

Benjamin Goldlust
& François Ploton-Nicollet (dir.)

*Le païen,
le chrétien,
le profane*

Recherches
sur l'Antiquité tardive

préface de Jean-Marie Salamito



LE DESTIN D'UN HOMME CULTIVÉ DU IV^e SIÈCLE :
PRISCILLIEN D'AVILA*

Sylvain Jean Gabriel Sanchez

Né peut-être vers 345-350¹, Priscillien est issu d'une famille noble de riches latifondiaires. Selon les hérésiologues², il aurait été contaminé par le mauvais enseignement d'Agapé et d'Helpidius, et se serait converti assez tard à un christianisme très exigeant³. En tous les cas, il adhère à une communauté dont les membres aspirent, par la vie de perfection ascétique, à « être élus » au sacerdoce épiscopal. De par son charisme, il fait très vite de nombreux adeptes (des gens du peuple comme des nobles) et attire des femmes en quête de pureté, mais aussi des évêques (Instance et Salvien). Le

119

LE PAÏEN, LE CHRÉTIEN, LE PROFANE • PUPS • 2009

* Pour une étude de synthèse s'étendant à tout le mouvement priscillianiste du IV^e au VI^e siècle, voir notre article : « Priscillien et priscillianisme en Hispanie », *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 108/4, 2007, p. 483-508.

- 1 La date et le lieu de sa naissance ne sont pas connus ; José María Blázquez avance cette date : « Prisciliano, introductor del ascetismo en Hispania. Las fuentes. Estudio de la investigación moderna », dans *Primer Concilio Caesaraugustano*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1981, p. 65-121.
- 2 Sulpice Sévère rattache les racines du priscillianisme à un certain Marc de Memphis, disciple direct de Mani, qui serait le premier à introduire en Espagne cette hérésie gnostique en l'enseignant à Agapé, femme d'une famille de haute lignée, et au rhéteur Helpidius. Sulpice Sévère nous donne quelques indications biographiques dans *Chron.*, II, 46-51 (éd. Ghislaine de Senneville-Grave, Paris, Le Cerf, SC 441, 1999, p. 333-347). Une bonne étude historico-critique est faite par José María Ramos y Loscertales, *Prisciliano. Gesta rerum*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1952.
- 3 Les origines du priscillianisme ne sont pas claires. Le récit de Sulpice Sévère n'est pas au-dessus de tout soupçon. Gustave Bardy (s. v. « Priscillien », dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. XIII/1, Paris, Letouzey et Ané, 1936, col. 391) pense que le biographe a mal interprété certains bruits qui rattachaient l'enseignement de Priscillien à celui de Marc (hérétique cité par Irénée et qui prêchait dans la vallée du Rhône à la fin du II^e siècle) et a pris pour un contemporain un hérétique du passé. Voir Henry Chadwick, *Priscillian of Avila. The Occult and the Charismatic in the Early Church*, Oxford, Clarendon Press, 1976, p. 21-22.

mouvement gagne progressivement l'ensemble de l'Espagne (370-375) ; les cinq provinces hispaniques existant avant les invasions sont ainsi touchées vers 379. Le mouvement a donc atteint toute la péninsule et s'est étendu jusqu'à Bordeaux. Cette diffusion rapide va cependant déranger plus d'un évêque.

Notre projet est de retracer les principales étapes de la controverse qui a opposé Priscillien et ses partisans à l'épiscopat des Espagnes, en cherchant, d'une part, à préciser la teneur des accusations de manichéisme et de gnosticisme dont il a fait l'objet⁴, et, d'autre part, à dresser l'arrière-plan culturel de cet homme cultivé.

L'HONNEUR PERDU DE PRISCILLIEN

120

Un catholique non conformiste

Les premières accusations

Hygin, évêque de Cordoue, est le premier à traquer publiquement le groupe ; il en réfère à son supérieur ecclésiastique⁵ en s'adressant à Hydace, évêque de Mérida et métropolitain de Lusitanie, pour lui suggérer de prendre position face à un groupe de laïcs. D'après Hygin, ces laïcs appartenaient à sa province ecclésiastique, enseignaient des doctrines douteuses et vivaient suivant un ascétisme rigoureux. Hydace quant à lui, va jusqu'à parler de manichéisme en observant les pratiques d'abstinence et d'encratisme dans le mouvement hispanique. Un de ses partisans, Ithace, évêque d'Ossonoba (l'actuel Faro, au sud du Portugal) accuse oralement Priscillien de connaître la magie et de pratiquer autant la magie blanche que la magie noire. Les accusations de gnosticisme et de manichéisme se répandent très vite pour entacher la réputation des priscilliens, qui organisent leur défense et envoient des lettres de communion aux Églises d'Espagne, pour confesser leur foi et

4 Cette problématique a été celle de notre thèse de doctorat soutenue en 2005 (« Priscillianisme et manichéisme du IV^e au VI^e siècle ») à l'Université Paris-Sorbonne, sous la direction de Monsieur le Professeur Jean-Pierre Martin. Voir notre livre : *Priscillien, un chrétien non conformiste. Doctrine et pratique du priscillianisme du IV^e au VI^e siècle*, Paris, Beauchesne, coll. « Christianisme antique », à paraître.

5 Sotomayor avoue ne pas connaître la cause de la dénonciation d'Hygin ni la nature des incidents de Mérida (voir « El Priscilianismo » [cap. VII] dans Ricardo García Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, t. I, Madrid, La editorial católica, coll. « Biblioteca de autores cristianos », 1979, p. 238). Ramos y Loscertales fait, avant lui, le même constat. Dans sa vigilance à préserver la pureté du dogme, Hygin trouvait certainement suspect ce nouveau courant, doutant déjà de son orthodoxie (José María Ramos y Loscertales, *Prisciliano*, op. cit., p. 28).

montrer leur orthodoxie. Tiberianus et Asarbus (des priscilliens de la première heure) rédigent alors des professions de foi (*Tract.*, I, 3, 9⁶). Le groupe écrit, sous l'égide de Priscillien, un recueil d'anathématismes, dans lequel sont condamnés les dogmes de tous les hérétiques.

Ces bonnes intentions de clarté et de transparence convainquent deux évêques, Hygin de Cordoue et Symposius d'Astorga, de l'innocence du groupe. Hygin, satisfait de leur profession de foi et de leurs explications, se rend compte de l'inanité de ses accusations et les reçoit dans sa communion⁷. Les deux évêques sympathisants savent qu'un concile va s'organiser sous l'autorité du métropolitain et conseillent aux responsables du groupe de rédiger une profession de foi claire et complète, afin de préparer une défense pour compenser la force calomnieuse des adversaires qui se répand dans l'épiscopat. Priscillien aurait alors rédigé hâtivement le *Liber apologeticus* en fusionnant plusieurs écrits antérieurs : une profession de foi témoignant de son orthodoxie, une réfutation des hérésies et une défense face aux accusations d'Ithace⁸. Ses amis Hygin et Symposius auraient diffusé le *Liber*, afin que les membres de l'épiscopat pussent se faire une idée juste du mouvement en vue du concile de Saragosse. En effet, les évêques cherchaient

6 Onze textes sans nom d'auteur (*incerti auctoris opuscula patristica*), 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 Wurzburg. Voir Georg 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*, Pragae, Tempsky, CSEL 18, 1889, p. 3-106. L'attribution de ces Traités est encore en discussion : Benedikt Konrad Vollmann (« Priscillianus », dans *RESuppl.*, XIV, 1974, col. 485-559) et Henry Chadwick, (*Priscillian of Avila, op. cit.*, p. 62-70) après bien d'autres, ont reconnu la difficulté de mesurer l'authenticité des œuvres plus ou moins attribuées au fondateur. Le premier répartit les Traités entre divers auteurs du cercle en reconnaissant une possible attribution des trois premiers à Priscillien, tandis que le second accumule les indices en faveur d'un seul auteur qui serait le fondateur lui-même. Maria Veronese (« Priscilliano », dans A. Di Berardino, G. Fedalto, M. Simonetti (dir.), *Dizionario di Letteratura patristica*, t. II, Milano, San Paolo, 2007, p. 1021-1025) suggère trois possibilités : ou les traités sont l'œuvre d'auteurs distincts appartenant au cercle priscillien ; ou ils sont rédigés à des moments différents par un seul auteur ; ou ce sont des textes interpolés et révisés ultérieurement par des rédacteurs priscillianistes, pour être édités ensemble. Nous avons montré que les trois premiers traités (*libelli*) auraient Priscillien comme auteur principal (*Priscillien, un chrétien non conformiste, op. cit.*). Nous avons tenté de proposer une première traduction française des citations des Traités dans cet article.

7 Au concile de Saragosse, ce retournement ne fut pas compris ; Ithace s'occupa du cas d'Hygin par la suite, en l'excluant de la communion des évêques, et Hydace l'accusa d'hérésie en même temps que les priscilliens (Priscil., *Tract.*, II, 41, 5 : [...] *hereticum etiam Hyginum nobiscum uocans*).

8 Voir deux études à paraître : « Étude du *Liber apologeticus* du codex de Wurzburg » et « Trois phases de rédaction dans la composition du *Liber apologeticus* ».

alors à débrouiller les fils de l'écheveau, pour avoir la claire conviction que des hommes, injustement accusés par deux des leurs, devaient être maintenus dans la communion.

Le concile de Saragosse

En 379⁹, le concile de Saragosse se déroule, par la force des circonstances, en deux sessions. Il réunit seulement douze évêques, dont deux d'Aquitaine (Phébadé d'Agen et Delphinus de Bordeaux), mais il manque un représentant de Bétique. Le faible nombre des participants est certainement lié à l'épiscopat, qui est partagé sur le parti à prendre et qui préfère rester neutre. Peut-être la diffusion du *Liber apologeticus* avant le concile a-t-elle porté ses fruits et convaincu déjà une partie des Églises ? L'affaire Priscillien divise les évêques, car Delphinus, Ithace et Hydace veulent déclarer hérétiques les priscilliens ; ils conçoivent donc le synode comme un tribunal ecclésiastique (*iudicium sacerdotale*), contre des clercs et des laïcs inculpés de manichéisme, de magie et de lectures apocryphes, tandis que Symposius, sympathisant du mouvement, prend la défense de ses amis et présente la lecture du *Liber apologeticus*. D'autres membres de l'assemblée sont réservés et indécis quant au parti à prendre. Les noms de deux évêques (Instance et Salvien) et de deux laïcs (Helpidius et Priscillien) sont mentionnés parmi les condamnés¹⁰, et des jugements sans appel semblent prêts à tomber. Au terme du premier jour de session, Symposius, voyant que les choses prennent une mauvaise tournure pour ses amis, se retire de l'assemblée, ne voulant pas être impliqué dans un

122

9 Maria Victoria Escribano suggère que le rescrit (*rescriptum* en *Tract.*, II, 40, 30) correspond à la loi de *C. Th.*, XVI, 5, 4 (le rescrit aurait été repris comme norme générale dans le Codex Théodosien au moment de la compilation des textes). Ce rescrit serait postérieur (380) au concile de Saragosse qui se situerait en 378 ou 379, et non en octobre 380 comme le pensent traditionnellement les priscillianisants : voir Maria Victoria Escribano, « En torno a una ley de Graciano contra la herejía (CTh XVI, 5, 4) », dans *Estudios en homenaje al Dr. Antonio Beltrán Martínez*, Zaragoza, Facultad de filosofía y letras, 1986, p. 833-849 ; *ead.*, « El Concilio I de Caesaraugusta », *Revista aragonesa de teología*, 5, 1997, p. 37-52 ; Jean Gaudemet pense que ce rescrit est antérieur au concile de Saragosse ou tout au plus contemporain : *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident*, t. III, *L'Église dans l'Empire romain* [1958], Paris, Sirey, 1990, p. 609.

10 Sur la condamnation nominale du mouvement, il existe une contradiction dans les sources entre *Tract.*, II, où Priscillien nie à cinq reprises l'existence d'une condamnation nominale et Sulpice Sévère (*Chron.*, 2, 47, 2-3) ainsi que le concile de Tolède I (*Concilios visigóticos e hispano-romanos*, éd. José Vives, Barcelona/Madrid, Instituto Enrique Flórez, 1963, p. 30), qui affirment que des condamnations nominales ont été prononcées : voir, pour l'état du dossier, Maria Victoria Escribano, « Sobre la pretendida condena nominal dictada por el concilio de Caesaraugusta del año 380 », dans *Primer Concilio Caesaraugustano*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1981, p. 123-133 ; *ead.*, *Iglesia y Estado en el certamen priscillianista. Causa Ecclesiae y iudicium publicum*, Zaragoza, Departamento de ciencias de la Antigüedad/Universidad de Zaragoza, 1988, p. 217-244.

jugement sacerdotal¹¹. Les évêques envoient alors une *consultatio* au pape Damase (366-384), pour savoir s'ils peuvent promulguer des jugements en l'absence des coupables qui ont refusé de se présenter devant l'assemblée. L'autorité papale fait savoir que l'on ne peut prononcer des sentences contre des absents (*Tract.*, II, 35, 24 : *ne quid in absentes et inauditos decerneretur*).

L'assemblée ne peut donc pas procéder à des condamnations nominales au vu de la confession de foi du *Liber apologeticus*, de la réponse de Damase, de l'absence des accusés, et de celle de Symposius, qui ne permet plus d'avoir l'unanimité du synode. Le concile, par la force des événements et malgré les vœux d'Hydace et d'Ithace, organise une seconde session et se transforme en assemblée disciplinaire. À défaut d'accusation définitive, Hydace se contente de présenter un *commonitorium*, c'est-à-dire une somme d'instructions écrites relatives à des considérations de discipline. On insiste, en huit points, sur des problèmes de pratiques religieuses visant indirectement l'ascétisme de Priscillien, qui n'est jamais cité nommément¹². Ramos y Loscertales¹³ pense que le fait que les priscilliens commentaient dans leur enseignement les livres apocryphes, a servi de conviction morale pour suspecter l'influence de doctrine gnostique. Hydace ne peut juger ses adversaires et se contente de recourir à l'*excommunicatio*, comme moyen de rétorsion. En raison du déroulement en deux phases successives et inégales, M. V. Escribano¹⁴ donne à ce concile la dénomination de double concile (*concilium geminum*). Elle souligne que les évêques convoqués à Saragosse interprètent le mode de vie priscillien, comme une conduite religieuse répréhensible en raison de ses affinités avec le comportement manichéen, qui reconnaissait toutes ces

11 Les actes du concile de Saragosse n'en disent rien, mais les actes du concile de Tolède de 400 consignent le retrait de Symposius (*Concilios visigóticos, op. cit.*, p. 30) : *post Caesaraugustanum concilium, in quo sententia in certos dicta fuerat, sola tamen una die praesente Symposio qui postmodum declinando sententiam, praesens audirem contempserat*.

12 Le texte se trouve dans *Concilios visigóticos, op. cit.*, p. 16-18 ; quelques études : *Primer Concilio Caesaraugustano*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1981 ; José Orlandis et Domingo Ramos Lissón, *Historia de los concilios de la España romana y visigoda*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1986, p. 65-80 ; Virginia Burrus, « Ascesis, Authority, and Text : The Acts of the Council of Saragossa », *Semeia*, 58, 1992, p. 95-108 ; Maria Victoria Escribano, « Magia, maniqueísmo y cristianismo. El I Concilio de Caesaraugusta (379) », dans *I Concili della cristianità occidentale, secoli III-V, XXX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 3-5 maggio 2001*, Roma, Institutum patristicum Augustinianum, coll. « Studia ephemeridis Augustinianum », 2002, p. 89-116 ; Margarida Barahona Simões, *Prisciliano e as tensões religiosas do século IV*, Lisboa, Universidade Lusitana Editora, 2002, p. 149-160.

13 José María Ramos y Loscertales, *Prisciliano, op. cit.*, p. 61, 68, 76, 80.

14 Maria Victoria Escribano, *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista, op. cit.*, p. 244.

obligations sanctionnées par le concile¹⁵. Les inculpés ne se présentèrent pas au concile, pour éviter d'être confrontés à des accusations directes, puisque Ithace et Hydace siégeaient dans l'assemblée épiscopale. De ce fait, le concile ne prononce pas de condamnation nominale et se contente d'un rappel disciplinaire général, dont les intentions sont claires mais implicites. Au terme de ce synode, le statut des priscilliens est indéterminé, et susceptible d'interprétations variées tant pour des contemporains comme Damase, Jérôme, Philastre ou Ambroise, que pour nous.

L'escalade du conflit

Pour parer les objections du canon 7 du concile de Saragosse, qui stipule que personne n'a le droit de s'appeler docteur si l'Église ne lui a pas conféré ce titre, Instance et Salvien décident très vite de nommer leur ami Priscillien évêque d'Avila (la place est vacante) en Lusitanie¹⁶, pour lui conférer plus de poids dans son apologétique et asseoir son charisme prophétique. Ils ont besoin d'un tel homme pour dialoguer avec l'épiscopat, afin de faire face à cette crise et de représenter le mouvement devant la hiérarchie ecclésiastique.

En revenant du concile, Hydace sombre dans une grande colère pour trois raisons : il est vexé que le concile n'ait pas condamné explicitement ses adversaires (les priscilliens) ; il est outré que l'élection épiscopale de son ennemi ait eu lieu pendant son absence ; il est dénoncé dans son église par un prêtre sur la base de faits ecclésiastiques¹⁷ ; des accusations contre lui circulent, écrites par des laïcs des diocèses d'Instance et de Salvien. On ne connaît pas la nature de la dénonciation, mais elle provoque un schisme au sein des Églises et de l'épiscopat, qui attend une pénitence de l'accusé pour l'accueillir à nouveau dans la communion. Hydace, quant à lui, dénonce les élections épiscopales de laïcs. Priscillien est évidemment visé au premier chef. Hygin et Symposius sont consultés par les responsables du mouvement ; ils répondent à ces turbulences par un rescrit : « En ce qui concerne les laïcs, si Hydace les suspecte, le témoignage devant nous de la seule confession catholique suffira ; pour le reste, il faudra célébrer un concile pour la paix des églises »¹⁸. Ces

15 Maria Victoria Escribano, « Magia, maniqueísmo y cristianismo », art. cit., p. 115.

16 Sur le problème géographique de l'appartenance d'Avila à la Galice ou à la Lusitanie, voir Emilio Rodríguez Almeida, « Prisciliano, Avila y Gallaecia », dans *Acto solemne de investidura como doctor honoris causa de D. Emilio Rodríguez Almeida*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2001, p. 17-37.

17 Priscil., *Tract.*, II, 39, 24-25 : [...] *reuersus e synhodo et in media ecclesia sedens reus a presbytero suo actis ecclesiasticis petitur.*

18 Priscil., *Tract.*, II, 40, 4-7 : *quantum ad laicos pertineret, si illis suspectus Hydatius esset, sufficeret apud nos sola de catholica professione testatio ; de reliquo dandum pro ecclesiarum pace concilium [...].*

différentes décisions conduisent à réintégrer dans la communion les laïcs, à savoir les auteurs de libelles accusateurs contre Hydace, les laïcs excommuniés par Ithace à la suite du concile de Saragosse et les laïcs élus au sacerdoce. Les partisans de Priscillien veulent faire quelque chose pour endiguer ces perturbations ecclésiales et ramener la paix dans les Églises¹⁹.

Ils décident alors de se présenter à Mérida vers 380, pour rencontrer personnellement Hydace et mettre fin à ces controverses. Les hydatiens empêchent la délégation d'arriver jusqu'à l'évêque ; en entrant dans l'église, elle est violentée²⁰. En réaction à cet incident, les sympathisants de Priscillien, pour se défendre – sur les conseils de Symposius et d'Hygin –, recueillent les professions de foi des accusateurs d'Hydace, et informent les autres évêques espagnols par une lettre circulaire.

Les adversaires de l'évêque d'Avila ne peuvent admettre l'élection épiscopale d'un laïc. Hydace a alors recours à de nouvelles actions d'envergure : il obtient un rescrit de Gratien en 381, qui proclame l'exclusion et le bannissement de tous les hérétiques des églises et des villes. Priscillien, Instance et Salvien sont donc chassés de leurs églises. Inquiets, ils décident alors en concertation d'adresser une requête au Pape Damase (*Traité* II du codex de Würzbourg) à l'automne 381, pour préparer leur visite à Rome. Ils consultent un questeur qui tarde à leur répondre et qui leur assure que leur requête est justifiée²¹. Ils partent avant l'hiver pour défendre leur cause, car le décret de Gratien les oblige à abandonner leurs évêchés. En traversant l'Aquitaine pendant leur voyage, ils font de nouveaux émules : le peuple d'Éauze, l'aristocrate Euchrotia²² et sa fille Procula²³. Delphinus, évêque de Bordeaux, refuse de les voir (S. Sev., *Chron.* II, 48). Ils séjournent probablement pendant les mois

19 Ceci explique qu'Hydace de Chaves, dans sa *Chronique*, parle de plusieurs assemblées d'évêques après le concile de Saragosse : [...] *qui aliquot episcoporum conciliis auditus* [...] (*Chron.*, 13b, éd. Alain Tranoy, Paris, Le Cerf, SC 218, 1974, p. 108).

20 Ces événements sont rapportés par Priscillien dans son *Traité* II (lettre à Damase) ; Priscil., *Tract.*, II, 40, 15-18 : [...] *sin uero uenientes et ingredientes in ecclesiam turbis et populis concitatis non solum in praesbyterium non admissi, sed etiam adflicti uerberibus sumus.*

21 Priscil., *Tract.*, II, 41, 15-16 : [...] *ut quaestor cum iustas praeces diceret, respondere tardaret.*

22 Veuve du rhéteur gaulois Delphidius (Attius Tiro Delphidius), professeur de rhétorique à Bordeaux (Hier., *ep.*, 120), puis avocat. Il meurt dans la force de l'âge (Aus., *Commemoratio professorum Burdigalensium*, 5, 36). Priscillien a peut-être été l'élève de Delphidius, ce qui explique qu'il aille dans son domaine en tant qu'ancien élève pour lui rendre visite ; accueilli par Euchrotia, il apprend alors le décès de son maître.

23 Sulpice rapporte que Procula aurait été enceinte des œuvres de Priscillien et qu'elle se serait fait avorter avec des plantes. Cette association de l'hérésie et de la débauche est habituelle et Henry Chadwick dit que l'avortement est lié aux croyances manichéennes (*Priscillian of Avila, op. cit.*, p. 37).

d'hiver de 382 chez Euchrotia. Au début du printemps, ils partent pour Rome, afin de chercher à obtenir la suspension du décret impérial, en remettant le libelle d'appel au pape. Nanti de la bénédiction pontificale, Priscillien aurait pu alors se présenter devant Gratien. Malheureusement, Damase ne les reçoit pas à Rome, ni même Ambroise à Milan.

Alors ils modifient leur tactique : n'ayant pu donner le change à deux évêques dont l'autorité est grande, ils arracheront à l'empereur ce qu'ils désirent, en payant ou en intriguant. C'est ainsi qu'après avoir acheté Macedonius (Maître des offices et ennemi d'Ambroise), ils obtiennent en juillet 382 un rescrit qui ordonne de restituer aux églises foulées aux pieds les droits qui leur étaient reconnus auparavant²⁴.

Satisfaits de cette décision, ils regagnent l'Espagne²⁵ pendant l'été 382.

Cependant, les circonstances politiques vont infléchir le cours de l'histoire d'une toute autre manière. Maxime, général d'origine espagnole, est nommé *imperator* par ses troupes. Revenant de Bretagne, il rentre en vainqueur dans la place forte de Trèves. Gratien est égorgé le 25 août 383 à Lyon. Ithace rentre alors en scène et vient implorer l'aide du nouvel empereur en répandant tout son fiel à l'encontre de la secte. Voulant prendre parti dans cette querelle hispanique, pour se justifier devant le pape de son combat en faveur de l'orthodoxie, l'empereur²⁶ convoque un concile, qui se réunit à Bordeaux en 383/384.

Les intrigues d'Ithace et le soutien de l'empereur Maxime

Lors de ce synode, Instance se défend mal et ne convainc personne ; on lui retire son évêché. Priscillien²⁷, sachant pertinemment que sa défense est perdue devant cette assemblée gagnée à la cause d'Ithace, refuse de comparaître

24 S.-Sev., *Chron.*, II, 48, 2b, éd. cit., p. 339. Sur la fonction du maître des offices, voir Arthur Edward Romilly Boak, *The Master of the Offices in the Late Roman and Byzantine Empires*, New York/London, Macmillan, 1924, p. 91-100. Ce recours à la corruption est une pratique courante au temps de Priscillien avec le développement des services impériaux et des fonctionnaires. Macedonius était peu scrupuleux, fut accusé de trafic d'influence après la mort de Gratien, et fut emprisonné.

25 Salvien était décédé à Rome, avant que Priscillien et Instance ne décident d'aller à Milan.

26 Maxime veut, certes, attirer l'évêque de Rome en lui montrant qu'il se fait le défenseur de l'orthodoxie, mais sa chasse aux hérétiques lui permet surtout de confisquer les biens des victimes et de s'assurer des revenus substantiels pour enrichir le trésor impérial.

27 Hydace de Chaves est la seule source qui mentionne que Priscillien est chassé de l'évêché (Chron., 16, éd. cit., p. 109). L'hérétique est peut-être déposé par les évêques dès le concile de Bordeaux en même temps qu'Instance (ou seulement à Trèves). Cela expliquerait que le fond du procès de Trèves repose sur les accusations, non plus d'hérésie, mais de magie et de mœurs, domaines du ressort de la justice séculière.

et de s'expliquer. Il procède à un recours par *prouocatio* : il commet l'erreur de faire appel devant l'empereur²⁸.

Un double procès a lieu en 385 à Trèves²⁹, sous la préfecture d'Evodius et le consulat d'Arcadius et Bauton : la première phase correspond, tout d'abord, à la *prouocatio* de Priscillien : c'est la répétition de l'accusation d'Ithace au concile de Bordeaux devant l'instance impériale confondue avec le tribunal du préfet du prétoire des Gaules ; ensuite, la seconde phase est séculière : Priscillien est poursuivi par un magistrat, car il tombe sous le coup des lois civiles pour magie et manichéisme. L'accusé est entendu, torturé et convaincu de sortilèges. Sous la douleur, il fait un triple aveu lourd de conséquences : il ne nie pas s'être intéressé à des enseignements immoraux et magiques, ni même avoir organisé des réunions nocturnes avec des femmes perdues, ni avoir eu l'habitude de prier nu. Le préfet Évodius le déclare criminel et le fait jeter en prison. Les aveux sont portés à la connaissance de l'empereur, qui estime qu'il faut condamner Priscillien et ses partisans à la peine capitale³⁰. Les condamnations tombent alors comme des couperets³¹ : Priscillien et ses amis Felicissimus et Armenius (deux clercs), Latronianus (un poète) et Euchrotia (une laïque) périssent sous le glaive. Instance est condamné à la déportation dans les îles Scilly. D'autres jugements vont suivre évidemment³², pour éradiquer le mouvement³³. À Bordeaux, une femme priscillienne, du

28 Cette erreur introduit le pouvoir temporel dans une affaire religieuse, et le mouvement bascule dans le domaine de la procédure civile pour le plus grand scandale de l'Église. Il est alors facile à Ithace d'invoquer l'accusation de manichéisme et de magie afin d'ajouter un procès civil au procès religieux.

29 Les actes des conciles de Bordeaux et de Trèves ne nous sont pas conservés et nous n'avons que des sources littéraires : Sulpice Sévère (*Chron.* et *Dial.*) et Prosper d'Aquitaine. Voir *Conciles gaulois du IV^e siècle*, éd. Jean Gaudemet, Paris, Le Cerf, SC 241, 1977, p. 113-115.

30 Sulpice Sévère rapporte qu'Ithace eut même l'outrecuidance d'accuser Martin (« un homme en tout comparable aux apôtres ») d'avoir des accointances avec le mouvement. Jacques Fontaine rapporte (voir S.-Sev., *Vie de saint Martin*, éd. Jacques Fontaine, Paris, Le Cerf, SC 135, 1969, p. 913-914) que Martin aurait accompli deux séjours à Trèves (385/386 et 386/387), d'après *Dial.*, 3, 11 (éd. Jacques Fontaine, Paris, Le Cerf, SC 510, 2006, p. 328-334). Durant son second séjour, Martin fait face à une coalition entre le parti antipriscillien et les besoins d'argent de Maxime. En *Dial.*, 3, 13, 1 (éd. cit., p. 340), il intervient en personne pour que cessent les poursuites contre les adeptes de Priscillien et que soient rappelés les émissaires impériaux.

31 Zacarías García Villada, « La causa de la muerte de Prisciliano y sus compañeros », *Razón y Fe*, 86, 1929, p. 500-508.

32 Tiberianus (rhéteur), privé de ses biens, fut aussi envoyé dans les îles Scilly comme Instance ; d'autres furent décapités ou exilés temporairement. Grâce au témoignage d'Ambroise, nous savons que le vieil évêque de Cordoue, Hygin, fut envoyé en exil (*ep.*, 24) après le concile de Bordeaux en 384.

33 La date de ces exécutions est controversée. Le regretté Yves-Marie Duval nous avait confié qu'il situait la mort fin 385, ou bien au tout début de 386.

nom de Pomponia Urbica (veuve de Julius Censor), est lapidée par la foule, au cours d'une émeute³⁴.

Les ennemis de Priscillien sont arrivés à leurs fins, mais quel crédit accorder aux charges qu'ils ont prononcées contre le mouvement ? Les propos antipriscillianistes sont-ils recevables ou avons-nous affaire à des considérations hérésiologiques qui ne dépassent pas le stade de la médisance et de la calomnie ?

LA TENEUR DES ACCUSATIONS HÉRÉSIOLOGIQUES

Nous ne rapportons ici que les principaux résultats de notre recherche doctorale en passant en revue, tant du point de vue de la doctrine que des pratiques, les points de contact entre, d'un côté, le priscillianisme de la première heure et, de l'autre, le manichéisme et le gnosticisme. Cet exposé nous conduit à dégager l'image du manichéen, comme stéréotype de l'hérésiologie ancienne.

128

Priscillien est-il manichéen ?

Que doit Priscillien au christianisme, et que doit-il au manichéisme ? Sa conception du diable est biblique et sa Trinité a des accents modalistes propres à la théologie balbutiante du II^e siècle³⁵. Il est, avant tout, ascète, et non théologien. Certaines expressions malheureuses (*innascibilis*) et une conception négative du corps peuvent expliquer certaines incompréhensions. Il connaît des données manichéennes : il ne décrit pas la cosmologie manichéenne des trois temps, mais il reprend la formule (*initium, medietatem et consummationem*) à quatre reprises (*Tract.*, I, 10, 12 ; VI, 78, 19-20 ; VI, 81, 3 ; X, 93, 13-15) ; en *Tract.*, I, 19, 3, il fait référence au mythe d'Ève séduite par le démon Saclas ; en *Tract.*, I, 24, 14, il dénonce la conception manichéenne de la pluie œuvre du diable ; enfin, en *Tract.*, I, 19, 3 & 21, 6, il mentionne le couple de Saclas et Nebroel.

34 Pascal Delage, « Dames d'Aquitaine en quête de Pères spirituels », dans *id.* (dir.), *Les Pères de l'Église et les femmes : actes du colloque de La Rochelle, 6 et 7 septembre 2003*, s.l., Histoire et culture, 2003, p. 337, identifie l'Urbica de Prosper à la mère du proconsul Thalassius (à l'instar de Virginia Burrus, *The Making of a Heresy : Authority, Gender, and the Priscillianist Controversy*, Diss. Graduate Theological Union, Berkeley, University of California Press, 1995, p. 82-83).

35 Ce modalisme archaïque est propre aux écrivains latins des III^e et IV^e siècles. Priscillien n'est pas sabellianiste car, s'il prône l'unité et l'identité entre Père et Fils, il ne dit pas que le Fils est une émanation du Père, il prône, au contraire, l'égalité des deux personnes. Pour plus de détails, voir notre livre *Priscillien, un chrétien non conformiste*, *op. cit.*, chap. 3, « Problèmes trinitaires ».

Pour ce qui est des pratiques, le baptême et l'eucharistie sont conformes aux rites catholiques. Certains rites sont similaires dans la forme entre manichéens et priscilliens : la confession des péchés, la pénitence publique, les célébrations festives, la place du chant et l'aumône, le jeûne dominical, l'importance de la pauvreté, l'abstention lors de la communion. Mais, dans l'intention du geste, les deux mouvements diffèrent, car les doctrines sont différentes, et la signification rituelle change du tout au tout. La notion du péché n'est pas la même, les fêtes liturgiques sont différentes (Carême, Pâques, Noël chez les chrétiens ; Bêma chez les manichéens) ; l'aumône priscillienne manifeste un détachement face aux richesses et la générosité d'en faire profiter son prochain ; l'aumône manichéenne, quant à elle, a une autre fonction : celle de pourvoir à la subsistance de l'Élu ; la pauvreté priscillienne est fondée sur le renoncement à la jouissance des richesses, mais la richesse en soi n'est pas un péché, tandis que la pauvreté manichéenne refuse la richesse et la possession de biens matériels, qui entravent la vocation itinérante de l'Élu. Parler du manichéisme de Priscilien est donc peu pertinent. Qu'en est-il du gnosticisme ?

Priscilien est-il gnostique ?

Il semble connaître certaines données gnostiques : en *Tract.*, I, 18, 28-31, il montre que les gnostiques font de l'Adam terrestre une bête ténébreuse, opposée à l'Adam biblique créé à l'image de Dieu ; en *Tract.*, I, 19, 1-4, il met en regard une Ève spirituelle et une Ève terrestre et adultère, sans reprendre l'idée à son compte ; en *Tract.*, III, 55, 4, il mentionne Seth à côté d'Adam et Noé dans une citation de *Tobie* en paraissant insister sur ce personnage³⁶.

En matière d'astrologie, il est un homme de son temps, avec la conviction que les constellations sont animées par des démons astraux, et que ces derniers ont un pouvoir sur les humains. Seul le baptême affranchit des liens de cette fatalité. Sa connaissance approfondie des apocryphes lui permet d'expliquer et d'énumérer les démons, en allant plus loin que l'exégèse paulinienne ; il mêle ainsi à la Bible des données gnostiques. Cette volonté de creuser la compréhension du texte biblique par le recours aux lectures apocryphes est contestable d'un point de vue théologique, car le danger consiste à entrecroiser des cultures différentes qui « souilleraient » une révélation sacrée infaillible

³⁶ En effet, l'indication de Seth est surprenante, car elle ne se trouve ni dans la Vulgate ni dans la LXX. Cet ajout vient-il d'une version des *ueteres latinae* que Priscilien a en main (alors pourquoi ne trouvons-nous pas Seth dans les deux autres citations du même verset de *Tobie* ? Voir *Tract.*, I, 32, 22-23 ; III, 45, 26-46, 1) ou bien est-ce lui qui, influencé par les littératures gnostiques, a cru bon d'ajouter ce personnage ?

avec des paroles humaines faillibles. Les Pères de l'Église ne voulaient pas de ce mélange.

L'arrière-plan de la gnose affleure dans le dualisme anthropologique entre l'âme de race divine et le corps matériel marqué par le mal dès son origine. Priscillien insiste beaucoup sur la dichotomie présente dans l'homme, entre une nature d'origine divine et une nature d'origine terrestre ; l'homme serait donc composé de deux éléments antinomiques : « L'homme possède en lui l'œuvre de la nature divine et celle de la chair terrestre »³⁷, et la sanctification chrétienne consiste à réprimer la chair, pour ne pas renier l'image divine qui est en l'homme. L'âme humaine, selon Priscillien, est une pâle image de la dignité céleste, ce qui explique que l'homme a été créé à l'image de Dieu et selon sa ressemblance. Après la conversion baptismale, le chrétien va restaurer cette dignité céleste qui était étouffée par le péché venant du corps charnel, et il va développer l'imitation de Christ pour tendre vers une communion plus grande avec le divin. Il va travailler à laisser s'épanouir en lui l'Esprit saint, en refusant de céder à la tentation de la chair et celle des démons que Christ a vaincus sur la croix.

Cependant, la conception d'une âme humaine pure et d'essence divine avant son incarnation relève de la gnose, et non du christianisme. Le fait qu'elle s'introduit dans un corps à la naissance lui fait perdre sa dignité céleste en la contaminant par le péché. L'enveloppe charnelle, et non l'âme, porte la marque du péché originel. En insistant sur le fait que l'homme est dénaturé depuis une Chute d'origine sexuelle, Priscillien développe des accents encratites. L'homme doit retrouver l'état de pureté qu'il avait pendant cet âge d'or antérieur à la Chute. Priscillien n'est pas gnostique et n'a pas valorisé l'attitude manichéenne, mais en définissant l'existence humaine faite d'un corps emprisonnant une âme dénaturée par son contact avec la matière, il a fourni, malgré lui, les bases conceptuelles d'une dévaluation du corps par rapport à l'âme. Ces éléments ont été stigmatisés par ses adversaires pour discréditer Priscillien et ses idées.

L'antipriscillianisme

L'image du manichéen est un stéréotype de l'hérésiologie ancienne, brandie comme une menace au-dessus de la tête des croyants. Les sources antipriscillianistes contiennent des « vérités et des contre-vérités »³⁸ sur le

37 Priscil., *Tract.*, X, 98, 21-22 : *homo diuinae in se naturae et terrenaes carnis opus possidens.*

38 Nous sommes redevable à Madeleine Scopello de cette approche dans l'étude des champs hérésiologiques exposée à l'occasion de son séminaire sur l'étude du manichéisme d'après les textes de controverse ; voir Madeleine Scopello, « Vérités et contre-vérités : la vie de Mani selon les *Acta Archelai* », *Apocrypha*, 6, 1995, p. 203-234.

priscillianisme ; débarrasser chaque élément de sa « gangue polémique », pour obtenir une image assez fidèle de Priscillien n'est pas chose aisée. Quels sont les procédés littéraires utilisés par les controversistes pour décrire et cataloguer l'évêque d'Avila ? Les polémistes se servent d'une argumentation déjà bien constituée par les luttes contre les manichéens. Les premiers adversaires vont donc construire un schéma hérésiologique – reprenant les outils courants ; il va servir de modèle aux successeurs, qui vont enrichir le schéma initial³⁹ par accumulation. Ithace et Hydace sont les instigateurs des accusations de gnosticisme et de manichéisme. Orose considère le priscillianisme plus ou moins comme un courant indépendant marqué par le gnosticisme⁴⁰. La réponse d'Augustin à Orose semble rapprocher les priscillianistes et les manichéens, en les percevant tous deux à travers le prisme du dualisme ontologique. Turibius d'Astorga reprend cette tendance augustinienne pour écrire à Léon le Grand, en parlant de parenté étroite entre les deux courants. Léon amalgame priscillianistes et manichéens en appliquant au mouvement les résultats d'enquêtes romaines sur le manichéisme. La lettre de Léon est alors essentiellement un document antimanichéen.

Il nous faut analyser les mécanismes de réfutation : le but est de faire passer quelqu'un du dedans pour quelqu'un du dehors, c'est-à-dire transformer en adepte du paganisme, de la magie et de la sophistique un chrétien différent et dissident. Les controversistes engagent contre lui un « procédé d'exclusion ». Selon eux, les hérétiques prennent le titre de « chrétien » comme « couverture » pour s'infiltrer en milieu chrétien. La dénomination même d'hérétiques est souvent une création de l'hérésiologie. Passons en revue quelques clichés hérésiologiques : les accusations « standards », le principe de dilution, l'origine orientale et l'amalgame.

- 1- Les accusations de tromperie (ruse, mensonge), divination (magie, astrologie) et de débauche sexuelle sont des *leitmotive* constants dans la littérature hérésiologique. Si on y ajoute les liens troubles entre hérésie et argent (Priscillien corrompt un haut fonctionnaire romain), l'hérésie est alors comparée à une maladie qui ronge le cœur des hommes

39 Ces procédés littéraires ne créent pas un schéma purement artificiel. À la base des accusations, on retrouve des faits indicatifs dont l'interprétation déformante va exagérer le trait : voir, à propos de l'exemple archétypal de l'accusation de magie propagée par Ithace, notre livre, *Priscillien, un chrétien non conformiste, op. cit.*, chap. 5, « Pratiques magiques ».

40 Repérer dans un mouvement, des docteurs laïques, une affluence féminine certaine, l'usage des apocryphes et des pratiques ascétiques constituait des indices suffisants pour suspecter le gnosticisme. Pour le dossier des sources antipriscillianistes, voir notre ouvrage *Priscillien, un chrétien non conformiste, op. cit.*, chap. 2, « Littérature antipriscillianiste ».

(la contagion). La thématique du recours à la ruse et à la tromperie (soumettre par la violence les néophytes, modifier les textes de l'Écriture, se parjurer, multiplier les faux serments) et le lot d'accusations de mœurs dépravées constituent des procédés hérésiologiques habituels.

- 2- Le concept de dilution, emprunté à Turner⁴¹, désigne le mélange de la tradition chrétienne et de courants étrangers. Les polémistes se sont attaqués aux problèmes trinitaires en prêtant aux priscilliens toutes les erreurs antérieures ; l'accusation de docétisme leur permet d'amalgamer gnostiques, manichéens et priscillianistes. Ithace va fabriquer de toutes pièces des devanciers à Priscillien, qui l'auraient formé, pour le déposséder de sa doctrine et la rattacher aux courants gnostiques. Jérôme fait remonter la filiation jusqu'à Simon le Magicien, pour prouver l'ancienneté des racines du mouvement, qui se rattache à une tradition ancienne. La doctrine du mouvement serait un fatras d'éléments disparates inspirés par le manichéisme et le gnosticisme : l'astrologie, la magie, la démonologie.
- 3- Il nous semble que l'origine orientale du priscillianisme, due à un certain Marc de Memphis selon Jérôme et Sulpice, est un leurre hérésiologique visant à satisfaire l'intention accusatoire des polémistes, qui veulent à tout prix attribuer au courant des influences gnostiques lointaines. Ceci dit, d'aucuns nous reprocheront de ne pas expliquer alors les ressemblances entre les Eustathiens, les Lucifériens, les hérétiques quant à la pratique du jeûne dominical. Ces coïncidences rituelles entre mouvements d'Orient, d'Égypte et d'Occident aux IV^e et V^e siècles ne prouvent pas qu'il y ait filiation directe entre les communautés, mais simplement qu'il existe une ancienne tradition commune à laquelle ces groupes se réfèrent.
- 4- L'amalgame : les accusations ont prêté à des comportements identiques des motivations communes. Les pratiques sont réputées les mêmes tant dans l'esprit que dans le geste : abstention de la communion dans les Églises, jeûne dominical, vœu de pauvreté, abstinence alimentaire stricte (pas de viande ni de vin), rejet du mariage, appel à la continence et au célibat, exaltation de la virginité, goût du secret et du mensonge.

⁴¹ Henry Ernest William Turner, *The Pattern of Christian Truth: a Study in the Relations between Orthodoxy and Heresy in the Early Church*, London, A.R. Mowbray, 1954 ; voir Alain Le Boulluec, « Orthodoxie et hérésie aux premiers siècles dans l'historiographie récente », dans Susanna Elm, Éric Rébillard et Antonella Romano (dir.), *Orthodoxie, christianisme, histoire (Table ronde, Paris, 30 novembre 1996)*, Rome, École française de Rome, 2000, p. 303-319 ; Marcel Simon et André Benoit, *Le Judaïsme et le Christianisme antique* [1968], Paris, PUF, 1991, p. 289-307.

De la même façon, pour ce qui est de la question de la Création, les controversistes ont transposé artificiellement la doctrine manichéenne du dualisme ontologique sur la pensée priscillienne, pour mieux accuser le groupe.

En bref, le priscillianisme vu par les hérésiologues est une hérésie dont la déviation résulte de plusieurs processus : la dilution (avec le gnosticisme et le manichéisme), une distorsion doctrinale (exagération de certains traits de la morale paulinienne : la négation du corps, l'origine divine de l'âme), un archaïsme théologique⁴² (accents trinitaires modalistes). Le priscillianisme, dès l'origine, est perçu comme une perversion du christianisme, et l'hérésiologie va même jusqu'à constituer un arsenal stigmatisant la secte.

Au terme de cette synthèse, que devons-nous penser de Priscilien ? Il n'est ni manichéen, ni gnostique, ni encratite. Nous ne faisons pas de l'évêque d'Avila un catholique orthodoxe victime d'accusations hérésiologiques, comme le pensait E.-Ch. Babut⁴³, mais un catholique non conformiste dénoncé par des adversaires obstinés, qui l'ont poussé dans la dissidence, en construisant une image hérésiologique qui a détruit sa réputation. S'il existait une *bibliotheca antiquorum dissidentium*, Priscilien figurerait, par exemple, à côté de Lucifer de Cagliari dans ce répertoire des non conformistes religieux de l'Antiquité tardive. Sa doctrine est essentiellement inspirée par la Bible et la tradition catholique. Les points tendancieux énumérés sont des détails – et non des aspects essentiels de la doctrine chrétienne, qui n'ont pas entamé son intégrité doctrinale, mais qui le mettent en marge du christianisme orthodoxe. Afin de relativiser sa dépendance vis-à-vis du manichéisme et des systèmes gnostiques, il serait bon, à présent, d'étudier ce que doit Priscilien à sa formation scolaire. Les quelques parallèles exposés ci-dessus ne seraient-ils pas le fruit d'un substrat philosophique commun auquel tous ont puisé ?

L'ARRIÈRE-PLAN CULTUREL DE PRISCILLIEN

L'étude de la culture classique de Priscilien a été inaugurée par R. Schipper⁴⁴, à propos du fragment d'une lettre conservée par Orose ; ces

42 Les années 356 à 380 sont de la plus haute importance pour l'histoire des dogmes au IV^e siècle. L'arianisme atteint son apogée et triomphe en 360, et Priscilien semble dans un « hors temps » par rapport aux problèmes théologiques de son époque : il réfléchit avec des outils conceptuels désuets, vieux de plus d'un siècle.

43 Ernest-Charles Babut, *Priscilien et le priscillianisme*, Paris, Honoré Champion, 1909, p. 253-290.

44 Rijk Schipper, « Le drame de l'âme : un exposé de Priscilien reconsidéré », *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 2, 2003, p. 3-22.

travaux ont été prolongés par ceux de M. Veronese⁴⁵. Cette recherche⁴⁶ dispense des lumières nouvelles sur les sources de la pensée de l'évêque d'Avila, et nous permet de supposer qu'il était marqué par le néoplatonisme de son époque.

Sa culture néoplatonicienne

Les trois temps

134 Il faut minimiser l'importance des traces de lecture manichéenne dans les *Traité*s attribués à Priscillien, car elles peuvent constituer aussi des références néoplatoniciennes. Influencée par les accusations de manichéisme, la critique a pu voir dans *Tract.*, VI, 78, 19-20 et *Tract.*, X, 93, 13 l'indice de la doctrine des trois temps de Mani, mais l'influence néoplatonicienne est tout aussi possible. Jamblique parle ainsi des dieux : « Le commencement, le milieu et la fin coexistent à l'exemple de l'Un lui-même »⁴⁷. Il parle des trois classes (air, terre, ciel) et dit que tous les genres sont répartis dans chaque classe en trois ordres : début, milieu, fin⁴⁸. Cette succession des trois temps est influencée par Platon : « Amis, le dieu qui a dans ses mains, suivant l'antique parole, le commencement, la fin, et le milieu de tous les êtres, va droit à son but parmi les révolutions de la nature »⁴⁹. Ce passage a connu une grande tradition indirecte parmi les témoignages chrétiens et païens⁵⁰. Cicéron a repris cette tradition : « La philosophie nous permet de voir le commencement, le milieu et la fin de toutes choses (*prima, ultima, media uideremus*) »⁵¹. Priscillien a pu être influencé par ses lectures scolaires d'auteurs classiques dans cette tripartition du temps, mais les rapprochements ne s'arrêtent pas là.

45 Maria Veronese, « Su alcune citazioni classiche nel corpus priscillianista di Würzburg », *Auctores nostri*, 2, 2005, p. 219-236.

46 Pour la dépendance de Priscillien par rapport à la tradition néoplatonicienne, voir notre notice « Priscillianus », dans Richard Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. V, Paris, CNRS, à paraître.

47 *De mysteriis*, I, 19, 60, 2, éd. et trad. Édouard des Places, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1966, p. 73.

48 *De mysteriis*, II, 7, 85, 7-8, éd. cit., p. 89.

49 *Lois*, IV, 715e8-716a1, éd. et trad. Édouard des Places, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1975, p. 65.

50 André-Jean Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. II, *Le Dieu cosmique*, Paris, Les Belles Lettres, 1949, p. 510.

51 Cic., *Tusc.*, I, 26, 64, éd. Georges Fohlen et trad. Jules Humbert, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1970, p. 40.

De même, la position de Priscillien par rapport au corps et à la matière n'est pas forcément le fait d'une influence gnostique ou encratite, mais plutôt classique. L'*Énéide* mentionne l'aspect négatif de la matière :

C'est de là (de ce souffle cosmique) que naissent la race des hommes et celle des bêtes, les vies des oiseaux et les monstres que porte la mer sous sa surface de marbre. Il y a dans ces semences de vie une vigueur de feu, une origine céleste, pour autant qu'elles ne sont pas appesanties par l'impureté de la matière, émoussées par des organes faits de terre et des membres voués à la mort⁵².

Virgile explique que les hommes, entre autres, sont porteurs d'une empreinte céleste et que leur vigueur est atténuée par la matière des corps. Les éléments de l'âme contractent des souillures par l'impureté de la matière. Priscillien cite *Sagesse* 9, 15⁵³ à trois reprises (*Tract.*, V, 63, 23 ; VI, 73, 9 ; VII, 83, 24), et ce verset présente quelque analogie avec le passage virgilien cité ci-dessus, qui a été très commenté par les néoplatoniciens ; ceux-ci concluent que le corps est seule cause de tous les péchés. Peut-être Priscillien est-il aussi influencé par ces commentaires de Virgile qu'il connaissait bien⁵⁴. Les néoplatoniciens entendaient la page de Virgile comme si la prison qu'elle mentionne était le corps humain⁵⁵. G. Madec⁵⁶ a montré qu'Ambroise était influencé par la même littérature quand il utilise des formules comme le corps-tombeau, le corps-prison, l'âme en cage, etc. Dans le *De bono mortis*, l'évêque de Milan insiste par des formules néoplatoniciennes sur la nécessité pour l'âme de se libérer des liens du corps⁵⁷. Nous pensons que Priscillien se réfère aux apocryphes, mais les rapprochements avec ses connaissances classiques antérieures l'ont conforté dans cette conception de la matière. Cette négativité de la matière qui imprègne le IV^e siècle s'oppose à une conception positive de l'âme.

52 Verg., *Aen.*, VI, 728-732, éd. Jacques Perret, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1978, p. 70 : *Inde hominum pecudumque genus uitaeque uolantum / et quae marmoreo fert monstra sub aequore pontus. / Igneus est ollis uigor et caelestis origo / seminibus, quantum non noxia corpora tardant / terrenique hebetant artus moribundaque membra.*

53 Sg 9, 15 (citée par Priscillien) : « Un corps corruptible appesantit l'âme et cette tente terrestre alourdit l'esprit aux multiples soucis » (*corpus quod corrumpitur adgrauat animam et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem*).

54 Voir notre notice « Priscillianus », art. cit.

55 Pierre Courcelle, « Les Pères de l'Église devant les Enfers virgiliens », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 30, 1955, p. 51.

56 Goulven Madec, *Saint Ambroise et la philosophie*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1974, p. 130.

57 *Ibid.*, p. 292.

Nous avons dégagé des influences de la gnose, quand Priscillien affirme l'origine divine de l'âme qui s'oppose à l'origine terrestre du corps⁵⁸. Cependant, il ne croit pas que les âmes soient des portions de la divinité comme l'antipriscillianisme l'a affirmé ; il évite de dire que l'âme est de la substance de Dieu, mais il parle d'une race divine de l'âme qui est à l'image de Dieu, participation à Dieu. L'évêque d'Avila parle d'une parenté céleste de l'âme (*Tract.*, VI, 73, 7 ; X, 93, 16 ; X, 98, 16), et cette utilisation de la notion de parenté divine a permis au christianisme de s'insérer dans la pensée antique⁵⁹. En effet, « Platon déclare dans le *Timée* que l'âme est un être immortel, œuvre du Démiurge, tandis que les corps seraient l'œuvre de dieux inférieurs »⁶⁰. L'évêque d'Avila est imprégné par cet arrière-plan culturel en composant son œuvre pastorale. Les trois citations priscilliennes laissent entendre que l'âme de l'homme, avant de s'incarner dans un corps, provenait de la nature divine, car elle appartenait à la race divine. En étant racheté par le Christ, l'homme est ramené à sa nature originelle qui lui provient de Dieu. L'évêque d'Avila explique que la vie chrétienne consiste à restaurer cette image première que Dieu a mise en nous quand il a créé l'homme avant la Chute. En fait, Priscillien résume bien sa pensée dans le canon 31 : « Que l'homme nouveau est intérieur, image céleste formée à l'image de Dieu, et reformée par la grâce de Dieu et la lumière du savoir⁶¹ [...] ». La conception du monde qui se dégage est cyclique : il y a un état premier, une catastrophe, et puis le rétablissement de l'état premier. Le christianisme consiste en un retour à ce qui a été cassé, à la restauration d'une nature dénaturée par un événement (le péché originel). Ce schéma métaphysique est celui du néoplatonisme qui est marqué par la gnose. Priscillien parle de l'homme avec le vocabulaire de l'anthropologie néoplatonicienne, comme nombre de Pères⁶². Dans une péricope largement commentée par les néoplatoniciens, Virgile (*Aen.*, VI, 730, voir *supra*) désigne la manifestation d'une nature céleste que l'homme détient par son origine (*origo*). Ce passage virgilien est d'inspiration stoïcienne, car l'âme est

58 Voir notre livre : *Priscillien, un chrétien non conformiste*, op. cit., chap. 3.

59 Édouard des Places, *Syngeneia, la parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la patristique*, Paris, Klincksieck, 1964.

60 Citation de Pierre Courcelle, « Aspects variés du platonisme ambrosien », dans *Id.*, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin* [1950], Paris, De Boccard, 1968, p. 375 ; citée aussi par Goulven Madec, *Saint Ambroise et la philosophie*, op. cit., p. 307.

61 Priscil., Can., 31, éd. Schepss, Pragae, Tempsky, CSEL 18, 1889, p. 123 : *quia nouus homo interior sit, cuius caelestis imago est, quippe ad imaginem dei formatus quippe dei gratia et scientiae lumine reformatur*.

62 Claude Tresmontant, *La Métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne. Problèmes de la création et de l'anthropologie des origines à saint Augustin*, Paris, Le Seuil, 1961, parle, entre autres, de Grégoire de Nysse et d'Augustin.

perçue comme un fragment détaché de la divinité, une parcelle immortelle de Dieu (Zénon affirmait que l'âme est une parcelle du dieu cosmique). C'est ce que les Pères reprocheront à la doctrine stoïcienne de l'âme : l'âme humaine est créée, elle n'est pas immortelle ; elle n'est pas immortelle en vertu de sa propre nature d'essence divine et de sa purification par l'ascèse qui libère et la fait retourner à sa condition divine, mais elle devient immortelle par don de Dieu. Selon Priscillien, l'âme possède la lumière de l'intelligence divine, mais c'est une lumière participée, car elle est plus ou moins unie au Christ, et bénéficie ainsi de l'irradiation de la lumière du *Logos*. Mais l'âme ne possède pas cette lumière de façon indéfectible ; elle peut déchoir de cette condition en tombant sous l'emprise de la matière. L'influence qu'a subie Priscillien dans sa conception de l'âme⁶³ tient autant à ses lectures apocryphes qu'à sa connaissance des interprétations néoplatoniciennes de Virgile, car ces deux sources relèvent toutes deux de la gnose⁶⁴.

Les harmoniques possibles entre les idées priscilliennes et les spéculations néoplatoniciennes éclairent les obscurités des *Traité*s et permettent de comprendre son arrière-plan culturel sans être obligé de recourir à des influences manichéennes ou gnostiques, qui allaient puiser aux mêmes sources philosophiques. Il ne serait pas surprenant que, par sa culture, Priscillien eût été au courant de l'actualité du néoplatonisme à Milan ; on sait par Sulpice Sévère (*Chron.*, II, 48, 2) qu'il avait essayé vainement de rencontrer Ambroise à deux reprises, lors de son périple à Rome vers 382. Mais sa formation scolaire rend compte aussi de certaines expressions que l'on trouve dans les *Traité*s.

Son utilisation des auteurs classiques : l'exemple des *potestates uentorum*

Dans *Tract.*, V, 65, 2-7, Priscillien commente la Création de *Genèse* 1, 1 en utilisant une expression curieuse :

Au commencement, Dieu créa les cieux et la terre (Gn 1, 1), il faut savoir toutefois que Dieu a fait toutes les choses créées et, après avoir assemblé tous les éléments (les astres), il a étendu la nature solide du ciel. De la sorte, il a

63 Pour plus de détails, voir notre livre : *Priscillien, un chrétien non conformiste*, op. cit., chap. 3.

64 L'idée de l'homme fait de la substance d'un Dieu est une vieille idée qui a baigné les mythologies égyptiennes et babyloniennes. Cette idée est propre à la gnose et a influencé les livres sacrés de l'Inde, Platon, l'orphisme, le stoïcisme, le gnosticisme et l'hermétisme.

donné aux pouvoirs des vents (*potestates uentorum*) l'usage de l'air, il a fixé le cours de l'année en quatre saisons et il a combiné les constellations⁶⁵.

Priscillien introduit la puissance des vents au pluriel (*potestates*) dans son exégèse de Gn 1, 1-2, en ne commentant pas Gn 1, 2 qui mentionne que l'esprit (ou le vent) de Dieu planait au-dessus des eaux, mais Gn 1, 14-19 quand Dieu crée l'étendue céleste (le soleil, la lune, les astres, les saisons, les étoiles). Priscillien parle de toutes les choses créées de Gn 1 (*scitote omnia deum fecisse quae facta sunt*), du rassemblement de tous les éléments [les astres ou quatre éléments : eau, terre, air, feu] entre eux (*compactis inter se aelementis*), de Dieu qui a étendu la nature solide du ciel (*solidatam caeli extendisse naturam*), de Dieu qui a livré l'air aux pouvoirs des vents (*sicque usu aeris uentorum potestatibus*), de Dieu qui a fixé le cours de l'année en quatre saisons et a combiné les constellations (*dato quadripertita temporum uice anni cursus et stellarum constitutas dispositiones*).

138

Mais où emprunte-t-il cette expression de *potestates uentorum* ? Les Pères de l'Église ne se servent pas de cette expression que l'on retrouve, en revanche, chez Marius Victorinus :

C'est pourquoi le poète, décrivant la puissance des vents (*potestatem uentorum*) par laquelle ils pourraient tout réduire au chaos s'ils n'étaient contenus, a dit que tout serait transformé en air si les vents avaient libre puissance : « Si Éole ne le faisait pas, les vents rapides entraîneraient avec eux les mers, les terres et le ciel profond et les balaieraient dans les airs » (Verg., *Aen.*, I, 58-59). C'est en séparant ces éléments que le monde a été ordonné [...]»⁶⁶.

Marius Victorinus utilise l'expression au singulier dans un commentaire de Virgile et rapproche ainsi la « puissance de l'air » (*potestas aeris*) mentionnée en Ep 2, 2 des vents rapides confiés à la garde d'Éole dans l'*Énéide*. Marius Victorinus replace cette citation dans le contexte de la Création de Gn 1.

65 *Tract.*, V, 65, 2-7 : in principio fecit deus caelum et terram, *scitote omnia deum fecisse quae facta sunt et compactis inter se aelementis solidatam caeli extendisse naturam sicque usu aeris uentorum potestatibus dato quadripertita temporum uice anni cursus et stellarum constitutas dispositiones*.

66 *Commentarii in Epistulas Pauli ad Ephesios* 2, 1-2 (éd. Albrecht Locher, Leipzig, Teubner, « Bibliotheca Teubneriana », 1972, p. 149, l. 21-27) : *nam cum poeta uentorum describeret potestatem, quae possent omnia confundere, nisi regerentur, in aerem dixit cuncta conuerti, si uenti habeant liberam potestatem: Ni faciat, maria ac terras caelumque profundum quippe ferant rapidi secum uerrantque per auras. Horum separatio singulorum mundi dispositio [...]*. Traduction de Pierre Hadot, *Marius Victorinus, recherche sur sa vie et ses œuvres*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1971, p. 219 et commentaire p. 218-223 ; voir aussi l'étude complémentaire de Stephen Andrew Cooper, *Metaphysics and Morals in Marius Victorinus' Commentary on the Letter to the Ephesians : a Contribution to the History of Neoplatonism and Christianity*, New York, Peter Lang, 1995, p. 155-159, 223-224.

Il rapproche les données bibliques du contexte virgilien au sujet non de la création, mais de cet esprit de l'air. Éole est le serviteur direct de Junon, et il tempère la puissance des vents et modère leur courroux. Sans lui, les vents auraient la libre puissance de déchaîner des tempêtes en soufflant sur la mer et sur la terre et en balayant tout dans les airs, bref en ramenant tout au chaos premier. Junon rappelle que le père des dieux a donné à Éole le pouvoir d'apaiser les flots et de les soulever au moyen du vent.

Selon P. Hadot⁶⁷, Marius Victorinus aurait commenté une partie de l'œuvre de Virgile en rassemblant les textes virgiliens qui avaient une portée philosophique, puis en les accompagnant d'une exégèse néoplatonicienne. Priscillien aurait-il lu ces commentaires sur les conseils de Grégoire d'Elvire, qui connaissait bien l'œuvre du savant lettré d'origine africaine ?

Mais l'évêque d'Avila peut également avoir trouvé l'expression pendant sa formation scolaire ; Hygin, affranchi-bibliothécaire – originaire d'Alexandrie ou d'Espagne – à l'époque d'Auguste, grand ami d'Ovide, est un compilateur qui a rassemblé des récits mythologiques (*fabulae*). Dans le cycle de la Guerre de Troie, la fable 125 raconte les épisodes de l'Odyssée d'Ulysse. Hygin⁶⁸ rappelle que « Jupiter avait confié à Éole, fils d'Hellen, le pouvoir des vents » (*Ad Aeolum Hellenis filium, cui ab Ioue uentorum potestas fuit tradita*).

Priscillien pourrait avoir tout aussi bien trouvé cette expression en grec dans certains commentaires. Par exemple, Alexandre d'Aphrodise, professeur de philosophie péripatéticienne au II^e siècle, utilise l'expression en grec⁶⁹ τὰς τῶν ἀνέμων δυνάμεις⁷⁰. Mais Priscillien pourrait avoir pioché l'expression dans les commentaires scolaires d'Hésiode. Un exégète anonyme⁷¹ des

67 Pierre Hadot, *Marius Victorinus, op. cit.*, p. 230 parle d'une vraisemblance accrue en faveur de l'hypothèse de Friedrich Bitsch, *De Platoniorum quaestionibus quibusdam Vergilianis*, Diss. Berlin, Berlin, E. Ebering, 1911, p. 72-73. Selon Bitsch, Marius Victorinus, néoplatonicien converti au christianisme au soir de sa vie, aurait écrit un commentaire de Virgile particulièrement abondant en ce qui concerne la description de l'au-delà.

68 Hyg., *Fab.*, 125, 6, éd. Jean-Yves Boriaud, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1997, p. 95.

69 Alexandre d'Aphrodise, *Commentaire sur les Météores d'Aristote*, éd. Michael Hayduck, Berlin, G. Reimer, coll. « Commentaria in Aristotelem graeca », III/2, 1899, p. 113, 2 : προστίθησι δὲ τοῖς προειρημένοις περὶ ἀνέμων καὶ τὸ τοῦς ἐναντίους ἀλλήλοις ἀνέμους ἢ τὸ αὐτὸ ποιεῖν ἀλλήλοις ἢ τὸ ἐναντίον, καὶ λέγει τίνες αὐτὸ ποιοῦσιν · ὅμα δὲ τοῦτο τε λέγει καὶ τὰς τῶν ἀνέμων δυνάμεις καὶ τί ἕκαστος αὐτῶν ποιεῖ δείκνυσί τε καὶ ἐκτίθεται.

70 Guillaume de Moerbeke a traduit au XIII^e siècle l'expression grecque par *uirtutes uentorum*. Voir Alexandre d'Aphrodisias, *Commentaire sur les Météores d'Aristote*, éd. Alfons Josef Smet, Louvain/Paris, Publ. universitaires de Louvain/Béatrice Nauwelaerts, 1968, p. 178 : *et dicit quidam idem faciunt. Simul autem hoc dicit et uirtutes uentorum; et quid unusquisque ipsorum facit ostendit autem et exponit.*

71 *Anonymi Exegesis in Hesiodi Theogoniam*, éd. Hans Flach, dans *Glossen und Scholien zur hesiodischen Theogonie*, Leipzig, Teubner, 1876, p. 369-413.

Théogonies d'Hésiode commente Hes., *Theog.*, 147-148⁷² : le poète parle de trois grands enfants qui naquirent de la terre et du ciel et qu'il vaut mieux ne pas nommer. L'exégète commente cette phrase en utilisant l'expression : « D'autres encore naquirent du ciel et de la terre, trois grands enfants, je veux parler des vents Zéphyr, Borée, et Notos. Ils désignent primitivement à travers leurs noms la puissance des vents »⁷³. Hésiode parle de ces vents réguliers comme des êtres de puissance et précise que ces trois vents sont de lignée divine et ne sont pas de vaines bises ou des vents de tempête comme les autres. Sans rentrer dans la mythologie foisonnante qui se rattache aux vents, Sénèque mentionne les vents dans une phrase dont le sens est proche de celui de Priscillien : « Si Dieu, providence et ordonnateur du monde, a donné aux vents la charge de mettre l'air en mouvement [...] »⁷⁴.

Priscillien aurait utilisé une expression classique extraite de ses connaissances scolaires pendant le *triumum*, en la mettant au pluriel, car il aurait été influencé par le contexte néotestamentaire d'Ep 2, 2⁷⁵. Priscillien connaissait bien ses classiques, même s'il évite de citer de façon explicite ou implicite des auteurs païens. Il emprunte aussi des références à la culture de son temps, médiatisées par ses lectures d'Hilaire de Poitiers.

Ses lectures d'Hilaire de Poitiers

Maria Veronese⁷⁶ a étudié les citations d'Hilaire chez Priscillien. Intéressons-nous seulement aux réminiscences philosophiques chez Hilaire, qui sont exploitées par l'évêque d'Avila. Passons aussi en revue quelques expressions relevant de la culture philosophique de l'Antiquité tardive, que Priscillien emprunte à Hilaire.

72 Éd. et trad. Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1951, p. 37 : « Cronos le plus redoutable de tous ses enfants ».

73 Voici l'ensemble du passage : Πάλιν δὲ ἐγέννησε τοὺς Κύκλωπας, δηλονότι τὰς βροντὰς, τὰς ἀστραπὰς καὶ τοὺς κερανοὺς, οἱ τινες καὶ τῆ θεῖα προνοίᾳ ταῦτα παρέχουσιν, οἱ Κύκλωπες, ἤγουν αἱ βρονταί, αἱ ἀστραπαί, καὶ οἱ κερανοὶ τὰ μὲν ἄλλα ὅμοιοι τοῖς θεοῖς, ἤγουν τοῖς ἄλλοις στοιχείοις ὑπῆρχον, κατὰ τοῦτο δὲ μόνον διέφερον, ἐπειδὴ κατὰ μέσον τοῦ μετώπου εἶχον τὸν ὀφθαλμόν, ἐπειδὴ κατὰ τὸ μέσον τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ἤγουν τοῦ ἀέρος εἶχον τὴν ἐπιφάνειαν. ἄλλοι δὲ τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς ἐγένοντο τρεῖς μεγάλοι παῖδες, λέγω δὲ τοὺς ἀνέμους Ζέφυρον, Βορρᾶν καὶ Νότον. ἐτυμολογεῖ δὲ διὰ τῶν ὀνομάτων τὰς τῶν ἀνέμων δυνάμεις, διὰ μὲν τοῦ Κόττου τὸ ὀργίλον τούτου καὶ δριμύ τε καὶ ἀπειλητικόν, διὰ δὲ τοῦ Βριάρεω τὸ ἰσχυρὸν καὶ σφοδρὸν, διὰ δὲ τοῦ Γύγου τὸ ἀπὸ τῆς γῆς γεννάσθαι, γύων τῶν πλῆθρων τῆς γῆς νοουμένων (éd. cit., p. 379, l. 3-18).

74 Sen., *Nat.*, V, 18, 5, éd. Paul Oltramare, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1929, p. 234 : *Non in hoc providentia ac dispositio ille mundi deus aera uentis exercendum dedit [...]*.

75 Voir notre article : « Priscillien et la culture antique : étude des *potestates uentorum* », à paraître.

76 Maria Veronese, « Le citazioni del *De Trinitate* di Ilario nella raccolta attribuita a Priscilliano », *Vetera Christianorum*, 40, 2003, p. 133-157.

Dans *Tract.*, VI, 70, 4-7, on lit :

Puisque toute parole provient de la pensée selon la manière d'être de la parole nécessaire, tandis que le domaine du réel sollicité est connu, ce que Dieu cherche en nous, la pensée exprime à elle-même cette inadéquation qu'elle comprend⁷⁷.

En lisant Hilaire de Poitiers⁷⁸, Priscillien a pu reprendre cette distinction stoïcienne entre la faculté de la pensée intérieure à l'homme (*sensus*) et l'expression extérieure de cette pensée par la parole (*sermo*). Il l'utilise pour distinguer le Père du Fils : « Il (le Christ) voulait être compris comme Dieu quand il a souffert dans la chair pour les hommes ; ainsi, quand on nous demande : s'il est pensée (*sensus*), il est le seul Dieu ; s'il est parole (*sermo*), il est le seul Christ » (*Tract.*, VI, 75, 3-4). La parole désigne le Christ fait chair (Dieu à l'extérieur) et *sensus* serait le Verbe en Dieu auprès du Père (Dieu à l'intérieur). On retrouve clairement cette distinction dans les *Traités* : « Tu es Dieu à l'intérieur comme à l'extérieur dans toutes les sources de forces » (*Tract.*, XI, 103, 16-17). La pensée de Dieu s'exprime par une parole tout à fait adaptée à l'intelligence humaine (*Tract.*, X, 94, 5-6 : *ut dei sensus [...] aptissimo ad humanam intelligentiam sermone loqueretur*). Cette parole prophétique pallie la faiblesse de l'intelligence humaine en utilisant autant des exemples pour notre compréhension des faits que des témoignages incorruptibles (*Tract.*, X, 97, 26-27 : *ut scripturarum dispositio ad intelligentiam nostram factorum exemplis tamquam incorruptis testimoniis uteretur*). Christ rend visible Dieu qui est invisible, et il est fait chair pour se mettre au même rang de compréhension que l'homme : « La pensée de Dieu montrant l'invisible par le visible » (*Tract.* X, 94, 5 : *ut dei sensus uisibilibus inuisibilia demonstrans*). Cette distinction entre un verbe intérieur et un verbe proféré, pour désigner la deuxième personne de la Trinité n'est pas neuve⁷⁹. Le *λόγος ἐνδιάθετος* et le *λόγος προφορικός* sont des expressions adoptées par la philosophie

77 Priscil., *Tract.*, VI, 70, 4-7 : [...] *sed quia sermo omnis ex sensu est, secundum habitum necessarii sermonis, dum natura petita rei agnoscitur, hoc quod in nobis deus quaerit sensus sibi intellegens eloquatur.*

78 Hil., *De Trin.*, I, 7, 22, éd. Jean Doignon, Georges-Matthieu de Durand et alii, Paris, Le Cerf, SC 443, 1999, p. 218 : *sermo omnis ex sensu est, sensus sibi ipse loquatur intellegens ; ComPs 118, 22, 2, éd. M. Milhau, Paris, Le Cerf, SC 347, 1988, p. 296 : omnis autem sermo hominum ex sensu cogitationis initur ; incipit Ps 65, éd. PL, t. IX, Paris, Migne, 1844, pref. xviiib : huius sermonis necessarium.*

79 Cf. Theophil., *À Autolytus*, II, 10 et 22, trad. Jean Sender et Gustave Bardy, Paris, Le Cerf, SC 20, 1948, p. 89, 105.

stoïcienne⁸⁰, mais qui sont d'origine platonicienne⁸¹. Priscillien utiliserait la distinction *sensus/sermo* pour montrer le Christ auprès de Dieu et le Christ incarné auprès des hommes. Cet emprunt stoïcien n'est pas le seul.

Une vision de Dieu aux accents stoïciens

Le dernier *Traité* attribué à Priscillien (XI), intitulé la *Bénédiction sur les fidèles*, est imprégné d'un substrat philosophique :

En effet, tu es Dieu en qui nous croyons, l'unique Dieu, à l'intérieur comme à l'extérieur dans toutes les sources de forces (*in omnibus originibus uirtutum*), qui est à la fois transcendant (*supereminens*) et immanent, c'est-à-dire répandu autour de toutes choses et en elles, invisible dans le Père, visible dans le Fils, tu deviens le Saint Esprit uni dans l'œuvre des deux, car tu es le père de ce que tu es et, en dehors de toi, tu ne montres rien qui soit supérieur à toi. [...] car nous te reconnaissons comme seul Dieu parmi nous, et nous considérons qu'il n'existe aucun lieu qui ne soit en toi ou à l'extérieur de toi qui ne résulte de ton action et de tes œuvres. Ainsi, tu possèdes, tout en étant possédé, tu n'es enfermé dans rien en dehors de tout, et tu n'es rien où tu ne sois vraiment en toutes choses⁸².

142

80 Porphyre rappelle cette distinction (*De Abstinencia*, III, 2, 1, éd. Jean Bouffartigue, t. II, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1979, p. 153). Voir Michel Spanneut, *Le Stoïcisme des pères de l'Église*, Paris, Le Seuil, 1957, p. 310-316 ; *Id.*, *Permanence du stoïcisme de Zénon à Malraux*, Gembloux, Duculot, 1973, p. 156. Ambroise rejette cette distinction stoïcienne pour expliquer l'activité du Verbe lors de la fondation du monde ; Augustin la reprend non pour expliquer le *logos* créateur, mais pour illustrer l'incarnation du Verbe : voir Georges Bavaud, « Un thème augustinien : le mystère de l'Incarnation, à la lumière de la distinction entre le verbe intérieur et le verbe proféré », *Revue des études augustinienes*, 9, 1963, p. 95-101. L'utilisation de cette distinction par les apologistes ne peut plus être valable après 325, car cette catégorie philosophique devient inadéquate : le Verbe proféré dans sa participation à l'œuvre créatrice était décrit comme un instrument de la création, alors que depuis Nicée, il en est la cause exemplaire. Cette théologie pré-nicéenne manque de précision au IV^e siècle, et Priscillien s'y réfère plus facilement que ses contemporains.

81 Aimé Puech, *Les Apologistes grecs du second siècle de notre ère*, Paris, Hachette, 1912, p. 222-225 (voir Bernard Pouderon, *Les Apologistes grecs du I^{er} siècle*, Paris, Le Cerf, 2005, p. 253). Cette distinction entre le langage proféré et le langage intérieur est d'origine platonicienne (Platon, *Théétète*, 189e ; *Sophiste*, 263e), et fut accentuée par les stoïciens dans leur débat avec l'Académie. Elle est relevée par Plutarque (*Moralia*, 777c ; voir Daniel Babut, *Plutarque et le stoïcisme*, Paris, PUF, 1969, p. 73), et se trouve utilisée, entre autres, par Philon d'Alexandrie (*De Specialibus*, IV, 69 ; *Quaestiones in exodum*, II, 110-111 ; II, 116 ; *De uita Mosis*, II, 129 ; *De Abrahamo*, 83). Pour plus de détails, voir Max Mühl, « Der Logos endiathetos und prophorikos in der älteren Stoa bis zur Synode von Sirmium 351 », *Archiv für Begriffsgeschichte*, 7, 1962, p. 7-56.

82 Priscil., *Tract.*, XI, 103, 16-104, 8 : *Tu enim es deus, qui cum in omnibus originibus uirtutum intra extraque et supereminens et internus et circumfusus et infusus in omnia unus deus crederis, inuisibilis in patre, uisibilis in filio et unitus in opus duorum sanctus spiritus inueniris, quia tu tibi ad id quod es auctor es et nihil extra te quod praestantius tibi*

Sa vision de Dieu contient des accents stoïcisants, mais il prend soin de ne pas sombrer dans le panthéisme stoïcien : Dieu n'est pas corporel, il n'est pas parcellisé dans l'homme, il n'est pas indifférent au mal et il existe en dehors du monde. Dans cette citation, Priscillien, imprégné par ses lectures hilariennes⁸³, veut montrer que Dieu est un Tout en fonction : Dieu est tout entier dans chacun de ses actes et il n'est pas partiellement ici ou là, comme on peut le lire chez Sénèque⁸⁴. Ce thème rappelle les développements de Porphyre⁸⁵ dans la *Sentence* 31, quand le néoplatonicien explique que Dieu est partout, non au sens local, mais de façon indivise, car son ubiquité repose sur le fait d'être supérieur à tout lieu. La présence de Dieu n'est pas répartie dans chaque action, mais il est totalement engagé dans chacune de ses actions. Dieu est dans toutes les sources de force (*uirtutum*), et sa puissance ne se disperse pas dans des canaux, sa *uirtus* est indivise et en même temps se trouve en toutes choses⁸⁶.

Le fait que Priscillien considère Dieu comme transcendant et immanent, c'est-à-dire répandu autour de toutes choses et en elles (*Tract.*, XI, 103, 17-18) rappelle au-delà des lectures hilariennes⁸⁷ des accents stoïciens, quand Dieu dirige et anime le cosmos par son *pneuma* partout répandu⁸⁸. Le fait que Dieu pénètre toutes choses reflète aussi la puissance divinatoire des dieux selon Jamblique : « La puissance divinatoire remplit toutes choses et traverse tous les éléments »⁸⁹ ; « Dieu est tout, peut tout, et a tout rempli de lui-même »⁹⁰.

uideatur ostendis, [...] quod sic te unum deum in omnibus nouimus, ut nullum non in te neque ullum extra te locum et facti et operantis habeamus ; sicque cum habes adque haberis neque extra totum in aliquo neque non in omnibus inueniris.

- 83 Jean Doignon, « Hilaire de Poitiers devant le verset 17, 28a des *Actes des Apôtres*. Les limites d'un panthéisme chrétien », *Orpheus*, n. s. 1, 1980, p. 334-347.
- 84 Sen., *ep.* 92, 30 : *Quid est autem cur non existimes in eo (bono uiro) diuini aliquid existere qui Dei pars est ? Totum hoc quo continemur et unum est et Deus et socii sumus eius et membra* ; ce point de vue se retrouve chez Cic., *nat. deor.*, 2, 37 et Manilius 2, 63-64 ; il remonte à Chrysippe, selon Cicéron.
- 85 Porph., *Sent.*, 31 (éd. Luc Brisson, Paris, Vrin, 2005, t. I, p. 333 ; et commentaire, t. II, p. 610-628).
- 86 Cf. Hil., *CompS*, 129, 3, éd. PL, t. IX, Paris, Migne, 1844, col. 719-720 (la force qui voit, ce sont les yeux, etc. mais Dieu est présent partout : *Deus ergo ubique est, et ubique adest, audit, videt, efficit*) ; cf. aussi *CompS*, 135, 8 (éd. cit., col. 773a).
- 87 *De Trin.*, I, 6, 21-22, (éd. Jean Doignon, Georges-Matthieu de Durand et alii, Paris, Le Cerf, SC 443, 1999, p. 214).
- 88 Gérard Verbeke, *L'Évolution de la doctrine du 'pneuma' du stoïcisme à saint Augustin*, Paris/Louvain, Desclée de Brouwer/Institut supérieur de philosophie, 1945.
- 89 Jambl., *De mysteriis*, III, 12, 129, 5-6, éd. Édouard des Places, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1966, p. 115.
- 90 Jambl., *De mysteriis*, III, 19, 146, 8-9, éd. cit., p. 126.

Au terme de cette analyse, l'arrière-plan culturel philosophique de Priscillien imprègne de nombreuses pages des *Traité*s par des allusions implicites et parfois médiatisées par Hilaire de Poitiers.

Les linéaments d'une étude de la pensée de Priscillien nous ont permis de préciser ses rapports avec le manichéisme et le gnosticisme. Mais les quelques rapprochements possibles au niveau des idées peuvent être le fruit d'un substrat intellectuel commun lié à des sources philosophiques marquées par la gnose. Cet homme est pénétré de schémas anthropologiques et théologiques hérités d'Hilaire, n'hésitant pas à prendre appui sur un vocabulaire et des souvenirs littéraires d'époque classique et des idées empruntées au platonisme scolaire de l'Antiquité tardive. Les citations explicites d'auteurs païens sont inexistantes, mais cela ne signifie pas que Priscillien ne soit pas imprégné de la culture de son temps. On pense à Tertullien, très influencé par Sénèque, et ne le citant nommément que dans un nombre de cas très restreint. On chercherait en vain un hexamètre entier de Virgile dans les *Traité*s de l'évêque d'Avila, mais, en même temps, on perçoit l'empreinte de ses études littéraires. Les allusions fortuites révèlent souvent mieux que les citations la personnalité de l'écrivain. L'évêque d'Avila n'était, somme toute, qu'un aristocrate cultivé devenu un évêque non conformiste incompris, mais ascète catholique, et non l'adepte d'un syncrétisme foisonnant et abusivement mystique, qui aurait été propagateur du manichéisme ou diffuseur de la pensée gnostique en Hispanie.