

La notion grecque du Destin et la sotériologie gnostique

par
Giulia Sfameni Gasparro

«Ainsi donc, jusqu'au baptême, la Fatalité (Εἰμαρμένη), disent-ils, est réelle: mais, après le baptême, les astrologues ne sont plus dans la vérité. Ce n'est d'ailleurs pas le bain seul qui est libérateur, mais c'est aussi la gnose: 'Qui étions-nous? Que sommes-nous devenus? – Où étions-nous? Où avons-nous été jetés? – Vers quel but nous hâtons-nous? D'où sommes-nous rachetés? – Qu'est ce que la *génération*? Et la *ré-génération*?»¹.

Ce fameux texte des *Extraits de Théodote* de Clément d'Alexandrie nous donne une des définitions les plus efficaces et pénétrantes des contenus et des objectifs de la connaissance pour les Valentiniens et les nombreux mouvements religieux contemporains qu'on peut rassembler sous la dénomination de gnosticisme justement par rapport à cette notion². Il nous introduit en même temps au coeur du problème posé dans le présente communication. On voit s'affronter et se mesurer deux situations et deux temps, où deux entités agissent puissamment: l' *Heimarménè* d'un côté, l' *éleutheria* de l'autre. La première condition est celle de l'homme avant le baptême et la gnose: il vit sous le pouvoir de l' *Heimarménè*, dont les astrologues connaissent l'activité et peuvent prévoir les influences sur le monde et sur les hommes. Après le λουτρόν et la participation à la γνῶσις, il obtient la libération du pouvoir de cette Fatalité, dont il faut évaluer la nature et l'efficacité qui lui sont attribuées par l'auteur valentinien.

L' *Extrait* 78 cité, en effet, s'inscrit à l'intérieur d'une argumentation très homogène et bien structurée qui développe précisément le

thème du Destin astral, de sa nature et des modalités de son fonctionnement. La descente du Sauveur du Plérôme est présentée comme une victoire sur l' *Heimarménè*: elle brise de façon définitive l'action contraignante du Destin exercée déjà sur les hommes qui accueillent sa doctrine rédemptrice: «A cette dissension et à cette bataille des Puissances le Seigneur nous arrache et nous apporte la paix en nous <retirant> du front de combat des Puissances et des Anges, où les uns sont engagés pour nous, les autres, contre nous»³.

Mais, avant de décrire l'apparition soudaine du Sauveur qui, tel «un astre étranger et nouveau», «s'est levé, détruisant l'ancienne ordonnance des astres, brillant d'une lumière neuve qui n'est pas de ce monde, et traçant de nouvelles voies de salut»⁴, l'auteur valentinien propose à ses lecteurs, dans une formule prégnante, la définition de l' *Heimarménè*: «Le Destin est la rencontre de Puissances nombreuses et opposées: celles-ci sont invisibles et n'apparaissent point; elles règlent le cours des astres et gouvernent par eux»⁵.

Après cette affirmation très claire, qui souligne le rapport entre les éléments cosmiques – les astres – instruments de l' *Heimarménè*, et les agents véritables de leur pouvoir, c'est-à-dire les *Dynameis* invisibles qui, nombreuses et turbulentes, se donnent bataille dans les cieux, l'auteur valentinien fait sur le sujet un exposé assez ample⁶. Il révèle une bonne connaissance des doctrines astrologiques courantes pendant le deuxième siècle après J.C. dans les milieux populaires ou de culture moyenne, écho plus

ou moins fidèle des spéculations complexes de l'astrologie, élaborées dans les cercles spécialisés⁷.

En soulignant que «les astres mêmes, ils ne font rien; mais ils indiquent l'influence des Puissances dominantes»⁸, le Valentinien se plaît à évoquer un scénario animé et mouvant: si la tâche première et typique des Puissances astrales est celle de régir les générations [ou: les «natifs»] et d'y présider, selon que chacun des astres auquel elles sont attachées «se trouve arrivé à la première place, étant élevé dans le mouvement collectif du monde»⁹, il faut distinguer – selon les règles bien connues de la science astrologique – des «espèces différentes» d'astres, et de Puissances. Ils sont en effet «bénéfiques» ou «maléfiques», «dextres» ou «senestres», dont la «conjoncture» produit l'engendré¹⁰.

On accepte donc l'axiome fondamental de la notion du Fatalisme astral, selon lequel la vie de l'individu est déterminée par les conjonctions astrales au moment de la naissance. Pourtant, cette situation qui concerne la vie humaine tout entière est bouleversée par l'action du Sauveur extra-cosmique: en pénétrant dans la charpente du monde, avec les sept cieus superposés – eux-mêmes conçus comme des Archontes-Anges, selon la Grande Notice d'Irénée¹¹, il transfère «de la Fatalité à sa Providence ceux qui ont cru dans le Christ»¹².

Ce passage de l'*Heimarménè* cosmique – qui agit «par l'intermédiaire du corps et des choses extérieures»¹³ – à la *Pronoia* divine, étrangère à ce monde-ci, est accompli par le Sauveur, comme victoire sur la violence et le désordre produits par les *Dynameis* astrales.

Toutefois, si «la naissance du Sauveur nous fait sortir du devenir et de la Fatalité»¹⁴, cette libération est liée à deux conditions préalables, c'est-à-dire au baptême¹⁵ et surtout à la participation à la gnose. Ces conditions sont accomplies uniquement par une élite, par ces «spirituels» que la doctrine valentinienne identifie à

la troisième race d'hommes, la «pneumatique», héritière de la «semence supérieure» émise par Sophia¹⁶ et introduite dans le corps d'Adam à l'insu du Démiurge et des Anges créateurs du premier homme¹⁷.

«Mais que la Fatalité existe, disent-ils, pour tous les autres, c'est ce que montre la réalisation des horoscopes: et une preuve manifeste en est encore la spéculation de l'astrologie»¹⁸. L'emprise sur le monde et sur les hommes des Puissances cosmiques qui exercent leur activité par l'intermédiaire des astres, persiste tout entière même après la descente du Sauveur plérômatisant. Celle-ci, en effet, brise leur pouvoir en manifestant dans le cosmos les réalités spirituelles déjà présentes mais jusque là inconnues, les semences pneumatiques produites par la Mère déchue et ensevelies dans une race d'hommes privilégiés. Pour ceux-ci seulement, donc, la libération des lois contraignantes de la Destinée cosmique, régie par des Puissances nombreuses et malfaisantes, est possible: pour les autres, hommes «matériels» (ὕλικοί) et «psychiques», l'*Heimarménè* astrale maintient toute son efficacité, liée au processus «fatal» de la génération, de la corruption et de la mort.

Le temps nouveau du salut gnostique, selon l'auteur valentinien des *Excerpta*, tout en ayant une dimension historique par rapport à la manifestation du Sauveur Christ dans la personne de Jésus de Nazareth, révèle à présent une efficacité toute intérieure et métaphysique. Il est libération de la race des élus pneumatiques qui, par le baptême et la gnose, échappent d'ores et déjà à l'emprise des Puissances cosmiques pour ce qui est de leur «germe» spirituel, force toute intérieure, cachée dans l'enveloppe de l'âme et du corps matériel, encore soumis aux lois de l'*Heimarménè*.

On peut remarquer que dans les sources patristiques concernant les Valentiniens on ne trouve pas des témoignages explicites de l'intérêt pour le thème du Destin astral, tel qu'il est développé dans les *Excerpta ex Theodoto*¹⁹. Sur-

tout, on ne voit pas évoqué ce motif en connexion avec la perspective éschatologique²⁰, fondamentale dans l'économie générale du système valentinien. En effet, lorsque la Grande Notice d'Irénée et l'*Elenchos* d'Hippolyte présentent la fin du monde et du temps démiurgique selon la doctrine valentinienne²¹, la notion d'une défaite de l'*Heimarménè* ne vient pas à marquer cette destruction.

Irénée connaît la formation des sept cieus intelligibles (νοητοί), identifiés à des anges, par le Démiurge, qui est lui-même appelé «Hebdomade»²²; Hippolyte lui-aussi rappelle l'identification feu-substance psychique, nommée par les Valentiniens «lieu de la Region moyenne (μεσότης) et Hebdomade»²³. Toutefois, dans le système exposé avec des variations et des différences plus ou moins notables par les deux auteurs, l'attention s'avère centrée sur la figure du Démiurge, le fils de la Mère *Sophia*, qui crée, à partir d'une matière préexistante, le monde et l'homme, les gouverne et les domine jusqu'à la manifestation du Sauveur. *Sophia*²⁴ ou le Christ²⁵ lui apprennent l'existence du Père inconnu et des Éons du Plérôme, tandis qu'à la consommation finale, qui contemple le retour des semences pneumatiques à leur patrie céleste, le Démiurge lui-même sera enlevé du septième ciel à l'Ogdoade, le huitième ciel. Ici il aura le repos final avec la substance psychique qui est à lui consubstantielle, tandis que le monde de la matière sera entièrement détruit²⁶.

D'autres documents confirment pourtant que le thème du Destin, comme loi cosmique associée aux corps célestes, planètes, étoiles fixes, zodiaque, et constellations en général, constitue une composante essentielle dans la vision religieuse des gnostiques. Il montre en même temps un rapport très particulier justement avec la perspective sotériologique, dans laquelle les structures théologiques, cosmologiques et anthropologiques trouvent leur aboutissement et leur signification complète et définitive.

Il n'est pas possible d'analyser en détail tous les contextes qui révèlent, de la part des gnostiques, la conception d'une puissance «fatale», manifestée par des entités invisibles, nombreuses et violentes (archontes, *dynameis*, *exousiai*), qui agit sur les origines et le fonctionnement du monde et sur la vie humaine, par la médiation de la structure cosmique elle-même, telle que la tradition grecque l'avait élaborée pendant les siècles, avec des apports de plus en plus nombreux et influents des différentes cultures orientales.

On ne peut pas songer à évoquer ici l'histoire de la notion grecque du Destin, même pour ce qui concerne sa dimension astrale, ou bien astrologique *stricto sensu*, qui a influencé profondément la pensée et le sentiment religieux des peuples de la Méditerranée dès l'âge hellénistique, lorsque l'*Heimarménè* s'identifie presque entièrement avec la destinée établie et régie par les corps célestes. Il faut cependant signaler quelques aspects et contenus de cette histoire, qui représentent autant d'assises portantes de la vision générale à laquelle les gnostiques se confrontent pour affirmer leur notion du salut.

Dans le monde grec, à partir des philosophes ioniens et en général pré-socratiques, on voit se développer la réflexion sur les notions corrélatives d'*εἰμαρμένα* et d'*ἀνάγκη* en tant que lois cosmiques, régissant tous les phénomènes physiques de l'univers²⁷. Lorsqu'il s'agit du rapport de ces lois avec la vie des hommes, les philosophes affirment, avec des modalités et des degrés différents, la liberté morale comme possibilité de choix entre bien et mal, justice et injustice. D'un autre côté, les croyances religieuses reconnaissent à l'homme la possibilité de suivre librement les normes éthiques traditionnelles et donc la responsabilité morale de sa conduite, tout en faisant une partie plus ou moins large à la volonté et à l'action souveraines des dieux et à de «présences» mystérieuses et fuyantes mais très efficaces,

telles les Moïres²⁸. Il y a aussi la notion d'une αἶσα, une «part» ou d'un «lot» établis à l'avance pour chacun, qui s'impose même à la βουλή Διός²⁹. D'ailleurs, la dimension cosmique de l'Heimarménè des philosophes et la croyance religieuse en des entités divines personnelles se rejoignent dans la perspective grecque, où les dieux sont aussi des puissances cosmiques et le κόσμος est une réalité foncièrement divine. La maxime célèbre de Thalès de Milet, «toutes les choses sont pleines de dieux» (πάντα πλήρη θεῶν)³⁰, donne la mesure d'une structure mentale axée sur la conception d'une force divine qui envahit la scène cosmique et qui se manifeste dans une pluralité de figures, chacune avec son *ethos* et son activité dans un domaine cosmique et humain.

Une attention particulière pour la composante astrale de ce tableau se manifeste pendant le IV^e siècle avant J.C. dans les cercles pythagoriciens³¹ et chez Platon³², dont l'influence sera tout à fait décisive pour le développement ultérieur de la notion de Destin pas seulement chez les Grecs mais aussi chez toutes les cultures des peuples de plus en plus ouverts à l'influence de l'hellénisme après l'«aventure» d'Alexandre le Grand.

Un nouveau facteur contribua sans doute à éveiller cette attention, et précisément l'apport des doctrines orientales, surtout «chaldéennes»³³ et égyptiennes³⁴, dont on a peut-être exagéré quelquefois l'étendue et l'efficacité, mais qui pourtant ont certainement joué un rôle très important dans l'histoire du problème.

L'auteur de l'*Epinomis*, qui a proclamé avec force la nature divine des astres³⁵ en affirmant l'opportunité voire la nécessité pour la cité d'instituer le culte officiel pour ces dieux célestes au même titre que pour les dieux invisibles de la tradition³⁶, déclare que les peuples d'Orient ont pu observer plus clairement avant les Grecs les astres et leurs mouvements réguliers. «Mais – ajoute-t-il – posons en principe

que tout ce que les Grecs reçoivent des barbares, ils l'embellissent et le portent à sa perfection»³⁷.

Cette affirmation, qu'elle soit du vieux Platon ou de Philippe d'Oponthe³⁸, exprime d'une façon emblématique le noyau du problème, soulignant la rencontre et la fusion d'éléments orientaux et grecs dans le processus de formation de la notion du rôle fondamental des dieux-astres dans la vie cosmique, qui dominera la vision du monde pendant l'âge hellénistique et les premiers siècles après J.C.³⁹

Il faut rappeler encore du moins quelques éléments bien connus, qui à différents titres mais tous également importants, entrent en jeu dans la conception de l'Heimarménè comme puissance cosmique relevant de l'influence des astres, ceux-ci étant conçus comme les sièges d'âmes divines selon Platon et la tradition platonicienne ou comme les instruments des dieux traditionnels, selon la science astrologique chaldéenne.

Sous la forme imagée du mythe du Timée, le dialogue qui aura une fortune profonde et durable dans toute l'histoire de la culture ancienne, Platon affirme la συγγένεια entre les astres et les âmes, pour ce qui concerne la composante divine de ces dernières, c'est-à-dire le νοῦς créé par le Démonstrateur et «semé» dans «les instruments du temps»⁴⁰. Le philosophe attribue aussi aux dieux-astres une capacité démonstratrice en ce qui concerne l'homme. En effet Dieu, pour ne pas être responsable du mal de la création⁴¹, a confié aux «dieux jeunes» la tâche de façonner la partie irrationnelle de l'âme, celle où naissent «les passions redoutables et inévitables»⁴², et aussi le corps périssable, dans lequel cette âme et l'intellect sont introduits pour la formation de l'homme. Le Démonstrateur confie aussi à ces collaborateurs la fonction de «gouverner le vivant mortel, avec le plus de beauté et de bonté qu'ils le pourraient, et de telle sorte qu'il ne devînt pas lui-même la cause de ses propres malheurs»⁴³.

De ce tableau mythique ressort clairement l'équilibre typique de la conception platonicienne entre la loi physique, ontologique et cosmique à la fois, avec une forte composante de «fatalisme» astral, qui régit la vie humaine, d'un côté et de l'autre l'affirmation de la liberté souveraine du *voûς*, partie rationnelle de l'homme. Le choix de l'intellect garde donc tout le poids d'une délibération éthique responsable⁴⁴, qu'il soit accompli dans l'état de préexistence, selon le mythe d'Er dans la *République*⁴⁵, ou pendant la vie terrestre.

Dans la vision grandiose du voyage céleste des âmes jusqu'au siège d'*Anankè*, la loi cosmique de la Nécessité est manifestée dans le mouvement régulier des cercles planétaires à l'intérieur de la sphère des fixes, à quoi les trois Moïres concourent en faisant tourner le fuseau de la déesse⁴⁶. Cependant cette loi inflexible se conjugue avec la liberté des âmes qui choisissent leur *daimon*, bien que les conséquences, positives ou négatives, de ce choix soient entièrement sous le pouvoir du Destin⁴⁷.

Selon la doctrine énoncée dans les *Lois*, la providence divine régit l'univers dans sa totalité mais elle confie le gouvernement des différentes régions et des êtres particuliers à des gardiens que Platon identifie aux «dieux et aux démons»⁴⁸. Toutefois, la qualité morale des âmes dépend totalement de la volonté et de la responsabilité de chacun⁴⁹. Les changements (en mieux ou en pis) qui découlent de la conduite éthique des hommes sont soumis à «l'ordre et à la loi fixés par le Destin».

La philosophie stoïcienne, avec sa doctrine de l'immanence du principe divin et de la sympathie universelle⁵⁰, contribua d'une façon décisive à la croyance dans le pouvoir absolu de l'Heimarménè, en donnant un support systématique aux théories de la science astrologique.

Dans une perspective qui identifiait la Raison (*Logos*) et la Providence (*Pronoia*) à la Nature (*Physis*), la loi du Destin qui s'impose aux

phénomènes physiques en même temps qu'aux êtres rationnels vint à se conjuguer avec la notion de l'influence des corps célestes sur la vie cosmique, selon une conception déjà bien établie dans les milieux philosophiques grecs, surtout pythagoriciens et platoniciens. Cette notion, sous la forme d'un véritable fatalisme astral, constituait le noyau fondamental des doctrines chaldéennes, désormais de plus en plus répandues dans les milieux populaires.

La doctrine fataliste des Stoïciens, qui semblait affaiblir ou bien détruire la liberté morale de l'homme, avec toutes ses implications astrologiques a suscité un débat très animé et vivace dans les cercles philosophiques, dont témoigne une ample littérature de traités «Sur le Destin»⁵¹.

Au delà des polémiques parfois très âpres entre les tenants de la libre décision morale de l'homme et les Stoïciens, qui identifiaient cette liberté à l'adhésion volontaire et totale aux décrets inébranlables de la loi divine universelle, le sentiment religieux des différents peuples du monde méditerranéen pendant l'âge hellénistique s'avère progressivement conquis par la notion du fatalisme astral. On voit se constituer une *communis opinio* qui reconnaît aux corps célestes et à la structure cosmique tout entière à laquelle ils président, dont ils gouvernent le fonctionnement, la faculté de déterminer, d'une façon plus ou moins complète, la vie même de l'homme et sa destinée.

L'évaluation de ce pouvoir est, pourtant bien différente dans les divers milieux: pour le sage stoïcien l'ordonnance du cosmos et l'Heimarménè qui la régit, sont des réalités divines toutes positives et bienfaisantes, étant donné que le malheur et la souffrance de l'individu coopèrent à l'harmonie du dessein général de la *Pronoia*. Le commun des hommes, préoccupé de sa destinée personnelle, redoute la puissance des astres qui peuvent être bons ou mauvais, bienfaisants ou malfaisants, et il cherche

leur faveur pour se soustraire aux dangers de la vie et se réjouir de ses biens⁵². A cette fin, il fait appel aux moyens que la science astrologique lui offre (divination, conjurations) pour connaître d'avance le déroulement des événements⁵³. On constate en effet que la notion du fatalisme astral, qui domine la croyance populaire et s'exprime dans toute la littérature astrologique, florissante dès l'âge hellénistique, a son centre d'intérêt unique dans la vie de ce monde, sans aucun souci pour la destinée de l'âme après la mort.

Ce souci au contraire est fondamental dans les milieux platoniciens et pythagoriciens et dans les cercles mystiques d'où proviennent des écrits comme les Oracles Chaldaïques⁵⁴ ou la littérature hermétique⁵⁵ qui, tout en reconnaissant le pouvoir de l'Heimarménè sur les phénomènes physiques et sur la vie même de l'homme pour ce qui concerne sa dimension matérielle (le corps avec ses fonctions et l'âme irrationnelle avec les passions), affirment la liberté souveraine de l'intellect (νοῦς) et son affinité avec les réalités spirituelles transcendantes⁵⁶. Ils aspirent au retour de l'esprit à sa source divine, qui est en même temps purification des passions et libération de la nécessité de la loi cosmique⁵⁷.

Celle-ci pourtant n'est pas l'objet d'une évaluation négative ni d'une condamnation⁵⁸, étant donné la notion de la nature en tout cas positive et divine du monde, surtout dans ses niveaux supérieurs, célestes⁵⁹, enracinée dans la mentalité hellénique. Cette notion, qui inspire la vision du Timée et la pensée platonicienne tout entière, a déployé toutes ses virtualités conceptuelles dans la philosophie stoïcienne. Elle a donné également l'essor à ce «mysticisme astral» et à cette «religion du dieu cosmique» dont les recherches de F. Cumont⁶⁰ et de A.-J. Festugière⁶¹ ont reconstitué l'histoire d'une façon magistrale. Plotin, un des derniers maîtres à penser de la tradition hellénique, se fera encore le champion de cette croyance et le

défenseur de la nature divine du monde et des astres contre la dépréciation foncière et le refus du cosmos prônés par les Gnostiques⁶².

Il est donc important de vérifier l'ampleur et les modalités d'expression de la notion d'Heimarménè cosmique chez ces derniers, pour évaluer la signification et l'influence que cette notion a exercées dans la formation même de la vision religieuse gnostique.

La perception du pouvoir du Destin cosmique se révèle absolument décisive et presque totalisante chez les Pérates, dont Hippolyte relate les doctrines en soulignant leurs attaches nombreuses et constitutives avec les postulats propres de l'astrologie⁶³. Ces gnostiques s'appellent eux-mêmes «ceux qui traversent», c'est-à-dire ceux qui seuls, par la gnose qu'ils possèdent, peuvent passer à travers le réseau solidement tissu des niveaux et des puissances cosmiques, pour faire retour, étant des semences spirituelles provenant d'en haut, à leur source divine: «Nous seulement, nous qui avons reconnu la nécessité du devenir et les chemins par lesquels l'homme entra dans le monde, nous seulement pouvons, soigneusement enseignés, traverser et outrepasser la corruption»⁶⁴.

En effet les Pérates se montrent presque hantés par une foule de Puissances astrales, dominant sur la structure cosmique, dont la connexion avec l'Archonte et Démiurge de la matière⁶⁵ n'est pas expliquée clairement dans notre texte; sans doute, elles dépendent, en ce qui concerne leur origine et leur pouvoir, de ce personnage qui reçoit les «formes» (χαρᾶκτῆρες) supérieures du Fils-Logos, intermédiaire à son tour entre le Père parfait, premier principe ἀγέννητος, et la matière (τὸ ἰδικόν),⁶⁶ pour engendrer «les choses de ce monde»⁶⁷.

Celui-ci est défini «comme un flux» de la substance d'en haut (ἀπόρροια τῆς ἄνω), étant donné la structure triadique du Tout, avec ses trois Principes (le Père, le Fils-Logos, la matière), dont le second agit en médiateur entre les

deux extrêmes, faisant descendre dans la matière les «formes» divines pour la constitution du cosmos⁶⁸. Pareillement, «les réalités de ce monde-ci, disent ils, tient du flux des astres leur génération, comme leur destruction, et elles sont régies par eux»⁶⁹.

Hippolyte, qui connaît plusieurs livres des Pérates où, souligne-t-il, on trouve une Puissance appelée «de la dextre ou de la gauche»⁷⁰ avec des implications astrologiques très claires, cite un long morceau d'un écrit intitulé «Les préposés jusqu'à l'éther»⁷¹. Il s'agit d'un traité d'astrologie ésotérique, qui décrit dans une langue obscure et surchargée d'images mythiques, puisées dans les différentes traditions religieuses grecques et orientales, l'apparition, à partir du chaos, de nombreuses puissances, dont le groupe des cinq «serviteurs» (λειτουργοί) de Koré, «fidèles administrateurs de sa magistrature du jour et de la nuit, qui reposent dans son propre pouvoir. Ceux-ci, l'ignorance les appelle planètes, et la génération corruptible vient d'eux»⁷².

Après l'énumération des différents puissances cosmiques qui président aux vents, à la fécondité et aux autres domaines du monde, l'auteur, montrant qu'il connaît le célèbre mythe de la *Republique* de Platon, affirme: «Il y a trois Puissances au milieu, suspendues dans l'air, qui sont les causes de la génération. L'ignorance les appelle Moïras»⁷³.

On voit donc bien placées au centre de la complexe machine cosmique, les trois déesses grecques du Destin, dont la domination s'exerce souveraine sur le processus de génération, corruption et mort, qui constitue *in radice* ce monde-ci. Dans cette structure solidement bâtie, les astres, «dieux de la destruction» (οἱ θεοὶ τῆς ἀπωλείας) jouent le rôle principal: «ils imposent aux créatures qui naissent la nécessité du changement de la génération»⁷⁴. Seul atteint le salut celui qui place son espoir dans le Logos Sauveur, «Serpent parfait», qui fait traverser la Mer Rouge, figure du cosmos⁷⁵, à tous

ceux qui reconnaissent être les «formes» descendues des hauteurs du Père et consubstantielles à Lui⁷⁶.

Si les Pérates distinguent le groupe des «cinq», c'est-à-dire les planètes, en séparant d'elles le Soleil et la Lune, dans plusieurs systèmes gnostiques dont témoignent les Pères de l'Église ou leurs textes originaux, on voit en action, comme chez les Valentiniens d'Irénée, un groupement de sept Archontes dont, très souvent, la connexion céleste et planétaire est évidente ou franchement déclarée.

Tel est le cas des Ophites, que nous connaissons par le chapitre 30 du premier livre du *Contra haereses* d'Irénée: à partir du fils de Sophia-Prunikos, le Demiurge androgyne Jaldabaoth, six archontes sont produits par générations successives. Ils constituent «l'Hebdomade parfaite», tandis que la Mère réside dans l'Ogdoade, la huitième région⁷⁷. En effet, les puissances hebdomadaires sont définies par les Ophites *Caelos et Areothas, et Virtutes, et Angelos et Conditores*. Ils croient que les Sept *sedentes in caelo secundum generationem ipsorum, non apparentes regere quoque caelestia et terrestria*⁷⁸.

Il s'agit donc d'une Hebdomade planétaire de Puissances invisibles qui résident dans les sept cieus, d'où elles gouvernent toutes les créatures et tous les événements du ciel visible et de la terre.

Selon les présupposés typiques du dualisme anti-cosmique des gnostiques, les Sept Archontes sont aussi les créateurs des réalités extérieures au Plérôme divin, sur lesquelles ils exercent leur pouvoir. L'identification aux sept planètes est formelle: «*Sanctam autem Ebdomadem septem stellas, quas dicunt planetas, esse volunt*», affirme Irénée. Cette Hebdomade supérieure est opposée à une Hebdomade mauvaise, produite par le diable dans le niveau terrestre⁷⁹.

La région du monde au-dessous de l'Ogdoade, le ciel des étoiles fixes où la Mère déchue a actuellement son siège, est donc une structure

à sept degrés, dont chacun est en même temps un ciel, un astre-planète et une Puissance personnelle qui a créé tous les êtres terrestres dont il gouverne la vie et la destinée. La descente du Sauveur sur la terre est cachée aux Archontes planétaires: «Le Christ descendit donc à travers les sept Cieux, en se rendant semblable à leurs fils, et il les vida graduellement de leur puissance»⁸⁰.

Le salut des hommes, qui possèdent une *virtus* divine, consubstantielle aux êtres du Plérôme, est donc corrélatif à l'évacuation de la puissance des Archontes planétaires. Ce processus a été inauguré déjà par la manifestation du Christ dans le monde et par l'adhésion des élus gnostiques à sa révélation; il sera pourtant totalement achevé seulement à la fin du temps cosmique, lorsque «*tota humectatio spiritus luminis colligatur et abripiatur in Aeonem incorruptibilitatis*» («toute la rosée de l'esprit sera rassemblée et emportée dans l'Éon d'incorruptibilité») ou «de l'Incorruptibilité»⁸¹.

Ce système présente des affinités remarquables avec celui des Γνωστικοί dont Irénée expose les doctrines dans le chap. 29 du même livre, en utilisant un document écrit dans lequel on a désormais reconnu une des premières rédactions du texte actuel de l'*Apocryphon Johannis*.⁸² Cet ouvrage, dont les quatre exemplaires transmis en traduction copte dans le Pap. Berol. 8502 et les papyrus II, III et IV de NH⁸³ révèlent clairement l'importance et la diffusion dans les milieux gnostiques, développe d'une façon extraordinaire le thème de l'Heimarménè cosmique dans sa dimension spécifiquement astrale.

Dans le *Livre des secrets de Jean* on perçoit une attitude et un jugement absolument négatifs à l'égard du monde visible, produit de la chute de Sophia, et du premier fruit de la déchéance de cet Éon, un avorton émis dans le chaos ténébreux qui sera le Démiurge de la matière. En conséquence, tout ce qui concerne la structure cosmique, son fonctionnement et ses sou-

verains, se charge des couleurs sombres d'un scénario démoniaque, où des puissances agressives et malfaisantes agissent pour la ruine de l'homme, bien avant sa création, au moment de sa formation et pendant son histoire individuelle et collective.

Dans ce cadre, il y a une insistance volue et de plus en plus marquée tout au long du récit sur le lien inébranlable entre les Puissances démiurgiques et le système astral, avec les planètes, les étoiles fixes, le Zodiaque, le déroulement des jours, des semaines et de l'année qui découle de leurs mouvements, et surtout la loi inflexible de l'Heimarménè. Celle-ci, en effet, résume et manifeste tout entière l'essence mauvaise et l'efficacité violente de cette structure cosmique animée dans toutes ses jointures.

L'organisation de l'espace démiurgique débute par la génération des «douze anges» du Zodiaque par Jaldabaoth uni «à la démence (ou à «l'ignorance»⁸⁴) qui est avec lui». Après l'énumération de leurs noms, l'auteur remarque qu'«ils ont d'autres noms qui viennent de la convoitise et de la colère»⁸⁵, soulignant ainsi la nature funeste de ces Puissances.

Le Démiurge donne le pouvoir à «sept rois», c'est-à-dire aux Archontes des planètes, «sur les cieux», tandis qu'à cinq d'entre eux il commande de régner «sur le chaos infernal»⁸⁶. Selon l'interprétation de M. Tardieu il s'agit de l'établissement de l'horoscope du monde, c'est-à-dire d'«une explication de Gen. 1,14b par la théorie «egyptienne» des domiciles planétaires assignés aux signes»⁸⁷.

Le récit présente la formation de l'année, dont les jours (360 ou 365) sont autant d'anges – «autorités» (ἐξουσίαι) ou Puissances (δυνάμεις) qui «sont dans l'ignorance de celui qui les a engendrées», le Démiurge «premier gouverneur de la ténèbre». Celle-ci est suivie par la semaine, avec sept archontes «préposés aux sept cieux». L'auteur conclut: «Voilà l'hebdomeade de la semaine, voilà ceux qui régissent le monde»⁸⁸.

L'utilisation très ample des doctrines astrologiques courantes à son époque a permis à l'auteur gnostique de bâtir un tableau cosmique bien agencé, dont la structure figée et le fonctionnement rigoureusement préétabli se révèlent tout à fait aptes à l'énonciation de sa vision dualiste anti-cosmique. Il affirme l'existence d'un monde divin transcendant, étranger au niveau démiurgique, défini comme chaos, ténèbre et matière, produit par la déchéance de Sophia. La construction du cosmos, dans tous ses degrés, et du temps qui en découle, apparaît alors comme un moyen pour éloigner de ce monde spirituel l'homme, en fonction de qui, selon le récit biblique, le cosmos lui-même a été organisé. En effet, le «Livre secret de Jean», comme la presque totalité des gnostiques, dans son exégèse dualiste anti-cosmique, nourrie de notions astrologiques, suit de près le schéma narratif de la Genèse, aboutissant à la plasmation d'Adam.

C'est exactement dans la création du premier homme que ces notions affleurent avec le plus d'ampleur et d'efficacité. Après avoir marqué le rapport étroit entre chacun des Sept Archontes créateurs et la créature psychique qu'ils façonnent «selon l'image céleste manifestée dans les eaux», l'auteur développe une véritable «mélothésie»⁸⁹. Il propose en effet un rapport spécifique entre chaque archonte créateur et chaque âme qui constitue le corps psychique de l'homme, tandis que le corps matériel lui-même est bâti selon une mélothésie anatomique corrélative à une mélothésie démonologique⁹⁰.

Les doctrines astrologiques sont puisées par l'auteur au «Livre de Zoroastre»⁹¹, ce qui confirme l'usage de cette littérature par les gnostiques qui pourtant transforment à leur façon la valeur et la signification de la notion centrale du cadre astrologique, c'est-à-dire le principe de la correspondance macrocosme-microcosme et de la sympathie entre les différents niveaux du Tout. En effet, après l'insuf-

flations dans le corps inerte et sans vie d'Adam de «la puissance qui vient de la Mère»⁹², la substance pneumatique que Sophia déchue avait donné au Démiurge, les sept Archontes, jaloux de l'homme qui désormais possédait une intelligence bien plus pénétrante que la leur, «l'enlevèrent et le transférèrent dans les parties inférieures de l'immense matière»⁹³.

De cette façon l'opposition des niveaux et des substances, cosmiques d'une part et plérômiques de l'autre, devient manifeste: à partir de ce moment l'histoire humaine se déroule sur le fil d'une lutte acharnée entre les sept Archontes et les Puissances divines, dont l'enjeu est l'homme, divisé par sa conformation ontologique, entre les deux domaines, matériel et spirituel. Alors, pour prévaloir dans ce combat, les seigneurs du cosmos songent à l'instrument le plus puissant et inflexible qui pourra assujettir les hommes à leur pouvoir: «Il (le Démiurge) tint conseil avec ses autorités qui sont ses puissances, et ils consommèrent tous ensemble l'adultère avec la Sagesse et donnèrent naissance à une vile Fatalité – c'est le dernier lien – versatile, et c'est ce qui explique qu'on est changé tantôt dans un sens tantôt dans un autre. Et elle (= la Fatalité) est (le lien) le plus dur et le plus fort qui unit les dieux, les anges et les démons et toutes les générations jusqu'à aujourd'hui. C'est en effet de cette Fatalité-là qu'ont surgi toute iniquité, abomination et blasphème, ligature d'oubli et d'ignorance, ainsi que tout précepte écrasant et ces péchés écrasants et ces grandes frayeurs. Et c'est ainsi que la création tout entière fut rendue aveugle, pour qu'on ne puisse pas connaître le Dieu qui est au-dessus d'eux tous. Et c'est à cause du lien de l'oubli que furent cachés leurs péchés car ils ont été liés à des mesures, des temps et des moments, puisqu'elle (= la Fatalité) domine sur toute chose»⁹⁴.

A cette déclaration qui montre toute la création démiurgique et l'humanité entière subjuguées par le pouvoir aveugle et nuisible du

Destin astral, correspond, par contraste, l'hymne final de la «Providence du Tout» qui annonce ses descentes dans le cosmos, pour vaincre «les anges de la pauvreté», «les démons du chaos» et éveiller l'étincelle pneumatique enlevée dans «la prison du corps»⁹⁵.

Bien qu'aucune mention de l'Heimarménè démiurgique ne soit faite dans cet hymne, la définition même du principe divin, révélateur de la gnose et sauveur des hommes, comme Providence universelle, révèle, à l'arrière-fond de la pensée gnostique, l'opposition radicale de ce principe pneumatique à la loi du Destin astral dominant sur le cosmos matériel. On perçoit en effet un écho du débat bien connu, assez courant dans les écoles philosophiques contemporaines, sur les rapports, les différences et parfois le contraste entre *Pronoia* et *Heimarménè*, en relation plus ou moins étroite avec le thème fondamental de la liberté de l'homme.

Cette conclusion est confirmée à travers la comparaison avec le discours de révélation de la *Protennoia Trimorphe* du Codex XIII, dont les affinités de contenu et de structure avec l'hymne d'AJ ont été déjà mises en lumière⁹⁶. L'être divin annonce sa descente à la fin (*συντέλεια*) de l'éon cosmique et sa manifestation aux Puissances du cosmos/chaos, qui est en même temps destruction de cet éon et libération des gnostiques. La victoire de la *Protennoia* est représentée en effet comme une défaite des «lots de l'Heimarménè» (*κλήρος εἰμαρμένης*) et de «ceux qui mesurent les maisons (*οἶκος*)» des cieus, c'est-à-dire des astres, définis aussi comme «ceux qui suivent l'Heimarménè»⁹⁷.

Parmi les écrits de Nag Hammadi, le *Traité sans titre* du Codex II⁹⁸ est sans doute celui qui révèle au plus haut degré la centralité du thème de la destinée dans l'horizon religieux des gnostiques, en tant que paramètre de référence pour la notion même du salut.

Bâtie sur une affabulation mythique complexe, la scène du monde démiurgique est

structurée selon l'échelle à sept étages qui sont à la fois les sept cieus planétaires et leurs archontes; ils sont androgynes et ont donc des noms masculins et féminins. Toutefois, si les premiers noms sont différents pour chacun d'eux⁹⁹, les seconds se résument dans une dénomination collective, celle de «la Pronoia (*πρόνοια*) Sambathas, c'est-à-dire l'Hebdomade (*ἑβδομάς*)»¹⁰⁰.

L'identité astrale du groupe est bientôt déclarée: «Ceux-là sont les sept pouvoirs (*δύναμις*) des sept cieus du chaos (*χάος*)»¹⁰¹. L'auteur renvoie ses lecteurs à des livres où ils trouveront «la propriété (*ἐνέργεια*) des mâles» et des femelles. Il s'agit de deux écrits, l'*Archangélique de Moïse le Prophète* et le premier *Livre de Noréa*¹⁰², qui confirment l'existence d'une très riche littérature de contenu astrologique, connue et utilisée par les gnostiques. À cette littérature appartient aussi le *Livre de Salomon* auquel l'auteur renvoie pour connaître les noms et les propriétés des sept Puissances androgynes mauvaises, enfantées par la Mort, et de leurs démons¹⁰³.

Pourtant à cette génération démoniaque correspond la création – par Zoè et Sabaoth – de sept «pouvoirs (*δύναμις*) bons androgynes»; «et, à partir de ceux-là, il y a beaucoup d'esprits (*πνεῦμα*) bons (*ἀγαθός*) et innocents. Leur but (*ἀποτέλεσμα*) et leurs propriétés (*ἐνέργεια*), tu les trouveras dans les figures (*σχῆμα*) de la Fatalité (*εἰμαρμένη*) du ciel, qui est au-dessous des douze <signes>»¹⁰⁴.

Par rapport au caractère en partie positif du régime de Sabaoth, enlevé par la Mère Sophia et sa fille Zoè au septième ciel à la place du mauvais Jaldabaoth, l'Heimarménè s'avère ici liée à des *Dynameis* et à des *Pneumata* bons. Il s'agit en tout cas du Destin cosmique, lié au pouvoir démiurgique et à la matière d'où ce monde a été modelé, qui, pour l'auteur gnostique, est toujours «celui du manque»¹⁰⁵, de la déficience, en tant que produit de la chute d'un éon divin, lieu de l'ombre et du chaos¹⁰⁶.

Cette dévalorisation du cosmos et de la Fatalité affleure bientôt dans notre traité à propos du thème de l'agression d'Ève par les sept Archontes: la souillure de la première femme par les Puissances et la génération d'Abel et d'autres fils, déclare l'auteur, sont arrivées «conformément (κατά) à la prescience (πρόνοια) de l'Archigénitor, afin que la première mère engendrât en elle toute semence (σπέρμα) mélangée [et] accordée (ἀρνόζειν) à la Fatalité (εἰμαρμένη) du monde (κόσμος), avec ses figures (σχῆμα) et la justice (δικαιοσύνη)»¹⁰⁷.

La vie des hommes charnels, fruit de l'union d'Ève avec les Archontes des planètes, est donc entièrement assujettie à l'action du Destin astral. Nous avons ici une métamorphose du thème très répandu des «dons» ou bien des qualités données par les astres aux hommes au moment de la naissance. Dans la perspective gnostique de la condamnation totale du monde d'un côté et des activités du sexe et de la génération de l'autre, ce thème devient celui de la souillure physique de la première femme, dont la procréation charnelle est marquée par la Fatalité, par le biais d'une brutale union archontique¹⁰⁸.

La présence obsédante de l'Heimarméné démiurgique dans l'expérience de l'auteur du *Traité sans titre* et du milieu gnostique auquel il adresse son enseignement, est confirmée par l'interprétation du récit de Genèse 6, 1-4. Les anges descendus des cieux, qui «apprirent aux hommes des nombreux errements (πλάνη), magies (μαγεία) et sortilèges (φαρμακεία) «et les cultes idolâtriques, sont en fait des démons envoyés sur la terre par les sept Archontes pour égarer les hommes et les éloigner du vrai Dieu. Ces démons «possèdent leur coopératrice, la Fatalité (εἰμαρμένη), celle-là qui est apparue conformément (κατά) à l'accord (συμφωνία) des dieux de l'injustice (ἀδικία) et de la justice (δικαιοσύνη)»¹⁰⁹.

On souligne ainsi l'origine double de l'Hei-

marméné, constituée par l'accord des Puissances bonnes de Sabaoth (la «justice») et de celles, méchantes, de Jaldabaoth (l'«injustice»). Néanmoins elle s'avère toujours une réalité cosmique ennemie de l'homme, que ce pouvoir «fatal» empêche de vivre selon l'esprit, en le plongeant dans les pires vices et égarements.

La manifestation dans le monde et «dans les créations (πλάσμα) des Archontes» des parfaits, appartenants au γένος pneumatique consubstantiel aux êtres du Plérôme et au Logos Sauveur, révélateur de la gnose¹¹⁰, est en même temps une défaite des Archontes cosmiques et une victoire sur la Fatalité: «ils humilièrent toutes les sagesse (σοφία) des dieux, et leur Fatalité (εἰμαρμένη) se trouva comme étant condamnation (κατάγνωσις), et leur pouvoir (δύναμις) s'éteignit. Leur seigneurie fut disloquée (καταλύειν). Leur prescience (πρόνοια) devint ce qui [n'a pas existé dans] la gloire»¹¹¹.

Il y aura un retour du τέλος à l'ἀρχή, lorsque «la réalité (ἔργον) qui précédait la ténèbre, se désagrègera, et la déficience sera extirpée à sa racine, en bas, dans la ténèbre, et la lumière se retirera (ἀναχωρεῖν) vers sa racine, et la gloire de l'Inengendré (ἀγέννητος) se manifestera et remplira tous les éons (αἰών)»¹¹².

Mais à présent, la condition des hommes est marquée par une ambiguïté foncière: le salut, déjà réalisé pour les spirituels qui possèdent la connaissance, n'est pas encore accompli dans sa dimension totale et définitive. Le cosmos continue à fonctionner, avec sa structure graduée et ses puissances astrales: l'Heimarméné est là pour régir la vie humaine, bien que démasquée dans son origine et son essence archontique. Seuls les gnostiques se reconnaissent libres du pouvoir universel du Destin cosmique, pour ce qui concerne l'étincelle pneumatique cachée dans le πλάσμα des Sept.

Le salut gnostique, qui est libération du «moi» divin par la connaissance de sa consub-

stantialité avec le révélateur/sauveur et le niveau spirituel d'où il est descendu, n'est pas seulement corrélatif à la notion générique d'un refus et d'une condamnation du cosmos et de son créateur. Plus spécifiquement il permet à l'homme de se soustraire à l'emprise d'un pouvoir malfaisant qui dirige tout entière sa vie quotidienne et le conduit, selon ses dessein hostiles, vers le mal, le vice, la ruine.

L'homme gnostique a le sentiment très vif d'être pris au piège par des nombreuses puissances qui, à travers la machine du cosmos, font tourner la route des naissances, de la corruption et de la mort au fil mouvant du temps

démiurgique. Pour lui, se sauver signifie aussi briser, par la gnose, le réseau inflexible des lois de l'Heimarménè. On perçoit ainsi, encore active, l'ancienne notion du fatalisme astral, bien que transposée et transformée selon les valeurs propres au nouveau champ sémantique du dualisme anticosmique. Il s'agit d'une croyance que la pensée religieuse des Grecs avait élaborée pendant une histoire longue de plusieurs siècles et riche en contacts avec les cultures et les traditions de l'Orient, chaldéennes et égyptiennes surtout, où les doctrines astrologiques s'étaient profondément enracinées.

Notes

1. Exc. Theod. 78, 1-2 éd. F. Sagnard, Clément d'Alexandrie. Extraits de Théodote (SCh 23), Paris 1970, pp. 200-203: "Μέχρι τοῦ βαπτίσματος οὖν ἡ Εἰμαρμένη, φασίν, ἀληθῆς· μετὰ δὲ τοῦτο οὐκέτι ἀληθεύουσιν οἱ ἀστρολόγοι. Ἔστιν δὲ οὐ τὸ λουτρὸν μόνον τὸ ἐλευθεροῦν, ἀλλὰ καὶ ἡ γνῶσις, τίνες ἡμεν, τί γεγόναμεν· ποῦ ἡμεν, [ἦ] ποῦ ἐνεβλήθημεν· ποῦ σπεύδομεν, πόθεν λυτρούμεθα· τί γέννησις, τί ἀναγέννησις".
2. Pour une définition cf. le Document final du Colloque de Messine (U. Bianchi, éd., Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966, Leiden 1967, pp. XX-XXXIII). Parmi les nombreuses discussions critiques sur ce Document voir S. Pétrement, Le Colloque de Messine et le problème du gnosticisme, «Revue de Métaphysique et de Morale» 72 (1967), pp. 344-373; K. Rudolph, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, «Kairos» 9 (1967), pp. 105-122 réimp. dans: Id. (ed.), Gnosis und Gnostizismus, Darmstadt 1975, pp. 768-797; Id., Gnosis und Gnostizismus, «Theologische Rundschau» 36 (1971), pp. 15-33; H.J.W. Drijvers, The Origins of Gnosticism as a Religious and Historical Problem, «Nederlands Theologisch Tijdschrift» 22 (1968), pp. 321-351 réimp. dans: K. Rudolph, op.cit., pp. 798-842; U. Bianchi, A propos de quelques discussions récentes sur la terminologie, la définition et la méthode de l'étude du gnosticisme dans: G. Widengren-D. Hellholm, éd., Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism Stockholm August 20-25 1973, Leiden 1977, pp. 16-26.
3. Exc. Theod. 72, 1 éd. Sagnard p. 194 s. L'auteur continue: «Les uns, en effet, en tant que serviteurs de Dieu, sont semblables à des soldats qui combattent avec nous. Les autres ressemblent à des «brigands»; car le Mauvais ne s'est pas ceint pour prendre l'épée de la part du Roi: c'est à son bénéfice que, dans sa démente, il s'est livré à ses déprédations».
4. Exc. Theod. 74, 2 éd. Sagnard p. 196 s.: «Διὰ τοῦτο ἀνέτειλεν ξένος ἀστήρ καὶ καινός, καταλύων τὴν παλαιὰν ἀστροθεσίαν, καινῶ φωτί, οὐ κοσμικῶ, λαμπόμενος, ὁ καινὰς ὁδοὺς καὶ σωτηρίου προπέμπων». Cf. Exc. Theod. 25, 2 éd. Sagnard p. 110 s.: «Les Apôtres, dit <Théodote?>, ont été substitués aux douze signes du Zodiaque: car, comme la génération est réglée par ceux-ci, ainsi la «régénération» (ἀναγέννησις) est dirigée par les Apôtres».
5. Exc. Theod. 69, 1 éd. Sagnard p. 192 ss.: «Ἡ Εἰμαρμένη ἐστὶ σύνοδος πολλῶν καὶ ἐναντίων δυνάμεων· αὐταὶ δὲ εἰσὶν ἀόρατοι καὶ ἀφανεῖς,

- ἐπιτροπεύουσαι τὴν τῶν ἄστρον φορὰν καὶ δι' ἐκείνων πολιτευόμεναι”.
6. Exc. Theod. 69, 2-71 éd. Sagnard p. 194 s.
 7. Cf. le commentaire des Exc. Theod. 69-71 par F. Sagnard dans l'Appendice E, op.cit., pp. 224-228. Sur ce sujet on peut renvoyer à l'ouvrage classique de A. Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, Paris 1899 et aux contributions de F. Cumont, *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, New York 1912 et surtout de W. Gundel-H.-G. Gundel, *Astrologumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte*, Wiesbaden 1966. La section égyptienne, spécifiquement hermétique, du domaine astrologique a été savamment analysée par A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. I, *L'astrologie et les sciences occultes*, Paris 1944, 3^{ème} éd. 1950.
 8. Exc. Theod. 70, 2 éd. Sagnard p. 194 s.
 9. Exc. Theod. 69, 2-70, 1 éd. Sagnard p. 194 s.
 10. Exc. Theod. 71, 2 éd. Sagnard p. 194 s.
 11. Adv. haer. I, 5, 2: «Il (le Démiurge) disposa en effet sept Cieux, au-dessus desquels il se tient lui-même, à les en croire. C'est pourquoi ils l'appellent «Hebdomade», tandis qu'ils donnent le nom d'«Ogdoade» à la Mère, c'est-à-dire à Achamothe ... Ces sept Cieux sont, selon eux, de nature intelligente: ce sont des Anges, enseignent-ils. Le Démiurge lui aussi est un Ange, mais semblable à un Dieu. De même le Paradis, situé au-dessus du troisième Ciel, est, disent-ils, le quatrième Archange par sa vertu», éd. A. Rousseau-L. Doutreleau, Irénée de Lyon. Contre les hérésies, vol. I, T. II (Sch 264), Paris 1979, p. 80 s.
 12. Exc. Theod. 74, 2 éd. Sagnard p. 198 s.: «... αὐτὸς ὁ Κύριος, ἀνθρώπων Ὁδηγός, ὁ κατελθὼν εἰς γῆν ἵνα μεταθῆ τοὺς εἰς τὸν Χριστὸν πιστεύσαντας ἀπὸ τῆς εἰμαρμένης εἰς τὴν ἐκείνου Πρόνοιαν”.
 13. Exc. Theod. 73, 1 éd. Sagnard p. 196 s.
 14. Exc. Theod. 76, 1 éd. Sagnard p. 198 s.: “Ὡς οὖν ἡ γέννησις τοῦ Σωτῆρος γενέσεως ἡμῶς καὶ εἰμαρμένης ἐξέβαλεν ...”
 15. Ibid 1-2 éd. Sagnard pp. 198-201: «... de même aussi son baptême nous retire du feu, et sa «passion» de la «passion»: afin que nous puissions le suivre en toutes choses. Car celui qui a été baptisé en Dieu a avancé vers Dieu et reçu «le pouvoir de fouler aux pieds scorpions et serpents», les Puissances mauvaises».
 16. Exc. Theod. 39-40 éd. Sagnard pp. 142-145.
 17. Cf. la section anthropologique des Excerpta ex Theodoto (50-57, éd. Sagnard pp. 162-175) où on lit cette affirmation nette: «... il y a beaucoup d'hyliques, un petit nombre de psychiques: mais rares sont les pneumatiques (σπάνιοι δὲ οἱ πνευματικοί)” (Exc. Theod. 56, 2 p. 172 s.). Exc. Theod. 2, 1-2 éd. Sagnard pp. 54-57. Pour la création de l'homme par des Anges qui ne connaissent pas la semence pneumatique lui donnée par l'entité divine transcendente voir aussi le fragment 1 de Valentin (apud Clément d'Alexandrie, Strom. II, 36, 2-4; cf. M. Simonetti, *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Milano 1993, p. 210 s.).
 18. Exc. Theod. 75, 1 éd. Sagnard p. 198 s.
 19. Irénée nous rapporte les spéculations complexes des Marcossiens sur la structure du monde visible (avec les quatre éléments, les dix cieux, les douze signes du zodiaque), qu'ils croyent faite par le Démiurge “à l'image des choses invisibles”, c'est-à-dire du Plérôme, avec sa structure de trente éons (Adv. haer. I, 17, 1-2 éd. Rousseau-Doutreleau pp. 264-271). Cependant il faut noter que dans ce contexte les valentiniens, tout en montrant une bonne connaissance des thèmes astrologiques, n'abordent pas le problème de l'Heimarménè.
 20. Une mention assez sommaire du sort des trois races dans les Excerpta 56, 3-5 et 57 (éd. Sagnard pp. 172-175) tandis que les Excerpta 63-65, pp. 184-189, évoquent la «consommation» (συντέλεια), lorsque les éléments pneumatiques entreront dans la «Chambre nuptiale» (νυμφών), c'est-à-dire dans le Plérôme.
 21. Irénée, Adv. haer., I, 1, 1-8, 5 éd. Rousseau-Doutreleau pp. 28-137 (en particulier I, 7, 1-5 pp. 100-113); Hippolyte, Ref. VI, 29, 1-36, 4 éd. P. Wendland, *Hippolytus Werke*, Bd. III, *Refutatio omnium haeresium* (GCS 26), Leipzig 1916, pp. 155-166. Pour la présentation générale des doctrines valentiniennes, il faut renvoyer à l'analyse de F. M. Sagnard (*La gnose valentiniennne et le témoignage de saint Irénée*, Paris 1947) et au grand ouvrage de A. Orbe (*Estudios Valentinianos*, vol. I-V, Rome 1955-1966). Une mise au point des problèmes d'interprétation du valentinianisme par rapport aux textes de Nag Hammadi dans B. Layton, éd., *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale*, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978, vol. I, *The School of Valentinus*, Leiden 1980. Voir le compte rendu de M. Tardieu, *Le Congrès de Yale sur le Gnosticisme* (28-31 mars 1978) dans la «Revue des Études Augustiniennes» 24 (1978), pp. 188-209. Pour la bibliographie, désormais très ample et presque incontrôlable, sur ce mouvement et le gnosticisme en général il est utile de consulter D.M. Scholer, *Nag Hammadi Bibliography 1948-1969*, (Nag Hammadi Studies 1), Leiden 1971, avec des mises à jour annuelles (*Bibliographia gnostica, Supplementa*, «Novum Testamentum» 14, 1970 et suivants). Id., *Nag Hammadi Bibliography* (NHMS 32), Leiden-New York-Köln 1997. Une présentation des sources dans M. Tardieu-J. D. Dubois, *Introduction à la littérature gnostique*, Paris 1986. Après les recueils très utiles des

- sources, en traduction allemande et espagnole de W. Foerster (Gnosis, vol. I-II, Zürich 1969-1971, trad. anglaise par R.McL. Wilson, Oxford 1972-1974) et de J. Montserrat Torrents (Los Gnosticos, vol. I-II, Madrid 1983), un choix de témoignages anciens et de texte originaux en traduction anglaise avec introductions, commentaires et bibliographie dans B. Layton, *The Gnostic Scriptures*, London 1987. Le recueil des textes patristiques en langue originelle, avec commentaire, traduction italienne et notes, de M. Simontetti (Testi gnostici in lingua greca e latina, Milano 1993) a remplacé l'ouvrage de F. Völker, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, Tübingen 1932.
22. “Ἐπτά γάρ οὐρανούς κατεσκευακέναι, ὃν ἐπάνω τὸν δημιουργὸν εἶναι λέγουσιν. Καὶ διὰ τοῦτο Ἑβδομάδα καλοῦσιν αὐτόν, τὴν δὲ Μητέρα τὴν Ἀχαμῶθ Ὀγδοάδα ... Τοὺς δὲ ἑπτὰ οὐρανούς [οὐκ] εἶναι νοερούς φασιν, Ἀγγέλους δὲ αὐτοὺς ὑποτίθενται, καὶ τὸν δημιουργὸν δὲ καὶ αὐτὸν Ἄγγελον, Θεῶ δὲ εἰκότα, ὡς καὶ τὸν Παράδεισον, ὑπὲρ τρίτον οὐρανὸν ὄντα, Ἄρχάγγελον λέγουσι”. Cf. supra n. 11 (traduction du texte).
23. Ref. V, 32, 7-8 éd. Wendland p. 161.
24. Ref. V, 36, 2 éd. Wendland, p. 165 s.
25. Irénée, *Adv. haer.* I, 7, 4 éd. Rousseau-Doutreleau p. 109: «Il (le Démiurge) demeura dans cette ignorance jusqu'à la venue du Sauveur. Lorsque vint le Sauveur, le Démiurge, disent-ils, apprit de lui toutes choses et, tout joyeux, se rallia à lui avec toute son armée».
26. Irénée, *Adv. haer.* I, 7, 1 éd. Rousseau-Doutreleau pp. 100-103. Sur le problème très complexe de l'origine et des différentes attributs du démiurge gnostique, sans mentionner les nombreux ouvrages sur le gnosticisme en général, on peut rappeler quelques études, parmi les plus récentes et spécifiques: G. Quispel, *The Origins of the Gnostic Demiurge* dans: P. Granfield-J. A. Jungman, éd., *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten*, Münster 1970, pp. 271-276 réimp. dans: Id., *Gnostic Studies*, vol. I, Istanbul 1974, pp. 213-220); G. Scholem, *Jaldabaoth reconsidered*, dans: *Mélanges d'Histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris 1974, pp. 405-421; A. F. Segal, *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism* (*Studies in Judaism in Late Antiquity* 25), Leiden 1977; F.T. Fallon, *The Enthronement of Sabaoth. Jewish Elements in Gnostic Creation Myths* (*Nag Hammadi Studies* 10), Leiden 1978; B. Barc, *Samaël-Saklas-Yaldabaoth. Recherche sur la genèse d'un mythe gnostique* dans: Id. (ed.), *Colloque International sur les Textes de Nag Hammadi* (Québec, 22-25 août 1978), (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section «Études» 1, Québec-Louvain 1981, pp. 123-150; J.E. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord. Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origins of Gnosticism*, Tübingen 1985. Une nouvelle esquisse du problème par M.A. Williams, *The demonizing of the demiurge: The innovation of Gnostic myth* dans M.A. Williams-C. Cox-M.S. Jaffee, éd., *Innovation in Religious Traditions. Essays in the Interpretation of Religious Change* (*Religion and Society* 31), Berlin-New York 1992, pp.73-107. Il faut mentionner enfin les conclusions très intéressantes et pondérées de J. Mansfeld sur les analogies du Démiurge gnostique avec certaines anciennes doctrines des philosophes pré-socratiques (*Bad World and Demiurge: A 'Gnostic' Motif from Parmenides and Empedocles to Lucretius and Philo*, dans: R.van den Broek- M.J.Vermaseren, éd., *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday*, (EPRO 91), Leiden 1981, pp. 261-314, réimp. dans Id., *Studies in Later Greek Philosophy and Gnosticism*, London 1989, XIV.
27. W. Gundel, s.v. Heimarmene, *Pauly-Wissowa*, RE VII (1912), coll. 513-543; Id., *Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Begriffe Ananke und Heimarmene*, Giessen 1914; D. Amand, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, Louvain 1945, réimp. Amsterdam 1973; A. Magris, *L'idea di destino nel pensiero antico*, vol. I, *Dalle origini al V secolo A.C.*, Udine 1984; vol. II, *Da Platone a S.Agostino*, Udine 1985.
28. E. Eitrem, s.v. Moira (Μοῖρα), *Pauly-Wissowa*, RE 15, 2 (1932), coll. 2449-2497; Id., *Schicksalsmächte*, «*Symbolae Osloenses*» 13 (1934), pp. 47-64; W. Chase Greene, *Moira. Fate, Good, and Evil in Greek Thought*, Cambridge Mass. 1948; B.C. Dietrich, *Death, Fate, and the Gods. The Development of a Religious Idea in Greek Popular Belief and in Homer*, London 1965.
29. U. Bianchi, ΔΙΟΣ ΑΙΣΑ. *Destino, uomini e divinità nell'epos, nelle teogonie e nel culto dei Greci*, Roma 1953.
30. *Apud Aristote*, *De anima* I, 5, 411 a 7 (A 22 Diels-Kranz).
31. L. Rougier, *L'origine astronomique de la croyance pythagoricienne en l'immortalité céleste des âmes*, Le Caire 1933; P. Boyancé, *Études sur le Songe de Scipion*, Bordeaux-Paris 1936; Id., *Sur le Songe de Scipion* (26-28), «*L'Antiquité Classique*» 11 (1942), pp. 5-22.
32. Cf. W. Capelle, *Älteste Spuren der Astrologie bei den Griechen*, «*Hermes*» 60 (1925), pp. 373-395; M.P. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion*, Bd.I *Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft*, 2ème éd., München 1955, pp. 839-843; Bd. II, *Die hellenistische und römische Zeit*,

- 2ème éd., München 1961, pp. 268-281. Pour le problème des rapports entre Platon et les doctrines orientales voir les différentes conclusions de É. des Places, Platon et l'astronomie chaldéenne, «Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales» IV [Mélanges Franz Cumont], Bruxelles 1938, pp. 129-142 réimp. dans: Id., *Études platoniciennes 1929-1979* (EPRO 90), Leiden 1981, pp. 131-144; J. Bidez, Eos ou Platon et l'Orient, Bruxelles 1945; A.-J. Festugière, Platon et l'Orient, «Revue de Philologie» 3ème S., 21 (1947), pp. 1-40 réimp. dans: Id., *Études de Philosophie grecque*, Paris 1971, pp. 39-79; W.J.W. Koster, Le mythe de Platon, de Zarathustra et des Chaldéens. Étude critique sur les relations intellectuelles entre Platon et l'Orient, Mnemosyne Suppl. 3, 1951.
33. J. Bidez, Les écoles chaldéennes sous Alexandre et les Séleucides, «Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales» III (1935), [Volume offert à Jean Capart], pp. 41-89. Cf. F. Cumont, Les noms des planètes et l'astrolatrie chez les Grecs, «L'Antiquité Classique» 4 (1935), pp. 5-43.
34. W. Gundel, Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos, Funde und Forschungen auf dem Gebiet der antiken Astronomie und Astrologie (Abh. d. Bayer. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Abt., NS 12, 1936 (réimp. Hildesheim 1978) (cf. le compte rendu de A.D. Nock, Astrology and cultural History, «Gnomon» 15, 1939, pp. 359-368 réimp. dans: Id., *Essays on Religion and the Ancient World*, éd. Z. Stewart, vol. I, Oxford 1972, pp. 493-502); F. Cumont, L'Égypte des astrologues, Bruxelles 1937; A.-J. Festugière, op.cit. supra n.7.
35. Epin. 981e-982 a: θεῖον γένος ἄστρων. Cf. J. van Camp-P. Canart, Le sens du mot ΘΕΙΟΣ chez Platon, Louvain 1956. Voir aussi Crat. 397 c-d: «A mon avis, les premiers habitants de la Grèce croyaient seulement aux dieux qui sont aujourd'hui ceux de beaucoup de Barbares: le soleil, la lune, la terre, les astres et le ciel» (trad. par L. Méridier, Platon. Oeuvres complètes, T. V, 2, Cratyle, 3ème éd., Paris 1961, p. 71). Cf. P. Boyancé, La «doctrine d'Euthyphron» dans le Cratyle, «Revue des Études Grecques» 54 (1941), pp. 141-175.
36. Epin. 987e-988a: «... il y a grand et bel espoir que les Grecs prendront de tous ces dieux un soin réellement plus beau et plus équitable que ne font les traditions et le culte venus des barbares grâce à la culture, aux oracles de Delphes et à tout le culte légal» (trad. par É. des Places, Platon. Oeuvres complètes, T. XII, 2, Les Lois (XI-XII). Epinomis, Paris 1956, p. 153). Cf. É. des Places, La portée religieuse de l'«Epinomis», «Revue des Études Grecques» 50 (1937), pp. 321-328.
37. Epin. 987 d-e.
38. Pour le débat sur l'attribution de l'Epinomis cf. É. des Places, Epinomis, cit., pp. 97-109; Id., Sur l'authenticité de l'«Epinomis», «Revue des Études Grecques» 44 (1931), pp. 153-166 réimp. dans: Id., *Études platoniciennes*, cit., pp. 105-119; Une nouvelle défense de l'Epinomis, «L'Antiquité classique» 11 (1942), pp. 97-102. Cependant voir les conclusions de L. Tarán, *Academica: Plato, Philip of Opus, and the Pseudo-Platonic Epinomis*, Philadelphia 1975.
39. Dans ce sens les conclusions de M.P. Nilsson, *The Rise of Astrology in the Hellenistic Age* (Historical Notes and Papers Nr.18, Meddelande från Lund Astronomiska Observatorium Ser. II, no. 111), Lund 1943. Voir aussi, du même auteur, *The Origin of Belief among the Greeks in the Divinity of the Heavenly Bodies*, «Harvard Theological Review» 33 (1940), pp. 1-8.
40. Timée 41 d-e: «Puis (le Demiurge) ayant combiné le tout, il le partagea en un nombre d'Âmes égal à celui des astres. Il distribua ces âmes dans les astres chacune à chacun ... les Âmes, semées dans les instruments du Temps, chacune dans celui qui lui convenait, devaient donner naissance au Vivant, de tous les Vivants le plus capable d'honorer Dieu» (trad. par A. Rivaud, Platon. Oeuvres complètes, T. X, Timée-Critias, Paris 1956, p. 157).
41. Timée 41a-44d; 69c-71a.
42. Timée 69c: Οἱ δὲ μιμούμενοι, παραλαβόντες ἀρχὴν ψυχῆς ἀθάνατον τὸ μετὰ τοῦτο θνητὸν σῶμα αὐτῆ περιετόρνενυσαν ὄχημά τε πᾶν τὸ σῶμα ἔδωσαν ἄλλο τε εἶδος ἐν αὐτῷ ψυχῆς προσφοκδοῦμον τὸ θνητὸν, δεινὰ καὶ ἀναγκαῖα ἐν αὐτοῖς παθήματα ἔχον».
43. Timée 42 e trad. par Rivaud p. 158.
44. Rép. X, 617 e: «Ce n'est pas un génie qui vous tirera au sort, c'est vous qui allez choisir votre génie ... Chacun est responsable de son choix, la divinité est hors de cause (Οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἰρήσεσθε ... Αἰτία ἐλομένου· θεὸς ἀνάτιος)» éd. É. Chambry, Platon. Oeuvres complètes, T. VII, 2, La République. Livres VIII-X, Paris 1948, p. 119.
45. Rép. X, 614 a-621 d éd. Chambry pp. 112-124.
46. Rép. X, 616 b-617 d éd. Chambry pp. 116-118.
47. Rép. X, 617 d-621 b éd. Chambry pp. 119-123.
48. Lois X, 903 b: «... celui qui prend soin de toutes choses a tout disposé pour la conservation et la perfection de l'ensemble, où chaque partie, autant qu'il est en elle, ne pâti et n'agit que dans la mesure qui convient. A toutes et à chacune sont préposés des chefs (ἄρχοντες), qui surveillent par le menu toute action qu'elles subissent ou exercent, et qui poussent jusqu'au dernier détail la perfection de l'oeuvre» (éd. A. Diès, Platon. Oeuvres complètes, T. XII, 1, Les Lois. Livres VII-X, Paris 1956, p. 172). Ibi 906 a p. 177: «... mais nous y avons pour alliés les dieux et les dé-

- mons, et nous sommes, nous, le troupeau de ces dieux et de ces démons». Ces passages, avec le texte du Timée sur les «nouveaux dieux» collaborateurs du Démon, ont été interprétés par P. Boyancé, dans le contexte d'une argumentation très développée et bien documentée, en fonction du problème des origines de la notion gnostique des archontes créateurs du monde et de l'homme (Dieu cosmique et dualisme. Les archontes et Platon dans: U. Bianchi, éd., op.cit., pp.340-356). Il n'est pas possible de discuter ici cette interprétation, à laquelle s'opposent les conclusions de S. Pétrement (Le mythe des sept archontes créateurs peut-il s'expliquer à partir du christianisme? dans: U. Bianchi, éd., op.cit., pp. 460-686 réimp. avec des menus changements dans: Ead., Le dieu séparé. Les origines du gnosticisme, Paris 1984, pp. 79-111). D'autres savants identifient plutôt dans le judaïsme le milieu d'origine de cette notion. Voir I.P. Culianu, «Démonisation du cosmos» et dualisme gnostique, «Revue de l'Histoire des Religions» 196 (1979), pp. 3-40 réimp. dans: Id., *Iter in silvis. Saggi scelti sulla gnosi e altri studi*, Messina 1981, pp. 15-52 et, parmi les nombreuses études, celles de F.T. Fallon et de J.E. Fossum citées supra dans la n. 25. Nous remarquons seulement que ce problème, où il faut évaluer le rôle essentiel de Philon, doit être l'objet d'une enquête spécifique, ouverte à toutes les pistes de recherche. La notion du fatalisme astral et l'identification archontes-planètes est précisément une parmi les nombreuses composantes du tableau, dont la signification n'a pas encore été mesurée dans toute son importance.
49. Lois X, 904 a-c éd. Diès p. 173 s.
50. Pour ce thème bien connu, en relation particulière à Posidonius cf. K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie. Neue Untersuchungen über Posidonius*, München 1926.
51. Cf. E. Valgiglio, *Il fato nel pensiero classico antico*, «Rivista di Studi Classici» 44 (1967), pp. 305-330; 45 (1968), pp. 56-84; A. Dihle, Liberté et destin dans l'Antiquité tardive, «Revue de Théologie et de Philosophie» 121 (1989), pp. 129-147.
52. G.J.D. Aalders H.Wzn., *The Hellenistic Concept of Enviousness of Fate* dans: M.J. Vermaseren (éd.), *Studies in Hellenistic Religions (EPRO 78)*, Leiden 1979, pp. 1-8.
53. On peut rappeler la définition très expressive des compétences et des activités des Chaldéens donnée par Diodore de Sicile, II, 29: «μεγίστην δόξαν ἔχοντες ἐν ἀστρολογίᾳ. ἀντέχονται δ' ἐπὶ πολὺ καὶ μαντικῆς, ποιούμενοι προρρήσεις περὶ τῶν μελλόντων, καὶ τῶν μὲν καθαρμοίς, τῶν δὲ θυσίαις, τῶν δ' ἄλλαις τισὶν ἐπ' ὀφθαλμοῖς ἀποτροπὰς κακῶν καὶ τελειώσεις ἀγαθῶν πειρῶνται πορίζειν».
54. W. Kroll, *De oraculis chaldaicis*, Breslau 1894; W. Theiler, *Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesius (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geistesw. Kl., 18,1)*, Halle (Saale) 1942; H. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Le Caire 1956, Jerusalem 1960, Nouvelle édition par M. Tardieu, Paris 1978 avec les contributions de E.R. Dodds, *New Light on the «Chaldaean Oracles»*, ibid. pp. 693-701 et de P. Hadot, *Bilan et perspectives sur les Oracles Chaldaïques*, ibid. pp. 703-720. Sur l'Heimarménè cf. fr. 102 éd. É. des Places (Oracles chaldaïques avec un choix de Commentaires anciens, Paris 1971, p. 91 = p. 49 et n.2 Kroll): «Ne regarde pas la nature; son nom est marqué par le destin» (Μὴ φύσιν ἐμβλέψῃς· εἰμάρμενον οὖνομα τῆσδε); fr. 103= p. 50, n.1 Kroll: «Et n'ajoute pas au destin ...» (μηδὲ συνανξήσης θείμαρμένον ...) Dans l'Esquisse sommaire des anciennes croyances des Chaldéens de Psellus on lit: «Quant à l'homme, en tant que composé et détenteur de plusieurs espèces qui l'apparentent aux choses irrationnelles, le Père l'a mis dans le monde (car tout composé, étant une partie du monde, est soumis au monde: le feu intellectuel (τὸ δὲ νοερὸν πῦρ), lui, vient d'en haut et n'a besoin que de sa source propre); et s'il sympathise avec le corps, fatalement il en prend soin, le voilà soumis au destin et mené par la nature (εἰ δὲ συμπάθοι σώματι, θεραπεύειν ἀνάγκη καὶ ὑπὸ τῇ μοῖρᾳ τετάχθαι καὶ ὑπὸ τῆς φύσεως ἄγεσθαι)» (§ 25 éd. É. des Places p. 201). Pour les similitudes entre la doctrine chaldaïque et le valentinianisme voir les conclusions de M. Tardieu, *La gnose valentinienne et les oracles chaldaïques* dans: B. Layton (ed.), *The Rediscovery*, cit., vol. I, pp. 194-231.
55. Le premier traité du Corpus Hermeticum, le Poimandres, donne une définition typiquement stoïcienne de l'εἰμαρμένη comme διοίκησις des sept planètes sur le cosmos, appelées donc διοικηταί (CH I, 9, éd. A.D. Nock, A.-J. Festugière, *Corpus Hermeticum*, T. I, Traités I-XII, Paris 1960, p. 9). Ces Gouverneurs, dans leur mouvement mis en branle par le Nous et le Logos, donnent naissance à tous les animaux irrationnels (§ 11 p. 10). Mais ils «s'éprippent» de l'Homme divin qui descendit d'en haut jusqu'à la Nature et «chacun lui donna part à sa propre magistrature» (§§ 12-13 p. 11). L'homme terrestre, qui naît de l'union de l'Anthropos et de Physis, est «immortel par l'homme essentiel» mais soumis à la Destinée par son corps et «esclave dans cette armature» (ἐναρμόνιος δούλος, § 15 p. 11), c'est à dire dans la «charpente» cosmique formée par les sept cercles planétaires et par leurs Gouverneurs. Le salut de l'homme pieux, qui purifie sa partie spirituelle dérivée de l'Anthropos divin

- (ψυχή et νοῦς) et qui «se connaît lui-même», est un ἄνοδος à travers les sept sphères planétaires (l'Hebdomade) où il abandonne les «dons» des Gouverneurs, autant de vices et de passions, pour entrer dans l'Ogoade (§§ 20-26 pp.13-16). Sur ce texte bien connu et les problèmes de ses rapport avec les systèmes gnostiques, qui se posent aussi pour une large section de la littérature hermétique de contenu religieux, nous soit permis de renvoyer à une récente contribution où nous donnons les principales références bibliographiques (G. Sfameni Gasparro, *Cosmo, male, salvezza nel Poimandres* (CH. I): tra apokalypsis e gnosis dans: M.V. Cerutti, cur., *Apocalittica e gnosticismo. Atti del Colloquio Internazionale Roma, 18-19 giugno 1993, Roma 1995*, pp. 107-138).
56. Parmi les nombreux exposés sur le thème du destin et des puissances astrales dans les *Hermetica*, on peut rappeler encore CH XVI. Dans ce traité l'Heimarmène est identifiée à la διοίκησις terrestre des démons: «Ainsi donc le gouvernement de notre vie terrestre est tout entier au pouvoir des démons, par l'intermédiaire de nos corps: et c'est ce gouvernement qu'Hermès a nommé Destinée», (§ 16 éd. Nock-Festugière, T. II, Paris 1960, p. 237). «Seule, la partie raisonnable de l'âme, échappant à la souveraineté des démons, demeure stable, prête à devenir le réceptacle de Dieu» (§ 15 p. 236). Cf. aussi *Kore Kosmou* (Exc. XXIII), 18-21 et 28 éd. Nock-Festugière T. IV, Paris 1954, pp. 6-9 et Exc. VI sur la doctrine des Décans (éd. Nock-Festugière T. III, Paris 1954, pp. 34-43; cf. *ibid.*, Introduction, pp. XXXVIII-LXXVII).
57. Il suffit de renvoyer à En. II, 3 où Plotin discute la doctrine du fatalisme astral. Le philosophe reconnaît la nature divine des corps célestes et leur pouvoir sur la vie cosmique mais seulement en tant que «signes»: «Les astres, qui sont des parties importantes du ciel, collaborent à l'univers; ces êtres magnifiques servent aussi de signes; ils présagent tout ce qui arrive dans le monde sensible; mais ils ne sont les causes que des événements qu'ils produisent manifestement» (En. II, 8 éd. É. Bréhier, *Plotin. Ennéades, T. I, Paris 1960*, 3ème éd., p. 34). Il souligne avec force la liberté de l'esprit de l'homme. Cependant cette liberté trouve une limite dans le corps et ses fonctions, soumis à l'Heimarmène cosmique. Il faut donc affaiblir, autant qu'il est possible, l'activité du corps et purifier l'intellect des passions pour se soustraire à ce pouvoir.
58. Numenius lui-même, qui définit la matière «mauvaise», fait du Monde le troisième dieu. Pour une interprétation de la doctrine de l'auteur, outre H.-Ch. Puech, Numénios d'Apamée et les théologies orientales au second siècle, «Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales» 2 (1934) [*Mélanges Bidez*], pp. 745-778 réimp. dans: Id., *En quête de la Gnose*, vol. I, Paris 1978, cf. É. des Places, Numenius. *Fragments*, Paris 1973; J. Dillon, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D.220*, London 1977, pp. 361-379. Sur le thème de la Providence et du Destin chez les Néoplatoniciens, par rapport aux doctrines gnostiques voir M.A. Williams, *Higher Providence, Lower Providence and Fate in Gnosticism and Middle Platonism* dans: R.T. Wallis-J. Bregman, éd., *Neoplatonism and Gnosticism* (Studies in Neoplatonism 6), Albany 1992, pp.483-507.
59. Cf. Macrobe, In *Somn.* I, 10, 7-12, 18 où, à propos de la doctrine de la descente de l'âme à travers les sphères planétaires, se pose la question de savoir quelles régions du monde il faut regarder comme l'Hadès. L'auteur (ou bien sa source) distingue trois groupes de Platoniciens (I, 11, 4-12), dont le premier et le troisième divisent le monde en deux régions: pour les uns (I, 11, 5-7) les sphères des planètes appartiennent au niveau supérieur, la région de la lune étant le commencement de l'Hadès, tandis que pour les autres la région planétaire elle-aussi appartient aux Enfers (I, 11, 10-12). Les planètes donc rentrent dans le monde de la génération et de la corruption et l'âme, en descendant de sa demeure supérieure, acquiert dans leurs sphères le corps pneumatique (ὄχημα), associé ou même identifié à l'âme irrationnelle: «Nec subito a perfecta incorporeitate luteum corpus induitur sed sensim per tacita detrimenta et longiorem simplicis et absolutissimae puritatis recessum in quaedam siderei corporis incrementa turgescit: in singulis enim sphaeris, quae caelo subiectae sunt, aetheria obvolutione vestitur ut per eas gradatim societati huius indumenti teste concilietur et ideo, totidem mortibus quot sphaeras transit, ad hanc pervenit quae in terris vita vocatur». En tout cas l'identification avec l'Hadès concerne les niveaux les plus bas du cosmos, qui garde une valeur positive dans sa totalité et surtout dans ses régions les plus élevées. Pour une discussion du texte de Macrobe cf. M.A. Elferink, *La descente de l'âme d'après Macrobe*, Leiden 1968.
60. F. Cumont, *Théologie solaire du paganisme romain*, Paris 1909; *Le mysticisme astral dans l'antiquité*, «Académie Royale de Belgique Bulletins de la Cl. des Lettres» 1909, pp. 256-286; *Fatalisme astral et religions antiques*, «Revue d'Histoire et de Littérature religieuses» 3 (1912), pp. 513-543; *Lux perpetua*, Paris 1949.
61. *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. II, *Le dieu cosmique*, Paris 1949. Voir aussi le compte rendu de P. Boyancé, *Le dieu cosmique*, «Revue des Études grecques» 64 (1951), pp. 300-313; Id., *La religion as-*

- trale de Platon à Cicéron, «Revue des Études grecques» 65 (1962), pp. 312-350.
62. Parmi les études nombreuses et importantes sur la signification et les modalités de la polémique de Plotin contre les Gnostiques on peut rappeler seulement quelques-unes des plus récentes, après les contributions encore utiles de C. Schmidt (Plotinus Stellung zum Gnostizismus und kirchlichen Christentum, TU 20, 4, Leipzig 1901) et de H.-Ch. Puech (Plotin et les Gnostiques dans: Les sources de Plotin, Entretiens sur l'Antiquité classique V, Fondation Hardt, Vandoeuvregèneve 1957, pp. 161-174 et discussion ibid. pp. 175-190 réimp. dans: Id., En quête de la gnose, vol. I, Paris 1978). Cf. L.T. Howe, Plotinus and the Gnostics, «Second Century» 9 (1992), pp. 57-71; C. Evangelio, Plotinus's Anti-gnostic Polemic and Porphyry's Against the Christians dans: R.T. Wallis-J. Bregman, éd., op.cit., pp. 111-128; F. García Bazán, The 'Second God' in Gnosticism and Plotinus's Anti-Gnostic Polemic, ibi, pp. 55-83; J. Pépin, Theories of Procession in Plotinus and the Gnostics, ibi., pp. 297-335; M. Tardieu, Les gnostiques dans la Vie de Plotin, Analyse du ch. 16 dans: Porphyre. La vie de Plotin, vol. II, Paris 1992, pp. 503-563; D. O'Brien, Théodicée plotinienne, théodicée gnostique, (Philosophia Antiqua, 57), Leiden 1993; G. Sfameni Gasparro, Plotino e gli gnostici: un contributo al problema 'gnosticismo ed ellenismo', «Cassiodorus» 1 (1995), pp. 127-138.
63. Ref. V, 12-18 ed. Wendland pp. 104-116. Cf. J. Montserrat-Torrents, Les pérates, «Compostellanum» 34 (1989), pp. 185-198 dont nous utilisons ici la traduction du texte.
64. Ref. V, 16, 1 éd. Wendland p. 111: «μόνοι δέ, φησίν, ἡμεῖς οἱ τὴν ἀνάγκην τῆς γενέσεως ἐγνωκότες καὶ τὰς ὁδοὺς, δι' ὧν εἰσελήλυθεν ὁ ἄνθρωπος εἰς τὸν κόσμον, ἀκριβῶς δεδιδαγμένοι διελθεῖν καὶ περᾶσαι τὴν φθορὰν μόνοι δυνάμεθα». Cf. ibi, 17, 6 p. 115.
65. Ref. V, 17, 7 p. 115.
66. Ref. V, 12, 2 p. 104.
67. Ref. V, 17, 7 p. 115.
68. Ref. V, 17, 2 p. 114: «Au milieu de la matière et du Père a son siège le Fils, le Logos, le serpent en mouvement perpétuel près du Père immobile». Son activité est double: «Tantôt il se tourne vers le Père et reçoit les puissances dans sa propre face, tantôt il reçoit les puissances et se tourne vers la matière».
69. Ref. V, 15, 3 p. 110: «ὡς γέγονεν ὁ κόσμος ἀπὸ τῆς ἀπορροίας τῆς ἄνω, οὕτως τὰ ἐνθάδε ἀπὸ τῆς ἀπορροίας τῶν ἀστέρων γένεσιν ἔχειν καὶ φθορὰν λέγουσι καὶ διοικεῖσθαι».
70. Ref. V, 15, 4 p. 111.
71. Ref. V, 14, 1-10 pp. 108-110.
72. Ref. V, 14, 4-5 p. 109.
73. Ref. V, 14, 9 p. 110.
74. Ref. V, 16, 6 p. 112.
75. Ref. V, 16, 7-16 pp. 112-114.
76. Ref. V, 17, 1-13 pp. 114-116.
77. Irénée, Adv. haer. I, 30, 4 éd. Rousseau-Doutreleau p. 368 s.: «... Ainsi, selon eux, se paracheva l'Hebdomade, le huitième lieu étant occupé par la Mère» (Sic quoque Ebdomas perfecta est apud eos, octauum Matre habente locum).
78. Adv. haer. I, 30, 5 p. 368 s.: «Ces Cieux, Vertus, Puissances, Anges et Créateurs, déclarent-ils, siègent en bon ordre dans le ciel, selon leurs origines respectives, tout en demeurant invisibles, et régissent les choses célestes et terrestres».
79. Adv. haer. I, 30, 9 p. 376 s. Cf. ibi § 8 p. 374 s.
80. Adv. haer. I, 30, 12 p. 380 s. Le thème du descensus absconditus est très fréquent dans les textes gnostiques. Parfois un ascensus (du même Sauveur ou de l'âme), également déguisé, correspond à cette descente: l'entité divine dans sa remontée assume les différentes formes des archontes planétaires pour se soustraire à leur pouvoir. Cf. Première Apocalypse de Jacques NH V, 3, 30, 1-10 (le Sauveur); Deuxième Traité du Grand Seth NH VII, 2, 56, 20-57, 5 (le Sauveur); Témoignage de vérité NH IX, 3, 74, 20-30 (l'âme).
81. Adv. haer. I, 30, 14 p. 384 s.
82. C. Schmidt, Iräneus und seine Quelle in adv. haer. I, 29 dans: Philothesia Paul Kleinert zum LXX. Geburtstag dargebracht, Berlin 1907, pp. 315-336. Pour le status quaestionis cf. M. Tardieu, Écrits gnostiques. Codex de Berlin, Paris 1984, pp. 26-47.
83. L'editio princeps du Codex Berolinensis 8502 par W.C. Till (Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502 (TU 60), Berlin 1955, 2ème éd. 1972, pp. 78-193) et des rédactions de Nag Hammadi par M. Krause-P. Labib (Die drei Versionen des Apocryphon des Johannes im koptischen Museum zu Alt-Kairo, Glückstadt 1962). Une nouvelle édition par M. Waldstein-F. Wisse, The Apocryphon of John. Synopsis of Nag Hammadi Codices II, 1; III, 1; and IV, 1 with BG 8502, 2 (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 33), Leiden 1995.
84. NHC III, 16, 7 trad. par M. Tardieu, op.cit., p. 109.
85. B 40, 4-41, 1; NHC III, 16, 19-17, 7; II, 10, 28-11, 4 trad. par M. Tardieu p. 109 s.
86. B 41, 12-15; NHC III, 17, 17-20; NHC II, 11, 4-15 trad. par M. Tardieu p. 110 s.
87. Op.cit., p. 285. L'auteur affirme: «Le premier paragraphe énonce le schéma de l'horoscope du monde: sur les sept planètes («rois») installés par les démiurge pour prendre domicile («régner») dans les signes («cieux» cf. Q 2, 29; 23, 17; 65, 12; 67, 3; 71, 15), deux

- sont à domicile unique (Soleil et Lune) mais les cinq autres ont double domicile et président de la sorte à l'alternance des jours et des nuits de notre terre («chaos infernal», «gouffre de l'abîme»).
88. B 39, 10-42, 10; NHC III, 16, 11-18, 9; NHC II, 11, 22-35 trad. par M. Tardieu pp. 111-113. Cf. A.J. Welburn, *The Identity of the Archons in the "Apocryphon Johannis"*, *Vigiliae Christianae* 32 (1978), pp. 241-254.
89. B 48, 6-50, 14; NHC III, 22, 1-23, 14; NHC II, 14, 24-15, 29 trad. par M. Tardieu pp. 121-125.
90. NHC II, 15, 29-19, 2; NHC IV, 24, 21-29, 8 trad. par M. Tardieu pp. 125-130. Cf. R. van den Broek, *The Creation of Adam's Psychic Body in the Apocryphon of John*, dans: R. van den Broek-M.J. Vermaseren, éd., *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*, cit., pp. 38-57.
91. NHC II, 19, 10 trad. par M. Tardieu p. 131 qui donne un commentaire ample et documenté du texte (pp. 300-311). Cf. M. Edwards, *How many Zoroasters?* Arnobius, *adv. Gentes* I 52, «*Vigiliae Christianae*» 42 (1988), pp. 282-289.
92. B 51, 1-52, 1; NHC III, 23, 19-24, 14; NHC II, 19, 15-33 trad. par M. Tardieu p. 131 s.
93. B 52, 1-17; NHC III, 24, 14-24; NHC II, 19, 34-20, 9 trad. par M. Tardieu p. 133 s.
94. NHC II, 28, 11-32; cf. B 72, 2-12; NHC III, 37, 6-14 trad. par M. Tardieu p. 157 s.
95. NHC II, 30, 11-31, 27 trad. par M. Tardieu p. 162 s.
96. Y. Janssens, *La Prôtennoia Trimorphe* (NH XIII, 1) (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section «Textes» 4), Québec 1978, p. 74 s. Cf. J.D. Turner, *Sethian Gnosticism: a Literary History* dans: Ch.W. Hedrick-R. Hodgson Jr. (éd.), *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity*, Peabody Mass. 1986, pp. 62-66.
97. Pl. 43, 13-26 ed. Yanssens p. 34 s. Pour la notion du temps démiurgique cf. P.-H. Poirier- M. Tardieu, *Catégories du temps dans les écrits gnostiques non valentiniens*, «*Laval théologique et philosophique*» 37 (1981), pp. 3-13.
98. Pour l'édition du texte cf. A. Böhlig-P. Labib, *Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo*, Berlin 1962; H.G. Bethge, *Treatise without Title on the Origin of the World* dans: B. Layton (ed.), *Nag Hammadi Codex II, 2-7 together with XIII, 2*, *Brit.Lib.Or.* 4926 (1), and *P.Oxy.* 1.654.655, vol. II (Nag Hammadi Studies XXI), Leiden-New York-Köbenhavn-Köln 1989, pp.11-93; B. Layton, *Appendix One: The Fragment in Codex XIII CG XIII, 50*.10 up-ult.*, ibi, p. 94; *Appendix Two: The British Library Fragments*, ibi, pp. 95-134. Traduction française et interprétation par M. Tardieu, *Trois mythes gnostiques*. Adam, Éros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi (II, 5), Paris 1974. Parmi les contributions à l'interprétation de cet ouvrage très important, il faut signaler les études de A. Böhlig, *Mysterion und Wahrheit. Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte*, Leiden 1968, pp.119-148. Pour la datation dans la moitié du deuxième siècle après J.C. cf. P. Perkins, *On the Origin of the World* (CG II 5); a *Gnostic Physic*, «*Vigiliae Christianae*» 34 (1980), pp. 36-46. Sur la structure du *Traité* voir les conclusions de L. Painchaud, *The Redaction of the Writing without Title* (CG II 5), «*Second Century*» 8 (1991), pp. 217-234.
99. Pl. 149 (101), 9-26 trad. Tardieu p. 301 s.
100. Pl. 149 (101), 26-28 trad. Tardieu p. 302.
101. Pl. 150 (102), 1-3 trad. Tardieu p. 302.
102. Pl. 150 (102), 7-11.
103. Pl. 154 (106), 27-155 (107), 3 trad. Tardieu p. 308.
104. Pl. 155 (107), 13-17 trad. Tardieu p. 309.
105. Pl. 160 (112), 21 s. trad. Tardieu p. 315.
106. Pl. 145 (97), 24-146 (98), 11 trad. Tardieu p. 297 s. Pour l'identification chaos-cosmos dans l'Écrit sans titre et dans nombreux systèmes gnostiques cf. G. Sfameni Gasparro, *Chaos und Dualismus. Die Dialektik von Chaos-Kosmos im Hermetismus, in den Gnostischen Systemen und im Manichäismus*, dans: T. Schabert-E. Hörnung (Hrsg.), *Strukturen des Chaos* (Eranos, N.F. Bd. 2), München 1994, pp. 187-226.
107. Pl. 165 (117), 3-24 trad. Tardieu p. 322.
108. Pour ce thème cf. G. Sfameni Gasparro, *Enkrateia e antropologia. Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo* (*Studia Ephemeridis «Augustinianum»* 20), Roma 1984, pp. 117-166.
109. Pl. 171 (123), 4-15 trad. Tardieu p. 329 s. Il s'agit d'une allusion évidente au mythe de la chute des anges exposé dans I Henoch 6-9 et 15. Ce mythe connut une grande faveur dans la littérature apocryphe juive et aussi chez les auteurs chrétiens des premiers siècles après J.C. Voir M. Delcor, *Le mythe de la chute des anges et de l'origine des géants comme explication du mal dans le monde dans l'apocryphe juive. Histoire des traditions*, «*Revue de l'Histoire des Religions*» 190 (1976), pp. 3-53; B.J. Malina, *Some Observations on the Origin of Sin in Judaism and St.Paul*, «*The Catholic Biblical Quarterly*» 31 (1969), pp. 18-34. Le thème a été utilisé souvent par les Gnostiques. L'Apocryphon Johannis (NH II, 29, 16-30, 11; B 73, 18-75, 10; III, 38, 10-39, 11) en donne une interprétation spécifiquement orientée à souligner le rapport de la tromperie des anges avec la soumission des hommes au destin démiurgique. Cf. M. Scopello, *Le mythe de la «chute» des anges dans l'Apocryphon de*

Jean (II.1) de Nag Hammadi, «Revue des Sciences Religieuses» 54 (1980), pp. 220-230. Pour une vue générale du problème par rapport au thème de l'enkrateia cf. G. Sfameni Gasparro, *op.cit.*, pp. 349-354.

110. Pl.173 (125), 14-16 trad. Tardieu p. 332.

111. Pl.173 (125), 27-30 trad. Tardieu p. 333.

112. Pl.175 (127), 1-7 trad. Tardieu p. 335.