Gnose et manichéisme

Aspects et caractères de l'hermétisme et de ses prolongements

Paolo Scarpi

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/1072>

DOI : 10.4000/asr.1072

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2012

Pagination : 157-162

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Paolo Scarpi, « Aspects et caractères de l'hermétisme et de ses prolongements », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 119 | 2012, mis en ligne le 09 octobre 2012, consulté le 07 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1072> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1072>

Chaire : *Gnose et manichéisme*

Conférences de M. Paolo Scarpi

Professeur invité

Université de Padoue, Italie

Aspects et caractères de l'hermétisme et de ses prolongements

L'hermétisme est une doctrine religieuse qui impose un choix et un style de vie. Cette doctrine, qui n'est pas un système philosophique, a signé au moins deux tournants fondamentaux dans l'histoire de l'Occident et de la formation de l'Europe. Il s'agit de deux moments cruciaux, le premier desquels coïncide avec la phase qui précède l'édit de Constantin permettant la liberté de culte dans l'empire romain et qui aboutit au concile de Nicée. L'autre tournant, moins chiffré, coïncide avec la Renaissance et les intérêts des humanistes qui songeaient à un monde pacifique et tolérant dans lequel les hommes pouvaient vivre les uns auprès des autres.

Si dans l'empire de Byzance la doctrine d'Hermès a été conservée par Stobée, avec des extraits des textes qui circulaient à son époque, si Zosime de Panopolis en connaissait plusieurs, et si Michel Psellos connaissait déjà les textes qui deviendront le *Corpus Hermeticum*, dans le Moyen Âge occidental, l'hermétisme a été connu à travers le *Liber Hermetis*, mais surtout à travers l'*Asclepius*, une traduction latine du *Logos Teleios*, utilisé par l'apologète chrétien Lactance, pour légitimer le message chrétien auprès de l'empereur Constantin. On sait que Lactance était le précepteur du fils de Constantin, Crispus, et que l'évêque d'Hippone, Augustin, avait aussi utilisé cette traduction latine du *Logos Teleios* pour le condamner. Comme l'hermétisme a été transmis à travers les siècles à la manière d'un savoir supérieur, réservé à peu de gens, Hermès Trismégiste, le grand dieu égyptien, inventeur de l'écriture, Thot (ou Theuth comme on le trouve dans le *Phèdre*, 274 c-d, de Platon) clairement identifié à Hermès, déjà chez Hérodote (II 138, 4), a été considéré comme un grand savant pendant le Moyen Âge et malgré l'hostilité d'Augustin. Par conséquent, lorsque le moine Leonardo de Pistoia (ou Leonardo le Macédonien) vint de Macédoine à Florence avec les quatorze premiers traités de ce qui allait devenir le *Corpus Hermeticum*, les humanistes de Florence accueillirent avec enthousiasme ces textes. En 1463, Cosme de Médicis chargea Marsile Ficin de traduire avant tout Hermès Trismégiste et puis Platon. On peut retrouver le même enthousiasme des humanistes parmi les spécialistes, lors de la découverte des textes coptes de Nag Hammadi, avec des textes inconnus comme *L'Ogdoadé et l'Ennéade*, ou parmi les spécialistes de l'arménien, avec les *Définitions d'Hermès*, en arménien. La datation de ces textes, et en particulier celle de leur conception et rédaction, demeure encore problématique et très difficile à déterminer.

La polémique entre le calviniste Isaac Casaubon (1614) et le cardinal César Baronius a donné un coup très grave à l'hermétisme. Isaac Casaubon, l'un des pères

de la philologie classique, invité par Jacques I^{er} d'Angleterre en 1610, avait mis en question la crédibilité des textes hermétiques et même l'autorité d'Hermès Trismégiste ; elle se trouva dégradée et dévalorisée. Bien que la critique de Casaubon au Cardinal César Baronius était un fragment de l'ensemble du conflit entre les Églises réformées et l'Église de Rome, les traités connus comme hermétiques, devinrent comme un produit de l'Antiquité tardive où l'on pouvait percevoir l'influence de la pensée chrétienne, ou même comme un faux chrétien. À cela, il faut ajouter les conséquences de la révolution scientifique de Copernic, Galilée et Kepler et du *Discours sur la méthode* de Descartes.

Ainsi, la doctrine hermétique est devenue lentement, et de plus en plus, une sorte de message spirituel ésotérique qui a favorisé l'émergence des sociétés secrètes et la propagation d'une idée pacifiste qui paraît anticiper l'humanisme des Lumières. Mais dans le même temps il est devenu l'objet des intérêts des occultistes, préoccupés surtout de s'emparer d'un savoir secret. Au cours du dix-septième siècle, tandis que les sciences naturelles n'avaient pas pris un statut épistémologique définitif, ce qui est connu comme hermétisme paraît subir une métamorphose extrême et aller vers, d'une part, les chemins de la mystique, et d'autre part, vers la littérature visionnaire, accompagnée d'une production picturale et iconographique chargée d'un symbolisme plus ou moins explicitement hermétique. Nous pouvons croire qu'en marge des bûchers de l'Inquisition, la littérature a été le lieu privilégié où les psychanodies, l'ascension céleste de l'homme hermétique, ont eu la possibilité de trouver un nouveau milieu, pour se transformer et se régénérer. Cependant, avec le XIX^e siècle commence un regain d'intérêt pour ce qui sera appelé « l'hermétisme philosophique » ; celui-ci aboutira à l'édition et au commentaire de W. Scott, et puis surtout à celle du Père Festugière et d'A. D. Nock.

Les textes et la doctrine ont connu plusieurs métamorphoses ; c'est seulement avec l'édition critique de Nock-Festugière que l'on peut table sur des textes bien établis. De plus, la transmission de la doctrine hermétique est pour nous difficile à décoder. On croyait depuis longtemps qu'il s'agissait d'une sorte de doctrine inspirée de la philosophie platonicienne. Maintenant, nous pouvons désormais croire, avec Jamblique, ce qu'on peut lire dans le traité XVI du *Corpus*, et aussi avec les textes coptes et arméniens, qu'il s'agit d'une doctrine religieuse, traduite en grec par des gens qui connaissaient bien la philosophie ; ce serait une traduction en termes de philosophie platonicienne des anciennes doctrines égyptiennes.

D'un point de vue très général et avec les difficultés d'une bibliographie presque démesurée, il faut remarquer l'importance du témoignage de Jamblique et de son œuvre, connue comme *Les mystères d'Égypte*. Elle nous renseigne sur l'existence des traités hermétiques (ou, comme il serait mieux de dire, hermaïques) et sur plusieurs aspects de la doctrine ; celle-ci apparaît structurée en une théologie, une cosmologie, une anthropologie avec une doctrine de l'âme ou une psychologie, et une eschatologie. Hermès est le dépositaire de cette doctrine. Dans la *Kore Kosmou*, il est l'archiviste des dieux, l'une des sept planètes, parmi lesquelles il remonte après avoir communiqué à son fils Tat et à Asclépius la doctrine céleste. Il est celui qui a tout vu, sait tout et met par écrit la révélation reçue. En effet, cette doctrine, peut-être transmise aussi par voie orale, rencontre avec le livre un instrument

pour capitaliser le savoir ; c'est un véhicule privilégié de transmission, au point que l'on pourrait accorder à l'hermétisme le statut d'une « forme » de religion, une sorte de « religion du Livre ». Et les livres sont les créatures de l'archiviste des dieux qui s'avère être, pour ainsi dire, une hypostase de la connaissance hermétique, transmise à travers l'écriture. Mais il n'est pas question d'un savoir pour n'importe qui. La doctrine hermaïque présente un caractère élitiste, et le secret doit être maintenu autour d'elle. Le livre joue un rôle décisif pour le stockage et la transmission de cette doctrine, et pour cela il doit être protégé, caché et écrit en caractères hiéroglyphiques pour que peu de gens seulement puissent le lire. L'hermétisme est donc fondé sur une doctrine élitiste qui ne devraient être connue que par quelques privilégiés, en particulier lorsqu'il s'agit de la théorie de la nouvelle naissance. Grâce à la transmission d'une connaissance, l'hermétisme fait valoir que seuls quelques hommes, avec une âme pure, ont eu la chance de recevoir la tâche sacrée de lever les yeux vers le ciel.

Les adeptes de l'hermétisme poursuivaient la recherche de la connaissance qui les amènerait à connaître dieu, la principale source de salut et but pour lequel l'homme a été créé. Cette connaissance coïncide avec la piété et est telle qu'elle permet de gagner le chemin de l'immortalité, en vue de savoir que l'homme est Dieu, car finalement, l'homme même deviendra dieu. On retrouve ce schéma à peu près dans tous les traités.

D'ailleurs, la doctrine hermaïque fait allusion à des étapes, à des degrés par lesquels l'adepte, dans la communauté des « frères », gagne le chemin de l'immortalité. Des étapes ou des degrés semblent apparaître en filigrane à partir de formules récurrentes dans les traités hermaïques, tel que le *Poimandres*. Ici, la connaissance est le résultat d'un parcours qui passe par l'ouïe, la vue, la contemplation et l'apprentissage ; il est marqué par la séquence « être instruit », « comprendre » et, justement, « connaître », formule synthétique dans laquelle sont condensées les phases de la connaissance hermaïque dans son ensemble, et dont le sommet est la connaissance de dieu qui amène à devenir dieu.

Ces sont des vérités ésotériques, des mystères qu'on ne peut pas diffuser parmi les non-initiés, mais qu'on apprend à ceux qui avancent le long de la voie de la connaissance, qui sont en tout cas tenus au secret par un serment (*L'Ogdoadé et l'Ennéade*, 68-72).

Dans l'ensemble du système hermaïque on peut reconnaître des figures sacerdotales et des objets de culte, des formes de sacrifice sans effusion de sang, la pure offrande sacrificielle de la parole en cohérence avec la controverse anti-sacrificielle qui a caractérisé l'ère impériale, un sacrifice à identifier avec l'hymne de louange à la divinité. En effet, pour les adeptes de cette doctrine, la gloutonnerie ou bien la gourmandise (*CH VI 3*) est le « chef de file des maux » auquel s'oppose, la *cena pura* et *sine animalibus* qui conclut l'*Asclepius* et qui correspond à la « nourriture pure et sans effusion de sang » de la version copte.

Ce dîner doit être considéré comme un repas frugal végétarien, sans doute aussi paisible et heureux comme les *suaves epulae* et les *faceta convivia* qui terminent la première cérémonie initiatique, à laquelle est soumis Lucius, et comme « le petit déjeuner rituel » (*ientaculum religiosum*) qui accompagne l'achèvement du

rite d'initiation (*teletae legitima consummatio*) à la fin du deuxième rite subi par Lucius, dans les *Métamorphoses* d'Apulée. À cela nous pouvons ajouter un baiser ou un embrassement ou un salut rituel, avec des traits liturgiques ; le silence est en ce cas l'outil de culte avec lequel on honore l'Un indivis et il est le seul moyen autorisé à désigner la divinité. Il s'agit d'une *Religio mentis* (*Asclepius* 25), c'est-à-dire d'une pratique de culte qui a l'intellect comme destinataire. En recourant à cette pratique, l'homme pieux rend grâce à Dieu et le remercie (*Asclepius* 14), face au sud ou à l'est, en utilisant des prières, des invocations et des louanges. Et selon cette doctrine, ne pas être mauvais coïncide avec la pratique du culte même.

Dans la théologie de cette doctrine, dieu est unique, mais il n'est pas le seul dieu. Il est accompagné par d'autres dieux, bien qu'il les ait créés et qu'ils lui soient subordonnés, de sorte que d'un côté c'est difficile de prétendre que l'hermétisme est un monothéisme, et de l'autre, on est forcé de reconnaître que cette sorte de polythéisme ne se présente pas avec les traits traditionnels du polythéisme grec, modèle excellent, mais trompeur de tout polythéisme. Ce serait presque dire que l'hermétisme, car ce n'est pas un monothéisme exclusiviste, est un monothéisme relatif et à la fois un polythéisme également relatif, parce qu'il est caractérisé par la présence d'un dieu « supérieur » et par plusieurs dieux qui en achèvent le vouloir.

Ce dieu est le premier d'une succession de trois êtres, qui sont, après lui, le monde et l'homme. De toute façon, les êtres sont de deux sortes, corporels et incorporels ; ils résident, respectivement, dans le mortel et le divin. Dieu n'est pas généré, il est auto-généré, et il engendre tous les êtres et il s'engendre lui-même sans s'arrêter. Ces dieux, parmi lesquels se cache le nom de Dieu (extrait XXIII 55) – ce nom est celui de « l'Ogdoad » pour PGM XIII 743, 753, qui à son tour coïncide avec les étoiles fixes (*CHI* 26) –, ces dieux sont divisés dans le cœur des planètes et des étoiles fixes, et cela montre sans équivoque la forte interpénétration de l'hermétisme et des doctrines astrologiques de l'époque.

Bien qu'il soit invisible et incorporel, le dieu suprême de l'hermétisme crée les corps éternels d'une substance incorporelle ; il est androgyne, et engendre un fils identique à lui-même, *Anthropos*, l'Homme, qui est une image, « forme de Dieu » (*CHI* 12), le troisième dans l'ordre de ses créations divines, après le *Logos* et le *Nous* démiurge. Et l'androgynie est la condition grâce à laquelle est marquée l'identité du père et du fils, et des hommes qui en proviennent (*CHI* 12, 15) et, par conséquent, la « consubstantialité » du *Logos* avec le *Nous* démiurge (*CHI* 10), pour enfin aboutir à celle de l'homme avec dieu (*CH XII* 19), et de l'homme avec tout ce qui est généré. Il s'agit d'une consubstantialité sans laquelle il aurait été impossible pour les adeptes de l'hermétisme de dire que les hommes sont des « dieux mortels » qui ont reçu le don de remonter à dieu. Il s'agit d'un concept de consubstantialité que l'empereur Constantin, à en croire ce qu'écrit Eusèbe de Césarée (*Epistula ad Caesarienses*, 7), avait décidé d'introduire dans le dogme chrétien au cours du Concile de Nicée.

Le monde est le deuxième instrument de la volonté de Dieu, après le *pneuma*, mais il est également le second être après Dieu et devant l'homme, le plus grand vivant, le deuxième dieu, bien que tout soit en dieu. Tout en étant un grand dieu, reflet d'un dieu plus grand, un immortel vivant, image de dieu, de l'éternité ou du

dieu inconnu, le monde est en partie bon et en partie méchant : bon, car il crée, méchant parce qu'il est sujet aux affections. Il est, après tout, un dieu matériel qui est « non bon » parce qu'il est en mouvement, mais également « non méchant » parce qu'il est immortel, en opposition à l'homme. En tout cas, c'est la terre qui est habitée par le mal, et non pas le monde (CH IX 4). Dans un cas seulement le monde apparaît tel la plénitude du mal, peut-être en opposition à dieu qui est au contraire la plénitude du bien (CH VI 4). Ce monde, qui est dieu, est la plénitude de la vie, et dans l'univers il n'y a que la vie. Il n'y a pas la mort ; on peut tout au plus parler de transformation et de changement, soufferts par le monde. C'est un changement qui se résout dans la dissolution des corps pour les mortels, depuis que le changement a été ordonné par Dieu pour « purifier » le principe générateur, et de cette façon, la vie s'écoule dans l'invisible.

Si dieu est le bien, le Bien par excellence qui se manifeste dans l'acte créateur, et si le Tout résulte aussi de ce bien suprême et coïncide avec lui, le mal ne semble avoir ni sens ni explication. Dieu n'est pas responsable du mal, en conformité avec la doctrine stoïcienne selon laquelle dieu n'est susceptible d'aucun mal (Diogène Laërce, VII 147), de sorte que le mal n'est rien d'autre qu'un accident, le résultat de la « perpétuation de la génération ». Pour la purifier « dieu a créé le changement » (CH XIV 7). D'un autre côté, le mal est le résultat d'une illusion, de l'ignorance vaine, à savoir de l'absence de connaissance, à laquelle dieu a porté remède en faisant « don à l'âme des hommes de l'intelligence, de la science et de la compréhension ».

L'homme est le troisième de trois êtres, après Dieu et après le monde. Et comme le monde est en dieu, l'homme est dans le monde, et il est l'image du monde (CH VIII 5), ou l'image du soleil, qui à son tour est l'image du monde (CH XI 15). Plus ou moins tel qu'Anthropos, le fils identique au Père qui était l'image de dieu, l'homme aussi est l'image de Dieu. Il s'ensuit une parenté, une *cognatio* entre les dieux et les hommes, expressément voulue par dieu qui, « parce que l'homme était bon et il pourrait être immortel [...], le composa à la fois de l'une et de l'autre nature, la divine et la mortelle, et par sa volonté divine » il décida que « l'homme était meilleur que les dieux qui se composent uniquement de la nature immortelle, et meilleur que tous les autres êtres mortels ».

Seul à être doué de l'intellect et de la raison, consubstantiel à dieu et à tout ce qui est généré, aussi gratifié du don de pouvoir remonter à dieu, l'homme est un dieu mortel, tandis que les dieux sont des hommes immortels. Mais pour remonter à sa condition originaire l'homme doit se soumettre au changement. En tout cas il est toujours mauvais parce qu'en mouvement et parce que mortel, en opposition au monde « non bon » (CH X 12). L'homme est donc à la fois « bon et mauvais », double par constitution, car il a été formé d'une partie substantielle, en raison de laquelle il est simple (*simplex*) et pareil aux dieux, et d'une partie matérielle ; il est *quadruplex*, quadruple en ce qu'il est constitué des quatre éléments, « desquels le corps est fait » (*e quo factum est corpus*). Il s'agit d'une dualité qui produit un intellect différent entre l'homme matériel et l'homme substantiel (CH IX 5). L'homme est donc mortel à cause du corps et immortel à cause de l'homme substantiel (CH I 15). Sa mortalité est la raison par laquelle l'homme subit le destin qui gouverne le monde sensible et qui en fait un esclave dans le monde physique.

À part cela, la naissance de l'homme a toujours un but, c'est-à-dire gagner une connaissance générale des œuvres des dieux, donner une témoignage actif de la nature, régner sur tout ce qui existe sous le ciel d'où provient une hiérarchie inévitable de la création. Voici donc que les êtres sans raison apparaissent soumis à l'homme, qui est à son tour sous le monde et celui-ci est soumis à dieu. Mais l'homme a aussi la responsabilité de prendre soin des êtres sans raison, comme il revient aux dieux de prendre soin des hommes, et à dieu de tous.

Si le corps est une prison, s'il est mauvais, et si la matière elle-même est mal, comme aussi la terre habitée par les hommes est en même temps habitée par le mal, l'homme doit se débarrasser du corps, fuir le monde et retrouver l'origine divine. La vision apocalyptique qui traverse l'*Asclepius* (chap. 24-27) n'est pas différente d'autres représentations qui couvrent cette période tourmentée et pleine d'angoisse. L'Égypte, le temple du monde, y apparaît abandonnée par dieu et laissée à la merci de la violence, transformée en un désert où personne ne lèvera plus ses yeux au ciel. Cela exprime une dévaluation du présent qui apparaît ingouvernable, mais l'adepte de la doctrine hermétique est néanmoins en mesure d'y échapper. L'homme qui se connaît lui-même est capable de monter jusqu'à dieu, et d'accomplir un choix de vie qui ne laisse que deux alternatives : soit la condition humaine est dépassée en vue de l'union dans et avec la divinité, soit l'homme s'abrutit totalement dans la matière, alors il se perd dans la mort de l'âme et de l'intellect. Si la mort doit être comprise avant tout comme une « mort de l'intellect » et si le vagabondage de l'homme a lieu dans la nature désordonnée et chaotique, l'intellect est l'outil qui permet à l'homme de se libérer de sa condition mortelle (*CHI* 15, 18-19-20). Alors, celui qui aura été capable de choisir, qui aura réussi à devenir pieux, car que la piété est la connaissance de Dieu (*CH IX* 4) – tandis que l'impiété est le pire des péchés que l'homme peut commettre, cet homme aura les outils pour surmonter le présent et construire son avenir, un avenir qui coïncide avec son entrée en dieu, ou avec son « devenir dieu ». De cette façon, l'« être-dans-le-monde » a un sens parce que l'homme qui sait choisir et atteindre la connaissance, sait également être un microcosme qui reproduit le cosmos ; il sait faire partie de cet univers et il sait être inclus dans le cadre d'un ordre harmonieux plein de sens.