

Culianu, I.P. < Demonisation du Cosmos> et dualisme gnostique
Revue de l'histoire des religions 1979 196 3-40 C11 gnosis

4777 pdf
CULIANU, I.P.
1979

« Démonisation du Cosmos » et dualisme gnostique

I. P. Culianu

Revue de l'histoire des religions, Année 1979, Volume 196, Numéro 1

p. 3 - 40

[Voir l'article en ligne](#)

Après avoir passé en revue la formation et le développement de l'idée grecque d'une eschatologie céleste, l'auteur s'arrête plus longuement sur la représentation de l'Enfer céleste, en critiquant l'opinion selon laquelle Héraclide du Pont serait l'auteur de cette doctrine. Le centre de son analyse concerne la formation d'un certain nombre de concepts, de théories et d'images qui convergent vers l'élaboration, à l'époque des Tannaïtes, d'un "préduialisme" juif qui, à ce titre, pourrait expliquer la « démonisation du cosmos » dans le climat religieux des premiers siècles après J.-C. et même les racines du dualisme gnostique. Dans tout cet ensemble de doctrines présentes dans le judaïsme tardif, celle des anges des peuples lui paraît fondamentale pour rendre compte de la genèse des « puissances hostiles » du monde céleste, qui, associées à d'autres entités maléfiques (Satan, etc.) ou terribles (l'ange de la mort), aboutissent à la formation des "archontes" gnostiques.

Avertissement

L'éditeur du site « PERSEE » – le Ministère de la jeunesse, de l'éducation nationale et de la recherche, Direction de l'enseignement supérieur, Sous-direction des bibliothèques et de la documentation – détient la propriété intellectuelle et les droits d'exploitation. A ce titre il est titulaire des droits d'auteur et du droit sui generis du producteur de bases de données sur ce site conformément à la loi n°98-536 du 1er juillet 1998 relative aux bases de données.

Les oeuvres reproduites sur le site « PERSEE » sont protégées par les dispositions générales du Code de la propriété intellectuelle.

Droits et devoirs des utilisateurs

Pour un usage strictement privé, la simple reproduction du contenu de ce site est libre.

Pour un usage scientifique ou pédagogique, à des fins de recherches, d'enseignement ou de communication excluant toute exploitation commerciale, la reproduction et la communication au public du contenu de ce site sont autorisées, sous réserve que celles-ci servent d'illustration, ne soient pas substantielles et ne soient pas expressément limitées (plans ou photographies). La mention Le Ministère de la jeunesse, de l'éducation nationale et de la recherche, Direction de l'enseignement supérieur, Sous-direction des bibliothèques et de la documentation sur chaque reproduction tirée du site est obligatoire ainsi que le nom de la revue et- lorsqu'ils sont indiqués - le nom de l'auteur et la référence du document reproduit.

Toute autre reproduction ou communication au public, intégrale ou substantielle du contenu de ce site, par quelque procédé que ce soit, de l'éditeur original de l'oeuvre, de l'auteur et de ses ayants droit.

La reproduction et l'exploitation des photographies et des plans, y compris à des fins commerciales, doivent être autorisés par l'éditeur du site, Le Ministère de la jeunesse, de l'éducation nationale et de la recherche, Direction de l'enseignement supérieur, Sous-direction des bibliothèques et de la documentation (voir <http://www.sup.adc.education.fr/bib/>). La source et les crédits devront toujours être mentionnés.

« DÉMONISATION DU COSMOS » ET DUALISME GNOSTIQUE

Après avoir passé en revue la formation et le développement de l'idée grecque d'une eschatologie céleste, l'auteur s'arrête plus longuement sur la représentation de l'Enfer céleste, en critiquant l'opinion selon laquelle Héraclide du Pont serait l'auteur de cette doctrine. Le centre de son analyse concerne la formation d'un certain nombre de concepts, de théories et d'images qui convergent vers l'élaboration, à l'époque des Tannaïtes, d'un pré dualisme juif qui, à ce titre, pourrait expliquer la « démonisation du cosmos » dans le climat religieux des premiers siècles après J.-C. et même les racines du dualisme gnostique. Dans tout cet ensemble de doctrines présentes dans le judaïsme tardif, celle des anges des peuples lui paraît fondamentale pour rendre compte de la genèse des « puissances hostiles » du monde céleste, qui, associées à d'autres entités maléfiques (Satan, etc.) ou terribles (l'ange de la mort), aboutissent à la formation des archontes gnostiques.

Le changement qui a lieu, pendant l'hellénisme et l'époque romaine, dans les perspectives cosmologiques, anthropologiques et eschatologiques de la période classique a été l'objet des recherches de prestigieux savants comme M. P. Nilsson, W. Nestle et E. R. Dodds¹. Le nouveau *Zeitgeist* comporte la

1. Cf. M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, München, 1950, vol. II ; W. NESTLE, *Griechische Religiosität (1930-1934)*, tr. it. *Storia della religiosità greca*, Florence, 1973, pp. 337 ss. ; E. R. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge, 1965, chap. 1.

Cette recherche, dans ses grandes lignes, a été conduite à Milan (1973-1976). Que le lecteur veuille nous excuser d'avoir utilisé nombre de traductions italiennes, en vue d'une rédaction finale en italien. Le temps ne nous a pas permis de chercher les indications bibliographiques dans les traductions françaises existantes.

transcendance radicale de la divinité, la multiplication des systèmes d'intermédiaires entre celle-ci et le monde, le thème presque unitaire de l'eschatologie céleste².

A partir du 1^{er} siècle apr. J.-C., l'eschatologie céleste se combine avec la « démonisation » du cosmos³, qui connaît son expression triomphante dans les différents systèmes gnostiques appartenant soit au type syro-égyptien (séthien), soit au type iranien⁴.

Entre les premiers témoignages qui attestent, au v^e siècle av. J.-C., la propagation des idées concernant les rapports âmes-astres et ceux qui, au 1^{er} siècle apr. J.-C., nous informent du caractère démoniaque attribué aux sphères astrales, il faut placer (entre le iv^e et le ii^e siècle av. J.-C.) l'apparition d'une représentation intermédiaire : l'Enfer céleste.

Pour pouvoir discuter l'origine et les formes assumées par la « démonisation du cosmos » il faudra d'abord s'occuper de l'eschatologie céleste et de l'Enfer hellénistique qui, ayant quitté son emplacement traditionnel dans les entrailles de la terre, est localisé maintenant soit quelque part dans les cieux, soit, plus précisément, dans la zone sublunaire.

Ces trois problèmes, à cause de l'ampleur des matériaux mis en cause, nécessitent chacun une discussion séparée, sans oublier pourtant leur enchaînement — historique et phénoménologique — naturel. L'Enfer céleste et, ensuite, ce qu'on a appelé « démonisation du cosmos » ne sont rendus possibles que par l'eschatologie céleste ; de même, la représentation d'un Enfer astral, si elle n'explique pas tout à fait la démonisation du cosmos, forme néanmoins un anneau intermédiaire important entre le premier et le dernier membre de notre série de phénomènes.

1. *L'eschatologie céleste*, même si elle représente un motif de plus ancienne date, ne s'impose qu'avec les mythes de

2. Cf. Hans JONAS, *Gnostic Religion*, Boston, 1963², pp. 31-42.

3. Cf. J. KROLL, *Gott und Hölle. Der Mythos von Descensuskampfe* (1932), reprod. anast., Darmstadt, 1963, pp. 58-59.

4. Cf. notre c.r. du livre cité de H. JONAS (n. 2 *supra*) paru en trad. ital., dans *Aevum*, 1975, 49, 5-6, pp. 586-587.

Platon⁵. Son origine et ses transformations ont donné lieu à d'innombrables discussions, que nous allons résumer dans les pages suivantes.

La première allusion, en Grèce, à l'immortalité céleste, semble être l'építaphe des guerriers tués en 432 à Potidée : « L'éther a reçu leurs âmes, la terre leurs corps »⁶. Des idées analogues apparaissent dans les vers faussement attribués à Epicharme, connus par Euripide⁷ et dans *La Paix* d'Aristophane (représentée aux Dionysies de 421)⁸. Enfin, tout un complexe mythique et idéologique répandu au v^e siècle met en rapport l'âme humaine, immortelle ou non, avec les hauteurs célestes⁹.

L. Rougier¹⁰ a soutenu l'hypothèse de l'origine pythago-

5. *Rép.*, 613 e - 621 d ; *Phédon*, 107 c - 114 c ; *Gorg.*, 523 a - 527 c. Sur les mythes de Platon, v. en gén. : P. FRUTIGER, *Les mythes de Platon. Etude philosophique et littéraire*, Paris, 1930 ; P.-M. SCHUHL, *La fabulation platonicienne*, Paris, 1968² ; J. A. STEWART - G. R. LEVY, *The Myths of Platon*, London, 1960² (livre largement dépassé). Pour le *Phèdre*, cf. L. ROBIN, *La théorie platonicienne de l'Amour*, Paris, 1964², par. 32 ss.

6. Αἰθήρ μὲν ψυχὰς ὑπεδέξατο, σώματα δὲ χθών. Cf. F. CUMONT, *Lux perpetua*, Paris, 1949, p. 146.

7. « La poussière à la poussière, le souffle en haut » ; cf. L. ROUGIER, *La religion astrale des Pythagoriciens*, Paris, 1959, p. 84 ; F. CUMONT, *op. cit.*, p. 146 ; W. BURKERT, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism* (tr. angl. revue et amplifiée de *Weisheit und Wissenschaft : Studien zur Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg, 1962), Cambridge Mass., 1972, p. 361.

8. *Pax*, vv. 832-837 ; cf. ROUGIER, p. 85 ; CUMONT, p. 146 ; BURKERT, p. 360, n. 52.

9. Selon BURKERT, p. 360, dans ce complexe se rangent : 1) l'origine divine et le retour de l'âme au ciel (probablement le δαίμων d'Empédocle, *ap.* E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational* (1951), tr. it. *I Greci e l'Irrazionale*, Florence, 1973, pp. 200-201) ; 2) la divinisation des étoiles (dont l'origine serait babylonienne) et les catastérismes (d'origine égyptienne) (cf. HÉRACLITE, fr. A 15 Diels-Krantz = MACROB., in *S. Scip.*, I, 14, 19 : (animam) scintillam stellaris essentiae. Cf. J. FLAMANT, *Macrobie et le néo-platonisme latin à la fin du IV^e siècle*, Leiden, 1977, p. 508 et discussion de la source de Macrobie, *ibid.*, pp. 508-511. Mais quelle est la valeur de cette doxographie macrobienne ?) ; 3) le rapport entre la lune et l'esprit des défunts (cf. *infra*, n. 48-50 et 55) ; 4) l'ascension céleste (pour Burkert, d'origine iranienne) (mais cf. déjà PARMÉNIDE, fr. 16 D.-K., *ap.* A. DIETERICH, *Eine Mithrasliturgie* (1923²), reprod. anast., Darmstadt, 1966, p. 197 : « Il voyage sur un char tiré par des chevaux, guidés par les Héliades, vers la lumière, par la porte de Diké, là où les chemins du jour et de la nuit se séparent, et il reçoit là-bas, de la Vérité même, sa révélation »). Enfin, pour les idées sur la nature ignée ou aérienne de l'âme chez les physiologues ioniens, chez Parménide, Hippasus, Leucippe et Démocrite (BURKERT, p. 362) et probablement chez Empédocle (DODDS, p. 200, n. 2), cf. *infra*, n. 26-32.

10. L. ROUGIER, *L'origine astronomique de la croyance pythagoricienne en l'immortalité céleste des âmes*, Le Caire, 1933. L'auteur a repris exactement les mêmes vues dans l'œuvre de vulgarisation scientifique citée *supra*, n. 7. Nos références concerneront toujours ce deuxième livre plus récent.

ricienne de la croyance en l'immortalité astrale des âmes. La « révolution scientifique » pythagoricienne aurait été la découverte de l'astronomie géométrique, qui « va consister à montrer qu'on peut rendre compte de toutes les particularités des mouvements apparents des planètes, en combinant un petit nombre de mouvements circulaires et uniformes dont chacun est aussi simple et régulier que la révolution diurne du Ciel des fixes »¹¹. Cette découverte aura comme résultat la projection des trajectoires des planètes sur des sphères, tandis que pour l'astronomie babylonienne, ces trajectoires étaient coplanaires. Le mérite des pythagoriciens aurait été de poser le problème des distances moyennes des planètes par rapport à la terre¹², problème qui trouvera une solution par le comput scientifique d'Eudoxe de Cnide (né c. 408), auteur du système des sphères homocentriques réformé par Callippe de Cyzique et intégré par Aristote à sa physique¹³. L'« astronomie géométrique des pythagoriciens » portait à une théorie dualiste du monde, à l'opposition substantielle entre le *monde céleste* des mouvements circulaires uniformes et le *monde sublunaire* des mouvements rectilignes accélérés. Les corps sublunaires sont des mixtes sujets à la corruption, tandis que les corps supralunaires sont formés de feu ou d'éther incorruptible¹⁴. L'âme, apparentée aux astres, est d'origine supralunaire et d'essence ignée¹⁵. Tombée du ciel par suite d'une faute originelle (ici Rougier n'exclut pas l'influence orphique sur le pythagorisme)¹⁶, l'âme réintégrera sa patrie céleste après la mort physique¹⁷. Enfin, les pythagoriciens auraient connu aussi la doctrine de la métensomatose, l'idée d'un purgatoire sublunaire, etc.¹⁸.

La thèse de L. Rougier, approuvée en général par

11. ROUGIER, p. 27.

12. *Ibid.*, pp. 28-34.

13. *Ibid.*, pp. 36-37.

14. *Ibid.*, pp. 49-53.

15. *Ibid.*, pp. 61-64.

16. *Ibid.*, pp. 67-70.

17. *Ibid.*, pp. 64-65.

18. *Ibid.*, pp. 71 s. et 78 s.

P. Boyancé¹⁹, a été critiquée par F. Cumont²⁰, lequel ne nie pourtant pas l'existence, dans le pythagorisme, de tout ce complexe mythique et idéologique mis en évidence par Rougier. Cumont observe tout simplement que « le dogme de l'immortalité céleste », propagé en Grèce par les pythagoriciens, est d'origine iranienne²¹, tandis que l'ordre chaldéen des planètes, emprunté déjà par Archimède, serait — ainsi que son nom l'indique — d'origine babylonienne²²; ce dont on ne saurait douter, eût-il jamais existé en terre mésopotamienne²³. Les discordances entre l'ordre « égyptien » de Platon et l'ordre « chaldéen » ont été récemment expliquées par J. Flammant comme inhérentes au même système, à savoir la théorie « héliosatellitique » dont Héraclide du Pont pourrait être l'auteur. Un passage de Platon (*Tim.* 38 c) et un autre de l'auteur de l'*Epinomis* (Philippe d'Oponte, d'après J. Bidez) (986 c ss.) pourraient toutefois indiquer que

19. P. BOYANCÉ, *Etudes sur le Songe de Scipion*, Bordeaux-Paris, 1936; Id., La religion astrale de Platon à Cicéron, *REG*, 1952, 65, pp. 312-349, surtout 317-319 et 325-326.

20. CUMONT, pp. 142 ss.

21. CUMONT, pp. 147-148. Encore plus, les doctrines auxquelles Rougier accordait néanmoins une individualité « orphique », sont considérées comme « pythagoriciennes » par CUMONT (*ibid.*, p. 154). Cela n'est pas du tout surprenant : « Une attitude « minimaliste » envers la tradition orphique fait rapidement augmenter l'importance du pythagorisme (Wilamowitz, Thomas, Linforth, Long...), tandis que l'hypercritique envers les pythagoriciens fait peupler la Grèce d'orphéotélètes » (BURKERT, p. 125).

22. CUMONT, pp. 178-179.

23. L'ordre planétaire, qu'on a considéré comme d'origine « chaldéenne », semble dériver tout simplement du comput grec « scientifique » de la distance moyenne des planètes par rapport à la terre, en raison de la durée respective de leurs révolutions (cf. F. BOLL, C. BEZOLD, W. GUNDEL, *Stern Glaube und Stern-deutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie* (1966²), tr. it. avec l'introd. d'E. GARIN, *Storia dell'astrologia*, Bari, 1977, p. 61 : « Cette vision du monde est, dans ses traits essentiels, hellénique. » D'après Fr. Xaver KUGLER, *Sternkunde und Sterndienst in Babel*, vol. 2, 1 : *Natur, Mythos und Geschichte als Grundlagen babylonischer Zeitordnung*, Münster in Westf., 1909, pp. 77-90, l'ordre des planètes pendant la période néo-assyrienne-séleucide (Lune, Soleil, Jupiter, Mercure, Saturne, Vénus, Mars) ne coïncide pas avec l'ordre grec, tandis que l'ordre babylonien tardif (*spätbabylonisch*) mettait les planètes en rapport avec leurs « influences », en les partageant ainsi en deux groupes, l'un « positif » (Marduk, Istar-Sarpanitu, Nabû) et l'autre « négatif » (Ninib, Nergal). Euxode de Cnide aurait pu s'inspirer, toutefois, du modèle cosmique des sphères concentriques babyloniennes (cf. H. BIETENHARD, *op. cit.*, *infra*, n. 149, pp. 14-15). Dans ce cas, le système serait, en partie, inspiré par les « Chaldéens », mais l'ordre planétaire même ne cesserait pas d'être grec.

cette hypothèse n'était pas étrangère à Platon lui-même.

W. Burkert détruit les thèses de Rougier, tout en accentuant les influences orientales, mais surtout l'apport des représentations archaïques. Parler d'une « révolution pythagoricienne » qui aurait succédé à la « religion homérique » lui paraît « a dangerous oversimplification ». Chez Homère, la maison obscure de l'Hadès coïncide avec l'Elysée et l'apothéose d'Héraklès. L'association dieux-ciel est archaïque²⁴. L'idée de l'origine divine de l'âme et de son retour au ciel est très répandue et précède Pythagore. La divinisation des astres est chez soi à Babylone, les catastérismes le sont en Egypte, l'idée de l'ascension céleste l'est en Iran²⁵. Enfin, l'immortalité et l'essence ignée de l'âme ne sont pas des trouvailles pythagoriciennes. L'âme est immortelle pour Anaxagore²⁶ et les écrivains médicaux²⁷, elle est « de feu », comme le soleil et la lune, pour Parménide et Hippiasus²⁸, pour Héraclite²⁹ et même pour Leucippe et Démocrite³⁰, tandis que pour Anaximène³¹, elle est formée de l'« air divin » qui entoure l'univers³².

En conclusion, au ^{ve} siècle a lieu en Grèce le début de cristallisation d'un complexe mythique archaïque concernant le rapport âmes-corps célestes. Ce processus n'est pas l'œuvre exclusive des pythagoriciens. Ce n'est que dans les dialogues platoniciens que l'eschatologie céleste assume une importance

24. BURKERT, p. 359 : « The association of gods and sky is primeval and seems self-evident. »

25. *Ibid.*, p. 360. Cf. *supra*, n. 9. Ici Burkert paye le tribut à la *religionsgeschichtliche Schule*, peut-être plus qu'il ne le fallait.

26. AET., IV, 7, 1.

27. HIPPOCR., *Carn.*, 2.

28. 28 A 45 D.-K.

29. A 15 D.-K. ; cf. *supra*, n. 9.

30. LEUCIP., A 28 ; DÉMOCR., A 101-102 D.-K.

31. ANAXIMEN., fr. 2 ; cf. EMPÉD., fr. 2, 4 ap. DODDS, p. 200, n. 2.

32. BURKERT, pp. 361-362 : « That the human soul has a very close relationship to the sky and the stars, and even that it comes from heaven and returns to it, is thus a generally held belief in Ionian φυσιολογία, at least from the time of Heraclitus and Anaxagoras. In the garb of φυσιολογία, and in « materialist » phraseology, what starts as a *doxa* continues to exert its influence sometimes with more emphasis on salvation of the soul, and sometimes with more on general thought of microcosm and macrocosm : man is made of portions of the cosmos, and in death like returns to like. »

capitale, tandis que le monde environnant des mystères continuera encore à utiliser l'ancienne représentation d'un Hadès souterrain unique pour tous les trépassés³³.

Les mythes eschatologiques de Platon situent l'Enfer dans le gouffre du Tartare qui traverse la terre sphérique et immobile au centre de l'univers³⁴. Le ciel est réservé à l'existence heureuse du philosophe, dont l'âme a récupéré par l'exercice du détachement les ailes perdues lors de l'événement funeste de la descente dans le corps³⁵. Il y a deux zones célestes où son existence continue après la mort : l'une sur la surface de la terre (la « Vraie Terre » ou les Iles aériennes des Bienheureux³⁶), où il jouit de l'impondérabilité et d'autres facultés spéciales, par exemple du contact direct avec les dieux³⁷, et l'autre située plus en haut, là où l'on contemple directement et immédiatement les essences hypérouraniennes, les idées³⁸.

On a voulu voir, dans le mythe d'Er du X^e livre de la *République*, des influences iraniennes³⁹ et babyloniennes⁴⁰, mais les preuves à l'appui de ces thèses restent assez maigres⁴¹.

33. L'origine céleste et chthonienne est accentuée dans les lamelles « orphiques » : PETELIA, fr. 32 a, COMPARETTI et KERN, 1 B 17 D.-K. : Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος et αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον ; TURII, 32 c = 1 B 18, 7 D.-K. : ἡμερτοῦ δ' ἐπέθαν στεφάνου mais dans le vers suivant, Perséphoné est appelée χθονία βασίλεια.

34. *Rép.*, 613 d - 621 d.

35. *Phèdre*, 246 b.

36. *Gorg.*, 526 b.

37. *Phédon*, 107 c - 114 c.

38. *Phéd.*, 114, cf. *Tim.*, 41 d s.

39. J. BIDEZ, *Eés ou Platon et l'Orient*, Bruxelles, 1945, pp. 43 ss. ; CUMONT, p. 148.

40. CUMONT, *ibid.* ; le fuseau d'Ananké a été aussi comparé par P.-M. SCHUHL à des représentations babyloniennes (*op. cit.*, pp. 71-78).

41. Au III^e siècle, Colotès, élève d'Épicure, affirme que l'Er de Platon ne serait autre que Zoroastre (*ap. PROCL.*, in *Plat. Remp.*, II, 109, Kroll). Mais Zoroastre, à ce temps, est un personnage mythologique purement fictif, auquel on attribue des traits appartenant à d'autres figures légendaires ou mythologiques. Ainsi, le savoir de Z. aurait été acquis dans l'autre monde, à travers une mort et une résurrection (cf. J. BIDEZ, F. CUMONT, *Les mages hellénisés*, Paris, 1938, vol. II, p. 158). Pythagore a été son élève (SCHOL., in *Remp.*, 600 b ; PLUT., *Col.*, 14 = HER. PONT., fr. 68, Wehrli). Z. peut avoir une origine grecque (SCHOL., in PLAT., *Alcib.*, I, *ap. J. D. P. BOLTON, Aristeas of Proconnesus*, London, 1962, p. 158) et avoir vécu à Proconnèse au VI^e siècle (PLIN., *NH*, 30, 8). Selon PLIN., il faudrait distinguer entre le Soroaster qui a vécu 6 000 ans avant Platon et le Zaratas du VI^e siècle (*NH*, 30, 5). Le mot grec Ζωροάστρης, « purement astral », pourrait n'être qu'une fiction étymologique à partir de Zaratas,

La synthèse platonicienne dépasse de loin la somme de ses éléments singuliers. Enfin, maints motifs platoniciens préexistent, sous une forme ou une autre, dans le folklore archaïque⁴² et dans les spéculations des présocratiques⁴³. Il n'y a pas de raisons suffisantes pour aller chercher leur origine en Orient, ni pour attribuer à Pythagore et aux pythagoriciens le mérite exclusif d'avoir élaboré une eschatologie céleste.

2. Le problème de l'origine de la représentation d'un *Enfer céleste* reste encore ouvert, même après les recherches qui désignent Héraclide du Pont comme son auteur probable. On ne peut pas juger de l'influence souterraine de celui-ci, seulement sur la foi de quelques témoignages tardifs, tandis qu'il y a toujours, sinon des certitudes, au moins des soupçons, concernant le rôle du stoïcisme dans le déplacement vers le haut de l'Hadès souterrain. Posidonius ne saurait toutefois être l'auteur de cette doctrine.

Les transformations de l'Enfer céleste, du point de vue phénoménologique (sinon historique), sont moins douteuses. On peut distinguer un Enfer placé quelque part dans les cieux d'un Enfer situé sur la terre et/ou dans la zone sublunaire. Tandis que le premier n'est qu'une des conséquences, plus ou moins importantes, de l'« ouranisation » totale de l'eschatologie, le deuxième représente la résultante des idées conjuguées de l'immortalité céleste et de la dévalorisation de l'existence terrestre.

Cette dernière assomption fait partie intégrante du dua-

plus proche du pahl. Zaratust (Bidez-Cumont, vol. I, p. 6). A cela il faut ajouter d'autres traditions concernant Z. : « Jewish tradition made Abraham Zarathustra's teacher in astrology. Alexander Polihistor knows the identification of Z. with Ezekiel, thus making Pythagoras the latter's disciple. Z. was also identified with Nimrod (sometimes confused with his father Cush, his uncle Mizraim, or his grandfather Ham), Seth, Balaam, and Baruch. For the Syrian writers of the middle ages, Z. was of Jewish origin, and from them this notion passed over to Palestina » (David Winston, *The Iranian Component in the Bible, Apocrypha, and Qumran*, *HR*, 1966, 5, 2, pp. 184-185). J. D. P. Bolton a raison de se méfier devant toutes ces données sans aucun rapport réel avec le réformateur religieux iranien et d'affirmer (p. 151) que l'identification de Colotès ne prouve, en soi, absolument rien.

42. BURKERT, pp. 364 ss.

43. Cf. n. 25-32 *supra*.

lisme platonicien⁴⁴, mais il y avait eu avant Platon — et il y en aurait eu après — des gens pour lesquels la terre était une vallée de larmes. Empédocle, qui définissait le monde comme « un pays inconnu où demeurent le meurtre et la colère et quantité d'autres misères »⁴⁵, ne doutait pas, comme Euripide⁴⁶, que cette vie n'était que mort et que la mort ouvrait l'accès à la vraie vie. Les savants essaient encore de distinguer ce qu'il y a d'orphique dans cette idée et ce qu'il y a de pythagoricien. Parmi les trois thèmes dominants qui la constituent, seulement le dernier est sûrement d'origine orphique⁴⁷ :

- a) le monde sublunaire sujet au changement et à la corruption ;
- b) le corps, geôle de l'âme ;
- c) le péché (ou faute) qui explique la situation de déchéance de l'homme.

a) La théorie de l'origine pythagoricienne de la séparation entre *le monde sublunaire* et le monde supralunaire⁴⁸ a perdu

44. *Crat.*, 400-403; *Gorg.*, 492 e; *Rép.*, 514 a ss., etc.

45. EMPÉD., B 118 D.-K., *ap.* W. K. C. GUTHRIE, *Orphée et la religion grecque*, tr. fr., Paris, 1956, p. 190 ; Guthrie se rallie timidement à l'opinion de WILAMOWITZ (p. 213, n. 6) et d'E. MAASS (*Orpheus. Untersuchungen zur griechischen römischen altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion*, München, 1895, p. 95), selon lesquels Empédocle parlerait ici de l'Hadès (souterrain). Selon Rohde, Bignone, Kranz, Jaeger, Dodds, etc., le fragment concerne la terre comme lieu d'exil pour le *daimon* (DODDS, p. 201 et, d'après lui, BURKERT, p. 134).

46. Il s'agit du célèbre vers cité par PLATON dans *Gorg.*, 492 e (cf. GUTHRIE, p. 264, U. BIANCHI, *Prometeo, Orfeo, Adamo*, Rome, 1976, p. 74). A cette citation suit celle d'un « sage » qui dit : « Nous sommes morts maintenant, et le corps est notre tombeau », à mettre en rapport avec *Crat.*, 400 c où la doctrine du σώμα-σῆμα est attribuée à « certains » (τινές) sans aucune spécification, tandis qu'à οἱ ἄμφοι 'Ορφέα l'on attribue la dérivation de σώμα de σώζειν (DOBBS, p. 189; n. 4) et l'idée d'une « certaine faute » (ROUGIER, p. 69). Dans le *Gorgias*, après le sage se présente un « italiote » (donc, un orphique, selon BIANCHI, *ibid.*) qui évoque une autre doctrine. Ces deux passages semblent justifier la séparation entre « pythagoriciens » et « orphiques » (CUMONT, p. 248). La doctrine du σώμα-σῆμα serait, dans ce cas, pythagoricienne (discussion dans BURKERT, pp. 125-129).

47. CUMONT, pp. 244-245; ROUGIER, pp. 67 ss.; DODDS, pp. 205 s., etc.

48. ROUGIER, pp. 49 ss. et 80 s., au fond accepté par CUMONT, pp. 175-177. M. DÉTIENNE, *La notion de Daimon dans le pythagorisme ancien*, Paris, 1963, avance l'idée d'une démonologie lunaire pythagoricienne, en interprétant assez arbitrairement les témoignages dont il donne cependant un excellent recueil (cf. F. E. BRENK, *In Mist Appareled. Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives*, Leiden, 1977, p. 139, n. 30).

tout crédit. Elle n'appartient, fort probablement, qu'à Aristote⁴⁹.

Un célèbre *acousma* pythagoricien chez Jamblique nous transmet la croyance selon laquelle les Iles des Bienheureux seraient le Soleil et la Lune⁵⁰. La représentation d'un purgatoire atmosphérique des âmes désincarnées a été aussi attribuée aux pythagoriciens⁵¹, qui considéraient l'air comme peuplé de démons⁵². Il aurait fallu le traverser⁵³ pour rejoindre les lieux de béatitude céleste.

W. Burkert observe que l'Hadès pythagoricien ne saurait être céleste. « Les Iles des Bienheureux ne sont pas une partie de l'Hadès, elles en sont fort éloignées »⁵⁴. Mais il accepte, en général, l'authenticité de l'*acousma*, en laissant ainsi les portes ouvertes aux hypothèses de la « mythologie sélénienne » des pythagoriciens⁵⁵. Celle-ci ne nous intéresse pas directement

49. CUMONT, p. 177.

50. JAM., *VP*, 18 (82) : Τί ἐστιν αἱ μακάρων νῆσοι; ἥλιος, σελήνη. Cet *acousma*, qui n'est donc pas « vieux » du tout, prouverait, selon CUMONT, p. 147, que les pythagoriciens connaissaient l'idée de l'immortalité luni-solaire, empruntée aux « Indo-Iraniens », à savoir aux « Mages... dont ils ont connu les doctrines ». Sur la Lune comme Ile des Bienheureux : Castor de Rhodes (sec. I^{er} av. J.-C.) ; PLUT., *Quaest. Rom.*, 76 (282 a) ; *de fac.*, 29 ; PORPH. *ap. STOB.*, I, 49, 61 ; SERV., *ad Aen.*, VI, 640 et 887. En général, la lune n'est qu'une étape intermédiaire sur la route solaire (PLUT., *de facie*, 29 (944 c) ; *Amat.*, 20 (766 b) ; PORPH. *ap. STOB.*, I, 49, 55). Seulement dans le *Comm. Bern. Luc.*, 9, 9 (qui reflète les idées de Posidonius ?), la lune et le soleil ont le même rôle : l'âme rentre « in suam sedem, hoc est in solis globum ac lunae » (cf. BURKERT, p. 364, n. 75).

51. ROUGIER, pp. 78 ss. ; CUMONT, pp. 175 ss.

52. D. L., VIII, 32 : εἶναι πάντα τὸν ἀέρα ψυχῶν ἐμπλέων.

53. Ce *topos* apparaît dans la cathartique dionysiaque (SERV., *ad Aen.*, VI, 741 ; JUV., III, 485 ; CLEM. AL., *ecl. prophet.*, 25 ; SERV., *ad Georg.*, I, 165), chez VIRG., *Aen.*, 740 ss. ; CIC., *Tusc.*, I, 42 ; CORNUTUS, 59 ; AUG., *CD*, XIV, 3 et chez les néo-platoniciens (PORPH. *ap. STOB.*, *Ecl.*, I, 49, 60 ; MACROB., in *S. Scip.*, I, 11, 6). « Cette doctrine du passage à travers les éléments obtint une large diffusion et jouit d'une faveur durable. On en peut relever les traces dans les mystères d'Isis et les papyrus magiques d'Egypte, dans les livres gnostiques et le manichéisme. D'autre part elle s'est conservée dans les apocryphes chrétiens, et les byzantins n'en avaient pas perdu le souvenir » (CUMONT, p. 211). Il est superflu de l'attribuer à Posidonius (*ibid.*, p. 176), comme il est superflu de lui attribuer la nouvelle « religion solaire » (cf. M. LAFFRANQUE, *Poseidonios d'Apamée*, Paris, 1964 ; H. GÖRGEMANN, *Untersuchungen zum Plutarchs Dialog De facie in orbe lunae*, Heidelberg, 1972, pp. 17-18). Enfin, son origine pythagoricienne est tout aussi douteuse.

54. BURKERT, p. 364.

55. Qualités des Sélénien : ils sont quinze fois plus grands que les hommes, n'ont pas besoin d'excréter, etc. (AET., *Plac.*, II, 30, 1). Il est difficile d'attribuer une origine pythagoricienne aux passages de Plutarque concernant le rôle

dans ce contexte, soulignons simplement le fait que la distinction entre une zone incorruptible au-delà de la lune et une vallée de larmes en deçà de l'astre nocturne semble dériver du système des sphères homocentriques et de la cosmologie aristotélécienne. Pourrait-on assigner à une telle tripartition du cosmos (Hadès souterrain, purgatoire aérien, Iles célestes des Bienheureux), tripartition qui aurait préfiguré celle de Platon, une origine pythagoricienne⁵⁶ ? Les témoignages à l'appui de cette hypothèse sont, on l'a déjà vu, peu nombreux et douteux.

Une autre idée tenue pour pythagoricienne⁵⁷, originaire

eschatologique de la lune, ainsi qu'ont fait, sous l'influence de G. MÉAUTIS (*Recherches sur le pythagorisme*, Neuchâtel, 1922), de P. BOYANCÉ (Les deux génies personnels dans l'Antiquité grecque et latine, *Rev. de Philol.*, 1935, 79, pp. 189-202) et de F. CUMONT (dernière formulation dans *Lux perpetua*, pp. 172 ss.), G. SOURY (*La démonologie de Plutarque*, Paris, 1942) et M. DÉTIENNE (*op. cit.*).

Dans *de genio Socr.*, 591 b-c, le retour dans le cycle métempsomatique a lieu sur la Lune, qui sépare ainsi deux zones cosmiques : celle de l'Hadès sublunaire et celle des étages supérieurs. L'univers est quadripartite : le dernier étage (*ἀρχή* de la Vie), ouvert sur le monde invisible (des idées platoniciennes) est administré par la Parque Atropos ; l'*arché* du Mouvement, administrée par Clotho, est couplée à l'*arché* de la Génération (Lachesis) par l'intermédiaire du *voûς*, dans le Soleil. Enfin, la Génération est couplée à la Corruption (Destruction), c'est-à-dire au monde sublunaire, par l'intermédiaire de la *φύσις*, dans la Lune (591 b). La Lune passe au-dessus du Styx, le fleuve infernal transporté maintenant dans la région sublunaire. Les meilleures âmes réussissent à grimper sur la Lune, tandis que les âmes impures en sont repoussées (591 c) (cf. BRENN, p. 140).

Enfin, dans *de facie*, 941 ss., les âmes, après avoir dépassé le purgatoire aérien, subissent sur la Lune, royaume de Perséphoné, une « deuxième mort » qui suppose la scission du complexe *ψυχή-voûς* en ses composantes. La *ψυχή* reste sur la Lune où elle se décompose, tandis que le Soleil reçoit le *voûς*. Les trois Parques règnent respectivement sur le Soleil, la Lune et la Terre. Il ne faudrait pas chercher ici une influence orientale (CUMONT, pp. 185-186) : « At the present time, modern scholars are loath to seek Eastern influence in these myths » (BRENN, p. 142, n. 33). Mais l'idée de H. DÖRRIE (Zur Ursprung der neuplatonischen Hypostasenlehre, *Hermes*, 1954, 82, pp. 331-342), qui voit ici un « voyage à travers les sphères » (cf. aussi CUMONT, p. 185), n'est pas dépourvue d'une certaine pertinence (BRENN, pp. 141-142, n. 32 écarte cette interprétation).

56. Selon CUMONT, p. 190, la division tripartite de l'homme (*σῶμα, ψυχή, voûς*), à laquelle correspond l'eschatologie tripartite (SCHOL. DE VÉRONE in *Aen.*, V, 81 : « In tria hominem dividit, animam quae in caelum abit, umbram quae ad inferos, corpus quod traditur/sepulturae » ; cf. PLIN., VII, 55 ; PLOT., I, 1, 12 et VI, 4, 16 ; SERV., ad *Aen.*, IV, 654 ; PSEUDO-PROBUS, *Comm. Bucol.*, 334, I) serait due à l'influence de la doctrine pythagoricienne de la métempsomatose. Le Pr M. J. Vermaseren a eu la bonté de nous signaler l'excellent livre d'Yvonne VERNIERE, *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque*, Paris, 1977. Nous l'avons reçu trop tard pour en faire état dans cet article, mais nous espérons en publier un compte rendu.

57. ROUGIER, p. 76 ; discussion dans BURKERT, pp. 120 ss.

éventuellement de l'Inde, d'où elle aurait rejoint la Grande Grèce à travers la Perse⁵⁸ (où elle n'a pas laissé de trace...), est celle de la métempsomatose. Au dire de Diogène Laërce, Xénophane, la plus ancienne source sur Pythagore, l'attribue à celui-ci⁵⁹. Elle apparaît chez Pindare⁶⁰, Empédocle⁶¹, Hérodote⁶², Platon⁶³. On l'a attribuée aux orphiques⁶⁴ et aux « Egyptiens »⁶⁵. Pour W. Burkert il pourrait s'agir d'une doctrine d'Italie méridionale, due au remaniement de l'orphisme par Pythagore lui-même⁶⁶. Quoi qu'il en soit, la métempsomatose présuppose une conception pessimiste de la vie terrestre, conception illustrée aussi par le dualisme platonicien. En termes anthropologiques elle implique presque nécessairement une doctrine du corps comme prison de l'âme (antisomatisme), mais n'entraîne pas automatiquement l'autre motif dualiste, c'est-à-dire la transformation en pur enfer du monde naturel (anticosmisme).

b) On a distingué, dans le célèbre passage platonicien sur le $\sigma\omega\mu\alpha$ - $\sigma\eta\mu\alpha$ ⁶⁷, l'allusion à deux doctrines différentes, dont seulement l'une orphique ($\sigma\omega\mu\alpha$ - $\phi\rho\upsilon\rho\alpha$). La distinction est sans doute pertinente, mais le passage attribue tout de même

58. CUMONT, pp. 197 et ss.

59. D. L., VIII, 36 = XEN., fr. 21 B 7 D.-K. Cf. aussi ARIST., *de an.*, 407 b 20 et 414 a 22.

60. PIND., *Ol.*, II, 56 ss. (fr. 127 Bowra).

61. EMPÉD., fr. 117.

62. HÉR., II, 123, attribuée aux Egyptiens.

63. *Mén.*, 81 a ; *Rép.*, 614 ss. ; *Phèdre*, 248 d ; *Gorg.*, 525 c.

64. Mais les sources anciennes de l'orphisme ne parlent que de la préexistence de l'âme : BURKERT, p. 126.

65. HÉROD., II, 123, est le seul à donner cette information, contraire à tout ce qu'on sait sur la religion égyptienne.

66. BURKERT, pp. 133-135, qui n'exclut pas la possibilité des influences orientales.

67. *Crat.*, 400 c ; DODDS, p. 189, n. 4. Dans la traduction de ROUGIER, p. 69 : « Quelques-uns (τινές) déclarent que le corps est le tombeau de l'âme ($\sigma\omega\mu\alpha$ $\sigma\eta\mu\alpha$) et qu'elle y est ensevelie pendant cette vie... ; mais, pour ma part, je pense que ce sont les sectateurs d'Orphée (οἱ ἀπὸ 'Ορφέα, plus précisément « ceux qui sont avec Orphée » : BIANCHI, *Prometeo*, p. 136) qui ont le mieux interprété le mot, en admettant que l'âme, dans la vie, subit le châtiment d'une faute quelle qu'elle soit. Ils estiment que l'âme est enfermée dans le corps comme dans une prison ($\phi\rho\upsilon\rho\alpha$), où elle est gardée ($\sigma\phi\zeta\eta\tau\alpha\iota$). Le corps, comme son nom ($\sigma\omega\mu\alpha$) l'indique, est donc pour l'âme, jusqu'à ce qu'elle ait payé sa dette, un geôlier ($\sigma\omega\mu\alpha$), sans qu'il y ait besoin d'y changer une lettre.

aux orphiques l'usage de ce jeu de mots et son interprétation⁶⁸. Ceux auxquels on en a attribué la vraie paternité sont les pythagoriciens⁶⁹.

c) A la littérature orphique appartient sûrement en propre l'idée d'un « péché »⁷⁰ qui a causé la situation de déchéance de l'homme. Il y a déjà des allusions au « péché » chez Empédocle et Pindare⁷¹, mais il serait risqué de les mettre directement en rapport avec le mythe orphique du dépeçage de Dionysos enfant par les Titans, sur lequel les renseignements ne remontent pas au-delà du III^e siècle⁷². En tout cas, Dodds a démontré que Platon était au courant de ce mythe⁷³. Les *παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντιες* de Philolaüs⁷⁴ ne sauraient être que les orphiques, qui soutiennent que l'âme est ensevelie dans le corps à cause de la punition de certains péchés (*διὰ τινος τιμωρίας*)⁷⁵.

Une telle doctrine de la rupture négative d'une situation primordiale implique nécessairement le dualisme⁷⁶ (par exemple

68. Ainsi BIANCHI, *Prometeo*, p. 136, qui retient distinction de Dodds. Cf. aussi BIANCHI, L'orphisme a existé, *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris, 1974, pp. 129-137, cit. pp. 131-132 : « Le σῶμα-σῆμα ne saurait être refusé aux orphiques. »

69. ROUGIER, p. 69 ; CUMONT, p. 154.

70. Que BIANCHI (Péché originel et « péché antécédent », *RHR*, 1966, 170, 2, pp. 117-126) appelle « péché antécédent », pour le distinguer de la doctrine chrétienne du péché originel.

71. Ap. PLAT., *Mén.*, 81 b ; mais BIANCHI, *Prometeo*, p. 68, pense qu'il n'y a pas d'arguments suffisants pour voir ici une allusion au mythe orphique.

72. Papyrus de Fayyum (Gurob) ; cf. H. JEANMAIRE, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1951, pp. 379-405. La brève version de la théogonie orphique dans l'*Argonautika* (I, vv. 495 ss.) de l'Alexandrin Apollonius de Rhodes ne fait aucune allusion aux Titans. La version d'Eudème de Rhodes est aussi du III^e siècle (cf. GUTHRIE, pp. 94-98).

73. DODDS, pp. 206-208, surtout 206, n. 4 (où il commente le passage des *Lois*, 701 c) et 207, n. 1-2. L'allusion platonicienne à τὴν λεγομένην παλαιὰν Τιτανικὴν φύσιν n'aurait pas de sens si le genre humain n'était pas issu des Titans. OLYMPIODORE (in *Phaed.*, 84, 22 ss.) attribue à Xénocrate (fr. 20) l'idée d'un rapport entre la doctrine du corps-prison, Dionysos et les Titans, (ἡ φρουρά... ὡς Ξενοκράτης, Τιτανικὴ ἐστὶν καὶ εἰς Διόνυσον ἀποκορυφῶται).

74. PHILOLAÛS, fr. 14 : ...μαρτυροῦνται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντιες, ὡς διὰ τινος τιμωρίας ἡ ψυχὴ τῷ σώματι συνέζευται καὶ καθάπερ ἐν σώματι τούτῳ τέθραπται.

75. BIANCHI, *Prometeo*, p. 68. Cf. JAMBL., *Prol.*, VIII, 134 : ... ἐπὶ τιμωρίᾳ πάντες..., διδόναι τὴν ψυχὴν τιμωρίαν καὶ ζῆν ἡμᾶς ἐπὶ κολάσει μεγάλων τινῶν ἀμαρτημάτων ; PROCL., *Hymn.*, IV, vv. 10-12 : μὴ κρυερῆς γενέθλης ἐπὶ κύμασι πεπτωκυῖαν ψυχὴν οὐκ ἐθέλουσαν ἐμὴν ἐπὶ θηρὸν ἀλᾶσθαι ποινὴ τις κρυδέσσα βίου δεσμοῖσι πεδήσῃ.

76. Cf. mon c.r. à BIANCHI, *Prometeo*, dans *Aevum*, 1979.

la « chute de l'âme »⁷⁷ est une des formulations centrales du dualisme platonicien).

La doctrine de la métempsomatose, avec ses variantes⁷⁸ et ses corrélations dualistes⁷⁹, a un effet immédiat sur les représentations de l'Enfer. En effet, du point de vue logique, l'Enfer pourrait être considéré désormais comme superflu, puisque c'est maintenant l'existence terrestre qui en joue le rôle⁸⁰. Mais cela n'arrive pas toujours : chez Platon, l'Enfer souterrain continue à exercer son rôle en tant que lieu de punition temporaire ou permanente des pécheurs et des damnés⁸¹.

* * *

Le motif de l'Enfer céleste n'existe pas chez Platon. Il pourrait toutefois dériver de l'eschatologie céleste platonicienne, remaniée par Xénocrate⁸², Crantor⁸³ ou par Héraclide du Pont⁸⁴. Ce dernier, laissé pendant longtemps dans l'ombre par les deux premiers, a obtenu récemment le succès que, de son vivant, il paraît avoir vainement poursuivi⁸⁵.

Toute une époque a fait du moyen-stoïcien Posidonius d'Apamée (c. 130-46 av. J.-C.) sinon l'auteur, du moins le propagateur du motif de l'Enfer céleste⁸⁶. La physique stoïcienne

77. Dont la cause reste imprécise ; *Tim.*, 42 a : ἐξ ἀνάγκης ; *Phèdre*, 248 c : τις συντυχία

78. Cf. CUMONT, pp. 199 ss., qui distingue entre métempsomatose et palin-génésie ; la dernière « désigne une suite de transmigrations séparées par des intervalles », comme chez PLATON (*Rép.*, 615 ; *Phèdre*, 249 e). Cf. BURKERT, pp. 133-135.

79. Pour simplifier notre exposé, considérons que les doctrines du σώμα-σῆμα et du « péché » dont des corollaires de la métempsomatose.

80. Celui-ci pourrait être le cas pour Empédocle (cf. CUMONT, pp. 200-201 ; BURKERT, p. 134).

81. BURKERT, p. 134.

82. R. HEINZE, *Xenokrates*, Leipzig, 1892 ; cf. BURKERT, p. 366, n. 86.

83. P. BOYANCÉ, *Etudes*, p. 163, n. 2 ; *REG*, 1952, pp. 337 ss.

84. BIDEZ-CUMONT, vol. I, pp. 14 ss. et 81 ss. ; BIDEZ, *Eôs*, pp. 43 ss. ; CUMONT, *Lux perpetua*, p. 149.

85. Après la publication des fragments par Fritz WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles*, vol. VII : *Herakleides Pontikos*, Basel, 1953.

86. Ainsi W. BOUSSET, *Die Himmelsreise der Seele* (ARW, 1901), reprod. anast., Darmstadt, 1971, p. 60 ; DIETERICH, *Mithrasliturgie*, pp. 196 ss. et surtout CUMONT, *After Life in Roman Paganism*, New Haven, 1922, pp. 27-31, 98 et 158. Celui-ci a fait partiellement marche arrière dans *Lux perpetua*, pp. 157-162.

s'accorde mal, en effet, avec l'idée d'une eschatologie souterraine⁸⁷ : l'âme étant un souffle ardent, elle a une tendance naturelle à s'élever vers les hauteurs célestes. Le philosophe éclectique Posidonius, maître de Cicéron, aurait combiné les données stoïciennes avec « le pythagorisme platonicien de son époque » et « les vieilles croyances astrales de l'Orient »⁸⁸. Certaines vues de F. Cumont ont été acceptées par K. Reinhardt⁸⁹, certaines autres en ont été critiquées⁹⁰. Mais R. Jones⁹¹ et surtout P. Boyancé⁹² ont donné le coup de grâce aux spéculations concernant le mal connu Posidonius⁹³.

L'hypothèse qui prévaut aujourd'hui remplace une légende par une autre : ayant renoncé à la candidature de Posidonius, on a invité Héraclide à s'asseoir sur ce « siège périlleux » où personne n'a résisté longtemps. On lui attribue notamment la transformation de l'eschatologie platonicienne, la substitution à l'Enfer souterrain d'un Enfer céleste.

Héraclide, né à Héraclée du Pont entre 388 et 373 av. J.-C., aurait fréquenté l'Académie en 364 ou plus tôt. Ayant manqué, en 338, la succession de Speusippe, il rentre chez lui pour ruminer son insuccès⁹⁴ et essaie de se consoler en obtenant du moins l'admiration de ses concitoyens. Dans ses ambitions mégalomanes il n'épargnera aucune supercherie, mais ne réussira pas à vaincre leur incrédulité. Bref, ses efforts afin de passer pour un dieu, de son vivant⁹⁵ ou seulement après sa mort⁹⁶, échouent lamentablement.

Un traité héraclidéen perdu⁹⁷, contenant les histoires de

87. SEXT. EMP., *adv. math.*, I, 71 ; VI, 69 ; CIC., *Tusc.*, I, 17, 40.

88. CUMONT, *Lux perpetua*, p. 161.

89. K. REINHARDT, *Kosmos und Sympathie*, München, 1926.

90. *Ibid.*, pp. 308-376, où il critique l'idée que Posidonius aurait été l'intermédiaire entre Platon et Cicéron.

91. R. JONES, Poseidonius and Solar Eschatology, *Class. Phil.*, 1932, 27, pp. 113-131.

92. P. BOYANCÉ, *Etudes*, pp. 78-104.

93. Ce qui a entraîné l'autocritique de CUMONT, *Lux perpetua*, p. 162, n. 4.

94. Il était encore vivant autour de l'an 315 : cf. BOLTON, p. 172.

95. D.L., V, 91.

96. D.L., V, 90.

97. Les opinions sur le titre du dialogue varient. Pour Bolton, si nous l'avons bien compris, il pourrait s'agir du *Péri tou apnou* lui-même.

cataleptiques célèbres comme Hermotimus de Clazomène, Epiménide de Crète, Aristée de Proconnèse, Abaris et Pythagore⁹⁸, serait à la base de la conception de l'Enfer céleste⁹⁹. Dans ce dialogue, Héraclide met en jeu un personnage fictif, appelé Empédotimus, dont le nom dérive d'Empédocle et d'Hermotimus¹⁰⁰.

Parmi les témoignages concernant la doctrine héraclidéenne exposée par Empédotimus, il y en a trois qui désignent celui-ci (ou Héraclide lui-même) comme l'auteur du motif de l'Enfer céleste :

- 1) Philopon, *ad Arist., Meteor.*, I, 8 : Empédotimus aurait appelé la Voie Lactée « voie des âmes qui traverse l'Hadès dans les cieux »¹⁰¹ ;
- 2) Olympiodore, in *Plat. Phaed.*, 238, affirme que, selon Empédotimus, le royaume de Pluton (Hadès) comprend tout ce qu'il y a au-dessous de la sphère du soleil ;
- 3) Numénios, *ap. Procl.*, in *Plat. Remp.*, II 129 Kroll, attribue à Héraclide lui-même la croyance que les âmes habitent la Voie Lactée.

Proclus raconte aussi¹⁰² une histoire attribuée à Cléarque de Soles, sur la mort apparente d'un certain Cléonymus d'Athènes. Son âme, libérée du corps, s'élance dans les espaces sidéraux, d'où elle contemple sur la terre en bas « des places de différentes formes et couleurs et des rivières qu'aucun mortel ne peut voir ». Là-bas le rejoint un Syracusain, un autre cataleptique. Ils voient les « âmes qui sont jugées et punies et purifiées l'une après l'autre sous le contrôle des Furies ». Ils rentrent sur terre et se mettent d'accord pour se chercher et se reconnaître en chair et en os.

J. D. P. Bolton croit trouver dans ce passage un témoignage irréfutable concernant l'Enfer céleste. Puisque Cléarque

98. BOLTON, p. 156.

99. *Ibid.*, p. 152.

100. Observation faite déjà par Rohde ; cf. BOLTON, p. 152.

101. τὸ γὰρ τῶν τὸν Ἀἰδὴν τὸν ἐν οὐρανῷ διαπορευομένων.

102. PROCL., in *Plat. Remp.*, II, 113, Kroll.

est le contemporain d'Héraclide, il aurait subi l'influence des vues de ce dernier¹⁰³. Deux éléments du récit attribué à Cléarque semblent, au premier abord, incompatibles avec l'Enfer souterrain : les rivières « qu'aucun mortel ne peut regarder » (mais qui se trouvent *sur la terre* !) et surtout la punition et purification des âmes. Considérés pourtant dans l'ensemble de l'eschatologie platonicienne, ces éléments n'ajoutent rien aux images des grands mythes du X^e livre de la *République* et du *Phédon* (107 c ss.). Le jugement des âmes auquel Er assiste a lieu dans une zone située entre les « bouches du ciel » et les « bouches de la terre », tandis que leur réincarnation s'effectue dans le Pré du Milieu (de l'univers, d'après Zeller ; peut-être la surface même de la terre qui, par rapport aux crevasses habitées par le genre mortel, joue le rôle d'une zone céleste). Lors du tirage des sorts concernant leur destinée sur la terre, quelques-unes des âmes sont « punies », dans le sens qu'elles font un mauvais choix. Egalement, après le tirage des sorts, les âmes sont « purifiées » par de terribles chaleurs et des froids épouvantables, jusqu'à ce qu'elles rejoignent la plaine déserte de Léthé. Il faut encore rappeler qu'Er ne peut pas voir le gouffre du Tartare et que les fleuves infernaux ont des débouchés sur la terre. Ainsi, le récit attribué à Cléarque ne semble introduire rien de nouveau par rapport à Platon : la vision de la terre d'en haut, εἰ τις ἄνωθεν, n'est qu'une copie du passage du *Phédon*, 110 b.

Chez Plutarque, l'Enfer *paraît* céleste (l'ambiguïté de la localisation de ses récits est bien connue), mais il y a lieu de supposer que, lui aussi, il n'a pas tout à fait renoncé à l'Enfer souterrain. Thespésius-Aridée de Soles¹⁰⁴ et Timarque de Chéronée¹⁰⁵ « witnessed the fate of the dead in the « Hades in the air » »¹⁰⁶. Et pourtant, une voix mystérieuse instruit le jeune cataleptique (dans *de genio Socr.*) sur le sort des malfai-

103. BOLTON, p. 151. Cf. aussi BURKERT, p. 367, qui analyse les fr. 93-94 (Wehrli) d'Héraclide.

104. PLUT., *de sera num. vind.*, 567.

105. PLUT., *de genio Socr.*, 21 ss. (589 f ss.).

106. BOLTON, p. 149.

teurs punis dans le Tartare que, selon le *topos* platonicien de la *République*, le visionnaire ne peut pas voir directement. Même si Plutarque a opéré, en général, un transfert vers le haut du schéma infernal platonicien¹⁰⁷, il n'y a aucune raison de supposer que le Tartare ici n'est pas le gouffre souterrain traditionnel.

En conclusion, il est bien possible qu'Empédoclès, le personnage d'Héraclide, ait été le porte-parole de la théorie de l'Hadès céleste. Mais il est tout à fait improbable que Cléarque ait partagé lui aussi les vues de son collègue. Enfin, l'obéissance aux modèles platoniciens reste très forte dans les textes de Cicéron¹⁰⁸, Sénèque¹⁰⁹ et du traité pseudo-aristotélicien *de mundo*¹¹⁰, cités par Bolton. Ainsi, l'influence d'Héraclide sur la transformation des vues religieuses de son temps et des siècles à venir reste imprécise, mais en tout cas assez médiocre.

3. Après ce bref aperçu de l'état de la question à l'heure actuelle il nous reste encore à présenter quelques documents concernant l'eschatologie et l'Enfer célestes à partir de l'époque romaine et de suivre la graduelle « démonisation » du cosmos jusqu'aux systèmes gnostiques.

L'eschatologie céleste se substitue en général à l'eschatologie chthonienne. Mais, tout comme chez Platon, elle n'est pas exclusive : l'Enfer souterrain continuera à jouer un rôle important à côté de l'Enfer céleste.

Les divinités telluriques des mystères deviennent célestes. Perséphone n'est pas la seule à subir cette métamorphose¹¹¹ ; le même sort échoit à Cybèle¹¹², tandis qu'Attis devient une

107. Par exemple, le Styx est placé dans la zone sublunaire (*de genio*, 591 c ; cf. BRENK, p. 140).

108. *S. Scip. (de rep., VI)* ; *Tusc. Disp.*, I, 44 s.

109. *Dial.*, VI, 25.

110. *De mundo*, 391 a (1^{er} siècle apr. J.-C.).

111. PLUT., *de facie*, 27, 2 (942 e) : Perséphoné est reine lunaire : ἡ δ' ἐν σελήνῃ καὶ τῶν περὶ σελήνῃ. Suit le jeu de mots sur Φερσεφόνη associé à φωσφόρος et sur la double signification de κόρη.

112. H. GRAILLOT, *Le culte de Cybèle mère des Dieux à Rome et dans l'Empire romain*, Paris, 1912, pp. 207-208 : « Jadis la divinité chthonienne régnait sur les morts parce qu'elle les recevait, à proprement parler, dans son sein. Mais au

divinité solaire¹¹³. Mais l'Hadès souterrain existe encore au ^{vi}e siècle, quand Damascius rêve qu'il est transformé en Attis dans les entrailles de la terre¹¹⁴. Dans le passage fort commenté d'Apulée¹¹⁵ sur l'initiation de Lucius aux mystères d'Isis, il paraît que « le myste descend dans l'Hadès pour remonter au ciel après s'être purifié en passant à travers les éléments »¹¹⁶. Osiris et Sarapis, divinités des mystères chthoniens¹¹⁷, se transforment en dieux célestes¹¹⁸. En certains cas, le passage des dieux mystérieux en dieux ouraniens ou hypérouraniens est dû à une influence juive¹¹⁹.

La tradition de l'Enfer souterrain, avec ses clichés littéraires, manque de crédibilité, d'où l'abondance d'interprétations allégoriques¹²⁰. Virgile, qui « garde le décor conven-

contact de l'orphisme, du mazdéisme, du judaïsme, la conception phrygienne de l'au-delà s'était sublimée. L'influence directe des spéculations astrologiques avait déterminé une nouvelle conception de l'âme et de ses fins dernières. L'âme est d'essence aérienne et divine. « Mon corps est cendre », lisons-nous sur la tombe d'un zélateur d'Attis ; « mais mon âme fut emportée par l'air sacré » (*CIL*, III, 6384 : corpus habent cineres, animam sacer abstulit aër). Cette âme, qui aspire aux espaces d'en haut, prend son essor vers les régions supérieures d'où elle était descendue. Elle a hâte de présenter à la Mère de toute vie la moisson des vertus (*JUL.*, *Or.*, V, 169) qu'elle a cueillie sur cette terre et qui réjouit la divinité. Par-delà les portes du ciel, dans les habitacles de l'empyrée, la Grande Mère l'accueille comme un enfant qui revient d'un lointain voyage. »

113. ARNOB., V, 42 ; MACROB., *Sat.*, I, 21, 9 ; MART. CAP., II, 192 ; *JUL.*, *Or.*, V, 168 ; PROCL., *Hymn. Sol.*, 25. Cf. CUMONT, p. 264.

114. Cf. D. M. COSI, Salvatore e salvezza nei misteri di Attis, *Aevum*, 1976, 50, 1-2, p. 67.

115. APUL., *Met.*, XI, 21.

116. CUMONT, p. 265.

117. *Ibid.*, p. 167.

118. Sarapis est un grand dieu cosmique (Ζεύς Σάραπις Ἡλῖος κοσμοκράτωρ) tandis qu'Osiris se transforme en divinité hyper-cosmique chez PLUT., *de Is. Os.*, 78 (383 a) : le dieu « siège très loin de la terre et n'est souillé par aucun contact avec ce qui est sujet à la corruption et à la mort » (CUMONT, p. 267). Mèn le Grand, dieu lunaire d'Anatolie, est adoré comme céleste et souterrain à la fois, Οὐράνιος et Καταχθόνιος (*ibid.*, p. 215).

119. Ainsi Sabazios, dieu chthonien phrygien, qui devient Hypsistos (NESTLE, chap. III, 4 ; les Juifs s'étaient installés à Apamée vers 270 av. J.-C.). Interrogé sur la nature d'Hypsistos, l'oracle d'Apollon de Clarie répond : « Pense que le plus haut de tous les dieux est Iao : en hiver il s'appelle Hadès, au début du printemps Zeus, Hélios en été et le bon Iao pendant l'automne » (MACROB., *Sat.*, I, 18, 20).

120. CUMONT, pp. 204-205. Les quatre fleuves infernaux deviennent quatre vices de l'âme (colère, remords, tristesse, haine : PHIL., *Quaest. in Gen.*, IV, 234 ; SERV., *ad Aen.*, VI, 295, 134, 439), les Furies sont elles aussi des vices torturants (CIC., *pro. R. Am.*, 24, 67 ; *de leg.*, I, 14, 40 ; *Parad.*, II, 18), des reproches qui bourrélaient la conscience du méchant (LUCR., III, 1014 s. ; JUV., XIII, 191 ss.), tandis que les grands coupables de la *Nekyia* homérique deviennent l'ambitieux

tionnel, la géographie immuable du royaume des ombres »¹²¹, détruit pourtant la validité de ces représentations. Il parle de « la purification, l'ascension, la transmigration des âmes »¹²². Les Enfers sont localisés dans l'atmosphère et l'âme y est purgée lors de la traversée des zones de l'air, de l'eau pluviale et du feu¹²³. Il n'y a pas de concordance sur la place de l'Enfer aérien : selon quelques auteurs, il s'agit de la partie la plus basse de l'atmosphère, hantée par les démons mauvais¹²⁴, selon d'autres de toute la zone sublunaire¹²⁵. Alourdie par le poids de ses péchés, l'âme céleste retourne en proie aux vents¹²⁶. Le rôle de la lune dans ces complexes eschatologiques devient fondamental. C'est là-bas que se produit la scission entre la raison (νοῦς) et l'âme (ψυχή), laquelle se dissout lentement dans le royaume de Perséphone¹²⁷. Le Styx, qui délimite ce royaume, s'étend depuis la sphère lunaire jusqu'à la terre ou au plus profond du Tartare¹²⁸. La lune dans son passage absorbe les âmes purifiées et repousse celles qui ne méritent pas encore d'accéder à l'existence céleste¹²⁹. « En tant que créatrice et réceptrice des âmes, en tant que région de la deuxième mort qui, tôt ou tard, porte la psyché à la quiétude de l'existence élémentaire, enfin, en tant que lieu de jugement du bien et du mal, (la lune) a, en effet, une grande influence sur la vie humaine, qui voit en elle l'épiphanie de ses meilleurs espoirs, le but de ses nostalgies les plus secrètes »¹³⁰.

Certaines autres théories, que F. Cumont tient pour

(Sisyphé ; LUCR., III, 978 ss. ; MACROB., in *S. Scip.*, I, 10, 7 s.), le pécheur plein de remords ou l'amoureux jaloux (Titye), l'homme qui craint l'avenir (Tantale), le malchanceux (Ixion), etc. (LUCR., III, 1003 ss.).

121. CUMONT, p. 212.

122. *Ibid.*, p. 213.

123. *Aen.*, VI, 740 ss. : *Aliae panduntur inanes*, etc.

124. *Cic., Tusc.*, I, 42 ; CORNUTUS, 59 ; *AUG., CD*, XIV, 3.

125. MACROB., in *S. Scip.*, I, 11, 6 : *Inter lunam terrasque locum mortis et inferiorum vocari*.

126. PORPH. *ap. Stob., Ecl.*, I, 49, 60.

127. PLUT., *de fac.*, 941 ss. ; cf. *supra*, n. 111.

128. PLUT., *de genio*, 591 c ; il paraît que l'Enfer souterrain, réservé aux grands coupables, subsiste encore chez Plutarque, du moins dans ce traité.

129. *Ibid.* ; cf. n. 107 *supra*.

130. J. J. BACHOFEN, *Die Unsterblichkeitslehre der orphischen Theologie*, dans *Gesammelte Werke*, Basel-Stuttgart, 1958, vol. VII, p. 34.

« aberrantes »¹³¹, mais qui prendront une énorme importance à partir du I^{er} siècle apr. J.-C.¹³², « ne faisaient commencer le séjour des justes qu'au-dessus de la sphère des étoiles fixes, et étendaient jusque-là les épreuves purificatoires des âmes, soit que celles-ci fussent brûlées par les feux du soleil et lavées par les eaux de la lune¹³³, ou bien qu'elles dussent passer à travers les cercles planétaires, entre lesquels on répartissait les quatre éléments »¹³⁴.

Sans trop insister sur ces dernières représentations, sur lesquelles il y aura lieu de revenir, essayons d'esquisser un bref tableau de la situation de l'Enfer dans la littérature apocalyptique juive et judéo-chrétienne. Les textes oscillent en général entre la croyance en un Enfer souterrain et la croyance en l'Enfer céleste.

Selon l'Hénoch éthiopien (II^e siècle av. J.-C.), les morts habitent la terre, le monde inférieur et l'Enfer, et parmi eux « les Justes et les Saints »¹³⁵. Au Jugement dernier, dit un autre apocryphe, Satan sera vaincu, les païens seront punis et les idoles seront détruites. Israël s'élèvera, vaincra l'aigle romain, et Dieu le recevra dans les cieux, tandis que ses ennemis resteront en Enfer¹³⁶. Comme chez Philon¹³⁷, l'Enfer est situé ici sur la terre. C'est la place où vivront les païens, tandis qu'Israël continuera son existence eschatologique « dans le saint éther ».

Toujours dans *1 Hen.*, le patriarche visionnaire, guidé par l'archange Uriel qui, dans une des listes angélologiques de l'apocryphe¹³⁸, s'occupe du monde humain et du Tartare,

131. CUMONT, p. 212.

132. Selon F. CUMONT, *ibid.*, « elles sont restées sans influence étendue sur les croyances eschatologiques ».

133. JAM. ap. LYD., *mens.*, IV, 148 ; PHILOPON., in *Meteor.*, 117 ; LACTANT. PLACID., *Theb.*, VI, 860.

134. MACROB., in *S. Scip.*, I, 2, 8 ss. ; PROCL., in *Tim.*, II, 48, 15, Diehl (cf. CUMONT, *ibid.*).

135. *1 Hen.*, 39, 4 ; 62, 8. Trad. dans R. H. CHARLES (ed.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* (1914), reprod. anast., vol. II, Oxford, 1964, pp. 163-281. Selon J. T. MILIK, *1 Hen.*, 6, 36, date du III^e s. av. J.-C.

136. *Apoc. Mos.*, 10, 9 s.

137. PHIL., *Vita Mos.*, I, 217.

138. Première liste : Uriel, Raphael, Raguel, Michael, Saraqâël, Remiel (20, 11) ; le chap. 40, 9-10 parle de quatre archanges seulement (Michael, Raphael, Gabriel, Phanuel).

tandis qu'ailleurs¹³⁹ il a justement la fonction de veiller sur les sept étoiles qui ont péché et sur « la prison des anges, où ils seront enfermés pour toujours »¹⁴⁰, arrive à un « horrible désert » et voit « sept étoiles comme des montagnes ardentes ». Uriel lui explique qu'il s'agit des sept étoiles qui n'ont pas écouté les ordres divins et n'ont pas paru aux termes prescrits. Elles devront expier leur faute pendant dix mille ans¹⁴¹. Un des chapitres concernant le Jugement parle de sept montagnes de métal qui paraîtront devant le Messie et « fondront devant lui comme la cire chauffée par le feu », en tombant sans pouvoir¹⁴².

D'après l'Hénoch slave (1^{er} siècle apr. J.-C.), il y a un Enfer souterrain¹⁴³, un Enfer au nord du troisième ciel, et deux autres lieux de punition, l'un au deuxième ciel, où les anges déchus attendent le Jugement¹⁴⁴ et l'autre au cinquième ciel¹⁴⁵. L'Enfer au troisième ciel est complètement dépourvu de lumière ; même les flammes du feu infernal sont sombres. Les pécheurs sont éprouvés par une succession de feu et de glace, des anges les percent avec leurs armes.

Dans l'*Apocalypse de Pierre* (11^e siècle) découverte à Akhmim, connue auparavant seulement à travers les allusions des auteurs ecclésiastiques¹⁴⁶, l'apôtre-visionnaire est porté dans un lieu lointain au-dessus du monde¹⁴⁷, où il contemple les joies du Paradis. L'Enfer est probablement situé quelque

139. 1 Hen., 21, 7-10.

140. 1 Hen., 21, 10.

141. 1 Hen., 18, 12-16. Les étoiles punies (ἀστέρας τοῦ οὐρανοῦ δεδεμένους καὶ ἐρριμμένους-καὶ ἐν πυρὶ καιομένους) dépendent probablement d'un modèle babylonien (les « sept mauvaises étoiles », vraisemblablement celles des Pléiades : BOLL-BEZOLD-GUNDEL, pp. 18-19). Selon A. DIETERICH (*Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse*, Leipzig, 1893, pp. 219-220, n. 3), leur origine serait grecque (PLUT., *de exil.*, 11 ; *de Is. Os.*, 48 ; HIPPOL., VI, 26).

142. 1 Hen., 52, 2.

143. 2 Hen., 40, 12 (trad. dans CHARLES, vol. II, pp. 425-469).

144. 2 Hen., 10, 1-5 ; 7, 1-3.

145. *Ibid.*, 29, 4.

146. CLEM. AL., *Ecl. proph.*, 41, 48 et 49 ; METHOD., *Sympos.*, II, 6 ; MACARIUS MAGN., IV, 6-7 et 16.

147. *Ap. Petri*, 15, dans DIETERICH, *Nekyia*, p. 4, 30 s. : μέγιστον χῶρον ἐκτὸς τούτου τοῦ κόσμου.

part dans les cieux¹⁴⁸, comme dans l'Apocalypse grecque de Baruch (II^e siècle)¹⁴⁹.

Dans un *Midrash*¹⁵⁰, le Gehinnom est l'une des premières choses que Dieu a créées, avec la Torah, le Trône, le Gan 'Eden (Jardin du Paradis), la pénitence, le sanctuaire d'en haut et le nom du Messie. Le Paradis est à la droite du Seigneur, l'Enfer à sa gauche.

Il y a des représentations tardives beaucoup plus complexes. Dans le *Midrash Kônen*, « l'univers tout entier est formé de sept sphères concentriques. Chacune d'elles est formée, en haut, d'une hémisphère céleste et en bas d'une hémisphère terrestre »¹⁵¹. La rédaction oublie le ciel Wilon¹⁵², auquel aurait dû correspondre la terre Cheled. Au ciel Raqî'a correspond la terre Thabel, au ciel Shehaqîm la terre Arqa, au ciel Zebûl la terre Yabasha, au ciel Mâ'ôn la terre Charaba, au ciel Makôn la terre Adama, au ciel 'Araboth, lié au bras droit du Seigneur tout-puissant, la terre inférieure entourée par « la grande mer » où réside le monstre Léviathan. Chaque terre est formée de sept parties. Le Gehinnom, qui se trouve dans la terre Arqa, a aussi sept compartiments : Sheol, Thahthith, Abaddôn¹⁵³, la fosse de la corruption ou des déchets, la fange, la porte de la mort, la porte de l'ombre de la mort. Les anges destructeurs y jugent les scélérats. Chaque compartiment a les dimensions d'un voyage à pied de la durée de cinq cent ans en longueur, épaisseur et hauteur¹⁵⁴.

148. *Ap. Petri*, 21 ss., dans DIETERICH, pp. 4, 43-46 et ss. Les pécheurs sont torturés par des anges (οἱ κολάζοντες ἄγγελοι), fouettés par des esprits mauvais (μαστιζόμενοι ὑπὸ πνευμάτων πονηρῶν), etc. Les chap. 21-35 de l'apocryphe s'emploient à décrire les classes de pécheurs et leurs punitions.

149. *Gr. Bar.*, 3-9, ap. H. BIETENHARD, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, Tübingen, 1951, p. 208. L'Enfer serait un serpent immense au troisième ciel (4, 4) ou du moins le ventre du serpent (4, 6).

150. *MIDR.*, in *Ps.* 90.

151. BIETENHARD, p. 39.

152. La liste des cieux, selon Resh LAQISH (*bChag.*, 12 a) est la suivante : Wilon (du lat. *velum*), Raqî'a (« firmament »), Shehaqîm (de *shâhaq*, « hacher » ; au troisième ciel il y a les moulins célestes qui broient la manne), Zebul (« demeure »), Mâ'ôn (de 'ân, « habiter »), Makôn (de *kân*, « soutenir »). Discussion dans BIETENHARD, pp. 8-9. Cf. aussi 3 *Hen.*, 17, 3.

153. Sur la figure d'Abaddôn, cf. KROLL, pp. 35-39 et 77.

154. BIETENHARD, pp. 37-41.

Pour H. Bietenhard, la cosmologie sous-jacente à cette représentation est d'origine babylonienne¹⁵⁵, mais elle rappelle aussi la théorie grecque des deux hémisphères¹⁵⁶ et de l'*hypo-geion* ou culmination inférieure du soleil¹⁵⁷. C'est là qu'on place le Tartare¹⁵⁸, et les dieux mêmes sont organisés en couples, de sorte qu'à chaque dieu supérieur corresponde un dieu inférieur¹⁵⁹. Ces spéculations sont de date ancienne, ainsi que le calcul des distances de la terre au ciel et respectivement au Tartare, calcul qui intéresse déjà Hésiode¹⁶⁰. Mais la multiplication par sept indique probablement une origine babylonienne¹⁶¹.

A travers ces données, nombre d'idées distinctes sur la localisation de l'Enfer se font valoir : l'Enfer placé quelque part dans les cieux, le purgatoire atmosphérique, l'Enfer sublunaire, enfin cette théorie de la démonisation des sphères astrales, qui deviendra dominante après le 1^{er} siècle apr. J.-C.

En relation plus ou moins directe avec le purgatoire atmosphérique et l'existence des démons aériens, quelques textes apocalyptiques parlent de la démonisation du ciel. Levi contemple au premier ciel, qui est sombre, toutes les actions coupables des hommes¹⁶², tandis que la vision de Paul a un caractère plus complexe : « Je regardai le firmament et je vis la puissance. Il y avait là-bas l'oubli qui trompe et attire les cœurs des hommes, l'esprit de détraction, l'esprit de fornication, l'esprit de la fureur, l'esprit de l'insolence. Là-bas se trouvaient aussi les princes du mal... Je regardai et je vis les anges impitoyables, aux visages pleins de colère et aux dents qui dépassaient de leurs bouches. Leurs yeux brillaient comme l'étoile du matin à l'Orient. De leurs cheveux et de leurs

155. *Ibid.*, 37.

156. PS.-PLAT., *Axioch.*, 371 (1^{er} siècle av. J.-C.).

157. ARIST., *de caelo*, B, 2 (285 a 10).

158. CUMONT, p. 193.

159. LACT. PLACID., *Theb.*, IV, 527.

160. *Theog.*, 720 ss. : « Une enclume d'airain tomberait du ciel durant neuf jours et neuf nuits avant d'atteindre le dixième jour la terre, et de même... de la terre durant neuf jours et neuf nuits avant d'atteindre... le Tartare. »

161. Cf. BIETENHARD, pp. 15-16.

162. *Test. Levi*, 3,1.

bouches sortaient des étincelles de feu »¹⁶³. Il s'agit des anges « qui n'ont pas cru à la miséricorde du Seigneur et n'ont pas espéré en lui », gardés par les splendides anges de la Justice¹⁶⁴. L'âme du Juste est aidée dans son ascension par ceux-ci, par son ange gardien et par l'esprit. Les puissances du mal viennent à son encontre, mais la laissent passer, puisqu'elles n'y trouvent rien de consubstantiel, rien qui leur appartienne. Le Juste arrive ensuite devant Dieu, et Michel le conduit au Paradis. L'âme de l'impie subit un sort différent¹⁶⁵ ; interceptée par « la puissance » et les forces de l'erreur, de l'oubli, de la murmuration qui coopèrent avec celle-ci, elle succombe à cause de la ressemblance à eux-mêmes que les représentants du mal trouvent en elle, à cause de sa consubstantialité avec ceux-ci. Dieu la consigne, enfin, à l'ange « Tartaruc, surintendant aux tourments, pour qu'il la chasse dans les ténèbres externes, là où il y a les pleurs et les grincements de dents, pour qu'elle y reste jusqu'au jour du Jugement »¹⁶⁶.

En évitant la discussion sur les démons (anges) impitoyables qui torturent les âmes des pécheurs¹⁶⁷, nous concentrerons notre attention sur leur présence au ciel. Dans une catégorie de textes, les âmes sont purgées en deçà du ciel. Le ciel n'est pas contaminé par la présence des âmes punies et de leurs bourreaux. Une autre catégorie est formée par les textes qui situent l'Enfer dans une zone céleste isolée par rapport

163. *Apoc. Pauli*, 11, ap. L. MORALDI, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, Turin, 1971, vol. II, pp. 1855 ss.

164. *Apoc. Pauli*, 12.

165. *Ibid.*, 15 s.

166. *Ibid.*, 17 s. Les « ténèbres externes » sont ici, vraisemblablement, l'Enfer situé au-delà de l'Océan qui entoure la terre (*ibid.*, 31 s.). On en parle aussi dans les écrits gnostiques (*Pistis Sophia*), où cette zone est divisée en douze « compartiments de punition » (κολάσεις ταμιεῖαι) gardés par des archontes aux formes fantastiques et aux noms bizarres. On peut en sortir par l'intercession d'un Juste qui doit célébrer le plus haut mystère de l'Ineffable pour l'âme temporairement damnée. Montée jusqu'à la Vierge psychostatique de lumière et marquée par son sceau, l'âme pourra rentrer dans le cycle métempsomatique, obtenant ainsi une nouvelle possibilité de se sauver. Le terme grec pour métempsomatose est ici *metangismos* (pp. 160, 3 et 161, 33, SCHMIDT), qui revient dans le manichéisme, à côté du syr. *tashpīkā* et du lat. *revolutio* (cf. H.-Ch. PUECH, *Le manichéisme. Son fondateur, sa doctrine*, Paris, 1949, p. 179, n. 360).

167. Cf. DIETERICH, *Nekyia*, pp. 46-62 et 162-213.

au reste, de sorte que le prestige du ciel n'en est pas amoindri. Au contraire, dans les derniers textes cités, se fait jour l'idée (typiquement judaïque) d'une lutte permanente entre les anges célestes (cf. ci-dessous, § 4). Cette progression de l'Enfer ne saurait être de nouveau attribuée à l'influence des spéculations d'Héraclide, dont seulement quelques érudits se rappelaient les bizarreries. La nouvelle conception du monde qui se fait jour au 1^{er} siècle était dictée par un énorme bouleversement idéologique à l'intérieur de l'Empire romain, bouleversement dont les causes doivent être cherchées en Palestine. L'hypothèse de l'origine iranienne de la « démonisation du cosmos » (soutenue par la « religionsgeschichtliche Schule », par F. Cumont et même par des savants plutôt favorables à la théorie de l'origine juive du gnosticisme, comme R. M. Grant) nous paraît largement dépassée.

Les récits des ascensions célestes, très fréquentes à notre époque, s'inspirent des catabases archaïques : l'ascension n'est qu'une descente à l'envers¹⁶⁸. L'Iran n'a pas été le berceau de l'idée de l'ascension, ainsi que la « religionsgeschichtliche Schule », depuis W. Anz, l'a soutenu¹⁶⁹. Le schème cosmologique à trois cieux non plus n'est pas typiquement iranien¹⁷⁰ : on le rencontre, parmi d'autres, à Babylone même¹⁷¹, où les catabases des dieux et des héros n'excluent pas l'ascension aux cieux¹⁷². Au 1^{er} siècle apr. J.-C., le déplacement de l'Hadès dans l'atmosphère, dans la zone sublunaire ou dans le ciel rend impossible la descente dans les entrailles de la terre. En certains cas, les schèmes des catabases se conservent, mais il s'agit maintenant de la descente *sur la terre* d'un *salvator salvandus*¹⁷³ d'origine ouranienne et de son

168. DIETERICH, *Mithraslit.*, pp. 196 ss.

169. W. ANZ, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus. Ein religionsgeschichtlicher Versuch*, Leipzig, 1897, TU, XV, 4, pp. 84-88.

170. W. BOUSSET, *Himmelsreise*, pp. 38-58, spéc. 45 et 57-58.

171. Selon A. JEREMIAS, le ciel babylonien peut avoir entre 3 et 10 sphères, à l'exception de 6 ; cf. BIERENHARD, p. 14.

172. Sur les voyages célestes d'Etana et Adapa, cf. P. M.-J. LAGRANGE, *Etudes sur les religions sémitiques*, Paris, 1905², pp. 390-393.

173. Cf. C. COLPE, *Die religionsgeschichtliche Schule* (FRLANT 78), Göttingen, 1961.

anodos au ciel. Toute psychanodie singulière suivra le modèle de cet acte sotériologique, l'âme sera sauvée par la connaissance de la « voie » qui lui a été révélée par le *salvator*¹⁷⁴. Le contenu pratique ou existentiel de la gnose est là¹⁷⁵.

Le système du monde à partir du 1^{er} siècle est dicté « par une conception unitaire concernant les représentations du monde inférieur », qui comprend maintenant « l'entière région au-dessous des étoiles », en tant que « résidence du mal », des « archontes » mauvais¹⁷⁶. L'ascension du *salvator salvandus* ou du gnostique à travers les sphères démonisées « est une descente à l'envers, d'autant plus que, dans cette image du monde, le royaume des morts est lui aussi à chercher, en général, dans les sphères astrales »¹⁷⁷.

Un texte de Firmicus Maternus¹⁷⁸ nous présente le Christ qui descend incognito sur la terre, où règne le mal, « ut humanum genus a Mortis laqueis liberaret, vere omnia ista sustinuit, ut captivitatis durae iugum tolleret... clusit ianuas sedis infernae et durae legis necessitatem calcata Morte prostravit... fregit claustra perpetua, et ferreae fores Christo iubente conlapsae sunt, ecce terra contremuit et fundamentum suorum stabilitate concusso praesentis Christi numen agnovit »¹⁷⁹. Après avoir vaincu la Mort, le Christ monte au ciel : « Cognoscitur statim a custodibus caeli Filius Dei. » Il s'écrie : « Tollite portas qui praecestis illis et extollite vos, portae aeternae, et introibit rex gloriae »¹⁸⁰.

174. Cf. H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*, Göttingen, 1954, vol. II, 1, p. 17.

175. ID., *Philosophical Essays : From Ancient Creed to Technological Man*, Englewood Cliffs NJ, 1974, pp. 264 ss.

176. J. KROLL, pp. 58-59. Si les croyances babyloniennes ont joué un rôle dans la synthèse astronomique grecque du v^e siècle, elles sont restées maintenant trop loin en arrière pour qu'on puisse soutenir que l'« inférisation » du monde provient « des croyances babyloniennes iranisées ». Sur l'« iranisation », cf. la critique de la *religionsgeschichtliche Schule* faite par C. COLPE (n. 173, *supra*), H.-M. SCHENKE (*Der Gott « Mensch » in der Gnosis*, Göttingen, 1962) et G. QUISPÉL (maintenant dans *Gnostic Studies*, Istanbul, 1974-1975, 2 vol.).

177. KROLL, *ibid.*

178. FIRM. MAT., *err.*, 24.

179. J. KROLL, p. 64, considère que l'épisode de la lutte de trois jours avec la mort est d'origine folklorique.

180. Ps. 23 (24), 7-10 : ἄρατε πύλας οἱ ἀρχοντες ὑμῶν καὶ ἐπάρθητε πύλαι αἰώνιοι καὶ εἰσέλυσεται ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης. J. KROLL, p. 67, observe : « So

Bien qu'antérieur du point de vue chronologique, l'apocryphe judéo-chrétien *Ascensio Isaiae* (1^{er} siècle)¹⁸¹ est plus proche des textes vraiment et proprement gnostiques que le passage de Firmicus. L'ascension du prophète aurait eu lieu pendant la vingtième année du règne d'Ezéchias, avec le concours d'un ange-guide (6, 1 ss.). Les sept cieux sont des mondes purs de lumière, où l'existence même des ombres est inconnue. Le premier, ou firmament, est le théâtre du combat que les légions démoniaques de Sammaël se livrent entre elles depuis la Création jusqu'à la Parousie (7, 9 ; 10, 29-31). « Et ainsi qu'il est là-haut, il est aussi sur la terre ; car ce qui est ici sur la terre est l'image de ce qui arrive au firmament » (7, 11 s.). Dans chacun des premiers cinq cieux il y a un ange assis sur un trône, avec des troupes d'anges à sa droite et à sa gauche (9, 4). Les anges du côté gauche sont inférieurs aux anges du côté droit. Au sixième ciel, les anges ne forment plus qu'un seul chœur (8, 7-16). Au septième ciel il y a le trône de Dieu et le trône préparé pour Isaïe (7, 21 ss.). Ce dernier étage est peuplé par d'innombrables anges et par les Justes depuis Adam (9, 8). Il y a des trônes et des couronnes qui attendent la passion et l'ascension de Jésus-Christ pour leur être conférés (9, 12). Un regard de Dieu transforme Isaïe en ange¹⁸². Isaïe, dans la tradition de l'« écrivain céleste » (comme Hénoc et Baruch)¹⁸³, est invité à lire dans les livres de la destinée du monde les événements futurs (9, 19-23).

können wir denn auch einmal sehen, dass das ἄρατε πύλας auf die extatische ἄνοδος des Gnostikers bezogen worden ist », ce qui est une simple pétition de principe. En tout cas, le motif des portes, douaniers, passeports, mots de passe, etc., est très répandu dans le gnosticisme et hors du gnosticisme (cf. CUMONT, pp. 299-300).

181. E. HENNEKE, W. SCHNEEMELCHER (eds), *Neutestamentliche Apocryphen*, Tübingen, 1964, vol. II, pp. 454 s. (Fleming-Dneusing) ; MORALDI, vol. II, pp. 1797, n. 5 ; BIETENHARD, pp. 215-219.

182. *Asc. Is.*, 9, 30. Cf. *1 Hen.*, 71, 11. Sur la transformation d'Hénoc en l'ange Métatron, cf. TARG. PS.-JONATHAN, in *Gen.*, 5, 24 et surtout *3 Hen.*, 4, 6 (éd. Odeberg, 1928).

183. Sur la tradition de l'« écrivain céleste », cf. n. 182 *supra* et *Jub.*, 4, 23 ; *2 Hen.*, 22 ss. ; *Test. Abrah.*, 10, 8-11, 3 où il s'agit encore d'Hénoc. Métatron comme écrivain céleste apparaît dans *bChag.*, 15 a. Selon Odeberg, Bousset et Gressman, son nom dérive de *metator*, « écrivain ». BIETENHARD, p. 149, préfère l'étymologie μετὰ (τὸν) θρόνον, tandis que G. SCHOLEM observe que, dans ce

Comme couronnement de son expérience visionnaire, Isaïe voit l'ascension future de Jésus au septième ciel, après l'accomplissement de l'œuvre du salut (9, 14-18 ; 10, 7-11, 40). Il entend la voix du Père qui envoie le Fils « jusqu'aux anges du royaume des morts », mais lui défend d'aller en Enfer (10, 8). Les morts occupent par conséquent deux places distinctes : les Justes le dernier des cieux, les impies l'Enfer souterrain. Le « royaume des morts » n'est que ce monde-ci, la terre. Il s'agit, on l'a vu, d'un *topos* platonicien qu'on retrouve chez Cicéron, Sénèque, Philon (n. 13 av. J.-C.), etc.

Après le cinquième ciel, le Christ dépose la lumière de gloire (δόξα) et devient pareil à chaque classe inférieure d'anges, pour ne pas être reconnu (10, 11). Si seulement le « dieu de chaque monde » le savait, il étendrait sa main et le tuerait. Il s'agit donc d'une contradiction assez frappante entre la neutralité des anges célestes dans certains chapitres et leur caractère « mauvais » dans d'autres parties du texte. Un motif typiquement gnostique s'est superposé ici sur une croyance non dualiste.

Enfin, Jésus devient pareil aux habitants de la terre (8, 9 s.). La voix de Dieu retentira jusqu'au sixième ciel, et le Fils détruira « l'archonte et les anges et les dieux qui gouvernent ce monde » (10, 12), avec une justification tout aussi typique du gnosticisme séthien : « Car ils m'ont menti et m'ont dit : Nous seulement et personne hormis nous » (10, 13). Il s'agit, évidemment, d'une allusion à l'orgueil doublé d'ignorance du démiurge gnostique et de ses archontes¹⁸⁴. A chaque porte des cieux, Jésus doit donner à l'ange gardien le mot de passe, pour ne pas être reconnu (10, 24). L'incarnation est décrite selon la doctrine docétiste courante dans les milieux

cas, le * de la transcription en hébreu (מיטטרון) serait superflu. Il préfère l'hypothèse d'un « nom secret » composé selon les règles de la répétition, avec la terminaison *-rôn* qui, avec *-ôn*, est très fréquente dans ce cas (cf. Adirorôn, etc.) (*Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Zürich, 1957, chap. II, 7 ; *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York, 1960, p. 22).

184. Cf., sur la stupidité et la fanfaronade du démiurge gnostique, mon art. La « passion » di Sophia..., *Aevum*, 1977, 51, 1-2, spéc. p. 150.

gnostiques¹⁸⁵. Après la résurrection, Jésus reste encore longtemps (545 jours) sur la terre¹⁸⁶. Ensuite il remonte à sa place habituelle au septième ciel (11, 23).

Pour ne rappeler que le parallèle gnostique le plus saisissant, le schéma de la catabase-anabase du sauveur parmi les cieux démonisés est identique ou presque dans la doctrine des Ophites d'Irénée¹⁸⁷. Sophia annonce la venue de l'éon Christ à travers la voix de Jean-Baptiste et prépare l'homme Jésus afin que l'entité pneumatique Christ puisse trouver un *vas mundum* dans lequel pénétrer, « uti per filium eius Jaldabaoth foemina a Christo annuntiaretur » (Jaldabaoth est le fils abortif de Sophia et le chef des archontes mauvais). « Descendisse autem eum (sc. Christum) per septem coelos assimilatum filiis eorum dicunt et sensim eorum evacuassee virtutem. » Il s'agit d'une descente protéiforme qui assure au Christ l'incognito, tout comme dans l'*Ascensio Isaiae*.

La brèche ouverte par le *salvator salvandus* gnostique dans les cieux démonisés représente le modèle de la voie par laquelle pourra s'échapper l'âme de l'adepte après la mort physique.

De nombreux textes multiplient les obstacles de la psychanodie. La soi-disant « liturgie mithriaque »¹⁸⁸ nous révèle quelques formules magiques qui fonctionneront comme mots de passe devant les gardiens des portes célestes, mais leur quantité est très modeste par rapport aux « sceaux » (noms et formules) contenus dans les écrits gnostiques (*Pistis Sophia*, les deux *Livres de Jeû*)¹⁸⁹ ou dans la mystique juive¹⁹⁰. Les aventures des âmes parmi les *mataratas* mandéens semblent,

185. Cf. U. BIANCHI, *Docetism...*, dans J. M. KITAGAWA, C. H. LONG (eds), *Myths and Symbols. Studies in Honor of Mircea Eliade*, Chicago-London, 1969, pp. 265-274.

186. *Asc. Is.*, 9, 16, cf. IREN., I, 30, 13 et l'épisode similaire dans *Pistis Sophia* (C. SCHMIDT, *Gnostische Schriften in koptischen Sprache aus dem Codex Brucianus*, Leipzig, 1892, TU VIII, 1-2, trad. pp. 278 ss.).

187. IREN., I, 30, 12.

188. Cf. A. DIETERICH, cit. *supra*, n. 9.

189. Cf. n. 186, *supra*.

190. Cf. SCHOLEM, *Jewish Gnosticism*, pp. 31-34.

par comparaison, un jeu d'enfant¹⁹¹. Un texte hermétique nous présente un modèle cosmologique familier¹⁹², version démonisée¹⁹³, etc.

Le livre de J. Kroll, *Gott und Hölle* (1932), est précieux pour avoir recueilli quantité de matériaux concernant les catabases et anabases archaïques. La théorie de Kroll reflète les idées communes de son temps, exprimées par toute la « religionsgeschichtliche Schule », tandis que les textes mêmes contredisent parfois cette orientation univoque qui retrouve partout des croyances iraniennes ou (babyloniennes) « iranisées ». La catabase/anabase d'une entité céleste (ou la psychanodie, ce qui revient au même) répète les schèmes des descentes archaïques aux Enfers. Que l'on adopte ou non une cosmologie « scientifique » (comme, par exemple, dans l'hermétisme), c'est toujours dans le même cadre « démonisé » que l'ascension se déroule : portes, gardiens terribles, douaniers, péages et déclarations, passeports et mots de passe, dépouillement et fouilles.

Il ne faut pas nécessairement en conclure qu'il s'agit d'influences orientales, notamment babyloniennes. Ainsi que l'eschatologie céleste a pu se former en Grèce indépendamment de l'Orient, à partir d'un héritage archaïque, les motifs rappelés ci-dessus semblent s'être développés eux aussi à partir des catabases archaïques, des enseignements des mystères, des doctrines dualistes orphico-pythagoriciennes, combinées avec tout un mélange de platonisme, stoïcisme, doctrines astrologiques adaptées à l'esprit « scientifique » grec, etc. Toutes ces croyances ont profondément influencé la litté-

191. Cf. W. BRANDT, *Das Schicksal der Seele nach dem Tode nach mandäischen und parsischen Vorstellungen* (1892), reprod. anast. avec une postface de G. WIDENGREN, Darmstadt, 1967, pp. 1-15.

192. Cf. *supra*, n. 23.

193. *Poimandres*, 25-26, pp. 15-16, NOCK-FESTUGIÈRE ; à cf. avec le texte parfaitement homologue sur la descente de l'âme chez MACROBE, in *S. Scip.*, 1, 12, 13-14, p. 50, 11-24, Willis. Nous allons considérer ultérieurement ce problème ; qu'il suffise de dire ici que les ouvrages de M. A. ELFERINK (1968) et de H. de LEY (1972) sur la descente de l'âme chez Macrobe n'abordent pas directement ce texte, tandis que J. FLAMANT, *op. cit.*, pp. 557-562 offre une solution comparative satisfaisante.

rature apocalyptique judéo-chrétienne et la mystique juive du Trône (*merkábáh*)¹⁹⁴. Mais nombre de motifs démontrent qu'il y a eu aussi une influence en sens inverse : le préduialisme juif a laissé des traces ineffaçables dans toutes ces spéculations, en fournissant ainsi une contribution essentielle à la formation du dualisme gnostique.

4. Sans partager l'optimisme des savants qui retrouvent dans les cercles juifs hétérodoxes (*minîm*) une doctrine dualiste qui explique la formation même du gnosticisme¹⁹⁵, nous croyons que le judaïsme élabore, à partir au moins du 1^{er} siècle apr. J.-C., des représentations préduialistes qui, combinées aux doctrines dualistes de vieille souche grecque¹⁹⁶, justifient l'apparition du dualisme gnostique sans devoir encore recourir à la thèse de l'influence iranienne¹⁹⁷. La thèse bien connue de R. M. Grant¹⁹⁸ trouve des appuis textuels assez solides que son auteur même ne lui a pas donnés (lui aussi il a recouru, d'ailleurs, au passe-partout herméneutique de son époque, à savoir le rôle du mazdéisme dans la formation du gnosticisme).

En étudiant les matériaux religieux judaïques à partir des Tannaïtes, il est possible de suivre la formation d'une doctrine *préduialiste* à partir d'éléments plus anciens que les deux premiers siècles apr. J.-C. La cohérence interne de cette doctrine semble exclure l'hypothèse d'une influence étrangère déterminante.

194. Pendant la dernière étape de son ascension décrite par les *Grands Hekhaloth*, le pèlerin extatique discute avec les gardiens Domi'él et Qaphsi'él aux portes du septième palais (*hekkhal*) et leur présente « des noms magiques de Dieu » qui ne sont que des vocables grecs déformés ; Domi'él répond au mystique : Ἀριστην ἡμέραν, ἀριστην εὐχὴν (= τύχην), φέρον σημεῖον, εἰρήνην. Les *Grands Hekh.*, 18, mentionnent Domi'él avec le nom אֲבִי־לִגְיָה־דְּרַפִּיךְ, composé par les noms des quatre éléments en grec, ἀήρ, γή, ὕδωρ, πῦρ (Scholem, *Jewish Gnost.*, p. 33).

195. Ceci est l'opinion de Grätz, reprise par Scholem et acceptée par BIETENHARD, p. 159.

196. Cf. BIANCHI, *Prometeo*, p. 151.

197. Soutenue par toute la *religionsgeschichtliche Schule*, rendue célèbre par le livre de REITZENSTEIN, *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn, 1921, critiquée par Colpe, Schenke, Quispel, etc. (n. 176).

198. R. M. GRANT, *Gnosticism and Early Christianity*, New York-London, 1959, p. 34. Il soutient que le gnosticisme représente la réaction de milieux juifs dégus à la catastrophe de 70, mais ne nie pas la contribution du mazdéisme à la formation du gnosticisme.

La figure de l'ange Métratron¹⁹⁹ est intéressante surtout en rapport avec l'histoire du voyage céleste d'Acher (Elish'a b. Abuya)²⁰⁰ : Acher voit le trône de Métatron et croit qu'il y a *deux dieux*. Il devient, par conséquent, un hérétique²⁰¹. Dans l'Hénoch hébreu²⁰², qui fait partie de la littérature hekhalotique²⁰³, l'histoire se complique avec la punition de Métatron : Acher a été induit en erreur par le fait que l'ange ne s'est pas levé du trône à la présence de Dieu²⁰⁴. Peut-être une doctrine *dithéiste* existait-elle déjà dans les cercles des *minim*, des hérétiques qu'Acher rejoint²⁰⁵, mais *le dithéisme n'est pas dualisme*. L'hypothèse de Grätz, acceptée par Scholem et Bietenhard, selon laquelle ce récit contiendrait déjà l'allusion à une doctrine gnostique, ne semble pas tenir compte de ce fait.

Métratron porte aussi le titre de « Prince du monde »²⁰⁶, et en cela il a pour compagnon Satan même, appelé ailleurs « Prince du monde » lui aussi²⁰⁷. D'où provient-il, cet appellatif, et qu'est-ce qu'il signifie exactement ?

Satan, Beliar, Belial, 'Azaz'el, le diable, cette force subordonnée à Dieu du Livre de Job, devient, dans le judaïsme tardif, une force active du mal. Mais il n'est pas l'antagoniste ou le rival de Dieu : le dualisme est effleuré, jamais accepté.

Satan est un ange déchu, un de ceux qui ont forniqué avec les filles des hommes²⁰⁸. C'est une puissance destructrice²⁰⁹, à

199. Cf. *supra*, n. 183.

200. *bChag.*, 15 a ; BIETENHARD, pp. 149-150 ; SCHOLEM, *Jüd. Myst.*, chap. II.

201. *Ibid.*

202. *3 Hen.*, 16.

203. Sur la littérature hekhalotique, cf. SCHOLEM, *Jewish Gnost.*, pp. 5-9.

204. BIETENHARD, pp. 154-155.

205. *Ibid.*, p. 159.

206. *3 Hen.*, 10, 3 ; 14, 1 ; 48, 9 C.

207. Cf. R. M. GRANT, Les êtres intermédiaires dans le judaïsme tardif, dans U. BIANCHI (ed.), *Le origini dello gnosticismo*, Leiden, 1967, p. 150.

208. *Jub.*, 4, 22 ; 5, 1 ss. ; *2 Hen.*, 7. Dans *1 Hen.*, 6, deux cent anges conduits par Sam'azâz et vingt décurions convoitent les filles des hommes. La métallurgie, la magie et l'astronomie sont des sciences diaboliques, enseignées aux hommes par les diables Azâzêl, Armârâs, Barâqijêl, Kôkabêl, Ezêqêl (Araqiêl, Sham-siêl), Sariêl. Plusieurs traditions se rencontrent ici, notamment celle des anges météorologiques et celle des anges astraux, dans une perspective « démonisée ». *1 Hen.* est le texte le plus antique appartenant à la littérature apocalyptique juive.

209. Cf. GRANT, cit. *supra*, n. 207.

la tête d'une armée démoniaque que Dieu, à sa prière, n'a pas voulu complètement anéantir²¹⁰. Il est le procureur qui agit contre les intérêts d'Israël devant Dieu, tandis que les avocats d'Israël sont l'archange Phanuël²¹¹ ou Michaël même.

Dans le 3 *Hén.*, 26, 11, Sammaël est le prince angélique qui conduit la puissance terrestre de Rome. Avec Dubbiël, l'archonte des Persans, et Satan lui-même, il est l'un des procureurs contre Israël.

Déjà dans le *Deut.*, 32, 8 il est question des anges des peuples. Tandis que les autres peuples sont conduits par de simples anges, seul Israël se trouve aux ordres directs de Dieu²¹² ou de l'archange Michaël. Cette dernière tradition apparaîtra dans *Dan.*, 10, 13 : Michaël lutte contre les anges des Persans et des Grecs. L'idée d'une lutte entre les anges des peuples, présente aussi dans *Is.*, 24, 21-23, semble la vraie représentation prédualiste dont l'évolution a mené au dualisme gnostique.

Dans le Talmud babylonien on affirme : « Tu ne trouveras aucun peuple qui soit puni sans que sa divinité soit punie avec lui »²¹³. Les Juifs ont vu, lors de la traversée de la mer Rouge, les anges des Egyptiens qui, vaincus, prenaient la fuite²¹⁴. « Quand les peuples sur la terre se font la guerre, leurs princes dans les cieux se font la guerre eux aussi »²¹⁵. Selon le R. Meïr (c. 150), les anges qui montent et descendent dans le songe de Jacob (*Gen.*, 28, 10-22) sont les anges des peuples²¹⁶. Le R. Hama b. Hanina (c. 260) donne une lecture en clé politique à l'épisode de la lutte de Jacob avec l'ange (*Gen.*, 32, 22-29). Jacob aurait combattu contre l'ange d'Edom (Rome)²¹⁷. Ensuite, l'ange de Rome s'identifie à Satan même, sous le nom de Sammaël. Dans 3 *Hén.*, 26, 12, Sammaël est aussi

210. BIETENHARD, p. 210.

211. 1 *Hén.*, 40, 7.

212. *Jub.*, 15, 31.

213. *bSukkah*, baraita in *Ex.*, 12, 12.

214. *Mekilltha*, in *Ex.* 15, 1, cité par BIETENHARD, p. 111.

215. *Emek hammelek*, 173.

216. *Peshiqta*, 151 a.

217. BIETENHARD, p. 113.

l'ange de Rome, tandis que dans un autre passage il est indiqué comme chef de tous les anges des peuples, qualité qui lui confère le titre de « Prince du monde »²¹⁸.

Le titre de « Prince du monde », qui n'a rien de négatif en soi, désigne justement la fonction de chef des anges des peuples. Selon Schlatter, l'attribution à l'ange de Rome de ce titre n'est que la conséquence du fait que la puissance impériale romaine avait occupé tout le bassin de la Méditerranée. La résistance juive contre Rome et les persécutions des juifs et des chrétiens expliquent pourquoi l'ange d'Edom (Rome) s'identifie à Satan, le chef des anges mauvais.

Une autre transformation a lieu : vers la fin des Tannaïtes, le « Prince du monde » n'est plus, dans l'interprétation rabbinique, Satan ou l'ange le plus fort des nations, mais *l'ange qui domine l'entière vie de la nature*²¹⁹. « Selon *Maarechelh haelohuth*, 26, les anges des peuples sont aussi les seigneurs des planètes et des étoiles, à travers lesquelles ils règnent sur les peuples. Les anges des peuples confèrent aux nations les âmes des hommes qui y naîtront »²²⁰. L'analogie avec le gnosticisme s'impose de soi²²¹.

Une autre représentation s'ajoute, enfin, à celle-ci : l'ange exterminateur, l'ange de la mort, qui porte lui aussi, chez le R. Eli'ezer b. R. Jose Haggelili (c. 150), le titre de *cosmocrator*²²². Il s'appelle Sammaël et son nom, par une fausse étymologie, est dérivé de *sam 'él*, « poison de Dieu », car il est figuré comme porteur d'une épée suintante de poison²²³. Abaddôn est un autre de ses noms²²⁴. Dans un martyrologe copte, l'ange Muriël aurait été associé par Dieu à la Création²²⁵,

218. 3 *Hen.*, 14, 2 et 30, 2.

219. BIETENHARD, pp. 115-116.

220. *Ibid.*, p. 113, n. 1.

221. *Ibid.*, pp. 115-116.

222. *Ibid.*, p. 116.

223. *Ibid.*, p. 116, n. 1.

224. *Apoc.*, 9, 11.

225. Le martyrologe fut publié par Wallis-Budge en 1914 ; cf. MORALDI, vol. II, pp. 1913 ss.

dans le mythe bien connu du « plongeon cosmogonique »²²⁶. Avec la terre apportée par Muriël, Dieu a créé le protoanthrope Adam. Après la chute d'Adam, Muriël a été nommé seigneur de l'humanité (plénipotentiaire) : « Ton nom sera terreur dans la bouche de tous, on t'appellera Abbatôn, l'ange de la mort. Ta renommée et ton image seront associées aux pleurs, au désespoir, aux angoisses de tous les vivants jusqu'à ce qu'ils aient rendu l'âme... » Abbatôn a sept têtes protéiformes, l'aspect d'une roue de feu, le regard qui scrute les coins du monde les plus éloignés. Personne ne meurt sans l'avoir vu, mais les Justes (chrétiens) ont le privilège de le contempler sous une semblance bénigne. Sa fête est célébrée le 13 Hathor (9 novembre).

Le traité copte n'est pas gnostique, mais la figure d'Abbatôn rappelle celle du démiurge gnostique et de ses archontes, l'hebdomade maligne des cieux. L'essence ultime de l'ange exterminateur Abbatôn, compte tenu de sa manifestation comme Muriël lors de la Création, est celle d'un démiurge-*trickster*, d'un antagoniste de Dieu dont la figure arrive du fond des âges²²⁷.

Le titre de « Prince du monde », qui appartient au chef des anges des nations, passe à l'ange de Rome parce que Rome a conquis tout le monde connu. Mais l'ange de Rome s'identifie aussi à Satan, puisque Rome est une puissance mauvaise. Par conséquent, Satan se voit attribuer le titre de « Prince du monde ». Par la suite, les anges des peuples deviennent anges astraux et anges de la nature. Le titre de « Prince du monde » perd sa signification originelle limitée, et indique désormais le chef des esprits qui règlent la vie de la nature. Le même mot « monde » reçoit ainsi une signification plus large, entièrement (ou presque) négative, car le seigneur du monde est Satan. Le préduialisme juif passe ainsi au dualisme gnostique.

5. *Conclusion.* On a suivi les vicissitudes, en Grèce, de

226. Sur le mythe du « plongeon cosmogonique », cf. M. ELIADE, *De Zamolxis à Gengis-Khan*, Paris, 1970, pp. 100-130.

227. Cf. mon art. cit., *supra*, n. 184, p. 149, n. 1.

l'eschatologie céleste, l'apparition de l'idée d'un réceptacle ouranien des âmes et d'un Enfer céleste, la démonisation progressive du monde terrestre, de l'atmosphère, des cieux.

On est arrivé à la conclusion que l'eschatologie céleste dans les œuvres de Platon ne provient pas d'élaborations pythagoriciennes et ne présuppose pas nécessairement une influence iranienne. Elle dérive plutôt d'une couche de croyances archaïques sur les rapports âmes-astres et des premières théories sur la nature ignée ou aérienne de l'âme.

La généralisation de l'eschatologie céleste, le transport de l'Enfer aux cieux ne sauraient être l'œuvre exclusive d'Héraclide du Pont, dont l'influence sur l'esprit de l'hellénisme semble plutôt limitée. Au contraire, l'incompatibilité entre la doctrine animologique stoïcienne et l'idée d'une descente de l'âme aux Enfers a dû jouer un certain rôle dans la formation de cette nouvelle synthèse.

La « démonisation du cosmos », phénomène dominant à partir du 1^{er} siècle apr. J.-C., bien représenté surtout par les systèmes gnostiques, s'explique par la généralisation de l'eschatologie céleste, par l'extension aux cieux du purgatoire aérien et par l'influence des doctrines dualistes orphico-pythagoriciennes et des motifs prédualistes juifs.

Les anges célestes des peuples, qui deviendront, vers la fin des Tannaïtes, responsables de tous les phénomènes physiques (donc de la nature ainsi que de l'histoire), subissent une « démonisation » évidente causée par l'occupation romaine et renforcée probablement par la chute du Temple. Leur chef devient fatalement l'ange de Rome, puisque Rome est le maître du monde. Enfin, Rome est une puissance mauvaise et, par conséquent, Satan même devient l'ange d'Edom. Il lui échoit, en tant que chef des autres anges des nations, le titre de « Prince du monde ».

Ces développements doctrinaux, qui débouchent désormais dans le dualisme vrai et propre, sont projetés sur un schème cosmologique déjà élaboré en milieu grec, à partir des croyances archaïques relatives aux catabases infernales et des

nouvelles théories scientifiques. L'astrologie a eu aussi son rôle important à jouer dans ces transformations.

Les doctrines dualistes grecques, sous leur forme archaïque orphico-pythagoricienne ou sous la forme qu'elles assument dans l'ontologie platonicienne (origine hypérouranienne et chute de l'âme dans ce monde-ci), ont incontestablement joué un rôle de premier ordre dans la nouvelle synthèse. Elles ont constitué probablement le catalyseur souterrain du climat dualiste qui caractérise cette période.

Ioan P. CULIANU.

L'auteur ne saurait passer sous silence la reconnaissance qu'il doit aux **Prs** Mircea Eliade, Ugo Bianchi, Michel Meslin et Maarten J. Vermaseren pour leurs indications, suggestions et même corrections effectives dans la matière et le style de cet article. Les indications bibliographiques qui nous ont été données par le **Pr** Gilles Quispel nous sont parvenues malheureusement trop tard pour pouvoir être utilisées. Nous ne lui en sommes pas moins reconnaissant et espérons pouvoir les intégrer dans un travail de plus longue haleine que nous sommes en train de rédiger.