

SEIZIÈME LEÇON

Le gnosticisme et les systèmes philosophiques issus de la Réforme. — Germes du panthéisme dans les écrits des premiers réformateurs. — Les rêveries de la Gnose et la théosophie de Jacques Boehme. — Rapports entre le gnosticisme et la nouvelle philosophie allemande. — Distinction gnostique du Christ idéal et du Christ réel dans Kant. — Identité de l'idée de la Gnose avec celle de la science absolue ou transcendente. — Le dualisme de Schelling comparé aux systèmes de Saturnin et de Basilide. — Hegel et Valentin. — Leur panthéisme idéaliste. — Leur christologie. — Leur philosophie de l'histoire. — Résumé et conclusion.

Messieurs,

Le Traité de saint Irénée contre les hérésies nous a conduits à examiner les rapports du protestantisme avec la Gnose. Pour apprécier, en effet, toute l'importance de ce beau monument de la littérature chrétienne, il faut se faire une idée exacte des erreurs qui s'y trouvent réfutées. C'est pourquoi, après avoir analysé les systèmes gnostiques, nous en avons recherché les sources dans les doctrines religieuses ou philosophiques de l'ancien monde, et suivi le prolongement à travers les siècles chrétiens. Recueillies de secte en secte pendant le moyen âge, ces doctrines, combattues par l'Église primitive, ont reparu sous une autre forme dans la grande hérésie des temps modernes. En étudiant les théories de Luther et de Calvin sur la chute, la rédemption, le rapport des deux Testaments, nous nous sommes convaincus que les gnostiques avaient envisagé d'une manière tout analogue le côté dogmatique, ainsi que la partie morale et historique de la révélation. Il n'y a pas jusqu'à cette liberté avec laquelle les chefs de la Réforme et leurs disciples ont traité le canon des saintes Écritures, qui ne trouve son modèle dans l'exégèse critique de Valentin et de Marcion. Toutefois, nous n'avons pas hésité à le

reconnaître, les spéculations transcendantes de la Gnose étaient restées inaperçues pour les auteurs de la révolution religieuse du *xvi*^e siècle, lesquels se bornaient à en faire revivre les conséquences morales. La controverse qu'ils agiterent dans le principe avait un caractère purement théologique et ne semblait pas devoir se continuer sur le terrain de la philosophie. Luther ne se doutait même pas de la portée métaphysique de ses opinions, tant sur la nature du mal que sur la grâce et le libre arbitre. Quiconque lui eût dit qu'elles aboutiraient logiquement au panthéisme ou au dualisme manichéen, eût excité le plus vif étonnement dans son esprit plus propre à pousser une thèse avec vigueur qu'à la ramener à son principe; et pourtant l'avenir allait justifier ces prévisions. L'expérience devait démontrer une fois de plus que toute erreur théologique a son contre-coup dans le domaine entier des choses humaines. Quelques années s'étaient à peine écoulées, et le gnosticisme, écarté jusqu'alors dans sa partie ontologique, reparaisait aussi extravagant qu'à l'époque de saint Irénée. A partir de ce moment-là, les doctrines philosophiques, dont la Réforme contenait à son insu le germe latent, ne tardèrent pas à se développer pour aboutir aux étranges systèmes que notre siècle a vus éclore au sein du protestantisme. Le cadre dans lequel mon sujet m'oblige à me renfermer ne me permet pas d'exposer en détail ces élucubrations de la philosophie protestante; je ne ferai que signaler les points d'affinité qu'elles présentent avec la Gnose.

J'ai dit, Messieurs, que les premiers réformateurs, tout occupés de leurs luttes sur la foi et la justification, n'avaient prêté qu'une attention fort médiocre aux questions de l'ordre métaphysique. Il est clair néanmoins qu'ils venaient y toucher par bien des côtés; car l'on ne saurait remuer le domaine de la grâce sans ébranler celui de la nature, et des erreurs sur le péché originel ou sur l'Eucharistie ne sont nullement indifférentes pour la saine notion de Dieu et de l'âme humaine. Aussi, je ne crains pas

de dire qu'ils ont tous côtoyé l'erreur colossale où la philosophie protestante a fini par s'abîmer. Luther, le premier, est venu échouer contre cet écueil par la négation du libre arbitre et l'absorption de l'activité humaine dans l'opération divine; car si l'homme n'est plus un principe de causalité libre et volontaire, il cesse d'être une personne. Nous avons vu la dernière fois comment Zwingle, en voulant donner une base métaphysique à cette théorie morale, est arrivé à formuler le panthéisme aussi rigoureusement que Spinoza ou Hégel. Mais ce n'est pas le seul point sur lequel Luther ait frayé la voie aux panthéistes modernes. Avec une étourderie sans pareille, il avait enseigné l'*ubiquité* du corps de Jésus-Christ; ce qui revient à dire que l'humanité du Sauveur se trouve partout où est sa divinité: d'où il suit nécessairement qu'elle est immense et infinie comme Dieu. On ne saurait imaginer une confusion plus déplorable de l'infini et du fini. Calvin aboutissait au même résultat par sa doctrine de la prédestination absolue. Si nos actions sont déterminées par Dieu avec un tel caractère de nécessité que toute l'activité de l'homme se réduit à subir la direction qu'il reçoit, la force individuelle disparaît dans la force universelle qui l'absorbe et l'annule. Tels maîtres, tels disciples. Ici, c'est Osiander, le réformateur de Nuremberg, qui enseigne que, par la foi, l'essence divine pénètre notre substance jusqu'à produire une véritable union hypostatique de chaque fidèle avec Dieu, ce qui substitue une seule et même personnalité divine à toutes les personnes humaines. Là, c'est Schwenkfeld, le réformateur de la Silésie, qui divinise l'humanité du Sauveur à laquelle il transporte les attributs de la divinité, confondant ainsi de la façon la plus grossière le Créateur avec la créature. Plus loin, c'est Michel Servet qui, broyé sous la tyrannie brutale de Calvin, se relève avec fierté pour lui jeter à la face le panthéisme qu'il a tiré des principes de la Réforme¹.

1. Ex Dei substantiâ esse omnes creaturas, de *Trinit.*, l. I, p. 162. — *Réfutation des erreurs de Servet par Calvin*, p. 703.

Bref, on ne saurait nier que cette dernière recéléât dans ses flancs ces systèmes monstrueux qui, deux siècles plus tard, devaient épouvanter le sens chrétien; et, s'il fallut un certain temps pour accoutumer les esprits à cette résurrection d'erreurs qui, depuis la chute du gnosticisme, sommeillaient tout au plus dans quelques sectes du moyen âge, c'est que la religion catholique avait fait pendant des siècles l'éducation des intelligences et déposé en elles la saine notion de Dieu dans ses rapports avec le monde. Mais cette notion allait s'altérer peu à peu chez les communions dissidentes pour faire place à des rêveries qui rappellent exactement celles des gnostiques. Le premier exemple de ce genre que nous rencontrons sur notre chemin s'offre à nous dans les écrits de Jacques Boehme, l'un des coryphées de l'illuminisme protestant en Allemagne.

Si je m'arrête un moment devant cette figure peu connue en France, c'est que les idées du cordonnier de Gorlitz ont exercé une influence incontestable sur la nouvelle philosophie allemande qui les a reprises en grande partie. Schelling surtout a fait passer par le creuset de sa riche et puissante imagination cette matière brute et informe que le mystique protestant du xvi^e siècle s'était peu soucié de travailler avec soin. Cette absence de règle et de méthode, jointe aux formules alchimiques sous lesquelles Boehme enveloppe sa pensée, rend l'intelligence de son système assez difficile; mais, ce qui éclate à première vue, c'est une analogie manifeste avec les extravagances de la vieille Gnose. Vous allez en juger, Messieurs, par la courte et rapide analyse que je vais faire de cette théosophie. Plus hardi même que les gnostiques dualistes, qui plaçaient le deuxième principe en dehors et à côté de Dieu, Boehme transporte le dualisme dans l'essence divine. C'est en Dieu que s'opère la distinction du bien et du mal, de la lumière et des ténèbres; et cette distinction des deux principes, Boehme l'appelle la naissance de Dieu; car, avant cet acte primordial, Dieu n'est pas réellement, ou, ce qui vous

paraîtra non moins étrange, Dieu n'est encore que le Père, c'est-à-dire le néant. Comme tous les panthéistes, le théosophe protestant travestit le dogme de la Trinité d'une manière indigne. Le Père, envisagé en lui-même et à lui seul, n'est donc que l'Être indéterminé ou le néant; mais ce néant aspire invinciblement à devenir quelque chose, et il y arrive dans le Fils. C'est dans le Fils seulement que le Père atteint à l'existence, ou que le néant devient l'Être; et le Saint-Esprit exprime l'identité du Père et du Fils, du néant et de l'Être, du oui et du non, comme dit Boehme. Voilà bien mot pour mot la formule de l'hégélianisme; et je ne conçois pas qu'on enlève au pauvre artisan de Gorlitz le mérite de cette invention, si c'en est un, pour l'attribuer au professeur de Berlin. En tout cas, cette fantasmagorie nous ramène au pur gnosticisme. Ce néant primitif, qui fait effort pour devenir quelque chose, est au moins le frère de cet abîme silencieux de Valentin, de ce Père sans nom et sans forme qui n'arrive à prendre conscience de lui-même que dans le Monogénès ou Fils unique. Déjà, Messieurs, vous avez dû comprendre que, dans le panthéisme gnostique de Boehme, le Fils est tout simplement le monde, et sa formule métaphysique serrée de près se réduit à celle-ci : Dieu n'arrive à l'existence réelle que par le monde, qui est son expression ou son développement essentiel. Malgré tous les nuages où il se plait à la cacher, la véritable pensée de Boehme perce à chaque instant. « La nature, dit-il, ou la créature, est l'être de Dieu. — En Dieu, tous les êtres ne forment qu'un seul être, l'éternel Un. — Dieu n'avait, pour former le monde, d'autre matière que sa propre essence d'où il a tiré toutes choses, etc. ¹. » Le chef des illuminés du xvi^e siècle a beau vouloir distinguer

1. Die Natur und Creatur ist sein Etwas. *Theosoph. Sendschreiben*, XLVII, 34. — Les principaux ouvrages de Boehme sont : *l'Aurore*, *les trois Principes de l'Être divin*, *le grand Mystère*, *de la Naissance et de la signification des Êtres*, *la Grâce de l'élection*, etc. Aucun de ces écrits n'a été traduit en français.

du fini ce qu'il appelle, à la façon de Paracelse et des alchimistes, « le salpêtre divin ¹, » la substance de Dieu, telle qu'il l'entend, n'est autre que celle du monde. Lui-même l'indique suffisamment par la singulière manière dont il décompose la nature divine; car vous me permettrez de relever ce nouveau trait de ressemblance avec la Gnose. D'après lui, la nature divine a sept propriétés essentielles qu'il personnifie sous le nom d'esprits : la dureté, la douceur, l'amertume, la chaleur, l'amour, le son et le corps ou l'être qui est la résultante de toutes ces forces divines combinées ². Évidemment cette catégorie d'esprits ou de qualités personnifiées rappelle les Amschaspands du Zend-Avesta, les séphiroth de la Cabale et les éons de la Gnose. Il suffit, pour s'en convaincre, de nommer les forces naturelles hypostasiées dans la Décade de Valentin : l'alliance, l'union, la joie, le mélange, la félicité, etc. A l'exemple du théosophe égyptien, Boehme a été la dupe de son imagination en transportant des faits sensibles dans l'ordre divin. Après ce que nous venons de voir, il est inutile de le suivre davantage dans les régions où s'égaré son esprit déréglé. Ce qu'il y a de plus curieux sans contredit, c'est sa théorie sur Satan. Qui le croirait? Pour Boehme, Lucifer n'est autre que Dieu le Père pris en lui-même et abstraction faite du Fils; et, dussé-je vous étonner, je dirai que cette conséquence est fort logique. Comme dans le système de Valentin, le mal ne peut être ici que l'indéterminé, la matière, le non-être; or, puisque le premier moment de la vie divine, ou le Père, se réduit à cela, il s'ensuit rigoureusement que le Père et Lucifer sont identiques. L'empire du Fils succède à celui de Satan, c'est-à-dire que l'être ou le bien a pris la place du néant ou du mal. De cette manière toute l'histoire de la Rédemption devient, en fin de compte, une allégorie métaphysique. Mais c'est trop

1. Der göttliche Salitter, *Aurora oder die Morgenröthe*, XIII, 90.

2. *Aurora*, VIII, 15, 21, 26, 33, 38, etc.

m'arrêter à des chimères qui échappent à l'analyse. Le résumé de la théosophie de Boehme nous permet d'y voir une reproduction de la Gnose dans ce que cette dernière a de plus hardi et de plus extravagant.

Le fatalisme mal dissimulé de Luther et de Calvin avait mené leurs disciples sur la pente des doctrines gnostiques. Il devait en sortir nécessairement des théories dans le genre du panthéisme de Boehme : car l'intelligence, abandonnée à elle-même sans règle ni frein, est capable de parcourir toute l'échelle des folies humaines, du moment qu'elle est autorisée à prendre ses propres rêves pour une inspiration divine. C'est ainsi que, peu de temps après Jacques Boehme, Georges Fox, devenu comme lui, de simple cordonnier, chef d'une secte d'illuminés, les quakers, ouvrit la porte à tous les abus d'un mysticisme excentrique, en admettant sous le nom de « Lumière intérieure » une révélation surnaturelle et immédiate, faite à chaque homme et règle infaillible de ses actions : pour Fox et pour Barclay, son disciple, non moins que pour les gnostiques du II^e siècle, le Christ extérieur et historique perd toute signification, toute réalité, et disparaît dans le Christ intérieur qui, lui-même, vient se confondre en dernière analyse avec la raison de chaque homme. Nous verrons tout à l'heure comment cette distinction gnostique entre un Christ idéal et le Christ réel est devenue un principe fondamental dans quelques écoles protestantes. Après Fox, parut le Suédois Schwedenborg dont les prétendues communications sur les révolutions du monde invisible reproduisent presque à la lettre les contes que débitait Valentin sur la chute et la rédemption de la Sophia céleste. Mais les spéculations de la Gnose devaient arriver encore par une autre voie aux coryphées de la philosophie protestante dans les temps modernes. Vers la fin du XVII^e siècle, Spinoza avait fait revivre cette doctrine de l'unité de substance que les cabalistes de la Palestine avaient autrefois transmise aux gnostiques ; car si le Juif d'Amsterdam doit en partie

sa forme et sa méthode à Descartes dont les témérités ont d'ailleurs pu contribuer à faire éclore son système, pour le fond il procède en droite ligne de la Cabale, dont les doctrines panthéistiques s'étaient prolongées dans les écoles juives ¹. Or cette absorption de la personnalité humaine par l'Être divin répondait trop bien au fatalisme théologique de Luther et de Calvin pour ne pas trouver un accès facile chez les écrivains de la Réforme. Zwingle n'avait-il pas formulé à l'avance tout le système de Spinoza dans la proposition que je citais la dernière fois? L'invasion du panthéisme dans les écoles protestantes fut rapide. Plus rapproché des saines notions philosophiques par son éloignement pour l'esprit de secte, Leibnitz se déclara hautement contre une doctrine qu'il appelait insoutenable et même extravagante ²; mais il faut bien avouer que ses idées sur la liberté humaine et sur les rapports de Dieu avec le monde se ressentent beaucoup de son éducation protestante. Quant à Lessing, en qui se résume, pour ainsi dire, le mouvement littéraire de l'Allemagne pendant le xviii^e siècle, il ne dissimulait pas dans ses entretiens secrets sa sympathie pour le panthéisme de Spinoza, qu'il regardait comme une conséquence rigoureuse de la négation luthérienne du libre arbitre ³. Restait à tracer un cours plus régulier à

1. Dès l'apparition de l'*Éthique* de Spinoza et de son *Traité théologico-politique*, on signala les ressemblances de son système avec le panthéisme de la Cabale. George Wachter les releva dans un écrit intitulé *le Spinosisme dans le Judaïsme*, Amsterdam, 1699, in-12. D'ailleurs Spinoza lui-même en appelle aux traditions cabalistiques pour confirmer ses théories : « Quand j'affirme que toutes choses existent en Dieu, écrit-il dans une de ses lettres à Oldenbourg, je m'exprime comme tous les anciens Hébreux, autant qu'on peut en juger par certaines traditions altérées de bien des manières. » (Épist. XXI). — « Ce principe de l'unité de substance, dit-il dans l'*Éthique*, quelques-uns d'entre les Hébreux semblent l'avoir aperçu comme à travers un nuage, quand ils ont affirmé que Dieu, l'intelligence divine et les objets sur lesquels elle s'exerce, sont une seule et même chose. » (*Éthique*, part. II, prop. 7, Schol.)

2. Théodicée, §§ 8 et 10.

3. « Je suis *spinosiste*, » disait Lessing à Jacobi qui rapporte ce curieux entretien dans ses *Lettres à Mendelssohn sur la philosophie de Spinoza*, 1788.

ce flot tumultueux qui allait emporter le protestantisme vers les systèmes de la nouvelle philosophie allemande. Or, l'année même où mourut Lessing, l'admirateur fervent du panthéisme cabalistique de Spinoza, en 1781, paraissait, à Königsberg, la *Critique de la raison pure*, par Kant.

Kant a transporté dans la métaphysique le principe de Luther : là est son rôle dans l'histoire des erreurs humaines. Le chef de la Réforme avait dit : L'homme est impuissant par lui-même à faire aucun bien ; le chef de la philosophie protestante ajouta : L'homme est incapable d'arriver au vrai. La première de ces deux propositions appelait la seconde. Jusqu'alors la critique destructive du protestantisme, tout occupée à démolir les vérités révélées, avait respecté ces notions fondamentales qui constituent l'essence même de la raison ; Kant alla les atteindre au fond de la conscience pour les soumettre à l'analyse et leur dénier toute valeur objective. J'existe et je pense, disait-il, donc je ne puis connaître que mon existence et ma pensée, nullement ce qui existe hors de moi et ce qui est l'objet de ma pensée. Nous ne savons des choses que ce qu'elles nous paraissent être et non pas ce qu'elles sont en réalité ; par conséquent, notre science est purement phénoménale, et ne saurait nous permettre de rien affirmer de certain sur l'essence même des choses. Il n'entre pas dans mon sujet de réfuter ce scepticisme qui n'est pas nouveau dans l'histoire, ni de relever l'étrange inconséquence par laquelle Kant transporte à la raison pratique ou au sens moral le pouvoir qu'il enlève à la raison théorique ; mon but est uniquement de déterminer les rapports du gnosticisme avec la nouvelle philosophie allemande. Or, je dois l'avouer, rien n'est plus opposé à première vue que la Gnose et la théorie de Kant : l'une exagère la science, l'autre la nie. Ce n'est donc point par cet endroit que je prétends les rapprocher. Il est une autre face du gnosticisme qui reparait tout entière chez le philosophe de Königsberg, savoir la

christologie. Nous avons vu que Valentin, Marcion et Basilide séparaient le Verbe divin ou le Christ de Jésus que l'un réduisait à un pur homme et les deux autres à une apparition fantastique. Eh bien, cette distinction gnostique entre un Christ idéal et le Christ réel va devenir la grande thèse du rationalisme protestant depuis Kant, qui la reprend sans scrupule, jusqu'à Strauss, qui essaye de la défendre par les armes de la critique et de l'érudition; et l'on ne peut que sourire en voyant avec quelle emphase quelques romanciers français célèbrent comme une grande trouvaille de notre époque ce qui n'est qu'une vieille fable renouvelée des gnostiques¹. Dans la théorie de Kant, le Christ n'est plus le Fils de Dieu qui a pris la nature humaine pour sauver le monde, mais l'idée de la perfection morale telle qu'elle est fournie par la raison pratique. Cette idée, présente à la conscience de tous les hommes, s'est réalisée au plus haut degré dans Jésus de Nazareth, qui mérite ainsi de nous être proposé comme modèle. Cérinthe et les Ébionites n'avaient pas attendu la philosophie transcendente de Kœnigsberg pour inventer ce blasphème. Partant de là, Kant ne voit plus dans l'Évangile qu'une représentation symbolique des faits de conscience. Lorsqu'on y lit que le Fils de Dieu est venu du ciel sur la terre, cela signifie tout simplement que nous n'aurions pu nous donner l'idée de la perfection morale si Dieu ne nous l'avait pas communiquée. Les abaissements du Christ, c'est l'idéal de l'humanité qui déchoit de lui-même en se réalisant dans l'homme individuel. Le critique protestant n'est pas moins ingénieux pour expliquer la Résurrection, qui n'a d'autre but que de figurer le com-

1. Tout le chapitre écrit par M. Renan sur les *Historiens de Jésus*, dans ses *Études d'histoire religieuse*, porte sur cette distinction empruntée aux gnostiques entre un Christ idéal et le Christ réel : après avoir traîné depuis soixante ans sous toutes les formes dans les écrits de Kant, de Fichte, de Schelling, de Hegel, de Schleiermacher, de Strauss, ce lieu commun arrive enfin aux lecteurs français avec une apparence de nouveauté qui disparaît pour quiconque s'est donné la peine de lire une page d'histoire ecclésiastique.

mencement d'une vie meilleure, et l'Ascension, qui exprime l'entrée en communion de l'âme avec les gens de bien. Quant à la réalité de ces faits, Kant ne s'en inquiète pas plus que Valentin et Marcion : toute leur valeur est dans les faits psychologiques ou moraux dont ils offrent l'emblème. Voilà ce qu'il appelait la religion ramenée dans les limites de la simple raison¹, et ce qu'on pourrait nommer avec bien plus de motifs la religion développée dans l'espace illimité de la déraison ; car il n'y a pas d'extravagance à laquelle ne puisse conduire cette manière de traiter l'histoire. Kant possédait certainement à un haut degré le sentiment de la moralité, à l'exemple des anciens stoïciens ; mais il est peu d'hommes auxquels le sens du divin ait fait plus complètement défaut : il n'a jamais connu d'autre religion que celle de l'impératif catégorique, sans s'apercevoir que la loi tire son autorité du législateur qui la pose ; dans son système, Dieu n'est qu'un hors-d'œuvre, et le Christ un non-sens. Voyons comment cette résurrection du gnosticisme s'est prolongée après lui.

En reprenant la thèse des gnostiques sur la distinction entre un Christ idéal et le Christ réel, Kant s'était séparé d'eux pour l'idée même de la science. Valentin et ses émules aspiraient à la science absolue ; au contraire, le pyrrhonisme de Kant creusait un abîme entre la pensée et son objet, entre le moi et le non-moi. Sous ce rapport, la différence est nettement tranchée. Aussi, pour sortir de l'impasse où l'audacieux sceptique s'imaginait avoir acculé la raison humaine, ses successeurs cherchèrent à s'ouvrir une issue en rétrogradant vers le gnosticisme. Il est rare, Messieurs, de rencontrer dans l'histoire deux mouvements d'idées plus analogues pour le fond que la Gnose et la nouvelle philosophie allemande. Déjà les termes qui servent à les caractériser, *transcendant* et *gnostique*, présentent le même sens. De part et d'autre on cherche, à côté de la foi,

1. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 2^e édit., 1794.

une science plus élevée ; et cette science, c'est la science absolue. Or, qui dit science absolue affirme le panthéisme, car Dieu seul a la science absolue, parce qu'il est l'Absolu. Quant à nous, nous pouvons bien avoir la science de l'Absolu, mais non pas la science absolue, ce qui est tout différent. En tant qu'acte de l'homme, la science est nécessairement relative et bornée, même quand elle a l'infini pour objet. Mais, pas plus que les gnostiques, Fichte, Schelling et Hegel ne se contentent de la science telle que l'a toujours comprise le sens commun de l'humanité : il leur faut, à eux aussi, la science absolue. Eh bien, que suppose la science absolue ? Elle suppose la conscience de notre identité avec Dieu. Voilà le mot final de la Gnose et de la philosophie transcendante ; et ni l'une ni l'autre ne reculent devant cette conséquence qui est la propre formule du panthéisme. Pour les gnostiques, dit saint Irénée, faire partie du Plérôme ou de l'Être divin, et avoir la science absolue ou la Gnose, c'étaient deux propositions identiques : le principe pneumatique qui était en eux et qui faisait partie du Plérôme, ou de la substance divine, avait la conscience de son identité avec Dieu : c'est ce qui leur donnait la science absolue ou la Gnose ¹. Même prétention dans le panthéisme germanique. Chez Fichte, le principe pneumatique de la Gnose devient le moi, seule force active et substantielle, tandis que le monde extérieur n'a pas plus de réalité que dans le système de Valentin. Suivant Schelling et Hegel, le sujet et l'objet, le moi et le non-moi sont identiques, et c'est la conscience de cette identité qui constitue la science absolue. Comme vous le voyez, c'est une nouvelle Gnose qui ne diffère de l'ancienne que par des formules encore plus hardies sinon plus intelligibles. Je ne crois pas, Messieurs, que l'on puisse contes-

1. Secundum agnitionem et ignorantiam intra Pleroma et extra Pleroma dicunt, quoniam qui in agnitione est, intra id est quod agnoscit. Saint Irénée, *adv. Hæres.*, II, 5. C'est l'identité du sujet et de l'objet proclamée comme condition essentielle de la véritable connaissance ou de la Gnose.

ter sérieusement l'analogie de ces deux tendances; mais, pour la faire ressortir avec plus de clarté, permettez-moi de m'arrêter quelques instants au système de philosophie moderne qui présente le plus d'affinité avec le gnosticisme, celui de Schelling.

Pour ne laisser subsister aucun doute sur les rapports de sa théorie avec les spéculations de la Gnose, Schelling n'a pas dédaigné d'emprunter à cette dernière jusqu'à une partie de sa terminologie¹. C'est ainsi que nous voyons apparaître au sommet de sa cosmogonie « le saint Abîme, ou le Bythos de Valentin, duquel sort tout ce qui est et dans lequel tout retourne². » Cet Abîme ténébreux n'est pas encore Dieu, mais le fond primitif d'où émane l'existence divine : par un désir vague et aveugle, le chaos se meut, s'agite dans ses profondeurs pour en faire sortir Dieu et l'univers entier³. En vérité, on a de la peine à garder son sérieux devant de pareilles excentricités : c'est le renversement de toutes les idées reçues parmi les hommes qui jouissent du plein usage de leurs facultés. Est-il possible, Messieurs, de concevoir un principe d'existence antérieur à Dieu, un infini qui sort du chaos, des ténèbres qui d'elles-mêmes se changent en lumière, l'intelligence naissant de ce qui n'a pas d'intelligence, un abîme qui engendre Dieu, etc.? Et voilà des hommes qui ne trouvaient point assez de clarté dans les mystères de la religion chrétienne! Nous perdrons notre temps à vouloir réfuter des inepties de ce genre; mais, ce que je vous prie de ne pas oublier, c'est que l'Abîme de Schelling est la répétition littérale des théogonies de la

1. Schelling a fait et refait son système à trois reprises : une première fois à Iéna et à Wurtzbourg, de 1800 à 1815; une deuxième fois, à Munich, de 1815 à 1841, et une troisième fois à Berlin. Lorsqu'on y regarde de près, ses trois manières n'en font qu'une : c'est toujours le panthéisme sous une forme qui rappelle la Gnose.

2. *Bruno, ou du Principe divin et naturel des choses*, 1802, p. 66.

3. *Recherches philosophiques sur la nature de la liberté humaine et les divers problèmes qui s'y rattachent*, 1809.

Gnose. Suivons jusqu'au bout ces divagations d'un grand esprit en quête d'opinions bizarres. Ce qui pousse Schelling à perte de vue dans le champ des hypothèses, c'est le désir de porter le mouvement et la vie dans l'Être divin qui, sans ces évolutions internes, resterait plongé dans une inaction éternelle¹. Lors donc que Dieu sort de l'Abîme et arrive à la vie intellectuelle, il éprouve le besoin de se développer dans le monde dont la destinée devient la sienne propre. C'est avec le monde seulement que commence, à vrai dire, sa vie ou son histoire. Or, le dualisme que Schelling a posé à son point de départ, à l'exemple de Saturnin et de Basilide, va se prolonger sur ce nouveau théâtre. Le principe ténébreux ou l'Abîme et le principe lumineux ou l'intelligence divine viennent se rencontrer dans l'homme, qui est à la fois le centre des deux règnes, comme dans la théorie de Jacques Boehme que Schelling reproduit en la rajeunissant. Tout le travail de la création n'a donc d'autre but que la transformation progressive du principe ténébreux en lumière, et l'humanité est le théâtre de cette métamorphose. D'abord les deux forces sont confondues dans un état d'indifférence complète entre le bien et le mal : c'est la période de l'innocence ou l'âge d'or dont le genre humain a conservé un faible souvenir et dans lequel il n'y avait ni bien ni mal moral. Puis s'opère la séparation des forces, et c'est l'Abîme qui d'abord déploie toute sa puissance : le principe des ténèbres gouverne l'univers pendant des siècles. Cet âge qui précède le christianisme, Schelling l'appelle l'âge du Destin, celui des dieux et des héros. « A cet âge, dit-il, toute l'intelligence et la sagesse du genre humain lui venaient de l'Abîme, par les oracles qui sortirent des profondeurs de la

1. Man kann nicht einen ein für allemal fertigen, ebendarum warhaft unlebendigen, todten Gott annehmen : Un Dieu, une fois accompli pour toujours, cesserait d'être vivant. *Denkmal der Schrift, von den göttlichen Dingen*, p. 95 et 77. Schelling n'a même pas l'air de soupçonner avec quelle admirable profondeur le dogme chrétien de la Trinité exprime le mouvement éternel de la vie divine.

terre et qui furent les guides ou les instituteurs de la vie. Les forces divines de l'Abîme dominaient sur la terre comme des princes puissants assis sur des trônes fermes et inébranlables. La nature brillait dans tout son éclat; elle se glorifiait dans la beauté visible des divinités et dans la splendeur des arts ou des sciences¹. » Si Schelling avait voulu dire par là que le mal prédominait dans l'ancien monde par suite de l'ignorance et de la dépravation humaines, il se serait renfermé dans les limites de la vérité; mais non, rappelons-nous bien que dans sa théorie le principe ténébreux ou l'Abîme est le fond primitif de Dieu, l'Être aveugle et chaotique qui précède l'existence du Dieu personnel et se développe nécessairement, comme l'exige un dualisme conséquent. C'est en vertu de la même nécessité que le principe lumineux, qui était dans le monde depuis le commencement, arrive à se manifester pendant la troisième période, celle de la Providence ou l'âge chrétien. Alors la lutte s'engage entre les deux principes pour continuer jusqu'à ce que les ténèbres se changent en lumière et que Dieu arrive à la plénitude de l'existence réelle, ou, comme disait le Zend Avesta, jusqu'à ce qu'Ahri-mané soit absorbé par Ormuzd. Or, c'est dans le Christ que le principe lumineux est entré en lutte avec les ténèbres sous une forme personnelle; mais, ici encore, Schelling ne fait pas mystère de son penchant pour les spéculations des gnostiques. Il n'admet pas non plus que la chair du Christ ait été semblable à la nôtre, et il approuve les valentiniens d'avoir regardé Marie comme un simple canal par lequel passait ce corps étranger à toute substance terrestre. Et maintenant, Messieurs, si je voulais analyser la théorie du philosophe protestant sur la Trinité, dont les trois personnes signifient la cause matérielle, la cause efficiente et la cause finale; si j'ajoutais qu'il reproduit les

1. *Denkmal der Schrift, von den göttlichen Dingen*, p. 87. — *Vorlesungen über die Methode des academischen Studiums* (8^{te} Vorles. über die historische Construction des Christenthums). 2^e édit., p. 163-240.

réveries de Valentin sur les perturbations du Plérôme, en transportant la chute primitive au sein de ce qu'il nomme les puissances divines; si je rappelais enfin que pour lui Satan est le principe actif, devenu mauvais par le fait de l'homme, et qui, après avoir perdu par le Christ sa fonction religieuse, exerce désormais son action dans l'ordre politique, vous conviendriez avec moi que jamais le christianisme n'a été plus étrangement travesti : les gnostiques eux-mêmes restent au-dessous de cette fantasmagorie transcendante. C'est après avoir étudié les théories de la nouvelle philosophie allemande, qu'on sent toute la profondeur de ce mot de Bossuet : « Pour ne vouloir pas croire des mystères incompréhensibles, ils suivent, l'une après l'autre, d'incompréhensibles erreurs ¹. »

Il semblerait, Messieurs, que la résurrection de la Gnose fût complète dans la *Philosophie de la nature*, comme on est convenu d'appeler le système de Schelling; mais il est rare qu'une école de philosophie ou une secte religieuse, une fois entraînée sur la pente de l'erreur, n'aille pas jusqu'au bout. La théorie de Schelling, telle que je viens de l'exposer, répondait au dualisme de Saturnin et de Basile; restait à Hegel une tâche analogue à celle de Valentin. L'un et l'autre, en effet, ont résumé le mouvement d'idées qui s'était opéré avant eux. J'ai déjà eu occasion de signaler les traits de ressemblance qu'offrent les opinions du théosophe égyptien avec celles du philosophe de Berlin. D'ailleurs, Hegel ne cherche pas à dissimuler cet air de parenté : il avoue franchement que ses idées ont leur germe dans le gnosticisme ². Quel moyen de s'y méprendre lorsqu'on rapproche ce qui s'est dit de part et d'autre? Nous avons vu que la théogonie de Valentin, sa cosmogonie et sa christologie expriment trois moments de la vie divine : Dieu en soi, le passage de Dieu au monde, et le retour

1. Oraison funèbre d'Anne de Gonzague.

2. *Religionsphilosophie*, II^e partie, p. 203 : In solchen Formen hat die Idee gegährt.

du monde à Dieu. L'Abîme silencieux ou l'Être indéterminé, d'abord renfermé en lui-même, se déploie dans une série d'émanations successives pour aboutir à la nature extérieure et à l'homme. Là, le principe pneumatique ou divin se dégage du principe psychique et du principe hylique, c'est-à-dire de tout ce qui est matériel et fini, prend conscience de lui-même, de son identité avec Dieu, et se reconnaît comme l'absolu. Eh bien, toute la théorie de Hegel porte sur cette conception panthéistique des choses¹. A l'exemple de la Cabale et de la Gnose, le philosophe protestant débute par l'Être indéterminé, l'Être en puissance, la simple abstraction ou l'idée pure, c'est-à-dire en définitive le non-être ou le Néant. C'est du néant que tout sort par une énergie intime, par un mouvement logique. Il est impossible de s'élever plus haut dans les régions de l'absurde. Comment, je vous le demande, le néant peut-il par lui-même devenir un être ? Comment un être en puissance, ou une simple possibilité d'être peut-elle passer

1. Pour comprendre cette analyse du système de Hegel, il faut se rappeler le point de départ de sa philosophie, qui ne nous intéresse ici que dans ses rapports avec la théologie. Toute la nouvelle philosophie allemande repose sur la question du rapport de l'objet avec le sujet, ce qui constitue effectivement le problème de la connaissance humaine. Kant avait dit : Le sujet connaissant ou le moi ne saurait atteindre en soi l'objet connu, mais uniquement dans son apparence. Donc, conclut Fichte, l'objet n'est qu'une forme du sujet ou une manière d'être du moi. Non, reprit Schelling, le sujet est réel, comme l'objet est réel ; seulement ils sont identiques au fond ou dans leur essence. Or, dit Hegel, en résumant toute l'argumentation, l'essence des choses est leur idée, donc l'idée seule est réelle. On ne saurait imaginer une confusion plus déplorable de la logique avec l'ontologie : aussi Hegel n'hésite-t-il pas à identifier ces deux sciences (*Religionsphilosophie*, II^e partie, p. 366). C'est le vice radical de son système qui ne distingue jamais l'idéal du réel ni l'abstrait du concret. Au fond, les trois moments de la vie divine qu'il indique ne sont pas autre chose que les trois formes de la pensée : la notion, le jugement et le raisonnement. De là, cette singulière formule par laquelle il exprime sa théorie : « L'affirmation pose en face d'elle la négation qui, en se niant elle-même, reproduit l'affirmation. » Ce qui signifie, selon lui, que l'infini se pose comme fini en se limitant, pour se retrouver comme infini après avoir brisé sa limite. C'est un pur formalisme qui s'agite dans le vide sans pouvoir jamais sortir de l'idée abstraite ou logique, ni arriver à une réalité quelconque.

en acte et arriver à l'existence réelle, sans le concours d'un être préexistant et actif? Quand l'Église catholique enseigne que Dieu a créé toutes choses de rien, elle pose un principe de causalité tout-puissant et réel; elle n'envisage pas le néant comme une matière première d'où le monde aurait été tiré, ce qui serait contradictoire dans les termes; en deux mots, elle affirme un acte mystérieux, sans doute, mais qui ne répugne pas à la raison. Dans la pensée de Hegel, au contraire, le néant devient l'être par lui-même, en vertu de son énergie propre et sans le secours d'aucune force étrangère : c'est une absurdité à la place d'un mystère. Il est inutile, Messieurs, de serrer de plus près ces bulles de savon qui crévent au moindre souffle. Voyons la suite de ce nouveau gnosticisme.

Le Dieu-Néant, ou l'idée logique de Hegel, comme l'Abîme des gnostiques et l'Ensoph de la Cabale, s'est donc déployé dans le monde par la seule nécessité de sa dialectique éternelle. Il a senti le besoin de se distinguer de lui-même, pour devenir un *autre*, sans cesser de rester identique à soi. Cette distinction s'est faite par la limite qu'il s'est posée en se déterminant. En d'autres termes, il est sorti du vide, de l'abstraction, du néant pour se manifester comme matière et comme esprit, dans la nature et dans l'humanité. Ce deuxième moment de la vie divine, Hegel l'appelle, par une parodie sacrilège du dogme de la Trinité, le règne du Fils, en opposition avec le premier qu'il nomme le règne du Père. C'est un pur emprunt fait à Jacques Bœhme, dont le professeur de Berlin vante beaucoup les idées bizarres sur la Trinité¹. Mais, tout en se développant dans la nature et dans l'humanité par une évolution fatale, le Dieu de Hegel éprouve néanmoins la nécessité de se replier sur lui-même, et ce retour de l'idée à son point de départ constitue le règne de l'Esprit-Saint. Or,

1. *Religionsphilosophie*, II^e partie, p. 201-203.

pour que ce retour puisse s'effectuer, il faut que la raison absolue se reconnaisse comme telle dans l'homme, centre moral du monde; il faut que l'esprit humain arrive à la conscience de son identité avec Dieu. Là est le nœud et le dénouement de toutes choses. Cette solution, le Christ l'a trouvée. Il est véritablement le Médiateur entre Dieu et les hommes, car c'est en lui que l'esprit humain est arrivé à la conscience de son identité avec Dieu. Il est l'Homme-Dieu : par lui, en effet, cette grande vérité est devenue manifeste, à savoir que Dieu est homme et que l'homme est Dieu. Il est enfin notre Rédempteur, parce qu'il a retiré l'humanité de l'ignorance où elle était plongée pour lui communiquer la science absolue. Tel est, en résumé, le système théologique de Hegel. Je n'ai pas besoin de vous avertir qu'il ne s'agit nullement ici du Christ historique et réel, qui n'est tout au plus qu'une expression symbolique de cette prétendue Rédemption. Le Christ de Hegel n'est pas autre chose que la personnification de la raison humaine, en tant qu'elle se reconnaît comme identique à la raison divine; et l'Incarnation, telle qu'il l'envisage, s'étend à tous les hommes, en ce sens que la raison divine se manifeste ou s'incarne dans l'ensemble des individus qui composent l'humanité. Et maintenant, Messieurs, permettez-moi une simple question : Avez-vous conscience de votre identité avec Dieu, comme le philosophe de Berlin veut bien l'affirmer en notre nom? Pour ma part, je n'en ai pas conscience le moins du monde; et je crois que là-dessus je suis d'accord avec le genre humain tout entier, à l'exception de Hegel; encore ne suis-je pas bien sûr qu'il en ait été convaincu lui-même. Assurément, tout cela n'est que plaisant; mais ce qui ressort avec évidence de la comparaison des doctrines, c'est que la science absolue de Hegel et la Gnose rédemptrice de Valentin sont deux mots différents qui expriment la même idée.

Enfin, Messieurs, la ressemblance du gnosticisme avec

les nouvelles théories allemandes ne saurait être douteuse lorsqu'on rapproche les vues de Valentin et de Hegel sur la philosophie de l'histoire. De part et d'autre nous trouvons trois périodes caractérisées dans des termes à peu près identiques. Le théosophe égyptien distingue successivement le règne de la matière ou du principe hylique, le règne de l'âme inférieure ou du principe psychique, et celui de l'esprit ou l'empire du principe pneumatique. A la première catégorie appartiennent les païens ; à la deuxième les juifs, et à la troisième les chrétiens. D'abord, l'esprit a de la peine à se dégager de la nature extérieure avec laquelle il se croit confondu ; puis, il s'élève peu à peu sur l'échelle de son développement, bien qu'il n'ait pas encore brisé tous les liens qui l'enchaînent ; enfin, il arrive à la plénitude de sa liberté par la conscience de son identité avec Dieu. Telles sont les trois phases que Valentin fait parcourir à l'esprit divin sorti du Plérome pour se manifester dans le monde. Elles répondent exactement aux trois formes religieuses que le panthéiste allemand considère comme l'expression du mouvement de l'idée logique à travers l'histoire. Dans la première de ces religions, celle de la nature, l'esprit ne se distingue pas encore de la matière avec laquelle il se croit identique ; il est comme abîmé dans le monde extérieur dont la pression irrésistible lui enlève la conscience de soi. De là ce caractère vague et indéterminé que revêt l'idée religieuse chez les Indiens, les Persans et dans l'ancienne Égypte. Voilà bien ce que Valentin appelait le règne de la matière ou du principe psychique au sein du paganisme. Dans la religion juive, au contraire, que Hegel nomme la religion de l'individualité intellectuelle, l'esprit et la matière sont nettement séparés ; la nature disparaît devant Dieu sans qu'il y ait d'autre rapport entre eux que celui de l'ouvrier avec son œuvre : c'est le règne de l'esprit fini, déterminé, ou du principe psychique, car ces deux expressions sont synonymes par opposition au principe pneumatique ou à la raison absolue. La seule différence,

c'est que le philosophe protestant range également dans cette deuxième catégorie la religion des Grecs et celle des Romains, tandis que la confusion de l'esprit avec la nature, de Dieu avec le monde, n'y est pas moins manifeste que dans les théories orientales. Quand l'esprit, d'abord confondu avec la matière dans les religions païennes, est arrivé par le judaïsme à s'en distinguer, il finit par se reconnaître comme raison absolue au sein du christianisme où Dieu et l'homme s'unissent dans la conscience de leur identité. En disant que le principe pneumatique ou divin qui est dans l'homme s'affranchit, par la Gnose, du Demiurge et de la matière, Valentin avait désigné sous d'autres noms la même période et tracé à l'avance le plan de cette singulière philosophie de l'histoire. Ce n'est donc pas sans raison que Hegel prétendait avoir découvert dans le gnosticisme le germe de ses idées : en se cherchant des ancêtres parmi les hérétiques des premiers siècles de l'Église, il indiquait la véritable filiation de ses doctrines¹.

Je m'arrête à Hegel comme à l'homme dans lequel la nouvelle philosophie allemande a trouvé son expression la plus complète. Il est inutile, Messieurs, pour le but que nous voulons atteindre, de pousser plus loin ce travail de comparaison. Nous arriverions aux mêmes conclusions en parcourant les écrits de ceux qui, depuis Schelling et Hegel, se sont faits l'écho de leurs doctrines. C'est ainsi que l'idée fondamentale de la *Vie de Jésus*, par le docteur Strauss, se retrouve dans la séparation qu'établissaient les gnostiques entre le Christ et Jésus de Nazareth : ce qui n'est pas étonnant, lorsqu'on songe que le disciple de Hegel n'a fait qu'appliquer la philosophie du maître à l'histoire

1. Nous ne voudrions pas avoir l'air de forcer le rapprochement dans cette comparaison de l'idéalisme de Hegel avec celui de Valentin ; nous ne pouvons cependant pas nous empêcher de faire remarquer en terminant que l'idée logique qui se déploie dans le monde, suivant le philosophe allemand, rappelle exactement, même dans les termes, l'Enthymèse ou pensée de la Sophia, dont le mouvement interne, dit Valentin, produit l'univers. Ce trait de ressemblance achève de faire ressortir l'identité des deux systèmes.

évangélique. Nous ne pourrions donc que répéter ce qu'une analyse impartiale nous a prouvé jusqu'à l'évidence. Le protestantisme a été, dans ses points principaux, une résurrection de l'ancienne Gnose, et les systèmes philosophiques issus de la Réforme présentent une rare conformité avec les théories de ces audacieux sectaires qui ont paru à l'origine même de la religion chrétienne. Par là nous avons déterminé tout ensemble la place importante que le gnosticisme occupe dans l'histoire de l'esprit humain et le vif intérêt qui s'attache au Traité de saint Irénée contre les hérésies. Car il est temps de placer la vérité en regard de l'erreur, en rendant la parole à l'évêque catholique du II^e siècle. C'est pourquoi j'ai hâte de montrer dans le docteur lyonnais, répondant aux gnostiques de son époque et dans leur personne aux gnostiques de tous les siècles, un modèle de cette éloquence saine et forte qui déjoue sans peine les artifices du sophisme, parce qu'elle s'appuie, d'un côté, sur les principes immortels de la raison humaine, et de l'autre, sur la certitude de la religion révélée.