

EMERITA

REVISTA DE LINGVISTICA
Y FILOLOGIA CLASICA

Volumen LXXX

N.º 1

enero-junio 2012

Madrid (España)

ISSN 0013-6662



GOBIERNO
DE ESPAÑA

MINISTERIO
DE ECONOMIA
Y COMPETITIVIDAD



CSIC

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS

Les priscillianistes ou «les autres Gnostiques»

Sylvain Jean Gabriel Sanchez

IRER Paris IV-Sorbonne

sjsanchez@free.fr

Priscillianists or «the other Gnostics»
Los priscilianistas o «los otros gnósticos»

*In memoriam Yves-Marie Duval (1934-2007)**

Les paragraphes 13 à 16 de l'*Indiculus de Haeresibus* du Pseudo-Jérôme mentionnent l'existence «d'autres gnostiques» (*De Gnosticis aliis*). À l'instar de H.-Ch. Puech et B. Vollmann, l'auteur propose d'identifier le priscillianisme. Il donne une traduction et développe un commentaire qui déconstruit l'image hérésiologique pour retrouver les traits initiaux de la pensée de Priscillien. La source de l'incompréhension entre le mouvement et ses adversaires provient du fait que l'évêque d'Avila diffuse en Occident un christianisme oriental aux conceptions doctrinales archaïques.

Mots clés: Priscillianisme ; Priscillien ; patristique ; hérésie ; orthodoxie ; hétérodoxie ; christianisme antique ; christianisme ibérique ; gnose ; gnosticisme.

Paragraphs 13 to 16 of *Indiculus de Haeresibus* by Pseudo-Hieronymus mention the existence of «other Gnostics» (*De Gnosticis aliis*). Following H.-Ch. Puech and B. Vollmann, the author offers to identify Priscillianism. He gives a translation and a commentary that recognize the original features of Priscillian's thoughts behind the heresiological picture. The lack of understanding between the movement and its adversaries derive from Priscillian's spreading an oriental Christianity with archaic ideological conceptions.

Keywords: Priscillianism; Priscillian; Patristic; Heresy; Orthodoxy; Heterodoxy; Iberic Christianity; Gnosticism; Gnosis.

En *Indiculus de Haeresibus* 13-16 el Pseudo-Jerónimo menciona la existencia de «otros gnósticos» (*De Gnosticis aliis*). De acuerdo con H.-Ch. Puech y B. Vollmann, el autor interpreta esta mención como alusión al priscilianismo. Proporciona una traducción y un comentario en los que, tras la descripción heresiológica, se reconocen los rasgos originarios del pensamiento de Prisciliano. La falta de comprensión entre el movimiento y sus adversarios deriva de que el obispo de Ávila difundía en Occidente un cristianismo de rasgos orientales y concepciones doctrinales arcaizantes.

Palabras clave: Priscilianismo; Prisciliano; patristica; herejía; ortodoxia; heterodoxia; iglesia; cristianismo antiguo; cristianismo ibérico; Gnosticismo; Gnosis.

* Je tiens à honorer la mémoire du regretté Yves-Marie Duval, qui avait attiré mon attention sur l'*Indiculus de Haeresibus* du Pseudo-Jérôme. Ma reconnaissance à Alain Le Boulluc pour ses précieux conseils de relecture.

Introduction

L'*Indiculus de Haeresibus* est un catalogue des hérésies, genre très prisé de la littérature chrétienne ancienne de la fin du second siècle jusqu'au déclin de l'époque patristique¹. Il présente rapidement dix hérésies juives, puis s'étend davantage sur une quarantaine d'hérésies chrétiennes en y incluant les sectes philosophiques. La description de la septième hérésie chrétienne consacrée aux «autres Gnostiques» attire tout particulièrement notre attention.

En 1960-61, Henri-Charles Puech (1902-1986) consacre son séminaire (Puech 1959) à l'étude de l'*Indiculus* et montre que les *Gnostici*, ici répertoriés, désignent les priscillianistes² et «qu'il s'agit là d'un document de premier ordre, bien qu'il ait été jusqu'à présent négligé, ou même méconnu». Peu de temps après, Basil Studer (1925-2008) fait la même constatation (Studer 1964). Quelques années plus tard, cette découverte est reprise par Benedikt Vollmann (1974) dans sa riche bibliographie publiée dans la *Pauly Wissowa*. En 1983, Santiago Fernández Ardanaz³ analyse davantage la section consacrée aux *Gnostici* : il confronte la doctrine priscillienne et la présentation que l'*Indiculus* fait de la «secte». À la suite de nos prédécesseurs, nous allons conduire la démonstration dans deux directions : d'une part, les *Gnostici* du Pseudo-Jérôme (*Indiculus* 13-16) désignent bien les priscillianistes dans une veine hérésiologique ; d'autre part, on peut retrouver des traits doctrinaux de la pensée de Priscillien en déconstruisant l'argumentaire des adversaires.

¹ Nous citons pour mémoire les trois grands monuments hérésiologiques antiques : la *Dénonciation et la réfutation de la gnose* au nom menteur d'Irénée de Lyon (II^e siècle), l'*Elenchos contre toutes les hérésies* du Pseudo-Hippolyte (début III^e siècle) et la *Réfutation de toutes les hérésies* d'Épiphane de Salamine (IV^e siècle). En dehors de ces trois ouvrages de réfutation, il existe des œuvres secondaires d'auteurs chrétiens de renom : Philastre de Brescia, Augustin, etc. Notons que les abréviations des auteurs latins suivent les normes du dictionnaire latin/français (éd. F. Gaffiot).

² Onze traités sans nom d'auteur de caractère principalement homilétique, ont été retrouvés à la fin du XIX^e siècle dans un manuscrit (copié vers 500 en Italie) de l'Université de Wurtzbourg, puis édités *Priscilliani quae supersunt maximam partem nuper detexit adiectisque commentariis criticis et indicibus primus edidit Georgius Schepss*, Pragae, 1889, pp. 3-106. L'attribution de ces Traités au mouvement espagnol ne fait aucun doute mais l'identification d'auteurs précis est encore en discussion : Ventura 2005, pp. 11-23 ; Veronese, 2007; Conti 2010, pp. 12-25. Nous citons les Traités selon l'édition encore la plus diffusée, celle de Schepss.

³ Fernández Ardanaz 1983; 1990, p. 216 n. 23.

Pour ce faire, après la traduction nous tenterons d'analyser le texte en montrant que l'image hérésiologique s'est construite sur une incompréhension du christianisme de Priscillien aux accents archaïques. L'évêque d'Avila concilie doctrine et pratique dans une formulation vieille d'au moins trois siècles. Notre but est de distinguer l'image hérésiologique du mouvement de la pensée de son fondateur. La traduction française du texte latin⁴ que nous proposons est établie à partir du texte de Migne⁵.

De Gnosticis aliis

13.– Septima. Gnosticorum haeresis de supradictis haeresibus, id est, Nicolai, Basilidis, Marcionis, velut ex feralibus quibusdam malitiae seminibus, impurissimum corpus exortum est. Sed et Manichaeus posterior licet tempore, in eadem impuritate invenitur processisse. Omnium enim istorum impuritas unitis in se utitur venenis. Habet praeterea et propriae malitiae aliquanta vernacula. In caeteris enim assertionibus cum supradictis congruit ; caetera autem ejus quasi specialia.

14.– Haec sunt quae Irenaeus ita exposuit ; dicit quippe haec heresis animam non peccare ; quam vult Dei esse substantiam, sed ex contraria et aliena substantia assumere aliam aeream animam, et corpus terrenum, quam vocant malig-

Les autres Gnostiques

13.– Septième hérésie. L'hérésie des Gnostiques est issue des hérésies dont il a été question précédemment, c'est-à-dire celles de Nicolas, de Basilide et de Marcion, comme un corps tout à fait impur, qui, pour ainsi dire, serait né des semences funestes de la perversité. Mais Mani aussi, bien que d'une époque plus tardive, progressa, on le sait, dans cette même impureté. En effet, chez tous ces hérétiques, l'impureté se sert des mêmes poisons qu'elle réunit en elle-même. L'hérésie des Gnostiques possède en outre quelques traits qu'elle ne doit qu'à elle et qui viennent de sa propre perversité. Pour toutes les autres affirmations, elle est en accord avec les hérésies susdites ; mais celles qui suivent lui sont propres.

14.– Voici les particularités qu'a exposées Irénée : cette hérésie prétend que l'âme ne commet pas de péché. Elle veut que l'âme soit la substance de Dieu, mais qu'elle prenne à une substance opposée et étrangère, une autre âme aérienne et un

⁴ Pour tous les problèmes d'établissement du texte et d'introduction critique : Bardy 1929; 1931; Vega 1955, pp. 207-209.

⁵ Il existe deux traductions de Pseudo-Jérôme, *Indic.* 13-16 (PL 81, 638-639) : une traduction anglaise, Chadwick 1976, pp. 203-204 ; une traduction espagnole, Fernández Ardanaz 1983, p. 146.

nam et diabolicam, et ipsa dum suam sequitur naturam, per se corpus peccare terrenum ; caetera animam divinae substantiae, et per haec facit locum suis turpibus execrandisque mysteriis, in quibus per orationem magicam suorum invocationibus utitur angelorum, qui creando per adventum suum, dicata olim gehennae corpora in ministerium religiosae, ut sibi videtur, perditionis inflamment.

15.— De caetero pudet dicere quam execrabilem sibi injuriam per sua ingerant sacramenta. Praeterea haec quae videntur agi Dei alterius potestate tonitruum sonitus voces daemonum esse confingunt. Dicunt etiam istum malignum Deum, venientibus animabus per dispositas quasi principatum insidias, perditionis laqueos praeparare, et per singula quaeque coelorum loca eisdem perditionis munus offerre assignare etiam eisdem decreta quae compleant sicque ejus coelum, coelorum cardines, signa et signorum circulos esse contrarios, ac sic quasi alienae substantiae alienam substantiam in omnibus esse contrariam.

16.— Nam ex iis aliqui, ut Irenaeus, apostolorum vicinus, refert, dicunt contra duodecim signa duodecim patriarchas esse dispositos, et sic caetera, quae

corps terrestre ; cette âme, ils la nomment maligne et diabolique ; lorsqu'elle suit sa propre nature, le corps terrestre pèche de lui-même ; tout le reste, en revanche, ils l'appellent l'âme de la substance divine, et c'est par là que l'hérésie des Gnostiques fait une place à ses mystères dégradants et exécrables, au cours desquels, par une prière de caractère magique, elle procède à l'invocation de ses anges qui, opérant par leur seule venue, enflamment des corps voués un jour à la géhenne au service d'une perdition qu'elle s'imagine religieuse.

15.— Du reste, on a honte de dire quels outrages abominables les adeptes s'infligent à eux-mêmes par leurs cérémonies sacrées. En outre, ils imaginent que ce qui semble réalisé par la puissance d'un autre Dieu (le bruit du tonnerre par exemple), n'est pas autre chose que les voix des démons. Ils disent encore que ce Dieu pervers prépare les pièges de la perdition pour les âmes qui tombent dans les embûches qu'il tend pour asseoir sa domination, et (ils disent) qu'il (ce Dieu) leur offre le spectacle de leur propre perdition en menant (ces âmes) de place en place à travers les cieux ; qu'il leur impose également des décisions à respecter, et qu'ainsi le ciel de ce Dieu, les pôles des cieux, les astres et les révolutions des astres sont en opposition ; ainsi, (ils disent) qu'une substance, en toutes choses, est contraire, pour ainsi dire, à une autre substance.

16.— De fait, comme le rapporte Irénée, proche des apôtres, quelques-uns, parmi eux, disent que douze patriarches ont été placés en opposition par rapport aux

secundum sapientes in mundo aut simpla, aut dupla, terna, aut quaterna, vel quina, sena, vel septena dicuntur, contra sanctorum numeros, aequali et parili dispositione pugnare ; prave etiam Scripturas intelligentes, filios promissionum non ex coitu viri, sed verbo Dei natos affirmant, ut non unigenitum ex Deo Filium dicant. Auferre cupientes omnipotentiam Dei, omnia Deum non ex nihilo, sed ex aliquo fecisse contendunt, ut duas substantias introducant. Haec ex parte pro cognitione veritatis sunt dicta. Quanta autem vel de Evangelicorum interpretatione signorum, vel de Graecarum gentilibus mysteriis litterarum, eosdem affirmare cognovimus, enumerare perlongum est.

douze signes (du zodiaque) et qu'ainsi, tout ce qui, dans le monde, d'après les sages, est dit simple, ou double, ou triple, ou quadruple, ou quintuple, ou sextuple, ou septuple (c'est-à-dire formé de x éléments de nature à peu près identique) est en lutte avec le même nombre de saints éléments, selon une disposition égale et semblable (sic) ; comprenant de travers les Écritures, ils affirment que les fils des promesses ne sont pas nés de l'union (d'une femme) avec un homme, mais de la Parole de Dieu, de telle sorte, disent-ils, que le Fils né de Dieu n'est pas unique. Dans leur désir d'éliminer la toute-puissance de Dieu, ils soutiennent que Dieu a tout créé non pas de rien, mais de quelque chose, pour introduire la thèse de deux substances (conformément à leur façon de voir). Ce qui vient d'être dit est un exposé partiel, destiné à faire connaître la vérité. Il serait trop long d'en retracer en détail la substance — nous le savons — soit sur l'interprétation des signes dans les Évangiles soit sur les mystères païens évoqués dans la littérature grecque.

Le Pseudo-Jérôme, héritier d'une tradition hérésiologique

H.-Ch. Puech rapproche l'usage que Jérôme et l'auteur de l'*Indiculus* font des écrits d'Irénée, ce qui conduit à supposer l'emploi d'une source commune qui ne nous est jamais parvenue :

L'auteur anonyme prétendant tirer d'Irénée ses informations, on a été conduit, déclare H.-Ch. Puech, à revenir sur les divers et nombreux textes, échelonnés de 392 à 415, où Jérôme parle de Priscillien, de sa «secte», de ses doctrines, des origines de son hérésie, et où, à l'occasion, il invoque de même, à l'appui de ses dires, le témoignage d'Irénée, voire plus précisément et très imprude-

mmment, l'*Adversus haereses* de l'évêque de Lyon (*ep.* 75, 3 ad Theodoram). En fait, ce que Jérôme dit, à ce propos, d'Irénée ne laisse pas d'être quelque peu insolite ou inexact et les données qu'il rapporte, d'après lui, sur la généalogie du priscillianisme ne se retrouvent pas, pour le principal, dans l'ouvrage d'où elles sont censées être extraites. Il semble donc qu'en l'occurrence, Jérôme utilise, à la légère, un écrit où il était fait un usage fallacieux du nom d'Irénée et de l'*Adversus haereses* afin de donner plus de poids et d'étoffe à des accusations dirigées contre les priscillianistes et fondées sur une construction hérésiologique aussi arbitraire et artificielle que peu scrupuleuse. Les témoignages de Sulpice Sévère et d'Isidore de Séville, l'analyse du *Traité I* de Priscillien portent à identifier cet écrit avec l'*Apologie*, ou quelque pamphlet antérieur d'Ithace d'Ossonoba, l'adversaire acharné de Priscillien. Ce serait là, inclinerait-on à conclure, la source où le Pseudo-Jérôme a, lui-même, puisé les éléments de sa notice (Puech 1959, p. 114).

L'existence de cette source commune —l'*Apologie* d'Ithace⁶— est attestée par Isidore de Séville, qui écrit ses *Portraits des hommes célèbres* vers 615-618⁷. Ce saint espagnol a vraisemblablement lu l'*Apologie* et il se fonde sur cette source pour composer sa notice. Il explique qu'Ithace a rédigé sa défense en réfutant les doctrines détestables de Priscillien.

L'auteur anonyme a puisé largement chez Jérôme et chez Ithace. Le terme de *Gnostici* est ici un concept qui n'est pas appréhendé de façon générique, mais spécifique. Il désigne une «secte» particulière et non pas un groupe particulier de sectes⁸. Basilide, Nicolas et Marcion sont traités dans des chapitres à part et bien documentés. Les manichéens font l'objet du paragraphe qui précède (§ 11, § 12) et les valentiniens des paragraphes suivants (§§ 17-20). Les *Gnostici* de l'*Indiculus* sont, de l'avis de l'auteur anonyme, reconnaissables en ce qu'ils présentent des éléments des hérésies de Nicolas, Basilide, Marcion et Mani. Mais pourquoi les appeler *Gnostici*, s'il s'agit du mouvement de Priscillien ?

⁶ Dans un premier temps, Priscillien a eu vent du mémoire accusateur d'Ithace de 380 et il le réfute dans son Livre apologétique (*Tract.* I, 23, 24), qui sert de défense pour le concile de Saragosse. Dans un second temps, Ithace reprend ses anciens propos et compose alors l'*Apologie* au moment où il fut mis en accusation avec Hydace, pour avoir réclaté et obtenu de l'empereur Maxime la mise à mort de Priscillien. Cela situe la rédaction peu après la chute de Maxime (388), peut-être l'année suivante.

⁷ Isid., *De uiris illustribus* 15 (PL 83, 1092A).

⁸ Voir les différents sens de *gnostici* chez Irénée, Brox 1966.

Le fait que l'*Indiculus* (composé donc entre 393 et 428) ne mentionne les priscillianistes que par l'appellation de *Gnostici alii* ne doit pas nous étonner. Le concile de Saragosse de 379-380 ne nomme pas la «secte» ni son fondateur. Philastre de Brescia compose son livre sur les hérésies entre 380 et 388 et il les désigne par le terme de *abstinentes* (jeûneurs⁹). Dans sa lettre 75 datée de 399, Jérôme désigne le priscillianisme par l'expression *Basilidis haeresis*. Sulpice Sévère rédige ses *Chroniques* entre 400 et 403 près de Bordeaux (dans son domaine de Primuliacum) : il utilise les termes de *haeretici* ou *gnostici* alors qu'il appelle les ariens *arrii* ou *arriani*. Il semble donc que le terme de «priscillianiste» n'existe pas encore.

Dans *Indiculus* 13-16, quelle est la présentation que fait Pseudo-Jérôme de ce groupe hérétique ? Les *Gnostici* sont rattachés aux hérésies anciennes : cela prouve l'ancienneté et l'ascendance d'une telle «secte» (§ 13). C'est une habitude hérésiologique d'établir un lien de parenté entre les divers courants hérétiques. Irénée établit des parallèles entre les hérésies et dresse une filiation avec des divisions entre chaque tendance¹⁰. Jérôme présente Basilide comme l'un des pères de la gnose de la branche égyptienne à l'origine du gnosticisme gaulois et espagnol¹¹. Pour exposer la succession des hérétiques gnostiques qui auraient influencé le priscillianisme, Jérôme se livre donc à une construction hérésiologique. L'*Indiculus* utilise aussi l'argument hérésiologique de la tradition dans l'erreur qui lie entre eux les hérétiques des diverses générations. Les nicolaïtes¹² sont invoqués dans le cortège des accusations pour dénoncer toute dépravation sexuelle. Le nicolaïsme est un *topos* de plus pour condamner toute immoralité, de même que les accusations de magie (§ 14). Les données de l'*Indiculus* sont réutilisées et amplifiées par Orose dans son *Commonitorium*.

Le portrait que trace l'*Indiculus* du priscillianisme des premières générations est bien différent de la représentation que nous proposons dans nos recherches publiées en 2009. Il serait facile de prétendre que les adversaires du

⁹ Voir Sanchez 2009, pp. 94, 130.

¹⁰ Iren., *Adu. Haeres.*, II, préface, SC 294, pp. 23, 25. Voir Le Boulluec 1985, pp. 113-157, 215-253. Notons que Ps-Hipp., *Elenchos* IV 7 (éd. A. Siouville, 1928, p. 112) et V 1.11 (Ibid., p. 163) procède de même.

¹¹ Hier., *ep.* 75.3 (éd. Labourt, t. 4, p. 35) ; *De uiris Illustribus* 121 (éd. Ceresa-Gastaldo, p. 222).

¹² Ferreira 1998, les priscillianistes seraient une dérivation des nicolaïtes, branche gnostique.

mouvement ont déformé à loisir les doctrines et les pratiques de Priscillien au point de construire *ex nihilo* une image hérétique sans fondement dans le réel. La subtile réalité historique nous conduit plutôt à rechercher les sources du christianisme de Priscillien pour prendre conscience que l'expression de sa foi, formulée dans des conceptions périmées au IV^e siècle, a été la source de malentendus.

La doctrine des deux esprits

Dans son enseignement, Priscillien transmet un dualisme hérité de la gnose. Il a fait sien ce qu'on appelle la doctrine des deux esprits¹³, doctrine empruntée à sa lecture des premiers Pères et à celle de l'apocalyptique juive. Il nous faut comprendre les origines de cette doctrine et sa formulation dans les écrits qui ont pu influencer Priscillien avant de voir l'usage qu'a pu en faire le mouvement hispanique.

À l'origine, cette doctrine est marquée par les spéculations mazdéennes (Molé 1952 ; Kellens 2005a ; 2005b) et plus particulièrement l'influence des *Gâthâs* («Chants») avec leur dualisme non ontologique et subordonné (Dupont-Sommer 1952). Les *Gâthâs* esquissent la théorie des deux forces antagonistes¹⁴ d'origine cosmogonique, symbolisant l'ordre et le désordre. Le polythéisme indo-iranien comporte un monothéisme latent ; la lutte entre un dieu hégémonique et des hordes de démons suppose un dualisme inconscient. Au dire de Franz Cumont (Cumont & Bidez 1938, I p. 12), ce dualisme a certainement marqué Platon, dans les *Lois* comme dans l'*Epinomis*. En effet, la cause du mal n'est plus présentée comme une privation de bien mais est attribuée à une âme mauvaise du monde, autrement un principe positif d'action.

Le judaïsme hellénistique¹⁵ mentionne ce dualisme en parlant de la voie du Seigneur ou de la vérité opposée à celle de la perdition ou de l'iniquité (Sagesse de Salomon 5, 6-7). Le judaïsme de Palestine en a hérité : la *Règle*

¹³ Le point de départ de cette réflexion est la lecture de Daniélou 1957.

¹⁴ Sur les esprits jumeaux, Philonenko 1987.

¹⁵ Voir aussi les *Oracles d'Hystaspe* rédigés du II^e au IV^e siècle (apocalypse grecque d'inspiration mazdéenne relevant de la tradition judéo-hellénistique ; le texte nous est parvenu de façon indirecte et fragmentaire par Lactance, *Institutions divines*, VII). Voir Piñero et Gómez Segura 2010.

de la *Communauté* des Esséniens expose l'instruction sur les deux esprits¹⁶. Dans l'homme luttent l'esprit du bien et celui du mal. L'homme participe à dose inégale de l'un et l'autre. Cette disposition mauvaise n'est pas péché en soi mais propension au péché. C'est pourquoi on peut attribuer à Dieu sa présence dans l'homme. La littérature apocalyptique juive est imprégnée de cette conception¹⁷. Les *Testaments des douze Patriarches* présentent des applications morales de cette doctrine et affirment que ces inclinations mauvaises sont liées aux forces du mal : «Deux esprits s'occupent de l'homme, l'esprit de vérité et l'esprit de mensonge»¹⁸. La littérature hénochienne va reprendre l'image des deux voies¹⁹.

4 Esdras, apocalypse juive du I^{er} siècle, va discuter les positions des *Testaments* : pourquoi Dieu a-t-il permis qu'une mauvaise disposition soit présente dans le cœur de l'homme ? Pourquoi ne nous a-t-il point été donné un cœur qui comprenne seulement le bien ? L'origine de la propension au mal ne peut pas être attribuée à Dieu. 4 Esdras est le témoin d'un développement de la doctrine à l'intérieur du judaïsme.

Philon va ajouter au dualisme moral des Esséniens un dualisme cosmologique qu'il emprunte non à la tradition juive mais à la culture hellénistique imprégnée de références platoniciennes.

Dans chaque âme, à sa naissance, il y a deux puissances qui s'infiltrent, l'une salutaire et l'autre destructrice. Si la (puissance) salutaire est victorieuse et prend le dessus, l'autre sera trop faible pour qu'on la remarque. Et si la (puissance) destructrice l'emporte, on ne pourra obtenir que point ou peu de bienfait de la puissance salutaire²⁰.

Ce texte rappelle bien les deux inclinations esséniennes sous forme d'esprits contraires mais Philon va ajouter une composante cosmologique :

De même, le monde a été créé par ces puissances ... le soleil, la lune, les positions appropriées des étoiles, leurs fonctions ordonnées et tout le ciel

¹⁶ *Règle de la Communauté* III 13-IV 26 (EIT, pp. 15-21). Voir aussi *Hymne A*, I 9 et 17 (EIT, pp. 233 et 234).

¹⁷ *Testaments des douze patriarches* : *Test Aser* 1.3-5 (EIT, pp. 914-915) ; *Test Abr* 11.2 (EIT, p. 1671).

¹⁸ *Testament de Juda* 20.1 (EIT, p. 869).

¹⁹ I *Hén* 91.18-19 (EIT, p. 599).

²⁰ Ph., *Qu.Ex.* I 23 (éd. Terian, pp. 101-105, *passim*). Voir Runia 1986, pp. 281-283.

viennent à l'existence par l'intermédiaire de ces deux puissances. Et ils ont été créés selon la meilleure partie de ces puissances, c'est-à-dire quand la (puissance) salutaire et bienfaitante domine celle qui est illimitée et destructrice. C'est pour cela que ceux qui ont atteint une nature similaire reçoivent l'immortalité. Mais le genre humain est un mélange de ces deux puissances. ... Et ce mélange se retrouve chez les méchants aussi bien que chez les sages, mais pas de la même manière. Car les âmes insensées ont la puissance illimitée et destructrice au lieu de la puissance salutaire, (et) elle rend la vie misérable aux créatures terrestres. Mais l'âme noble et prudente reçoit au contraire la puissance salutaire, et elle possède en elle-même la bonne fortune et le bonheur à cause de sa parenté avec le ciel. ... La puissance causant la destruction est prête à entrer dans l'âme, mais la bienfaisance divine qui est la (puissance) salutaire, l'empêche de frapper (I, 23).

Il y a correspondance entre le microcosme (les deux esprits dans le cœur de l'homme) et le macrocosme (le monde entier résulte du mélange de deux puissances). La puissance bienfaitante est assimilée au ciel, tandis que l'autre l'est à la terre.

Dans la nature, Plutarque explique que tout advient de deux principes opposés²¹. Il précise les sources de cette conception cosmologique en citant les spéculations mazdéennes et la doctrine platonicienne :

Certains réservent le nom de Dieu au principe le meilleur et appellent l'autre démon. C'est la doctrine du mage Zoroastre²². ... Dans les *Lois*, Platon affirme que le monde est mis en mouvement par deux âmes, l'une est créatrice du bien et l'autre produit des effets opposés²³.

Platon oppose la régularité du cours des astres, demeure des dieux, aux agitations de la sphère terrestre, résidence des démons. Cette opposition de deux âmes dans le monde tient à la nature des choses. À ce dualisme cosmologique se superpose dans le texte de Philon un dualisme astrologique quand il affirme que les planètes et les astres procèdent de ces deux puissances. Ce dualisme est d'origine chaldéenne et Plutarque le connaît :

²¹ Plu., *De Iside et Osiride* 45 (éd. Froidefond, p. 218).

²² Ibid. 46 (éd. cit., p. 218). Plutarque précise que en dehors du réformateur Zoroastre, le mazdéisme ancien admet l'existence de deux dieux antagonistes, créateur l'un des biens, l'autre des maux. Cette coexistence de deux dieux éternels va être reprise par Mani.

²³ Ibid. 48 (éd. cit., p. 221).

Les Chaldéens appellent les dieux du nom des planètes qui les ont engendrés : ils en désignent deux comme bienfaisants, deux comme malfaisants et ils disent des trois autres qu'ils sont intermédiaires²⁴.

Le Nouveau Testament ne conserve pas trace de cette doctrine des deux esprits, excepté Paul, qui, dans Romains 7, sous l'influence de la tradition rabbinique, expose la lutte morale entre la chair et l'esprit en parlant des deux inclinations qui combattent dans l'homme. La nouveauté chrétienne dans l'appropriation de la doctrine des deux esprits tient au fait que ce mélange des deux inclinations ne tient pas à la nature des choses mais est le résultat d'un accident, à savoir la Chute²⁵. Dans le christianisme et le judaïsme, le crime est commis par Caïn sur Abel, mais l'introduction du mal est antérieure avec la désobéissance d'Adam et d'Ève dans le Jardin d'Éden.

Les écrits chrétiens des premiers siècles ont transmis cette doctrine des deux voies²⁶. L'épître de Barnabé²⁷ rapporte les deux voies à deux anges. Le *Pasteur* d'Hermas²⁸ décrit en profondeur la doctrine des deux esprits en reprenant la démonologie exposée par le judaïsme essénien. La nouveauté du *Pasteur* réside dans la transformation de la doctrine primitive en psychologie spirituelle : le discernement entre les bon et mauvais esprits ; l'incompatibilité entre eux ; la toute puissance de l'esprit de justice et la faiblesse de l'ange du mal²⁹. Athénagore d'Athènes discute les thèses de Plutarque et de Philon :

Nous admettons d'autres puissances (que les personnes trinitaires), qui entourent la matière et la pénètrent : l'une est l'anti-Dieu, non pas que Dieu ait son contraire, comme la discorde s'oppose à l'amitié chez Empédocle, et la nuit au jour dans le monde sensible ... mais parce qu'à la bonté de Dieu ... s'oppose l'Esprit qui entoure la matière, créé par Dieu comme les autres anges l'ont été, et chargé d'administrer la matière et ses différentes formes. ... Ce

²⁴ Ibid. (éd. cit., pp. 220-221).

²⁵ Notons que la littérature orphique montre aussi que l'origine du mal est le fruit d'un accident, à savoir un crime ancestral ; voir Cumont 1949, pp. 288-289.

²⁶ *Didachè* 1-6 (éd. Rordorf et Tuilier, pp. 141-169) : la catéchèse des deux voies est une adaptation de la tradition juive essénienne.

²⁷ *L'épître de Barnabé* 18-20 (éd. Prigent et Kraft, pp. 195-219).

²⁸ Hermas, *Le Pasteur* 5, 6, 7 et 8 (éd. Joly, pp. 163-181).

²⁹ Clément d'Alexandrie, Origène, Athanase, Évagre reprendront ces idées en les développant.

prince de la matière manifeste négligence et déloyauté dans l'administration de ce qui lui avait été confié. ... Il gouverne et administre le monde au rebours de la Bonté divine ... Ces anges déchus du ciel entourent donc l'air et la terre, incapables désormais de dominer les régions supracélestes³⁰.

Athénagore accepte la conception platonicienne de l'opposition entre le monde céleste régi par les anges et le monde terrestre où agissent les démons mais le lien entre matière et démons est le résultat de la chute de l'ange du mal qui était préposé à la matière (Pouderon 1989, pp. 149-157).

Origène adapte la doctrine des deux esprits en montrant que les âmes sont placées entre les anges et les démons³¹. Ce dualisme se rencontre au niveau du monde matériel : les biens naturels sont administrés par des anges. Il se retrouve au niveau sociétal avec les anges des nations : chaque nation est dominée par deux anges (l'un mauvais et l'autre bon). Il est aussi astrologique mais Origène refuse de voir la réalité des anges dans l'action des astres ou du zodiaque. Il rejette en particulier l'idée d'une influence des astres sur la destinée de l'homme. Ce sont les démons qui dissimulent leur action sous ces apparences. Enfin le dualisme influence l'humain puisque les deux anges peuvent prendre des droits sur l'âme au point de la posséder³². L'influence plus grande chez les uns d'un esprit au détriment de l'autre relève de la vie de l'âme avant sa naissance³³.

Puis la tradition chrétienne, en élaboration constante, va s'éloigner de la doctrine des deux esprits qui a marqué les écrits des premiers Pères. Dans les Homélies clémentines³⁴, Dieu a deux mains : la droite est le Christ et la gau-

³⁰ Athenag., *Supplique au sujet des chrétiens* 24-25 (éd. Pouderon, pp. 161-169, *passim*).

³¹ Pour une bibliographie sur la démonologie, voir quelques références : Schneweis 1944 ; Brown 1972, pp. 119-146 ; Ferguson 1984, pp. 105-142, elle se concentre essentiellement sur l'apologiste Justin à cause d'un article antérieur : Ferguson 1980, pp. 103-112 ; Valantasis 1992, pp. 47-79 ; Blázquez 1998, pp. 527-563. Cf. le travail de : Lange & alii 2003 (surtout Grypeou 2003, pp. 600-609 et Alexander 2003, pp. 613-635) ; Pouderon, Blanchard et Scoppello 2010.

³² Origènes, *Princ.* III 2, 4 (éd. Crouzel et Simonetti, pp. 169-175).

³³ *Ibid.* III, 3, 5 (éd. cit., pp. 195-197).

³⁴ Texte rédigé entre 222 et 325. M. Philonenko aperçoit dans les écrits pseudo-clémentins (par exemple, Hom 2.16.4, dans EAC II, p. 1258 ; Hom 8.23.1, EAC II, p. 1388) des traces de la doctrine des deux esprits (Philonenko 1995) alors que Alain Le Boulluec pense que tout dualisme en est exclu (EAC II, pp. 1210-1213) puisque le mal est le produit d'un mauvais

che Satan. On peut rapprocher cet enseignement des conceptions rabbiniques des deux puissances de Dieu, la main droite figurant la grâce et celle de gauche figurant la justice³⁵. Le christianisme, comme le judaïsme, n'accorde pas d'autonomie au principe mauvais. Il est soit le résultat d'un accident, soit la conséquence d'un mauvais dosage dans le mélange des éléments primordiaux³⁶.

Cette doctrine des deux esprits³⁷ a été exploitée largement par les courants hermétiques, les systèmes gnostiques³⁸, le manichéisme ensuite, puis le mandéisme. Comment Priscillien exploite-t-il ses lectures apocryphes et patristiques ? Il connaît les deutérocanoniques (entre autres, la Sagesse de Salomon) et l'apocalyptique juive (ici *Les Testaments des douze patriarches*, 4 Esdras). Il n'est donc pas étonnant que son dualisme aille plus loin que le dualisme moral des épîtres pauliniennes. Il reconnaît des couples d'opposés, bien/mal, ténèbres/lumière, corps/âme, matière/esprit, Satan/Dieu, etc. À ses oppositions binaires s'ajoutent des implications dualistes tant au niveau cosmologique, astrologique, angéologique qu'anthropologique.

La nouveauté chrétienne dans la doctrine des deux esprits tient au fait que ce mélange des deux inclinations ne résulte pas de la nature des choses (comme dans les *Testaments des douze Patriarches*) mais est le résultat d'un accident, à savoir la Chute des anges. Priscillien évoque l'origine du mal en reprenant Apocalypse 12.9 (*Tract.* I 18.13-16) : «Et il fut précipité du ciel le grand dragon, le serpent ancien appelé le diable Satan, celui qui séduisit toute la terre habitée, il fut précipité sur la terre et ses anges furent précipités avec lui». Le mal n'est pas un principe autonome et opposé à Dieu mais un ange déchu par accident. Priscillien reste dans la ligne doctrinale chrétienne et n'adhère pas à un dualisme manichéen opposant deux entités coéternelles.

dosage des quatre éléments. Dieu est le père des quatre substances mais non de l'intentionnalité mauvaise qui est postérieure au mélange. Voir Le Boulluec 2008.

³⁵ *Hom* 20.3.4-6 (EAC II, pp. 1572-1573). Voir Runia 2004, et Le Boulluec 1981 (SC 279), p. 151.

³⁶ *Hom* 20.3.7-5.10 (EAC II, pp. 1573-1575).

³⁷ Voir aussi les *Oracles sibyllins*, dont la composition s'étend du II^e siècle avant notre ère au VII^e siècle après J.-C. (tradition païenne christianisée, voir les livres VI-VIII d'inspiration judéo-chrétienne dans EAC II, pp. 1047-1083). Voir aussi Piñero 2008.

³⁸ Nous n'insistons pas sur des références gnostiques, car nous avons montré dans notre monographie (Sanchez 2009) que Priscillien n'était pas gnostique. Nous renvoyons néanmoins aux belles éditions des textes gnostiques en castillan : Montserrat Torrents (éd.) 1990 ; Piñero (éd.) 1997-2000.

De même, l'évêque d'Avila croit que l'univers est la création de Dieu et non pas celle d'un principe mauvais. En cela, il s'oppose au dualisme gnostique du Dieu éternel et du démiurge. L'Univers entier est placé sous l'action de Dieu dont il procède. La création est animée par le souffle vital (*spiritus uitae*) (Sanchez 2009, pp. 294-296), qui vient de Dieu et ce souffle traverse la matière (énergie qui procèderait de l'air et du feu). Dieu a livré certaines portions de la création au contrôle des anges. Par exemple, l'air est livré aux pouvoirs des vents³⁹ (*potestates uentorum*) qui sont des anges destructeurs. D'un point de vue astrologique, les planètes et les astres sont animés aussi par des démons astraux (Sanchez 2009, pp. 222-228). Au niveau angéologique, les anges président aux nations et chaque nation se voit attribuer deux anges, l'un bon et l'autre mauvais. Priscillien connaît certainement la doctrine des anges des nations exposée par Origène⁴⁰.

À ce macrocosme marqué par cette forme de dualisme correspond un microcosme influencé par le même dualisme. Sur le plan anthropologique (Sanchez 2009, pp. 191-200), l'homme, à sa naissance, est marqué dans son âme par les forces du bien et dans son corps par celles du mal. En effet, la disposition du corps est liée à la roue des naissances (ce qui correspond peu ou prou à l'horoscope) c'est-à-dire que l'homme, à son incarnation, est marqué dans la matière par la disposition des planètes à l'heure de sa naissance comme par une sentence (*chirographum*⁴¹). Placé sous cette influence, l'homme est dominé par les démons astraux qui président aux astres. L'homme incline donc au bien par son âme qui porte l'empreinte du divin et au mal par son corps influencé par les démons via les planètes. L'étude des écrits du mouvement qui nous sont parvenus permet de comprendre ainsi la vision de Priscillien.

Essayons à présent de déconstruire les arguments du Pseudo-Jérôme pour retrouver les éléments doctrinaux du priscillianisme derrière la «gange hérésiologique⁴²» de la notice.

³⁹ Voir notre article Sanchez 2011.

⁴⁰ Voir Sanchez 2012a, sous presse.

⁴¹ Sur ce terme, voir Sanchez 2009, p. 473.

⁴² L'expression est de Scopello 1995, pp. 203-234.

Déconstruction de l'image hérésiologique de l'Indiculus 13-16

L'appropriation de la doctrine des deux esprits par Priscillien a, nous l'avons vu, des implications anthropologique, morale, cosmologique, astrologique, et angéologique.

L'*Indiculus* présente les traits particuliers des *Gnostici* : les âmes humaines sont d'origine divine ; elles ne pèchent pas car elles sont de la substance de Dieu (*dei substantia*). Priscillien parle seulement d'une race divine de l'âme qui est à l'image de Dieu, participation à Dieu. Marqué par sa culture néoplatonicienne, il affirme que l'âme a une parenté avec le divin, comme une propriété de la nature⁴³. Cette idée ancienne est aussi origénienne. Nourris par les querelles trinitaires avec les ariens, les contemporains de Priscillien savent que la ressemblance divine dans l'âme n'est pas le fruit d'une propriété naturelle mais celui d'une grâce reçue comme un don personnel. La conception de l'évêque d'Avila est déjà archaïque pour l'époque et son christianisme oriental marqué par l'origénisme est en décalage avec le christianisme occidental en construction. Par incompréhension, les adversaires du mouvement vont exagérer ses positions en lui prêtant des idées qu'il n'a pas.

Selon l'*Indiculus*, les *Gnostici* affirment que l'homme a deux âmes, l'une divine et l'autre maligne associée au corps. Cette affirmation assimile les positions de la «secte» à celles des gnostiques. Marqué par la doctrine des deux esprits, Priscillien parle de deux inclinations dans l'homme, l'une vers le bien et l'autre vers le mal. Nous avons vu que son anthropologie associe une âme bonne à un corps influencé par le mal. L'âme contaminée par le corps pèche aussi en émettant des pensées mauvaises. Mais Priscillien n'a jamais parlé de deux âmes dans l'homme. L'*Indiculus* rapporte l'information (§ 16) en tordant le sens et en prêtant à ces *Gnostici* l'idée que les fils de la promesse (*i.e.* les enfants de Dieu convertis au Christ) ne sont pas des vrais hommes (nés naturellement d'une femme) mais des créatures divines nées de la parole de Dieu, associées sur le même plan au Fils, qui n'est donc plus unique. Quand Priscillien affirme que nous sommes des fils de Dieu⁴⁴, c'est avec l'appui de Luc 20.34-36 dans *Tract.* VI 81.13-16 ; cette seconde naissance est le fruit de la puissance de la parole de Dieu :

⁴³ Voir Sanchez 2013, en préparation.

⁴⁴ Voir aussi *Tract.* VII, 85.4 et canon 72 citant *Rm* 8.17.

Les enfants de ce siècle se marient et sont mariés, ils engendrent et sont engendrés, quant aux fils de Dieu, ils ne se marient pas et ne sont pas mariés, ils n'engendrent ni ne sont engendrés, mais ils sont semblables aux anges de Dieu.

Priscillien cite Luc 20.34-36 dans une interprétation fidèle aux données scripturaires : le chrétien, lors du grand Jugement final, à la résurrection, aura revêtu un corps de gloire qui le rendra semblable aux anges. À l'instar d'Origène⁴⁵, Priscillien met dans un même groupe les anges et ceux qui sont arrivés à l'état d'homme parfait en les comparant aux jeunes hommes avec l'époux.

L'*Indiculus* (§ 15) rapporte le voyage céleste des âmes, qui rencontrent des embûches dans les sphères célestes en assimilant ce périple à l'ascension de l'âme décrite dans les écrits gnostiques. Dans l'extrait conservé par Orose, Priscillien écrit :

La première science (ou sagesse), c'est de reconnaître dans les types des âmes les natures des forces divines, [et de reconnaître] la disposition du corps, dans laquelle le ciel semble lié, et la terre et toutes les puissances du siècle semblent enchaînées ; cependant ce sont les dispositions des saints qui l'emportent parce que les patriarches ont le contrôle sur le premier cercle et sur la sentence (*chirographum*) divine concernant l'envoi des âmes dans la chair, [sentence] créée par l'accord des anges de Dieu et de toutes les âmes ; et ils (*i.e.* les patriarches) ont aussi le pouvoir contre l'action (ou l'œuvre) de la milice formelle, etc⁴⁶.

Des forces positives s'opposent à d'autres négatives et l'homme est au centre de ce combat. L'aspect astrologique prend une part importante de la cosmologie. À chaque patriarche s'oppose un signe du zodiaque (§ 16). Il existe un contraste fort entre les patriarches et les signes : les premiers influencent les propriétés de l'âme pour les disposer au combat en vue de la régénérer dans sa relation au divin ; les signes du zodiaque sont là pour

⁴⁵ Origènes, *Hom. I 1 in Cant.* (éd. Rousseau, p. 69).

⁴⁶ Oros., *Comm. 2, 2* (éd. Schepss, p. 153, 11-18) : Haec prima sapientia est in animarum typis diuinarum uirtutum intellegere naturas et corporis dispositionem ; in qua [dispositionem. In qua CCSL 49] obligatum caelum uidetur et terra omnesque principatus saeculi uidentur adstricti ; sanctorum [ad. CSEL 18 vero] dispositiones superare : nam primum [ad. CCSL 49 dei] circulum et mittendarum in carne animarum diuinum chirographum, angelorum dei et omnium animarum consensibus fabricatum patriarchae tenent ; qui contra formalis militiae opus possident, et reliqua.

fortifier la matière dont est composé le corps. On retrouve cette association des signes et des patriarches chez Origène⁴⁷ : les pères des douze tribus sont assimilés à douze astres qui président aux douze régions célestes (allusion claire au zodiaque). Cette symbolique très primitive repose sur des données juives⁴⁸ que Priscillien connaît aussi puisqu'il lit les apocryphes. Les signes du zodiaque sont des représentations familières du judaïsme alexandrin. Concernant les gemmes d'émeraude que le grand-prêtre porte suspendues à sa poitrine, représentant les patriarches six par six, Philon établit un parallélisme entre les patriarches et les signes zodiacaux⁴⁹ :

Les douze gemmes sont ... les symboles des douze patriarches, dont il découpe et grave les noms, il veut faire d'eux des étoiles et dans un certain sens allouer une constellation à chacun d'eux, autrement dit, que chaque patriarche devienne une constellation et une image céleste, afin que les chefs des tribus et les patriarches n'aillent pas çà et là sur la terre comme des mortels, mais deviennent des plantes célestes et se déplacent incessamment dans l'éther, s'y étant fermement établis⁵⁰.

Le symbolisme de l'immortalité stellaire des patriarches va jusqu'à une certaine mystique cosmique. Les correspondances entre les douze signes du zodiaque, les douze parties du corps, les douze apôtres, les douze patriarches, les douze mois de l'année, etc. s'intègrent dans une symbolique numérique connue par divers textes antiques⁵¹. Le Livre des Jubilés⁵² assimile les douze patriarches aux douze mois. Plus tard, la *Pistis Sophia* reprend l'ensemble des correspondances⁵³.

⁴⁷ Origènes, *Comm.Ser.* 15.24 in *Mt.* (éd. Benz et Klostermann, pp. 419-421).

⁴⁸ Les signes du zodiaque étaient des représentations familières du judaïsme hellénistique. Goodenough montre aussi que les figures du zodiaque étaient représentées dans les synagogues palestiniennes dès le premier siècle avant notre ère ; Goodenough 1958, pp. 167-218. Le judaïsme rabbinique et les kabbalistes vont dresser des tableaux de correspondance entre les vents, les saisons, les planètes, les signes du zodiaque, les patriarches, les 28 maisons de la lune et les anges, les lettres de l'alphabet, etc.

⁴⁹ Ph., *Qu.Ex.* II, 109 (éd. Terian, n. 26, p. 251).

⁵⁰ Ph., *Qu.Ex.* II 114 (éd. Terian, p. 259).

⁵¹ Pour d'autres références, voir Daniélou 1959 ; 1961, pp. 131-142 ; sur Zénon de Vérone et son horoscope chrétien : Hübner 1975.

⁵² Jub 25, 16 (EIT, p. 735).

⁵³ Teran Fierro 1985, p. 234. Les manichéens n'utilisent pas la correspondance patriarcale car ils ne reconnaissent pas les livres de la Bible juive.

Tout homme est marqué par les douze propriétés de l'âme et leurs contraires, les douze signes du zodiaque dans le corps. Ces signes du ciel répartis dans le corps symbolisent les ténèbres éternelles. Ils sont en lutte ouverte avec les patriarches : l'homme est le lieu d'un conflit cosmique où le Bien et le Mal se livrent une lutte sans merci. L'influence des planètes et des étoiles sur la conduite des hommes n'est pas une doctrine décrétée comme hérétique au IV^e siècle et elle imprègne la mentalité de l'homme de l'Antiquité tardive⁵⁴. L'âme est marquée dans son incarnation par l'influence des planètes, qui l'assujettissent au destin. Mais les patriarches l'emportent sur les démons car ils contrôlent le premier cercle et la victoire du Christ à la croix délivre l'âme du fatalisme astrologique (*Tract.* VI 73.20-22). Dès lors, l'âme peut remonter chaque sphère des sept cieux pour retourner à Dieu.

Orose détaille davantage les parallèles entre le nombre des patriarches et les parties de l'âme : Ruben se situe dans la tête, Juda dans la poitrine, Levi dans le cœur, Benjamin dans les muscles... De même, il fait correspondre les signes célestes avec les parties du corps : le bélier dans la tête, le taureau dans la nuque, les gémeaux dans les bras, le cancer dans la poitrine⁵⁵. Orose projette-t-il des conceptions gnostiques sur les doctrines des priscillianistes pour justifier la controverse ? Ou reprend-il réellement des idées de Priscillien ? Ce qui est sûr, c'est que l'évêque d'Avila n'a pas eu besoin de recourir à la *Pistis Sophia* pour établir l'association entre les signes et les patriarches des douze tribus puisqu'Origène et les textes judéo-hellénistiques développent la correspondance.

L'*Indiculus* insiste sur la conception dualiste chère au mouvement en écrivant qu'une «substance, en toutes choses, est contraire pour ainsi dire à une autre substance». Le macrocosme et le microcosme sont marqués par le dualisme. Priscillien connaît certainement les doctrines platoniciennes qui traitent d'un monde mis en mouvement par deux âmes. Mais il ne reprend pas à son compte cette doctrine puisqu'il parle du *spiritus uitae* qui vient de Dieu et qui anime l'univers. Les forces démoniaques contrôlent certaines parties du cosmos en faisant un mauvais usage des tâches confiées. À ce titre, l'*Indiculus* mentionne le bruit du tonnerre comme l'œuvre de la voix des démons.

⁵⁴ Sanchez 2009, pp. 235-239.

⁵⁵ Augustin, dans son *De Haeresibus* 70 reprend ce même découpage du corps selon les douze signes du zodiaque et ajoute le dernier : le poisson correspondant aux pieds ; *De Haeres.* 70.1 (éd. Vander Plaetse et Beukers, pp. 333-334).

Le Pseudo-Jérôme affirme que «Dieu a créé non pas de rien mais de quelque chose afin de mettre au jour deux substances». Il veut montrer que la secte des *Gnostici* ne parle pas de création *ex nihilo*. Priscillien au contraire affirme que Dieu a créé le ciel et la terre à partir de rien mais nanti de sa culture platonicienne, il reprend l'idée — exprimée aussi par Tertullien et par Hilaire — selon laquelle l'action créatrice de Dieu se répartit en deux étapes : la création procède d'un ordre puis d'une parole⁵⁶. Le commandement divin produit la matière des choses de façon informe puis Dieu prend cette matière afin que sa parole la dispose pour l'usage de son œuvre (*Tract.* XI, 104, 8-105, 6).

Enfin, à la fin de la notice, sont mentionnés deux points non développés : «l'interprétation des signes dans les Évangiles» et «les mystères païens évoqués dans la littérature grecque». Le premier point pourrait renvoyer à l'exégèse de Priscillien usant de l'analogie verbale et numérique⁵⁷ et le second point aux thèmes du mouvement empruntés à la culture grecque, comme les *potestates uentorum* (τὰς τῶν ἀνέμων δυνάμεις) reprises par les néoplatoniciens ou le *spiritus uitae* (πνεῦμα ζωτικῶν) exploité par les stoïciens.

Conclusion

Cette source hérésiologique que constitue l'*Indiculus de Haeresibus* du Pseudo-Jérôme semble peu utilisée par les spécialistes de Priscillien. Les *Gnostici* désignent bien les priscillianistes, tels qu'ils sont vus par leurs détracteurs, et l'*Indiculus* s'intègre bien dans la tradition antipriscillianiste d'Ithace, d'Orose, de Jérôme, d'Augustin, des actes conciliaires, de Léon le Grand... Rédigé entre 393 et 428, l'*Indiculus* se situe dans les débuts de la littérature antipriscillianiste. Les accusations tordent déjà la réalité doctrinale de la «secte» en lui donnant une coloration gnostique. La construction hérésiologique⁵⁸ de la notice repose sur les *topoi* habituels des accusations de divination (magie, astrologie) et de débauche (l'allusion au nicolaïsme) mais aussi sur la distorsion (exagération et déformation de la parenté divine de

⁵⁶ L'idée que toute la création procède d'un ordre et d'une parole de Dieu est développée par Tertullien (*De resurr. mortuorum* 5.6-8, éd. Borleffs, p. 927) et mentionnée aussi par Hilaire de Poitiers (*Com. Ps* 118.10.4, éd. Milhau, p. 28).

⁵⁷ Voir notre article : Sanchez 2012b, sous presse. Le Pseudo-Jérôme assimilerait ainsi les conceptions numériques fantaisistes des gnostiques avec la symbolique des nombres utilisée chez Priscillien.

⁵⁸ Sanchez 2009, pp. 433-437.

l'âme ou celle des fils de Dieu), sur l'utilisation de l'amalgame (assimilation du voyage céleste de l'âme à l'ascension gnostique) ou de la dilution (l'idée de la Création du monde mélangée avec les conceptions gnostiques et manichéennes). Nous avons montré que les rapprochements entre priscillianisme, gnosticisme et manichéisme sont dus au substrat commun de la gnose.

Priscillien a découvert chez les platoniciens les doctrines dualistes énoncées dans le *Timée* et ses commentaires. Au contact de la littérature apocalyptique juive, il retrouve les mêmes tendances dualistes héritées de la gnose. En embrassant la doctrine des deux esprits, Priscillien exprime une foi aux tendances dualistes, marquée davantage par le christianisme oriental du moine origéniste réfugié, qu'il aurait rencontré en Bétique au moment de sa conversion que par le christianisme occidental qui se construit au rythme des sentences conciliaires. Priscillien vit un christianisme primitif en plein IV^e siècle et ce décalage a été la source de bien des incompréhensions. La confusion faite par les antipriscillianistes entre le mouvement et les systèmes gnostiques est-elle cependant toute artificielle et purement hérésiologique ?

Ailleurs⁵⁹, on a vu que Priscillien reprend, comme les gnostiques, certains noms d'anges (Saclas, Nebroel et Barbilon) en différenciant les entités positives des négatives alors que Jérôme, citant ces mêmes entités, les considérera toutes sur un plan négatif. L'évêque d'Avila complète ainsi sa doctrine biblique avec des idées attestées, entre autres, dans la littérature gnostique. Si Priscillien a lu des écrits gnostiques, peut-on en déduire qu'il était gnostique ? Un lecteur d'écrits gnostiques n'est pas gnostique pour autant. Il y a d'autres données qu'il connaît, comme l'Adam céleste et l'Adam terrestre, le dieu masculo-féminin, la théorie cosmologique et la croyance en un démiurge de la matière qu'il ne reprend pas à son compte.

En conclusion et pour répondre à la notice du Pseudo-Jérôme, Priscillien n'est pas un «autre gnostique» mais un ami de la gnose bien plus influencé par sa culture néoplatonicienne et ses lectures de l'apocalyptique juive que par les théories de Basilide ou celles de Valentin. Son christianisme va puiser dans les écrits des premiers Pères et va s'abreuver à la source origénienne. Son non-conformisme est celui d'un mystique chrétien.

⁵⁹ Voir notre contribution : Sanchez 2010.

BIBLIOGRAPHIE

- Alexander, Ph. S. 2003: «Contextualizing the Demonology of the Testament of Solomon», dans Lange & alii, *Die Dämonen-Demons*, Tubingue, pp. 613-635.
- Bardy, G. 1929: «L'Indiculus de haeresibus du Pseudo Jérôme», *Recherches de science religieuse* 19, pp. 383-405.
- Bardy, G. 1931: «Le "De Haeresibus" et ses sources», dans *Miscellanea Agostiniana* II, Rome, pp. 397-416.
- Benz, E. et Klostermann, E. 1937: *Origène, Commentarius in Matthaëum* (GCS X, 1/2), Leipzig.
- Blázquez, J. M. 1998: «La demonología en la *Vida de Antonio* de Atanasio ; en la *Vida de Martín de Tours* de Sulpicio Severo ; en la *Vida de Hilarión de Gaza* de Jerónimo ; en la *Historia Lausiaca* de Paladio ; en la *Vida de Melania la Joven*, de Geroncio», dans *Intelectuales, ascetas y demonios al final de la Antigüedad*, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 527-563.
- Borleffs, J. G. Ph. (éd.) 1954: *Tertullien, De resurrectione mortuorum* (CCSL 2), Turnhout.
- Brown, P. 1972: «Sorcery, Demons, and the Rise of Christianity from Late Antiquity into the Middle Ages», dans *Religion and Society in the Age of saint Augustin*, Faber, 1972, pp. 119-146.
- Brox, N. 1966: «Γνωστικοί als Häresiologischer Terminus», *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 57, pp. 105-114.
- Ceresa-Gastaldo, A. 1988: *Gerolamo, Gli uomini illustri*, Florence.
- Chadwick, H. 1976: *Priscillian of Avila*, Oxford.
- Conti, M. 2010: *Priscillian of Avila : The Complete Works*, Oxford/New York.
- Crouzel, H. et Simonetti, M. (éd.) 1980: *Origène, Traité des principes* (SC 268), Paris.
- Cumont, F. 1949¹: *Lux perpetua*, Paris, rééd. Turin, 2010.
- Cumont, F. et Bidez, J. 1938: *Les Mages hellénisés*, Paris.
- Daniélou, J. 1957: «Démon», dans *Dictionnaire de spiritualité*, t. 3, Paris, cols. 142-189.
- Daniélou, J. 1959: «Les douze apôtres et le zodiaque», *Vigiliae Christianae* 13, pp. 14-21.
- Daniélou, J. 1961: *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris.
- Dupont-Sommer, A. 1952: «L'instruction sur les deux Esprits dans le Manuel de discipline», *Revue d'histoire des religions* 142, pp. 7-35.
- EAC = Kaestli J. D. et Geoltrain, P.: *Écrits apocryphes chrétiens* (Pléiade), Paris, t. I, 1997 ; t. II, 2005.
- EIT = Dupont-Sommer, A. et Philonenko, M. 1987: *Écrits intertestamentaires* (Pléiade), Paris.

- Ferguson, E. 1980: «The Demons according to Justin Martyr», dans Goodheer (éd.), *The Man of the Messianic Reign*, Wichita Falls, pp. 103-112 ;
- Ferguson, E. 1984: *Demonology of the Early Christian World*, New York, 1984.
- Fernández Ardanaz, S. 1983: «Historia del pensamiento religioso hispano-romano», dans Andrés et Fernández Ardanaz (dir.), *Historia de la teología española, I: Desde sus orígenes hasta fines del siglo XVI*, Madrid, pp. 39-160.
- Fernández Ardanaz, S. 1990: «Religiosidad cósmica y simbología pagana en Prisciliano», *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano (Antigüedad y cristianismo 7)*, pp. 207-235.
- Ferreiro, A. 1998: «Priscillian and nicolaitism», *Vigiliae Christianae* 52/4, pp. 382-392.
- Froidefond, Ch. (éd.) 1988: *Plutarque, De Iside et Osiride*, dans *Œuvres morales V 2* (CUF), Paris.
- Goodenough, E. R. 1958: *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, New York.
- Grypeou, E. 2003: «Die Dämonologie der koptisch-gnostischen Literatur im Kontext jüdischer Apokalyptik», dans Lange & alii, *Die Dämonen-Demons*, Tubingue, pp. 600-609.
- Hübner, W. 1975: «Das Horoskop der Christen», *Vigiliae Christianae* 29, pp. 120-137.
- Joly, R. (éd.) 1986: *Hermas, Le Pasteur* (SC 53bis), Paris.
- Kellens, J. 2005a: «Aux origines du dualisme : le mazdéisme iranien», dans *Le diable et les démons*, Bruxelles, pp. 91-104.
- Kellens, J. 2005b: «Interprétations du dualisme mazdéen», dans Veinstein (éd.), *Syncretismes et hérésies dans l'Orient seldjoukide et ottoman (xiv^e-xviii^e siècles). Actes du colloque du Collège de France, oct. 2001*, Louvain/Paris, pp. 17-24.
- Labourt, J. (éd.) 1949-1961: *Saint Jérôme. Lettres*, Paris, CUF, 7 vols.
- Lange, A. & alii 2003: *Die Dämonen-Demons*, Tubingue.
- Le Boulluec, A. et Voulet, P. 1981 : *Clément d'Alexandrie, Les Stromates. Stromate V* (SC 278-279), Paris.
- Le Boulluec, A. 1985: *La notion d'hérésie dans la littérature grecque II^e-III^e siècles*, Paris.
- Le Boulluec, A. 2008: «Les arts des hommes et les arts de Dieu dans les Homélie», dans Amsler et al. (éd.), *Nouvelles intrigues pseudo-clémentines, actes du deuxième colloque international sur la littérature apocryphe chrétienne*, Lausanne, pp. 371-385.
- Milhau, M. (éd.) 1988: *Hilaire de Poitiers, Tractatus super Ps 118* (SC 347), Paris.
- Molé, M. 1952: «Recherche sur les origines du dualisme zoroastrien» (thèse EPHE sous la direction de Jean de Menasce), 240 p.
- Montserrat Torrents, J. (éd.) 1990: *Los Gnósticos*, Madrid, vol. I et II.

- Schepss, G. (éd.) 1889: Orose, *Consultatio siue Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum*, dans *Priscilliani quae supersunt* (CSEL 18), Vienne.
- Philonenko, M. 1987: «De l'habitation des deux esprits en nous», dans *Comptes-rendus des séances de l'Académie des inscriptions* 131/2, Paris, pp. 388-400.
- Philonenko, M. 1995: «La Doctrine qoumrânienne des deux esprits. Ses origines iraniennes et ses prolongements dans le judaïsme essénien et le christianisme antique», dans Widengren, Hultgård et Philonenko (éd.), *Apocalyptique iranienne et dualisme qoumrânien*, Paris, pp. 163-211.
- Piñero, A. 2008: *La Biblia rechazada por la Iglesia*, Badajoz.
- Piñero, A. (éd.) 1997-2000: *Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, Madrid, vol. I (1997), vol. II (1999), vol. III (2000).
- Piñero, A. et Gómez Segura, E. 2010: *El Juicio final en el cristianismo primitivo y las religiones de su entorno*, Madrid.
- Pouderon, B. 1989: *Athénagore d'Athènes, philosophe chrétien*, Paris.
- Pouderon, B. (éd.) 1992: *Athénagore d'Athènes, Supplique au sujet des chrétiens* (SC 379) Paris.
- Pouderon, B., Blanchard, Y.-M. et Scopello, M. 2010: *Les forces du bien et du mal dans les premiers siècles de l'Église. Colloque 11-13 septembre 2008*, Tours, Paris.
- Prigent, P. et Kraft, R. A. (éd.) 1971: *L'épître de Barnabé* (SC 172), Paris.
- Puech, H.-Ch. 1959: «Histoire de l'ancienne Église et Patristique», *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire 1960-1961*, Paris, pp. 112-116.
- Rordorf, W. et Tuilier, A. (éd.) 1988: *Didachè* (SC 248bis), Paris.
- Rousseau, O. (éd.) 1966: *Origène, Homélie sur le Cantique des Cantiques* (SC 37bis), Paris.
- Runia, D. T. 1986: *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leyde.
- Runia, D. T. 2004: «Clement of Alexandria and the Philonic Doctrine of the Divine Power(s)», *Vigiliae Christianae* 58/3, 2004, p. 256-276.
- Sanchez, S. J. G. 2009: *Priscillien, un chrétien non-conformiste. Doctrine et pratique du priscillianisme du iv^e au vi^e siècle*, Paris.
- Sanchez, S. J. G. 2010: «Anges et démons chez Priscillien : à propos de deux listes angéliques dans les traités de Wurtzbourg», dans Pouderon, Blanchard et Scopello (éd.), pp. 358-369.
- Sanchez, S. J. G. 2011: «Priscillien et la culture antique : étude des *potestates uentorum*», *Revue bénédictine* 121/1, pp. 5-17.
- Sanchez, S. J. G. 2012a : «Le priscillianisme et les apocryphes juifs», dans Gounelle et Dorival (dir.), *La Littérature apocryphe chrétienne et les écritures juives, COLLAC 3, Strasbourg 13-16 janvier 2010*, Lausanne, sous presse.

- Sanchez, S. J. G. 2012b: «Lire et interpréter les Écritures selon Priscillien», dans Scopello (éd.), *Mélanges Jean Riaud*, Paris, sous presse.
- Sanchez, S. J. G. 2013: «La parenté céleste de l'homme selon Priscillien», *Connaissance des Pères de l'Église*, en préparation.
- Schneweis, E. 1944: *Angels and Demons in according to Lactantius*, Washington.
- Scopello, M. 1995: «Vérités et contre-vérités : la vie de Mani selon les Acta Archelai», *Apocrypha* 6, pp. 203-234.
- Studer, B. 1964: «Zu einer Teufelerscheinung in der Vita Martini des Suplicius Severus», dans *Studi paleocristiani in onore del Concilio Ecumenico Vaticano II. Oikouménè*, Catane, pp. 351-404.
- Teran Fierro, D. 1985: *Prisciliano mártir apócrifo*, Madrid, 1985.
- Terian, A. (éd.) 1992: *Philon d'Alexandrie: Quaestiones et solutiones in Exodum I et II (e versione armeniaca et fragmenta graeca)*. Œuvres Philon d'Alexandrie 34c, Paris
- Valantasis, R. 1992: «Daemons and Perfecting of the Monk's Body : Monastic Anthropology, Daemonology and Asceticism», *Semeia* 58, p. 47-79.
- Vander Plaetse, R. et Beukers, C. (éd.) 1969: *Augustin, De Haeresibus* (CCSL 46), Turnhout.
- Vega, A. C. 1955: «Dos notas interesantes sobre el código visigótico n. 80 de la Real Academia de la Historia», *Boletín de la Real Academia de la Historia* 136, pp. 199-216.
- Ventura, R. 2005: *Tratados*, Lisbonne.
- Veronese, M. 2007: «Priscilliano», dans Di Berardino, Fedalto, et Simonetti (dir.), *Dizionario di Letteratura patristica*, Milan, pp. 1021-1025.
- Vollmann, B. 1974: «Priscillianus», dans *Paulys Realenzyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*, suppl. 14, Munich, cols. 485-559.

Fecha de recepción de la primera versión del artículo: 06/04/2011

Fecha de aceptación: 09/02/2012

Fecha de recepción de la versión definitiva: 01/03/2012