



**HAL**  
open science

## Paysages d'âmes gnostiques. 1. L'exégèse de l'âme

Bernard Pouderon

► **To cite this version:**

Bernard Pouderon. Paysages d'âmes gnostiques. 1. L'exégèse de l'âme. Colloque de Tours. Lieux, décors et paysages de l'ancien roman des origines à Byzance, Oct 2002, Lyon, France. pp.319-336. halshs-00080925

**HAL Id: halshs-00080925**

**<https://shs.hal.science/halshs-00080925v1>**

Submitted on 5 Dec 2024

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - ShareAlike 4.0 International License

## Paysages d'âmes gnostiques : 1. *L'Exégèse sur l'âme*

Bernard Pouderon

---

### Citer ce document / Cite this document :

Pouderon Bernard. Paysages d'âmes gnostiques : 1. *L'Exégèse sur l'âme*. In: Lieux, décors et paysages de l'ancien roman des origines à Byzance. Actes du 2e colloque de Tours, 24-26 octobre 2002. Lyon : Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 2005. pp. 319-336. (Collection de la Maison de l'Orient méditerranéen ancien. Série littéraire et philosophique, 34);

[https://www.persee.fr/doc/mom\\_0151-7015\\_2005\\_act\\_34\\_1\\_2381](https://www.persee.fr/doc/mom_0151-7015_2005_act_34_1_2381);

---

Fichier pdf généré le 04/04/2024

## « PAYSAGES D'ÂMES » D'ÉCRITS GNOSTIQUES L'EXÉGÈSE SUR L'ÂME

Bernard POUDERON\*

« Paysages d'âmes » ! Ce titre quelque peu intrigant répond à notre désir de confronter les lieux de l'univers romanesque et ceux que la symbolique gnostique présente comme cadre des multiples vicissitudes des puissances éoniques ou des essences spirituelles. Car dans nombre d'écrits gnostiques, les différents épisodes du drame cosmique, tels que l'émission des éons, la déchéance de l'un d'eux, la genèse de l'univers et la création de l'homme, sont racontés sous la forme de drames humains en tout point comparables à ceux que narrent en leurs multiples péripéties les romans contemporains. Pour illustrer notre propos, nous avons choisi deux textes gnostiques de forme narrative : l'*Exégèse sur l'âme*<sup>1</sup>, un des textes du corpus copte de Nag Hammadi (II<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> s.) ; et l'*Hymne de la perle*, empruntée aux *Actes* (apocryphes) *de Thomas*<sup>2</sup>. Nous les examinerons successivement, dans deux études distinctes, tant ils offrent de matière à l'analyse.

### Les récits

L'*Exégèse sur l'âme* (le titre copte est l'exacte transcription du grec ἐξήγησις περὶ [τῆς] ψυχῆς, « récit sur l'âme »), récit allégorique de l'incarnation de l'âme et

---

\* Université François-Rabelais, Tours.

1. NHC II, 6 ; édité par J.-M. Sevrin [Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, section « textes » n° 9], Québec, 1983 ; par M. Scopello [Nag Hammadi Studies XXV], Leiden, 1985. Voir aussi l'étude de M. Scopello, « Penseurs gnostiques face à l'allégorie », *Anthropos laïkos. Mélanges Alexandre Faivre* (éd. A.-M. Vannier), Fribourg, 2000, p. 287-303, ici p. 292-299 : « le traité de l'exégèse de l'âme ou des allégories emboîtées ».
2. Traduction française et annotation par P.-H. Poirier et Y. Tissot, dans *Écrits apocryphes chrétiens*, tome I (éd. F. Bovon et P. Geoltrain), Paris, 1997, p. 1321-1470.

de son retour dans le monde d'en haut, est à sa manière un roman de reconnaissances ou de « retrouvailles ». Elle raconte comment l'âme, présentée sous les traits d'une jeune vierge, a quitté la maison de son Père (le monde d'en haut), pour gagner le monde d'en bas, c'est-à-dire comment elle s'est incarnée. Étrange vierge, d'ailleurs, puisqu'elle est présentée comme androgyne<sup>3</sup>, dans la totalité de son être initial, la perfection primitive, l'unité en soi qui caractérise le monde d'en haut, et qu'elle perdra dans sa chute. Hélas, cette chute ne fut pas sans drame. À peine la jeune fille a-t-elle foulé la terre des hommes, que des brigands s'emparent d'elle, la violent ou abusent d'elle par de séduisantes promesses. On voit ici que l'acte charnel représente le mal par excellence, non pas tant par une forme de puritanisme exacerbé, que par un profond pessimisme ontologique, qui isole dans l'acte d'Aphrodite<sup>4</sup> la fonction reproductrice, coupable d'emprisonner sans cesse de nouvelles âmes dans de nouveaux corps. Vite lassés d'elle, ses corrupteurs finissent par la prostituer.

Bien entendu, la jeune femme se repent de sa sottise naïveté et tente d'échapper à son sort, se tournant vers d'autres hommes, qu'elle veut croire animés de plus nobles sentiments et qu'elle souhaite prendre pour époux. Mais ses anciens maîtres la rattrapent, lui donnent par de nouvelles promesses quelques illusions, puis la quittent, la laissant souillée et défraîchie<sup>5</sup>. De plus, les enfants qu'elle a eus de ses différents amants se révèlent sourds, aveugles et débiles<sup>6</sup>. Aussi, prenant conscience

- 
3. ExAnim 127, 24 : « androgyne » ; 133, 4-5 : « ils étaient en effet unis l'un à l'autre au commencement auprès du Père (...) ; de nouveau ce mariage les a réunis l'un à l'autre ». Sur l'hermaphrodisme originel, voir, déjà, Platon, *Banquet*, 189d-190a (discours d'Aristophane) ; et, chez les gnostiques, EvPhil 72, 9-12 ; EvThom log. 106 ; etc.
  4. ExAnim 137, 7-8.
  5. Le thème est plus biblique que romanesque ; par ex. Lm 1, 1-2 : « Quoi ! elle est assise à l'écart, la Ville populeuse ! Elle est devenue comme une veuve, la grande parmi les nations. Princesse parmi les provinces, elle est réduite à la corvée. Elle passe les nuits à pleurer, et les larmes couvrent ses joues. Pas un qui la console parmi tous ses amants. Tous ses amis l'ont trahie, devenus ses ennemis » (simple allusion au passage en ExAnim 128, 17-20).
  6. Tel l'avorton né de Sophia, dans le mythe valentinien, né sans le concours d'un mâle, donc sans le *pneuma* propre à lui donner une forme : Irénée, *Haer.* 1, 2, 3. Comparer avec Philon, *Cher.* 52 (l'âme qui ne se tient pas comme une vierge dans la maison de Dieu mais se tourne vers le sensible, enfante un « rejeton empli de confusion », γέννημα πάμφυρτον) ; Origène, *Hom. in Gen.* 1, 15 : « Si l'âme... s'abaisse aux plaisirs corporels, (...) souillée comme par un adultère corporel, elle ne peut croître ni multiplier légitimement, puisque l'Écriture déclare que les fils de l'adultère n'atteignent pas leur achèvement » ; *Hom. in Num.* 20, 2, 2 : « Si l'âme infortunée a délaissé la couche sacrée du Verbe de Dieu et s'est abandonnée à des embrassements adultères, abusée par les séductions du diable et des autres démons, elle en tirera assurément des enfants, mais elle enfantera des enfants dont il est écrit : *Les enfants de l'adultère ne s'épanouiront pas, et la race issue d'une couche impie sera éliminée* (Sg 3, 16). » Voir aussi notre étude « La génération du monde dans le mythe valentinien et la doctrine aristotélicienne de la génération », Actes du Colloque *L'Évangile selon Thomas*, Québec, juin 2003, à paraître.

de sa déchéance, adresse-t-elle une prière au Père (à son Père) pour qu'il la tire de ce mauvais pas... Dieu l'écoute et l'exauce, la « convertit » au sens plein du mot, puisqu'il retourne sa matrice de l'extérieur vers l'intérieur<sup>7</sup>, pour la détourner des réalités matérielles au profit des spirituelles<sup>8</sup>. Puis il lui enverra un « sauveur » en la personne de son Fils – qui est aussi le double céleste de l'âme, issu du même Père, mais qui semble distinct du Christ de la tradition chrétienne<sup>9</sup>. Le mariage qu'elle contractera avec lui la purifiera de ses souillures, et elle pourra ainsi regagner le monde d'en haut et retrouver la maison de son Père.

À cet épisode narratif, qui occupe la majeure partie de l'écrit<sup>10</sup>, succède une parénèse, sous la forme d'une exhortation à la conversion<sup>11</sup>, qui prolonge en écho le récit et en révèle la portée. L'ouvrage relève-t-il véritablement du genre romanesque ? Certes oui, dans la mesure où la trame narrative et les différentes péripéties décrites sont celles d'un roman. Mais surtout, comme le fait remarquer l'éditeur français du texte, J.-M. Sevrin, le rédacteur cache mal son plaisir, voire sa jubilation, à traduire sur le mode narratif l'expérience spirituelle dont il veut rendre compte<sup>12</sup> : ses personnages ont une psychologie bien humaine, et représentent des types tout à fait caractéristiques du roman : la jeune fille naïve, les brigands sans scrupules, l'amoureux salvateur ; les situations elles-mêmes sont romanesques : le rapt par les brigands, les tentatives d'échapper à un sort misérable, le *happy end* final ; et les lieux, sans être véritablement décrits, sont présentés avec assez de précision – de précision gratuite, devrais-je dire – pour qu'on puisse parler d'un effort de réalisme, qui est une des marques de la fiction romanesque. On opposera donc à juste titre *l'Exégèse sur l'âme* à l'allégorie de l'incarnation développée par Plotin dans la VI<sup>e</sup> *Ennéade*, dans laquelle la sécheresse du récit exclut le plaisir esthétique et le mouvement d'identification fictionnelle liés à la démarche romanesque :

L'âme, donc, par nature aime Dieu et veut lui être unie, comme une vierge, par le bel amour d'un père beau ; mais parvenue à la naissance, elle est trompée par des promesses de mariage : elle passe à un autre amour, mortel, et est par violence séparée

- 
7. Le « retournement de la matrice » est un des cas de prolapsus utérin selon Soranos, *Mul. morb.* IV, 6.
  8. Parall. Clément, 4 *Strom.* 6, 28, 1 : « La conversion aux choses divines, disent les stoïciens, est l'effet d'un changement de l'âme, qui se retourne vers la sagesse. »
  9. J.-M. Sevrin, p. 30 : « en aucun cas le frère-époux n'est, même allusivement, rapproché du Christ. » Comparer avec Origène, *Hom. in Ez.* 8, 3 : « Le mari de l'âme est le Verbe de Dieu, époux véritable amant » ; parall. *Hom. in Lev.* 2, 2 : « (le fidèle) n'est pas seul, mais a uni son âme au Verbe de Dieu comme à son époux véritable » ; *Hom. in Gen.* 2, 2 ; *Hom. in Num.* 20, 2, 1 ; etc.
  10. P. 127 à 134 – la narration étant agrémentée d'un dossier scripturaire qui la distingue nettement d'un simple récit allégorique.
  11. P. 135-137.
  12. J.-M. Sevrin, p. 41-42.

du Père ; mais ayant pris en haine les violences de ce lieu et purifiée de ce qui est ici, ramenée enfin vers le Père, elle connaît le bonheur.<sup>13</sup>

ou encore à celle, assez similaire, filée par Philon d'Alexandrie dans le *De somniis* :

L'âme a quitté sa demeure céleste et est venue habiter dans le corps comme dans un pays étranger. Mais le Père qui lui a donné naissance déclare qu'il ne l'abandonnera pas à une captivité éternelle, qu'il aura pitié, détachera ses chaînes et la ramènera en sûreté et libre dans sa cité d'origine...<sup>14</sup>

Pour être correctement interprétée, l'*Exégèse sur l'âme* doit être rapprochée de deux autres récits extrêmement proches, mais qui n'appartiennent pas, quant à eux, à l'univers romanesque. Le premier est le mythe de Simon dit le Magicien, tel qu'il s'est fixé au II<sup>e</sup> s. Autour de ce personnage, connu dès le I<sup>er</sup> s. par les *Actes des apôtres*, s'est développée une légende tendant à le transformer en Dieu sauveur venu d'en haut racheter l'humanité. Selon la notice qu'Irénée lui consacre dans son *Adversus haereses*, Simon traînait avec lui une ancienne prostituée dénommée Hélène, qu'il avait tirée d'un bordel de Tyr, en Phénicie<sup>15</sup>. On aperçoit là une des différences essentielles qui distinguent les figures féminines gnostiques des héroïnes romanesques : aucune de ces dernières ne se dégrade au point de perdre sa virginité dans un bordel ou aux mains de pirates, mais, bien au contraire, chacune préserve son honneur quasi miraculeusement, au milieu des pires dangers.

Cette Hélène était, selon les dires de Simon, la première pensée (en grec *ἔννοια*) du Dieu suprême, la Mère de toutes choses, l'instrument qu'avait choisi le Père pour créer le monde. Désireuse de satisfaire à la volonté de son père, l'Ennoia divine accepte de descendre en ce monde, y est retenue prisonnière par ceux-là même qu'elle a créés (à savoir les anges et les puissances), subit de leur part mille outrages, dont le moindre n'est pas l'enfermement dans un corps humain, sous différentes apparences – entre autres l'Hélène de Troie. C'est Simon lui-même, à la fois Père, Fils et Esprit, qui vint en personne la délivrer de ses liens, tout en apportant aux autres hommes la gnose de salut. Quant à la libération finale, elle doit prendre la forme d'une destruction du monde d'en bas et de la libération des disciples de Simon des mains des anges auteurs du monde.

---

13. Plotin, *Enn.* 6, 9, 9.

14. Philon, *Somm.* 1, 180.

15. Justin, 1 *Ap.* 26, 3 ; Irénée, *Haer.* 1, 23, 1-3 ; *Hom. ps.clem.* 2, 24-26 ; Hippolyte, *Elench.* 6, 19, 1-20, 3 ; Épiphanie, *Pan.* 21, 2, 2. Voir en dernier lieu S. Haar, *Simon Magus : the First Gnostic ?* Berlin, 2003.

Le second récit duquel doit être rapprochée notre *Exégèse sur l'âme*, est celui de la chute de Sophia dans le mythe valentinien<sup>16</sup>. Cette Sophia (qui, dans certaines versions du mythe, est appelée Ennoia, la pensée, comme la compagne de Simon<sup>17</sup>) est le dernier des éons émanés du Père. Parvenue au seuil de l'âge adulte, elle est prise du désir de connaître le Père (son père) – un Père qui est pourtant, selon la formule de Matthieu<sup>18</sup>, inconnaissable, si ce n'est par le Fils. Ce désir non assouvi donnera naissance à la matière, avorton né sans le concours d'un mâle, et à l'apparition d'un Dieu démiurge capable de l'organiser. Ayant perdu son intégrité du fait de cette passion coupable, Sophia est exclue du monde d'en haut (le Plérôme). Elle sera finalement rachetée par l'intervention d'un Sauveur, dont la mission aura aussi pour objet de former, selon la gnose, les hommes spirituels. Elle quittera alors le lieu de l'intermédiaire où elle était confinée, pour rejoindre le Plérôme, où elle prendra comme époux le Sauveur.

Comme chacun le voit, la thématique de ces différents récits est unique. Un être féminin déchoit du Ciel, soit à la suite d'une faute (un désir coupable, dans le cas de Sophia), soit de par sa nature même (comme la Psyché de l'*Exégèse sur l'âme*). Cette chute entraîne une déchéance, qui est le commerce de l'élément spirituel avec l'élément matériel. Le drame est résolu par l'intervention d'un Sauveur, dans le rôle de l'époux céleste, qui réintroduit l'être déchu dans le monde d'en haut. L'être déchu est tantôt une puissance éontique émanée du plérôme (telle Sophia ou Ennoia), tantôt l'âme humaine. Dans chacun des cas, l'héroïne apparaît comme une jeune fille perdue : soit qu'elle se prostitue dans le monde de la matière, comme l'Hélène de Simon ou l'âme de l'*Exégèse sur l'âme*, soit qu'elle se rende coupable d'un désir illégitime, comme la jeune Sophia du mythe valentinien. Le rachat est toujours lié à l'intervention d'un Sauveur masculin, qui joue en quelque sorte le rôle du Prince charmant : c'est par le mariage que, dans chacun de nos récits, s'accomplit la rédemption. Cette sexualisation du salut s'explique sans doute par le fait que, pour les anciens, c'est l'élément mâle qui est le véhicule du *pneuma* ; ce qui est vrai de la génération<sup>19</sup> doit l'être aussi de la régénération...

Mais abandonnons la thématique narrative pour nous intéresser aux lieux du récit.

---

16. Irénée, *Haer.* 1, 1, 1-1, 7, 5 (notice sur le système du valentinien Ptolémée).

17. Épiphanie, *Pan.* 21, 2, 4.

18. Mt 11, 27 ; Lc 10, 23.

19. Le sperme masculin est le véhicule du *pneuma* : Aristote, *De gen. anim.* 2, 2, 735b-736a ; Galien, *De usu part.* 14, 9, 183 ; EvThom logion 114 ; ExAnim 133, 35-134, 2 : « elle reçut de lui (*i.e.* de l'époux) la semence qui est l'esprit vivifiant. »

### Les lieux du récit

Dans l'*Exégèse sur l'âme*, les lieux du récit devraient se réduire à deux : le monde d'en haut et celui d'en bas. Et, de fait, cette spatialisation est bien présente, traduite en particulier par les nombreux termes qui marquent l'ascension ou la chute<sup>20</sup>. Mais le plus souvent, les deux mondes sont présentés sous une forme allégorique, avec un langage qui est aussi celui de nos *μῦθοι ἐρωτικοί*, les romans d'amour, dans une spatialisation horizontale, et non plus verticale. Les lieux métaphoriques de l'*Exégèse sur l'âme* tantôt appartiennent au monde familial, comme la maison, la ville et ses rues, tantôt s'élargissent aux dimensions d'un pays, comme l'Égypte, ou d'un voyage fabuleux, comme celui d'Ulysse dans l'*Odyssee*.

#### *Les lieux familiaux : maisons et chambres*

En règle générale, la maison symbolise le lieu de séjour ou celui d'origine. C'est évidemment le cas dans l'*Exégèse sur l'âme*, où le monde d'en haut (le « plérôme ») est présenté comme étant « la maison du Père ». Cette expression, qui n'apparaît pas moins de trois fois dans notre texte<sup>21</sup>, semble tirée de l'évangile de Jean, où Jésus l'utilise pour désigner le paradis :

« Dans la maison de mon Père [dit-il à ses disciples dans son ultime enseignement], il y a beaucoup de demeures. »<sup>22</sup>

– ce qui signifie que nombreuses sont les places qui attendent les élus, et que celles des disciples y sont déjà comme prêtes. Une simple comparaison permettra de comprendre combien cet emprunt « colore » le récit : dans la tradition platonicienne, le lieu d'origine de l'âme est généralement désignée comme étant sa « patrie », dans une vision plus « politique » que « familiale ». C'est le cas, entre autres chez Plotin, *Ennéades*, 1, 6, 8 :

« Enfuyons-nous dans notre chère patrie, (...) le lieu d'où nous venons... »

Par ailleurs, une métaphore assez fréquente dans la Bible désigne par « maison du père » le milieu que l' élu doit quitter pour accomplir sa destinée. C'est ainsi que le rédacteur de l'*Exégèse*, par l'insertion d'une courte citation, suggère un rapprochement avec un passage de la *Genèse* dans lequel Dieu invite Abraham à quitter la Chaldée et la « maison de ses pères » pour le pays de Canaan :

« C'est ainsi encore qu'il fut dit à Abraham : Sors de ta terre et de ta parenté et de la maison de ton père. »<sup>23</sup>

20. ExAnim 127, 25-26 : « elle tomba dans un corps » ; 128, 27-28 : « le Père d'en haut abaisse sur elle son regard » ; 132, 9-10 : « l'époux descendit vers l'épouse » ; 132, 20-21 : « elle est tombée de la maison de son Père » ; 132, 24-25 : « l'époux... descendit vers elle » ; 134, 14-15 : « l'ascension pour monter au ciel, le chemin pour monter au Père » ; 134, 26 : « elle s'élèvera ».

21. ExAnim 132, 20-21 ; 133, 19-20 (= Ps 44, 11-12) ; 133, 31 (= Gn 12, 1).

22. Jn 14, 2.

23. ExAnim 133, 28, citant Gn 12, 1. On trouve la même expression en Gn 24, 7. Comparer avec Gn 24, 40 ; 31, 30 ; etc.



Le fait qu'Abraham soit alors âgé de soixante-quinze ans, selon le récit biblique, donne toute sa force à l'image, qui est celle de l'arrachement. Sans doute n'est-il pas indifférent de savoir que, dans l'exégèse philonienne, la migration d'Abraham loin de la demeure de son père est une allégorie du départ de l'âme de ce monde-ci pour celui d'en haut.

Cette migration peut s'entendre au sens spirituel, comme l'abandon des réalités terrestres pour atteindre la vision de l'être :

« Et le Seigneur dit à Abraham : Va-t-en de ta terre, et de ton parentage, et de l'habitation de ton père, vers la terre que je te ferai voir (Gn 12, 1). (...) Dieu, voulant purifier l'âme humaine, commence par lui donner un point de départ sur la route du salut accompli : qu'elle quitte les trois domaines, du corps, de la sensation, de la parole exprimée. Or, la terre est donnée comme le symbole du corps, le parentage comme le symbole de la sensation, et l'habitation du père comme le symbole de la parole. »<sup>24</sup>

Mais elle peut aussi s'entendre au sens eschatologique, pour désigner la séparation de l'âme du corps et son départ pour l'au-delà ; tel est du moins le cas dans plusieurs autres passages – par exemple celui du *De somniis* dans lequel Philon commente le songe de Jacob :

« Je te ramènerai sur cette terre (Gn 28, 15). (...) Peut-être qu'aussi dans cette formule il est fait allusion au dogme de l'immortalité de l'âme. »<sup>25</sup>

On relève encore d'autres emplois de cette image dans la Bible, en particulier pour évoquer le départ de la jeune mariée qu'on « enlève » à la maison de son père pour la faire entrer dans sa propre maison<sup>26</sup>. Or, c'est par l'union avec l'époux que l'âme parviendra à quitter le monde d'en bas (la maison de son père terrestre) pour rejoindre le plérôme. Le thème du mariage princier est d'ailleurs présent dans notre document, à travers une citation du Psaume 44, qui est un épithalame royal :

« Écoute, ma fille, vois, tends l'oreille et oublie ton peuple et la maison de ton père, car le roi a désiré ta beauté, car c'est lui ton seigneur. »<sup>27</sup>

- 
24. Philon, *Migr. Abrah.* 1-2 ; parall. *Abrah.* 66 : « Abraham, au moment où l'ordre lui en fut donné, s'en allait et partait pour l'émigration, en son âme plutôt qu'en son corps, car son amour des choses du ciel l'emportait sur son désir des créatures mortelles. »
25. Philon, *Somn.* 1, 180-181 ; parall. *Cherub.* 57-64 ; *Quis heres* 237-239 ; *Somn.* 1, 138 : « Parmi ces âmes, les unes, éprouvant pour la terre et la matière une grande attraction, descendent se faire lier à des corps mortels, les autres remontent, ayant été jugées bonnes pour le retour conformément à des nombres et périodes fixés par la nature. »
26. Gn 24, 38 ; Nm 30, 17 ; Ct 3, 4 et 8, 2 (maison de la jeune épousée) ; etc.
27. ExAnim 133, 16-20, citant Ps 44 (LXX), 11-12.

La tradition exégétique juive interprétait le psaume comme figurant les noces du Messie royal avec Israël ; la tradition chrétienne prolongera cette interprétation, en y voyant une préfiguration des noces du Christ avec l'Église <sup>28</sup>.

Il n'y a pas de description physique dans notre récit allégorique. La maison du Père (le véritable, celui d'en haut) n'est donc connue que par une seule pièce, la chambre qu'occupait l'âme avant l'incarnation. Cette chambre est définie comme « virginale » <sup>29</sup>, ce qui revient à faire d'elle le symbole de la pureté primitive, celle d'avant la corruption qu'implique l'incarnation. L'attribution de la virginité à l'âme d'avant l'incarnation est bien attestée chez Philon, en particulier dans le *De migratione Abrahami*, où cette pureté paraît même un don inaliénable :

« Leur échec (*i.e.* de ceux qui cherchaient à déshonorer la vertu) permet à l'âme apparemment déshonorée de se retrouver vierge. J'ai dit apparemment, car jamais elle n'a perdu sa pureté : qui subit involontairement, en réalité, ne subit rien, pas plus que celui qui commet une injustice sans le faire de propos délibéré n'est responsable de l'acte accompli. » <sup>30</sup>

Dans notre document, la chambre virginale n'est évoquée qu'à travers les lamentations de l'âme, comme le lieu de l'innocence perdue. Là encore, on peut soupçonner la récupération d'un thème biblique, illustré par exemple par 4 Mac 18, 7, où l'épouse d'Éléazar donne à ses enfants cette explication :

« Je suis née, vierge pure, et n'ai jamais franchi le seuil de la maison de mon père, mais j'ai gardé mon flanc édifié, et le corrupteur, dans la plaine, le destructeur de la solitude, ne (m') a pas corrompue, ni le serpent de ruse, le destructeur de la virginité, n'a souillé ma pureté. » <sup>31</sup>

– associant un lieu de résidence (la maison paternelle) à un état physique et moral (la virginité) dont il est le symbole <sup>32</sup>.

À la « maison du père céleste » s'oppose, dans le récit, la « maison du père terrestre » <sup>33</sup>, où notre Psyché finit par mener une existence misérable. L'appellation paraît étrange, dans la mesure où l'âme n'a aucun lien de parenté avec le monde d'en bas, qu'elle fréquente en simple pérégrin <sup>34</sup>, et que les demeures humaines qu'elle occupe sont peu ou prou assimilées à des lieux de prostitution, et non à des

28. Basile, *Hom. in psalm.* 29, 408 ; etc.

29. ExAnim 129, 1.

30. Philon, *Migr. Abrah.* 225.

31. Ἐγὼ ἐγενήθην παρθένος ἀγνή οὐδὲ ὑπερέβην πατρικὸν οἶκον, ἐφύλασσον δὲ τὴν ὠκοδομημένην πλευράν. οὐδὲ ἔφθειρέν με λυμεῶν ἐρημίας φθορεὺς ἐν πεδίῳ, οὐδὲ ἐλυμήνατό μου τὰ ἀγνὰ τῆς παρθενίας λυμεῶν ἀπάτης ὄφις.

32. Comparer avec Nb 30, 4-6, associant la minorité d'une femme à la résidence chez son père.

33. ExAnim 133, 25-26.

34. Selon une image très présente dans les littératures juive et chrétienne : Philon, *Somn.* 1, 180 (cité plus haut).

demeures d'habitation. Mais l'image trouve deux justifications. La première consiste dans le fait que le séjour de l'âme ici-bas, son incarnation, équivaut à une naissance terrestre ; de cette naissance est responsable le Démiurge, créateur de l'univers d'en bas<sup>35</sup>, et (pâle) réplique du Dieu d'en haut : ce serait lui, le « père terrestre ». Mais il peut tout aussi bien s'agir de Satan, le « prince de ce monde », que certains systèmes gnosticismes tendent plus ou moins à identifier au démiurge – un démiurge « d'en bas », si je puis dire<sup>36</sup> : en ce cas, la « maison du père terrestre » ne serait autre que le cosmos, soumis au Prince du mal.

Un autre passage identifie la maison du Père terrestre à une « maison de prostitution ». Cette expression, en fait, n'apparaît qu'à travers une citation d'Ézéchiel qui, dans une histoire symbolique de Jérusalem, dénonce la prostitution de l'élue de Dieu, devenue reine, qui se dévoie dans la fréquentation des peuples voisins, adoptant leurs cultes idolâtres :

« Il advint, après beaucoup de forfaits, dit le Seigneur, que tu t'es construit une maison de prostitution. »<sup>37</sup>

Mais le thème de la prostitution de l'âme est récurrent dans notre document ; il traduit l'immixtion des sensations dans l'âme, jusqu'alors adonnée à la seule contemplation du Père. La même symbolique apparaît chez Philon, dans le *De somniis* :

« Les sensations sont pour l'âme comme des roulures (*χαμαιτύπαι*) et des filles de joie (*πόρναι*). »<sup>38</sup>

Elle est donc bien, elle aussi, d'origine judéo-hellénistique.

Si la maison du Père céleste renferme la chambre virginale, lieu de la pureté originelle, la maison du Père terrestre renferme, quant à elle, la « chambre nuptiale », qui est celui de la régénération et du rachat<sup>39</sup>. C'est là que s'accomplit l'union mystique – un thème qui est récurrent dans la littérature gnostique, au point qu'il existe même un rite sacramentel dit de la chambre nuptiale<sup>40</sup>. Cette chambre,

35. Irène, *Haer.* 1, 5, 1-6 (notice sur Ptolémée).

36. Doctrine en germe dans le marcionisme, selon l'interprétation tendancieuse d'Irénée, *Haer.* 1, 27, 2 (le Cosmocrator de Marcion, être malfaisant) ; 3, 12, 12 (le Dieu mauvais) ; ou celle d'Hippolyte, *Elench.* 7, 30, 2 (le Démiurge mauvais) ; dans le manichéisme, selon Athanase, *Apoll.* 1, 15 = PG 26, 1120C (le diable démiurge de la nature) ; etc.

37. Ez 16, 23-24, cité en ExAnim 130, 11-13.

38. Philon, *Somm.* 1, 88.

39. ExAnim 132, 13 ; 132, 25-26.

40. Irénée, *Haer.* 1, 21, 3 (notice sur les Marcosiens) ; EvPhil 72, 17-20 ; 73 ?,7-10 ; EvThom, logion 104.

l'âme la prépare comme il se doit à toute jeune épousée, la remplissant de parfum<sup>41</sup>, symbole de la purification et de l'élévation ; mais c'est l'époux qui l'orne<sup>42</sup>, marquant par ce geste son appropriation du lieu, dont il fait l'antichambre de leur commune demeure céleste. En effet, la chambre nuptiale est un lieu de passage, celui du retour au monde d'en haut ; elle anticipe le séjour bienheureux où l'âme, réunie à son double, connaîtra les délices de l'unité retrouvée.

### ***Les lieux publics : villes et rues***

La ville est, dans l'*Exégèse sur l'âme*, le lieu du vice et de la perversion. C'est dans une ville, bien entendu qu'est retenue prisonnière notre héroïne. Mais, s'il attire l'attention du lecteur sur sa réalité physique (« Lève les yeux... et vois où tu t'es prostituée », écrit-il), le rédacteur ne condescend pas à décrire cette ville. Quand il fournit quelques précisions sur son aspect, c'est au travers de citations bibliques, qui, déjà, assimilaient la ville au monde du mal. Sont ainsi évoquées ses rues, ses places, ses avenues, sa ou ses maisons de prostitution<sup>43</sup>. L'une de ces citations est empruntée assez librement, d'ailleurs, à Jérémie, d'après le texte des Septante ; le prophète y dénonce l'apostasie de l'Israël du roi Josias en la comparant aux adultères d'une femme infidèle :

« N'étais-tu pas assise dans les rues, souillant la terre de tes prostitutions... »<sup>44</sup>

La citation est d'autant mieux venue que la métaphore utilisée par Jérémie correspond parfaitement au contexte du récit : virginité initiale, noces avec Dieu, prostitutions à de nombreux amants, repentir et conversion. On voit que l'imaginaire biblique joue, dans le processus de création littéraire, un rôle au moins aussi important que l'univers des romans contemporains.

Une autre citation est empruntée à Ézéchiel, évoquant métaphoriquement la déchéance de Jérusalem, la jeune épousée, l'élue de Dieu, reine adonnée aux cultes idolâtres de ses voisins :

« Tu t'es préparé une belle place sur les avenues, et tu t'es construit des maisons de prostitution dans toutes les rues... »<sup>45</sup>

---

41. ExAnim 132, 13.

42. ExAnim 132, 26.

43. Essentiellement dans le dossier scripturaire rassemblé en 128, 17-130, 20, contenant les testimonia suivants : Lm 1, 1-2 (simple allusion) ; Jr 3, 1-4 ; Os 2, 4-9 ; Ez 16, 23-26a. Voir M. Scopello, « Les testimonia dans le traité de l'Exégèse de l'âme », *RHR* 191-192, 1977, p. 159-171.

44. ExAnim 129, 16-17, citant librement Je 3, 2 (ἐπὶ ταῖς ὁδοῖς ἐκάθισας αὐτοῖς [ώσεὶ κορώνη ἐρημουμένη] καὶ ἐμίανας τὴν γῆν ἐν ταῖς πορνείαις σου).

45. ExAnim 130, 13-19, citant librement Ez 16, 24 (καὶ ᾠκοδόμησας τὰ πορνεία σου καὶ ἐλυμήνω τὸ κάλλος σου καὶ διήγαγες τὰ σκέλη σου παντὶ παρόδῳ καὶ ἐπλήθυνες τὴν πορνείαν σου).

Le texte de la Septante a été transformé pour que les versets puissent désigner, plus nettement que ce n'était le cas, la ville et ses rues comme lieux de la déchéance de l'âme. En revanche, le thème lui-même (la ville comme lieu de perdition) est récurrent dans la bouche des prophètes<sup>46</sup> ; le rédacteur n'a fait que l'adapter à un nouveau contexte, celui du récit romanesque.

Très généralement, ce sont les lieux extérieurs qui marquent la corruption : la ville, ses rues, ses places, alors que les lieux familiers, la maison ou la chambre, sont ceux de la pureté initiale ou de la rédemption. Ainsi, la jeune Psyché – comme la mère des frères Maccabées – restait confinée dans sa maison ou sa chambre, tandis que ses tribulations terrestres ultérieures sont marquées par les déambulations dans les rues et sur les places – qu'elle « courût sur la place publique » (le copte reprend tel quel le mot ἀγορά, qui est celui de la Septante)<sup>47</sup>, s'unissant à qui elle voulait ; qu'elle attendît ses amants « assise dans les rues » (ἐπὶ ταῖς ὁδοῖς dans le texte des Septante)<sup>48</sup> ; qu'elle se choisît pour racoler un « bel emplacement sur toutes les avenues » (ἔκθεμα ἐν πάσῃ πλατείᾳ dans le texte des Septante)<sup>49</sup> ; ou qu'elle « écartât les jambes dans tous les passages » (παντὶ παρόδῳ dans le texte des Septante)<sup>50</sup>. On remarquera ici le réalisme très cru du rédacteur, à la limite de l'obscénité ; mais ce réalisme est tout à fait dénué de pittoresque, puisque c'est l'attitude de la jeune femme déçue qui est décrite, et non les lieux qu'elle fréquente, qui sont simplement nommés. D'ailleurs, aucune des évocations des lieux de la perdition de Psyché ne se rattache directement au récit, mais elles appartiennent toutes au dossier scripturaire de la « prostitution », très vraisemblablement tirées d'un recueil de *testimonia* bibliques illustrant soit la faute d'Israël, soit, déjà, – et c'est l'avis de M. Scopello – les différentes étapes de l'histoire de l'âme.

Et quand l'âme retrouve sa pureté originelle, elle est littéralement « convertie », c'est-à-dire qu'elle est « tournée » par Dieu vers lui, tandis que sa matrice – l'organe de sa corruption, celui qui la liait aux réalités corporelles – subit un retournement de l'extérieur vers le dedans, du monde sensible vers l'intériorité spirituelle, porteuse de salut :

« (Si elle se repent), le Père détournera sa matrice des réalités extérieures et de nouveau la tournera à l'intérieur ; l'âme recouvrera sa disposition propre. »<sup>51</sup>

46. La ville, c'est Babylone la pervertie, dont Rome est l'héritière : *Orac. sibyll.* 5, 155-178.

47. ExAnim 132, 15-16.

48. ExAnim 129, 16-17, d'après Je 3, 2.

49. ExAnim 130, 14-15, d'après Ez 16, 24.

50. ExAnim 130, 17-18, d'après Ez 16, 25.

51. ExAnim 131, 18-22.

***Les lieux géographiques : l'Égypte et les cités homériques***

À l'espace borné de la ville, clos autour de ses rues, de ses demeures et de ses places, s'oppose, dans l'*Exégèse*, un monde plus vaste, qu'il s'étende aux dimensions d'un pays, comme l'Égypte, ou qu'il appartienne aux horizons lointains de l'imaginaire, comme les cités homériques : l'île d'Ithaque ou la Sparte d'Hélène.

L'Égypte est le lieu de la déchéance de Psyché. Cette localisation n'est connue qu'indirectement, par l'intermédiaire d'une citation d'Ézéchiel désignant dans les corrompueurs de l'âme les « fils d'Égypte » :

« Tu t'es prostituée avec les fils d'Égypte, tes voisins, les hommes aux grandes chairs. »<sup>52</sup>

Le contexte du *testimonium* est sans rapport avec l'usage qu'en fait le rédacteur de l'*Exégèse* : au travers d'une allégorie de l'histoire d'Israël, assimilée à une jeune épousée, Ézéchiel dénonce dans l'Égypte le voisin corrompue, coupable d'avoir entraîné le peuple élu dans l'idolâtrie. Dans notre document, en revanche, l'Égypte et ses fils représentent « les réalités charnelles et sensibles, et les choses de la terre par lesquelles l'âme s'est souillée »<sup>53</sup>, ce qui revient à dire que l'Égypte est le lieu de la déchéance de Psyché. Et quand l'Égypte est désignée comme une « maison d'esclavage »<sup>54</sup>, par référence à la servitude du peuple élu avant l'exode, ce n'est qu'une autre façon de renvoyer à l'emprisonnement de l'âme, asservie au corps, selon une image qui remonte à Platon<sup>55</sup>, avec, toutefois, une connotation plus pessimiste, puisqu'à l'idée d'enfermement est jointe celle de déchéance.

La désignation de l'Égypte comme le lieu de la corruption appartient à la fois à la tradition biblique et à celle de l'allégorie judéo-hellénistique. En effet, dans les livres prophétiques, l'Égypte est très souvent présentée comme le symbole de l'idolâtrie et la corruptrice capable d'entraîner les fils d'Israël au culte des faux dieux. C'est le cas, entre autres, chez Isaïe, dans le long oracle contre l'alliance égyptienne<sup>56</sup> ; chez Jérémie, dans un contexte similaire<sup>57</sup> ; et bien sûr chez Ézéchiel, dans le passage déjà cité sur les fils d'Égypte.

52. ExAnim 130, 1, citant Ez 16, 26 [ἐξεπόρνησας ἐπὶ τοὺς υἱοὺς Αἰγύπτου τοὺς ὁμοροῦντάς σοι τοὺς μεγαλοσάρκους].

53. ExAnim 130, 20-24.

54. ExAnim 137, 11-15.

55. Platon, *Cratyle*, 400 c-d.

56. Is 30-31.

57. Je 2, 18, 36 ; le passage sur la prostitution (Je 3, 1-5), cité partiellement en ExAnim 129, 8-22, suit immédiatement la dénonciation de l'alliance égyptienne, les liant l'une à l'autre.

Mais plus encore que des prophètes vétéro-testamentaires, l'*Exégèse* dépend de la tradition allégorique alexandrine. En effet, chez Philon d'Alexandrie, l'Égypte représente le monde matériel ou la réalité charnelle – par exemple dans le *De migratione* :

« Joseph n'a pas pris le rang de sujet, mais celui de gouverneur de toute l'Égypte, qui représente le domaine du corps »<sup>58</sup> ;

ou dans le *De somniis* :

« Ce qui est comparé au fleuve d'Égypte, c'est notre corps et les passions qui y sont et en proviennent. »<sup>59</sup>

On trouve la même représentation dans le traité gnostique copte intitulé *Pistis Sophia* :

« Ils sont l'Égypte, puisqu'ils sont la matière. »<sup>60</sup>,

ou chez les gnostiques naassènes, d'après Hippolyte :

« Telle est, d'après eux, la naissance spirituelle. Tel est le grand Jourdain : il coulait vers le bas et empêchait les enfants d'Israël de sortir de l'Égypte, c'est-à-dire de s'arracher au mélange d'en bas ; car l'Égypte, pour eux, c'est le corps ; Jésus (Josué) l'a fait remonter vers sa source et couler vers le haut. »<sup>61</sup>

« Descendre en Égypte », c'est donc s'abaisser dans la matière, soit que l'âme préfère les réalités matérielles aux réalités spirituelles, soit qu'elle s'incarne dans un corps humain par goût des plaisirs charnels ; et quitter l'Égypte pour la terre de ses pères, c'est suivre un itinéraire spirituel menant jusqu'à Dieu »<sup>62</sup>.

Les parallèles que l'on peut établir entre la symbolique des lieux chez Philon et celle de l'*Exégèse sur l'âme* sont si nombreux, qu'on ne peut les attribuer à un simple hasard. Si donc l'hypothèse avancée par M. Scopello, selon laquelle le dossier scripturaire de l'*Exégèse* est tiré d'un recueil de *testimonia* antérieur, s'avère exacte, il faut nécessairement situer la rédaction de ce recueil en milieu judéo-alexandrin, ou – comme croit pouvoir l'affirmer M. Scopello<sup>63</sup> – dans un milieu gnosticisant fortement imprégné de la pensée judéo-alexandrine.

58. Philon, *Migr. Abrah.* 20 ; parall. *Migr. Abrah.* 18 (« abandonner à l'Égypte le domaine des plaisirs corporels ») ; 23 (« l'habitation corporelle de l'Égypte ») ; *Congr.* 21 (« le réceptacle de l'âme, en termes symboliques, se nomme Égypte »).

59. Philon, *Somm.* 2, 255.

60. *Pistis Sophia*, 18, p. 17, l. 10.

61. Hippolyte, *Elench.* 5, 7, 40-41.

62. Philon, *Abrah.* 82 (« Abraham s'interprète 'père qui s'élève vers les phénomènes célestes' ») ; parall. *Migr.* 168-169.

63. M. Scopello, *art. cit.*, p. 159 : « la structure de ce recueil révèle l'intention d'exposer les grandes articulations du mythe gnostique [prostitution, repentance, retour au père] ».

Toutefois, chez Philon, la déchéance de l'âme, par le contact des choses terrestres<sup>64</sup>, n'est pas assimilée à une prostitution : la souillure, somme toute, reste superficielle, elle réside dans le contact avec la réalité charnelle (la « fréquentation des prostituées » que sont les sensations<sup>65</sup>), mais n'entache pas l'essence même de l'âme, qui reste tout à fait étrangère au monde d'en bas<sup>66</sup>. Il n'y a donc pas chez l'Alexandrin trace de ce pessimisme ontologique profond propre à la gnose<sup>67</sup>. C'est précisément l'alliance de deux traditions, la prophétique faisant de l'Égypte le lieu de la corruption et la peignant sous les couleurs les plus rudes, et la judéo-alexandrine, faisant de l'Égypte le symbole du monde matériel, qui donne au texte cette coloration si particulière, sa « touche » gnostique.

À l'imagerie biblique se superpose, de façon, à vrai dire, assez surprenante, celle du monde homérique<sup>68</sup>. Deux épisodes sont successivement évoqués : le séjour d'Ulysse chez Calypso et l'enlèvement d'Hélène. Dans le premier cas, c'est l'ancre de Calypso qui est assimilée au monde charnel, tandis qu'Ithaque représente le monde d'en haut. Cette assimilation se fait de façon très discrète, par l'évocation des pleurs d'Ulysse, retenu sur l'île de Calypso, désirant (je cite notre traité) revoir son village et la fumée qui s'en élève – un thème ô combien rebattu depuis :

#### Exégèse

p. 136, 27-35 : « C'est pourquoi il est écrit dans le Poète qu'Ulysse était assis sur l'île, pleurant et triste, détournant son visage des paroles de Calypso et de ses tromperies, désirant voir son village et une fumée qui s'en élève. »

#### Odyssée

1, 55-59 : « elle tient captif le malheureux qui pleure, (...) ne voulant que voir monter un jour les fumées de sa terre... » ;  
4, 555-558 : « je l'ai vu dans une île pleurer à chaudes larmes ; là-bas, dans son manoir, Calypso, de force, le retient. »

Plus que toute autre utilisation du texte homérique, c'est l'exégèse médio- et néo-platonicienne des voyages d'Ulysse qui semble avoir inspiré ici le rédacteur. En effet, le platonisme impérial a développé une exégèse, disons métaphysique, des

64. Philon, *Leg. alleg.* 3, 214 : τὴν ταπεινότητα τῶν γηίνων.

65. Philon, *Somm.* 1, 88-89.

66. Philon, *Migr. Abrah.* 225, déjà cité.

67. Voir à ce sujet le commentaire nuancé d'A. Méasson, *Du char ailé de Zeus à l'Arche d'Alliance. Images et mythes platoniciens chez Philon d'Alexandrie*, Paris, 1986, p. 307-325 (« la faute originelle »), ici p. 323-324 : « Il n'est pas facile de voir comment Philon se situe par rapport (...) au courant optimiste, pour lequel l'incarnation est un bien [*Timée*, 39a-40a ; 41b] et au courant pessimiste qui voit dans l'incarnation un mal [*Phèdre*, *Phédon*]. »

68. M. Scopello, « Les citations d'Homère dans le traité de l'Exégèse de l'âme », *Gnosis and Gnosticism* (éd. M. Krause), Leiden, 1977, p. 3-12 ; A.J. Droger, « Homeric Exegesis among the Gnostics », *StP* 29, 1989, p. 313-321.



voyages d'Ulysse, les assimilant aux errements de l'âme sur le chemin du retour à son lieu d'origine. Le thème est attesté, par exemple, chez Plotin, pour évoquer la quête spirituelle :

« Enfuyons-nous dans notre chère patrie (*i.e.* le monde incorporel), voilà le vrai conseil qu'on pourrait nous donner. Mais qu'est cette fuite ? Comment remonter ? Comme Ulysse, qui échappa, dit-on, à Circé la magicienne et à Calypso, c'est-à-dire qui ne consentit pas à rester près d'elle, malgré les plaisirs des yeux et toutes les beautés sensibles qu'il y trouvait. »<sup>69</sup>

Mais il en existait aussi une interprétation eschatologique, attestée, il est vrai, à date plus tardive, par exemple chez le philosophe néoplatonicien Hermias :

« Les exégètes les plus profonds de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* <évoquent à ce propos> aussi la remontée <de l'âme> [...] ; c'est pourquoi, affirment-ils, puisque l'âme bataille pour sortir de la matière, <le poète> a représenté des combats, des batailles et autres (affrontements), tandis que, dans l'*Odyssée*, <il représente Ulysse> naviguant dans les parages des Sirènes, échappant à Circé, aux Cyclopes, à Calypso et à tout ce qui fait obstacle à l'élévation de l'âme et, après cela, à son retour dans sa patrie, c'est-à-dire l'intelligible. »<sup>70</sup>

Dans ce texte, nous semble-t-il, se mêlent deux niveaux d'interprétation : l'un assimilant les voyages d'Ulysse à l'élévation spirituelle de l'âme dans sa quête de l'absolu, l'autre à son retour dans son milieu d'origine, après sa séparation d'avec le corps. Le rapprochement que nous venons d'établir avec l'*Exégèse sur l'âme* permettrait de faire remonter ce type d'exégèse en milieu platonicien au début de l'ère chrétienne.

Autre lieu « homérique » : la patrie d'Hélène, évoquée dans une citation (assez libre) d'un passage de l'*Odyssée*.

#### Exégèse

p. 136, 35-137, 5 : « De même Hélène aussi dit : 'Mon cœur en moi s'est retourné, je veux revenir à ma maison...' Elle sanglotait en effet, disant : 'C'est Aphrodite qui m'a trompée. Elle m'a enlevée de mon village. Ma fille unique, je l'ai abandonnée, avec mon mari bon, sage et beau.' »

#### Odyssée

4, 261-264 : « Déjà, mes vœux changés me ramenaient ici, et combien je pleurais la folie qu'Aphrodite avait mise en mon cœur pour m'entraîner là-bas, loin du pays natal, et me faire quitter ma fille, mes devoirs d'épouse [mot à mot : ma chambre nuptiale, *θάλαμον*] et un mari dont la mine ou l'esprit ne le cède à personne ! »

69. Plotin, *Emm.* 1, 6, 8.

70. Hermias, *In Plat. Phaedr. schol.* p. 214.

Il est intéressant de voir comment le rédacteur rapproche implicitement l'exil d'Hélène de celui d'Ulysse, par la mention de son « village » [copte  $\Upsilon\text{ME}$  en 136, 32.35 et 137, 3] <sup>71</sup> – une bien étrange appellation pour désigner Sparte, la cité sur laquelle régnèrent son père Tyndare, puis son époux Ménélas. Cette assimilation répond au désir de mettre en parallèle les protagonistes des deux poèmes homériques, Hélène dans l'*Iliade*, et Ulysse dans l'*Odyssee* – deux personnages que, d'ailleurs, la tradition classique s'est souvent complu à rapprocher : lors du choix des prétendants, parmi lesquels Ulysse figure un temps ; à l'occasion de la mission secrète du prince d'Ithaque dans Troie assiégée ; ou même dans d'ultimes retrouvailles, après la chute de Troie <sup>72</sup>. On remarquera que le rédacteur de l'*Exégèse* a négligé de mentionner la chambre conjugale ( $\theta\acute{\alpha}\lambda\alpha\mu\omicron\varsigma$ ) d'Hélène parmi les objets de ses regrets ; c'est sans doute parce que, dans notre document, la chambre nuptiale n'appartient pas au monde originel de Psyché, à savoir le plérôme, mais qu'elle est le simple instrument de son retour.

L'allégorisation du personnage d'Hélène comme symbole de l'âme déchue n'apparaît explicitement dans aucun texte contemporain de l'*Exégèse sur l'âme*, du moins à notre connaissance. Néanmoins, plusieurs historiens des religions, tels G. Quispel et M. Détiéne <sup>73</sup>, ont supposé l'existence d'une telle représentation dans les milieux pythagoriciens d'époque impériale, en s'appuyant essentiellement sur deux témoignages : celui d'Eustathe (XII<sup>e</sup> s.), qui, dans son *Commentaire de l'Odyssee*, affirmaient que « les poètes postérieurs à Homère imaginaient qu'Hélène était un être sélénite » <sup>74</sup>, et, d'autre part, la version latine des *Reconnaisances clémentines*, qui identifiait Hélène, la compagne de Simon, ultime épiphanie de l'Hélène de Troie, à la Lune (*Luna* =  $\Sigma\epsilon\lambda\acute{\eta}\nu\eta$ ) <sup>75</sup>. Or, on sait que les pythagoriciens croyaient la lune habitée, et qu'ils y situaient le séjour des âmes <sup>76</sup>. Néanmoins, l'hypothèse de nos prédécesseurs ne s'appuyait sur aucun témoignage suffisamment ancien pour justifier la présence de cette figure allégorique dans l'*Exégèse sur l'âme*.

Peut-être faudrait-il en trouver l'amorce dans une nouvelle interprétation d'une figure d'Hélène bien connue des archéologues, et à peu près contemporaine de notre

71. Ce mot, qui désigne aussi bien le « village » que le « lieu », correspond à peu près au grec τόπος (remarque de M. Scopello).

72. Voir P. Grimal, *Dict. de la mythologie grecque et romaine*, Paris, 19796, s.v. « Hélène » et « Ulysse ».

73. G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, Zürich, 1951, p. 61-70 ; art. « Helena I », *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. 14, Stuttgart, 1988, col. 338-356 ; M. Détiéne, « La légende pythagoricienne d'Hélène », *Rev. Hist. Rel.* 152, 1957, p. 129-152.

74. Eustathe, *Comm. ad Odys.* 4, 122, p. 1488.

75. *Recogn. clem.* 2, 8, 1.

76. D'après Jamblique, *Vit. Pyth.* 82.

écrit. En effet, dans la basilique souterraine de la Porte Majeure à Rome, réputée pythagoricienne, et dont la construction est généralement datée de la fin du règne de Tibère, se trouve une représentation dont le sens a tout d'abord échappé aux archéologues. On y distingue un personnage masculin, portant un bonnet phrygien et muni de la houlette des bergers, qui traîne par la main une jeune femme vêtue d'une longue robe. M. Léopold avait compris la scène comme une allégorie de l'âme, ramenée des Enfers par Hermès psychopompe<sup>77</sup>. Mais la houlette du berger n'est pas le caducée ; aussi les interprètes ultérieurs, tel Jérôme Carcopino, y ont-ils plutôt vu une représentation d'Hélène, enlevée de Sparte par le berger Pâris, sans grande violence, semble-t-il<sup>78</sup> : on constate, en effet, que la jeune femme suit son guide sans manifester d'opposition, ni même de regret. Peut-être faudrait-il alors combiner les deux explications proposées, comme le suggère Lilly Kahil<sup>79</sup>, qui voit dans la scène une représentation du rapt d'Hélène, devenue (je cite) « le symbole d'une âme à la recherche de la perfection ».

Toutefois, cette dernière explication n'est pas entièrement satisfaisante. Comment, en effet, le séducteur Pâris pourrait-il servir de guide vers la perfection ? Ne doit-il pas au contraire être considéré comme l'instrument de la chute de l'âme vers la matière ? La scène représenterait alors une descente (κατάβασις), et non un retour (ἄνοδος). Même si cette hypothèse mérite d'être corroborée par de plus amples recherches<sup>80</sup>, c'est inévitablement celle que suggère le rapprochement du bas-relief de stuc avec les citations homériques de l'*Exégèse sur l'âme*, qui associent implicitement Pâris et Calypso comme instruments de l'enfermement de l'âme dans le monde matériel, symbolisée tout à tour par Ulysse et Hélène.

Quoi qu'il en soit de la pertinence de notre hypothèse, qui intéresse surtout l'histoire des religions, nous avons pu du moins constater que l'essence romanesque de l'*Exégèse sur l'âme* s'exprimait essentiellement à travers deux séries de citations

---

77. Voir J. Carcopino, *La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, Paris, 1926, p. 331-338, donnant l'interprétation de Léopold (« il a compris la scène comme un pur symbole : Hermès psychopompe ramène une âme de l'Enfer »), puis la sienne propre (« avec le premier éditeur [Fornari] et la majorité des savants, j'y reconnais, pour ma part, l'enlèvement d'Hélène par le troyen Pâris »).

78. *Ibidem*.

79. L. Kahil, art. « Hélène », dans le *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, IV, 1, Zürich-Münich, 1988, p. 561 : « Le document le plus remarquable reste celui de la basilique de la Porte Majeure ; il ne suit pas le schéma habituel du départ en bateau, mais le berger phrygien, pédum en main, a saisi Hélène par le poignet et l'emmène vers un monde meilleur. En effet, l'interprétation néo-pythagoricienne a fait de ce rapt le symbole d'une âme à la recherche de la perfection, interprétation qui convient également aux autres épisodes choisis pour orner cette voûte » ; une reproduction figure en *LIMC* IV, 2, p. 321.

80. Elles viennent de faire l'objet d'une publication : « Hélène et Ulysse comme deux âmes en peine », *REG* 116, 2003, p. 132-11.

ou d'allusions, les unes empruntées au monde biblique, qui figurent dans le dossier scripturaire illustrant le récit, les autres au monde homérique, qui ont été insérées dans la parénèse prolongeant le récit. Du coup, elle peut paraître tout à fait artificielle, comme extérieure au récit, dont elle ne forme pas véritablement la substance. En fait, ce sont bien ces citations qui fournissent au récit à la fois son cadre narratif (par exemple la ville) et sa dimension psychologique (le repentir, le regret) ; et c'est par elles que s'exprime cette imitation de la vie qui forme l'essence du roman. Il est en tout cas extrêmement significatif que ce décor ou cette ambiance par citations interposées relève de deux cadres culturels parfaitement distincts l'un de l'autre : l'un grec, l'autre juif – mais non chrétien. C'est, à notre avis, un indice supplémentaire pour voir dans la gnose originelle un sous-produit du judaïsme hellénistique, devenu rebelle à la Loi et à son Dieu, mâtiné d'emprunts orientaux et plus ou moins profondément christianisé selon les systèmes, plutôt qu'une synchrèse du christianisme avec la religion ou la philosophie grecque.