

## LE PRISCILLIANISME SELON OROSE

Le priscillianisme est un mouvement hispanique de l'Antiquité tardive, perçu comme hérétique. Par leurs témoignages, les adversaires ont construit une image hérésiologique de Priscillien et de ses sectateurs au point que cette tradition a supplanté le personnage historique, dont on connaît bien peu de choses. La postérité a gardé le souvenir d'un hérétique gnostique et manichéen.

Rédigé vers 413-414, le *Mémoire sur les erreurs des priscillianistes et des origénistes* (*Commonitorium de errore priscillianistarum et origenistarum*) de Paul Orose fait partie de la littérature antipriscillianiste. Dans un passage, il cite un fragment de lettre de Priscillien (*sicut ipse Priscillianus in quadam epistula sua dicit*). Les érudits ont hésité à voir dans ce fragment un extrait authentique de l'évêque d'Avila à cause de sa teneur gnostique (sic). À la suite de nos prédécesseurs, nous aimerions nous pencher sur ce fragment<sup>1</sup>. Ce texte peut être interprété doublement, dans un sens hérésiologique comme le fait Orose et dans un sens ésotérique qui dévoilerait la pensée priscillienne – diffusée dans les *Studia* –, une pensée marquée par le néoplatonisme.

Nous allons replacer d'abord ce fragment épistolaire dans le contexte orosien qui projette un schéma hérésiologique préfabriqué à dominante antimanichéenne. Ensuite, nous allons l'étudier dans le contexte des sources priscilliennes pour voir si un rapprochement est possible avec les idées des Traités de Wurzburg<sup>2</sup>. Babut<sup>3</sup> avait souligné que la cosmologie résumée dans le fragment était manichéenne. Nous ne connaissons pas le contexte dans lequel il s'insère. De plus, le controversiste n'a pas intérêt à refléter fidèlement la pensée de l'adversaire ; les citations lui servent de support pour exposer sa propre argumentation. E. Spät a, quant à lui, clairement analysé la teneur antimanichéenne du traité d'Orose<sup>4</sup>.

Avant de confronter les divers points du développement orosien avec le fragment<sup>5</sup>, rappelons le texte lui-même<sup>6</sup> :

<sup>1</sup> Nous l'avons étudié dans notre monographie (*Priscillien, un chrétien non-conformiste*, Paris, Beauchesne, 2009, p. 206-210) en annonçant le présent article qui permet de développer l'ensemble de la démonstration.

<sup>2</sup> Onze textes sans nom d'auteur (*incerti auctoris opuscula patristica*), de caractère principalement homilétique, ont été retrouvés à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle dans un manuscrit (copié vers 500 en Italie) de l'Université de Wurzburg, puis édités par G. SCHEPSS (éd.), *Priscilliani quae supersunt maximam partem nuper detexit adiectisque commentariis criticis et indicibus primus edidit Georgius Schepss accedit Orosii commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum*, Praga, 1889, p. 3-106. Voir R. VENTURA, *Tratados*, introd., trad., Lisboa, 2005, p. 11-23 et M. CONTI, *Priscillian of Avila : The Complete Works*, Oxford/New York, 2010, p. 12-25.

<sup>3</sup> E.-Ch. BABUT, *Priscillien et le priscillianisme*, Paris, Librairie Honoré Champion, 1909, p. 279-283.

<sup>4</sup> E. SPÄT, « The Commonitorium of Orosius on the Teachings of the Priscillianists Antipriscilliana », *Acta Antiqua Academiae scientiarum Hungaricae* 38, 1-4, 1998, p. 357-379. La lettre d'Orose relève du genre de l'invective antique et ne reflète probablement pas l'enseignement de Priscillien, ce n'est pas un rapport objectif mais le dénigrement d'un ennemi à l'aide d'un stock traditionnel d'accusations (anti-manichéennes et anti-gnostiques).

<sup>5</sup> Nous sommes tributaires, en partie, de l'excellente analyse de S. FERNÁNDEZ ARDANAZ dans l'élaboration du commentaire (nous reprenons la structure de son commentaire en y injectant un contenu nouveau qui complète son exégèse) : « Historia del pensamiento religioso hispano-romano », dans *Historia de la teología española*, Madrid, 1983, I, p. 147-154 ; voir aussi P. MARTÍNEZ CAVERO, *El pensamiento histórico y antropológico de Orosio*, coll. Antigüedad y Cristianismo, monografías históricas 19, Murcia, Universidad de Murcia, 2002, p. 63-78 ; R. SCHIPPER, « le drame de l'âme ; un exposé de Priscillien reconsidéré », *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 2003/2, p. 3-22 : Schipper tente une nouvelle lecture du fragment de Priscillien en remplaçant l'extrait dans le contexte des courants philosophiques de l'Antiquité tardive : le néoplatonisme et plus précisément Proclus et son commentaire du Timée de Platon. Il choisit de traiter trois thèmes fondamentaux : Dieu et les

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.

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 sur l'œuvre de la milice formelle<sup>7</sup>.

La première sagesse est de découvrir dans les formes des âmes (*animarum typis*) la nature particulière des pouvoirs divins (*diuinarum uirtutum*) et la disposition du corps (*corporis dispositio*). Chacun de ces pouvoirs, habitants des régions célestes, imprime un sceau dans l'âme durant son voyage cosmique à travers les différents cercles planétaires. La grande sagesse consiste à discerner par le moyen des sceaux inscrits dans l'âme quels sont les pouvoirs divins qui laissent une empreinte. Dans ce fragment sont opposés âme et corps: la première porte l'empreinte des forces divines (c'est-à-dire des anges et des patriarches nommés plus bas); le second est sous l'influence du ciel et de la terre et des puissances du monde; mais ce qui doit l'emporter de ces deux ensembles de forces opposées, c'est le premier: *sanctorum dispositiones* (qui équivaut à *diuinarum uirtutum naturas*). En suivant le contexte du traité d'Orose dans lequel s'inscrit le fragment, l'âme sort d'une espèce de magasin; elle vient s'engager devant Dieu à combattre et elle est armée par l'adoration des anges. La marque des forces divines est imprimée par l'accord entre les âmes, Dieu et les anges. Cette procédure constitue le contrat divin, aux conditions duquel les âmes sont envoyées dans la chair. Quant au corps, bien qu'il nous manque un membre de phrase (la suite du texte est perdue), la milice astrale (*formalis militia*<sup>8</sup>) représente les forces opposées aux anges et aux patriarches. L'âme est prise par les princes malins qui lui appliquent un contrat (*chirographum*) régi par la fatalité astrologique.

La question de l'origine de l'âme: le fragment énonce que les âmes qui s'incarnent sont marquées du sceau (*chirographum*) divin que gardent les patriarches et qui a été fabriqué avec la collaboration des anges de Dieu et des autres âmes. Le fragment distingue clairement les forces divines, les patriarches qui sont leurs dépositaires en occupant le premier cercle devant

---

divinités inférieures, la descente et la montée de l'âme, et, en dernier lieu, les signatures que reçoivent le corps et l'âme.

<sup>6</sup> Orose, *Comm.* 2, 2 (éd. Schepss, CSEL 18, p. 153, 11-18). Pour les éditions critiques: cf. J. A. DAVIDS, *De Orosio et Sancto Augustino Priscillianistarum adversariis Commentatio historica et philologica*, La Haye, 1930, p. 258-312; Kd. DAUR, *Sancti Aurelii Augustini. Contra adversarium legis et prophetarum. Commonitorium Orosii et santi Aurelii Augustini contra Priscillianistas et Origenistas*, Corpus christianorum, Series Latina XLIX, Turnhout, Brepols, 1985.

<sup>7</sup> L'obscurité de la construction de la phrase vient de la place du mot *intelligere* qui semble ne gouverner que le premier membre, et qui, en réalité à notre sens, régit le tout.

<sup>8</sup> Voir notre monographie pour l'étude de cette expression, *Priscillien, un chrétien non-conformiste...*, p. 253, n.382.

Dieu<sup>9</sup>, les anges de Dieu, et enfin les âmes élues et les saints. En lisant que les âmes sont marquées par les forces divines, Orose croit que Priscillien considère que les âmes humaines sont de la substance de Dieu.

La préexistence et la descente des âmes : Orose dévoile la doctrine de la descente des âmes à travers les cercles successifs jusqu'à l'incarnation et leur préexistence dans une sorte de réserve (*promptuario*). L'âme sort du premier cercle ; Schipper parle de « premier cercle de Dieu » (om. CSEL 18 *dei*) qui serait l'habitation primitive de l'âme préexistante. Une fois tombée sur terre, l'âme est opprimée par le corps qui lui est ajouté. Afin de se libérer de ce fardeau, elle doit connaître la disposition du corps, c'est-à-dire ses attaches astrales. Comment s'effectue la montée de l'âme ? Le fragment parle « des natures des forces divines dans les types des âmes » et du rôle que joue le corps dans la condition humaine. Schipper affirme que les forces ne doivent pas être comprises de façon anthropologique mais plutôt cosmologique. Dans l'Antiquité, l'idée que tout corps céleste a sa force divine, c'est-à-dire une divinité qui l'habite, était fort répandue.

Notons que le fragment ne mentionne pas clairement la montée et ne parle pas de descente sinon de passage à l'existence corporelle. On peut supposer une croyance en la préexistence des âmes si celles-ci sont marquées avant de s'incarner mais nous ne savons pas si le contexte se réfère au moment où elles sont créées ou bien au moment où elles sont introduites dans le corps.

La question du double *chirographum*<sup>10</sup> : le fragment parle d'une marque divine, produit des forces divines, des saints et des âmes élues. Y est soulignée la prédestination de quelques élus qui ont la mission de lutter et de vaincre les influences de la milice astrale et des pouvoirs du Mal. Lors de leur passage par le premier cercle, les âmes commencent à sentir l'influence et l'action des patriarches, influence bénéfique pour celles qui traversent les cercles planétaires, car elles portent la marque (*chirographum*) qui manifeste leur appartenance au monde divin. C'est ici dans ce premier cercle – propriété des patriarches – que les âmes se préparent pour le combat imminent au moment de leur intégration dans des corps. Pourrions-nous rapprocher (sans confondre) ce *chirographum* bénéfique d'une autre marque positive et salutaire qui est le baptême et que le valentinien Théodote appelle « un sceau » (*sphragis*<sup>11</sup>) ? Ce sceau est lié au baptême reçu dans l'eau, au moment de l'invocation du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Il constitue la marque indélébile, comme la marque au fer rouge faite sur les animaux, en signe de propriété permanente et distinctive. Dölger<sup>12</sup> montre bien que ce *sphragis* théodotien signifie l'empreinte sur l'âme à l'image de Dieu et cette idée est d'origine philonienne. Ainsi, le *chirographum* orosien est déposé dans l'âme avant son incarnation ; et le *sphragis* théodotien va travailler à retrouver et à restaurer la marque initiale (le *chirographum* des patriarches) qui a été étouffée par la marque du mal sur le corps qui appesantit l'âme.

<sup>9</sup> Ces forces divines pourraient être rapprochées des *Protoktistoi* chez Clément d'Alexandrie, *Excerpta ex Theodoto* 10, 1, 3, 5 dans F. SAGNARD, *Clément d'Alexandrie, extraits de Théodote*, SC 23, Paris, Le Cerf, 1948, p. 77-79 : les "Protoktistes" ou "Premiers-Créés" désignent sept esprits supérieurs créés dès le début avec toute leur perfection ; ils sont comme les "grands prêtres" des Archanges (27, 3).

<sup>10</sup> Voir notre monographie pour l'étude du mot, *Priscillien, un chrétien non-conformiste...*, p. 473.

<sup>11</sup> Ce sceau est mentionné en quatre endroits : Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote*, 80, 3, SC 23, p. 204-205 : *sphragistheis*, le baptisé est marqué du sceau, grâce à l'invocation du Père, du Fils et du Saint-Esprit ; *sphragis* (83), lorsque le baptisé descend dans l'eau, il reçoit le sceau que souvent des esprits impurs, descendant avec lui, se trouvent recevoir aussi ; *sphragis* (86, 2), le sceau est semblable à la pièce de monnaie, image et effigie du Christ, comme César peut revendiquer sa monnaie, Dieu peut revendiquer le baptisé marqué de son sceau ; *sphragisma* (86, 2), l'âme fidèle porte le cachet, le sceau, les marques gravées (*stigmata*) du Christ. On le voit, les démons peuvent aussi, après être descendus dans l'eau avec le baptisé, recevoir ce sceau qui ne fait que les rendre plus intraitables car ils se dissimulent davantage.

<sup>12</sup> F. J. DÖLGER, *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums*, Paderborn, 1911, p. 105 ss.

Orose parle, quant à lui, de cette marque du mal que le Principe des Archontes imprime sur les corps durant leur voyage cosmique ; le dieu mauvais marque les corps après les avoir fait tombés dans des pièges odieux pour mieux les dominer. Il y a donc deux marques différentes : celle fabriquée « avec l'accord des anges, de Dieu et de toutes les âmes », d'origine spirituelle, elle est bénéfique aux hommes qui la portent ; celle gravée dans la chair par l'autorité d'un être maléfique, elle révèle les attaches cosmiques des membres du corps.

Opposition entre le corps (mauvais) et l'âme (bonne) : il y a dans l'homme comme deux réalités antithétiques : le monde du divin et celui de la matière. L'âme est liée à Dieu et le corps à la terre. L'âme essaye de s'extraire des liens de la chair qui l'empêchent de retourner à Dieu. Les attaches du corps retiennent l'âme en la marquant. Les dispositions des corps des saints triomphent de ces attaches (*sanctorum [corporum] vero dispositiones superare*). Non pas que les saints aient un corps d'une autre nature si ce n'est d'une autre *dispositio*. Cette *dispositio*, l'homme peut l'avoir naturellement ou l'acquérir par la foi au Christ ; ceci nous montre qu'il est laissé à l'homme une liberté de décision. Cette *dispositio* inhérente au corps des saints montre que ce qui est divin dans l'homme (l'âme) peut vaincre la chair aussi. Malheureusement la phrase – *in qua [dispositione corporis] obligatum caelum uidetur et terra omnesque principatus saeculi uidentur adstricti* – élimine pratiquement la liberté des âmes en les assujettissant au destin. Les corps apparaissent donc, d'après Orose, comme un lieu de servitude et d'incarcération, créés par le Principe du Mal et marqués par son signe de corruption. Le corps s'oppose à l'âme comme le mal au bien. Il existe dans le fragment une opposition entre la disposition du corps et les dispositions des saints mais sans préciser la nature de cette opposition. Néanmoins, en décrivant d'une part le corps comme objet des influences de la milice astrale (ciel) et du monde de la corruption (terre) et les puissances du monde d'autre part, on devine que l'opposition ne serait pas entre le corps et les âmes élues, sinon entre la milice astrale, la terre et les puissances du monde d'un côté et les forces divines de l'autre. C'est donc un conflit cosmique entre le Bien et le Mal, entre les saints et les patriarches face aux puissances mauvaises de toutes sortes à parité égale. L'angoisse qu'éprouve l'homme d'être mêlé au mal éveille en lui la nostalgie du Bien. Il découvre que son âme (substantiellement divine) constitue ce qui, en lui, peut être sauvé. Cette démarche est caractéristique de la gnose<sup>13</sup>.

Ce fragment de Priscillien, s'il est authentique, révélerait une doctrine gnostique cachée dans les Traités. On ne parle, nulle part, de ce fragment si ce n'est dans le canon X du concile de Braga I (561<sup>14</sup>), qui semble viser directement la doctrine rapportée par Orose. Priscillien oppose fortement matière et âme mais son dualisme va-t-il jusqu'à la reconnaissance manichéenne des deux principes ? L'ascétisme de Priscillien suppose-t-il, en arrière-plan, un dualisme formel, ontologique et pas seulement moral et paulinien ? Pour Goosen, ce fragment est gnostique et n'a aucun point commun avec la doctrine élaborée dans les Traités<sup>15</sup>. Junod et Kaestli doutent de la sincérité d'Orose quand il prétend citer Priscillien dans ce fragment : « Peut-être vaudrait-il mieux dire "prétend citer" car il n'est pas certain que l'extrait soit de

<sup>13</sup> Puech décrit l'existence comme une catastrophe vécue dans l'angoisse, l'homme restant nostalgique d'une liberté perdue ; celui-ci va donc chercher à lutter pour sa délivrance : H.-Ch. PUECH, *En quête de la Gnose I, La Gnose et le temps*, Paris, Gallimard, vol. 1, 1978, p. 199-200, 249-250, 253.

<sup>14</sup> Canon X : « Si quelqu'un croit que les douze signes sidéraux observés d'habitude par les astronomes, sont disputés par chacun des membres de l'âme et du corps, et qu'ils sont appliqués aux nombres des patriarches, comme l'affirme Priscillien, qu'il soit anathème (*si quis duodecim signa de sideribus quae mathematici observare solent, per singulas animi et corporis membra disposita credunt et nominibus patriarcharum adscripta dicunt, sicut Priscillianus, dixit anathema sit*) dans J. VIVES & T. MARIN, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelone/Madrid, 1963, p. 68.

<sup>15</sup> A. B. J. M. GOOSEN, *Achtergronden van Priscillianus' christelijke Ascese* (thèse doctorale de Nimègue), Nijmegen Katholieke Univ. 1976, p. 81-82.

Priscillien et que la cosmologie décrite ait quelque rapport avec le priscillianisme (elle paraît plutôt manichéenne). Orose, consciemment ou non, pourrait bien avoir imputé aux priscillianistes ce que l'on reprochait aux manichéens<sup>16</sup>. » Nous pensons que, derrière la coloration polémique antimanichéenne orosienne, on peut distinguer des traits priscilliens. Pour interpréter ce fragment à la lumière des idées des Traités de Würzbourg, il faut donc enlever cette « gangue hérésiologique<sup>17</sup> » et discerner les idées primitives du texte. Dans le contexte de la pensée priscillienne, le fragment a sa signification propre et présente de nombreux parallèles avec les Traités que la citation d'Orose suppose mais ne formule pas. Fernández Ardanaz analyse le fragment de la manière suivante. La première sagesse consiste en deux choses :

a- reconnaître les caractères des forces divines dans les divers types d'âmes.

b- comprendre que les dispositions des saints surpassent la disposition du corps et ce, pour deux raisons :

- une raison négative : car dès sa naissance, le corps est sous l'influence des pouvoirs astraux.

- une raison positive : car les saints marqués par le sceau divin (*chirographum*) et détenant le premier cercle, ont le pouvoir sur la milice astrale.

a- Reconnaître les caractères des forces divines dans les divers types d'âmes. Les Traités répètent fréquemment que l'objet de la connaissance (*intelligere*) est de savoir reconnaître l'action du Dieu invisible à travers la création visible<sup>18</sup>, que l'origine de l'homme est divine parce que l'âme naît du souffle de Dieu<sup>19</sup>, et qu'elle retournera à Dieu, une fois affranchie du péché<sup>20</sup>. L'auteur répète que l'âme est un effet de la force divine<sup>21</sup>, « un témoignage de la force divine » (*testimonium diuinae uirtutis* : *Tract.* III, 44, 9). Reconnaître les traits des forces divines dans les âmes, c'est reconnaître que l'âme est à l'image des forces divines, qu'elle n'est pas à l'image de l'Archonte du Mal, ni qu'elle a surgi de la terre<sup>22</sup>, mais qu'elle appartient au champ du divin où se situent les patriarches qui occupent le premier cercle, les archanges, les anges et toutes les âmes. Dieu est l'origine de toutes ces forces et le père des âmes. Dans les Traités, il n'apparaît pas que les âmes soient de la substance de Dieu, car « Dieu est l'unique Dieu, à l'intérieur comme à l'extérieur dans toutes les sources de forces,

<sup>16</sup> E. JUNOD & J. D. KAESTLI, « L'histoire des Actes apocryphes des Apôtres du III<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle : le cas des Actes de Jean », *Cahiers de la Revue de Théologie et de Philologie*, Suisse, 7, 1982, p. 90. L'authenticité de ce fragment est rejeté par : Paret (*Priscillianus, ein Reformator des 4. Jahrhunderts. Eine kirchengeschichtliche Studie, zugleich ein Kommentar zu den erhaltenen Schriften Priscillians*, Würzbourg, 1891, p. 292, n.1), Babut (*Priscillien...*, p. 281-283), Schatz (*Studien zur Geschichte und Vorstellungswelt des frühen abendländischen Mönchtums*, Diss., Fribourg-en-Brisgau, 1957, p. 239), F. J. Fernández Conde, (« Prisciliano y el priscilianismo. Historiografía y realidad », *Clio & Crimen, revista del Centro de Historia del crimen de Durango*, 1, 2004, p. 60 n.43) ; cette citation épistolaire est bien priscillienne pour : A. Puech (« Les origines du priscillianisme et l'orthodoxie de Priscillien », *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne*, t. II, 1912, p. 81-95, 161-213), Davids (*De Orosio et Sancto Augustino Priscillianistarum adversariis Commentatio historica et philologica*, La Haye, 1930, p. 221), D'Alès (« Priscillien », *Recherche de sciences religieuses*, t. 23, 1933, p. 5-44, 129-175), Vollmann (« Priscillianus » in *Paulys Realencyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*, suppl. 14, Munich, 1974, col. 551), Chadwick, (*Priscillian of Avila...*, p. 190-206).

<sup>17</sup> Expression empruntée à Madeleine Scopello, lors de ses séminaires en Sorbonne.

<sup>18</sup> Rm 1, 20 constitue le canon 9 ; cf. *Tract.* I, 29, 2 ; V, 62, 7 ; X, 94, 5.

<sup>19</sup> *Diuinum animae genus* : *Tract.* VI, 70, 12 ; 71, 21 ; V, 65, 20.

<sup>20</sup> *Tract.* VI, 78, 25 : *reuertentibus nobis ad genus nostrum*.

<sup>21</sup> *Tract.* XI, 104, 17.

<sup>22</sup> *Tract.* XI, 104, 21 : « Ensuite te [Dieu] tournant vers la terre, tu as fait sortir une âme vivante, quoique incapable de vivre par elle-même, pour que ne soit pas vain la parole du précepte où se trouvait l'ordre qui fut le commencement de ce qui n'existait pas, la terre, par l'ardeur du précepte, produisit alors ce qu'elle ne possédait pas elle-même. » (*Et posthaec respiciens in terram eduxisti animam uiuam ; quae etsi ex se ipsa non esset, tamen, ne uacuis esset [et] sermo praecepti, ubi iussio tua initium eorum quae non erant fuit, animatione praecepti protulit terra quod ipsa non habuit*).

surmontant, pénétrant, entourant et inspirant toutes choses<sup>23</sup> ». En se convertissant au Christ, l'homme s'affranchit de la sagesse de ce siècle qui avait vaincu son corps, son âme et son esprit. Il restaure en lui la loi du décalogue (*Tract.* VI, 78, 10-12) et retourne ainsi à sa propre nature (*Tract.* VI, 78, 25 : *reuertentibus nobis ad genus nostrum*) d'être à l'image et selon la ressemblance de Dieu, avant que le péché ne corrompe cette image. En fait, le Christ ne fait que restaurer, en l'homme converti, l'image primordiale de l'être lié à Dieu son créateur. Priscillien ne dit pas que l'âme est de la substance de Dieu. L'âme humaine a une parenté divine qui a été salie par la rencontre avec la matière, lors de l'incarnation. La vie chrétienne consiste à restaurer cette image première que Dieu a mise en nous en créant l'homme avant la Chute. Cette parenté divine de l'âme humaine apparaît comme une propriété de la nature. Priscillien, comme Origène, est marqué par le néoplatonisme<sup>24</sup>. Plus tard avec Augustin, la ressemblance divine dans l'âme apparaîtra comme une grâce reçue, car la Trinité sera marquée par une transcendance radicale. Au niveau moral, Augustin opposera l'impuissance de la nature humaine et la toute puissance de la grâce divine. Quelques décennies auparavant, Priscillien, imprégné par une doctrine origénienne vieille d'un siècle, influencé par un arrière-plan culturel néoplatonicien, voit dans l'âme ce qui nous rapproche naturellement de Dieu avant la déformation subie par le péché. Il convient de restaurer l'âme salie dans son état originel. La conception chrétienne de Priscillien est propre à beaucoup de mystiques, qui ne parlent pas de l'âme comme substance divine mais d'une parenté divine de l'âme qui est à l'image de Dieu, participation à Dieu.

b- Comprendre que les dispositions des saints surpassent la disposition du corps. *Dispositio* dans les Traités apparaît souvent pour désigner tantôt la « norme, la loi<sup>25</sup> », tantôt « régime de vie<sup>26</sup> » ou bien comme dans le fragment « caractère, tempérament, nature<sup>27</sup> ». *Dispositio* est une caractéristique dynamique, une orientation ordonnée à une activité<sup>28</sup>. La disposition des saints l'emporte sur celle du corps. Dans les Traités, « saints » est le titre donné aux patriarches de l'Ancien Testament, qui sont prédestinés depuis la fondation du monde à préparer la venue du Messie<sup>29</sup>, et qui constituent la génération du Seigneur<sup>30</sup>. La fonction des « saints<sup>31</sup> » consiste dans le combat contre les idoles et les formes idolâtres qui, depuis la Chute de l'homme, ont changé le sens donné par Dieu à la nature, aux astres et aux jours, aux saisons et aux mois<sup>32</sup>. Ce sens, c'est « d'être au service de l'homme dans sa mission à œuvrer pour le Christ<sup>33</sup> » ; l'homme étant trompé par le péché, la nature démoniaque des idoles avait confondu la simple disposition des œuvres divines de telle sorte qu'abandonnant le Dieu de grâce, les hommes adorèrent les formes visibles et corporelles de la création tant les éléments terrestres que célestes et astraux. Le corps « qui avait été fait par les mains mêmes de Dieu s'était converti en *figura mundi et uetus homo*<sup>34</sup> » ; d'image de Dieu, le corps devient image du monde avec tout le cortège de vices qui obscurcit le genre humain : les pièges, les

<sup>23</sup> *Tract.* XI, 103, 15-16 : (...) *deus (...) in omnibus originibus uirtutum intra extraque et supereminens et internus et circumfusus et infusus in omnia unus deus (...)*

<sup>24</sup> Voir l'ensemble de la démonstration dans *Priscillien, un chrétien non-conformiste...*, p. 201-216.

<sup>25</sup> *Tract.* I, 3, 4 ; III, 51, 18.

<sup>26</sup> *Tract.* I, 31, 31 ; V, 63, 22.

<sup>27</sup> *Tract.* II, 34, 17 ; V, 65, 7 ; X, 97, 26 ; acception utilisée par Tertullien, *De anima*, 3, 2 ; 53, 3.

<sup>28</sup> *Opus* : *Tract.* V, 62, 17 ; VI, 76, 16 ; X, 97, 26 ; 100, 9.

<sup>29</sup> *Tract.* V, 62, 17 : *Moyses sanctus [...] in opus euangelicae dispositionis electus.*

<sup>30</sup> *Tract.* I, 32, 3 : *Praedestinans a principio mundi in prophetia electos suos, ex quibus Christus secundum carnem sicut et generatio Domini in euangelio per eos disposita et edicta tenetur, per quos profetans se Dominus aduentus sui iter praestitit* ; cf. *Tract.* III, 52, 20.

<sup>31</sup> Comme le décrit très bien *Tract.* X, 100, 21-101-6.

<sup>32</sup> *Tract.* X, 101, 21 ; VI, 70, 8 ; 71, 2 ; 73, 2 ; 77, 2 ; 78, 2-5 ; 80, 1.

<sup>33</sup> *Tract.* V, 64, 15-16 : *ut diuisa temporum numeris et dierum habitaculum praestarent homini laboranti in opus Christi nec constitutum diuinae uoluntatis excederet.*

<sup>34</sup> *Tract.* VI, 73, 3-4.

tromperies, la débauche... La mission des saints est de lutter pour corriger la disposition corrompue du corps.

- Une raison négative : car le corps est sous l'influence des pouvoirs astraux. Le corps, à cause des conséquences du péché, apparaît soumis aux influences des astres<sup>35</sup>, à la domination des puissances de ce monde<sup>36</sup>. Le corps n'est pas mauvais en soi mais, plongé dans les ténèbres du péché, il est devenu le jouet des puissances diaboliques. L'action de *l'opus mundi* sur le corps fait de ce dernier non plus une demeure et un temple mais un piège et une prison<sup>37</sup>. La nature du corps se transforme en une nature de corruption et d'esclavage chargée d'idolâtrie. En revêtant un corps, l'âme est marquée par la sentence (*chirographum*) dans laquelle sont consignées les influences planétaires. Cette sentence imprime dans l'âme la marque du destin. À la naissance, l'homme se voit remettre par la roue des naissances, une sorte de sentence astrale qui va conditionner son existence. Le *chirographum* désigne chez Priscillien ce qu'on nomme au XXI<sup>e</sup> siècle l'horoscope, c'est-à-dire la version occidentale d'un *karma* prénatal. À cause des conséquences du péché, l'humain apparaît soumis aux influences des astres, autrement dit à la domination des puissances de ce monde. Priscillien insiste sur la dimension négative du corps. Cette idée est renforcée par *Sagesse* 9, 15 utilisé comme leitmotiv : « Un corps qui est corrompu appesantit l'âme et cette tente terrestre alourdit l'esprit aux multiples soucis. » (cité dans *Tract.* V, 63, 23 ; VI, 73, 9 ; VII, 83, 24) Il y a un contraste saisissant entre la matière corporelle sujette à la faiblesse, au péché (le fait que le corps soit créé par Dieu ne modifie pas la réalité terrestre soumise aux lois de la nature) et l'âme de race divine prise au piège dans une demeure débilante. Rijk Schipper<sup>38</sup> rapproche avec raison cette explication dualiste de la tradition néoplatonicienne ; le dualisme de Priscillien entre l'origine céleste de l'âme et le corps-prison s'explique par cet arrière-plan de la gnose qui a marqué la philosophie platonicienne.

- Une raison positive : car les saints, marqués par le signe divin (*chirographum*) et détenant le premier cercle, ont le pouvoir sur la milice astrale. Dans le contexte de la pensée priscillienne, le passage est lumineux : les saints, ceux qui détiennent la vertu de l'Esprit saint, sont armés pour le combat afin de libérer le corps de la servitude et afin de détruire « le corps du péché<sup>39</sup> » ; ils sont marqués par la force de l'Esprit saint, avec le symbole de la vérité<sup>40</sup>. Les corps des saints sont capables de vaincre leurs dispositions. L'Esprit se réalise dans le corps : c'est ici que Dieu habite, faisant du corps son temple. Une interprétation gnostique n'est donc plus concevable. Loin de diviser l'homme, Priscillien le regarderait comme une unité en soi ; le châtement de l'homme à cause du péché sert à sanctifier son corps ; l'exposé de Priscillien serait donc foncièrement chrétien, pour l'époque. Le converti à la foi de ce symbole ou *credo* sait que sa nouvelle vie sera marquée par la lutte et le combat<sup>41</sup>. Priscillien sait que Jésus-Christ, par son œuvre de rédemption, délivre de ce joug en faisant du corps le temple de Dieu. Seule l'œuvre de régénération dans le Christ par le baptême affranchit l'homme des jours, des temps et des mois (*Tract.* VI, 73, 20-22). L'idée que le baptême dégage l'homme des influences astrales auxquelles le soumettait sa naissance charnelle n'est pas propre à Priscillien : d'autres Pères de l'Église (Ignace d'Antioche, Justin, Tertullien,

<sup>35</sup> L'influence des astres désigne les éléments du firmament : ciel, astres, étoiles ; cf. *Tract.* V, 65, 4-7.

<sup>36</sup> Dans les *Traité*s, cette expression n'inclut pas seulement les forces naturelles mais aussi tout le système organisé par le diable, les institutions de la société corrompue, le monde de Mammon ; bref, les formes idolâtres en général : *Tract.* VI, 77, 2, 8-9, 10-13 ; tout ce qui corrompt le corps : *Tract.* X, 96, 10 ; 99, 14.

<sup>37</sup> *Tract.* VI, 79, 27-28.

<sup>38</sup> Marco Conti (éd. cit., *supra*, n.2, p. 307) suit Rijk Schipper et analyse la dimension néoplatonicienne du fragment.

<sup>39</sup> *Tract.* VI, 74, 5 ; 75, 20 citant Rm 6, 5-6.

<sup>40</sup> *Tract.* III, 49, 2-3 : *symbolum opus Domini est in nomine patris et filii et spiritus sancti, fides unius Dei [...]*.

<sup>41</sup> *Tract.* X, 96, 5 ; 98, 25 ; 99, 5-21.

Augustin, etc.) le disent et les gnostiques aussi (le valentinien Théodote<sup>42</sup>). Cette idée – le baptême chrétien permet de nous affranchir de la roue des naissances – rejoint la conception courante en astrologie d’après laquelle la voie de la transcendance permet de dépasser le thème astral et non plus de le subir. Jamblique, néoplatonicien, affirme que l’âme qui voit Dieu est supérieure au cycle des naissances<sup>43</sup>. Priscillien, comme tout mystique, témoigne par sa conduite de son affranchissement de l’influence des planètes.

Quelle est la substance du fragment cité par Orose ? L’âme naît de Dieu et demeure dans une sorte de réceptacle où elle est instruite par les anges, se préparant ainsi pour le combat au service de Dieu, comme une chose promise devant l’Éternel. L’âme sort de cette réserve appelé premier cercle de Dieu, ce qui pourrait être assimilé à la Voie Lactée comme lieu d’attente où les âmes préexistent, région intermédiaire entre Dieu et la sphère inférieure. Puis elle va accomplir son voyage cosmique : elle descend à travers les différents cercles de la zone planétaire, emprisonnée par les puissances du monde pour être enfermée dans un corps, où elle va subir la fêrue d’une marque du mal (*chirographum*). Nous avons vu que cette marque correspond au thème astral de naissance. En s’incarnant, les âmes sont marquées par cette sentence divine qui place les hommes sous la domination des démons astraux.

De par leur origine céleste, les âmes sont marquées par les forces divines. Les attaches du corps retiennent l’âme en la marquant. Un dualisme s’instaure à l’intérieur de l’homme : l’âme est liée à Dieu et le corps à la terre. Les dispositions des corps des saints triomphent de ces attaches. Non pas que les saints aient un corps d’une autre nature, mais il provient d’une autre disposition inhérente à la sainteté. Priscillien affirme que nous sommes des fils de Dieu<sup>44</sup>. Comme Origène<sup>45</sup>, 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. Priscillien, quant à lui, connaît la descente des âmes qui sortent de la Voie Lactée par la porte du Cancer. Elles traversent les sphères inférieures des sept planètes et gagnent une enveloppe dans chaque sphère<sup>46</sup>. Sur terre, l’homme se voit soumis à deux mélothésies respectives : son âme est dominée par les noms des patriarches, tandis que son corps est assujéti aux constellations zodiacales<sup>47</sup>.

À la lumière de ce fragment, deux points restent à éclaircir quant à l’arrière-plan culturel de Priscillien : le schéma des correspondances et la nature du dualisme moral ? D’où proviennent ses idées sur le rôle cosmique des patriarches ?

On retrouve cette association des signes et des patriarches chez Origène<sup>48</sup> : 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 juives<sup>49</sup> 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

<sup>42</sup> Clément d’Alexandrie, *Extraits de Théodote* 76, 1-2, SC 23, p. 198-199.

<sup>43</sup> Jamblique, *Les mystères d’Égypte* VIII, 7-8, éd. E. des Places, CUF, p. 199-201.

<sup>44</sup> Voir aussi *Tract.* VII, 85, 4 et Canon 72 citant Rm 8, 17. Priscillien connaît Ps 82, 6 cité en Jn 10, 34 : « Vous êtes des dieux ».

<sup>45</sup> Par exemple, Origène, *Homélie sur le Cantique des Cantiques* I, 1, SC 37bis, p. 69 et *Commentaire sur l’épître aux Romains* III, 1, 10, SC 539, p. 49.

<sup>46</sup> Macrobe, *Commentaire au songe de Scipion* I, 12, 13-14, éd. M. Armisen-Marchetti, CUF, t. I, 2003, p. 69.

<sup>47</sup> Sur l’importance de l’astrologie chez Priscillien, voir, *Priscillien, un chrétien non-conformiste...*, p. 217-238.

<sup>48</sup> Origène, *Commentaire sur Matthieu* 15, 24, éd. E. Benz et E. Klostermann (GCS X, 1/2), Leipzig, 1937, p. 419-421.

<sup>49</sup> 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 ; *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, New York, 1958, p. 167-218.

établit un parallélisme entre les patriarches et les signes zodiacaux<sup>50</sup> : « 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 établis<sup>51</sup>. » 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 antiques<sup>52</sup>. Le Livre des Jubilés<sup>53</sup> (apocryphe juif) assimile les douze patriarches aux douze mois. 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 déjà la correspondance.

Ces correspondances universelles entre macrocosme et microcosme sont marqués par un dualisme entre bien et mal. Peut-on cerner l'origine du dualisme chez Priscillien ?

L'étude de 2009 (*supra*, n.1) a montré que ce dualisme n'était pas manichéen mais paulinien. À présent, il faut préciser les liens qui unissent le dualisme paulinien et celui qui se trouve dans la littérature apocryphe, car l'évêque d'Avila semble avoir repris à son compte, ce qu'on appelle, aujourd'hui, la doctrine des deux esprits. Par sa familiarité avec la littérature apocalyptique juive et les écrits des premiers Pères, Priscillien développe les oppositions entre lumière et ténèbres, bien et mal, âme et corps, esprit et matière. Imprégné par le dualisme des lettres de l'apôtre Paul, il reprend l'exégèse de Romains 7, influencée elle-même par la tradition rabbinique. L'apôtre y expose la lutte entre la chair et l'esprit en parlant des deux inclinations qui combattent dans l'homme. 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. En suivant son inclination mauvaise, le pécheur qui, à l'origine est une création de Dieu, devient un fils du diable. L'homme qui se repent de ses péchés dans le Christ suit l'inclination bonne qui est en lui et devient un fils de Dieu. Au canon 23, Priscillien précise : « Que l'ignorance, ce sont les ténèbres ; la science, c'est la vraie lumière dans le Seigneur, et l'une et l'autre ont chacune leurs fils. » cette structure parallèle (lumière/ténèbres ; fils du bien/fils du mal ; Dieu Christ/Diable Saclas) montre bien en arrière-plan la doctrine des deux esprits<sup>54</sup>.

Les détracteurs ont mal compris au IV<sup>e</sup> siècle les idées archaïques de Priscillien et ont tôt fait de les rapprocher de celles des gnostiques. C'est ainsi que Orose a développé une interprétation gnostique des idées du mouvement. En effet, cette doctrine des deux esprits a été exploitée largement par les courants hermétiques, les systèmes gnostiques, le manichéisme

<sup>50</sup> Philon d'Alexandrie, *Questions sur l'Exode* II, 109, éd. A. Terian, Paris, Le Cerf, 1992, p. 251.

<sup>51</sup> *Id.*, *ibid.* II, 114, *ed. cit.*, p. 259.

<sup>52</sup> Pour d'autres références, voir J. DANIELOU, « Les douze apôtres et le zodiaque », *Vigiliae Christianae* 13, 1959, p. 14-21 ; *Id.*, *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris, 1961, p. 131-142 ; Cette distribution des parties du corps humain entre les signes célestes est décrite par le poète et astrologue du I<sup>er</sup> siècle, Manilius, *Les Astronomiques*, II, 440-455, éd. G. P. Goold, Loeb, 1977, p. 116.

<sup>53</sup> Jubilés 25, 16 dans A. DUPONT-SOMMER et M. PHILONENKO, *Écrits intertestamentaires*, Paris, Gallimard, 1987, p. 735.

<sup>54</sup> Faut-il aller jusqu'à prêter à Priscillien la pensée ébionite qui consiste à croire que Dieu a créé deux fils dont l'aîné est Satan et le cadet, le Christ ? L'ébionisme ne voit qu'une personne humaine dans le Christ. Les ébionites (de l'hébreu *ebionim* qui signifie les pauvres) sont des Juifs qui croient en Jésus comme homme né de Joseph et Marie. Lors de son baptême, il est choisi par Dieu qui fait de Lui le Christ. Jésus est donc bien le Messie mais il n'est pas Dieu fait homme. Priscillien, au contraire, considère le Christ comme le Verbe avant son incarnation, comme Fils unique dans sa double nature lors de son incarnation.

puis le mandéisme. En affirmant que Priscillien est influencé par les gnostiques dans sa conception dualiste, on reprend les accusations de ses adversaires alors que les deux mouvements sont allés puiser aux mêmes sources. Priscillien a repris ce schéma dualiste qui va donc plus loin que le dualisme paulinien du Nouveau Testament ; il l'emprunte à Origène, aux apologistes et à sa lecture de la littérature apocryphe juive et chrétienne.

Nous le voyons, ce fragment est susceptible d'être interprété dans un sens antipriscillianiste d'une part, et selon une herméneutique priscillienne d'autre part, en ôtant la « gangue hérésiologique ». Le christianisme de Priscillien est davantage marqué par les écrits d'Origène et l'arrière-plan culturel néoplatonicien que par les traditions gnostique ou manichéenne. L'interprétation orosienne est donc purement hérésiologique. L'explication priscillienne montre bien que le fragment peut être attribué à l'évêque d'Avila sans pour autant en faire un hérétique. Le terreau commun de la gnose suffit à expliquer la confusion avec une lecture hétérodoxe.

Ce fragment épistolaire nous permet d'entrevoir un peu mieux la vision du monde de Priscillien, une vision influencée par sa culture philosophique : le *logos* préexistait dans le Père sous la forme de Sophia (*logos endiathetos*) puis s'en est distingué pour créer le monde par le *sermo* (*logos prophorikos*). Les âmes préexistaient dans un monde intelligible et elles sont tombées en ce monde sensible, lors de leur incarnation. Elles ont gardé le *spiritus uitae* mais elles sont dénaturées. Elles vont retrouver leur origine divine par l'Esprit saint œuvrant à travers le Christ et c'est ce dernier qui les ramène vers le Père. Cette interprétation offre des harmoniques avec la pensée de Marius Victorinus<sup>55</sup>, à la différence près que ce rhéteur croit que les âmes dans leur *descensus* gardent en elles le *logos*, c'est-à-dire le Christ, et c'est le *logos* qui les ramène à Dieu<sup>56</sup>.

Cet enseignement ésotérique aurait été diffusé par Priscillien dans ses conventicules à des cercles restreints – comme le faisait Origène avec les idées contenues dans son traité *Des Principes* (*Peri Archôn*), conçu comme des exercices de réflexion –, car les Traités de Wurzburg contiennent une doctrine chrétienne plus simple et plus conforme, dispensée à la masse des fidèles.

Sylvain Jean Gabriel SANCHEZ  
IRER Paris IV Sorbonne  
<http://sjgsanchez.free.fr>

---

<sup>55</sup> Marius Victorinus, *Commentarii in Epistulas Pauli ad Ephesios* 1, 4-1, 7, éd. A. Locher, Bibl. Teubneriana 245, 1972, p. 127, l. 33-135, l. 9 [1238C-1243D], *passim*.

<sup>56</sup> P. HADOT, *Marius Victorinus, recherches sur sa vie et ses œuvres*, Paris, Études augustiniennes, 1971, p. 241 et 246.