

«QUI ES-TU ET D'OÙ ES-TU VENU JUSQU'ICI»

ANIMATION D'ADAM ET REMONTÉE DE L'ÂME  
DANS L'ÉCRIT SANS TITRE (NHC II 115, 15-22)\*

Louis PAINCHAUD

Collège de Sainte-Foy et Université Laval, QUÉBEC

Comme le signale à juste titre Mircea Eliade dans sa préface à *Expériences de l'extase*, paru en 1983, un des apports majeurs de l'œuvre de Ioan Couliano est d'avoir identifié l'ascension de l'âme comme la doctrine centrale du gnosticisme<sup>1</sup>. C'est pourquoi on n'aurait pu mieux choisir le thème du colloque qui nous réunit aujourd'hui. Même si, à cet égard, l'œuvre du professeur Couliano n'est pas absolument innovatrice, puisqu'elle prolonge et complète celles, notamment, de Wilhelm Anz<sup>2</sup> et de Hans Jonas<sup>3</sup>, il lui revient néanmoins d'avoir mis à contribution la riche documentation procurée par la découverte de Nag Hammadi pour étayer cette thèse. Dans son introduction au même volume, Ioan Couliano déplorait d'ailleurs le fait qu'à cet égard, les textes gnostiques restent plongés dans une obscurité quasi complète, et qu'il faudrait «s'employer un jour à découvrir la signification visionnaire et rituelle des textes, pour reconstituer la pratique gnostique dans ce qu'elle a de plus propre et original»<sup>4</sup>. Depuis, quelques rares travaux ont été consacrés à cet aspect des textes de Nag Hammadi, parmi lesquels il faut faire une place particulière au *Dossier baptismal séthien*, publié en 1986 par Jean-Marie Sevrin<sup>5</sup>. À l'occasion de ce colloque dédié à la mémoire de Ioan P. Couliano, j'aimerais apporter une modeste réponse à cet appel lancé par lui il y a maintenant dix ans.

---

\* Cet article a été rédigé dans le cadre d'une recherche subventionnée par le Fonds pour la Formation de Chercheurs et l'Aide à la Recherche du Québec et par le Conseil de Recherche en Sciences Humaines du Canada.

<sup>1</sup> Voir la Préface de Mircea Eliade dans I.P. COULIANO, *Expériences de l'extase*, Paris, 1983, p. 8.

<sup>2</sup> W. ANZ, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus. Ein religionsgeschichtliches Versuch*, Leipzig, 1897.

<sup>3</sup> H. JONAS, *La religion gnostique*, Paris, 1978 et Ioan P. CULIANU, *Hans Jonas*, Rome, 1984.

<sup>4</sup> I.P. COULIANO, *Expériences...*, p. 11.

<sup>5</sup> J.-M. SEVRIN, *Le dossier baptismal séthien. Étude sur la sacramentaire gnostique* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section «Études»«Études», 2), Québec, 1986. Antérieurement à ce dossier, J.-M. SEVRIN avait consacré plusieurs études à la sacramentaire gnostique, voir en particulier sa dissertation de doctorat, *Pratique et doctrine des sacrements dans l'Évangile selon Philippe*, Louvain, 1972; "Les noces spirituelles dans l'Évangile selon Philippe", *Le Muséon* 87 (1974) 143-92, et "Les rites et la gnose", dans *Gnosticisme et monde hellénistique. Actes du colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars 1980)*, éd. Julien RIES (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 27), Louvain, 1982, pp. 440-50. Les perspectives de Couliano et de Sevrin diffèrent totalement. L'œuvre de Sevrin n'en constitue pas moins un apport majeur à l'étude des pratiques rituelles gnostiques.

«“Qui es-tu?” et “D’où es-tu venu jusqu’ici?”» (Ν̄ΤΟΚ ΝΙΜ ΔΥΩ Ν̄Τ<Δ>ΚΕΙ ΕΒΟΛ ΤΩΝ  
ϰΑ ΝΙΜΔ)<sup>6</sup>.

Telles sont, dans l’*Écrit sans titre* du codex II de Nag Hammadi (ci-après *EsT*)<sup>7</sup>, les questions que posent à leur créature les archontes étonnés de voir Adam se mouvoir sur le sol. On peut comprendre ces questions à un premier niveau dans le registre protogonique où se situe le récit. Comme je le montrerai dans cette communication, certains indices permettent cependant de croire que ce récit est une composition allégorique recelant un sens caché. Au-delà du sens apparent ou de l’ἱστορία, il doit être lu à un second niveau, typologique ou christologique, et à un troisième niveau enfin, eschatologique qui concerne à la fois l’ascension de l’âme et le rituel de rédemption (ἀπόλυτρωσις) qui lui était associé dans certains milieux gnostiques chrétiens.

### **Le registre anthropogonique.**

Voici un résumé du récit anthropogonique (112,25-116,8) tel qu’il se présente dans l’état actuel de l’*EsT*<sup>8</sup>. Ayant aperçu Adam-Lumière avant qu’il ne se fût retiré du chaos, les archontes désirant s’en emparer créent un homme à l’image de leur corps — qui est animal — et à la ressemblance de cette apparition céleste. Ils espèrent qu’Adam-Lumière,

---

<sup>6</sup> Le texte et la traduction française de l’*EsT* cités sont tirés de mon édition *L’Écrit sans titre. Traité sur l’origine du monde* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section «Textes»«Textes», 21) Québec/Louvain – Paris, 1995.

<sup>7</sup> Une première traduction allemande des premières pages de cet écrit a été publiée par H.-M. SCHENKE, “Vom Ursprung der Welt. Eine titellose gnostische Abhandlung aus dem Funde von Nag Hammadi”, *Theologische Literatur Zeitung* 4 (1959) 243-54, mais on doit l’édition princeps de ce traité, accompagnée d’une première traduction allemande complète, à A. BÖHLIG et P. LABIB, *Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi* (Deutsche Akademie der Wissenschaften zur Berlin, Institut für Orientalforschung, 58), Berlin, 1962. M. TARDIEU en a donné une traduction française dans *Trois mythes gnostiques. Adam, Éros et les animaux d’Égypte dans un traité de Nag Hammadi (II, 5)*, Paris, 1974. La traduction anglaise de O.S. WINTERMUTE et H.G. BETHGE, dans *The Nag Hammadi Library in English*, éd. J.M. ROBINSON, San Francisco, 1977, pp. 161-79, s’appuie en grande partie sur la thèse de doctorat de H.G. BETHGE «Vom Ursprung der Welt». *Die fünfte Schrift aus Nag Hammadi Codex II neu herausgegeben und unter bevorzugter Auswertung anderer Nag Hammadi Texte erklärt*, Berlin, 1975, 2 vol. (non publiés). Cette traduction anglaise a été révisée par Bentley LAYTON pour la troisième édition de *The Nag Hammadi Library in English*, Leyde, 1988, à la lumière des discussions de la «Societas Coptica Hierosolymitana» composée de H.J. POLOTSKY, S. EMMEL, A. SHISHA-HALEVY et B. LAYTON lui-même. On retrouve à peu près la même traduction anglaise, accompagnée cette fois d’une nouvelle édition du texte copte, dans B. LAYTON, *Nag Hammadi Codex II, 2-7*, vol. II (Nag Hammadi Studies, 21), Leyde, 1989, pp.11-134. Bien que cette édition soit parue en 1989, sa préparation est antérieure à 1982. Les deux traductions italiennes de M. ERBETTA, “Trattato circa l’origine del mondo”, dans *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento. Vangeli, I/I Scritti affini ai vangeli canonici composizioni gnostiche, materiale illustrativo*, Turin, 1975, pp. 192-205, et de L. MORALDI, «Origine del mondo», *Classici delle religioni. Sezione quinta: Le altre confessioni cristiani*, Turin, 1982, pp. 197-248, sont fondées sur l’édition princeps.

<sup>8</sup> Dans sa forme actuelle, ce récit pose un certain nombre de problèmes littéraires qu’il n’est pas possible de discuter ici. Il faut probablement les attribuer à une histoire rédactionnelle relativement complexe; voir à ce sujet L. PAINCHAUD, “The Redactions of The Writing without Title (CG II, 5)”, *The Second Century* 8 (1991) 217-34.

## ANIMATION D'ADAM ET REMONTÉE DE L'ÂME

leurré par cette ressemblance, s'éprendra de leur créature et que la progéniture qui en découlera leur sera à jamais soumise (112,25-113,5a). Mais le narrateur explique que dans cette ruse même, les archontes sont les jouets inconscients de la providence de Foi qui prépare ainsi leur propre condamnation (113, 5b-10a)<sup>9</sup>. Puis, après une description de la naissance de l'Instructeur (113,16-114,24), le récit de la création de l'homme par les archontes reprend (114,24-116,8). La créature modelée par les archontes est un avorton dépourvu d'esprit (πνεῦμα)<sup>10</sup>, elle est un vase, un σκεῦος inerte (115,3-6). Au bout de quarante jours cependant, Sagesse-Vie (< Σοφία Ζωή) envoie son «souffle» (ΝΙΦΕ qui est l'équivalent copte du grec πνοή) sur Adam, allusion évidente au «souffle de vie» (πνοή Ζωῆς) de Gn 2,7 LXX, et celui-ci commence à se mouvoir sur le sol, incapable toutefois de se lever (115,11-15)<sup>11</sup>. Troublés, les archontes s'approchent d'Adam, le saisissent et posent deux questions au souffle qui habite en lui

«*Qui es-tu?* (Ν̄ΤΟΚ ΝΙΜ)» et «*D'où es-tu venu jusqu'ici?* (Ν̄Τ<Δ>ΚΕΙ ΕΒΟΛ ΤΩΝ ΨΑ ΝΙΜΔ)».

Celui-ci leur répond:

«*C'est par la puissance de l'homme que je suis venu pour la destruction de votre ouvrage*» (115,15-23).

Cette réponse réjouit les archontes qui glorifient Adam (ΔΥΓΕΟΟΥ ΝΑΔ) parce qu'il «leur a donné le repos du souci et de la crainte dans laquelle ils se trouvaient». Ils appellent donc ce jour le «repos», puis, voyant qu'Adam ne peut se lever, ils le placent dans le paradis et se retirent dans leurs cieux (115,23-30). Puis, après le jour du repos, Sagesse envoie sa fille Vie, également appelée Ève, auprès d'Adam afin qu'elle l'instruise, afin, précise le narrateur, que ceux qu'il engendrerait devinssent des «réceptacles pour la lumière». Ève dit alors: «Adam, sois vivant, dresse-toi sur la terre». Aussitôt levé, celui-ci ouvre les yeux et lui dit:

«*Toi, on t'appellera 'mère des vivants', (Gn 3,20 LXX) car c'est toi qui m'as donné la vie*» (115,30-116,8).

Dans ce récit où chaque détail a son importance, la glorification d'Adam par les archontes alors même que celui-ci leur annonce la destruction de leur œuvre paraît

---

<sup>9</sup> On retrouve ici le personnage traditionnel du Trickster. L'étude du motif de la Sagesse Trickstress est une autre des contributions importantes que Ioan Couliano a apportées à la connaissance du gnosticisme, voir à ce propos I.P. COULIANO, "Feminine versus Masculine: The Sophia Myth and the Origins of Feminism", dans *Struggles of Gods*, éd. H.G. KIPPENBERG, Berlin/New York, 1984, pp. 65-98 et *The Tree of Gnosis*, San Francisco, 1992, pp. 70 à 92.

<sup>10</sup> Dans l'*Hypostase des archontes*, le motif de l'avorton n'apparaît que dans la théogonie, à laquelle il appartient, voir B. BARC, "Samaël – Saklas – Yaldabaoth. recherche sur la genèse d'un mythe gnostique", dans *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi (Québec 22-25 août 1978)*, éd. B. BARC (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section «Études» 1), Québec, 1981, pp. 134-35. L'auteur de l'*Écrit sans titre* a introduit ce motif dans l'anthropogonie pour marquer le parallélisme entre le récit de la création de l'archonte et celui de la création de l'homme matériel. Cette innovation n'est que relative, les traditions juives sur le golem d'Adam (Ps 139,16) en forment l'arrière-plan; voir à ce propos G. SCHOLEM, *La Kabbale et sa symbolique*, Paris, 1966, pp. 179-223 (L'idée du golem dans ses rapports telluriques et magiques).

<sup>11</sup> Voir à propos de ce passage I.P. COULIANO, *The Tree of Gnosis*, p. 105.

absurde<sup>12</sup>. Aussi Bentley Layton suppose-t-il que le texte est corrompu et que quelques mots, peut-être même plusieurs phrases, ont été omis<sup>13</sup>. Il y a bien apparence d'absurdité, mais le paradoxe est intentionnel. En effet, dans un épisode antérieur du récit, Foi avait répondu au blasphème de l'Archonte, qui se prétendait le seul dieu, en révélant aux archontes l'existence de l'Homme de Lumière et en leur annonçant qu'il se manifesterait dans leurs créatures et réduirait leurs œuvres à néant (voir 103, 2b-32a). C'est pourquoi, en entendant la réponse d'Adam, les archontes croient que leur stratagème a réussi et qu'ils ont bien réussi à capturer l'Homme, et c'est par dérision qu'ils lui rendent gloire. Cependant, le lecteur, comme le narrateur omniscient, sait et comprend plus que les archontes eux-mêmes. Il sait bien que cette dérision se retournera contre les archontes et qu'ils seront bientôt les victimes de leur propre stratagème. Par ce procédé ironique, le rédacteur met en évidence l'ignorance des archontes et leur incapacité à comprendre même ce qui leur est annoncé clairement.

Ce récit se comprend parfaitement au niveau du sens littéral ou de l'ἱστορία, pour peu que l'on comprenne le procédé ironique mis en œuvre dans la "glorification" de l'homme par les archontes.

### Le registre christologique

Là ne s'arrête pas cependant l'artifice littéraire déployé dans ce passage. En effet, il y a tout lieu de croire que ce récit est une véritable composition allégorique, et qu'il a été rédigé de manière à signifier καθ' ὑπόνοιαν, que la création et l'animation d'Adam préfiguraient la vie terrestre de Jésus<sup>14</sup>. Et il y a tout lieu de croire que l'absurdité de la phrase «ils le glorifièrent» est intentionnelle et qu'elle a été voulue par le rédacteur de manière, non seulement à mettre en évidence l'ignorance des archontes qui ne savent pas dépasser les apparences, mais aussi à inviter le lecteur à dépasser le sens apparent, l'ἱστορία, pour chercher le sens caché, le μυστήριον, qui est à la fois typologique et christologique, mais

---

<sup>12</sup> À première vue, on est aux antipodes du fr. 1 de Valentin (Clément d'Alexandrie, *Stromate* II, 36, 2-4) dans lequel les archontes sont frappés de stupeur devant la créature douée de la parole. Ici comme chez Valentin cependant, c'est «l'homme à l'intérieur de l'homme» qui parle. Cette «glorification d'Adam» fait sans doute écho au motif traditionnel de la gloire d'Adam et d'Ève avant la chute; voir par exemple la *Vie grecque d'Adam et Ève* 20,2 Bertrand où Ève, après avoir mangé du fruit, demande au serpent: «Pourquoi m'as-tu aliéné ma gloire» (Τί τοῦτο ἐποίησας ὅτι ἀπηλλοτριώθην ἐκ τῆς δόξης μου), reprise dans le reproche qu'Adam adresse par la suite à Ève en 21,6: «Tu m'as aliéné la gloire de Dieu» (Ἀπηλλοτριώσας με ἐκ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ). Le péché prive en effet de la gloire de Dieu (Rm 3,23). Plus encore, il évoque le motif de l'adoration d'Adam par les anges (*Vita Adae* 12-17), qui est absent de la *Vie grecque* bien qu'on en trouve peut-être un écho en 39,3. Ce motif est associé à la chute de Satan, largement attestée dans les sources juives (voir L. GINZBERG, *The Legends of the Jews*, Philadelphie, 1937, vol. I, pp. 62-64). Si la glorification d'Adam prend sans doute sa source dans ce motif traditionnel, sa fonction dans le présent contexte semble cependant étrangère à ces traditions. En effet, alors que les anges dirigés par Satan refusent d'adorer Adam, ici les archontes lui rendent gloire.

<sup>13</sup> B. LAYTON, *op. cit.*, p. 67.

<sup>14</sup> On oublie trop souvent qu'avant d'être un procédé herméneutique, l'allégorie, définie par Quintilien comme une «métaphore prolongée» (*Institution oratoire*, IX, 2, 46), est d'abord un procédé littéraire, et que le terme même par lequel on le désigne a été emprunté à la langue des grammairiens, voir à ce propos F. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956, pp. 45-48, ainsi que J. PÉPIN, *Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1976, pp. 85-92.

## ANIMATION D'ADAM ET REMONTÉE DE L'ÂME

aussi eschatologique. L'absurdité est en effet, pour reprendre l'expression de Jean Pépin, «*le moteur de l'allégorie*»<sup>15</sup>.

Ce que la composition même de ce passage apprend bientôt au lecteur alerté par l'absurdité de cette glorification, c'est que les événements qui ont marqué la création d'Adam par les archontes sont la préfiguration de ceux qui ont marqué la vie de Jésus. En effet le récit protogonique est organisé suivant une séquence qui correspond aux événements qui ont marqué la vie terrestre de Jésus. Le tableau suivant fait ressortir ce parallélisme des événements protogoniques et de ceux de la vie de Jésus:

<i>Adam</i>	<i>Jésus</i>
* création d'Adam par les archontes	* naissance de Jésus
* animation d'Adam par Foi-Sagesse au bout de quarante jours	* baptême de Jésus et retraite de quarante jours au désert
* mouvement d'Adam sur la terre	* ministère de Jésus
* trouble des archontes	* trouble des prêtres et des scribes
* saisie d'Adam	* arrestation de Jésus
* interrogatoire par l'Archonte	* interrogatoire par le grand-prêtre
* glorification ironique d'Adam	* moqueries et crucifixion de Jésus
* mise d'Adam au paradis	* mise au tombeau de Jésus
* envoi de Vie auprès d'Adam après le jour du repos	* venue des femmes au tombeau après le sabbat
* éveil d'Adam et acquisition de la station verticale	* constat de l'éveil de Jésus

Ce parallélisme trouve son fondement herméneutique et doctrinal dans la typologie christologique la plus ancienne du Christ nouvel Adam, sur laquelle il est inutile d'insister davantage. Cependant, le rédacteur de ce passage ne s'est pas contenté de suggérer cette correspondance entre Adam et le Christ par ce parallélisme narratif général. Il a inséré dans son récit, à côté des allusions au livre de la *Genèse* quelques formules qu'il a empruntées au *Nouveau Testament* et dont la fonction est précisément d'évoquer des moments précis de la vie de Jésus et d'amener le lecteur à découvrir par lui-même la correspondance entre les récits de la *Genèse* et ceux des *Évangiles*.

La première de ces allusions néo-testamentaires est contenue dans la phrase «*ils s'approchèrent de lui et le saisirent*» (αυτηπεγογοει εσογν εροϋ' αγεμαστε μμοϋ' 115,17b-18a), qui est empruntée au récit matthéen de l'arrestation de Jésus:

«*S'avançant alors, ils mirent la main sur Jésus et l'arrêtèrent*» (Mt 26,50b: τότε προσελθόντες ἐπέβαλον τὰς χεῖρας ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν, καὶ ἐκράτησαν αὐτόν (S ΤΟΤΕ ΑΥΤΗΠΕΓΟΓΟΕΙ. ΑΥΕΙΝΕ Ν̄ΝΕΓΣΙΧ ΕΣΡΑΙ ΕΗΝ̄ ῙC̄. ΑΥΑ ΜΑΣΤΕ Μ̄ΜΟϋ Horner).

Certes, les deux textes ne sont pas identiques puisque l'*EsT* omet la partie centrale de cette phrase «*ils mirent la main sur Jésus*» (ἐπέβαλον τὰς χεῖρας ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν). Cette divergence trouve cependant son explication dans le procédé littéraire employé, l'omission des mots «*ils mirent la main sur Jésus*» étant nécessaire pour sauvegarder le mode allusif de la référence au *Nouveau Testament*.

<sup>15</sup> Ainsi, dans son commentaire sur Ex 2,23 Lxx, Philon va même jusqu'à créer l'absurdité pour justifier son interprétation allégorique (*quod deter.*, 5,13), voir J. PÉPIN, *La tradition de l'allégorie, de Philon d'Alexandrie à Dante*, Paris, 1987, p. 22.

La seconde allusion néo-testamentaire est contenue dans la phrase «*ils le glorifièrent*» (αγτεοογ ναϛ 115,23), qui constitue une véritable aporie. Il est absurde en effet que les archontes rendent gloire à leur créature alors même que celle-ci leur annonce la destruction de leur œuvre. Comme on l'a vu cette absurdité est levée à un premier niveau quand on comprend l'ironie mise en œuvre dans le récit. Cependant, cette «*glorification*» qui suit l'interrogatoire d'Adam et précède son introduction au paradis ne peut pas ne pas cacher une allusion voilée à cette autre «*glorification*» qui, dans le langage johannique (voir en particulier Jn 7,37; 12,16.23; 17,1-5), désigne la crucifixion. Encore ici, c'est le parallélisme de la séquence qui est décisif. Comme la glorification d'Adam suit son interrogatoire et précède son introduction dans le paradis, la crucifixion de Jésus suit son interrogatoire et précède sa mise au tombeau dans un jardin<sup>16</sup>.

De même, la mention «*après le jour du repos*» (μνννϛαπρσοογ ν̄ταναπαγϛιϛ 115,30-31), placée entre la mise d'Adam au paradis et son éveil, correspond exactement au plan séquentiel à la mention «*Après le sabbat*» (Ὁψὲ δὲ σαββάτων, Mt 28,1) qui marque la transition entre le récit de la mise au tombeau de Jésus (Mt 27,55-66) et celui de sa résurrection (28,1-15). Là encore la différence entre les mots employés s'explique par le contexte narratif. Il eût été anachronique en effet de reprendre textuellement l'expression néo-testamentaire dans un récit se situant dans la protogonie. Le parallélisme séquentiel ne laisse cependant aucun doute sur la fonction allusive de cette mention.

Enfin le choix des termes employés pour désigner l'éveil d'Adam par Ève: «*Sois vivant*» et «*dresse-toi*» (les verbes ωνϛ et τωογν, qui sont les équivalents coptes des verbes grecs ζῶω et ἀνίσθημι), répercuté avec insistance dans la phrase «*On apprit alors aux autorités que leur créature était vivante, qu'elle s'était dressée*», ne peut pas ne pas évoquer, en contexte chrétien, la résurrection<sup>17</sup>.

### Le registre eschatologique

La lecture typologique de ce passage n'en épuise cependant pas le sens caché. Car c'est dans le registre eschatologique que le récit prend tout son sens. La 1<sup>ère</sup> *Apocalypse de Jacques* nous apprend en effet que les questions posées à Adam par les archontes dans l'*EsT* sont précisément celles qu'ils posent aux âmes à l'occasion de leur remontée céleste. Voici le début de ce passage qui constitue la révélation centrale de ce traité (32,28- 33, 18)<sup>18</sup>:

*Le Seigneur [lui dit: "Jacques, voi]ci, je te révélerai ta rédemption (ϛωτε < \* ἀπολύτρωσις. Si on [te] saisit, et si [tu] subis ces souffrances, une multitude s'armera contre toi, pour te saisir. Et bien plus, trois d'entre eux te saisiront — ceux qui siègent*

<sup>16</sup> L'assimilation du paradis (παράδεισος) à un jardin (κῆπος) est bien connue, ainsi ἐποίησά μοι κήπους καὶ παραδείσους Eccl 2, 5 Lxx; voir à ce propos E.C. HOSKYNS, "Genesis I–III and St John's Gospel", *JTS* 21 (1920) 214.

<sup>17</sup> Le verbe ἀνίσθημι et le substantif ἀνάστασις expriment normalement dans le Nouveau Testament et en contexte chrétien la résurrection, voir G. KITTEL, *TWNT*, s.v. ἀνίσθημι. Pour le couple «*résurrection*» et «*vie*», voir par exemple Jn 5, 29 «*la résurrection qui mène à la vie*» (ἀνάστασις ζωῆς). L'allusion joue sur l'ambiguïté du verbe grec ἀνίσθημι, répercutée par le copte τωογν, qui peuvent aussi bien avoir le sens banal de se lever que celui de ressusciter. La spécialisation du vocabulaire de la résurrection dans les langues modernes ne permet pas de maintenir cette ambiguïté.

<sup>18</sup> A. VEILLEUX, *Les deux Apocalypses de Jacques* (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, section «*Textes*», 17), Québec, 1986, 40-41; voir aussi le commentaire, pp. 85-90.

## ANIMATION D'ADAM ET REMONTÉE DE L'ÂME

*comme péagers, non seulement exigeant le péage, mais prenant aussi les âmes par vol. Si donc tu viens à tomber entre leurs mains, l'un d'entre eux, un de leurs gardiens, te dira: 'Qui es-tu' ou 'd'où es-tu?' (ΝΤΚ ΝΙΜ ΝΤΚ ΟΥΕΒΟΛ ΤΩΝ) Tu lui diras: 'Moi, je suis un fils et je suis issu du Père... ' » (trad. A. Veilleux modifiée)*

Ce passage de la 1*ApocJac*, comme celui de l'*EsT* qui nous occupe, doit être lu dans deux registres. À un premier niveau, ce texte concerne les souffrances que Jacques subira à la suite de Jésus. Tel est le sens premier en effet de la phrase «*Si on te saisit et si tu subis ces souffrances...*», qui renvoie aux souffrances que le Seigneur lui-même a subies (voir 1*ApocJac* 25,7b-9; 30,12-14). Le texte glisse cependant de l'existence terrestre et des souffrances que le juste doit subir aux mains des impies à la remontée céleste de l'âme et aux souffrances que celle-ci devra subir aux mains des archontes. Et c'est bien dans ce registre que se situe la rédemption annoncée, le salut consistant précisément dans la connaissance des formules que l'«*homme intérieur*» devra réciter lors de sa remontée céleste. Telle est, dans la 1*ApocJac*, la «*révélation de la rédemption*» (32, 27-35, 5).

Si cette rédemption qui est mise en scène dans le mythe eschatologique raconté par la 1*ApocJac* trouve ainsi une expression intellectuelle, elle avait également une expression rituelle. Irénée rapporte en effet que certains pratiquaient un rituel de rédemption qu'il décrit en *Adversus haereses* I, 21, 5 et dont Épiphane (*Panarion* 33,2) nous a préservé le texte grec. Ce rituel, tel que décrit par Irénée, consistait en onctions pratiquées sur les mourants. Il était également associé à la mémorisation par l'initié de formules destinées à répondre aux questions que les archontes poseraient à son âme lors de sa remontée à travers les sphères célestes. Or, comme on peut le constater à la lecture des textes parallèles<sup>19</sup>, la formule que cite Irénée est quasi identique à celle qu'on rencontre dans la 1*ApocJac*<sup>20</sup>.

### *1ApocJac*<sup>21</sup>

Si donc tu viens à tomber entre leurs mains, l'un d'eux, un de leurs gardiens, te dira: "Qui es-tu?" ou "d'où es-tu?"

Tu lui diras:

"Je suis un fils issu du Père."

Il te dira :

"Quelle sorte de fils es-tu et à quel père appartiens-tu?" Tu lui diras :

"Je suis issu du Père qui est pré[existant] et je suis un fils dans le préexistant."

[Lorsqu'il] te [dira] :

"[ ],"

tu [lui] di[ras: " [ ]

dans le [ ]

afin que je [ ]

qui [ ]

ce qui est étranger".

### *Irénée*<sup>22</sup>

En arrivant aux Puissances, après sa mort, l'initié sera tenu de dire ces mots:

"Je suis un fils issu du Père,

Je suis issu du Père qui est préexistant, et un fils dans le préexistant".

"Je suis venu

afin de tout voir, ce qui m'est propre et ce qui m'est étranger".

<sup>19</sup> On trouvera une mise en parallèle complète des textes copte, grec et latin dans A. VEILLEUX, *op. cit.*, pp. 87-88.

<sup>20</sup> Voir à propos de cette formule, I.P. COULIANO, *Expériences...*, pp. 124-125.

<sup>21</sup> La traduction légèrement modifiée est empruntée à A. Veilleux.

<sup>22</sup> La traduction française est empruntée à A. ROUSSEAU et L. DOUTRELEAU, *Irénée de Lyon. Contre les hérésies, I* (SC, 264), Paris, 1979, pp. 304-305.

La juxtaposition des témoignages d'Irénée et de la 1*ApocJac* permet de constater que le dialogue mis en scène dans le mythe eschatologique de la 1*ApocJac* n'était que la transposition de formules rituelles dont la mémorisation était destinée à rendre les âmes «*insaisissables et invisibles aux archontes et aux puissances*» (Irénée, *Adv. Haer.*, I, 21, 5).

Si on revient maintenant au texte de l'*EsT*, le fait que les questions posées par l'Archonte à Adam soient les mêmes que celles qui sont posées par les archontes aux âmes lors de leur remontée ne peut pas être le fruit du hasard. Par l'insertion à l'intérieur même du récit protogonique d'une formule empruntée au rite de l'ἀπολύτρωσις, le rédacteur aura voulu évoquer non seulement le rituel lui-même, mais surtout sa dimension eschatologique.

Le récit de l'animation d'Adam devient ainsi préfiguration et anticipation du salut de l'âme; tout comme Adam — ou plutôt le souffle qui était en lui — a déjoué les questions de l'Archonte, ainsi les âmes lors de leur ascension céleste déjoueront-elles les τέλωνα qui exigeront d'elles une rançon.

### Conclusion

Le parallélisme observé entre le récit de l'animation d'Adam dans l'*EsT* et la description de l'ascension de l'âme dans la 1*ApocJac* permet de restituer au récit protogonique sa pleine signification qui est eschatologique. Ce parallélisme apporte en outre une confirmation indirecte à la lecture typologique et christologique que j'ai proposée de ce même passage de l'*EsT* dans la mesure où la 1*ApocJac* établit le même rapport typologique entre les événements de la vie de Jésus et le sort de l'âme en ce monde. Ce texte est en effet tout entier commandé par l'idée que les souffrances subies par le Seigneur sur la terre, et par ses disciples à sa suite, ne sont que les images des souffrances de l'âme. D'autre part, le parallélisme observé entre la 1*ApocJac* et la description par Irénée du rite de la rédemption permet de restituer l'arrière-plan rituel et sacramentaire de ces récits mythologiques.

Le réseau de représentations mythologiques et de pratiques rituelles qui sous-tend ces textes illustre bien l'étroite relation qui a pu exister dans les milieux qui ont produit ces textes entre protogonie et eschatologie. Il met en évidence le rôle décisif qu'a joué la préoccupation gnostique de la remontée de l'âme au cœur de ce complexe de représentation, ce que n'a pas cessé de souligner Ioan Couliano dans toute son œuvre<sup>23</sup>. Enfin, l'irruption dans le récit protogonique de l'*EsT* des deux questions stéréotypées qu'on rencontre également dans la psychanodie de la 1*ApocJac*, elle-même associée au rituel sacramentaire de la rédemption, ne permet aucun doute. Pour le rédacteur de ce passage comme pour les lecteurs auxquels il s'adressait, ce récit protogonique apparemment étranger à toute expression pratique, était au contraire indissociable d'une pratique rituelle en rapport avec laquelle il prenait toute sa signification. Ici encore se trouve illustrée cette autre intuition de Ioan Couliano, pour qui la dimension expérientielle et son expression rituelle sont centrales dans le gnosticisme<sup>24</sup>.

Il ne fait nul doute que pour le rédacteur de ce passage de l'*EsT*, l'introduction du souffle dans la créature terrestre des archontes et l'acquisition de la station verticale par Adam ne faisaient qu'un avec la descente et la remontée du Sauveur. L'un et l'autre événement prenaient toute leur signification dans l'expérience personnelle qui trouvait une expression concrète dans le rituel de la rédemption.

---

<sup>23</sup> Voir en particulier *Expériences...*, Paris, 1984, pp. 119-125.

<sup>24</sup> Voir *Expériences...*, pp. 124-125.