

La cosmologie de Bardaysan / J. M. F. Van Reeth.
— Extrait de : Parole de l'Orient : revue semestrielle
des études syriaques et arabes chrétiennes :
recherches orientales : revue d'études et de
recherches sur les églises de langue syriaque. — vol.
31 (2006), pp. 133-144.

Titre de couverture : Actes du 9^e symposium
syriacum (Kaslik, septembre 2004)

I. Bardesane, 154-222 — Influence. II. Cosmologie
— Aspect religieux — Christianisme.

PER L1183 / FT196714P

LA COSMOLOGIE DE BARDAYŞAN

PAR
J.M.F. VAN REETH

Dans la littérature hérésiographique arabe, la (*Bar*)*dayşaniyya* est présentée comme une forme exemplaire de gnose chrétienne¹. Souvent sa mention est suivie d'une notice sur le manichéisme, qui à son tour a engendré ou influencé un grand nombre d'hérésies musulmanes. Toutefois, le seul ouvrage attribué à Bardayşan (154-222)², ou à un de ses élèves (un certain Philippe), qui nous a été transmis – *Le Livre des Lois des Nations*³ – ne contient aucune doctrine gnostique⁴ ni même d'éléments cosmologiques, tandis que les polémiques de St. Éphrem (ca. 306- 373) et autres, ne nous offrent pas un exposé clair et cohérent de la pensée de leur adversaire⁵.

Pour apprécier l'originalité du système de Bardayşan, il nous faudra tenter de reconstituer sa cosmologie à partir de données disparates, en évitant de les comparer trop vite avec celles de ses prédécesseurs (comme Marcion) ou de ses successeurs (comme Mani)⁶. Les sources les plus importantes sont les citations indirectes dans les réfutations d'Éphrem et un long fragment cosmologique que Schaefer a réussi à restituer à partir de la relation de Théodore bar Kōnī, en se basant sur sa forme métrique⁷.

1) IBN AN-NADĪM, *K. al-Fihrist*, éd. Riḏā Tağaddud, Téhéran, 1973², p. 402; ŠAHRĀSTĀNĪ, *Al-Milal wa n-niḥal*, Éd. M. Sawayid Kilānī, Beyrouth, 1961, 1: pp. 250-251; Ibn al-Murtaḏā, cité par K. Kessler, *Mani. Forschungen über die manichäische Religion*, Berlin, 1889, pp. 343-346; H.J.W. DRIJVERS, *Bardaişan of Edessa*, Assen, 1966, 16, pp. 122-123, 200-206.

2) H.H. SCHAEFER, «Bardanes von Edessa in der Überlieferung der griechischen und syrischen Kirche», dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 51, 1932, p. 28; J. TEIXIDOR, *Bardesane d'Edesse. La première philosophie syriaque*, Paris 1992, pp. 65, 70.

3) Cf. notre art. «La diversité des nations selon Bardayşan», dans *Acta Orientalia Belgica* 16, 2002, 65; W. BAUM & D.W. WINKLER, *The Church of the East*, Londres - New York 2003, p. 160.

4) TEIXIDOR, *Bardesane* pp. 78, 111; DE BLOIS (art. cité *infra*, note 6) pp. 7-8.

5) TEIXIDOR, *Bardesane*, pp. 70-71.

6) C'est le défaut de l'étude comparée de F. DE BLOIS, «Dualism in Iranian and Christian traditions», dans *JRAS* 3, 10, 2000, pp. 1-19, mais il faut dire que St. Éphrem a donné l'exemple en mettant Bardayşan et Mani sur le même pied, comme par exemple dans Hymne 56 de ses *Contra Haereses*.

7) SCHAEFER, *Bardesanes*, pp. 47-49; DE BLOIS, *Dualism*, p. 8.

On s'attend à ce que cette cosmologie soit le résultat d'une exégèse du récit de la création selon la *Genèse*, comme c'est le cas pour un grand nombre d'auteurs syriaques: citons, à titre d'exemple, l'*Hexaméron* de Jacques d'Édesse. Mais Bardaysan y ajoute des représentations qu'on pourrait qualifier de mythologiques⁸.

Ainsi, il aurait cru à l'existence d'une triade originale, avec un "Père de la Vie" (*abbā d'ḥayyē*), une Mère apparaissant sous forme de poisson⁹ et le "Fils de la Vie" (*barā d'ḥayyē*)¹⁰. Ses parents avaient engendré ce dernier dans la sublime citadelle¹¹ d'un jardin paradisiaque appelé la *Chambre nuptiale de la Lumière* (*g'nūn nūhrā*)¹², située au sommet de la montagne cosmique: il s'agit d'une transposition plus ou moins christianisée d'un ancien mythe connu sous le vocable allemand de "Felsgeburt"¹³. Le Fils ou *Anthrō-*

8) H.H. SCHAEFER, «Der Orient und das griechische Erbe, Die Antike», dans *Zeitschrift für Kunst und Kultur des klassischen Altertums* 4, 1928, p. 255.

9) Bardaysan aurait été éduqué à Hiérapolis par un prêtre païen (A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 13); précisément en cette ville la déesse Atargatis était vénérée sous forme de poisson, J. TUBACH, *Im Schatten des Sonnengottes. Der Sonnenkult in Edessa, Harrān und Hatrā am Vorabend der christlichen Mission*, Wiesbaden, 1986, p. 75 + n. 51, 81; F. CUMONT, *La cosmogonie manichéenne d'après Théodore Bar Khoni (Recherches sur le manichéisme 1)*, Bruxelles 1908, p. 15, + n. 3-4 et notre art. «Un aquarium pour Atargatis», dans *Acta Orientalia Belgica* 14, 2001, pp. 174-175, 179-180. Le thème permet une interprétation mythique et gnostique de l'incarnation, avec une connotation eschatologique, l'eau remplie de poissons étant l'eau de la Source de Vie. Du Père émane la substance humide qu'est le sperme, fécondant la déesse baignant (ou nageant sous forme de poisson) dans cette eau vivifiante (cf. W. BURKERT, «Apokalyptik im frühen Griechentum», dans D. HELLHOLM, *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen, 1983, pp. 245-246; V. HAAS, «Hethitische Berggötter und hurritische Steindämonen» (*Kulturgeschichte der antiken Welt* 10) Mainz, 1982, pp. 137-138, 163).

10) Ephrem, *C. haer.* 55: 1.

11) Ephrem, *C. haer.* 55: 7, cf. BECK, a.l. "des Baues"; A. RÜCKER, *Des heiligen Ephrām des Syrers Hymnen gegen die Irrlehren* (Bibliothek der Kirchenväter), München, 1928, a.l.; DRUIVERS, *Bardaisan*, p. 147: "Palast / palace"; "one might also think of the summit of the building, but what that should mean is not clear". Il s'agit évidemment de la citadelle où selon l'*Hymne homérique* 6 à *Aphrodite*, est localisée la naissance d'Aphrodite, comme une déesse couronnée (c.-à-d. portant un πόλος, Paus. 2: 10.5, HAAS, *Berggötter*, p. 97), née de l'écume des flots et portée dans les montagnes de Chypre pour y vivre dans sa citadelle.

12) C.W. MITCHELL, *S. Ephraim's prose refutations of Mani, Marcion and Bardaisan* 2, Londres, 1921, p. LXXVII (tr.) = p. 164 (t.); DRUIVERS, *Bardaisan*, pp. 150-151, 155; SCHAEFER, *Bardesanes*, p. 61; S.P. BROCK, «The Holy Spirit in the Syrian tradition» (*The Syrian Churches Series* 9) Poona, 1979, p. 52 et BROCK, *Baptismal themes in the writings of Jacob of Serugh (Orientalia Christiana Analecta 205 - Symposium Syriacum 1976)* Rome, 1978, p. 328. De même, St. Éphrem appelle Marie "l'épouse de la lumière" (TUBACH, *Sonnenkult*, p. 100).

13) V. HAAS, *Vorzeitmythen und Götterberge in altorientalischer und griechischer Überlieferung* (*Konstanzer Universitätsreden* 145) Konstanz, 1983, pp. 15-21; pour la monta-

pos qu'ils y engendrent semble se confondre avec l'Esprit¹⁴; puis, ils ont mis au monde deux filles qui incorporent la matière sèche et humide de la création et qui devront être remplies par le feu vivifiant de l'esprit¹⁵.

Toutefois, ce n'est qu'en confrontant l'exposé de Bardaysan avec la *Genèse*, qu'on peut suivre le développement de sa pensée¹⁶. Au début apparaissent le soleil et la lune qui, pour Bardaysan forment le couple initial. La lune, qui représente la mère, est remplie par un flot de lumière venant du ciel (le père), qui rendra la terre translucide (*šūlālā*)¹⁷. À cette fin, la mère se rend chaque mois dans la *Chambre nuptiale de la Lumière* auprès du Soleil, père de la Vie; pleine de sperme elle verse ensuite sa lumière sur les créatures du monde supra- et sub-lunaire¹⁸. Le rapport sexuel entre le dieu-père et la déesse-mère revêt ainsi une fonction purifiante et salvatrice récurrente, liturgique si l'on veut.

Le sperme engendrant le Fils de la Vie n'est autre que l'Esprit vivificateur (*rūh nūtrā*) qui anime le monde¹⁹. On le voit apparaître au début de la création, mouvant au-dessus des eaux primordiales. À ce moment la force vitale n'avait pas encore pénétré dans la terre, mais planait au-dessus d'elle. Cette fonction de l'esprit se retrouve souvent dans la tradition syriaque. Le terme hébreu מרפא *y* est rendu par *m'rahpā*, de la même racine, impliquant la notion de couvrir et de féconder²⁰.

Grâce à l'étude de Jansma sur les leçons hexaplaïres de *Genèse* 1: 2, nous savons qu'il dut y avoir une ancienne controverse entre, d'une part

gne cosmique, telle qu'elle apparaît dans la Caverne des Trésors, ainsi que le temple élevé (le haut-lieu) des ziqqurats babyloniens, voir notre art. «Caliph al-Ma'mūn and the Treasure of the Pyramids», dans *OLP* 25, 1994, 234-235 et M. ÉLIADE, *Histoire des croyances et des idées religieuses* 1, Paris, 1976, p. 183, 2, 1978, p. 387.

14) TUBACH, *Sonnenkult* 81. De même en Islam, l'Esprit (le Paraclet) n'est nullement une hypostase, mais il est présent dans une personne (comme Jésus) qu'il anime (S 4: 169/171, cf. notre art. «Le Prophète musulman en tant que Naṣīr Allāh et ses antécédents: le "Nazōraios" Évangélique et le Livre des Jubilés», dans *Orientalia Lovaniensia Periodica* 23, 1992, note 58.

15) DRIJVERS, *Bardaišan*, p. 145.

16) DE BLOIS, *Dualism*, p. 18.

17) Barhebraeus, *Chron. Eccl.* 1:47; TEIXIDOR, *Bardesane*, pp. 78-79 (compare avec la cosmogonie phénicienne selon Philon de Byblos et Damascius). De même en mystique musulmane, H. CORBIN, *En islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques* 2, Paris, 1971, pp. 248-250.

18) MITCHELL, *Prose refutations*, pp. 42: 27; DRIJVERS, *Bardaišan*, p. 149.

19) Barhebraeus, *Chron. Eccl.* 1:47.

20) W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon*, Oxford, 1979, p. 934, se référant à Jérôme, *Quaest. Hebr. in Genesim* 4 – DE LAGARDE; BROCK, *Holy Spirit*, pp. 15, 81-83.

Basile (ca. 330-379), suivi des exégètes jacobites, qui reconnaissent en l'esprit le Saint-Esprit, exerçant une fonction fécondante sur la matière, tout comme une poule couve ses poussins et, d'autre part, Théodore de Mopueste (ca. 352-428), précédé par St. Éphrem et suivi des exégètes nestoriens, qui voyaient en l'esprit planant sur les eaux non pas l'Esprit Saint,²¹ mais le vent (c.-à-d. l'air: *rūh*) qui serait un souffle physique (l'esprit, l'air: ἀήρ) mouvant l'eau en soufflant sur elle. Cette interprétation a sans doute une origine antiochienne; Théodore la base sur la version des LXX: ἐπεφύετο, rendu par l'*Hexaplaire* comme *metyabal h^ewaw*: "l'esprit de Dieu se portait sur les eaux"²².

Quelles pourraient être les origines de cette controverse? Question que Jansma ne s'est pas posée. Il nous paraît évident que St. Éphrem devait rejeter l'interprétation de Basile, afin de pouvoir réfuter Bardayšan. Avec Théodore, il a fait objection contre l'idée que l'Esprit Saint pourrait être mêlé d'une manière ou d'une autre aux choses créées²³.

Une même tendance gnostique menaçait l'interprétation de la formule de l'épiclèse. Denys bar Šalībī exprime ainsi le rôle consacrant de l'Esprit: "tout comme le Saint-Esprit planait au-dessus des créatures, de même il plane sur le font baptismal et engendre des hommes spirituels (*rūḥanayē*)"²⁴. De là on pouvait facilement sombrer dans une sotériologie gnostique: par l'action et par l'énergie de l'esprit qui couve la création, l'homme est transformé graduellement en un être spirituel et angélique, image de l'Anthrôpos céleste. Le syriaque utilise d'ailleurs le même terme *raḥep* pour désigner le geste du prêtre qui, en consacrant, étend ses mains au-dessus des offrandes eucharistiques²⁵. De même durant l'épiclèse de la liturgie baptismale, le

21) Qui, selon la doctrine de Īšōdād de Merv (voir note 22), ne sera révélé que par le Christ en tant que Paraclet.

22) T. JANSMA, «"And the Spirit of God moved upon the face of the waters". Some remarks on the Syro-hexaplaric reading of Gen. 1 2», dans *Vetus Testamentum* 20, 1970, pp. 18, 20. Nous connaissons le raisonnement de Théodore grâce à Narsai, formé à son école.

23) Ainsi Īšōdād de Merv (éd. J.M. VOSTÉ & C. VAN DEN EYNDE, *Commentaire d'Īšōdād de Merv sur l'Ancien Testament* 1. *Genèse* (CSCO 126) Louvain, 1950, p. 16 et (CSCO 156) 1955, p. 21), cité par JANSMA, *Spirit of God*, p. 19.

24) JANSMA, *Spirit of God*, p. 21.

25) Pendant l'épiclèse syriaque, on utilise à cette fin la nappe de l'autel. Selon St. Éphrem elle symbolise le voile du Saint du Temple, dans lequel réside la puissance invisible de l'esprit divin, qui pendant la Consécration doit descendre sur les offrandes (F. GRAFFIN, «L'eucharistie chez Saint Éphrem», dans *Parole de l'Orient* 4, 1973, pp. 98-99). Ainsi, selon l'opinion syrienne, l'Esprit est censé se mêler pendant l'épiclèse avec la matière et pénétrer ceux qui reçoivent le baptême, "transforming them into angelic beings (...) of Paradise"

prêtre implore le Saint-Esprit qui, au moment de la création, étendait et battait ses ailes au-dessus des eaux²⁶, de s'enfoncer dans l'eau baptismale et de l'engloutir par sa force divine, pour qu'elle devienne conforme à l'eau qui sortit de la côte de Jésus sur la Croix²⁷. Les fidèles, purifiés par cette eau du baptême, sont investis d'une robe de Lumière et glorifiés, leur humanité matérielle et corruptible de l'Adam terrestre se changeant en celle de l'Adam céleste²⁸.

On se rend compte du danger: un des éléments matériels de la nature – l'air ou l'esprit – aurait alors une nature et une origine divines, ce qui pourrait impliquer une vision gnostique de la création²⁹: la rédemption consisterait alors à libérer cet élément divin, plongé dans ce monde matériel, de ses liens corporels. D'autre part, dans cette cosmologie l'esprit divin est pour ainsi dire matérialisé. Il a une fonction créatrice qui consiste à ordonner les éléments de la nature, à changer le *chaos* initial en *kosmos* – doctrine difficilement conciliable avec celle de la *creatio ex nihilo* chrétienne, comme St. Éphrem le reproche d'ailleurs clairement à Bardayšan: "ce n'est pas à partir d'êtres que l'Être <éternel> a créé les choses (*law gēr men ḫyē berā ḫyā l'kullā*), comme étant des substances qui sont disposées en une structure; or, bien que le nom que porte le Seigneur des êtres soit l'«Être», ce nom est à jamais indivisible; ils séparent et divisent son nom en des choses créées, en divisant son être en cinq puissances"³⁰. C'est ce qu'a fait Bardayšan, en dis-

(BROCK, *Holy Spirit*, pp. 122-123).

26) A. MOUHANNA, «La consécration de l'eau dans la liturgie baptismale maronite», dans *Parole de l'Orient* 8, 1977-78, pp. 219-220, 224. Pour St. Éphrem esprit et feu sont presque synonymes d'incarnation, de baptême et d'eucharistie (GRAFFIN, «L'eucharistie chez S. Éphrem», dans *Parole de l'Orient* 4, 1973, pp. 100-101; BROCK, *Holy Spirit*, pp. 11-13). De même Jacques de Sarūg (BROCK, *Baptismal themes*, p. 327).

27) MOUHANNA, *Consécration*, p. 220; S. BROCK, «The Anonymous Syriac Baptismal Ordo in Add. 14518», dans *Parole de l'Orient* 8, 1977-78, pp. 321/329 (nr.37); BROCK, *Holy Spirit*, pp. 91-93. Pour Jacques de Sarūg (1: 162 – BEDJAN) cette eau sortant de la côte de Jésus et celle du baptême est "mère de vie", terme que nous retrouvons chez Bardayšan, cf. BROCK, *Epiklesis in Antiochene Baptismal Ordines* (OCA 197) pp. 211-212 et BROCK, *Baptismal themes*, pp. 332-333.

28) BROCK, *Anonymous Syr. Bapt. Ordo 320-321/329-330* (nr. 36 & 38), p. 343; BROCK, *Holy Spirit*, pp. 48-49. En étant investi de la robe de la gloire, les fidèles deviennent "potential divine beings" (*ibid.* 50); BROCK, *Baptismal themes*, p. 336.

29) Ainsi Narsai: Ph. GIGNOUX, *Homélie de Narsai sur la création* (PO 34/3-4) Turnhout, 1968, p. 591; JANSMA, *Spirit of God*, p. 18 et la Gannat Bussāmē, JANSMA, *Spirit of God*, p. 20.

30) Ephrem, *C. haer.* 3: 2 (p. 12 tr./ 11 t); DRIJVERS, *Bardaišan*, p. 130. Cf. Numénios: Νομήμιος μὲν οὖν πάντα μεμίχθαι οἰόμενος οὐδὲν οἴεται εἶναι ἀπλοῦν, Proclus, *In Tim.* 2:9.4 = test. 28, p. 89 – E.-A. LEEMANS, *Studie over den wijsgeer Numenius van Apamea*

tinguant dans la fonction démiurgique une série d'hypostases de la divinité.

Bardaysan a décrit la fonction créatrice de l'esprit comme "un vent ou un souffle se mouvant au-dessus du chaos comme un oiseau qui plane ou bat les ailes"³¹. Ici, nous touchons au cœur de sa pensée cosmologique (qui, comme nous allons montrer, s'inspire largement du *Timée* de Platon³²): l'esprit met les éléments en mouvement. Ceci explique d'ailleurs certaines contradictions apparentes dans sa doctrine:³³ il ne s'agit point d'inexactitudes ou d'une certaine nonchalance dans la formulation de sa pensée, comme on l'a cru³⁴, et elles ne constituent pas non plus des étapes en son développement intellectuel, mais tout simplement des phases qu'a parcouru selon lui la création même. La notion-clé est le terme syriaque *ʿqen*, qui désigne l'*arrangement* déclenchant le mouvement créateur³⁵. C'est ce facteur qui explique que les éléments n'apparaissent pas toujours dans le même ordre au cours de la cosmogénèse, mais se mettent en mouvement et s'ordonnent en ce qui deviendra l'univers. Aussi, c'est l'Esprit ou le vent qui est le principe de ce mouvement, comme nous allons le voir.

À notre avis, Bardaysan a dû emprunter cette idée capitale à un prédécesseur immédiat, Numénius d'Apamée³⁶, *ʿqen* traduisant la πρόσχησις de Numénius³⁷. Celui-ci a décrit la génération du monde à partir du βασιλεύς ou Νοῦς suprême, comme un développement – προελθεῖν – de la substance de dieu³⁸. En interprétant Platon, *Tim.* 39e³⁹, Numénius a défini un premier

met uitgave der fragmenten, Bruxelles, 1937.

31) A. CLAMER, *La Sainte Bible* 1.1. *Genèse*, Paris, 1953, p. 104.

32) SCHAEFER, *Orient*, p. 255.

33) DRIJVERS, *Bardaisan*, p. 121; TEIXIDOR, *Bardesane*, p. 79; DE BLOIS, *Dualism*, p. 11.

34) Cf. DRIJVERS, *Bardaisan*, p. 137: "Bardaysan is not engaged in physics, but in trying to take account of man's situation (...). It is not of interest how this came about, only why it came about".

35) DRIJVERS, *Bardaisan*, p. 139.

36) DRIJVERS, *Bardaisan*, p. 131 n. 1 met en doute que Bardaisan témoigne d'une influence platonicienne, à tort selon nous.

37) Dans la tradition islamique, le terme sera traduit comme *ihtilāf*, Ḥusayn b. ʿAlī, *K. al-yanābīʿ*, éd. H. CORBIN, *Trilogie ismaélienne* (Bibliothèque iranienne 9) Paris-Téhéran, 1961, p. 92, traduit par CORBIN, *ibid.*, p. 119 (§ 181) comme "ne comportant pas de variation".

38) H.Ch. PUECH, «Numénius d'Apamée et les théologies orientales au second siècle», dans *Mélanges Bidez* (Université Libre de Bruxelles – Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales 2, 1934) pp. 760-765; J. PÉPIN in O. REVERDIN (éd.), *Porphyre* (Entretiens sur l'Antiquité classique – Fondation Hardt 12) Genève, 1966, pp. 82-83.

39) ἵνα τὸδε ὡς ὁμοίωτατον ἦ τῷ τελῶ καὶ νοητῷ ζῶν πρὸς τὴν τῆς διαιωίας μίμησιν φύσεως, cf. L. BRISSON, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon* (Publications de l'Université Paris X Nanterre, Lettres et Sciences Humaines A: Thèses et Travaux 23) Paris, 1974, pp. 128-129.

être divin comme étant "ce qui est propre au Vivant". Le premier être ne comprend le Vivant qu'en rapport avec une deuxième divinité. Cette deuxième hypostase qui correspond au νοῦς, crée à son tour le monde en accord avec une troisième divinité qui est le "signifiant" (ὁ διανοούμενος)⁴⁰. Le terme διανοούμενος étant en ce cas un participe moyen⁴¹, il signifie que le premier Dieu ne peut s'intelliger que par le deuxième, qui est le νοῦς. Ce n'est que grâce à celui-ci que le premier Dieu est νοῦς lui-même. Ensuite, le deuxième s'identifie par πρόσχρησις à la troisième divinité, en exerçant la διάνοια en accord avec celle-ci par son νοῦς διανοούμενος et de ce fait il crée notre monde⁴². La ὁμοιουσία qui existe selon Numénios entre les trois hypostases a donc un caractère dynamique. Elle se manifeste comme un processus que notre philosophe appelle πρόσχρησις. Pour cette raison, la deuxième hypostase a un aspect double⁴³, et par le biais de cette fonction dialectique la troisième hypostase est conçue en union avec la création⁴⁴.

Ensuite, Bardaysan distingue cinq ἕν̄ε⁴⁵ au début de la création, qui forment avec Dieu lui-même six principes; "quatre de ces êtres il les plaça aux quatre vents, puis un en profondeur et un au sommet"⁴⁶: il s'agit des quatre éléments de la nature (qui chez Bardaysan semblent avoir été: feu,

40) Proclus, *In Tim.* 3:103.28 = test. 25 – LEEMANS 88; E.-R. DODDS, «Numenius and Ammonius», dans O. REVERDIN (éd.), *Les sources de Plotin* (Entretiens sur l'Antiquité classique – Fondation Hardt 5) Genève, 1957, p. 13. Pour cette "réflexion démiurgique" selon Platon: BRISSON, *Le Même et l'Autre*, p. 157.

41) Cf. DODDS, *Numenius and Ammonius*, pp. 13-14.

42) Pour cette raison, le Démiurge a un caractère double: "he is split in two by Matter", DODDS, *Numenius and Ammonius*, p. 14; FREDE, «Numenius», dans ANRW II 36.2, 1987, p. 1055. On peut comparer avec le caractère double du lieu, tel qu'il est développé par Philon, *De Somniis* 1: 61 sqq., cf. notre art. «Syméon stylite l'ancien. Le Saint qui s'est fait colonne», dans *Acta Orientalia Belgica* 10, 1995, p. 124.

43) Proclus, *In Tim.* 3:196.12 = test. 26 – LEEMANS, p. 89; DODDS, *Numenius and Ammonius*, p. 21. On pourrait comparer avec l'aspect préexistant et incarné du Logos/Christ.

44) "Ein Gott gleichursprüngliches Prinzip", FREDE, *Numenius*, p. 1052. En fait, ce caractère dynamique est déjà présent chez Platon: "le démiurge n'inaugure ni la participation des choses sensibles aux formes intelligibles, ni le mouvement; il parfait la première, et oriente le second" (BRISSON, *Le Même et l'Autre* 19, 33-35, pp. 481-482). De même, Philon distingue trois phases successives dans la création (ciel et terre; les formes et les âmes; les êtres visibles), cf. V. NIKIPROWETZKY, «Problèmes du "Récit de la création" chez Philon d'Alexandrie», dans *Revue des études juives* 124, 1965, pp. 288-300.

45) Ces éléments sont parfois appelés ἐστῆκσ̄ε (στοιχεῖα), surtout dans l'école bardésanite, cf. TEIXIDOR, *Bardesane*, p. 80.

46) Ephrem, *C. haer.* 3: 6; MITCHELL, *Prose refutations*, p. CI, 214-215; SCHAEFER, *Bardesane*, p. 50 (ἕν̄ε ist Übersetzung von οὐσία, und der Gebrauch von οὐσία für 'Element' ist stoisch"); DRIVERS, *Bardaisan*, pp. 130-131, 138.

vent, eau et lumière⁴⁷), ainsi que de l'obscurité⁴⁸ qui se trouve au fond et de Dieu lui-même situé au sommet⁴⁹. Cette introduction de l'obscurité dans la doctrine classique des éléments est certainement due à l'influence de *Genèse*: "il y avait des ténèbres au-dessus de l'Abîme et l'esprit d'Élohim planait au-dessus des eaux"⁵⁰.

Or, occasionnellement, St. Éphrem n'attribue non pas quatre, mais sept éléments fondamentaux à Bardaysan. Le rapport avec l'astrologie est en ce cas évident, car les "Sept" (divinités) incorporent les sept planètes dans la mythologie babylonienne⁵¹. Les trois éléments ou "atomes" supplémentaires ont toutefois selon St. Éphrem une fonction spéciale qui les distingue des autres, puisqu'ils s'appellent *Intellect* (*hawṇā* = φρόνησις), *Puissance* (*ḥaylā*) et *Conseil* (*tar ʿīā*)⁵². Ils semblent exprimer un rapport, c.-à-d. le rapport qui existe entre les quatre éléments matériels. Tout ceci suppose une structure initiale linéaire, les principes ou puissances étant des intermédiaires entre les éléments naturels.

En effet, dans l'interprétation que Numénius a donnée de la série mathématique (ἀναλογία) que constituent les éléments selon le *Timée* (31c, appelés *ἵγῆ* par Bardaysan) et qui correspondent à quatre Idées (39e), il existe entre ces éléments une relation qui se présente comme une κίνησις. Numénius définit cette relation comme μίμησις ou πρόσχησις. Grâce à Michel le Syrien, nous savons que Bardaysan appelait ces trois facteurs intermédiaires *kʿyānē*. Le mot qui traduit le terme "nature" de la christologie, a dans ce cas une autre signification, plus proche de son sens étymologique et plutôt philosophique, indiquant "ce qui commence à être", "ce qui fait être", "ce

47) DRIJVERS, *Bardaisan*, pp. 98-99, citant Barḥadbešabba ʿArbaya, Moïse bar Kepa et ʾIwannis de Darā. Notons que Théodore Abū Qurra attribue les quatre éléments "classiques" à Bardaisan (feu, air, eau et terre).

48) DE BLOIS, *Dualism*, p. 17. À l'origine, il ne s'agissait pas d'un élément, l'obscurité étant une notion négative, c.-à-d. l'absence de lumière. Dans la démiurgie, les ténèbres n'exercent guère un rôle actif; elles proviennent du mélange des éléments purs. L'état chaotique des éléments naturels devient ainsi en quelque sorte un élément nouveau, le cinquième si l'on veut (DRIJVERS, *Bardaisan*, pp. 122-123). Cette obscurité est identifiée ensuite à la matière en tant que telle, désignée par *ʿāḫā*, "forêt", terme qui traduit de façon littérale la notion grecque ὄλη, ainsi que l'a montré SCHAEFER, *Bardesanes*, p. 51.

49) Ephrem, *C. haer.* 3: 6 (p. 13 tr./ 12 t.); DRIJVERS, *Bardaisan*, pp. 130-131.

50) *Gen.* 1: 2; DE BLOIS, *Dualism*, p. 18.

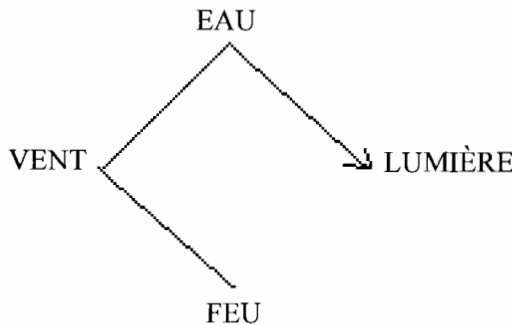
51) DRIJVERS, *Bardaisan*, p. 133; DE BLOIS, *Dualism*, p. 11.

52) DRIJVERS, *Bardaisan*, p. 140, traduit par "Spirit, Force and Thought"; dans *tar ʿīā*, de la racine *raʿā*, nous remarquons un aspect dynamique, intentionnel (*opinion*, mais aussi *intention*).

qui produit” : les *k’yānē* désignent des “*existences*” au sens fondamental du terme, qui définissent la façon dont un élément se rapporte aux autres. Une fois de plus, le *Timée* a servi de modèle. Platon remarque en effet que le Dmiurge a réuni trois éléments pour créer l’Âme du monde : les substances indivisibles et divisibles (ἡ ἀμέριστος οὐσία - ἡ μεριστή οὐσία) et une troisième qui combine les deux premières (35a), qui est “l’existence, avec ses spécifications par identité et différence”. Entre les substances, il y a des intervalles (διαστήματα, διαστάσεις - 36a), qui sont liées entre elles par des δεσμοί. Ainsi, nous obtenons le schéma :

FEU – Intellect → VENT – Puissance → EAU – Conseil → LUMIÈRE

C’est à ce moment que survient ce qu’on appelle la création. Notons que pour Bardaysan, Dieu n’y est pas directement impliqué, son rôle étant plutôt passif, ainsi que l’avait justement remarqué Marūtā de Mayperkat. Aussi, suivant la philosophie grecque, la matière est pour Bardaysan éternelle⁵³. Conformément au *Timée* (32a-b), il y a deux principes de tridimensionalité, la hauteur (divine) et la profondeur (des ténèbres) – principes qui reprennent le ἐν ταύτῳ κατὰ ταῦτα et le εἰς τὸ πρόσθεν de Platon, qui exercent une influence contraire, bouleversent la structure linéaire initiale et la mettent en mouvement. Ainsi est produit une nouvelle structure, en forme de croix cette fois, le vent se mettant à l’occident, l’eau se déplaçant vers le haut, le feu vers le sud et la lumière vers l’orient :



Ceci est clairement confirmé par St. Éphrem, qui écrit :
à cause des six coins (gabīm), Il compta six êtres :
Il a mis quatres êtres aux quatres points cardinaux ;

53) SCHAEUER, *Bardesanes*, p. 50; TEIXIDOR, *Bardesane*, pp. 76-77.

un Il a mis dans la profondeur et un en haut⁵⁴.

Voilà l'état des choses au début de la création selon Barḥadbešabba et Moïse bar Kepa; le premier affirme même qu ce fut la position "au commencement", ce qui implique que cette position a changé par la suite. En effet: il y a eu une deuxième phase, causée par une *šegmā*. Le terme ne désigne pas une "unlucky chance"⁵⁵, mais traduit plutôt la κίνησις ou φορά de Platon, c.-à-d. une mutation ou perversion des éléments⁵⁶.

À ce moment, le vent se met en mouvement, comme le décrit Théodore bar Kōnī: "le vent souffla d'une direction indécise; il se meut tout doucement et vient à la portée de [l'élément] à ses côtés"⁵⁷. S'en suit un mouvement rotatif. Ici encore, Bardaysan se base sur le *Timée*, où il est dit du Demiurge: "toute cette composition, le Dieu la coupa en deux dans le sens de la longueur, et ayant croisé les deux moitiés l'une sur l'autre, en faisant coïncider leurs milieux, comme un Chi, il les courba pour les joindre en cercle"⁵⁸ (36b-c). Le mouvement de ces cercles est opposé: il s'agit des fameux mouvements du Même et de l'Autre. L'originalité de Bardaysan réside dans le fait qu'il a combiné ces représentations platoniciennes avec le récit de la création biblique. Le point tournant dans la création est causé par l'Esprit, par le vent qui souffle et plane sur les eaux. Suite au caractère instable du vent, celui-ci s'invertit (*ahp^ekat n^ešābeh l^ewāteh*)⁵⁹, suivant le mouvement de l'Autre. Il ne se dirige plus vers l'eau, mais se retourne contre le feu. Il s'en

54) Ephrem, *Hymne* 3: 6; DRIJVERS, *Bardaišan*, p. 131; voir aussi Moïse bar Kepa: SCHAEDEr, *Bardesanes*, p. 53; DE BLOIS, *Dualism*, p. 18.

55) Ainsi DRIJVERS, *Bardaišan*, p. 98.

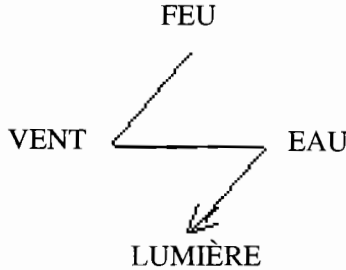
56) Selon Théodore b. Kōnī, les éléments se trouvaient au début dans un état chaotique: *w^ešahēn h^ewaw w^epahēn*. Cette remarque confirme que Bardaišan se basait sur le récit de la Genèse (1: 2), car cette expression traduit תהו ובהו (bien que la Pešittā présente une lecture différente: *tūh w^ebūh*). DRIJVERS, *Bardaišan* 99, traduit *šahēn h^ewaw* par "were deserted (?)" (cf. également H. POGNON, *Inscriptions mandaites des coupes de Khouabir*, 1896, p. 178: "elles étaient vides (?) et errantes", à comparer avec *Deut.* 32: 10 et *Ps.* 107: 40); *pahēn* signifie *instabilité* et *égarement*, bien qu'il s'agisse en ce stade d'un mouvement en soi-même.

57) DRIJVERS, *Bardaišan*, p. 99, suppose avec Pognon qu'il y a une lacune dans le texte de Théodore: "The wind blew strongly and ... (?) crept and reached him who was beside him". En effet, les deux verbes *wešāp wamā* sont masculins et n'ont ainsi pas de sujet, le vent *rūhā* étant féminin. Pognon a essayé de combler la lacune: "le vent souffla dans sa violence, chaque substance rampa et en atteignit une autre" (POGNON, *Inscriptions mandaites*, p. 178 + n.1, cf. SCHAEDEr, *Bardesanes*, p. 48 n. 57). Plutôt que de souligner la force du vent (comme l'interprètent Pognon et Drijvers), le texte indique le *mouvement*, l'*impulsion*.

58) *Timée* 36 b-c, tr. A. RIVAUD (Budé), Paris, 1956, p. 149, cf. L. ROBIN, *La pensée grecque*, Paris, 1923, p. 270: "il étend ce mélange, il en fait une bande, coupe celle-ci en deux selon sa longueur, recourbe le tout sur lui-même pour en faire un anneau".

59) DRIJVERS, *Bardaišan*, p. 101.

suit que le vent prend la place du feu et le feu celle du vent. Le mouvement initial est maintenant brisé; les éléments se mettent en une position croisée⁶⁰, en forme de *chi*:



Le résultat est une nouvelle disposition (*l'qen*) des éléments. L'état de la création était chaotique selon *Gen* 1: 2, bien qu'elle ne fût point perturbée pour autant. Théodore bar Kōnī la qualifia de *š' hā*; sa désolation résultait d'un refroidissement. Avec l'introduction du feu, tout change. Selon Théodore, il a consumé la végétation, qui est apparue le troisième jour de la création (*Gen* 1: 11 sq.), ce qui veut dire que le feu est enfoncé, immergé dans l'eau devenue épaisse et condensée (πικρα de *Gen*. 1: 9). Une fois encore, Bardayšan s'inspire de Platon: "d'abord nous voyons que ce que nous appelons maintenant *eau*, semble avoir été épais, engendrant pierre et terre"⁶¹. Platon distingue ainsi un troisième principe à côté du *paradigme* et de la *représentation* (μίμημα): la ὑποδοχή⁶², qui supportera les choses créées. Elle est *nourricière* (τιθήνη), amorphe et réceptrice (πανδεχές)⁶³; Puis, enchaînant avec Platon⁶⁴, l'air illuminé par le soleil qui fait pousser la végétation est enflammé et laisse échapper une fumée noire.

De cette manière, les forces négatives surgissent et montent. Elles se mêlent à la lumière et c'est de ce mélange que notre terre a été produite. Il

60) SCHAEDEER, *Bardesanes*, p. 52.

61) Platon, *Tim.* 49 b.

62) Platon, *Tim.* 49 a, 51 a.

63) Platon, *Tim.* 49 d, 51 a. Dans la tradition orphique (fr. 315.3) elle s'appellera μίμητρο πάντων. Bardayšan la désigne par *ābā* (voir plus haut, note 45), une matière qui apparaît comme une eau verte concentrée.

64) Platon, *Tim.* 51 b: "la partie du <troisième principe> qui est consumée par le feu correspond toujours avec le feu, celle qui vient de l'eau avec l'eau et ainsi la terre et l'air (ἀήρ)".

s'agit d'un processus dynamique, puisque selon *Timée* 49, les existences ont pour effet que les éléments se rapprochent et se déplacent de l'un à l'autre, pour aboutir finalement dans la lumière. Cette évolution est une dégradation, analogue à une diminution de l'activité intellectuelle. Il y a une différence hiérarchique entre Intellect (*hawnā*) et Conseil (*tar ʕā*). Mais il y a également une décadence qui fait que les éléments deviennent de plus en plus épais, de moins en moins mobiles et plus lourds. Ainsi se produit la création.

L'apparition du *chi* cosmique qui est à la base de la création ouvre également la voie à une interprétation gnostique de la Croix. En effet, la rédemption consistera en la libération progressive de la lumière des autres éléments matériels moins nobles⁶⁵, tout en restaurant la hiérarchie des intelligences *hawnā*, *ḥaylā* et *tar ʕā*. Pour ce faire, il faudra un nouveau mélange des éléments de la nature, que seul le Christ-Logos pourra établir⁶⁶. Plus qu'ailleurs on entrevoit ici l'importance de Bardayšan comme précurseur de Mani⁶⁷. Sans Bardayšan, la doctrine de la croix et de la colonne de lumière n'aurait pas eu la même portée cosmologique.

Mais l'introduction de nouveaux éléments orientaux, puisés dans la religion persane et mésopotamienne, conduira Mani à un dualisme radical, avec deux divinités opposées et coéternelles: la Lumière et les Ténèbres. Par contre pour Bardayšan, la lutte entre les forces du mal et les éléments lumineux se joue sur un plan subalterne, celui des éléments de la nature qui restent soumis à l'autorité de Dieu et de son Premier-Né, le Logos⁶⁸. L'interprétation allégorique bardésanienne du récit de la *Genèse* reste profondément enracinée dans la plus pure tradition grecque, platonicienne.

Heideland 2 a
2640 Mortsel - **Belgique**
E-mail: sirati@scarlet.be
sirati@skynet.be

J. M. F. VAN REETH

65) SCHAEDEER, *Bardesianes*, pp. 55, 66; TEIXIDOR, *Bardesane*, pp. 82, 84.

66) SCHAEDEER, *BARDESANES*, pp. 53-54, 68 et notre art. La diversité des nations selon Bardayšan, p. 68.

67) SCHAEDEER, *Orient*, p. 256; M. TARDIEU, *Le Manichéisme* (Que sais-je? 1940) Paris, 1981, p. 42.

68) Cette différence fondamentale avec le Manichéisme a été très bien mise en lumière par SCHAEDEER, *Bardesianes*, pp. 51, 64-65; DE BLOIS, *Dualism*, p. 13.