
Corin Braga

La quête initiatique manquée

Trois types de voyages au Paradis : physique, mystique et allégorique

La culture européenne médiévale et moderne compte parmi ses mythes fondateurs un étrange scénario : la quête sacrée inachevée, la découverte manquée, le voyage d'initiation condamné à ne pas aboutir. L'exercice serait facile de démontrer que l'échec des voyages initiatiques serait le résultat du désenchantement du monde vécu par l'Age moderne, qu'il serait dû à la mort des dieux, à l'évacuation de la transcendance et à la désacralisation des centres magiques qui confèrent l'immortalité, le pouvoir ou la sagesse divine. Mais en y regardant de plus près, on voit que l'insuccès de la quête d'immortalité semble inscrit dans les gènes mêmes de la culture et de la littérature judéo-chrétienne. Une terrible prohibition métaphysique, ou une inhibition psychologique dévastatrice, marque l'imaginaire de l'homme européen médiéval et moderne, comme si un cataclysme avait effondré, à un certain moment de l'histoire, ses espérances de vie éternelle obtenue ici et maintenant, dans l'immédiat de sa condition humaine.

*

L'initiation est un des archétypes les plus productifs de la culture européenne. Depuis l'avènement de la conscience de soi, l'être humain a essayé de contrecarrer la peur de la mort par des espérances et des visions compensatrices sur la survivance, la continuité et le retour éternel. L'obtention de l'immortalité est un dessein aussi ancien que les premiers comportements religieux et culturels de l'humanité. L'archéologie a mis

en évidence, dès la fin du paléolithique, l'existence et la pratique ininterrompue de divers rites de déification, à côté des croyances sur la renaissance ou la réincarnation. Myriam Philibert interprète en ce sens plusieurs squelettes de rois et de chefs inhumés en posture assise, la posture dite « du héros »¹. Tout au long du néolithique et de l'antiquité, chez les Égyptiens, les Sumériens, les (proto)Hittites et les autres populations du Proche-Orient, le culte de divinisation des rois est avéré par de nombreuses enceintes funéraires comme celles de Jéricho, Eynan, Mureybet, Catal Höyük, Çayönü (8.000-6.000 av.J.-C.), Ur (4.000), Égypte, Alaca Höyük, Yayilikaya (3.000-1.000). Les *cairn*, les *sidhe* et les autres constructions de la culture des mégalithes de l'Europe préhistorique, hérités par les Celtes, témoignent eux aussi d'un culte de déification des chefs militaires et religieux². Quant aux religions de l'Antiquité classique, bien qu'orientées vers des formules sotériologiques plus mystiques et spirituelles qui impliquent la survivance de l'âme ou de l'esprit, elles n'ont pas manqué de conserver, dans divers rites et textes religieux ou laïques comme les épopées d'Homère ou la Bible, les traces de l'archaïque croyance en la survivance corporelle, obtenue par le héros du temps de sa vie.

La quête de la vie éternelle est un cas particulier d'initiation, peut-être le plus ambitieux et le plus hardi, si on pose comme but de l'initiation le passage d'une condition à une autre, voire la transcendance de la con-



dition humaine. Le scénario archétypal de l'initiation, notamment selon Mircea Eliade, comprend plusieurs étapes et rites, comme la séparation, la réclusion, la mort initiatique, les mutilations, le sacrifice, etc.³ À partir de ces pratiques rituelles se sont développés des textes religieux, des histoires sacrées et des mythes et, plus tard, des scénarios littéraires. Les voyages extatiques des chamans de la préhistoire, par exemple, ont donné naissance aux récits de voyages surnaturels des « épopées-à-père » des peuples asiatiques et sibériens, des « contes fantastiques » analysés par V. I. Propp et des « contes de fées » occidentaux. Les mythes des civilisations anciennes et classiques, comme ceux de Gilgamesh ou d'Héraclès, sont construits eux aussi, du moins pour certains segments, sur le schéma de la quête de l'immortalité. Dans l'Antiquité tardive, les initiations sont devenues une véritable mode, entretenue par les nombreux cultes à mystères qui foisonnaient dans l'Empire romain.

La culture européenne médiévale et moderne a hérité de ces scénarios, bien que « le christianisme n'a justement triomphé et n'est devenu une religion universelle que parce qu'il s'est détaché du climat des Mystères gréco-orientaux »⁴. Acculturée, la trame de la quête initiatique a abandonné en grande partie le contexte des rituels religieux mais a survécu dans l'art et la littérature laïques. Selon Mircea Eliade, le plaisir de l'homme médiéval à écouter « avec délices des histoires romanesques où les clichés initiatiques revenaient à satiété » répondait à la nécessité profonde qu'a l'être humain de se représenter, par des psychodrames imaginaires, les trajets de son devenir intérieur⁵. Il est difficile de décider si ces schémas de la réalisation de soi ont la portée anthropologique et psychologique que leur prête C. G. Jung. Ils n'en restent pas moins de très puissants dispositifs épiques fonctionnant comme des véritables *patterns* de la littérature européenne.

Sur ces bases, plusieurs chercheurs ont identifié dans l'imaginaire de l'Âge Moyen et Moderne la présence active de l'archétype de la quête initiatique. Léon Cellier et Simone Vierne, par exemple, ont retracé le thème du parcours initiatique à partir de Gilgamesh jusqu'aux héros de

Michel Tournier. « Entre les deux », écrit Simone Vierne, « toute une littérature semble s'appuyer sur ce qui est l'essentiel des pratiques et des croyances religieuses de la mentalité archaïque, l'Initiation »⁶. S'étayant sur les synthèses de Mircea Eliade, ces chercheurs ont élaboré le scénario de la quête sotériologique tel qu'il apparaît dans la littérature et les arts européens. Léon Cellier voit dans l'œuvre initiatique « un itinéraire spirituel qui montre comment l'âme accède par une série d'épreuves à un stade supérieur », « une évolution qui entraîne la modification radicale de la nature du héros » et le « drame d'une renaissance »⁷. Le thème du voyage mystique de l'âme peut emprunter diverses hypostases narratives, comme la recherche du Château, du Sanctuaire, du Trésor, du Secret, la Traversée ou l'Ascension, la Marche dans le labyrinthe ou la forêt obscure, la Montée en spirale, la Descente aux enfers, etc. Simone Vierne indique comme moments du trajet la préparation, la mise à mort rituelle et le voyage dans l'au-delà (qui peut prendre la forme d'un retour à l'état embryonnaire, d'une descente aux enfers ou d'une montée au ciel), la nouvelle naissance, l'obtention de la connaissance et de la puissance du sacré, le retour héroïque, etc. « D'une façon générale donc, par l'initiation, l'homme profane accède à une connaissance particulière, celle du sacré. Cette connaissance n'est pas objective, elle est participation totale du sujet à initier. Une fois que celui-ci a ainsi obtenu la révélation, il possède des pouvoirs, venus de cette connaissance, qui le font différer des autres et supérieur aux autres »⁸. Après sa « renaissance », le héros peut jouir de sa nouvelle condition soit en continuant à vivre dans le monde, comme un dieu sur terre, soit en le quittant et rejoignant la compagnie des immortels.

La quête initiatique, en tant que schéma littéraire, est donc un voyage extraordinaire, parsemé d'obstacles et d'épreuves, à travers des lieux étranges, vers un centre sacré. Son but est la transcendance de la condition humaine, obtenue grâce à un don surnaturel. Ce but transcendant peut être exprimé en termes variés – connaissance visionnaire, pouvoir magique, facultés paranormales, (après-)vie béatifique, com-



pagnonnage avec les dieux, etc. –, mais sa formule ultime est l'immortalité, la condition divine. Le corpus de textes engendré par ce schéma est impressionnant. Simone Vierne s'arrête sur les *Métamorphoses* d'Apulée, sur *La quête du saint Graal* et sur plusieurs auteurs romantiques, tels Novalis, Hoffmann, Hugo, Verne (auquel elle dédie ailleurs un volume entier), et modernes, comme Joyce, Eliot, Fournier, Gracq, Tournier, etc. Léon Cellier, à son tour, sur les bases théoriques de la théosophie du XVIII^e siècle, analyse plusieurs romans et œuvres initiatiques du XIX^e et du XX^e siècles.

*

Le présupposé implicite de toute quête est qu'elle peut être menée à bon terme. Le demi-dieu, le héros ou le chaman qui partent en expédition, l'aède ou le mythographe qui racontent leur histoire, le public qui l'écoute ou la lit ne doutent pas de la possibilité de réussite, quelle qu'elle soit. Utnapishtim, roi-ancêtre d'avant le Déluge babylonien, a bien reçu le don d'immortalité ; Sarpédon ou Trophonios sont ravis par les dieux de leur vivant, sans avoir à passer par la mort physique ; Ganymède ou Ménélas sont emmenés directement au festin des dieux. Si échec il y a, il n'est attribuable qu'à la défaillance ou à l'erreur du héros. Gilgamesh s'endort et se fait voler la plante de l'immortalité ; Adapa ne fait pas le bon choix devant l'assemblée des dieux, croyant que la nourriture de vie qui lui est offerte est la nourriture de mort ; Orphée tourne la tête et perd à jamais Eurydice ; Thésée et Pirithoos demandent avec insolence la main de Perséphone et se retrouvent cloués sur la pierre de l'oubli de l'Hadès jusqu'à ce que Héraclès les délivre. Souvent, de telles défaites deviennent des mythes étimologiques qui expliquent pourquoi l'homme est un être mortel. Les théologiens et les mythographes utilisent alors le thème de l'échec du héros pour tracer une ligne de démarcation nette entre les dieux et les hommes, marquant la différence de condition entre les deux races. Toutefois, ces défaillances ne découragent pas d'autres tentatives. Au contraire, elles stimulent le désir de refaire le voyage initiatique dans l'espoir d'une réussite qui assurerait le salut du protagoniste, de son peuple ou de l'hu-

manité. Les défaites ne suggèrent pas que la quête ne pourrait aboutir par principe, qu'elle serait vouée à l'insuccès dès le début.

Cependant, on peut se demander si cette vision optimiste, retrouvée dans la longue lignée de textes depuis l'*Épopée de Gilgamesh* jusqu'aux romans de Michel Tournier, n'est pas le résultat d'un effet de perspective. Si elle n'est pas plutôt la conséquence d'une *Weltanschauung* spécifique, à savoir la mentalité moderniste. En effet, confrontée à un processus de scission, de multiplication des identités individuelles ou collectives, la modernité a élaboré des projets d'unification et de totalisation de la personnalité. Dans les herméneutiques de C. G. Jung ou de Mircea Eliade, ce programme se retrouve dans les concepts de totalité de l'être, de processus d'individuation sur le trajet du moi au soi, de « retour au centre » et aux origines, de « *regressus ad uterum* » qui rend possible l'accomplissement psychique. La résistance à la menace de l'émergence d'un sujet multiple se manifesterait, dans notre cas, par une projection rétrospective du scénario de l'accomplissement des héros sur des textes témoignant plutôt de leur insuccès. Dans ce sens, Simone Vierne lit le mythe de Gilgamesh en utilisant la mythanalyse que Charles Baudouin a établie dans *Le triomphe du héros* (1953). Par cette lecture, les aventures de Gilgamesh, héros qui, dans les mythes orientaux, échoue explicitement dans la quête de l'immortalité, deviennent un récit de la réussite ! (« Après une série d'épreuves, Gilgamesh parvient à vaincre le dragon, plonge dans les ténèbres d'où il surgit devenu Autre, Héros immortel égal aux dieux »⁹). La tendance des analystes contemporains à survaloriser le succès des héros et à refouler leurs échecs serait alors le reflet de l'angoisse de l'homme moderne à accepter une certaine évolution explosive de l'individualité et du sujet.

Enlevant cette grille de lecture, on s'aperçoit que les cas d'échec, pour la période médiévale et moderne du moins, sont peut-être plus nombreux que les réussites. Prenons l'exemple des romans de la Table Ronde, cycle qui devait se ranger, à une première approximation, dans la typologie de l'initiation achevée. Mais à refaire l'histoire littéraire du genre, il ressort très vite que



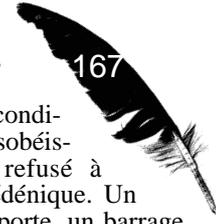
l'aboutissement de la quête n'est pas assuré dès le principe. Ce n'est qu'après de longs tâtonnements et essais, de la part aussi bien des auteurs que de leurs héros, que la recherche du Graal trouve enfin une solution. Dans un texte intitulé symptomatiquement « Le Graal ou la découverte manquée », Chantal Detcherry remarque que, chez Chrétien de Troyes, « la découverte du Graal ne s'accomplit pas, pour une double raison : l'incapacité du héros et l'inachèvement du texte. Le lecteur reste irrémédiablement déçu : [le *Roman de Perceval* ou] *Le Conte du Graal* est donc l'histoire d'une découverte manquée »¹⁰. Wolfram von Eschenbach, Robert de Boron et les autres successeurs immédiats de Chrétien de Troyes ne s'empressent pas, eux non plus, d'imaginer un élu capable de mener la quête à son terme. La figure de Galaad est une apparition tardive dans le cadre du corpus et, de façon significative, c'est avec elle que le cycle se clôt. Au lieu d'ouvrir les portes du château du Graal pour tous les autres quêteurs de l'immortalité, la réussite de Galaad paraît épuiser l'énergie du centre sacré et provoquer la disparition de la coupe miraculeuse. Autrement dit, l'aboutissement de la quête, la prise en possession du Graal par le héros, a le même effet que l'appropriation de la pomme du savoir par Adam – l'évanouissement du lieu divin qui abrite l'objet capable de conférer la vie éternelle.

À l'époque moderne, les échecs des quêtes deviennent la norme. Léon Cellier, à côté de son étude sur les parcours initiatiques réussis, a dédié au roman d'Alain Fournier un livre portant le titre suggestif « *Le Grand Meaulnes* » ou *l'initiation manquée* (1963). Simone Vierne, au final du panorama des voyages initiatiques, se voit à son tour obligée d'observer que « Malheureusement pour lui, l'homme moderne ne peut guère accéder à cette certitude que dans l'espace du livre, durant le temps de la lecture. Encore n'est-il pas toujours convié à aller jusqu'à la renaissance finale : souvent elle échoue, ou bien elle est réservée à de rares élus, séparés radicalement du monde, alors que l'initiation rituelle était l'intégration harmonieuse dans la société comme dans l'univers. Bien des œuvres traduisent ainsi la tragique absurdité moderne : désirer

une transmutation impossible, sinon dans la fiction »¹¹.

Dans la culture du Moyen Âge et de l'Âge moderne, ces échecs restent-ils des mésaventures de parcours, des accidents qui ne détruisent pas la norme, comme à l'Antiquité, ou se constituent-ils en une règle qui dépend d'un principe organique et intrinsèque à la quête de l'immortalité ? Si tel est le cas, il s'ensuit que, dans la culture européenne des deux derniers millénaires, l'archétype de l'initiation a souffert une massive distorsion de son sens intime. Le voyage sotériologique qui ne peut pas aboutir est un archétype décapité, privé de son point de récapitulation. Ces textes ne se comportent plus d'une manière archétypique, mais plutôt d'une manière que j'appellerais anarchétypique. Dans un autre contexte¹², j'ai défini l'anarchétype comme un archétype pulvérisé, comme un nuage de poussière galactique par rapport à un système solaire. Si les œuvres archétypiques se soumettent à un logos ordonnateur, à un sens central et à un grand scénario explicatif, les œuvres anarchétypiques refusent la subordination à un centre de sens et à une structure vertébrée. Dépossédé de son but final, mis dans l'impossibilité de s'organiser en fonction d'une fin qui garantisse le sens de l'entreprise, le schéma narratif du voyage initiatique se désarticule et commence à se comporter d'une manière anarchique.

La métamorphose dramatique du scénario de la quête réussie en une quête manquée, une quête qui ne peut pas aboutir par principe, est le résultat du remplacement de la culture païenne classique par le christianisme. Dans la théologie judéo-chrétienne, la figure de Yahvé, Dieu unique, supprime toutes les divinités susceptibles de conférer l'immortalité, si bien que la multitude des places sacrées sur la terre, demeures des divinités locales, se réduit de manière inquiétante. Seules deux places de l'orbite terrestre se voient encore attribuer l'honneur d'avoir hébergé Dieu. La première est le Jardin d'Éden où le Père se délectait aux temps de la Genèse, avant la chute de l'homme. La deuxième est Jérusalem, la cité où le Fils a racheté la faute de l'homme, cité qui correspond, sur terre, à la Jérusalem céleste, résidence actuelle et permanente de la Sainte-Trinité. La réorga-



nisation chrétienne de la charte sacrée du monde donne une nouvelle orientation aux voyages initiatiques en fonction de ces deux centres. L'imaginaire chrétien envoie désormais ses héros dans des quêtes initiatiques soit vers le bout du monde, à la recherche du Paradis perdu, soit vers le centre du monde, à Jérusalem, en vue du salut par le Christ.

Le Moyen Âge chrétien remplace donc les variétés antiques de la quête par deux scénarios paradigmatiques : le voyage au Jardin d'Éden et le pèlerinage à Jérusalem. Ces deux lieux ne sont pas identiques. Le premier est situé par les Pères de l'Église à l'extrémité orientale du monde, au commencement de la Terre et du temps. Le deuxième occupe le centre de l'*oikoumène* et marque le point où, d'une manière téléologique, l'humain se résume dans le divin et la création s'unit au créateur. Le premier hérite de l'horizon d'espérances et du cadre symbolique des quêtes antiques, la deuxième exprime une nouvelle eschatologie et formule un cadre rituel nouveau. La quête du Paradis terrestre respire par conséquent un air païen et est perçue comme une entreprise hétérodoxe, plus animée par la vanité et l'orgueil que par la dévotion ; seuls le « grand passage » (les croisades) et le « petit passage » (le pèlerinage individuel) vers Jérusalem sont reconnus comme des projets pieux pleinement orthodoxes.

Avec l'adaptation chrétienne, les éléments surnaturels inhérents à toute quête sont regroupés à leur tour en deux catégories : les objets, les animaux et les races humaines fantastiques qui surgissent dans le voyage vers le Paradis terrestre sont des *mirabilia*, des merveilles puisées dans les livres des gentils, tandis que les places de visite obligées du pèlerinage saint sont des *numina*, des miracles extraits du récit biblique.

Le Paradis terrestre est une place immanente au monde, mais, en fait, insaisissable et fantasmagorique ; Jérusalem est une place bien réelle et accessible, mais elle renvoie à un siège transcendant, au trône de Dieu. Autrement dit, à la différence des héros antiques qui se proposaient de pénétrer, de leur vivant, dans la demeure des dieux, les chrétiens considèrent désormais impossible de rejoindre Dieu sur Terre. Les deux places sacrées sont frappées par une

sorte d'interdit visant la condition humaine. Après la désobéissance d'Adam, Dieu a refusé à jamais l'accès au jardin édenique. Un mur impénétrable et sans porte, un barrage de flammes, des anges aux glaives de feu et autres obstacles impossibles à franchir en défendent l'entrée.

Selon les analyses des Pères de l'Église, c'est notre nature déchue qui est incompatible avec l'état paradisiaque. L'homme ne peut plus, de par sa condition, entrer au Paradis, du temps de sa vie et dans sa condition corporelle corruptible. Le Jardin d'Éden est un logis ouvert seulement aux ceux que l'esprit malin n'a pas atteints. Essayer d'y accéder avant d'avoir expié les conséquences du mal est une contradiction dans les termes. Le péché est châtié par la mort et aucun homme ne pourra plus avoir la prétention d'être rendu à sa condition adamique avant d'avoir payé sa dette envers le tribunal céleste. Pour revenir à sa place initiale, il doit payer le prix de la désobéissance, subir le châtiement, mourir la mort qu'Adam et Ève lui ont laissée en héritage. La mort est censée dépouiller l'homme de sa condition corrompue. C'est ce qu'enseigne le Christ qui, pour racheter l'humanité, doit lui aussi payer de sa mort, abandonner la nature humaine qu'il avait si généreusement assumée. La conclusion est transparente : l'homme ne peut aspirer à l'immortalité avant d'avoir quitté la vie.

Un rôle important dans cette seconde perte du Paradis a joué, selon H. S. Benjamins, la théologie de saint Augustin. Optimistes, les pères des premiers siècles, tels Origène, Théophile d'Antioche, Grégoire de Nysse ou Jean Chrysostome, avaient soutenu que la vie des ascètes imite la vie des anges au ciel¹³. Plus sceptique que ses prédécesseurs face à l'idée que, par le baptême, le chrétien a rouvert les portes du Paradis, saint Augustin a développé la théorie complémentaire du péché originel. Or, ce péché ne peut être effacé, du temps de la vie, par aucun rituel. Le baptême remet les péchés commis mais ne détruit pas la concupiscence, la source des péchés. Ni les saints, ni les moines ne mènent une vie angélique ; il n'y a pas de vraie vie paradisiaque tant que nous sommes dans la condition déchue qu'Adam nous a laissée en



héritage. Si nous avons une expérience du Paradis, ce n'est qu'en Adam ; mais c'est toujours en Adam que nous avons été expulsés du Paradis aussi. Comme le dit H. S. Benjamins, « la vie paradisiaque présente, clamée par l'Église primitive, a disparu quand l'histoire du paradis est devenue l'histoire de la chute »¹⁴.

Le rachat du péché et la récupération du Paradis sont subordonnés à l'économie chrétienne de la rédemption. À ceux qui suivent la voie du Christ, en acceptant humblement la faillite de la condition humaine, leur est promise une récompense encore plus grande que la restauration de la nature adamique : la réunion hypostatique en Dieu. Par la grâce et la bonté divines, les bienheureux ne sont plus invités au Paradis terrestre mais dans la Cité de Dieu. En revanche, les présomptueux qui rejettent l'idée de culpabilité et de contrition et qui, n'ayant pas reçu la grâce, essaient d'acquiescer par eux-mêmes la condition immortelle seront châtiés : ils subiront la mort séculaire et la mort éternelle, c'est-à-dire la réclusion dans l'Enfer. En effet, la tentative d'entrer au Paradis sans l'aide de la grâce revient à réitérer le péché originel. Adam et Ève ont trans-gressé le précepte divin qui leur interdisait de goûter le fruit de l'arbre du savoir ; le héros médiéval serait dans la position de transgresser un autre interdit, celui du Paradis, pour goûter, cette fois, au fruit de l'arbre de la vie éternelle.

On comprend dès lors pourquoi, dans l'imaginaire chrétien, la quête de l'immortalité ne peut plus aboutir. Les récits de voyages initiatiques provenant de la mythologie antique se heurtent dès lors à un obstacle idéologique qui les prive de leur but. On peut mettre en évidence cette métamorphose dans l'évolution, au cours du Moyen Âge, de la légende d'Alexandre le Grand. À la fin de l'Antiquité, dans le roman de Pseudo-Callisthène, Alexandre est un personnage qui, sur le modèle des cultes à mystères, parvient à la condition de héros divin à travers une quête militaire initiatique. Avec l'*Iter ad paradisum*, une interpolation médiévale dans le manuscrit, l'expédition de conquête du monde d'Alexandre se fracasse aux portes du Paradis terrestre. L'héroïsation, dans les termes antiques du culte des

héros, est désormais vouée à l'échec. La recherche des « héros spécialisés » du Christianisme, les moines et les ascètes, n'a guère plus de chances. Tout un corpus de légendes, se référant à saint Macaire, moine du désert d'Égypte, explique que la quête du Jardin d'Éden ne peut pas aboutir parce qu'elle suppose le dépassement de la condition déchue de l'homme adamique. Or, par interdiction divine, l'homme ne peut plus rejoindre le jardin des délices sans avoir payé par sa mort le péché originel.

Les cosmographes et les docteurs du Moyen Âge ont beau identifier sur leurs *mappae mundi* la position du Paradis terrestre, il reste inaccessible du point de vue empirique (déserts à traverser, bêtes sauvages à affronter, monts périlleux et étendues d'eau impossibles à franchir) et, surtout, du point de vue doctrinal. Par rapport à l'Antiquité, le Moyen Âge développe un scénario initiatique tronqué : la quête apparaît comme un parcours difficile, parsemé d'épreuves, que le protagoniste est finalement obligé d'abandonner, dans une dernière épreuve de contrition. En définitive, le héros doit opter entre un Paradis conquis ici-bas, du temps de la vie (contre l'interdiction de Dieu, avec la damnation éternelle qui en découle), et un Paradis céleste promis après la mort.

La trame narrative qui découle de cette distorsion du sens de la quête est paradoxale. Le récit de la quête contient tous les ingrédients du parcours initiatique, fixés dans un langage iconique et symbolique fortement codifié et extraordinairement stable dans le temps, mais il fonctionne dans un sens négatif. Il évolue non pas vers une réussite et un épanouissement, mais vers un échec prévisible. La constance réitérative des thèmes est telle qu'on pourrait même établir un modèle du voyage au Paradis interdit, comme l'a fait V. I. Propp pour le conte fantastique. Une cartographie des places fabuleuses, un inventaire d'artefact merveilleux, un bestiaire monstrueux, un *panopticum* des races humaines tératologiques – tout y est pour construire un paradigme de la quête du Paradis au Moyen Âge. Mais ce scénario se déroule vainement, la chaîne narrative a perdu son point d'ancrage final.

Pourtant, malgré la privation d'un



sens téléologique, le mythe ne cesse de hanter l'imagination de l'homme médiéval et moderne. Au lieu de disparaître, comme il aurait paru logique, il continue de se ramifier et d'engendrer des variantes, avec une exubérance anarchétypique. Les Pères de l'Église avaient situé le Jardin d'Éden à l'extrémité orientale du monde. En conséquence, vers la fin du Moyen Âge, quand le modèle cartographique bidimensionnel des cartes T-O employées par les théologiens du premier millénaire est remplacé par un modèle sphérique de souche pythagoricienne, les quêteurs du Paradis conçoivent plusieurs itinéraires complémentaires : vers l'Orient, par voie terrestre, vers l'Occident, par voie maritime, et vers le Sud, par voie combinée maritime et/ou terrestre. Chacun de ces parcours archétypaux déploie une riche figuration, reprise jusqu'à la stéréotypie, qui se nourrit de l'imaginaire classique gréco-latin d'un côté et de la mythologie celtique irlandaise de l'autre.

Le parcours initiatique vers l'est, avec la traversée de l'Inde fabuleuse et la confrontation de sa galerie de monstres et de merveilles, compose la matière d'un corpus massif de récits de voyages réels ou imaginaires, dont le plus fameux est le *Voyage* de Jean de Mandeville. Le voyage initiatique vers l'ouest, à travers l'Océan fantastique, avec ses archipels d'îles enchantées, constitue la matière des *immrama*, récits celtiques plus ou moins christianisés, dont le représentant emblématique est la *Navigatio Sancti Brendani*. On peut ajouter un troisième itinéraire qui dérive des spéculations sur les antipodes et situe le Paradis terrestre quelque part dans le sud. L'exemple le plus achevé en est le dernier voyage d'Ulysse vers l'île du Purgatoire, dans *La Divine Comédie* de Dante.

Terres inconnues et mers à explorer, Indes fantasmées et Océan rêvé, nouveaux mondes et continents des antipodes, ces espaces recueillent les chimères et les angoisses du Moyen Âge. Imbu des *topoi* de la pensée enchantée médiévale, Christophe Colomb réunit d'un seul trait les trois trajets sur une même carte : il part vers l'ouest, par l'Océan, pour gagner les continents situés aux antipodes de l'Europe, les Indes, à l'Est. Dans son sillage, les explorateurs et les conquistadors emporteront avec eux les clichés

mythiques de la quête. Maintes fois, ils recevront les réalités fraîchement découvertes à travers le réseau d'images et de symboles classiques et médiévaux. Paradis terrestre, fontaine de jouvence, Eldorado, amazones, anthropophages, cynocéphales, géants patagons, animaux monstrueux sont autant de stéréotypes magiques surimposés au Nouveau Monde.

Vraisemblablement, avec la Renaissance un nouveau souffle paraît réactiver l'imaginaire du parcours initiatique. Le pessimisme médiéval sur la possibilité d'obtenir l'immortalité ou la félicité divine pendant cette vie tend à être remplacé par un optimisme actif et exubérant. Des nouvelles formules de quête sont sur le point de renverser à nouveau les données du problème. Au moment de la fin du Moyen Âge, on voit le scénario du voyage sotériologique se décliner en trois variantes : la quête chevaleresque du saint Graal, la quête géographique du Paradis terrestre, la quête alchimique de la pierre philosophale. Ce sont trois isomorphismes du même thème narratif : la tentative d'accéder à un lieu sacré pour restaurer l'homme de sa condition déchue et mortelle à la condition divine. Les Îles Fortunées, les Hespérides, le mont d'Éden, l'île d'Avalon, les châteaux enchantés, le pays de Féerie, les caves à magies, les laboratoires hermétiques sont autant de centres qui permettent au quêteur de transcender sa condition humaine. Les auteurs de récits initiatiques s'empressent de rétablir le contact avec la force sacrée capable de régénérer l'être humain, avec le *numinosum*, en le situant dans des réceptacles comme l'arbre de vie, les pommes d'or, la fontaine de jouvence, la coupe du Graal, le *lapis exiliis*, l'élixir de longue vie.

Ces récits atteignent leur plein essor au XVI^e siècle, portés par la vague de mysticisme que la Renaissance vient d'hériter de l'Antiquité tardive. Multipliés d'une manière sans précédent dans l'histoire grâce à l'imprimerie, les livres de voyage, de découverte et d'exploration, les romans de chevalerie et d'aventures, les traités et les sommes d'alchimie, d'astrologie, de magie, de kabbale et d'autres sciences ésotériques deviennent les best-sellers de l'époque. Leur succès témoigne d'une obsession d'immor-



talité que la doctrine des Pères de l'Église n'avait pas réussi à éradiquer. La réémergence de la pensée occulte, refoulée pendant plus d'un millénaire par la vision chrétienne, ravive en l'homme de la Renaissance l'espoir fantasmagique que la quête pourrait aboutir. Dans la mesure où la culture humaniste relâche la pression que l'idéologie chrétienne exerçait sur l'imaginaire collectif, l'interdit qui pèse sur l'Éden tend à s'effacer. Le thème du voyage initiatique est transposé dans des systèmes plus ou moins hétérodoxes, où le Paradis terrestre ne dépend plus de la caution céleste.

Le grand enjeu non-formulé en tant que tel de l'humanisme de la Renaissance est de soustraire le Paradis de la juridiction divine et de l'adjudger à l'homme. Cette nouvelle attribution est rendue possible par l'avènement de la philosophie de l'homme démiurge qui, avec ses propres forces, reprend à son compte la création divine. La Renaissance élabore deux grandes visions du monde qui rendent possible le glissement d'un théocentrisme chrétien vers un activisme humain sans précédent : d'une part, la vision hermétique où l'homme récupère sa capacité d'influencer le monde grâce à la théorie des correspondances animiques entre le micro- et le macro-univers ; d'autre part, la vision rationaliste où l'intelligence et l'invention technique ont valeur de pouvoir démiurgique. Interprété dans le cadre de ces visions, le Paradis terrestre de la quête médiévale subit deux types de métamorphoses : le paradis magique et l'utopie humaniste.

Le paradis magique est un retour des paradis païens, démonisés par la doctrine des Pères de l'Église. Sans que le cadre chrétien soit jamais complètement effacé, les artistes de la Renaissance trouvent plaisir à imaginer des jardins de délices construits grâce aux facultés magiques, ou du moins techniques, du philosophe-mage, capable de manipuler le réseau des forces de l'univers. Un exemple emblématique de cette typologie est représenté par Prospero, mage qui, utilisant sa *vis imaginativa*, prend le contrôle des esprits élémentaires, tel Ariel, et refaçonne par leur intermédiaire l'île sauvage où il a échoué. L'autre voie de transformation de la nature sauvage en un

jardin paradisiaque est celle de la raison et de l'industrie. Les utopies de la Renaissance, de Thomas More à Tommaso Campanella, sont des pseudomorphoses humanistes du Paradis terrestre. Au bout du voyage initiatique, les nouveaux explorateurs ne trouvent plus un Éden construit par Dieu, interdit aux vivants, mais une cité idéale, œuvre d'une humanité avancée, offerte comme modèle aux nations du Vieux Monde.

Pourtant, l'optimisme de la Renaissance est de courte durée. Les trois nouvelles variantes de la quête, par lesquelles les auteurs de l'époque espéraient améliorer le scénario médiéval, souffrent une rapide dégénérescence. Le rêve paradisiaque des explorateurs est bien vite brisé par la triste réalité de la colonisation, la découverte du Nouveau Monde aboutissant au plus grand génocide de l'histoire de l'humanité. Le « mythe noir » des Amériques finit par tempérer l'enthousiasme de la quête géographique. Les paradis magiques, promis par les sciences hermétiques de la Renaissance, sont eux aussi menacés par une vive réaction de la part de la pensée chrétienne. Face à l'invasion de matériel païen agencée par la redécouverte de l'Antiquité, l'Église protestante comme l'Église catholique, surtout après le Concile de Trente, prennent des mesures drastiques contre la mentalité occulte. La persécution des hérésies porte un coup fatal à la figure du mage et à l'espérance d'obtenir l'immortalité par des voies alternatives, comme l'alchimie, la kabbale, etc. Enfin, la pensée utopique est également soumise à des critiques dures qui attaquent son noyau d'optimisme humaniste. La pensée religieuse, le rationalisme cartésien et l'empirisme anglais détruisent les repères de la « pensée enchantée » qui soutenait l'imaginaire paradisiaque. Le résultat de ces attaques est que, à côté du genre en expansion de l'utopie, prend naissance, à peine un siècle après le texte de Thomas More, un genre alternatif, celui de la contre-utopie. L'essor de cette utopie renversée sera tel que, au XX^e siècle, le virus du pessimisme finira par infester et détruire le genre utopique. Si l'utopie était conçue comme une cité humaine capable de remplacer le jardin divin, sa conversion en dystopie correspond à la clôture de l'Éden.

L'Âge Moderne ne réussit donc pas à



briser l'interdiction qui empêchait les héros du Moyen Âge de gagner la place sacrée. Les quêtes alternatives inventées par les nouvelles mentalités apparues à partir de la Renaissance restent vouées, comme par une malédiction métaphysique ou par une inhibition psychanalytique de l'imaginaire collectif, à des échecs tout aussi définitifs que la quête chrétienne du Paradis terrestre.

*

Les censures successives exercées sur l'image du jardin des dieux par la religion yahviste, par la théologie chrétienne, puis par le rationalisme et l'empirisme moderne, ont provoqué une étrange évolution : le Paradis physique a été remplacé par un Paradis spirituel. L'herméneutique chrétienne a distingué trois significations de l'image vétérotestamentaire du jardin d'Éden : une interprétation littérale ou matérielle, une interprétation spirituelle ou mystique et une interprétation allégorique. Toutes ces interprétations ont fonctionné comme des noyaux génératifs, desquels se sont développés trois corpus de récits racontant : le voyage héroïque, fait du temps de la vie et dans la condition humaine actuelle, dans les cadres d'une géographie physique, à la recherche d'un Paradis corporel, *paradisus de humo*, situé sur cette terre ; le voyage mystique ou extatique, entrepris dans un état de transe et de transportation visionnaire, par la grâce de Dieu, dans une condition décorporalisée, vers un Paradis spirituel et immatériel, placé dans le Royaume du ciel ; un voyage allégorique, selon lequel le parcours de la vie humaine est le symbole d'une évolution intérieure, à partir de la condition déçue vers la condition christique, dans le Paradis qu'est l'Église de Dieu. Or, si le premier scénario est voué à l'échec, les deux autres évitent les contraintes de la théologie du péché et font de nouveau possible la réussite de la quête.

Le scénario du voyage extatique est à corrélérer avec l'essor toujours plus grand que l'idée du Royaume ultra-mondain de Dieu a eu pendant le Moyen Âge. À peine le jardin d'Éden de l'Ancien Testament parut-il avoir été rouvert, par la bonne nouvelle apportée par le Christ, qu'il s'est trouvé relégué à la condition inférieure de Paradis terrestre, alors que la promesse d'immortalité a migré vers un Paradis céleste. Dans cette perspec-

tive, le miracle de longue vie ne s'accomplit plus dans l'enceinte sacrée terrestre ou, pire, la vie perpétuelle qu'on y offre ne vaut plus rien face à la vie béatifique céleste. Le type d'immortalité supposé par le *topos* du jardin des dieux a été surclassé par l'immortalité de la cité de Dieu. La félicité et la jeunesse éternelle du jardin d'Adam n'étaient en rien comparables à la béatitude des élus reçus dans la présence de Dieu en sa salle du trône. Le *pattern* du festin d'immortalité, selon lequel les bienheureux sont admis à la face et à la table de Dieu, reste actif, mais Dieu a changé de place, il ne demeure plus, comme on pouvait encore le supposer dans Genèse 2-3, dans un jardin sur terre, mais dans un palais supra-céleste et transmondain, dans l'Empyrée¹⁵. Sous la pression du message christique, l'idée de Paradis s'est détachée progressivement, tel un double spirituel, de l'image très matérielle du jardin d'Éden de la Genèse et s'est associée à l'image plus éthérée de la cité céleste.

Dans les cadres de cette évolution, le récit de Genèse 2-3 a été soumis à une double interprétation : une interprétation littérale, destinée à conserver la réalité physique du jardin de Dieu, et une interprétation spirituelle, convoquée pour expliquer la réalité métaphysique du Royaume céleste. Comme je l'ai montré auparavant, une des tentatives d'adapter le mythe du jardin divin au message du Christ a été d'attribuer au Paradis terrestre le rôle d'espace d'attente pour les âmes des morts, et au Paradis céleste la fonction de demeure pour les élus ressuscités au Jugement final. En fait, cette distribution est contre-nature, en ce qu'elle loge les êtres spirituels en un habitacle généralement conçu comme matériel, et les êtres restitués à leur condition corporelle en une place immatérielle. C'est une des causes logiques qui a ruiné le modèle eschatologique du jardin d'Éden comme lieu d'attente.

Un autre problème qui restait à résoudre était le sens même de l'adjectif « spirituel » attribué à l'Empyrée. Quelle sera la condition corporelle des morts après la résurrection ? Saint Paul donne la solution en distinguant entre la chair et le corps (I Corinthiens, 15). La chair est indubitablement matière corruptible, elle ne peut donc



pas « hériter du Royaume de Dieu ». La notion de corps, en revanche, admet plusieurs interprétations : il y a des corps terrestres et des corps célestes. « Le premier homme, issu du sol, est terrestre, le second, lui, vient du ciel ». L'humanité descendant d'Adam est donc soumise à la condition de la chair et elle doit payer le péché originel par la mort de la chair. Le corps des hommes sur terre est un corps « psychique » qui a comme principe vital l'âme, la *psyché*. L'humanité rachetée par le Christ ressuscite à une nature imprégnée par la grâce. Le corps de la résurrection sera un corps « spiri-tuel », animé par le Saint Esprit. Le corps psychique de cette vie sera remplacé au Jugement par le corps pneumatique, incorruptible, immortel. Spirituel signifie donc immatériel (en ce qu'il exclut la matière terrestre), non pas incorporel. La Cité de Dieu en son ensemble, ses habitants y compris, sera bien corporelle, réelle, mais façonnée d'une matière de grâce, d'une matière rendue impeccable par l'immersion de l'Esprit divin dans la création.

Les distinctions pauliniennes ont été approfondies, entre autres, par Origène (185-253)¹⁶. Pour souligner la pureté, le raffinement, la gloire, la splendeur, la brillance, l'excellence du corps spirituel, Origène ne compare plus le corps de gloire aux corps célestes comme opposés aux corps terrestres. En revanche, il regroupe le céleste et le terrestre sous la même catégorie, celle des corps créés, temporels et visibles et il les oppose aux corps « qui n'ont pas été faits par la main », éternels et invisibles¹⁷. Sur cette base, il prévient contre ceux qui forment des « contre-promissions » sur le bonheur au Royaume de Dieu. En négligeant la dimension spirituelle du Paradis, ces gens pensent que, après la résurrection, ils jouiront de plaisirs corporels, ils seront à nouveau capables de manger, de boire, de se marier, d'avoir des enfants, dans une Cité faite concrètement de pierres précieuses, de jaspe, saphir, calcédoine, émeraude, sardonx, onyx, chrysolite, chrysoprase, jacinthe et améthyste¹⁸. La polémique portée par Origène contre la matérialité est une plaidoirie pour la spiritualité fondamentale du Paradis.

Grégoire de Nysse (env. 330-env.

395), qui identifiait le jardin d'Adam au Paradis de Jésus, plaide toutefois, influencé par Origène, pour la nature immatérielle de la résidence divine. Citant les mots de saint Paul « le règne de Dieu n'est pas affaire de nourriture ou de boisson, il est justice, paix et joie dans l'Esprit Saint » (Romains 14, 17), saint Grégoire montre que les justes ressuscités auront la même nature que les anges, ils seront donc libres des fonctions de la chair. La faim et la soif des élus seront de nature spirituelle, le pain et l'eau qu'ils chercheront seront le Mot et la Grâce du Christ. Sur cette base, le père déduit que les pommes des arbres fructifères, notamment de l'arbre de vie, plantés par Dieu en Éden, sont à comprendre non comme des nutriments transitoires et périssables mais comme des aliments de la sagesse. Le Paradis restauré par le Rédempteur n'aura plus rien en commun avec les besoins de la vie terrestre, il sera un Royaume différent dont la description appartient aux mystères incommunicables¹⁹. Ephrem de Nisibe (env. 306-373), dans ses *Hymnes sur le Paradis*, est d'accord que les êtres spirituels n'ont pas besoin d'aliments matériels mais de nourriture spirituelle. Le Paradis ne peut pas être contemplé avec les sens physiques, mais seulement avec les yeux de l'esprit, d'où la conclusion que, « Même si, par les mots./ L'Éden semble terrestre/ Il est en son essence/ Pur et spirituel »²⁰. Finalement, la distinction entre le *Paradisus de humo* et le *Paradisus coelestis* sera sigillée par saint Thomas qui, commentant la promesse faite par Jésus au bon larron, affirme que le Christ ne se référait pas au Paradis terrestre corporel, mais au Paradis spirituel où nous allons jouir de la gloire divine²¹.

La possibilité de la double interprétation du jardin d'Éden, en tant que Paradis physique et que Paradis spirituel, a été théorisée par plusieurs pères. Dans un passage célèbre du *De Genesi ad litteram*, saint Augustin reconnaît plusieurs manières d'envisager le thème du jardin biblique : des commentateurs comprennent le Paradis dans un sens physique (*corporaliter*) ; d'autres l'envisagent dans un sens spirituel (*spiritaliter*) ; d'autres le conçoivent autant corporellement que spirituellement. De son aveu, c'est cette troisième position qui lui convient, parce qu'elle lui permet d'expli-



quer aussi bien la création de l'homme à partir du limon, que la condition des ressuscités dans le Royaume de Dieu. Mais ceux qui n'admettent qu'une des interprétations, ceux, par exemple, qui ne veulent pas entendre le récit de la Genèse à la lettre, mais seulement dans le sens figuratif, risquent de nier les articles de foi concernant la création et même la réalité de notre monde²².

Maint commentateur reprendra les distinctions augustinienes. Jean Damascène (env. 657 - env. 749), par exemple, reconnaît la possibilité d'attribuer une double signification au récit de la Genèse : matérielle et spirituelle. Certains, dit-il, ont décrit le Paradis comme un empire des sens et d'autres comme un empire de la raison. De même que l'homme est un être double, dans lequel la chair et l'âme coexistent, de même dans le récit de la Genèse il y a un double sens, une double description, autant du jardin d'Éden comme une région de délices divins abritant l'Adam de chair, que du Paradis céleste comme une demeure divine d'une beauté beaucoup plus sublime où Dieu nourrit les élus du fruit le plus doux, la contemplation de Lui-même²³. Bédé le Vénérable (673-735) cite textuellement saint Augustin, pour conclure que le Paradis corporel est la place créée par Dieu pour l'homme terrestre, alors que le Paradis spirituel est destiné aux âmes des saints qui ont quitté le corps à la mort²⁴. Cette distinction entre le Paradis terrestre et le Paradis céleste est de plus clonée sur une autre dichotomie longuement travaillée par saint Augustin, entre la cité des hommes et la cité de Dieu.

Au début du deuxième millénaire, avant les grandes sommes du XIII^e siècle, les pères de la Philocalie soulignent eux aussi, d'une manière radicale, presque mystique, la nature charismatique du Royaume de Dieu. Selon Syméon le Nouveau Théologien (949-1022), à l'Apocalypse les êtres sensibles seront réunis aux êtres de raison du Logos divin, toute la création, ensemble avec le Paradis, deviendra entièrement spirituelle, se transformera en une demeure immatérielle et incorruptible, immuable, éternelle et intellectuelle, la terre nouvelle retrouvera une beauté indescriptible et le fonds de verdure impérissable d'avant la chute, le ciel nouveau sera plus éclatant et plus lumineux que le soleil

actuel²⁵. « Dans ces conditions, c'est lorsque tout le monde terrestre sera uni entièrement au monde céleste que les justes recevront aussi en héritage cette terre rénovée que les doux, déclarés bienheureux par le Seigneur, ont pour héritage. À l'heure actuelle, une partie seulement est jointe au céleste, l'autre attend de l'être. Car les âmes des saints, comme nous l'avons dit précédemment, grâce au don de l'Esprit-Saint et à leur union avec lui, adhèrent à Dieu, pendant qu'ils sont encore dans le corps ; au renouveau, elles sont transformées et ressuscitées de la mort et rétablies dans la lumière sans déclin, en grande gloire, après la mort. Quant à leurs corps, ce n'est pas encore le moment ; ils restent dans les tombes, exposés à la corruption, et ne deviendront eux-mêmes incorruptibles que le jour de la résurrection générale, lorsque bien sûr la création terrestre, qui est visible et sensible, sera transformée et se joindra au monde céleste, c'est-à-dire invisible et au-dessus de la sensation »²⁶.

Enfin, un dernier exemple de cette conception très durable est la polémique tardive entre deux clercs orthodoxes, l'évêque Fyodor de Tver et l'archevêque Vasili de Novgorod, qui reprend, sur le fond d'une controverse sur l'hésychasme, l'opposition entre le « Paradis spirituel » et le « Paradis réel »²⁷. Contre Fyodor, qui plaide pour l'idée que le Paradis d'Adam a été détruit et que le Royaume de Dieu est de nature spirituelle, Vasili apporte plusieurs témoignages bibliques et patristiques sur la réalité physique et la survivance historique du Paradis. Il évoque même plusieurs légendes de voyages géographiques au jardin de Dieu. Il finit par introduire un critère distinctif fort qui sépare le Paradis de la création et le Paradis eschatologique. Le jardin d'Éden, créé ensemble avec le monde physique et avec l'homme de chair, continuera d'exister jusqu'au Jugement. Le Royaume de Dieu ne s'établira qu'à la fin des temps, quand le monde sera rénové par le feu. Le Paradis spirituel sera constitué par l'action de la lumière de la Grâce. Toutefois, pour ne pas briser d'autres dogmes, Vasili ne se résout pas à situer le Paradis spirituel entièrement après l'eschaton, il concède que celui-ci existe dès maintenant (mais en



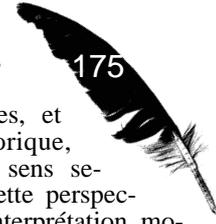
dehors de notre monde). Dans ce Paradis spirituel il situe les élus exceptionnels que le dogme avait fini par héberger au Paradis terrestre : Moïse et Élie, Pierre, Jacob et saint Jean. Selon l'archevêque Vassili, ce sont seulement ces bienheureux qui ont pu contempler le Paradis spirituel pendant leur vie ; pour le reste la vision du Royaume est incompatible avec la condition charnelle et possible seulement après la mort. Plutôt hérétique, cette conception explore néanmoins une solution ingénieuse pour différencier le Paradis terrestre et le Paradis céleste.

À l'évidence, le dédoublement imaginaire de l'image du Paradis bouleverse les espérances sotériologiques et les scénarios initiatiques. La translocation de l'*omphalos* universel brouille les pistes des quêtes héroïques. Le noyau sacré disparaît de l'Éden, la demeure d'Adam et Ève n'est plus qu'un jardin abandonné. Quoiqu'un archange continue d'en défendre l'entrée, il n'y a plus, à vrai dire, aucun intérêt à y aller. La promesse du Christ de la béatitude au Royaume de Dieu ombrage et flétrit les prestiges des anciens mythes sur la félicité des héros immortalisés. Les « réflexes » narratifs du voyage d'initiation, réactivés pendant un temps par le christianisme primitif, sont à nouveau contrariés. Le point final de la quête n'est plus seulement un lieu interdit mais aussi un lieu inutile ou, tout au plus, une place intermédiaire.

De ces prémisses naît ainsi une autre classe de quêtes, dans lesquelles le héros qui sillonne physiquement la carte géographique de la terre est remplacé par le mystique qui essaie de transcender, par transes et extases, sa condition corporelle et de visiter en des visions les « mansions » de l'Empyrée. La vie éternelle ne s'obtient plus en voyageant héroïquement vers un centre du monde extérieur, mais en cheminant intérieurement vers le Christ à l'image duquel l'homme a été créé. Les vertus guerrières sont remplacées par les valeurs morales de piété et de croyance. Puisant dans les visions d'Ezéchiel, de saint Paul et de saint Jean, dans des livres apocryphes comme les *Apocalypses* de Baruch, d'Ézra, de Pierre et de Paul, le *Testament d'Abraham* ou le *Berger d'Hermas*, mais

aussi dans la tradition classique (le mythe d'Er dans la *République* de Platon, le *Rêve de Scipion* de Cicéro, les *Moralia* de Plutarque, les *Oracles* sibyllins, les textes gnostiques et hermétiques), un arbre impressionnant de récits de voyages extatiques ne cesse de s'amplifier tout au long de l'ère chrétienne²⁸. Ne citons que quelques exemples : *La vision de saint Salvius* et *La vision de Sunniulf* (racontées par Grégoire de Tours), *La vision de Barontus* (moine du monastère de Longorenes), *La vision de Bonellus* (transmise par l'abbé espagnol Valer), *La vision de Fursa* (dans Bédé le Vénéérable, *Historia ecclesiastica*), *La vision du moine de Wenlock* (racontée par saint Boniface), *La vision de Rotcharius*, *La vision de Wetti* (transcrite par l'abbé Heito), *La vision de la femme pauvre*, *La vision de Bernoldus*, *La vision de Charles le Gros* (évoquée, entre autres, par Vincent de Beauvais), *La vision d'Adarnan*, *La vision de Laisren*, *La vision de Ansellus Scholasticus*, *La vision de Heriger*, *La vision d'Alberic*, *La vision de l'enfant William*, *La vision de Tungdale*, *La vision d'Elisabeth de Schönau*, *La vision de Gunthelm*, *La vision du moine d'Eynsham*, *La vision de Godeschalch*, *La vision de Thurchill* (relatée par Ralph de Cogeshall, reprise par Roger de Wendover et Mathieu Paris), *La vision de la mère de Guibert de Nogent*, *La vision de Olav Asteson*, culminant, bien sûr, avec les chefs-d'œuvre de Dante et de Milton²⁹.

Le troisième scénario initiatique, faisant pendant aux quêtes physiques et mystiques, est le scénario allégorique. L'interprétation allégorique de la Bible, et de Genèse 2-3 dans notre cas, a reçu un élan décisif avec le penseur juif hellénisant Philon (env. 20 av.J.-C. – 45 ap.J.-C.), au premier siècle de notre ère. Interprétant la théologie judaïque dans l'esprit des spéculations de la philosophie grecque, le penseur d'Alexandrie a soumis les récits de l'Ancien Testament à une herméneutique allégorique rappelant l'exégèse que les pythagoriciens de la même époque appliquaient aux épopées homériques³⁰. En *De Plantatione*, analysant le dogme de la plantation du jardin d'Éden, Philon dit, ironiquement, que ce serait le symptôme d'une folie incurable de comprendre que Dieu a planté des vignes,



des oliviers, des pommiers, des grenadiers ou d'autres arbres similaires. Les arbres de vie, d'immortalité, de la connaissance, de la compréhension, du savoir du bien et du mal ne peuvent pas être des arbres physiques qui poussent sur le sol. Au reste, pourquoi Dieu se serait tourmenté avec une telle besogne, étant donné qu'il n'avait pas besoin d'une demeure terrestre et que l'homme ne fut créé qu'ultérieurement? Par conséquent, pour comprendre le sens du récit biblique, seule l'allégorie est capable de nous faire voir par-delà les apparences. Dans l'analyse allégorique suivie de Philon, le jardin d'Éden est l'âme de l'homme. Les arbres que Dieu y a plantés sont des plantes d'une nature rationnelle, ils sont les vertus³¹.

Dans ses *Questiones et Solutiones in Genesim*, Philon amplifie cette interprétation. Pris littéralement, le mot Paradis désigne une place couverte avec toutes les essences d'arbres ; symboliquement, il signifie sagesse, intelligence autant divine qu'humaine, compréhension appropriée des causes des choses, établie par Dieu après la création du monde pour donner à l'homme la possibilité d'apprécier correctement la grandeur de l'œuvre divine. Le Paradis a été planté vers l'orient parce que le lever du soleil suggère la lumière de l'intellect. L'arbre de vie désigne soit la terre soit le soleil au centre de l'univers et il indique la direction que l'âme doit emprunter, la vertu qui l'oriente vers Dieu, c'est-à-dire la piété. Les quatre rivières sont elles aussi des signes allégoriques pour les quatre vertus : Phison est la prudence, Gihon la sobriété, le Tigre la fermeté et l'Euphrate la justice³². Ce type d'herméneutique, dans lequel le récit biblique est traduit dans un registre éthique, recevra chez les commentateurs chrétiens le nom d'interprétation morale.

L'école alexandrine, avec Clément et Origène, a continué de travailler l'interprétation allégorique, dans l'idée de purifier les textes sacrés des inconséquences et des impossibilités historiques et narratives (*defectus litterae*). Origène, par exemple, a établi trois types de lecture, littérale, morale et spirituelle ou allégorique, ou, dans une autre variante, historique, morale et mystique³³. En fait, l'opposition de base conçue par Philon et Origène est celle entre une interprétation littérale qui s'applique à des

réalités physiques, visibles, et une interprétation allégorique, susceptible de saisir les sens seconds, invisibles. Dans cette perspective, les autres termes, interprétation morale, mystique, spirituelle, sont différenciés plutôt par l'objet caché qu'ils dévoilent que par la procédure sémantique qu'ils utilisent. L'image du jardin d'Éden peut être interprétée de plusieurs manières allégoriques, par exemple comme une métaphore de l'âme de l'homme, du Paradis céleste, de l'Église, des temps eschatologiques, etc.

Une attention plus poussée aux mécanismes sémantiques de l'allégorie a été accordée par saint Augustin. Dans une introduction herméneutique à l'analyse de *La doctrine chrétienne*, saint Augustin nous prévient que les signes sont soit propres, soit figuratifs. Les signes propres sont ceux qui désignent les objets pour lesquels ils ont été conçus comme des signes, comme par exemple le mot bœuf. Les signes figuratifs sont utilisés pour désigner quelque chose d'autre que les objets propres pour lesquels ils ont été inventés, comme par exemple le même mot bœuf employé par l'évangéliste dans l'exhortation « Tu ne mettras pas de frein au bœuf qui foule le grain »³⁴. En rendant équivalent l'allégorique au figuratif, saint Augustin élimine de la distinction littéral / allégorique, qui est une opposition de fonctions, la distinction physique / spirituel, qui est une opposition d'objets désignés.

Or, l'opposition physique / spirituel soutenait la distinction Paradis corporel / Paradis spirituel, alors que l'opposition littéral / figuratif permet une autre distinction, entre Paradis littéral / Paradis allégorique. Le Paradis spirituel, qui est le Paradis céleste, apparaît donc comme une catégorie distincte du Paradis allégorique, qui peut être l'Église, l'âme humaine, la Parousie, diverses essences abstraites comme la foi, la religion, etc. D'une manière quelque peu forcée, ce troisième type, l'interprétation allégorique, a été parfois attribué à la troisième catégorie que saint Augustin énumère en ce qui concerne les manières possibles de comprendre le texte de Genèse 2-3. On se souvient que saint Augustin parle d'une lecture littérale, selon laquelle le jardin d'Éden est une place physique sur terre, d'une lecture spirituelle, selon laquelle



le récit biblique est une description du royaume céleste de Dieu, et d'une lecture mixte. Les successeurs de saint Augustin invoquent souvent son *De Genesi ad litte-ram*, substituant arbitrairement à la catégorie de l'interprétation mixte celle de l'interprétation allégorique.

L'interprétation allégorique ayant joui de la plus grande audience est celle selon laquelle le jardin d'Éden est le symbole de l'Église. Tertullien (env. 160-env. 230), dans son *Adversus Marcionem*, loue les dons, autant matériels que spirituels, que Dieu a faits à l'homme. La double condition d'Adam, créé autant de la glaise, dans sa condition corporelle, que du souffle de Dieu, dans sa condition pneumatique, se retrouve aussi dans les biens dont il a été nommé maître. D'un côté, Dieu lui a offert le contrôle de tous les êtres, lui demandant de leur attribuer des noms. De l'autre, la bonté « fit plus en ajoutant pour l'homme un séjour de délices : bien que possédant toute la terre, il séjournerait dans des lieux plus suaves, par son transfert au Paradis, qui symbolisait déjà le passage du monde à l'Église »³⁵. D'une manière allégorique, l'imagerie du jardin d'Éden du temps originel est transvasée dans le symbolisme de l'Église chrétienne du temps actuel.

Bédé le Vénérable (673-735) est lui aussi d'avis que le Paradis est une métaphore de l'Église. Le jardin d'Éden, créé au début du monde, est l'Église catholique fondée par le Christ, principe de tout. La source qui arrose le Paradis est la parole baptismale des prédications du Fils de Dieu. Les quatre fleuves qui en découlent sont les quatre évangiles. Les arbres fructifères sont les saints, les pommes sont leurs œuvres. L'arbre de vie est le Christ lui-même qui fait le don de vie éternelle à tous ceux qui approchent à lui³⁶. Bédé applique la même herméneutique à la Révélation de saint Jean, en interprétant la Jérusalem céleste comme l'Église du Christ. Ses murs inexpugnables sont la croyance, l'espoir et la charité ; ses dimensions cubiques, c'est-à-dire la longueur, la largeur et la hauteur égales, sont les trois vertus théologiques ; les douze portes sont les douze apôtres, etc.³⁷

Un siècle plus tard, Raban Maur (env. 780-856) reformule la même idée en

plusieurs variantes : « Le paradis, c'est-à-dire le jardin des délices, signifie d'une manière mystique soit l'Église présente, soit la terre des vivants, le lieu où ceux qui mériteront pour leur droite foi et pour leurs bonnes œuvres seront glorifiés pour l'éternité. C'est le lieu duquel le Seigneur avait dit au larron sur la croix : En vérité, je te le dis, aujourd'hui tu seras avec moi dans le Paradis (Luc XXIII). D'autre manière, le paradis (comme nous l'avons dit) signifie la sainte Église, de laquelle il est écrit dans la Genèse : Yahvé Dieu planta un jardin en Éden, à l'orient (Genèse II). Le Paradis c'est l'Église : c'est d'elle qu'on lit dans le Cantique des Cantiques : Elle est un jardin bien clos, ma sœur, ô fiancée (Cant. IV). De même, le paradis fut planté au principe : c'est-à-dire, comme on sait, l'Église catholique fut bâtie par le Christ, qui est le principe de tout »³⁸. Appliquant les allégories de saint Jean à Genèse 2-3, Raban Maur commente que l'arbre de vie, lequel dégusteront ceux qui vaincraient la tentation du serpent, c'est Jésus-Christ qui répand la gloire éternelle. Et le glaive de feu, qui défend l'entrée pour à qui n'ont pas vaincu la condition adamique déchue, est la parole de Dieu, le logos divin³⁹.

Au XII^e siècle, Pierre Lombard (env. 1100-1160) dans son *Sententiarum*, après avoir cité textuellement saint Augustin, souligne la nécessité d'interpréter le récit du Paradis autant *corporaliter*, comme un « *locus amoenissimus fructuosus arboribus, magnus et magno fonte foecundum* », que *spiritualiter*. Or, pour lui aussi, le jardin d'Éden est une description parabolique de l'Église présente et future (« *etsi praesentis Ecclesiae vel futurae typum tenet* »)⁴⁰.

Une deuxième interprétation allégorique ayant fait autorité est celle selon laquelle les éléments du récit du jardin sont des symboles de l'âme humaine. Cette lecture métaphorique est utilisée par exemple par saint Ambroise (339-397). Suivant l'exégèse de Philon, l'évêque de Milan construit, dans son traité *De Paradiso*, une complexe interprétation parabolique de Genèse 2. Le Paradis planté en Éden, plein d'arbres fructifères, est comme une âme fertile, parée de vertus, introduite dans un milieu propice. Adam doit être compris comme l'intellect (*nous*) et Ève comme les sens (*aisthesis*). La



figure du serpent symbolise le plaisir charnel, qui s'empare des émotions du cœur (la femme) et obscurcit la raison (l'homme)⁴¹. Méthode d'Olympe (m. 312), dans son *Banquet*, parle de « l'arbre de vie qui jadis poussait au Paradis, que l'Église a fait reflleurir à présent pour tous, et qui mûrit le beau et adorable fruit de la foi ». Or, cet « arbre, c'est la Sagesse, première-née de toutes choses. [...] C'est la doctrine, l'amour, l'intelligence qui sont donnés au temps convenable, à ceux qui viennent aux eaux de la rédemption »⁴².

Dans la même lignée interprétative, saint Bonaventure (env. 1218-1274) identifie, dans son *Lignum vitae*, l'arbre de vie, qui se trouve en Éden, au Christ sur le Golgotha (symbolisé par la croix) et aussi au Christ dans la Nouvelle Jérusalem (comme source de vie éternelle, dans la tradition de l'Apocalypse de saint Jean). Les figures de l'arbre cosmique renvoient du reste, dans l'imagerie chrétienne, aux diverses conditions de l'être humain. L'arbre de vie de l'Éden est l'Adam d'avant la chute ; l'arbre mort, que les voyageurs imaginaires du Moyen Âge ne manqueront pas de rencontrer un peu partout, est l'homme déchu ; la croix qui fleurit à la crucifixion de Jésus, c'est la nature humaine rachetée ; enfin l'arbre de vie du Royaume céleste est l'humanité élevée en la gloire de Dieu⁴³.

Le Moyen Âge a vu s'établir de cette manière une tradition herméneutique étagée, éduquée à lire le récit de la Genèse comme un palimpseste à plusieurs couches. Pour faire cohabiter les interprétations divergentes autour du terme « spirituel », le commentateur de saint Augustin a été forcé à inventorier non seulement deux interprétations pures et une mixte, mais trois interprétations différentes : littérale, spirituelle et allégorique. Une compilation irlandaise du VIII^e siècle, *Commemoratio Geneseos*, affirme que le récit de la Genèse peut être reçu dans un sens historique (*historialiter*) qui renvoie au Paradis terrestre ; dans un sens spirituel (*spiritualiter*) qui désigne ici l'interprétation allégorique du jardin des voluptés comme l'Église de Dieu (les fleuves sont les quatre évangélistes, Fison est saint Jean, Gihon – Luc, Tigris – Marc et Eufrates – Matthieu) ; dans un sens moral (*moraliter*) selon lequel la source est la

grâce de l'Esprit Saint, les fleuves les quatre vertus de la prudence, Gihon – la fermeté, le Tigre – la tempérance et l'Euphrate – la justice⁴⁴. Les interprétations admettaient des variations et des réduplications assez libres, selon les sources et l'inspiration des commentateurs. Petrus Comestor, dans son *Historia Scholastica*, constate que le jardin des délices peut être compris comme le *paradisus de humo* planté par Dieu sur terre, vers l'orient ; comme le *coelum empyreum*, Paradis céleste habité par des êtres spirituels ; comme la *vita beata* ou l'Église⁴⁵.

Nicéas Stéthatos (env. 1005-env. 1080), le disciple de Syméon le Nouveau Théologien, conçoit une herméneutique encore plus élaborée, à quatre termes. Nicéas part de la distinction entre le Paradis sensible, connu par les sens, et le Paradis intelligible, appréhendé par l'esprit. Le premier Paradis est un lieu visible et matériel, le deuxième est invisible et immatériel. Chacun d'eux admet une deuxième interprétation, figurative. Le Paradis « vu et perçu » est une métaphore du monde créé dans toute sa splendeur, qui égalait au début celle de l'Éden. L'arbre de vie désigne Dieu lui-même, immobile au milieu de la création. L'arbre du savoir est l'homme, créature capable du bien et du mal. À son tour, le Paradis céleste, connu par la raison, est une métaphore de l'âme de l'homme, « le bâtiment invisible » dans lequel Dieu a semé « des plantes divines ». Suivant le parallélisme entre le macro-univers extérieur et le micro-univers intérieur, l'arbre de vie planté dans notre âme est le Saint-Esprit, et l'arbre du savoir sont les sens, bifurqués entre le plaisir et la douleur⁴⁶. Il apparaît que l'interprétation figurative appliquée au Paradis corporel recoupe en quelque sorte ce que nous avons désigné comme l'interprétation « ecclésiastique », et l'interprétation du Paradis spirituel, l'interprétation « morale ».

Dante également met en place une machine herméneutique à quatre temps. Dans le *Convivio*, créant une clé d'interprétation quadruple pour sa *Comédie*, Alighieri ne distingue pas moins de quatre sens dans la lecture des textes sacrés : le sens littéral, le sens allégorique, le sens moral et le sens anagogique⁴⁷. Le quatrième, le sens anagogique (qui porte du bas vers le haut) est un



« sur-sens » sotériologique qui devine dans les choses d'ici bas celles de la gloire éternelle ; il correspond à peu près à l'interprétation spirituelle, dans le sens d'immatériel. Le deuxième et le troisième sens, le sens allégorique et le sens moral, correspondent approximativement à l'interprétation allégorique, avec les deux significations que j'ai mises en évidence plus haut, en fonction du référent auquel elles renvoient : ecclésiastique ou psychique.

À la limite, l'herméneutique allégorique pourrait occasionner une relecture de presque tous les textes et leur récupération dans ce nouveau registre. Les *immrama* irlandais, récits de voyages physiques sur mer à la recherche de la *Terra Repromissionis Sanctorum*, pourraient être lus comme des allégories d'une quête spirituelle, ainsi que le fait par exemple Jean Larmat : « Selon moi, la Navigation de saint Brendan recouvre un sens spirituel : elle est l'image de la traversée de la vie et enseigne avant tout les voies du salut. Les moines, en dépit de leur élection par saint Brendan, sont des hommes ordinaires ; les escales, les incidents de la traversée correspondent à des tentations, à des épreuves, parfois à une initiation. [...] Un sens anagogique n'est sans doute pas absent du récit. Le départ de l'Irlande serait le commencement de l'aventure mystique. Et le patient pèlerinage, coupé d'épreuves qui font douter de Dieu aux simples moines, où macérations, prières et psaumes se succèdent, serait l'image de la quête de Dieu, quête longue et laborieuse, où les moines semblent ne rien apporter, où celui qui va toucher au but risque de s'en croire plus éloigné que jamais »⁴⁸. Mais cette lecture dépend d'une intention seconde, surajoutée à la motivation initiale du récit, qui la parasite et la détourne. Pour cette raison, je ne groupe dans ce troisième registre que les textes dont la « réalité » fictionnelle est expressément conçue comme transparente pour la signification allégorique.

De même que les interprétations « réaliste » et « mystique », l'intention allégorique a fonctionné, elle aussi, comme un noyau générateur de textes épiques. Sur sa base se sont développés, surtout à partir du XII^e siècle, et en parallèle avec les corpus

des récits sur un voyage physique au Paradis terrestre et des visions sur des ascensions spirituelles au Paradis céleste, un corpus de textes paraboliques sur la progression de l'homme vers l'image de Dieu empreinte en lui et vers l'Église comme communauté des élus. On peut citer, à dessein, le *Livre du Chemin de Long Estude*, le *Livre de la Mutacion de Fortune*, les œuvres de Rutebeuf, la *Voie de Paradis*, le *Fons Philosophiae* de Geoffroi de Saint Victor, l'*Anticlaudianus* d'Alain de Lille, le *Roman de la Rose* de Jean de Meux, le *Chateau d'Amour* de Robert Grosseteste, le *Besant de Dieu* de William le Clerc, le *Tesoretto* de Brunet Latin, le *Quadriregio* de Federico Frezzi, le *Pèlerinage de vie humaine* de Guillaume de Guileville, le *Chemin de vaillance* de Jean de Courcy, le *Chemin de Paradis* de Jean Germain, *Le chevalier délibéré* d'Olivier de la Marche, la *House of Fame* de Chaucer, la *Visión delectable* d'Alfonso de la Torre, *Le Temple d'Honneur et de Vertus* de Jean Lemaire de Belges, *Le Temple de la Bonne Renommée* de Jean Bouchet, *Bias contra fortuna* du Marquis de Santillana, *Los sueños* de Quevedo, *Pilgrim's Progress* de Bunyan ou les « autos sacramentales » de Calderón de la Barca.

*

Dépendant de l'interprétation donnée au Paradis, littéraire, spirituelle ou allégorique, pendant le Moyen Âge se sont configurés trois registres narratifs, « réaliste » ou physique, visionnaire ou mystique, et parabolique. De ces trois types de quête, seule la première reste vouée à l'échec, son but étant une place sacrée située sur terre que le christianisme a complètement désaffectée. Les deux autres, dans la mesure où elles visent des buts que la doctrine chrétienne a homologués comme parfaitement légitimes, l'Empyrée en tant que Royaume de Dieu et l'Église en tant que communauté des saints, sont des quêtes alternatives qui ont en principe toutes les chances de réussir et d'assouvir les désirs et les espérances d'immortalité frustrés par la clôture du jardin d'Éden.



Notes

- 1 Myriam PHILIBERT, *Mort et Immortalité. De la préhistoire au Moyen Âge*, Paris, Rocher, 2002, pp. 29 sqq.
- 2 *Ibidem*, pp. 37 sqq., 89 sqq.
- 3 Mircea ELIADE, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957, pp. 242 sqq ; Idem, *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, Paris, Gallimard, 1959 ; Idem, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Avant-propos de Georges Dumézil, Paris, Gallimard, 1952.
- 4 Mircea ELIADE, 1959, p. 11.
- 5 *Ibidem*, p. 266.
- 6 Simone VIERNE, *Rite, Roman, Initiation*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 2000, p. 5.
- 7 Léon CELLIER, *Parcours initiatiques*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière et les Presses Universitaires de Grenoble, 1977, p. 123.
- 8 Simone VIERNE, 2000, p. 98.
- 9 Simone VIERNE, 2000, p. 5.
- 10 Chantal DETCHERRY, « Chrétien de Troyes : Le Graal ou la découverte manquée », in Claude-Gilbert DUBOIS (éd.), *L'imaginaire de la découverte ou Les Européens face aux nouveautés, Eidolon*, Cahiers du Laboratoire Pluridisciplinaire de Recherches sur l'Imaginaire Appliquées à la Littérature, Bordeaux, Université Michel de Montaigne, 1994, p. 80.
- 11 Simone VIERNE, 2000, p. 159.
- 12 Je renvoie à mon étude « Anarhetipul si sfârșitul postmodernității » [« L'anarché-type et la fin de la postmodernité »], in *Observator cultural*, Bucarest, Roumanie, no. 165-166 et 167 / 2003.
- 13 H. S. BENJAMINS, « Keeping Marriage out of Paradise », in Gerard P. LUTTIK-HUIZEN, *The Creation of Man and Woman. Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions*, Leiden, Boston, Köln, Brill, 2000.
- 14 H. S. BENJAMINS, « Paradise in the Early Church », in Gerard P. LUTTIK-HUIZEN, *Paradise Interpreted. Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity*, Leiden, Boston, Köln, Brill, 1999, p. 166-167.
- 15 Pour l'évolution de l'image de l'Empyrée, voir W. G. L. RANDLE, « Le ciel de l'Empyrée, lieu des bienheureux dans l'imaginaire du Moyen Âge et de la Renaissance », in Claude-Gilbert DUBOIS, 1994.
- 16 ORIGÈNE, *Traité des principes*, Tome I, Livre I, chap. 7, 1-5, Introduction, texte critique de la version de Rufin, traduction par Henri Crouzel et Manlio Simonetti, Coll. « Sources chrétiennes », no. 252, Paris, Cerf, 1978, p. 207 sqq.
- 17 *Ibidem*, Tome II, Livre III, chap. 6, 1-9, pp. 235-255.
- 18 *Ibidem*, Tome I, Livre II, chap. 11, 2-3, pp. 397-401.
- 19 GREGORY of Nyssa, *On the Making of Man*, XVIII, 9 ; XIX, 1 ; XXI, 4 ; in Harry PLANTINGA (éd.), *Christian Classics Ethereal Library [CCEL], Early Church Fathers, Nicene and Post-Nicene Fathers*, Series II, Vol. V. CD-ROM, Wheaton (Illinois), Wheaton College, 2000.
- 20 ÉPHREM de Nisibe, *Hymnes sur le Paradis*, IX, 10, p. 125, et XI, 4, Traduction du syriaque par René Lavenant, Introduction et Notes par François Graffin, Coll. « Sources chrétiennes », no. 137, Paris, Cerf, 1968, p. 146.
- 21 THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, III, Q. 52, a. 4, obj. 3, *Somme théologique*, Paris, Cerf, 1984, pp. 381-382.
- 22 Saint AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral en douze livres [De Genesi ad litteram libri duodecim]*, Livre VIII, I, 1, in *Œuvres*, Paris, Études augustinienes, vol. 49, 2001, p. 9.
- 23 JOHN of Damascus, *An Exact Exposition of the Orthodox Faith [De Fide Orthodoxa]*, Book II, Chapter XI, « Concerning Paradise », in CCEL, *Early Church Fathers, Nicene and Post-Nicene Fathers*, Series II, Vol. IX.
- 24 Venerabilis BEDA, *Quaestionum super Genesim es dictis patrum Dialogus*, in PL 93, col. 268.
- 25 SYMÉON le Nouveau Théologien, *Livre d'éthique*, I, 5, in *Traité théologiques et éthiques*, Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Darrouzès, Coll. « Sources chrétiennes », no. 122, Paris, Cerf, 1966, pp. 219 et 221.
- 26 *Ibidem*, p. 221.
- 27 Archbishop Vasili of Novgorod's epistle



- to bishop Fyodor of Tver, in Gerard P. LUTTIKHUIZEN (éd.), 1999.
- 28 Pour le thème de l'ascension mystique de l'âme, voir Ioan Petru COULIANO, *Psychanodia I. A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and its Relevance*, Leiden, Brill, 1983, et *Out of this World. Otherworldly Journeys from Gilgamesh to Albert Einstein*, Boston & London, Shambhala Publications, 1991.
- 29 Voir Howard Rollin PATCH, *The Other World according to descriptions in Medieval Literature*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1950.
- 30 Voir Félix BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1956, IV^e partie.
- 31 PHILO, *Concerning Noah's Work as a Planter [De Plantatione]*, VIII-X, 32-40, in *The Works of Philo*, 1993, pp. 193-194.
- 32 PHILO, *Questions and Answers on Genesis*, [*Quaestiones et Solutiones in Genesim*], I, 6-12, in *ibidem*, p. 793. Voir aussi PHILO, *Allegorical Interpretation [Legum Allegoriae]*, I, XIV-XXVII, 43-87.
- 33 ORIGÈNE, *Traité des principes*, Tome I, Livre II, chap. 2, 6. Sur ce sujet, voir les commentaires de Th. CAMELOT, in *Aux origines du christianisme*, Paris, Gallimard et Le monde de la Bible, 2000 ; et Claudio MORESCHINI, Enrico NORELLI, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina. I: Da Paolo all'età costantiniana*, Editrice Morcelliana, 1995, pp. 209-334.
- 34 Saint AUGUSTIN, *La doctrine chrétienne [De doctrina christiana]*, Livre II, X, 15, in *Œuvres*, vol. 11, 1997, p. 157.
- 35 TERTULLIEN, *Contre Marcion*, tome II, livre II, 4, 4, Texte critique, traduction et notes par René Brann, Coll. « Sources chrétiennes », no. 368, Paris, Cerf, 1981, p. 39.
- 36 Venerabilis BEDA, *Liber Sententiarum ex Patribus*, in *PL* 93, col. 225-226.
- 37 Venerabilis BEDA, *Explanatio Apocalypsis*, in *ibidem*, col. 194-197.
- 38 RABAN Maur, *De universo*, libri viginti duo, Liber XII, caput III, in *PL* 111, col. 334.
- 39 RABAN Maur, *Commentariorum in Genesim*, libri quator, caput XII et XX, in *PL* 107, col. 476-477, 501-502.
- 40 PETRUS Lombardus, *Sententiarum libri quator*, liber II, distinctio XVII, 5, in *PL* 192, col. 686.
- 41 Voir le texte et les commentaires de H. S. BENJAMINS, « Paradise in the Early Church », in Gerard P. LUTTIKHUIZEN (éd.), 1999.
- 42 MÉTHODE d'Olympe, *Le Banquet*, Discours IX, chap. III, Introduction et texte critique par Herbert Musurillo, Traduction et Notes par Victor-Henry Debidour, Coll. « Sources chrétiennes », no. 95, Paris, Cerf, 1963, p. 273 et 275.
- 43 Voir Jennifer O'REILLY, « The trees of Eden in Medieval Iconography », in Paul MORRIS, Deborah SAWYER (éd.), *A Walk in the Garden, Biblical, Iconographical and Literary Images of Eden*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1992.
- 44 *Commemoratio Geneseos*, commenté par Reinhold R. GRIMM, *Paradisus coelestis, Paradisus terrestris, Zur Auslegungsgeschichte des Paradieses im Abendland bis um 1200*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1977, pp. 87-88.
- 45 PETRUS Comestor, *Historia Scholastica*, caput XIII, in *PL* 198, col. 1068.
- 46 NICÉTAS Stéthatos, *Contemplation du paradis*, chap. 9 et chap. 19-20, in *Opusculs et lettres*, Introduction, texte critique, traduction et notes par J. Darrouzès, Coll. « Sources chrétiennes », no. 81, Paris, Cerf, 1961, pp. 165 et 177.
- 47 DANTE, *Convivio*, II, I, 1-7, A cura di Giorgio Inglese, Milano, Fabri Editori, 1995, pp. 83-85.
- 48 Jean LARMAT, « Le réel et l'imaginaire dans la Navigation de Saint Brendan », in *Voyage, quête, pèlerinage dans la littérature et la civilisation médiévales*, Sénéfiance no. 2, Aix-en-Provence, Edition CUER MA, 1976, pp. 177-178.

Research for this article was supported in whole by Central European University (CEU) Special and Extension Programs. The opinions expressed herein are the author's own and do not necessarily express the views of CEU.