

*Extraits de l'excellent
ouvrage de Mgr Freppel
que vous pouvez aussi trouver
en entier sur le site . .*

SAINT IRÉNÉE

ET

L'ÉLOQUENCE CHRÉTIENNE DANS LA GAULE

PENDANT LES DEUX PREMIERS SIÈCLES

COURS D'ÉLOQUENCE SACRÉE

FAIT A LA SORBONNE

PENDANT L'ANNÉE 1860-1861

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 plaît 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'égare 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.

DIX-SEPTIÈME LEÇON

Controverse de saint Irénée avec les gnostiques. — Le dogme de la création, seule solution raisonnable du problème de la coexistence de l'infini avec le fini. — Le Dieu des gnostiques réduit au Destin de l'antiquité païenne. — La totalité des êtres finis ne saurait être adéquate à l'idée de l'infini. — Les gnostiques prêtent à Dieu les idées et les passions de l'homme. — Explication de leur succès par les promesses fallacieuses qu'ils font à leurs adeptes. — Ordre admirable qui règne dans le plan de la création. — Qualités de saint Irénée envisagé comme controversiste. — Polémique parallèle de Plotin avec les gnostiques. — Son mérite et ses défauts. — Plotin se rapproche, par ses propres principes, de ceux qu'il cherche à combattre. — Avantages de l'évêque de Lyon sur le chef de l'école néoplatonicienne dans la réfutation du gnosticisme.

Messieurs,

J'ai essayé de montrer dans mes Leçons précédentes l'importance historique du gnosticisme. Elle résulte des rapports d'influence ou d'analogie que présente cet ensemble de systèmes avec d'autres doctrines tant modernes qu'anciennes. Mais il ne suffit pas d'avoir suivi saint Irénée dans l'analyse qu'il nous donne de ces étranges théories; il faut de plus examiner l'argumentation qu'il dirige contre elles. Assurément, s'il ne s'agissait que d'opinions particulières aux gnostiques, ces luttes de l'éloquence chrétienne avec des erreurs vaincues depuis plusieurs siècles ne nous offriraient pas grand intérêt; mais il est évident que, sous cette forme passagère, locale, s'agitaient des questions sans cesse renaissantes et qui n'ont rien perdu de leur actualité. Lorsqu'on assiste à un débat qui porte sur les principes de la raison, sur l'autorité de l'Écriture sainte et de la Tradition, il est impossible de se croire sur un terrain qui n'ait rien de commun avec des controverses plus rapprochées de nous; au contraire, une connaissance même légère des faits suffit pour avertir que la différence est

dans les mots, et non dans le fond des idées. C'est pourquoi il n'est pas sans utilité de savoir comment l'Église primitive a défendu contre les gnostiques la saine notion de Dieu. En examinant les raisons que saint Irénée leur oppose, nous ne serons guère surpris d'y retrouver le genre de preuves dont les défenseurs de la vérité ont coutume de faire usage en face des panthéistes modernes : des erreurs identiques appellent les mêmes réfutations. Pour mieux apprécier cette partie philosophique du *Traité* contre les hérésies, nous en rapprocherons la critique qu'a faite du gnosticisme le chef de l'école néoplatonicienne, Plotin, dans sa deuxième *Ennéade*.

Déjà, Messieurs, nous avons pu observer que le point central autour duquel viennent se mouvoir les systèmes gnostiques, c'est la notion de Dieu dans ses rapports avec le monde, ou, suivant un langage plus technique, la question de la coexistence de l'infini avec le fini. Question redoutable qui avait été le commun écueil des religions et des philosophies anciennes ! Car, en dehors de la révélation divine, toutes sont venues s'y briser. Le dogme de la création est l'unique solution d'un problème auquel s'applique surtout cette maxime de Bossuet : « La première règle de notre logique, c'est qu'il ne faut jamais abandonner les vérités une fois connues, quelque difficulté qui survienne quand on veut les concilier ; mais qu'il faut au contraire, pour ainsi parler, tenir toujours fortement comme les deux bouts de la chaîne, quoiqu'on ne voie pas toujours le milieu par où l'enchaînement se continue ¹. » Pour comprendre clairement et sans ombre de difficulté comment l'infini peut coexister avec le fini, il faudrait avoir une idée adéquate de ces deux termes ; or une pareille prétention est insoutenable. Le dogme de la création, en les distinguant l'un de l'autre quant à la substance même, nous les montre dans un rapport de dépendance absolue, qui, bien loin

1. Bossuet, *Traité du libre arbitre*, édit. de Vers., t. XXXIV, p. 410 et 411.

d'impliquer la moindre contradiction, présente le seul mode de conciliation possible. Les gnostiques, n'admettant pas de création dans le sens propre du mot, se voyaient nécessairement rejetés vers la théorie orientale de l'émanation ou vers l'hypothèse grecque d'une matière préexistante. Panthéisme, ou dualisme, telle est l'alternative inévitable qui se posait pour les déserteurs de la doctrine catholique. Saint Irénée les poursuit dans ces deux retranchements.

Ou vous séparez le monde de Dieu, leur dit l'évêque de Lyon, ou vous confondez Dieu avec le monde, et dans l'un et l'autre cas vous détruisez la vraie notion de Dieu. Si vous placez la création hors de Dieu, en ce sens qu'elle existe indépendamment de lui, quelque nom que vous donniez à cette matière éternelle, que vous l'appelliez vide, chaos, ténèbres, peu importe : vous limitez l'Être divin, vous circonscrivez le domaine de son activité, ce qui revient à le nier. Dieu ne peut exister qu'à la condition d'être infini, de renfermer en soi l'universalité des êtres ; et s'il en était un seul qui pût exister par lui-même ou échapper à sa puissance, c'en serait fait de l'Être souverain. Vous avez beau dire que le monde a pu être formé par des anges ou par quelque autre puissance secondaire, de deux choses l'une : ou ils ont agi contre la volonté du Dieu suprême, ou d'après son commandement. Dans la première hypothèse, vous accusez Dieu d'impuissance ; dans la seconde, vous êtes ramenés malgré vous à la doctrine chrétienne, qui voit dans les anges de simples instruments de la volonté divine. Donc, ou admettez la création, ou renoncez pour toujours à trouver le Dieu véritable, Que si, au contraire, vous placez la création en Dieu, de telle sorte qu'elle se réduise à un pur développement de sa substance, vous entrez dans une voie encore plus inextricable. Alors, tout ce qu'il y a dans les créatures d'imperfections et de souillures retombe sur Dieu lui-même, dont la substance devient la leur. Vous dites que le monde est un fruit de

l'ignorance et du péché, le résultat d'une déchéance ou d'une chute du Plérôme, une dégénération progressive de l'Être, ou, suivant votre métaphore favorite, une tache sur la tunique de Dieu; mais ne voyez-vous pas que, dans cette confusion de l'infini avec le fini, c'est la nature divine elle-même qui déchoit, qui dégénère, qui est entachée de vice ou d'imperfection? Est-il possible d'altérer plus gravement la notion de Dieu? Vous ne pouvez échapper à cette conséquence qu'en revenant au dogme chrétien de la création qui, tout mystérieux qu'il est, renferme la seule solution raisonnable, parce qu'il distingue parfaitement ce qui ne doit être ni séparé ni confondu¹.

« Si nous écoutons la voix de la raison, elle nous dit qu'il est naturel d'attribuer à la toute-puissance et à la volonté du Dieu suprême la substance même des choses qu'il a faites; aussi l'Évangile nous apprend-il « que ce qui est impossible aux hommes est possible à Dieu. » Les hommes, il est vrai, ne peuvent rien faire de rien, ils ont besoin d'avoir sous la main une matière préexistante; mais Dieu, qui est plus puissant qu'eux, a pu se passer d'une matière antérieure à ses créations; lui-même, il a produit la substance de ses œuvres. Dire au contraire que la matière doit son origine à l'*enthymèse* d'un éon errant dans le vide, que cet éon s'est séparé de son *enthymèse* et que les mouvements passionnés de celle-ci ont donné naissance à la matière, c'est avancer des folies, des choses incroyables et que repousse le sens commun². »

Ce raisonnement de saint Irénée, que je viens de résumer en peu de mots, est d'une grande force, et montre la pénétration de son esprit non moins que la sûreté de sa logique. L'évêque de Lyon serre la question d'aussi près que le lui permettent les formes capricieuses sous lesquelles ses adversaires enveloppaient leur pensée; et les contradictions qu'il signalé dans le panthéisme des gnostiques

1. Saint Irénée, *adv. Hæreses*, l. II, c. I-XII.

2. *Ibid.*, l. II, c. X.

sont les mêmes que nous reprochons à ces écoles allemandes dont les théories se réduisent à ce qu'on a si bien appelé un athéisme emphatique. Si, comme l'affirment les partisans de cette nouvelle Gnose, le monde est un développement de la substance divine, l'histoire de la nature et de l'humanité devient la propre histoire de Dieu. C'est lui, c'est sa nature elle-même qu'affectent les désordres qui règnent dans le monde, les fléaux qui ravagent la terre, les vicissitudes sans nombre, les agitations perpétuelles, les alternatives de repos et de mouvement, d'espérance et de crainte, de paix et de guerre, de bien et de mal dont l'univers est le théâtre; et nos querelles, nos haines, nos déchirements ne sont pas autre chose que les discordes intestines, les tragiques aventures de Dieu, sujet unique de ces modifications multiples. Saint Irénée ne pouvait s'empêcher de sourire en racontant les passions et les souffrances du Dieu des gnostiques abîmé dans la matière, de cet éon dont les larmes deviennent les substances liquides, dont la tristesse produit les corps solides, dont la crainte donne naissance au mouvement; et à la vue de ces extravagances monstrueuses, il ne craignait pas d'ajouter que tout l'ellébore de la terre ne suffirait pas à purger de pareils hommes et à les délivrer de leur folie¹. Mais, Messieurs, je demanderai à tout homme qui n'a pas rompu avec le bon sens, si un néant qui par lui-même devient l'Être, un infini qui sort du chaos, un absolu qui déchoit, un être parfait qui se perfectionne, un Dieu qui croît et se développe, si toutes ces rêveries de la nouvelle philosophie allemande ont un caractère plus raisonnable que les conceptions de Valentin. Et qu'on ne dise pas que le dogme de l'Incarnation prête le flanc à des objections semblables: la différence est du tout au tout. Dans la personne de l'Homme-Dieu la nature divine s'unit à la nature humaine sans éprouver le moindre changement ni subir la plus lé-

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. II, c. XXX.

gère altération : elle reste immuable, impassible, infinie. Tout ce qui est limité, variable, contingent, n'atteint que l'humanité du Christ et n'affecte en rien sa divinité ; il n'y a point là confusion de propriétés ni assemblage d'attributs contradictoires : c'est une seule et même personne divine qui unit en elle deux natures parfaitement distinctes l'une de l'autre. Au contraire, dans la théorie des gnostiques panthéistes, comme dans celle de Spinoza et de Hegel, c'est la substance divine elle-même qui devient à la fois infinie et finie, absolue et relative, immuable et changeante, accomplie et perfectible, etc. Comme vous le voyez, nous sommes toujours ramenés à la même conclusion : là où le christianisme place un mystère dont il ne cherche pas à dissimuler l'incompréhensible profondeur, le panthéisme suppose une absurdité palpable. A cela que répond l'école panthéiste ? Elle répond par le grand mot de *nécessité* : le monde, dit-elle, est le résultat d'une évolution logique, fatale, de l'Être divin. Écoutons la réplique de saint Irénée.

« Il est tout à fait contradictoire de dire que Dieu, dont la puissance et la liberté sont l'essence, pourrait être l'esclave de la nécessité, de telle sorte que plusieurs choses s'accompliraient contre son gré ; mais alors c'est faire la nécessité plus forte que Dieu même, c'est la mettre au-dessus de lui et avant lui. Si la nécessité devait devenir si puissante, il fallait l'extirper dès le principe et ne pas s'exposer à la subir par des concessions indignes du caractère de Dieu. Cette conduite eût été plus sage, plus logique, mieux appropriée à la puissance de Dieu que d'attendre plus tard, comme s'il venait à résipiscence en cherchant à renverser tout ce qu'il a donné à cette nécessité le temps de produire. Si le maître souverain de toutes choses est ainsi assujéti à la nécessité, il sera forcé de subir malgré lui ce qui arrive, et tous ses actes seront régis par le destin. Il ressemblera au Jupiter d'Homère, que la nécessité contraint de dire : « Je t'ai fait ce don comme de plein gré, mais au fond du cœur je ne le voulais pas. » Il résulte de

tout cela que leur Abîme n'est qu'un esclave de la nécessité ou du destin¹.

C'est ainsi que l'évêque de Lyon ramenait le Dieu des gnostiques au Destin de l'antiquité païenne. Si le monde n'est, en effet, qu'une évolution nécessaire, logique, de l'Être divin et non pas un libre produit de sa toute-puissance, on peut défier le panthéisme d'y trouver place pour une ombre de liberté : dans ce cas, tout est gouverné par les lois d'une inexorable fatalité; il ne saurait plus être question ni de bien ni de mal, et la logique la moins sévère oblige à sanctionner toutes les passions humaines comme autant de forces divines. Aussi, je ne suis pas étonné que certains gnostiques, selon la remarque de saint Irénée, aient poussé l'audace jusqu'à tenir pour indifférentes en soi les actions réputées bonnes ou mauvaises² : ils se montraient en cela fort conséquents à leurs principes. Mais le grand docteur ne fait que toucher à ce point : ce qu'il tient à établir avant tout, c'est que les gnostiques détruisent la notion de Dieu; or cela est vrai de tout système qui confond l'infini avec le fini. Suivant la théorie de Hegel et des panthéistes modernes, Dieu n'est pas, il *devient* parce qu'il se réalise sans cesse dans la nature et dans l'humanité : cette phrase se réduit, permettez-moi le mot, à un pur paralogisme. Le fini est incapable de réaliser l'idée de l'infini; vous avez beau multiplier le fini par lui-même, vous n'arriverez pas à l'infini : en d'autres termes, l'univers ne sera jamais adéquat à l'idée de Dieu. Hegel cherche vainement à se tirer de cette contradiction insoluble en disant que l'idée de Dieu se réalise dans l'infinie variété des choses finies : par le fait, cette variété elle-même n'est pas ni ne saurait être infinie. Reculez tant qu'il vous plaira les bornes de l'espace et du temps, peuplez l'étendue de myriades de mondes, les siècles de multitudes angéliques ou humaines; ne vous laissez pas d'agrandir vos conceptions, montez,

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. II, c. v.

2. *Ibid.*, l. II, c. xxxii.

montez encore, montez toujours; additionnez, multipliez, vous ne ferez qu'un essai impuissant pour dépasser le fini, vous remplacerez des limites par d'autres limites : en un mot, vous aurez l'indéfini, mais non l'infini, ce qui est tout différent. Si l'infini n'est pas, il ne deviendra jamais. Cela est si clair que je ne puis même pas me résoudre à donner le nom de sophisme captieux à ce qui n'est au fond qu'une confusion grossière de l'indéfini avec l'infini. Eh bien, Messieurs, le raisonnement que je viens de faire, saint Irénée l'opposait déjà aux gnostiques qui, eux aussi, entassaient éons sur éons, mondes sur mondes, pour réaliser l'idée de l'infini sans pouvoir y arriver.

« Tel est l'embarras dans lequel s'est jeté Basilide, pourchassant la vérité à travers une immense série d'êtres qui procèdent l'un de l'autre. Il a beau imaginer ses trois cent soixante-cinq cieux superposés par degrés, comme le type suprême des trois cent soixante-cinq jours qui forment l'année; il a beau mettre par-dessus tout cet échafaudage ce qu'il appelle la Puissance sans nom, il n'en est pas plus avancé pour cela. Si on lui demande qui a fourni le type du premier de tous les cieux, dira-t-il que c'est la Puissance sans nom? Mais s'il s'arrête à une Puissance créatrice, il rentre dans notre doctrine; sinon il faudra qu'au-dessus de cette Puissance sans nom il en suppose une autre qui aurait fourni à celle-ci le modèle de toutes les créations, et ainsi de suite en remontant toujours sans jamais s'arrêter... Toutes ces multiplications d'êtres ne lui donnent pas l'Être suprême dont la hauteur est inaccessible à tous les cieux et à tous les éons réunis, qui n'en restent pas moins dans leur condition basse et inférieure¹. »

L'argument de saint Irénée se résume à dire que la totalité des êtres finis, existants ou possibles, n'est pas adéquate à l'idée de l'infini. Dès lors il faut renoncer à vouloir trouver le Dieu véritable ou admettre la doctrine catho-

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. II, c. XVI.

lique. Pour montrer à quel point le panthéisme, ancien ou moderne, défigure la notion de Dieu, il suffit de rappeler les images et les faits qu'il transporte dans l'ordre divin. A l'entendre débiter sérieusement ses romans sur ce qu'il nomme la naissance ou la genèse de Dieu, on dirait qu'il s'agit de la croissance d'un homme ou du développement d'une plante. Ainsi le Dieu de Schelling et de Hegel, d'abord abîmé dans la matière, sommeille pendant des siècles dans un rêve moitié végétal, moitié animal, puis sort de cet engourdissement primitif pour donner un premier signe de vie et arriver à la conscience de lui-même, absolument comme l'esprit de l'enfant qui, après s'être dégagé peu à peu du monde des sensations, finit par jouir du plein usage de ses facultés intellectuelles. De ce que l'homme s'élève d'un état d'imperfection à un état plus parfait et parcourt une série de degrés avant d'atteindre à la plénitude de son existence, ils concluent d'une manière générale qu'il n'y a pas de vie sans progrès, partant que Dieu est soumis à la loi du développement, sous peine de rester enseveli dans le sommeil de la mort. Il est impossible de ravalier davantage l'Être suprême et de s'en former une idée plus basse ni plus grossière que ne fait cette philosophie qui se pare du nom pompeux de transcendantale. Les gnostiques agissaient de la même façon : sous prétexte que la création est l'image du Plérôme, ils prêtaient à Dieu les idées et les passions de l'homme. Saint Irénée s'élève avec force contre une assimilation puérile si elle n'était sacrilège.

« Ils parlent de Dieu comme ils parleraient de l'homme, qui est composé de deux natures, d'un corps et d'une âme. Ainsi, quand ils mettent en avant leurs émanations divines, ils emploient mal à propos cette expression : ils prêtent à Dieu, qu'ils ne connaissent pas, les passions, les affections et les sentiments de l'homme. Ils appliquent au Père de toutes choses ce qui ne convient qu'à l'homme, tout en disant que personne ne le conçoit, que ce n'est pas lui qui a créé le monde, pour écarter de lui

le reproche d'impuissance. Mais s'ils avaient la science des Écritures, s'ils étaient les disciples de la vérité, ils sauraient qu'il n'y a aucune comparaison à établir entre Dieu et l'homme, et que la pensée divine n'est pas comme les nôtres. L'Être souverain est bien éloigné des passions et des affections humaines : simple et sans parties, il est en tout semblable et égal à lui-même; il est tout sentiment, tout esprit, tout pensée, tout intelligence, tout raison, tout ouïe, tout vue, tout lumière, et la source unique de tout bien. Voilà quel doit être le langage des hommes religieux à l'égard de Dieu... Ce qui a été créé est bien différent de ce qui a créé; autre chose est le Créateur, autre chose la créature. Car le Créateur est incréé, il est sans commencement ni fin, il n'a besoin de personne, il se suffit à lui-même, et il soutient de plus l'existence des créatures, tandis que celles-ci ont eu un commencement et peuvent avoir une fin, elles sont soumises à Celui qui les a faites et dépendent de lui¹. »

Assurément, Messieurs, on devrait croire que la raison de l'homme est assez forte par elle-même pour se défendre contre des erreurs de ce genre; mais l'expérience démontre que la fausseté manifeste d'une doctrine n'est pas toujours un motif suffisant pour lui ôter tout crédit. Certes, avec ses contradictions palpables, le panthéisme est de tous les systèmes philosophiques celui dont l'absurdité tombe le mieux sous le sens; et cependant, lorsqu'on le voit se reproduire aux différentes époques de l'histoire, toujours repoussé avec force, mais jamais vaincu sans retour, il est difficile de nier que cette apothéose de l'humanité offre un attrait puissant à l'orgueil et aux passions humaines. *Vous serez comme des dieux!* Ce murmure flatteur qui séduisit le premier homme n'a rien perdu de son charme en traversant les siècles : c'est l'éternelle tentation de la créature qui oublie sa dépendance de Dieu. L'affaiblissement des croyances positives, de vagues aspirations vers un idéal

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. II, c. XIII; l. III, c. VIII.

mal défini, un sentiment exalté de la nature extérieure, l'instinct de l'infini qui s'égaré vers ce monde au lieu de s'élever au-dessus de lui, voilà ce qui ramène de temps à autre ces rêves humanitaires qui obsèdent des imaginations malades, ces confusions étranges de l'esprit avec la matière, de l'univers avec Dieu. L'empire des mots est grand sur les esprits faibles, et l'audace des formules est le plus sûr moyen de réussir auprès d'eux. Bossuet disait : « Quand une fois on a trouvé le moyen de prendre la multitude par l'appât de la liberté, elle suit en aveugle, pourvu qu'elle en entende seulement le nom ¹. » Le panthéisme contemporain promettait la science absolue, il se flattait de pouvoir dire le dernier mot sur toutes choses; enfin, grâce à lui, la vérité depuis si longtemps cachée sous des symboles allait se montrer toute nue et à découvert : il a dû faire des adeptes. Les gnostiques s'y étaient pris de la même manière et avec un égal succès. Ils éblouissaient les simples par le mirage trompeur d'une science plus élevée que la foi, et surprenaient leur religion en faisant sonner bien haut des mots auxquels la multitude n'entendait rien. Les sectaires du II^e siècle comptaient avec raison sur le penchant qu'a l'homme pour tout ce qui caresse les prétentions de l'orgueil et le désir inné de l'indépendance. Aussi l'évêque de Lyon cherche-t-il à dévoiler l'artifice de ces gens auxquels une vaine jactance tenait lieu de véritable savoir :

« Les contradictions des hérétiques ne les ont pas empêchés de séduire un certain nombre de personnes qui ne connaissaient pas le vrai Dieu : ils sont arrivés à ce résultat en transportant les faits humains dans l'ordre divin, en faisant passer les esprits des idées qui leur sont familières à de plus hautes spéculations, en interprétant à leur façon la génération du Verbe, en inventant celles de la Vie, de la Pensée, et d'autres émanations divines. Mais, là où

1. *Or. funèbre de la reine d'Angleterre*, édit. de Vers., t. XVII, p. 217.

ils ne pouvaient plus alléguer d'analogies ni même une ombre de probabilité, ils n'ont fait qu'entasser des mensonges. Ils ont agi comme ces chasseurs qui tendent des pièges aux bêtes sauvages, en les amorçant par l'appât de choses dont elles sont friandes : une fois prises dans les filets, elles ne peuvent plus se dégager et sont obligées de marcher partout où on les mène. C'est ainsi que les gnostiques endoctrinent leurs auditeurs par des raisons spécieuses, pour les amener peu à peu à croire, contre toute vraisemblance, le système inadmissible de leurs folles créations¹. »

La grande raison qui empêchait les gnostiques de rapporter l'origine du monde au Dieu suprême, c'est l'existence du mal qu'ils ne pouvaient concilier avec l'idée de l'Être parfait : ils exagéraient à ce sujet le désordre apparent que présentent certaines parties de l'univers, sans songer que ce qui semble un défaut, pris isolément, peut devenir une qualité par rapport à l'ensemble. Saint Irénée redresse ces vues erronées et oppose à ces idées étroites un aperçu aussi large que profond sur le plan divin de la création.

« Les objets de la création, malgré leur nombre et leur variété, se trouvent dans un accord parfait avec le tout, tandis que, si on les considère séparément, ils paraissent contraires les uns aux autres et opposés entre eux. C'est ainsi que les sons divers d'une harpe, mariés ensemble, produisent une agréable harmonie. Mais un homme sensé n'ira pas conclure de la diversité de ces sons qu'il a fallu plusieurs artistes pour les tirer de l'instrument : il sait qu'une même main fait vibrer ces cordes, depuis les moyennes jusqu'aux plus graves ou aux plus aiguës. Ainsi, dans ce grand ouvrage que nous avons sous les yeux, tout tend à démontrer un même créateur sage, juste et bon. C'est donc à nous, qui jouissons de cette harmonie du monde, qu'il

1. Saint Irénée, *adv. Hæres.*, l. II, c. XIV.

appartient de louer et de glorifier Celui qui en est l'auteur, admirable également dans les petites choses comme dans les grandes. Par là, nous nous élevons jusqu'au type incréé des êtres, nous saisissons leurs rapports et leur destination; fidèles aux lois de la raison, nous persévérons dans notre croyance au Dieu unique qui a créé toutes choses ¹. »

Vous voyez, Messieurs, d'après ces citations que je ne veux pas trop multiplier, avec quelle sûreté de coup d'œil saint Irénée plonge au fond des systèmes gnostiques, pour montrer sur quelle base fragile reposent ces constructions bizarres. On chercherait vainement dans les premiers siècles de l'Église un modèle de dialectique à la fois plus souple et plus nerveuse. L'évêque de Lyon excelle dans cette critique fine et déliée qui découvre sans peine le côté faible ou ridicule des adversaires. Sa logique est sans pitié, et ne fait grâce d'aucune attaque tant qu'il reste debout un argument à détruire. La marche qu'il adopte de préférence est celle d'un tacticien consommé : après avoir suivi pas à pas les gnostiques à travers leurs hypothèses, il finit par les enfermer dans un dilemme qui ne leur laisse pas d'issue. Alors, discutant l'un après l'autre les deux termes de l'alternative qu'il leur offre, il relève les invraisemblances, signale les contradictions, énumère les conséquences immorales ou absurdes. Pour juger de la vigueur et de la pénétration qu'il porte dans la controverse, il faut le voir serrant de près les créations fantastiques de la Gnose, dissipant ces ombres légères qui peuplent le Plérôme, réduisant les trente éons de Valentin à un seul et même être par une analyse aussi judicieuse que caustique, ramenant à leur juste valeur ces vaines combinaisons de chiffres dans lesquelles les hérétiques placent leur confiance, et achevant d'accabler sous les traits de l'ironie cette science orgueilleuse qu'il vient d'entamer avec l'arme du raisonnement ².

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. II, c. XXV.

2. *Ibid.*, l. II, c. XII-XV.

Ce n'est pas que saint Irénée veuille s'engager dans tous les détails où s'égaré l'imagination vagabonde des gnostiques; les points saillants de ces hérésies primitives lui paraissent seuls mériter quelque attention. « Car on n'a pas besoin, comme dit le proverbe, de boire toute l'eau de la mer pour savoir qu'elle est salée. Si quelqu'un a fabriqué une statue avec de la terre, et qu'il l'ait recouverte d'un peu d'or dans l'intention de la faire passer pour une statue d'or massif, il ne sera pas nécessaire, pour découvrir le stratagème, de la briser tout entière; il suffira d'enlever sur quelque point l'or qui recouvre la terre dont elle est pétrie¹. » Voilà pourquoi l'habile controversiste concentre ses efforts sur la question de Dieu dans ses rapports avec le monde; et après avoir démontré combien les spéculations de ses adversaires sont chimériques ou mal fondées, il leur oppose la doctrine de l'Église comme conclusion de la partie philosophique de son livre.

« De tout ce que nous avons vu, la raison oblige à conclure qu'il n'est point d'autre Dieu que Celui qui a créé toutes choses par sa libre volonté et par sa toute-puissance. Il ne s'agit pas de placer au-dessus ou à côté de lui la mère Achamoth, pure fiction inventée par les hérétiques, ni le Dieu de la fabrique de Marcion, ni les trente éons du Plérome, vaine imagination, comme nous l'avons fait voir, ni leur abîme, ni leur proarque, ni leurs cieux, ni leur lumière virginale, ni leur Éon innommé, ni aucun des êtres fantastiques qu'ils forgent dans leur délire. Il n'y a qu'un seul Dieu créateur: c'est lui qui est au-dessus de toute principauté, de toute puissance, de toute domination, de toute vertu; c'est lui qui est le Père, lui qui est Dieu, lui qui est l'auteur, l'ouvrier, l'artisan suprême, lui qui a fait toutes choses par lui-même, c'est-à-dire par son Verbe et par sa Sagesse, le ciel, la terre, les mers et tout ce qu'ils renferment; c'est lui qui est le juste, le bon; lui qui a

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. II, c. XIII.

formé l'homme, qui a planté le paradis, qui a construit le monde, qui a envoyé le déluge sur la terre, qui a sauvé Noé; lui qui est le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob, le Dieu des vivants, annoncé par la Loi, proclamé par les prophètes, révélé par le Christ, enseigné par les apôtres, cru par l'Église. C'est lui qui est le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, lui qui est manifesté à tous par son Verbe ou son Fils, car ceux-là le connaissent auxquels le Fils l'a révélé. Le Fils, sans cesse coexistant avec le Père, dès le commencement et à jamais, révèle Dieu aux anges, aux archanges, aux puissances, aux vertus, et à tous ceux auxquels Dieu veut se communiquer¹. »

Lorsqu'on peut s'appuyer sur une profession de foi aussi nette et aussi explicite, il est facile de battre en brèche les doctrines panthéistiques sous quelque forme qu'elles se présentent. En partant du dogme de la création *ex nihilo*, saint Irénée distinguait avec toute la clarté désirable Dieu du monde, l'infini du fini; il se plaçait sur un terrain où nulle réplique de ses adversaires n'aurait pu l'atteindre. Mais le panthéisme des gnostiques devenait moins vulnérable pour ceux qui prétendaient lui fermer d'une main la porte qu'ils lui rouvraient de l'autre. Il est entre la vérité et l'erreur des positions mitoyennes et par conséquent fausses, où, à la suite de concessions maladroites, l'attaque se retourne contre ceux qui la dirigent. C'est dans l'une de ces situations critiques que se trouvait l'école néoplatonicienne en face du gnosticisme; et rien ne me semble plus curieux à étudier que la controverse embarrassée de Plotin avec des sectes dont il partageait les principes. Cette polémique de l'auteur des *Ennéades* avec les écoles de Valentin et de Marcion offre d'autant plus d'intérêt qu'on est tout naturellement amené à la rapprocher des efforts parallèles de saint Irénée et des Pères de l'Église.

Dans sa vie de Plotin, Porphyre nous a initiés au secret

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. II, c. XXX.

de cette lutte. Impatient d'entendre dire aux gnostiques que Platon n'avait pas pénétré la profondeur de l'essence intelligible, le chef de l'école néoplatonicienne les réfuta dans un livre intitulé : *Contre ceux qui disent que le Démonurge est mauvais ainsi que le monde même*. Comme ce titre n'indiquait pas suffisamment l'objet du Traité, Porphyre le remplaça par cette inscription plus spéciale : *Contre les gnostiques*. On s'est demandé depuis longtemps si le disciple avait fidèlement rendu la pensée du maître. Plotin n'aurait-il pas voulu atteindre les chrétiens en général par-dessus les gnostiques? Telle est la question que soulève le ix^e livre de la *II^e Ennéade*. Or, cette question a été résolue de part et d'autre dans un sens trop exclusif. D'abord il peut paraître assez singulier que l'auteur du Traité ne désigne jamais ses adversaires par leur nom : une telle réticence a tout l'air d'un parti pris et semble trahir une arrière-pensée qui se cache derrière une intention avouée. De plus, on ne saurait nier que la critique de Plotin ne s'adresse, sur bien des points, au christianisme lui-même, comme, par exemple, lorsqu'il s'élève contre ceux qui n'admettent pas en dehors du Dieu suprême plusieurs dieux secondaires, ou bien qu'il reproche à ses adversaires de soutenir que le monde a eu un commencement; quand il leur fait un crime du pouvoir qu'on s'attribue parmi eux de chasser les démons et de guérir les malades, ou enfin qu'il les blâme de s'appeler enfants de Dieu et de donner à tous les hommes le nom de frères¹. Ce sont là autant d'attaques qui semblent dirigées à la fois contre les orthodoxes et contre les hérétiques. Mais, si l'opposition de Plotin au christianisme se manifeste clairement dans tout le cours de la discussion, il n'est pas moins évident que la réfutation des gnostiques est le but direct et immédiat de son livre. Or, de toutes les théories imaginées par ces derniers, celles de Valentin et de Marcion paraissent avoir attiré de préférence

1. *II^e Ennéade* de Plotin, l. IX, c. IX, VIII, VII, XIV, XVIII.

l'attention du philosophe qui avait pu les étudier sur le théâtre même où elles s'étaient produites avec le plus d'éclat, à Rome où il enseignait également; du moins n'est-il aucune des opinions particulières combattues par Plotin, qu'on ne puisse rapporter à l'un ou à l'autre de ces deux systèmes¹. Voyons maintenant à quel point le chef de l'école néoplatonicienne se rapproche ou s'écarte de saint Irénée dans sa controverse avec les gnostiques.

J'ai dit, Messieurs, que Plotin se trouvait dans une situation fort singulière par rapport au gnosticisme. Panthéiste lui-même, et dans le sens le plus rigoureux du mot, il prétendait réfuter un ensemble de doctrines qui ne diffèrent des siennes que par le détail. Pour se rendre compte de la difficulté, il suffit de jeter un coup d'œil sur son système. L'émule de Platon décompose l'Être divin en trois hypostases inégales qui émanent l'une de l'autre : l'un, l'intelligence et l'âme. Cette dernière réalise dans la matière, en lui communiquant la vie et le mouvement, les formes qu'elle reçoit elle-même de l'intelligence. Mais ne croyez pas qu'il s'agisse d'une production réelle ou d'une création proprement dite. L'être du monde sort de l'être de Dieu par communication ou par expansion de la substance divine. Toutes les existences et toutes les forces dont l'univers se compose ne sont qu'un développement de la pensée divine, le résultat d'une série d'émanations successives dans lesquelles l'essence intelligible des choses s'affaiblit graduellement

1. C'est à tort que dans sa dissertation sur le livre de Plotin, édité par Heigl (Ratisbonne, 1832), Creuzer range les manichéens au nombre des gnostiques réfutés par l'auteur des *Ennéades*. Sans compter que Plotin mourut en 270, dix années avant l'apparition du manichéisme, on peut faire valoir contre ce sentiment que les partisans de Manès, fidèles aux traditions persanes, honoraient le soleil d'un culte particulier, tandis que Plotin reproche précisément à ses adversaires leur mépris pour cet astre qu'il appelle un dieu (*II^e Ennéade*, l. ix, c. iv, v). Par contre, ce blâme atteint les Marcionites auxquels Tertullien adressait un reproche analogue (contre Marcion, II, 20). Du reste, si quelques critiques de Plotin paraissent s'appliquer au dualisme de Manès, les systèmes de Saturnin et de Basilide, qui ont préparé ce dernier, suffirent pour les expliquer.

jusqu'à ce qu'elle ne soit plus qu'une pure négation, le non-être ou le mal, c'est-à-dire la matière. Or, cette évolution logique des puissances divines se fait nécessairement et de toute éternité; en d'autres termes, le monde n'a pas eu de commencement et n'aura pas de fin. La condition de perfectibilité pour une nature morale est de dépouiller son essence individuelle, c'est-à-dire ses caractères spécifiques pour se rapprocher du divin par aspiration d'abord, puis par intuition, et enfin par identification. Plotin complète cette théorie en admettant la préexistence des âmes dans un autre monde et la métempsycose dans celui-ci. Telle est la doctrine exposée dans le ix^e livre de la *II^e Ennéade*. En présence d'un panthéisme si nettement formulé, on se demande comment l'école néoplatonicienne pouvait se croire fondée à combattre des sectes dont elle adoptait les principes. Et pourtant, je me hâte de le dire, la critique que Plotin fait de la Gnose est très-juste, bien qu'elle se retourne la plupart du temps contre son propre système.

D'abord, le philosophe s'attaque avec succès à cette foule d'éons qu'inventait l'imagination des gnostiques; il démontre fort bien qu'on doit réduire au plus petit nombre possible les principes premiers au lieu de les multiplier outré mesure :

« En nommant une multitude de principes intelligibles, dit-il, les gnostiques croient paraître en posséder une connaissance exacte; tandis que, les supposant nombreux, ils les rabaissent et les rendent semblables aux êtres inférieurs ou sensibles. Il faut réduire au plus petit nombre possible les principes qui existent là-haut; il faut reconnaître que le principe inférieur au premier contient toutes les essences, et ne pas admettre qu'il y ait des intelligibles hors de ce principe, puisqu'il comprend tous les êtres, qu'il est l'essence première, l'intelligence première, et tout ce qu'il y a de beau au-dessous du premier; il faut enfin assigner à l'âme le troisième rang. On doit ensuite expliquer

les différences qui existent entre les âmes, soit par leurs divers états, soit par leur nature¹. »

Partant de là, Plotin n'a pas de peine à prouver contre les gnostiques qu'on ne saurait distinguer en Dieu deux natures, l'une en puissance et l'autre en acte, ni plusieurs intelligences dont la première serait en repos et la deuxième en mouvement, etc.² Par cette analyse aussi fine que pénétrante, il détruit toutes ces personnifications qu'imaginait Valentin sous le nom de Bythos, de Nous, de Logos, d'Alétheia, etc. C'est à l'aide d'un procédé semblable que saint Irénée ramenait à l'unité ces hypostases chimériques dont la différence est purement nominale³. Mais comment l'auteur des *Ennéades* ne s'est-il pas aperçu que les trente éons de Valentin se réduisent au fond à sa propre Triade? Car, lorsqu'on serre de près cette enfilade d'êtres métaphysiques qui se succèdent dans la théorie du gnostique égyptien, il ne reste en définitive que trois réalités vraiment distinctes l'une de l'autre : l'Abîme incompréhensible ou le Père, l'Intelligence sous les divers noms qu'elle reçoit, et la Sophia ou l'Âme du monde : ce qui répond tout à fait aux trois hypostases de Plotin. Le philosophe est plus rapproché qu'il ne pense de ceux qu'il attaque. De même quand il soutient contre les gnostiques que le monde n'est pas le résultat d'une chute des puissances supérieures, d'une *inclinaison* vers les choses d'ici-bas, un fruit de l'ignorance et du péché, il découvre le côté faible de leur cosmogonie⁴ : le monde est une manifestation sensible des attributs divins, bien loin d'être un signe de faiblesse ou d'imperfection. Plotin a parfaitement raison de reprocher à ses adversaires l'injustice avec laquelle ils exagèrent les désordres qui règnent dans la création jusqu'à la regarder comme une œuvre indigne du Dieu suprême : à l'exemple de saint

1. *II^e Ennéade* de Plotin, l. IX, c. VI.

2. *Ibid.*, c. 1.

3. Saint Irénée, *adv. Hær.*, l. II, c. XII.

4. *II^e Ennéade* de Plotin, l. IX, c. IV.

Irénée, il établit contre eux qu'une sagesse merveilleuse éclate dans ce qu'il appelle « une belle et brillante statue des dieux intelligibles¹. » Bref, le chef de l'école néoplatonicienne démolit à plaisir l'édifice bâti par les gnostiques; mais, il faut bien l'avouer, ce qu'il met en place ne vaut guère mieux. Quand il ne renouvelle pas les erreurs mêmes qu'il veut détruire, il en substitue d'autres non moins graves. Ainsi, d'après lui, l'Âme universelle, ou l'Âme du monde, reste unie à l'Intelligence par la partie supérieure de son être, tandis qu'elle incline par sa partie inférieure vers les choses d'ici-bas qu'elle produit en vertu d'un mouvement qui descend toujours² : ce qui équivaut trait pour trait à la distinction de Valentin entre la Sagesse supérieure qui reste dans le Plérôme et la Sagesse inférieure dont le mouvement donne naissance à tous les êtres. De part et d'autre, le monde est le résultat d'une expansion graduelle de l'Être divin qui se développe jusqu'à ce qu'il rencontre la matière comme limite extrême de sa puissance; et l'on chercherait vainement sur ce point une différence fondamentale entre les deux écoles. Plotin n'admet pas, il est vrai, que le monde soit une œuvre indigne de Dieu; mais, par contre, il le regarde comme le meilleur monde possible³ : or cet optimisme absolu est aussi erroné que le pessimisme de Marcion. Le monde n'a qu'une perfection relative aux fins que Dieu s'est proposées en le créant; mais Dieu était libre de se proposer d'autres fins, par conséquent de choisir d'autres moyens qui dès lors n'eussent pas été moins parfaits relativement à celles-ci. Nous sommes toujours ramenés à la même conclusion : argumentant contre les gnostiques, Plotin reproduit leurs erreurs ou en professe d'équivalentes. S'il se sépare des gnostiques dualistes en rejetant l'hypothèse d'un principe

1. *II^e Ennéade*, c. VIII et IX.

2. *II^e et III^e*. — De même, *V^e Ennéade*, l. VI, c. IV; *VI^e Ennéade*, l. II, c. XXII.

3. *Ibid.*, l. IX, c. VIII.

mauvais par lui-même, il se rapproche des gnostiques panthéistes en réduisant le mal à une simple limite de l'être, à une pure négation, ou, suivant son expression, à un moindre degré de bien¹ : ce qui est d'une fausseté manifeste. Le mal n'est pas la simple négation d'un bien quelconque, mais la privation d'un bien que l'on n'a pas et que l'on devrait avoir. Ainsi, Messieurs, dans l'ordre physique, permettez-moi cette comparaison familière, il n'y a point de mal pour nous à n'avoir pas trois oreilles, mais il y aurait du mal à n'en avoir qu'une, parce que notre nature en exige deux, ni plus ni moins. De même, s'il avait plu à Dieu de nous laisser dans l'état de pure nature, l'absence de grâce sanctifiante ne serait point un mal; mais du moment que Dieu nous élève à l'ordre surnaturel, la privation d'un bien que nous n'avons plus et que nous devrions avoir en vertu de cette prédestination souveraine nous constitue dans un état vicieux, mauvais. Telle est la véritable notion du mal : en la réduisant purement et simplement à celle d'un moindre bien, Plotin et les gnostiques panthéistes la détruisent. Malgré toutes ces difficultés d'une situation gênante, Plotin n'en donne pas moins à ses adversaires de rudes leçons. Quand il leur reproche, avec l'accent indigné d'un vrai platonicien, leur indifférence pour les bonnes œuvres et la part minime qu'ils font à la vertu dans leur théorie religieuse, il atteint dans la Gnose rédemptrice de Valentin la foi justifiante de Luther². Saint Irénée n'a pas mieux caractérisé cet orgueil fastueux qui portait les gnostiques à s'élever au-dessus du reste des mortels parce qu'ils se croyaient eux seuls les pneumatiques et les élus de Dieu.

« Si tu prétends mépriser ces dieux et t'estimer toi-même, dans l'idée que tu ne leur es pas inférieur, apprends d'abord que l'homme le meilleur est toujours celui qui se montre le plus modeste dans ses rapports avec tous les

1. *II^e Ennéade*, c. xiii.

2. *Ibid.*, c. xv.

dieux et avec les hommes ; ensuite qu'on doit ne songer à sa dignité qu'avec mesure, sans insolence, ne prétendre s'élever qu'au rang que la nature humaine peut atteindre, ne pas croire qu'il n'y a point de place auprès de la divinité pour tous les autres hommes, ne pas rêver follement qu'on peut seul y aspirer, et priver par cela même son âme de la faculté de devenir semblable à Dieu dans la mesure où elle le peut. Or elle ne le peut qu'autant que l'intelligence la guide : vouloir s'élever au-dessus de l'intelligence, c'est tomber au-dessous. Il y a des hommes assez insensés pour croire sans réflexion des assertions de ce genre : « Par l'initiation à la Gnose, tu seras meilleur non-seulement que tous les hommes, mais encore que tous les dieux. » Car ces gens sont gonflés d'orgueil, et l'homme qui était auparavant modeste, simple, humble, devient plein d'arrogance quand il s'entend dire : « Tu es enfant de Dieu ; les autres hommes que tu honorais ne sont pas ses enfants, non plus que les astres dont le culte a été professé par les anciens. Toi, sans travail, tu es meilleur que le ciel lui-même. » Puis les autres viennent applaudir à ces paroles. C'est comme si un homme qui ne sait pas compter entendait dire, au milieu d'une foule non moins ignorante que lui, qu'il a mille coudées et que les autres n'en ont que cinq, il ne saurait ce que signifie le nombre de mille coudées, mais il le regarderait comme fort grand¹. »

Ces paroles de Plotin rappellent exactement le portrait que l'évêque de Lyon traçait des gnostiques :

« Si quelque fidèle, semblable à une brebis égarée, vient à tomber dans leurs pièges, et que, par l'initiation à la Gnose, il participe à leur prétendue rédemption, à l'instant même cet homme se gonfle d'orgueil, s' imagine qu'il n'est plus sur la terre, qu'il ne fait plus partie de notre monde, mais qu'il est entré dans le Plérome même et qu'il s'est uni à son ange : il se croit un personnage im-

1. II^e *Ennéade*, c. ix. — Saint Irénée, *adv. Hær.*, I, XXI; II, XVIII; III, XV.

portant, fronce le sourcil et il est fier comme un coq ¹. »

A coup sûr, Messieurs, la critique du philosophe platonicien n'est pas moins fondée que celle de saint Irénée; mais lorsqu'on dirige de pareilles accusations contre un adversaire, il faut éviter avec soin que le trait puisse retomber sur celui qui le lance. On conçoit qu'un évêque qui faisait profession de n'avoir pas d'autre croyance que le dernier des fidèles ait pu se permettre d'adresser de tels reproches à des gens qui s'arrogeaient le privilège exclusif de la science; mais l'on ne saisit pas aussi facilement l'à-propos de ce blâme sur les lèvres d'un philosophe qui, dans le même livre où il prétend flétrir l'orgueil des gnostiques, appelle la grande majorité du genre humain « une vile multitude, des machines destinées à satisfaire les premiers besoins des gens vertueux ². » Les Valentiniens ne parlaient pas autrement de ceux qu'ils appelaient les psychiques ou les hyliques. Ici encore, Plotin se trouvait à son insu dans une étroite communauté d'idées et de sentiments avec ses adversaires; et si l'un de ces derniers avait voulu riposter, il aurait pu lui tenir ce discours: Vous attaquez vivement ce qu'on nomme parmi nous la Gnose; vous traitez d'insoutenable cette prétention de s'unir à l'absolu par la connaissance parfaite; mais cette prétention, qui vous paraît entachée d'orgueil, n'est-elle pas un peu la vôtre? Et votre fameux procédé de l'extase, ne serait-ce point par hasard, sous un autre nom, ce que nous appelons la Gnose? Que voulez-vous dire par ce mode d'unification dont vous refusez le secret aux âmes vulgaires pour le réserver aux âmes philosophiques? Quand vous enseignez que le philosophe peut arriver à un état où l'âme dépouille ce qu'elle a d'individuel pour se confondre avec l'âme universelle; où l'esprit, devenu un, simple, parfait, s'identifie avec la perfection même et s'élève à la connaissance absolue par cette identité complète du

1. Saint Irénée, *adv. Hær.*, III, xv.

2. *II^e Ennéade*, I, ix, c. ix.

sujet et de l'objet; où la personnalité expire dans l'absorption du fini par l'infini, vous ne faites que donner la définition de la Gnose, en remplaçant ce terme par un autre, celui d'extase. Au fond, nous sommes pleinement d'accord, et toutes les objections que vous dirigez contre nous retombent sur vous-même. Votre Gnose ne diffère de la nôtre que par le nom : vous aspirez à la science absolue comme nous et vous placez en elle la rédemption de l'âme, voilà notre commun principe; le reste n'est que du détail. Donc, cessez d'attaquer nos doctrines ou renoncez aux vôtres. Je ne sais, Messieurs, ce que Plotin aurait répondu à cet argument personnel; mais ce que je crois pouvoir affirmer, c'est qu'il ne se serait pas trouvé dans un médiocre embarras ¹.

Cette controverse fort curieuse de Plotin avec les gnostiques me rappelle certains épisodes de nos luttes contemporaines. Nous comptons également aujourd'hui, en France comme en Allemagne, quelques écoles panthéistes dont nous avons démontré l'affinité avec le gnosticisme. Or, en face d'elles s'élève un groupe assez nombreux de libres penseurs qui, sous le nom d'éclectiques ou de spiritualistes indépendants, se flattent de faire revivre les doctrines platoniciennes. La situation de cette école, par rapport aux premières, est à peu près celle de Plotin en présence des gnostiques. Aussi voyons-nous partir, de temps à autre, du camp de ces néoplatoniciens modernes, des attaques fort vives contre les panthéistes allemands ou français; et je me hâte d'ajouter que parmi ces réfutations il s'en trouve d'excellentes. Malheureusement il arrive quelquefois à ces adversaires inconséquents du panthéisme ce que n'avait pu éviter l'auteur des *Ennéades* : ils se blessent eux-mêmes

1. Pour montrer combien Plotin est en désaccord avec lui-même dans sa lutte avec les gnostiques, je ne signalerai plus qu'un seul point. A l'exemple de saint Irénée (I, 25), il leur reproche l'emploi des opérations magiques, (*II^e Ennéade*, IX, XIV), tandis qu'il en admet lui-même le pouvoir (*IV^e Ennéade*, IV, XXVI, XLIII).

avec l'arme qu'ils emploient. Comme ils n'admettent pas en général le dogme de la création *ex nihilo*, dans le sens chrétien, ils sont logiquement ramenés au panthéisme qu'ils veulent réfuter. Alors le discours fictif que je viens de placer dans la bouche des gnostiques devient une réalité, et nous entendons des répliques qui, pour être parfois un peu violentes, n'en sont pas moins méritées. Quelque nom que vous preniez, leur dit-on assez crûment dans l'école panthéiste, si vous rejetez le christianisme, vous êtes des nôtres, car il n'y a pas de milieu. Pour assister à cette répétition du combat de Plotin et des gnostiques, il suffit de lire l'introduction d'un livre intitulé « De la Justice dans la Révolution et dans l'Église, » où l'auteur, panthéiste à la façon de Hegel, signale aux déistes français l'abîme où les entraîne malgré eux la négation du dogme chrétien. Ce n'est pas en soutenant l'éternité du monde, comme l'a fait dernièrement un adversaire fort spirituel du panthéisme, qu'on peut réfuter cette erreur avec succès¹. Car si le monde est éternel, il est infini en durée; s'il est infini en durée, il l'est sous tous les rapports, car une substance finie ne saurait avoir de propriétés infinies; dès lors il devient impossible de distinguer la substance du monde et celle de Dieu. Il n'y a pas de situation plus analogue à celle de Plotin obligé de tendre la main à ceux qu'il voudrait repousser. La défense de la vérité devient difficile pour quiconque fait des concessions à l'erreur.

Saint Irénée se trouvait sur un terrain plus solide que le chef de l'école néoplatonicienne. Appuyé sur le dogme chrétien de la création, il pouvait combattre le panthéisme des gnostiques sans avoir à redouter de leur part un retour offensif. En soutenant contre eux que le monde est un effet de la libre volonté de Dieu qui en a conçu l'idée de toute éternité pour la réaliser dans le temps

1. *Essai de philosophie religieuse*, par M. Émile Saisset. Paris, 1859, p. 417 et suiv.

par un acte de sa toute-puissance, il distinguait parfaitement la créature du Créateur sans les confondre ni les séparer. C'est, Messieurs, l'avantage des positions nettes et franches, de ménager à la vérité un triomphe d'autant plus sûr que la réplique est moins facile. Aussi, tandis que les objections de la philosophie païenne n'ont fait que l'effleurer, le gnosticisme a succombé sous les coups victorieux que lui a portés l'éloquence chrétienne.