

RELIGIONS ET IDENTITÉS COLLECTIVES

Actes du colloque
du centenaire de l'Institut d'histoire des religions

édités par

Guillaume DUCŒUR
Université de Strasbourg

et

Jean-Marie HUSSER
Université de Strasbourg

Université de Strasbourg

2022

RELIGIONS ET IDENTITÉS COLLECTIVES

**Actes du colloque
du centenaire de l'Institut d'histoire des religions
(1919-2019)**

RELIGIONS ET IDENTITÉS COLLECTIVES

Actes du colloque
du centenaire de l'Institut d'histoire des religions
(1919-2019)

édités par

Guillaume DUCŒUR
Université de Strasbourg

et

Jean-Marie HUSSER
Université de Strasbourg

Université de Strasbourg

2022

Ouvrage publié avec le soutien
de l'Institut Thématique Interdisciplinaire
d'histoire, sociologie, archéologie et anthropologie des religions
de l'Université de Strasbourg

Responsable éditorial

Guillaume DUCŒUR
Professeur d'histoire des religions

Image de couverture

Buddha conversant avec un brāhmane
Gandhāra, II^e-III^e s. ap. J.-C.
© Osmund Bopearachchi

Institut d'histoire des religions
Faculté des Sciences historiques
Palais universitaire
9, place de l'université
67084 Strasbourg cedex

© 2022 Institut d'histoire des religions de l'Université de Strasbourg

ISBN 978-2-9582518-3-3

Religions et identités collectives, une introduction

Jean-Marie HUSSER
Université de Strasbourg
UMR 7044 Archimède

Ce volume rassemble une série de contributions présentées lors du colloque* célébrant le centenaire de l'Institut d'histoire des religions créé à l'Université de Strasbourg en 1919. Son actuel directeur, Guillaume Ducœur, exposera ci-après les circonstances de la création de la chaire d'histoire des religions, unique dans l'université française, et les développements qui s'ensuivirent tout au long du XX^e siècle. Les organisateurs de cette manifestation remercient chaleureusement les collègues et amis qui ont répondu à leur invitation et qui ont présenté à cette occasion une étude originale sur la thématique qui leur était proposée. Ces travaux sont disposés selon l'ordre alphabétique des noms de leurs auteurs, mais ils font ici l'objet d'une rapide présentation thématique.

Les identités collectives se définissent et se disent à travers un ensemble de symboles qui relèvent du discours (récits nationaux, mythes de fondation, épopées, historiographie, doctrines), des comportements (rituels, règles morales, pratiques communautaires), de l'esthétique (images, architecture, symboles graphiques), des institutions. La religion étant par nature matrice de sens et productrice de symboles, l'intervention du facteur religieux dans les identités collectives s'observe à toutes les périodes historiques et dans tous les types de sociétés. Par sa fonction symbolique donc, par sa puissante capacité d'intégration, mais aussi par sa propension à l'exclusion, la religion se trouve inévitablement impliquée dans la

* Ce colloque s'est tenu à l'Université de Strasbourg les 19 et 20 janvier 2020.

plupart des processus identitaires. La contribution de l'histoire des religions à la réflexion sur ces questions apparaît donc utile, et si elle impose le recul d'un temps parfois très long, nous sommes d'avis que la perspective ainsi ouverte n'en sera que plus éclairante. On ne va pas reprendre ici le récit des débats auxquels donna lieu l'usage de la notion d'identité, souvent contestée depuis son apparition dans l'anthropologie sociale, sinon pour préciser rapidement de quoi l'on parle et pour situer le point de vue de l'histoire des religions dans une problématique qu'elle n'a investi que récemment, ce qui a de quoi surprendre compte tenu du rôle tenu par son objet dans ce domaine.

Le concept d'identité est complexe et sujet à controverse¹. Il tient cela en partie de la confusion qui résulte du détournement de sens qu'entraîna son usage en sciences humaines. À la notion première d'identité physique, « être identique », s'est substituée celle, infiniment plus complexe, d'identité morale, « être soi », dont il est pratiquement impossible de donner une définition a priori. Cette façon nouvelle de poser la question de l'identité est d'abord apparue dans la psychanalyse freudienne puis, dans le milieu du XX^e siècle, dans les travaux de Jean Piaget (1896-1980) et d'Erik Erikson (1902-1994) sur le développement psychosocial de l'individu. Les sciences sociales se l'approprièrent à leur tour dans les années 1960 aux États-Unis, à partir notamment des travaux d'Erving Goffman (1922-1982) sur les minorités dont les membres, en dépit de leur marginalisation, affirmaient leur appartenance et revendiquaient des droits tout en exprimant un sentiment de vulnérabilité². Dès ces premiers travaux en anthropologie sociale, le recours à la notion un peu floue d'*identity* – qui s'est rapidement substituée au *self* de la psychologie – chercha à mettre en évidence les processus de représentation de soi et d'intériorisation des normes sociales résultant de l'interaction entre l'individu et le groupe. Construction de soi, (re)présentation de soi et regard de l'Autre, autant de

¹ Dans une bibliographie foisonnante, je renvoie ici à DESCOMBES 2013, LE BRAS 2017, HEINICH 2018.

² En particulier GOFFMAN 1959 ; 1963.

situations interactionnelles qui sont à la racine de l'identité, tant individuelle que collective.

Les historiens abordèrent ces questions plus tardivement, à partir de la fin des années 1980 et par le biais des identités nationales³. Non sans hésitations cependant, et en s'associant au débat déjà engagé par les sociologues sur la pertinence de cette notion appliquée à des groupes humains en perpétuelle transformation. Quel que soit le champ disciplinaire en effet, son utilisation suscite la méfiance à l'encontre d'une identité comprise comme une réalité objective et immuable, une essence intemporelle qui transcenderait l'histoire et les transformations auxquelles sont soumis tous les organismes vivants. Cette critique d'une conception substantialiste, voire métaphysique de l'identité, s'appuie sur un triple constat : 1° l'identité, tant individuelle que collective, n'est pas un fait donné une fois pour toutes, elle est soumise au temps et au changement ; 2° elle s'appuie sur une mémoire et résulte d'une mise en forme, ce qui lui confère une dimension narrative ; 3° elle est plurielle car elle combine toujours divers aspects. En bref, et pour couper court à cette controverse aujourd'hui un peu dépassée, toute démarche scientifique, qu'elle relève de la psychologie, de la sociologie, de l'anthropologie ou de l'histoire, comprend l'identité comme une notion *plurielle*, qui intègre divers paramètres, et *dynamique*, c'est-à-dire soumise à des changements et à des métissages qui en font une perpétuelle *construction*⁴.

Au niveau individuel, mais cela vaut aussi dans sa dimension collective, la notion d'identité manifeste toute sa complexité si l'on considère qu'elle combine, d'une part, la dimension *subjective* d'une conscience de soi avec la dimension *sociale* d'un rapport à l'autre et, d'autre part, qu'elle est fondée sur l'apparent paradoxe qui veut qu'elle soit à la fois *assimilation* et *différenciation*. En citant Isabelle Taboada-Leonetti, on dira que « l'identité est essentiellement un "sentiment d'être" par lequel un individu éprouve qu'il est un "moi" différent des "autres". Cette formule simple exprime la double face

³ Voir notamment BRAUDEL 1986 ; LE BRAS 2017, en écho à RENAN [1883].

⁴ LE BRAS 2017.

théorique de l'identité : il s'agit d'un fait de conscience, subjectif, donc individuel et relevant de la psychologie ; mais il se situe aussi dans le rapport à l'autre, dans l'interactif, et donc dans le champ de la sociologie »⁵. Une dimension subjective donc, de conscience de soi pour l'individu, ou de sentiment partagé d'appartenance pour une communauté, associée à la dimension sociale d'un rapport à l'autre. C'est essentiellement dans cette interaction entre moi et l'autre, ou entre nous et les autres, que se construit l'identité ; elle suppose toujours un vis-à-vis, une altérité à laquelle elle se confronte et de laquelle elle se différencie. Quant au paradoxe de l'opération *assimilation-différenciation*, il se révèle dès que l'on prête attention au vocabulaire que nous utilisons. Reconnaître son identité consiste à *identifier* un être dans sa singularité, en le distinguant de son entourage et en soulignant sa différence. Et pourtant, dans son sens premier, « identifier » un être ou une chose consiste au contraire à *l'assimiler* à ce qui lui est identique ou semblable. Cette double opération révèle la double face de l'identité, qui singularise, *différencie*, en même temps qu'elle *assimile* au même.

Parler maintenant d'identité collective, c'est inévitablement établir une analogie entre le groupe et la personne, et admettre qu'une collectivité humaine est susceptible d'une conscience de soi⁶. À la question « qui suis-je ? » se substitue donc la question « qui sommes-nous ? ». Il est assez largement admis que la réponse à cette question, l'identité dans laquelle se reconnaissent les membres d'un groupe humain, est une *construction imaginaire*. On précisera toutefois, avec Vincent Descombes, que « l'identité collective relève bien d'une forme d'imagination ou de figuration des choses, mais qu'il s'agit d'un imaginaire instituant plutôt que d'un imaginaire irréel »⁷. Cet « imaginaire instituant » confère à l'identité collective une réalité qui se fonde sur un ensemble d'éléments symboliques et matériels (récits, idéologie, rituels, symboles) constitutifs de la culture partagée du groupe. On ajoutera que la

⁵ TABOADA-LEONETTI 1990, p. 43.

⁶ DESCOMBES 2013, en part. chap. IV, « Les identités collectives ».

⁷ *Ibid.* p. 250.

réponse à la question « qui sommes-nous ? » est précisément ce qui fait la communauté et la distingue du simple groupe d'individus. Une communauté naît quand des individus se reconnaissent une appartenance et une identité communes, et quand ils adhèrent à la même autorité. Avec l'identité collective, on retrouve donc cette double fonction qui *différencie* et qui *assimile*. La première se construit en interaction avec les autres groupes ; il s'agit d'exister en se distinguant d'un environnement, et cet aspect est d'autant plus important que cet environnement est éprouvé comme menaçant. Certaines contributions dans ce volume illustrent cette question des frontières symboliques qui définissent l'identité d'un groupe. Il y sera question du dedans et du dehors, de l'indigène et de l'étranger, ainsi que des mécanismes qui ménagent exclusion et assimilation. L'identité qui intègre, quant à elle, met en œuvre tout ce qui relie les individus entre eux et développe un sentiment d'appartenance : une mémoire collective associée à un récit qui lui donne sens, un ensemble de pratiques et de symboles, des mœurs et des institutions communes.

Pour être complet, il faut ajouter encore la distinction importante entre l'identité *revendiquée*, qui est produite et assumée par le groupe, et l'identité *prescrite* ou *assignée*, qu'il subit. Ces deux types d'identité ne répondent pas aux mêmes besoins ni aux mêmes objectifs. La première est l'identité qu'un groupe se donne à lui-même en interaction avec son environnement ; cette autodéfinition est essentielle à son existence, elle se construit et se modifie sans cesse à travers le temps. La seconde est le fait d'une assignation extérieure, voire d'une stigmatisation ; elle vient de l'Autre, elle est figée, subie et rarement acceptée. Elle se construit aussi en interaction, mais l'initiative vient de l'Autre, qui définit souvent sa propre identité à travers celle qu'il assigne à ceux dont il veut se différencier. Cette identité prescrite répond à des motivations qui sont rarement en faveur du groupe concerné, elle entre souvent dans des stratégies de dénigrement ou de domination. En désignant l'autre comme « barbare », « idolâtre », « païen », « primitif », etc. on justifie sa mise à l'écart, son asservissement, ou pire.

La grande majorité des contributions présentées ici concernent des sociétés antiques ou médiévales, tant en Orient qu'en Occident. On y retrouve la religion à l'œuvre à chacun de leurs niveaux constitutifs : la communauté familiale ou ethnique, la communauté politique, les groupes associatifs. Qu'il s'agisse des mythes fondateurs, de la légitimation du pouvoir, des systèmes de médiations rituelles, des rapports aux ancêtres, tout est articulé à un imaginaire que l'on qualifie ici de religieux parce qu'il suppose et intègre comme référent ultime l'existence d'une réalité-autre (esprits, divinités, ancêtres, monde invisible, etc.). Bien entendu, la question de l'identité n'y était pas formulée dans les termes qui nous sont maintenant familiers, mais le sentiment d'appartenance à un peuple ou à une cité pouvait être très fort et il s'exprimait de diverses manières. Hérodote a initié une réflexion sur l'identité dans la définition qu'il fait de l'*ethnos* des Grecs, lequel consiste selon lui en « même sang (*homaimon*) et même langue (*homoglôsson*), sanctuaires et sacrifices communs (*koina*), semblables mœurs et coutumes (*homotropa*) »⁸. Le semblable, le même (*homoios*) définit la communauté de destin. On est dans l'identité qui assimile ; l'identité qui différencie ne se dit qu'en creux, elle résulte des frontières que trace le même pour s'identifier et exister.

Les contributions à cet ouvrage explorent quelques aspects de cette problématique générale en différentes cultures et époques. Pour les présenter brièvement, et au risque de forcer parfois un peu le trait, on les regroupe ici selon quatre grands axes qui traversent ce champ de recherche, sans manquer toutefois de se croiser en plus d'un point. Le premier de ces axes rassemble les travaux qui étudient la fonction intégratrice de la religion, comment celle-ci intervient dans la construction de l'image de soi d'une communauté politique (Natale Spineto, Michel Humm, Francesca Prescendi, Kyong-Kon Kim) ou d'un vaste espace culturel (Philippe Swennen), ou comment certains dispositifs culturels fondent une communauté croyante (Corinne

⁸ *Autis de to Ellênikon, eon homaimon te kai homoglôsson, kai theôn idrumata te koina kai thusiai êthea te homotropa* (HÉRODOTE, Histoires, VIII, 144 ; trad. P.-E. Legrand, CUF, 1964).

Bonnet). Un deuxième axe analyse la façon dont une communauté culturelle et/ou politique réagit dans la confrontation à un système religieux étranger, qui sera soit l'occasion d'un enrichissement (Arnaud Brotons) ou d'une identité nouvelle (Françoise Dunand), soit éprouvé comme une menace déclenchant un repli identitaire (Jean-Marie Husser). Un troisième axe présente des cas où l'authenticité de certaines identités est contestée entre groupes concurrents, chacun revendiquant pour lui-même la légitimité de telle pratique ou appartenance religieuse (Anne-Caroline Rendu-Loisel, Guillaume Ducoeur, Thierry Legrand). Enfin, en ouverture vers les problématiques contemporaines, trois contributions abordent l'implication du religieux dans la fabrique des identités en régime de modernité (Michel Tardieu, Pierre-Brice Stahl), et même d'ultramodernité (Damien Karbovnik).

Dans les sociétés antiques du bassin méditerranéen, **Natale Spineto** plonge dans l'effervescence des Grandes Dionysies d'Athènes et leurs liturgies fastueuses où se met en scène l'identité de la Cité. C'est l'ensemble du corps social, y compris ses éléments marginaux qu'étaient les femmes et les étrangers, qui est symboliquement représenté dans les deux grands moments de la fête qu'étaient la procession solennelle (la *pompè*) et les représentations théâtrales. Mais les Grandes Dionysies ne font pas que refléter la société athénienne sous une forme idéale, elles sont aussi, à l'opposé, le lieu où se dit son identité à travers un certain nombre de transgressions – l'exhibition du phallus lors de la *pompè* n'en étant que l'aspect le plus spectaculaire. La participation à la fête d'éléments de la population qui n'ont pas la pleine jouissance des droits civiques – les jeunes (éphèbes et orphelins), les étrangers, les femmes – indique une inclusion de l'altérité et de la marginalité dans la dynamique identitaire. N. Spineto montre comment les Dionysies articulent dans leur fonctionnement les trois catégories de la typologie des « événements sociaux » établie par Don Handelman : en tant que fêtes civiques, elles donnent à voir symboliquement l'organisation de la société selon ses structures et ses hiérarchies (*events that present*) ; à travers le théâtre, dont les drames ont un effet émotionnel permanent sur les spectateurs, elles appartiennent aux

événements « qui façonnent la réalité sociale » (*events that model*) ; dans leur dimension transgressive enfin, elles appartiennent à ceux qui « représentent » (*events that re-present*) en créant une réalité inversée qui inclut temporairement l'« autre » à l'ordre de la cité. Ainsi, la célébration de Dionysos, le dieu qui, dans ses nombreuses formes, médiatise l'altérité, fournit le cadre idéal pour exprimer une identité qui se construit et se maintient dans l'équilibre constant avec l'autre.

Toute aussi complexe apparaît l'identité romaine. **Michel Humm** en retrace la formation à l'époque républicaine, à partir des traditions sur les origines troyennes de Rome et du culte d'Énée dans certaines bourgades du Latium. Un barbare vaincu devenait, à partir du IV^e siècle av. n. è., une figure héroïque de la Rome conquérante au moment où celle-ci cherchait à assumer la succession des Grecs dans son action civilisatrice. Il y a là un apparent paradoxe dont M. Humm démêle avec érudition les composants, et en particulier le rôle de différents cultes et sanctuaires. Parmi ces derniers, le culte des Pénates pratiqué à Lavinium où ceux-ci se superposèrent, dès le IV^e siècle, à une ancienne tradition locale par leur identification aux dieux importés de Troie par Énée. Plus significatifs encore, les cultes « étrangers » de Vénus Érycine ou de Cybèle, la Mater Magna de Phrygie, introduits au cours des guerres puniques au cœur même de la Ville, en dépit de certains aspects de leurs rituels peu respectables aux yeux des romains. L'accueil de ces cultes était justifié par le lien mythique qui rattachait ces déesses aux Troyens, aux aventures d'Énée et aux légendes de la fondation de Rome ; il contribua à renforcer la cohésion sociale d'une cité devenue pluriethnique. Le mythe troyen et son incarnation cultuelle, permit ainsi de créer une identité romaine à travers une citoyenneté qui ne repose ni sur le droit du sol, ni sur le droit du sang, mais sur un contrat social qui permettait d'inclure tous les Romains qui ne sont pas nés à Rome, à l'instar d'Énée, le héros fondateur venu d'ailleurs.

Comme en contrepoint, **Francesca Prescendi** reprend le thème d'une identité romaine fondée sur cette tension entre exclusion et inclusion à travers le discours de quelques auteurs de la fin de la

République. Geste fondateur, le creusement du *sulcus primigenius*, à la manière d'une cosmogonie, délimite un espace intérieur et sépare ses occupants des étrangers et du monde sauvage. Filant la métaphore, Cicéron concevait la *religio* comme une muraille qui défend la communauté des citoyens et assure sa cohésion. Mais l'enceinte symbolique que constitue la *religio* n'était ni étanche ni immuable, comme le prouve les nombreux cultes étrangers accueillis dans l'espace religieux romain au fil de l'histoire. Fondée sur les deux piliers que sont le *mos maiorum* (la tradition ancestrale) et le savoir des pontifes (experts de la jurisprudence religieuse), la *religio* ancre l'identité romaine dans la mémoire des fondateurs tout en assurant son adaptation aux circonstances. Si Tite-Live documente plusieurs situations de crise dans l'histoire de la République pendant lesquelles les cultes et « superstitions » étrangères furent réprimés dans l'espace public (l'affaire des Bacchanales en 186 av. n. è. est emblématique), cette période vit aussi l'introduction officielle, entre autres, des cultes d'Esculape et de la Mater Magna dans le *pomoerium*. F. Prescendi conclut sur le même constat paradoxal que M. Humm, d'une *religio* qui fut toujours pensée comme le socle de l'identité romaine, tout en gardant une remarquable capacité d'accueil des cultes étrangers, certes contrôlés et canalisés par les autorités, au nom du droit reconnu à chacun de vivre selon la loi de ses ancêtres et pour autant que la tradition romaine n'était pas menacée.

En Extrême-Orient et dans une perspective de temps long, **Kyong-Kon Kim** propose une analyse des motivations et calculs politiques du souverain coréen Sejo, au milieu du XV^e siècle, dans sa politique de soutien au bouddhisme. Ce dernier était alors menacé dans son hégémonie et son existence même, depuis l'avènement de la dynastie Chosŏn (1392-1910), par l'hostilité d'une classe de lettrés attachée aux valeurs confucéennes. La mainmise de ces derniers sur l'administration en faisait une force politique qui aspirait à un contrôle de l'État et à un partage du pouvoir, en marche vers une forme de modernité. Entraîné vers l'établissement d'une monarchie absolue par les circonstances dramatiques de son accession au trône, Sejo chercha à restaurer l'identité bouddhique de

son royaume par diverses mesures. En renouant avec une longue tradition monarchique de soutien au dharma et au saṃgha, et en allant jusqu'à expier publiquement les actes de brutalité par lesquels il était parvenu au pouvoir, il consolida son prestige auprès d'une population encore imprégnée de bouddhisme. Cette ultime restauration du dharma bouddhique comme soutien d'un pouvoir politique absolu ne survit cependant pas au règne de Sejo, les temps n'y étaient plus favorables. Cet affrontement entre bouddhisme et confucianisme à un moment charnière de la royauté coréenne reflète une opposition de classes entre la haute noblesse, qui voyait dans la doctrine bouddhique la justification d'un ordre social inégalitaire, et une intelligentsia bureaucratique qui trouvait dans la pensée confucéenne « sécularisée » une légitimation de son savoir et de son aspiration au pouvoir, au risque de se couper des pratiques populaires.

Dans le monde indien, à travers une analyse littéraire du *Mahābhārata* et du *Rāmāyaṇa*, et la mise en contraste des corrélations mythologiques des figures héroïques d'Arjuna et de Rāma comme enfants de la déesse Aditi, **Philippe Swennen** met en évidence la constitution d'un imaginaire collectif reposant sur le dharma brāhmanique, en réaction à la doctrine bouddhique imposée par Aśoka (ca 304-232 av. n. è.). À la faveur du long règne de ce dernier, un dharma d'inspiration bouddhique s'était diffusé sur l'ensemble du territoire indien et imprégnait les royautés locales. Pour les auteurs de ces récits épiques, toute stabilité dynastique devait dorénavant reposer sur un ṛta/dharma brāhmanique qui renouait avec les divinités de la tradition védique dont les héros étaient des manifestations, Arjuna/Indra et Rāma/Viṣṇu. Cette identité collective, (re)fondée sur un panthéon proprement védique et sur l'idée d'une imbrication des mondes humain et divin, fut élaborée à partir de récits traditionnels pré-aśokéens et finit par imprégner durablement la culture et l'identité indienne.

Toujours dans cet axe général de la fonction intégratrice de la religion, **Corinne Bonnet**, quant à elle, s'interroge de façon originale sur les mécanismes d'agrégation à une communauté croyante à

travers les pratiques rituelles. En s'appuyant sur la notion d'agentivité (*agency*) des choses et sur les *visual studies*, elle part de l'observation que les objets sont, dans leur matérialité, de véritables acteurs des interactions sociales et cela tout particulièrement dans les rituels. À plus forte raison lorsque ces objets sont des inscriptions votives, engagées dans la communication établie par le rite avec les puissances invisibles. L'ensemble du dispositif matériel associé à l'activité rituelle construit certes un espace spécifique, mais il rend aussi visible la communauté cultuelle et assure sa pérennité dans le temps. Replaçant sous cet éclairage les ex-voto retrouvés sur le site du sanctuaire juif du Garizim ainsi que quelques inscriptions dédicatoires palmyréniennes et araméennes, elle montre comment, dans leur matérialité, ces inscriptions interagissent avec les fidèles qui fréquentent le lieu saint. Elle étend son observation sur les différents tophets puniques où les inscriptions votives témoignent de la même fonction performative : en pérennisant un acte de culte ou de dévotion, ces inscriptions incluent tous ceux qui les lisent dans la mémoire de ce moment, et créent dans le temps une communauté croyante autour des dédicants et de la divinité invoquée.

Au vu de notre actualité, il semblerait que c'est dans les sociétés en crise et/ou en confrontation avec l'autre, l'étranger, que se pose avec le plus d'acuité la question de l'identité. Même si de telles situations n'en ont pas l'exclusivité, elles favorisent à n'en pas douter une évolution rapide des identités sous l'effet de l'assimilation d'éléments hétérogènes ou d'un repli identitaire. Trois contributions explorent ici ce type de situations où la confrontation à l'autre peut être vécue comme un péril ou, au contraire, créer les circonstances d'une recomposition identitaire.

Ce dernier cas est analysé avec précision dans le texte de **Françoise Dunand** consacré à l'Égypte sous la royauté grecque. Ces quelques siècles qui firent passer l'Égypte dans le monde hellénistique ont commencé par la conquête du pays et une véritable situation coloniale. En dépit d'une importante immigration grecque depuis la fin du IV^e siècle av. n. è. et de la domination socio-économique de cette population étrangère durant le III^e siècle, toutes les données

attestent la coexistence en Égypte, dès l'époque ptolémaïque, de deux langues, de deux traditions religieuses et culturelles également vivantes, ainsi que l'accroissement des échanges entre ces cultures au fil du temps. À travers le bilinguisme de plus en plus répandu, les pratiques funéraires, l'onomastique, la fréquentation des lieux de cultes, il est clair qu'entre Grecs et Égyptiens l'assimilation culturelle s'est faite dans les deux sens. Faut-il alors parler d'un « hellénisme égyptien » ou d'une « égyptianité hellénisée » ? F. Dunand reste sceptique sur la pertinence de cette question et de ces notions, tant les effets du *melting pot* égyptien ont été profonds. Loin de servir de lieux à des replis identitaires, les cultes et les pratiques funéraires ont largement contribué à ce mélange des cultures grecque et égyptienne en créant progressivement une identité égyptienne nouvelle.

C'est une véritable situation de crise que celle décrite par **Arnaud Brotons** dans le Japon médiéval, lors des troubles qui marquèrent le début de l'époque de Heian au X^e siècle, et elle occasionna une profonde transformation du paysage religieux officiel. Sous la pression des menaces auxquelles la cour impériale devait faire face, s'introduisirent dans ses rituels des divinités nouvelles et composites, nées du rapprochement des panthéons shintô-bouddhiques et traditionnels. L'apparition de ces nouveaux dieux est indissociable des figures de moines éminents qui se prétendaient capables de les subjuguier, et ce phénomène traduit l'influence croissante du bouddhisme ésotérique dans la société. Face aux calamités naturelles et à la sédition de généraux rebelles, et en raison de l'impuissance éprouvée des « vertueux dieux ancestraux », le recours aux services de ces divinités nouvelles et inquiétantes dévoile, autant du côté d'un pouvoir politique mis en difficulté que des couches populaires en effervescence, la volonté d'intégrer les puissances menaçantes des marges – véritable sacré sauvage – aux référents identitaires du Japon traditionnel et à l'idéologie royale qui cherchait un surcroît de légitimité. Ces formes religieuses étrangères contribuèrent à la mise en place d'un élément essentiel de l'identité nippone composite et foisonnante – celle que prétendit « épurer » le mouvement nationaliste de la période Meiji.

Dans le judaïsme ancien, la crise maccabéenne étudiée par **Jean-Marie Husser** aboutit au contraire à un processus de repli identitaire. Le fait qu'il s'agisse d'un système religieux monothéiste n'est certes pas anodin dans l'issue de cette confrontation, mais le cas samaritain suggère que les choses auraient pu tourner autrement. Au II^e siècle av. n. è., certains des juifs de Judée sentaient leur identité ethnique et religieuse menacée de l'intérieur et de l'extérieur par l'influence croissante de la culture grecque. L'analyse des sources montre cependant que le soi-disant affrontement entre hellénisme et judaïsme est pour une large part une construction de l'historiographie juive qui reproduit le récit nationaliste dominant sous la royauté hasmonéenne. On comprend néanmoins que cette crise avait exaspéré les divisions internes de la communauté judéenne. Le culte et le temple de Jérusalem en furent un enjeu majeur en devenant *le* lieu qui fédéra, pendant un court moment, les principaux courants du judaïsme dans la défense de son identité. De fait, par ses évolutions rapides entre le III^e et le I^{er} siècle av. n. è., la disposition interne du temple de Jérusalem témoigne de façon concrète et matérielle de la question qui déchira pendant cette période la communauté judéenne : où passe la frontière entre le Juif et le non-Juif ? Jusqu'où un mode de vie « à la grecque » est-il compatible avec son appartenance à la tradition mosaïque ? Quel périmètre identitaire traçaient précisément les « lois ancestrales » ? Les positions étaient loin d'être aussi claires que le récit officiel des événements le laisse à penser, mais cette crise a sans aucun doute renforcé le particularisme juif.

En d'autres moments de l'histoire, la question de l'identité se manifeste sous la forme d'une compétition entre différents groupes pour l'exclusivité de la vérité. Cela passe par le dénigrement de la ou des parties concurrentes au nom d'une authenticité qui ne saurait se partager, et d'une légitimité acquise par la pratique et/ou la doctrine « véritable ». Trois contributions documentent ici ce genre de situation et dans chacun des cas, c'est en référence à la tradition ou par le recours à un récit des origines, gages d'authenticité, qu'est censé se faire le partage entre identité vraie et identité usurpée.

En Mésopotamie ancienne tout d'abord, où **Anne-Caroline Rendu-Loisel** analyse une série de documents rituels des périodes néo-assyrienne et néo-babylonienne (IX^e-VI^e siècle) relatifs à des transgressions dans la pratique du culte. Elle montre comment, dans un système qui associe étroitement la royauté et les temples, l'exercice du pouvoir politique et la sauvegarde de l'authenticité des rites, les détenteurs du savoir religieux détiennent une position-clé. Une série de documents attestent non seulement que la moindre déviance dans l'accomplissement du culte peut entraîner des conséquences catastrophiques, ce qui enlève au roi toute légitimité, mais que seuls les gardiens de la mémoire des rites sont en mesure d'en garantir l'authenticité. Toute pratique nouvelle ou étrangère dans l'exercice du culte est dénoncée comme une atteinte à l'intégrité de la tradition et à l'identité de la communauté cultuelle. La mémoire « vraie » des rites est, dans ce monde qui a vu son invention, préservée grâce à l'écriture. Dès lors, l'élite intellectuelle détentrice de ce savoir jalousement gardé et transmis, en use comme moyen d'autolégitimation de sa propre position de pouvoir. Les scribes se pensent comme les gardiens de l'authenticité des rites qui assurent la stabilité du royaume et, en conséquence, comme seuls en capacité de décider de la légitimité des rois. La défense de l'intégrité du royaume se confond avec celle de leur propre identité de classe.

De son côté, **Guillaume Ducœur** montre comment une même identité de prestige, celle du brāhmane, a pu être revendiquée concurremment par deux groupes religieux différents dans l'Inde de la période védique post-ṛgvédique (1000-500 av. n. è.). Cette période vit en effet se développer le foisonnant milieu ascétique des śramanes en même temps que les écoles ritualistes brāhmaniques atteignaient l'apogée de leur savoir spéculatif. Dans cette société alors dominée par la classe des brāhmanes, le bouddhisme naissant et le jainisme redéfinissaient l'identité du brāhmane véritable afin de se l'approprier en opérant un retour aux origines. On rappelait, dans ces communautés ascétiques de religieux-mendiants, que les premiers sages inspirés, les mythiques ṛṣi, vivaient conformément au dharma, aux lois régissant le bon ordonnancement des choses, c'est-à-dire en renonçant aux richesses, en disciplinant leurs sens et

en pratiquant une ascèse rigoureuse. Ce faisant, ils étaient de vrais « brāhmanes », c'est-à-dire dépositaires et médiateurs du *brāhman*, Principe universel et force vitale à l'origine de toute chose. Lorsque ces brāhmanes originels commencèrent à envier les richesses et le mode de vie des rois, à accumuler des biens par la pratique des rites et du sacrifice, ils cessèrent d'être d'authentiques brāhmanes. Selon ce récit bouddhique de l'histoire religieuse, la classe des brāhmanes avait donc perdu sa légitimité aux yeux des śramanes. Ces derniers se pensaient être les « vrais » brāhmanes, puisqu'ils pratiquaient le *brahmacarya*, une vie consacrée au *brāhman*, exempte de violence, vouée à l'ascèse et à la controverse.

Le judaïsme ancien revient ici avec **Thierry Legrand** qui décortique la règle de vie de la communauté de Qumrân, un groupe dissident du judaïsme judéen au tournant de notre ère. Cette règle faite d'exhortations, de mises en garde, d'enseignements théologiques, de prescriptions, de sanctions, de louanges à Dieu, vise à la conduite d'une vie parfaite dans l'attente des temps derniers. L'identité de la communauté se fonde sur une exigence de pureté cultuelle qui la met à part et conditionne sa manière de vivre et de célébrer Dieu, conforme aux règles du sacerdoce des temps anciens selon son propre récit des origines. Ce particularisme s'appuie sur la prétention à pratiquer la seule exégèse véritable de la Torah, un exercice qui nourrit de nombreux écrits de la secte. Elle s'oppose ainsi aux pratiques du judaïsme de Jérusalem et en particulier du Temple, desquels elle s'est volontairement séparée. Une communauté de « saints » donc, de « parfaits », retirée au désert, et qui a établi tout un dispositif matériel, rituel et réglementaire assurant une stricte séparation entre ses membres et ceux du dehors, entre le « lot de Dieu » et le « lot de Bélial », et en son sein, entre prêtres et laïcs, dans l'attente de la restauration de l'authentique culte à Jérusalem. Un parfait exemple d'une identité construite dans la confrontation à l'Autre, le frère infidèle, et qui s'incarne, selon les textes de Qumrân, dans l'opposition entre les deux personnages emblématiques de ce drame : le « Maître de justice » et le « prêtre impie ».

En conclusion de ces constructions identitaires anciennes et médiévales, **Michel Tardieu** nous invite à un détour érudit et rafraîchissant (cela n'est pas incompatible) par un passage du *Pantagruel* de Rabelais (1532) pour déchiffrer la déconstruction loufoque d'une identité caricaturale. Le chapitre XIV raconte comment Panurge, embroché et rôti par les Turcs, échappa à ses bourreaux en provoquant l'incendie de la cité. Dans ce premier tiers du XVI^e siècle, l'avancée turque en Europe orientale suscite bien des peurs et des fantasmes, et cette menace aux frontières s'ajoute à l'effritement interne de l'unité religieuse du continent sous les effets de la Réforme. La turcophobie ravive les anciennes peurs populaires du Sarrasin en même temps qu'elle nourrit la hantise du despotisme chez les intellectuels. À travers l'érudition du récit, cachée dans la bouffonnerie de la mise en scène et que M. Tardieu s'emploie à déchiffrer, c'est la caricature de l'autre par la culture de soi qui est dénoncée. La barbarie, l'autre absolu est incarné ici par le Turc musulman décrit à travers tous les clichés véhiculés par les bons esprits de son temps, auxquels Rabelais répond par un récit parodique et grotesque qui suscite le rire.

Le déploiement de la modernité entraîna une marginalisation progressive de la religion dans les sociétés européennes, un phénomène qui s'observe notamment au moment où se construisaient les identités nationales entre les XVIII^e et XX^e siècles. Après les guerres de religions, après le rationalisme des Lumières, en plein processus de sécularisation du pouvoir politique, la religion n'avait plus la légitimité ni la capacité de structurer un imaginaire commun. N'étant plus qu'un sujet de polémique et un prétexte à conflits, elle ne joua qu'un rôle très marginal dans la définition des identités nationales en Europe⁹. Dans son ouvrage sur *La Création des identités nationales*, Anne-Marie Thiesse ne la mentionne d'ailleurs pas dans « la liste des éléments symboliques et matériels que doit présenter une nation digne de ce nom : une histoire

⁹ À l'exception sans doute de l'Autriche impériale, dans laquelle le catholicisme de la Contre-Réforme joua un rôle important dans l'émergence d'une identité spécifique dès le XVII^e siècle. Voir Jean SCHILLINGER, « Abraham A Sancta Clara et la catholicité de l'Autriche », dans ALEXANDRE 2004, p. 19-33.

établissant la continuité avec les grands ancêtres, une série de héros parangons des vertus nationales, une langue, des monuments culturels, un folklore, des hauts lieux et un paysage typique, une mentalité particulière, des représentations officielles – hymne et drapeau – et des identifications pittoresques – costume, spécialités culinaires ou animal emblématique. »¹⁰ La religion disqualifiée, on alla chercher dans les folklores et dans les antiques traditions païennes – traditions largement inventées d'ailleurs¹¹ –, chez les Celtes, les Gaulois, les Germains et les Slaves, les références imaginaires propres à chaque nation. Il s'agissait d'enraciner cette identité commune nouvelle dans un pseudo-terreau ethnique et mystique, suffisamment lointain pour ne plus fâcher personne et assez glorieux pour faire consensus.

La contribution de **Pierre-Brice Stahl** documente ce phénomène en revenant sur la référence à la mythologie nordique dans la formation de l'identité danoise au XIX^e siècle. Grâce au développement de la philologie, des œuvres médiévales en vieux norrois, telles que l'*Edda de Snorri*, l'*Edda poétique*, les sagas et les ballades, donnèrent matière aux différents discours nationaux en voie d'élaboration. Dans les pays nordiques se développa une historiographie nationale soulignant les spécificités linguistiques, historiques et culturelles de chacun. Les mythes nordiques venus d'Islande, « l'Hellas du Nord », étaient considérés comme un bien culturel commun et plus authentique que les références classiques et même chrétiennes ; ils furent utilisés dans la définition des différentes identités nationales en opérant des choix spécifiques à chacune. Au Danemark, face à la perte de légitimité du christianisme sous l'effet de la sécularisation et à la fragilisation de la monarchie par le discours révolutionnaire, l'ancienne mythologie nordique servit de substitut imaginaire au prix de sa propre sécularisation. Intimement associée à la géographie et aux paysages, elle constituait un riche répertoire de motifs symboliques, mais n'impliquait plus

¹⁰ THIESSE 1999, p. 14. Sur ce sujet des nationalités voir aussi HOBBSAWM 1992.

¹¹ En plus de l'ouvrage de THIESSE 1999 (p. 161-184), voir HOBBSAWM & RANGER 2012².

aucun système de croyance religieuse, sinon celle – très romantique – d’une correspondance intime entre « mythes authentiques » et « esprit des peuples ». Dépouillés de tout référent religieux donc, mais bien plus qu’un simple héritage culturel, les mythes étaient désormais reçus comme l’expression de l’essence de la nation.

Enfin, et pour terminer avec le XX^e siècle, **Damien Karbovnik** nous propose une incursion dans notre « modernité tardive » caractérisée par l’individualisme des croyances et la fluidité des appartenances. Il relève le défi de définir quelques traits identitaires propres au courant New Age de la fin du XX^e siècle qui se sont depuis diffusés dans la culture commune. La méthode consiste ici à analyser l’œuvre d’un éminent représentant du réseau, James Redfield, qui ambitionna de proposer la synthèse d’une véritable *Weltanschauung* associée à une méthode de réalisation de soi. La démarche de D. Karbovnik comporte le risque assumé de ne saisir que la production intellectuelle d’un individu, tant il est difficile de mesurer l’étendue réelle de son influence sur une communauté qui demeure virtuelle. Mais à défaut de saisir l’identité d’un groupe concret, ce parcours à travers l’œuvre de Redfield rend évidente la part de l’héritage New Age dans la culture occidentale contemporaine. Il illustre également deux choses : sur le plan méthodologique d’une part, les limites de nos catégories de religion et d’identité dans un contexte d’ultramodernité et, d’autre part, la capacité d’un récit diffus issu de la contre-culture, associant cosmologie et réalisation de soi, d’imprégner en profondeur la culture *mainstream*, certes sécularisée, mais toujours perméable à ce type de récit autrefois véhiculé par les religions.

Pour conclure ce propos introductif, replaçons la question des identités dans le contexte de modernité qui fut celui de l’émergence de l’histoire des religions comme science universitaire dans le dernier tiers du XIX^e siècle. Il est intéressant de constater que, si les nations européennes avaient généralement exclu la référence religieuse dans la construction de leur propre identité au XIX^e siècle, elles l’ont en revanche bien utilisée pour définir les identités des autres, celles des non-Européens, des identités qu’elles leur ont

assignées dans des stratégies de domination et de contrôle colonial. On fabriqua ainsi de grandes désignations religieuses comme l'hindouisme, l'islam ou l'animisme, pour les associer aux identités ethniques assignées aux populations colonisées. Les nations colonisatrices quant à elles, en dépit de la concurrence qui les opposait, se reconnaissaient dans une identité séculière commune, celle des « nations civilisées ». Cette identité entraînait en interaction avec l'identité assignée aux autres, les « peuples primitifs » qui, en tant que tels, ne pouvaient être que religieux – en soulignant ce que cette religiosité avait de primitif, voire de magique¹². L'argument religieux était ainsi réinvesti dans la construction des identités assignées aux « peuples non civilisés ». Le même discours d'assignation identitaire par la religion revient aujourd'hui, toujours aussi méprisant ou polémique, par exemple dans la manière d'identifier indistinctement des populations immigrées à l'islam, voire à l'islamisme, ou inversement, dans la désignation de tout Occidental comme athée ou mécréant. Quant au nationalisme, ses développements au XX^e siècle et en ce début de XXI^e siècle témoignent d'un retour en force de la religion comme élément identitaire¹³, confirmant, dans le même temps, la propension de celle-ci à l'exclusion dans ses expressions les plus intransigeantes.



Références bibliographiques

ALEXANDRE 2004

Philippe Alexandre (éd.), *Religions, nations, identités*, Nancy.

¹² L'interaction entre Nous et les Autres, dans ce contexte colonial, nourrit une construction idéologique assez simpliste entre « nations », forcément « civilisées », et « peuples », par définition « primitifs », entre la raison et la pensée magique, qui reproduisait sur le mode séculier la vieille opposition entre christianisme et paganisme.

¹³ Voir DA LAGE 2018.

BRAUDEL 1986

Fernand Braudel, *L'Identité de la France*, Paris.

DA LAGE 2018

Olivier da Lage (éd.), *L'Essor des nationalismes religieux*, Paris.

DESCOMBES 2013

Vincent Descombes, *Les Embarras de l'identité*, Paris.

GOFFMAN 1959

Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York.

GOFFMAN 1963

Erving Goffman, *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, Englewood Cliffs.

HEINICH 2018

Nathalie Heinich, *Ce que n'est pas l'identité*, Paris.

HOBBSBAWM 1992²

Eric Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1780. Programme, mythe, réalité*, Paris.

HOBBSBAWM & Terence RANGER 2012²

Eric Hobsbawm & Terence Ranger (éd.), *L'Invention de la tradition*, nlle éd., Paris.

JEFFREY & ROBERGE 2017

Denis Jeffrey & Martine Roberge (éd.), *Rites et identités*, Laval.

LE BRAS 2017

Hervé Le Bras, *Malaise dans l'identité*, Paris.

RENAN [1883]

Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation ?* Texte présenté par S. Sand, Paris, 2011.

TABOADA-LEONETTI 1990

Isabelle Taboada-Leonetti, « Stratégies identitaires et minorités », dans *Stratégies identitaires*, Paris, p. 43-83.

THIESSE 1999

Anne-Marie Thiesse, *La Création des identités nationales*, Paris.

Cent ans d'histoire des religions à l'Université de Strasbourg

Guillaume DUCŒUR
Université de Strasbourg
UMR 7044 Archimède

« Je veux saluer d'un geste de gratitude et d'admiration l'Institut d'histoire des religions de l'Université de Strasbourg qui a su organiser, sur l'initiative de M. Alfarc, un centre d'études vivant et prospère. »¹

Constant Toussaint

La création d'un enseignement non-confessionnel d'histoire des religions à l'Université de Strasbourg, en 1919², s'inscrit dans le mouvement de laïcisation de l'enseignement supérieur qui naquit en Europe dans le dernier quart du XIX^e siècle. La Faculté des Lettres de la nouvelle Université de Genève fut la première à se doter d'une chaire d'histoire des religions en 1873, et fut suivie, en 1877, par les Universités de Leyde et d'Amsterdam. Cependant, pour saisir la mission ministérielle et les objectifs de formation universitaire de la chaire strasbourgeoise, il est nécessaire de replacer sa création non seulement dans les débats tant scientifiques que politiques qui

¹ TOUSSAINT 1925, p. 296. Allocution dans le cadre du Congrès international d'histoire des religions qui se tint à Paris en octobre 1923.

² L'organisation de la nouvelle Université française de Strasbourg nécessita quelques années. Si l'histoire des religions fut enseignée dès l'année universitaire 1919-1920 après la création de l'Institut d'histoire des religions, et de sa charge de cours, à l'égal des vingt-et-un autres Instituts structurant la Faculté des Lettres, la chaire proprement dite ne fut créée par décret que le 21 juin 1924, par suite de la transformation de la chaire de langues et littératures slaves. *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg* (dorénavant BFLS) 1924, p. 13.

animèrent la France d'avant 1919, mais encore dans le contexte de refondation, selon les directives parisiennes, de la nouvelle Université de Strasbourg, redevenue française, au sortir de la Grande Guerre.

En France, l'héritage rationaliste du siècle des Lumières puis la législation laïque, au lendemain de la Révolution de 1789, ouvrirent progressivement de nouvelles perspectives de recherches reposant dorénavant sur une étude critique des systèmes religieux. Cette approche critique, non-confessionnelle, fondée sur la seule étude philologique et historique des sources textuelles et des vestiges archéologiques, fut instituée par Eugène Burnouf (1801-1852), professeur de langue et littérature sanskrites au Collège de France. Comme le notait l'historien H. G. Rawlinson (1880-1957), des patientes études védiques initiées par E. Burnouf et continuées par Max Müller (1823-1900), « sortit l'étude comparée des religions, qui exerça sur la pensée moderne une action à laquelle on ne peut comparer que celle de l'*Origine des Espèces* de Darwin »³. Si Burnouf avait offert au monde académique un champ nouveau d'étude comparée solide sur l'histoire des religions par son travail philologique et historique dans les domaines de l'assyriologie, de l'iranologie et de l'indologie, qui pouvaient alors entrer en comparaison avec les textes bibliques, ce fut assurément son disciple Max Müller qui fonda la discipline académique de l'histoire comparée des religions basée sur la méthode historico-critique de son maître à qui il écrivit le 5 décembre 1847 : « Je suis maintenant convaincu que, sous votre direction, un nouveau domaine sera ouvert à la science, et j'attends le signal avec impatience. »⁴

Mais, ce ne fut finalement qu'en 1880, sous la Troisième République présidée par Jules Grévy (1807-1891), qu'une chaire d'histoire des religions fut créée au Collège de France⁵. Face à Jules

³ RAWLINSON 1937, p. 36 (= SCHWAB 1950, p. 140-141).

⁴ MÜLLER G. A. 1902, vol. 1, p. 72. E. Burnouf fut malheureusement arraché prématurément à la science en 1852 et ne put mener à bien son programme d'histoire comparée des religions.

⁵ HENRIET 2020.

Soury (1842-1915), initiateur du projet et candidat, Ernest Renan (1823-1892), élève d'Eugène Burnouf et ami de Max Müller⁶, proposa dans une note adressée au député Paul Bert (1833-1886), qui assistait alors Léon Gambetta (1838-1882), président de la Chambre des députés, la création d'une chaire dont l'objet de l'enseignement serait, d'une part, les religions sémitiques, et, d'autre part, les religions indo-européennes⁷. Pour Renan, cette nouvelle chaire devait avant tout être expérimentale et ainsi donner l'opportunité d'ouvrir ensuite un enseignement non-confessionnel dans des Facultés universitaires :

« Avant donc d'introduire l'histoire des religions dans le haut enseignement universitaire et de la faire enseigner dans les Facultés de lettres, on trouvera qu'il n'est que temps de lui faire une place au Collège de France, où les sciences nouvelles ont toujours trouvé un accueil sympathique et intelligent. Là elle fera ses preuves décisives. »⁸

Néanmoins, pour éviter tout conflit entre chrétiens et anticléricaux, la candidature de J. Soury fut écartée au profit de celle du théologien protestant Albert Réville (1826-1906). Bien que Renan fût plus favorable à la candidature de Réville qu'à celle de Soury, il ne cacha pas à Müller que Réville n'était nullement

⁶ E. Renan et M. Müller, nés la même année, avaient tous deux suivi les cours d'E. Burnouf au Collège de France. Ils s'étaient fait un point d'honneur d'être lauréats du prix Volney, décerné par l'Académie des inscriptions et belles lettres, à l'égal de leur maître qui l'obtint en 1831. Ainsi furent-ils lauréats respectivement en 1847 et en 1849 (M. Müller une nouvelle fois en 1861). Par leur lien d'amitié et leur domaine de recherche commun, E. Renan et M. Müller, correspondant étranger de l'Académie des inscriptions et belles lettres (1869), entretenirent une correspondance régulière. Soucieux tous deux de l'orientation qui serait donnée à la nouvelle chaire d'histoire comparée des religions du Collège de France, Renan écrivit à Müller, le 19 décembre 1879, pour l'informer des dernières avancées du projet. PSICHARI 1961, p. 819.

⁷ HENRIET 2020, p. 228. Ce regroupement des systèmes religieux en deux aires civilisationnelles, ou, plus exactement, en deux familles linguistiques, est propre à Ernest Renan (voir DUCÉUR 2019a, p. 146-150) et confirme que cette note fut rédigée de sa main.

⁸ HENRIET 2020, p. 228-229.

« dégagé de tout lien théologique ou confessionnel » et qu'il ne ferait pas « réellement avancer la science »⁹.

Dès 1876, la politique de laïcisation de l'enseignement mise en place par les républicains, majoritaires à la Chambre des députés à partir de 1879, eut également pour finalité de trouver le moyen de fermer les cinq Facultés de théologie d'État restantes¹⁰ – Aix-en-Provence, Bordeaux, Lyon, Paris et Rouen –, qui avaient été créées sous le Concordat, après le décret du 17 mars 1808. Lors de la loi de finances du 21 mars 1885, les républicains parvinrent à fermer ces cinq Facultés, qui ne comptaient guère d'étudiants, en supprimant les crédits qui leur étaient alloués. En 1886, le transfert de ces derniers permit la création, par le Parlement, d'une cinquième section, intitulée « Sciences religieuses », à l'École Pratique des Hautes Études. Si, dans ces mêmes années, le ministre de l'Instruction publique Armand Fallières (1841-1931) donnait bien l'orientation à suivre en matière d'étude et d'enseignement critiques des religions en déclarant que ces dernières « constituent une portion intégrante de l'histoire de l'humanité, et qu'il y a lieu de les soumettre comme l'histoire elle-même, à l'examen, à la comparaison, à la critique, et d'en montrer l'enchaînement et la filiation »¹¹, de son côté, E. Renan n'était nullement persuadé de la pertinence de la création de cette cinquième section à l'École Pratique des Hautes Études. Pour l'élève de Burnouf, « il eut mieux valu, [écrit-il alors au sénateur Marcellin Berthelot (1827-1907) le 11 juillet 1885], répartir l'effort entre diverses institutions et créer plusieurs chaires spécialisées, plutôt qu'une sorte de niche entièrement dédiée à l'histoire religieuse. »¹²

Dans le même temps, Émile Guimet (1836-1918) tentait de concrétiser, par la création d'un musée – inauguré à Lyon par Jules Ferry, en 1879, puis transféré à Paris, en 1888 –, son projet d'« usine

⁹ HENRIET 2020, p. 210.

¹⁰ La Faculté de théologie de Toulouse avait été fermée dès 1830.

¹¹ POULAT 1966, p. 27.

¹² HENRIET 2020, p. 210.

scientifique »¹³ de laquelle devait sortir une production nouvelle d'études critiques sur l'histoire des religions orientales et asiatiques et dont il définissait les objectifs comme suit :

« Ce musée n'est pas seulement une collection d'objets curieux, c'est, avant tout, une collection d'idées. Chaque vitrine représente un dogme, une croyance, une secte : il a donc fallu, en dehors du catalogue qui ne peut donner que des esquisses à grands traits, publier un ensemble d'études destinées à déterminer et à mettre en lumière les idées représentées par les objets. C'était, à tout prendre, l'exposé complet de toutes les religions de l'antiquité et de l'Orient qu'il s'agissait de présenter au public. [...] C'est à l'Asie qu'on a voulu d'abord s'attaquer. On a l'espérance de trouver là l'origine d'un certain nombre d'idées religieuses, et puis, il y a là au point de vue chronologique une masse d'inconnues à dégager. Or, la religion la plus répandue en Asie est le Bouddhisme, et c'est aussi celle qui nous fournit la littérature la plus abondante. C'est donc par le Bouddhisme qu'on a commencé. »¹⁴

Soutenu par le ministère de l'Instruction publique, É. Guimet fonda également la *Revue de l'histoire des religions*¹⁵ dont la première livraison, parue en 1880, fut l'une des nombreuses publications rattachées aux *Annales du musée Guimet* (collection « Grande bibliothèque ») et à laquelle contribuèrent les plus grands orientalistes français à la suite de ses recommandations¹⁶. Son directeur, le protestant Maurice Vernes (1845-1923), qui avait lui-même soutenu une thèse à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg, en 1874, pour l'obtention du grade de licencié, ouvrit cette nouvelle revue, dédiée à l'histoire critique des différents systèmes religieux, en dénonçant la recherche orientée menée dans

¹³ *Le Jubilé du Musée Guimet* 1904, p. XIII.

¹⁴ *Ibid.*, p. 3. Sur Émile Guimet et l'histoire des religions, voir GIRARD 2016 et 2017.

¹⁵ *Le Jubilé du Musée Guimet* 1904, p. XIII.

¹⁶ Selon le projet initial d'É. Guimet, pas moins de vingt-six contributions sur l'histoire du bouddhisme furent publiées dans la *Revue de l'histoire des religions* entre 1880 et 1904.

les Facultés protestantes d'alors :

« S'il est permis à celui qui a l'honneur de tenir la plume en cet instant, de dire toute sa pensée à cet égard, il déclarera qu'à ses yeux le protestantisme est une médiocre école d'histoire religieuse. L'histoire y est trop souvent détournée de son sens naturel pour venir témoigner au profit d'un dogme, lui-même variable. La théologie protestante étudie rarement le passé sans quelque préoccupation d'y retrouver ses idées favorites. Ce n'est donc point-là que nous irons chercher nos modèles. L'historien qui se double d'un dogmatiste ne fera jamais qu'une histoire suspecte. »¹⁷

De fait, le souhait qu'E. Renan avait exprimé de créer des chaires d'histoire des religions dans des Facultés universitaires, notamment de Lettres, ne se réalisa finalement qu'à Strasbourg, au lendemain de la Grande Guerre.

La victoire allemande lors de la Guerre franco-prussienne eut une double conséquence sur les institutions savantes strasbourgeoises. Le 24 août 1870, le bombardement et la destruction des bibliothèques de Strasbourg obligèrent les vainqueurs à reconstituer rapidement un fonds d'imprimés et de manuscrits. Si, en 1871, l'historien régional Rodolphe Reuss (1841-1924), qui avait vu partir en fumée les matériaux d'histoire locale qu'il avait ambitionné d'étudier, dénonça vivement, dans sa lettre adressée au philologue Paul Meyer (1840-1917), l'appel lancé, le 30 octobre 1870, par le bibliothécaire allemand Karl August Barack (1827-1900) afin de reformer un fonds par l'accumulation de dons, il est certain que ce fut ce même appel, internationalement relayé, qui offrit à Strasbourg un fonds considérable d'imprimés et de manuscrits en provenance des différents continents. Ainsi, à la dénonciation de R. Reuss, qui voyait alors dans la constitution d'un nouveau fonds « un ramassis de volumes modernes » qui n'ait « le droit de s'appeler une bibliothèque »¹⁸, succéda l'arrivée à Strasbourg de plusieurs centaines de milliers d'ouvrages dont « 2 300 imprimés et

¹⁷ VERNES 1880, p. 10.

¹⁸ REUSS 1871, p. 22.

manuscripts sanskrits, persans et arabes venus du centre de collecte de Bombay »¹⁹. Comme le souligna justement Gérard Littler, « si la Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg est aujourd'hui la deuxième plus importante bibliothèque de France, elle le doit à son origine allemande »²⁰. À cette ouverture nouvelle à l'histoire de civilisations de confessions religieuses autres que protestante et catholique²¹, s'ajouta un plan ambitieux du Deutscher Kaiser Wilhelm I (1797-1888) de faire de Strasbourg la capitale culturelle et scientifique à la frontière occidentale du nouveau Reich. Ainsi, au cours de l'année 1871, les démarches entreprises par Franz von Roggenbach (1825-1907), préposé à la création des chaires de la nouvelle Université allemande de Strasbourg, conduisirent Max Müller à accepter d'y venir pour dispenser son enseignement. L'Allemagne, qui avait le projet de faire de l'Université de Strasbourg²² un modèle dans le domaine des sciences, s'était mise à la recherche des savants allemands expatriés, notamment les orientalistes, qui professaient en Europe. Max Müller appartenait à cette génération qui avait dû quitter l'Allemagne dans les années 1830-1840 afin d'étudier la littérature sanskrite qui n'était alors accessible que par la lecture des manuscrits conservés pour l'essentiel à Paris et à Londres. Les autorités impériales voulurent ainsi bénéficier de sa notoriété internationale pour fonder un enseignement solide en matière de grammaire comparée et de mythologie comparée à Strasbourg. En Europe, l'annonce de la venue de M. Müller à Strasbourg eut un retentissement considérable. Les journaux français ironisèrent sur celui qui avait été l'élève de cœur d'E. Burnouf, qui avait été élu membre associé de l'Académie des inscriptions et belles-lettres et qui allait pourtant, par de savantes

¹⁹ LITTLER 2002, p. 38.

²⁰ LITTLER 2002, p. 36.

²¹ À la différence d'autres bibliothèques, telle la Bibliothèque impériale, l'Alsace, très conservatrice et centrée pour l'essentiel sur sa propre histoire locale, n'avait guère eu d'intérêt pour l'étude de systèmes religieux autres que chrétiens ou n'ayant jamais eu de lien direct avec le monde biblique. Aussi les collections des bibliothèques strasbourgeoises d'avant 1870 étaient-elles dépourvues d'imprimés et de manuscrits non-chrétiens.

²² ROSCHER 2006.

conférences, aider à la germanisation de l'Alsace²³. En 1900, Michel Bréal (1832-1915) en fit encore mémoire dans son éloge funèbre :

« En 1870, parmi tant de causes de tristesse, ce fut un chagrin de le voir prendre parti contre nous avec une décision à laquelle sa situation d'Oxford ne l'obligeait point. Passe encore pendant que durait la lutte ! Mais quand tout était fini, il s'en alla, lui professeur anglais, lui récemment comblé de tout ce que la France pouvait prodiguer à un homme, il alla prendre part à l'inauguration de l'Université de Strasbourg ! Ses amis en furent affligés pour lui. Il faut croire que plus tard ce souvenir lui pesait : il se montra toujours pour ses confrères français un collègue empressé et serviable. »²⁴

Max Müller ne dispensa finalement ses cours d'histoire des religions à Strasbourg que durant le seul semestre d'hiver 1872. En février 1873, lors d'un dîner en compagnie du prince Leopold (1853-1884), ce dernier lui assura que la reine Victoria (1819-1901) souhaitait vivement qu'il restât en Angleterre. Les différences incontestables entre les systèmes universitaires anglais et allemand, le souci de l'éducation de ses enfants, la vie qui avait toujours été la sienne dans son pays d'adoption, la Grande-Bretagne, et la demande de la reine eurent raison de l'offre strasbourgeoise. Néanmoins, une impulsion orientaliste d'histoire et de grammaire comparées fut donnée. La Kaiser-Wilhelms-Universität de Strasbourg se dota d'un centre orientaliste²⁵ remarquable et la Kaiserliche Universitäts- und Landesbibliothek d'un fonds d'imprimés et de manuscrits orientaux important en partie financé par la Fondation Max Müller (Max Müller Stiftung) à partir de 1892. Mais à la différence de l'État français qui avait fermé ses Facultés de théologie, les Allemands créèrent à l'Université de Strasbourg deux Facultés de théologie, l'une, protestante, en 1872, l'autre, catholique, en 1902.

Au lendemain de la Grande Guerre, l'historien Christian Pfister (1857-1933), professeur à l'École normale supérieure, nommé

²³ MÜLLER G. A. 1902, vol. 1, p 29.

²⁴ BRÉAL 1900, p. 563.

²⁵ DUCŒUR 2017a.

vice-président de la nouvelle Université française de Strasbourg et doyen de la Faculté des Lettres, prépara à la demande du ministère, en décembre 1918, le renouveau de l'enseignement universitaire strasbourgeois. Ce renouveau se fit par un appel, lancé aux normaliens parisiens, pour beaucoup issus de familles d'origine alsacienne ayant fui en 1870, à venir enseigner à Strasbourg²⁶. Ainsi, fort de ces nouveaux chargés de cours parisiens, le président Raymond Poincaré (1860-1934) put donner, lors des fêtes inaugurales du 22 novembre 1919, l'orientation générale à venir :

« L'Université de Strasbourg deviendra ainsi, à la frontière de l'Est, le phare intellectuel de la France, dressé sur la rive où vient expirer le flot germanique, comme autrefois cette enceinte celtique qui couronnait la montagne de Sainte-Odile et dont les gardiens surveillaient à l'horizon les mouvements du monde barbare. »²⁷

Dans le champ académique de l'histoire des religions, « qui n'existait pas officiellement dans l'ancienne Université de

²⁶ Sur l'histoire de l'Université de Strasbourg pendant les Années folles, voir OLIVIER-UTARD 2015.

²⁷ *Université de Strasbourg, Fêtes d'inauguration 21, 22, 23 novembre 1919*, Strasbourg, 1920, p. 32. À cette glorieuse reconquête française, les journaux allemands ne manquèrent pas, lors du cinquantenaire de l'Université allemande de Strasbourg (1872-1922), d'opposer leur impression d'alors, comme la *Frankfurter Zeitung* : « C'est une faible consolation de constater que l'Université de Strasbourg redevenue française et entachée de tous les signes de la déchéance, est considérée par la population alsacienne-lorraine comme une institution encore plus étrangère au pays que du temps allemand. », ou la *Deutsche Tageszeitung* : « L'Alsace profite encore des bienfaits de l'Université allemande ; nous doutons que la France puisse maintenir la supériorité de cette Université, en dépit de tous ses efforts ». Et la *Deutsche Allgemeine Zeitung* de rappeler un passage écrit, en 1838, par le protestant strasbourgeois Édouard Reuss (1804-1891) : « Nous parlons allemand ; cela ne veut pas dire que nous refusons à renoncer à notre langue maternelle, cela signifie que dans toutes nos habitudes et nos coutumes, dans notre foi, dans notre volonté et dans nos actes nous conservons la force et la fidélité allemandes, le sérieux allemand, les idées générales allemandes, le désintéressement et la bonhomie allemande ; nous voulons transmettre à nos enfants cet héritage sacré. », VERMEIL 1922.

Strasbourg »²⁸, ce fut Prosper Alfaric²⁹ (1876-1955) qui reçut la nouvelle charge de cours strasbourgeoise, encouragé et soutenu par Camille Jullian (1859-1933), Ernest Lavisse (1842-1922), Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), Salomon Reinach (1858-1932) et Charles Guignebert (1867-1939). Mais son élection ne se fit pas sans résistance de la part des Alsaciens conservateurs qui voyaient alors dans cette nomination une provocation laïque à leur encontre. Alexandre Millerand (1859-1943), commissaire général de la République à Strasbourg, mit ainsi son veto afin d'éviter tout conflit avec le camp clérical de l'Alsace recouvrée. Face à l'hésitation de la République française à fermer les deux Facultés de théologie

²⁸ ALFARIC 1922, p. 1.

²⁹ Né le 21 mai 1876 à Livinhac-le-haut (Aveyron) de parents agriculteurs (Pierre Jean Alfaric et Joséphine Couderc), aîné d'une fratrie de neuf enfants, réformé du service militaire, ordonné prêtre en 1899, professeur à Bayeux puis au Grand séminaire d'Albi, Jean Antoine Prosper Alfaric sortit, en 1910, de l'Église catholique frappée par la crise moderniste. Reprenant les études universitaires, répétiteur au Collège Chaptal (1914-1919), il soutint en 1918, en Sorbonne, ses thèses principale et complémentaire sur l'*Évolution intellectuelle de saint Augustin* – couronnée par l'Académie des Sciences morales et politiques – et *Les écritures manichéennes* – couronnée par l'Académie des inscriptions et belles lettres. La qualité de son travail de recherche lui permit d'être inscrit sur la liste d'aptitude, en janvier 1919, et de se voir incité par Charles Guignebert à candidater à la Faculté des Lettres de Strasbourg. Chargé de cours d'histoire des religions (1919-1920), puis professeur adjoint (1921-1924), il fut professeur titulaire de 1924 à 1945 et résida au 28, rue de la Forêt Noire. Il organisa l'Institut d'histoire des religions, sa bibliothèque et son musée d'études, et fut en charge des Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg. Ses deux ouvrages *Pierre Laromiguière et son École* (1929) et *Les manuscrits de la "Vie de Jésus" d'Ernest Renan* (1939) furent également couronnés par l'Académie des Sciences morales et politiques. Ses recherches sur le Jésus historique et ses positions critiques sur l'histoire du christianisme primitif entraînèrent son excommunication par Rome en 1933. Marié à Jeanne Prévot, employée des postes, le couple eut trois filles (Suzanne, Madeleine et Odile). Président du Cercle Jean Macé de Strasbourg (1926), président de l'Union rationaliste (1955), président du Cercle parisien de la Ligue Française de l'Enseignement, fondateur du Cercle Ernest Renan (1949), Chevalier (1933), puis Officier (1951) de la Légion d'honneur, P. Alfaric est décédé le 28 mars 1955, à son domicile parisien, au 87, rue Belliard. Sur P. Alfaric, voir dossier administratif AN 19800035/52/6323, FOURNOUT 1965, ORY 1965, SIMON 1983, DUCŒUR 2017b, 2019b et 2021.

implantées dans l'Université de Strasbourg³⁰, il s'avérait nécessaire pour Paris de faire de Prosper Alfaric un contrepoids laïque. Lucien Herr (1864-1926) et Lucien Lévy-Bruhl, tous deux d'origine alsacienne, ainsi que Camille Jullian intervinrent donc auprès de Millerand qui finit par céder³¹. Cette nomination eut ainsi pour finalité d'innover eu égard à la période allemande, de placer Strasbourg juste derrière Paris dans le domaine de l'étude critique des religions et de faire contrepoids aux enseignements des deux Facultés de théologie strasbourgeoises³².

Ainsi, dès 1919, Alfaric s'attela à la création de l'Institut d'histoire des religions en mettant en place trois composantes, à savoir une bibliothèque spécialisée, un musée d'études et des enseignements spécifiques. De cette période pionnière, il ne reste malheureusement aucun témoignage direct de sa part, puisqu'il jugea préférable, dans son ouvrage autobiographique, de taire ses années passées à l'Institut d'histoire des religions de la Faculté des Lettres « enserrée entre les deux Facultés de théologie », selon sa formule³³. De fait,



Prosper Alfaric
(1876-1955)

³⁰ De son côté, le Vatican souhaitait la fermeture de la Faculté de théologie catholique, considérée notamment par François-Xavier Mathias (1871-1939), supérieur du Grand Séminaire de Strasbourg, comme « un foyer dangereux de modernisme et de gallicanisme », selon Franz Cumont à Alfred Loisy. LANNOY, BONNET et PRAET 2019, vol. 1, p. 224.

³¹ ALFARIC 1955.

³² SIMON 1983, p. 61.

³³ Et plus largement ses « souvenirs d'Alsace ». La critique locale ne l'épargna pas. Voir notamment le pamphlet du rédacteur Georges Bergner du journal *L'Alsace française* (12^e année, n° 23, 5 juin 1932, p. 480-481) sur Alfaric et la réponse de ce dernier à son détracteur (*L'Alsace française*, 12^e année, n° 26, 26 juin 1932, p. 552-553). Il ne fut assurément pas le seul à avoir gardé une certaine rancœur pour l'Alsace, même s'il fit sa carrière universitaire à Strasbourg, à la différence de nombre de ses collègues « de l'intérieur » qui demandèrent, entre 1921 et 1939, leur mutation hors d'Alsace à Christian Pfister, alors recteur de l'académie de Strasbourg, « demandes de mutation qu'il [Ch. Pfister] considérait comme une sorte de trahison. [...] Il faut aussi tenir compte des épouses venues de "l'intérieur" et qui se sentaient mal à l'aise dans les cercles sociaux très fermés de Strasbourg. », OLIVIER-UTARD 2015, p. 100.

Prosper Alfaric était pleinement conscient des difficultés qu'il aurait à surmonter pour développer ce nouvel Institut dans une Alsace conservatrice :

« Les “laïques”, étrangers par définition aux clans confessionnels, ne représenteraient qu'une faible minorité dans ce milieu concordataire et traditionaliste, où d'ailleurs ils n'avaient pas de place officielle. [...] Je n'ai point l'intention d'examiner ici jusqu'à quel point ces inquiétudes étaient fondées, encore moins d'égrener mes souvenirs d'Alsace. Un fait est certain. Mon départ pour Strasbourg modifia sensiblement le cours de ma vie intellectuelle. »³⁴

Pour restituer l'histoire de la création de cet Institut et de sa chaire ³⁵, seuls demeurent aujourd'hui quelques éléments, soit publiés dans les *Bulletins de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, soit conservés aux Archives nationales ou départementales du Bas-Rhin.

En 1923, Alfaric présenta son état d'avancement dans la rubrique « Les Instituts de la Faculté des Lettres » du *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg* et définit alors l'objectif premier de la discipline de l'histoire des religions comme suit :

« Une pareille étude diffère essentiellement de celles que poursuivent les deux Facultés de Théologie. Respectueuse de tous les dogmes comme de tous les usages consacrés, elle ne se subordonne à aucun. Elle ne vise ni à les combattre, ni à les justifier, mais seulement à les faire comprendre, à expliquer leur formation première et leurs transformations diverses. Elle a donc sa place naturelle à la Faculté des Lettres dans la section d'histoire.

Peu d'Universités ont pu lui assurer une existence autonome. Celle de Strasbourg est, à cet égard, particulièrement favorisée. Elle ne possède pas seulement un enseignement distinct

³⁴ ALFARIC 1955, p. 279.

³⁵ Par décret du 21 juin 1924, la chaire d'histoire des religions fut créée par suite de la transformation de la chaire de langues et littératures slaves. P. Alfaric en fut nommé titulaire à dater du 1^{er} novembre 1924, BFLS 1924, p. 13.

d'histoire des religions, mais encore un "Institut" spécial qui le prépare et le complète.

Tout était à organiser. Un local fut d'abord assuré, en 1920, grâce au transfert de l'Institut d'histoire de l'art, qui, allant s'installer au Palais du Rhin, laissait à celui de l'Université plusieurs salles vacantes. L'une d'elles, spacieuse et bien éclairée, fut attribuée à l'histoire des religions. »³⁶

Situé en salle 46³⁷ (voir Annexe 1), au premier étage du Palais universitaire, l'Institut d'histoire des religions fut pourvu d'une bibliothèque spécialisée. En 1923, plusieurs milliers d'ouvrages garnissaient déjà les rayonnages accotés aux murs :

« Ses grands murs vides furent garnis sans retard de nombreux rayons sur lesquels vinrent bientôt s'aligner des volumes de toute provenance. À l'heure actuelle, cette bibliothèque, qui n'a que trois ans d'existence, compte déjà plusieurs milliers de livres. Elle comprend non seulement un grand nombre de manuels et de monographies d'un usage courant, mais encore des collections très importantes, comme la *Patrologie grecque* et la *Patrologie latine* de Migne, la *Patrologie orientale* de Graffin et Nau, les *Dictionnaires* catholiques de théologie, d'archéologie, d'histoire ecclésiastique, de la Bible, édités par la librairie Letouzey, la *Real-Encyclopädie* de Hauck, les *Texte und Untersuchungen* de Harnack, ainsi que les principaux périodiques de son domaine. »³⁸

Le classement opéré par Alfarc se réduisit à trois parties distinctes, à savoir [1] les périodiques et ouvrages généraux traitant des différentes religions, [2] les religions non-chrétiennes et [3] le christianisme couplé au judaïsme :

« La consultation en est rendue facile par un classement méthodique qui permet d'aller droit aux textes désirés. En face

³⁶ ALFARIC 1923, p. 1.

³⁷ Les actuelles salles 104 et 105, l'ancienne salle 46 ayant été, par la suite, divisée en deux pièces par la mise en place d'une cloison et l'ouverture de l'entrée de la salle 105 donnant sur le corridor.

³⁸ ALFARIC 1923, p. 1-2.

de la porte d'entrée se trouvent groupées les publications, périodiques ou autres, qui étudient l'ensemble des religions. Sur le côté droit sont celles qui se rapportent aux religions non chrétiennes des sauvages, des demi civilisés, des grands peuples de l'antiquité classique. Sur le côté gauche sont celles qui concernent le Judaïsme et le Christianisme antique, médiéval ou moderne. »³⁹

Fort d'ouvrages provenant soit de l'Université allemande de Strasbourg d'avant 1918, soit d'acquisitions nouvelles, Alfarc chercha à enrichir le fonds de l'Institut tout au long de sa carrière⁴⁰. Il put également compter sur l'aide de collègues, comme l'anthropologue écossais James Frazer (1854-1941), qui, nommé docteur *honoris causa* de l'Université de Strasbourg, lui fit don, à cette occasion, de vingt-six volumes de ses œuvres⁴¹.

Dans le domaine de l'édition, Alfarc eut également en charge, en tant que président de commission, les publications de la Faculté des Lettres – les futures Presses universitaires de Strasbourg – qui assurèrent à cette dernière une renommée tout autant nationale qu'internationale :

« C'est à l'Institut d'histoire des religions qu'est établi le "quartier général" de la Commission des publications de la Faculté des Lettres. Une armoire massive en garde les documents. Elle est déjà insuffisante. C'est que beaucoup de travail a été accompli depuis le jour où les Commissaires arrêtaient leur programme initial. Des projets qui pouvaient paraître alors trop vastes et ambitieux se sont réalisés au-delà des espérances les plus optimistes. Et leur succès en a fait concevoir d'autres plus amples encore, grâce auxquels l'activité littéraire de la Faculté ira en s'étendant et en s'organisant. »⁴²

³⁹ *Ibid.*, p. 2.

⁴⁰ Aujourd'hui, le fonds de la bibliothèque de l'Institut d'histoire des religions compte un peu plus de treize mille volumes et périodiques spécialisés.

⁴¹ BFLS 1922, p. 111.

⁴² ALFARIC 1923, p. 2. Sur les publications de la Faculté des Lettres durant la période de la Seconde Guerre mondiale, voir ALFARIC 1946.

Mais ce nouvel Institut se caractérisa également par son musée d'études⁴³, inspiré par l'objectif premier d'histoire comparée des religions que s'était fixé Émile Guimet. Par le biais de ses nombreuses relations parisiennes qu'il sut tisser⁴⁴, et de ses requêtes auprès du ministre de l'Instruction publique (voir Annexe 2), Prosper Alfaric parvint à regrouper un ensemble de deux cent quatre-vingts objets égyptiens, grecs, gallo-romains, indiens, tibétains, birmans, chinois, japonais (voir Annexes 3, 4 et 5). Salomon Reinach, directeur du musée de Saint-Germain-en-Laye, lui offrit des moulages, tout comme Georges Aaron Bénédite (1857-1926) et Edmond Pottier (1855-1934), conservateurs du musée du Louvre, le libraire parisien Émile Nourry (1870-1935) et Moïse Ginsburger (1865-1949), bibliothécaire de la Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg :

« L'Institut d'histoire des religions s'est enrichi de nombreux objets propres à illustrer l'enseignement qui s'y donne. Ils lui ont été offerts par M. Salomon Reinach, directeur du musée Saint-Germain-en-Laye, M. Alexandre Moret, directeur du Musée Guimet, M. Bénédite et M. Pottier, directeurs, l'un de la section des antiquités égyptiennes, l'autre de la section des antiquités de la Grèce et de l'Asie au musée du Louvre, M. Émile Nourry, libraire à Paris, M. Ginsburger, de Strasbourg. »⁴⁵

⁴³ Sur l'histoire de la constitution de ce musée d'études, voir DUCÉUR 2021. Il ne reste plus rien aujourd'hui de ce musée d'études, le premier – et dernier – musée asiatique de Strasbourg. Sur les causes de la disparition de ces centaines d'objets durant la Seconde Guerre mondiale et l'après-guerre, voir DUCÉUR 2021.

⁴⁴ Sa nomination à la nouvelle Université de Strasbourg en 1919, déclara-t-il plus tard, l'« éloigna et dans une trop large mesure, [le] détacha de la sélection d'esprits d'élite que les circonstances [l']avaient amené à connaître et qu'[il] pouva[t] rencontrer à maintes occasions dans la capitale. Loisy, Guignebert, Lévy-Bruhl et Jullian, Salomon Reinach, Sylvain Lévi, Paul Pelliot, pour ne citer que ceux-là, représentaient pour [lui] des guides hors pair, dont rien ne suppléerait l'absence. Ils étaient aussi des agents de liaison d'un prix exceptionnel avec qui le cercle de [ses] relations était toujours allé en s'élargissant pour [son] plus grand profit. », ALFARIC 1955, p. 277.

⁴⁵ « Chronique », BFLS 1922, p. 59.

Prosper Alfarcic évoqua lui-même la constitution de ce musée d'études à partir duquel il dispensa un enseignement d'histoire comparée des religions les jeudis à 17h45 au premier semestre de l'année 1922-1923⁴⁶ :

« Dans un meuble vitré sont rassemblés les premiers éléments d'un Musée d'études, qui complète avantageusement la Bibliothèque. Il a été constitué par des "dépôts permanents" d'objets possédés en double par le Musée Guimet et celui du Louvre (antiquités égyptiennes et grecques) ou des moulages du Musée de Saint-Germain, comme aussi par des dons de M. Émile Nourry, libraire à Paris, et de M. Ginsburger, bibliothécaire à la Bibliothèque universitaire de Strasbourg. Il est encore bien modeste. Mais il ne demande qu'à s'agrandir. D'autres dépôts et d'autres dons viendront sans doute l'y aider. »⁴⁷

Le don le plus singulier vint, par l'intermédiaire de l'aide apportée par l'indianiste Sylvain Lévi⁴⁸, du musée Guimet dont le directeur était alors l'égyptologue Alexandre Moret (1868-1938). Il se composait notamment de cinquante-trois statuettes représentant

⁴⁶ « Jeudi 17 h. 3/4. Salle 46. Cours : Revue du Musée d'histoire des religions », *Ibid.*, p. 48.

⁴⁷ ALFARIC 1923, p. 2.

⁴⁸ Professeur de langue et littérature sanskrites au Collège de France, Sylvain Lévi (1863-1935) dont les parents alsaciens avaient émigré à Paris au milieu du XIX^e siècle, fut missionné par le ministre de l'Instruction publique et nommé « directeur dans les études orientales » à la Faculté des Lettres, « un titre tout nouveau », écrivit-il à l'indianiste russe Sergueï Oldenbourg (1863-1934), « qui m'a fait grande joie en me liant pour la vie à cette Alsace chérie », LÉVI 1921, p. 137. Sylvain Lévi organisa les études orientales à l'université de Strasbourg dont l'Institut (salle 45) jouxtait celui d'Alfarcic (voir Annexe 1). Sur S. Lévi et P. Alfarcic, voir DUCEUR 2021. Après le départ de Lévi, en 1921, Alfarcic poursuivit les « réunions du samedi » que son collègue sanskritiste avait organisées, en 1920, à Strasbourg en suivant la coutume qu'avaient instituée les indianistes britanniques, sur le sol indien même, de deviser sur les dernières découvertes ou publications à l'heure du thé. Ainsi, une fois par mois, Alfarcic invitait ses collègues à l'Institut d'histoire des religions pour présenter et apprécier « en libre causeries, les publications récentes qui peuvent servir à une étude objective des croyances et des pratiques religieuses », ALFARIC 1923, p. 2.

Buddha, des bodhisattva, les dieux Śiva, Viṣṇu, Kṛṣṇa, Ganeśa, Lakṣmī, des divinités taoïques (voir Annexe 5). Loin de porter uniquement son attention sur l'histoire du christianisme au travers du prisme du judaïsme antique, Alfarc ouvrit son enseignement aux différents systèmes religieux auxquels il avait eu à se confronter. Membre de la Société asiatique, il publia, par exemple, en 1917, un article sur « La vie chrétienne du Bouddha »⁴⁹ dans lequel il tenta d'évaluer le rôle intermédiaire qu'avait pu jouer le manichéisme dans la réécriture du récit hagiographique de *Barlaam et Josaphat*. De même, le 30 juillet 1920, il présenta, à l'Académie des inscriptions et belles lettres, une étude sur « Zoroastre avant l'*Avesta* »⁵⁰ dans laquelle il pointa les différences notables entre la théologie zoroastrienne telle qu'elle avait été rapportée par les auteurs d'expression grecque et la doctrine mazdéenne conservée dans l'*Avesta*.

Cette ouverture aux différentes religions se concrétisa également dans ses enseignements qu'il dispensa, en salle 46, les mercredis, comme, en 1922, « La religion des Gaulois » ou bien « La religion des Perses d'après les sources gréco-latines »⁵¹, ou encore, en 1923, « La légende religieuse de Pythagore », à côté de cours touchant aux origines du christianisme, tels « Les Thérapeutes », « Les Esséniens », « La fin du paganisme en Gaule » ou encore se rapportant au christianisme primitif même, « L'Évangile selon Marc », « Le récit de la Passion dans les Évangiles synoptiques », etc.⁵² Certificats libres, les enseignements d'histoire des religions étaient sanctionnés par deux écrits, le premier, de quatre heures, portant, au choix du candidat, sur une question relative aux prolégomènes (« Les Écoles modernes d'histoire des religions : théologique, symbolique, philologique, anthropologique,

⁴⁹ ALFARIC 1917.

⁵⁰ ALFARIC 1921.

⁵¹ BFLS 1922, p. 48.

⁵² « La légende religieuse de Pythagore », « Les Thérapeutes », « L'Évangile selon Marc », *Livret guide de l'étudiant* 1923-1924, p. 66 ; « La fin du paganisme en Gaule », « Les Esséniens », « Le récit de la Passion dans les Évangiles synoptiques », *Livret guide de l'étudiant* 1924-1925, p. 46.

sociologique, historique »⁵³), une religion non-chrétienne (« Les religions de Mystères : Orphée, Dionysos, Attis, Isis, Mithra ») ou bien les origines du christianisme (« Premières “hérésies” : Simon le Magicien, Basilide, Valentin, Marcion, Bardesane ; l’organisation de l’épiscopat ; l’établissement du christianisme en Gaule »), le second, de deux heures, consistant en un commentaire, au choix du candidat, sur l’une des deux catégories de documents (« Un monument figuré concernant une religion non-chrétienne ou une des grandes époques de l’histoire du christianisme conformément au programme »). Enfin, un oral clôturait l’obtention de ce certificat libre d’histoire des religions par une interrogation sur l’une des sections des écrits⁵⁴.

Prosper Alfaric fut aussi connu pour avoir milité ouvertement dans ses cours publics⁵⁵, ses conférences publiques ou ses écrits en faveur de l’intégration de l’enseignement de l’histoire des religions dans les programmes scolaires de la République française. Si le physicien et sismologue Edmond Rothé (1873-1942), doyen de la Faculté des sciences de Strasbourg de 1929 à 1935 et président d’honneur du Cercle Jean Macé, avait avoué, lors d’une allocution en sa présence, que l’histoire des religions est l’une des disciplines qui exigent « à la fois le plus de connaissances, le plus de prudence dans le jugement, le plus d’indépendance d’esprit, le plus de courage dans les conclusions »⁵⁶, Alfaric faisait l’amer constat qu’à son sujet, dans l’enseignement public :

« [...] malheureusement, les programmes sont muets. Ils font

⁵³ Transparaît ici la classification opérée par le théologien jésuite Henry Pinard de la Boullaye (1874-1958) dans son ouvrage *L’étude comparée des religions, essai critique*, publié en 1922 (vol. 1) et 1923 (vol. 2).

⁵⁴ *Livret guide de l’étudiant* 1923-1924, p. 48 et 1924-1925, p. 61.

⁵⁵ Ces « cours publics d’histoire des religions » avaient lieu salle Fustel de Coulanges au premier étage du Palais universitaire et étaient ouverts à un auditoire non-universitaire. Alfaric y présentait, pour l’essentiel, « la situation religieuse » des différents pays d’Europe. Voir la rubrique « Échos des Cours de la Faculté », BFLS 1929, p. 137-140 ; 1930, p. 133-136, 182-186, 209-212, 257-260 ; 1931, p. 125-127, 159-162, 206-210 et 241-245.

⁵⁶ *Le bloc laïque vosgien*, 9^e année, n° 126, février 1939, p. 1 et 2.

bien une place importante à la géographie de tous les pays. Ils veulent bien que les élèves connaissent le relief et le climat, les produits et les débouchés du Sénégal et du Maroc et de l'Indochine française, voire de la Chine et de l'Inde. Ils se désintéressent de leur religion. Un bon candidat peut subir avec un plein succès tous les examens du certificat d'études et du brevet, du baccalauréat et même de la licence, sans savoir bien au juste ce que c'est que le bouddhisme, qui compte à lui seul quelque 500 millions d'adhérents et l'Islamisme qui lui fait une concurrence sérieuse. [...] Un jour viendra, j'espère, [...] où l'histoire des religions, [...] sera inscrite au programme de toutes les Facultés des Lettres, de tous les lycées, collèges et écoles normales, même, j'irai plus loin, de toutes les écoles primaires. Nous sommes, certes bien loin du but. Il faudra pourtant bien y venir, si l'on veut donner à l'instruction publique un statut complet et rationnel. »⁵⁷

Durant les Années folles, il n'eut de cesse d'alerter, au niveau national, les instituteurs de l'enseignement public sur la nécessité d'intégrer dans les programmes de l'Instruction publique l'enseignement de l'histoire des religions, seule garante, dans la République française, d'une connaissance historique, non-confessionnelle et dépassionnée des religions, afin de former de futurs citoyens avertis et responsables. Durant la période coloniale, conscient des tensions possibles dues à la méconnaissance de l'histoire des cultures et de leurs croyances religieuses sous-jacentes qui les structurent, Alfaric mit en garde contre les bouleversements interculturels et les tensions religieuses qui pourraient frapper de nouveau la société française dans l'avenir :

« Tant que les questions religieuses sont envisagées du seul point de vue de la foi, elles divisent les esprits. Le croyant estime avoir pour lui la vérité totale. Il se considère donc comme bien supérieur à ceux qui ne partagent point ses vues. Il cherche en conséquence à les leur imposer. Une telle prétention engendre forcément des conflits incessants et très graves. C'est elle qui a lancé jadis l'Islam contre la Chrétienté,

⁵⁷ ALFARIC 1929, p. 14.

puis, par un violent retour, la Chrétienté contre l'Islam. C'est par elle que s'expliquent ces effroyables guerres de religion qui ont plus tard partagé le monde chrétien en deux camps opposés. Le temps de ces tueries sacrées est passé, du moins chez nous. Mais, si l'on n'y prenait garde, il pourrait revenir. »⁵⁸

L'évacuation de Strasbourg, au lendemain de la mobilisation générale du 2 septembre 1939, entraîna le repliement de l'Université de Strasbourg à Clermont-Ferrand⁵⁹. Prosper Alfarcic y poursuivit l'enseignement de l'histoire des religions⁶⁰. Bien que Gabriel Maugain (1872-1950), doyen de la Faculté des Lettres et organisateur du repliement, assurât que « si nos magnifiques bibliothèques strasbourgeoises ne peuvent nous suivre à Clermont, du moins leur avons-nous emprunté largement les ouvrages nécessaires aux étudiants qui nous entourent : les instruments de travail ne nous manqueront certes pas »⁶¹, il écrivit finalement quelques mois plus tard qu'au début de l'année 1940 :

« Une mission composée de MM. Alfarcic, Fabre, Pons, qu'accompagnait notre appariteur M. Lucas, s'est rendue récemment à notre Palais universitaire. Elle a fait dans nos Instituts des prélèvements copieux. Sans ces instruments de travail notre labeur et celui de nos étudiants risquaient de rester insuffisamment productifs. »⁶²

Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, Prosper Alfarcic prit sa retraite et Marcel Simon⁶³ (1907-1986), qui avait participé, dès janvier 1936, aux « réunions du samedi » organisées à l'Institut d'histoire des religions par Alfarcic⁶⁴, et avait été chargé de cours à

⁵⁸ *Ibid.*, p. 12.

⁵⁹ BFLS 1940, p. 5.

⁶⁰ BFLS 1939, p. 2.

⁶¹ *Ibid.*, p. 2.

⁶² *Ibid.*, p. 43.

⁶³ Sur Marcel Simon, voir CAQUOT 1986, BLANCHETIÈRE 1987, PIETRI 1987. Sur la bibliographie de M. Simon, de 1933 à 1976, voir SIMON 1978, puis, jusqu'en 1986, voir BLANCHETIÈRE 1987.

⁶⁴ BFLS 1937, p. 132.

Clermont-Ferrand, lors du repliement de l'Université de Strasbourg, assura les enseignements d'histoire des religions, avant d'être nommé titulaire de la chaire d'histoire des religions en 1947.

Disciple de Charles Guignebert (1867-1939), Marcel Simon fut un spécialiste de l'histoire des religions antiques du pourtour méditerranéen (judaïsme, christianisme primitif et polythéismes), ayant également eu quelque intérêt pour le monde arabe et l'islam ainsi que pour la culture et les langues nordiques. Doyen de la Faculté des Lettres de 1948 à 1963, il fut élu, en 1970, membre de l'Académie des inscriptions et belles-lettres⁶⁵, et président de l'International Association for the History of Religions, lors de son douzième Congrès qui se tint à Stockholm, association dont il assura la présidence jusqu'en 1980. En 1954, il fonda le Centre d'histoire des religions de l'Université de Strasbourg et donna un nouvel essor à l'Institut comme le rappela son disciple François Blanchetière :



Marcel Simon
(1907-1986)

« Strasbourg lui doit surtout d'être devenue en France, et ce jusqu'à ce jour, un des centres majeurs pour l'étude des idées et des systèmes religieux, grâce à l'Institut d'histoire des religions et au Centre de recherches d'histoire des religions qu'il a fondés et animés jusqu'à sa retraite, multipliant colloques, séminaires et publications. »⁶⁶

Outre son bureau de doyen attenant, les locaux de l'Institut occupèrent, au premier étage du Palais universitaire, deux salles de travail et de séminaires (voir Annexe 1) qui abritaient également la bibliothèque, alors riche d'environ dix mille ouvrages, ainsi que le Centre de recherches d'histoire des religions⁶⁷.

⁶⁵ *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 114^e année, n° 2, 1970. p. 194.

⁶⁶ BLANCHETIÈRE 1987, p. 139.

⁶⁷ Ces trois salles, un bureau et deux salles de bibliothèque/séminaires, furent conservées jusqu'en 2016, date à laquelle la création de la nouvelle bibliothèque de recherche en histoire, dans laquelle se trouve dorénavant le fonds d'histoire des religions, obligea l'Institut à déménager en salle 101 (voir Annexe 1).

Ses enseignements portaient principalement sur l'histoire de « la vie religieuse dans l'Empire romain aux premiers siècles » et abordaient l'histoire du judaïsme, du christianisme et du polythéisme antique, histoire renouvelée, pour l'essentiel, après les découvertes de la bibliothèque de Nag Hammadi, en 1945, puis celles des manuscrits de la mer Morte, en 1947. Ses autres cours et séminaires portaient sur « Les grandes religions monothéistes : judaïsme, christianisme, islam », « Problèmes d'histoire du judaïsme hellénistique », « Problèmes d'histoire des origines chrétiennes », « Le christianisme en Afrique du Nord des origines à l'invasion vandale », « Questions d'histoire religieuse anglaise », etc.

Quant à la discipline même de l'histoire comparée des religions, M. Simon la définissait comme suit :

« Si l'étiquette "histoire des religions" a un sens, elle suppose une compétence, des recherches et un enseignement ne se limitant pas à une seule religion, mais en embrassant deux ou trois. Le groupement le plus normal, tel que je l'ai toujours conçu et pratiqué, est le suivant : paganisme antique (oriental et classique), judaïsme, christianisme. Il permet des études de contacts, une approche comparative, et suppose un solide ancrage dans l'Antiquité, seule période où ce type d'études soit vraiment possible, sans exclure des "pointes" en ce qui concerne au moins le christianisme, vers des périodes plus récentes. »⁶⁸

Il ne nous appartient pas ici de poursuivre la présentation de l'Institut d'histoire des religions après le professorat de Marcel Simon⁶⁹. Mais il nous plaît de conclure par le vœu que ce dernier

⁶⁸ BLANCHETIÈRE 1987, p. 140. Sur les questions de méthodologie en histoire des religions, voir, par exemple, SIMON 1969.

⁶⁹ De 1919 à aujourd'hui, l'Institut d'histoire des religions a compté six enseignants d'histoire des religions titulaires, dont un seul d'origine alsacienne : P. Alfaric (de 1919 à 1945), Marcel Simon (de 1945 à 1979), François Blanchetière (de 1972 à 1999, après la création par M. Simon d'un second poste d'enseignement), Françoise Dunand (de 1981 à 2003), Jean-Marie Husser (de 1999 à 2018) et Guillaume Duceur (à partir de 2003).

formula, en 1983, et l'hommage de reconnaissance qu'il eut, alors, pour Prosper Alfaric, fondateur de l'Institut d'histoire des religions de l'Université de Strasbourg, il y a de cela un siècle :

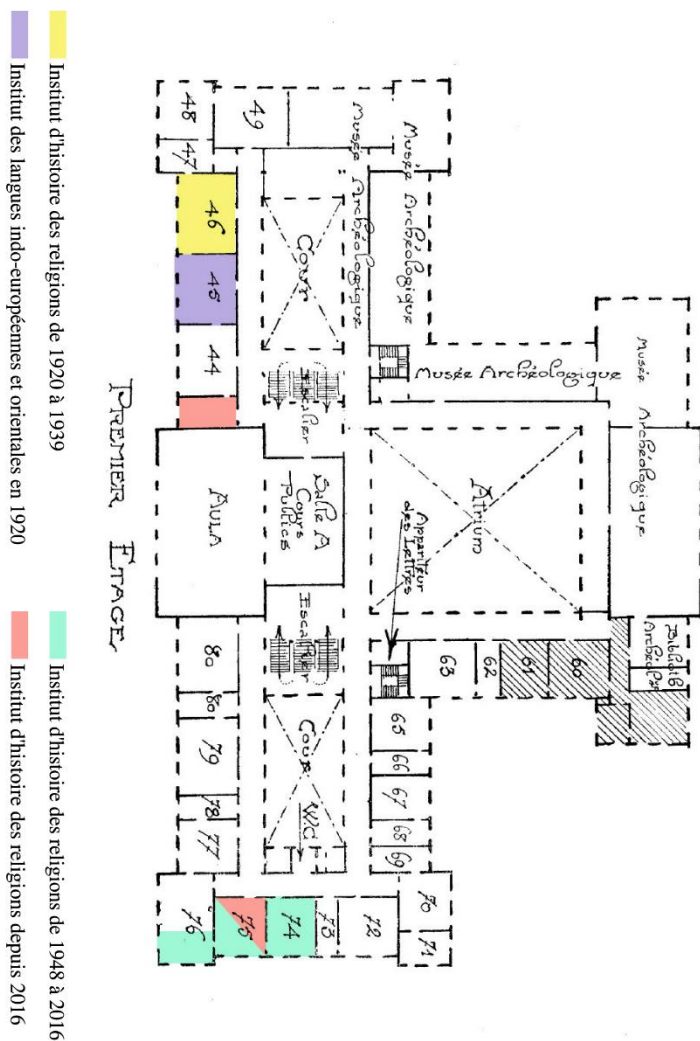
« Et je constate pour finir que si l'histoire des religions [...] occupe et doit continuer d'occuper – je le souhaite de tout mon cœur – à Strasbourg une place de choix, c'est parce qu'en 1919 le représentant officiel en Alsace du gouvernement français, faisant taire des réactions de prudence excessive, éclairé par les « patrons » d'Alfaric, accorda sa confiance à un homme qui, alors, incontestablement, la méritait. »⁷⁰



⁷⁰ SIMON 1983, p. 63.

Annexe 1

Localisation de l'Institut d'histoire des religions de 1920 à nos jours⁷¹



⁷¹ « Plan du premier étage du Palais de l'Université », *Livret guide de l'étudiant* 1923, s. p.

L'Institut d'histoire des religions (1948-2016)



Salle de bibliothèque 1



Salle de bibliothèque 2
et salle de séminaires



Bureau – Françoise Dunand, directrice
(photographies – années 1980)

Annexe 2

Lettre de Prosper Alfarié au ministre de l'Instruction publique⁷²

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG
Institut d'Histoire des Religions
DE LA
FACULTÉ DES LETTRES

Strasbourg, le 16 janvier 1922

À Son Excellence Monsieur le Ministre
de l'Instruction Publique

Monsieur le Ministre

Permettez-moi de solliciter votre bienveillance
en faveur de l'Institut d'Histoire des Religions
que j'ai reçu la mission d'organiser à la
Faculté des Lettres de Strasbourg.

Je m'applique à y constituer un petit
Musée d'étude et je voudrais y faire figurer
quelques manuscrits de divinités gauloises ou
gallo-romaines, dont les originaux existent au
Musée de Saint-Germain. Le conservateur, M.
Salomon Reinach, avec qui je me suis entendu,
me les procurerait volontiers en dépôt, si vous
le permettez.

Je vous serais très reconnaissant si vous
vouliez bien lui accorder cette autorisation.

Je vous prie d'agréer,
Monsieur le Ministre,
avec mes remerciements anticipés,
le hommage de mes sentiments respectueux

P. Alfarié
Professeur d'Histoire des Religions
à la Faculté des Lettres
Université de Strasbourg.

A11
1922-76 Janv

⁷² Archives des musées nationaux, « Université de Strasbourg » (A11-1922).

Annexe 3

Inventaire des objets du musée du Louvre mis en dépôt à l'Institut d'histoire des religions⁷³

1./ Objets provenant des fouilles Clermont-Ganneau à Éléphantine

Une femme nue, couchée sur un lit funèbre, un enfant à côté d'elle, terre cuite
Trois fragments de pièces semblables

2./ Objets provenant des fouilles Gayet à Antinoé

Trois masques funéraires, en plâtre stucé et peint
Un lot de perles de collier (matière, forme et dimensions diverses) contenues dans une coupe en terre cuite
Neuf flacons et coupes en verre (dont quatre fragmentaires)
Une statuette de femme (ou de déesse) en bois
Une statuette de Touéris hippotame en bois (ces deux objets sont très abimés)
Une balle en cuir
Un jouet d'enfant, en forme d'animal, autrefois monté sur des roulettes, bois
Fragment de fuseau à double tête, encore garni de son fil, bois
Un peigne double (fragmentaire), en bois
Deux anneaux et une épingle (fragmentaire) en os
Deux Harpocrates cavaliers
Trois Harpocrates au pot (dont un sans tête)
Trois Harpocrates à la corne d'abondance (dont un sans tête)
Partie supérieure d'un Harpocrate au coq, un Horus nu accroupi, les jambes écartées
Trois Isis jouant du tympanon ; une tête de Bès ; sept têtes de divinités diverses
Partie supérieure d'une pleureuse accroupie les bras levés
Divinité nue, portant les mains à ses seins
Divinité (la tête manque) relevant sa robe
Homme nu, debout sur une base
(Figurines en terre cuite plus ou moins fragmentaires)
Un lot de quinze lampes en terre cuite
Un lot de vingt poteries (vases, coupes, assiettes etc.) en terre cuite (dont une grande jarre à base pointue)

3./ Objets provenant des réserves du Département des Antiquités égyptiennes du Musée du Louvre

Une statuette d'Horus assis (le siège manque) portant la main à sa bouche
Une statuette « ushabti » en bois (N° 701)
Une statuette en terre émaillée (N°s 793 bis et 5777)
Une statuette en terre émaillée (N°s 108 et 812)
Une statuette en terre émaillée (N° 738)
Une statuette en terre émaillée (N° 795)

⁷³ Archives des musées nationaux, Département des Antiquités égyptiennes du musée du Louvre (série AE) : « 1921, 4 juillet : Affectation à la Faculté des lettres de Strasbourg pour les collections de son Institut de l'histoire des religions d'objets provenant des fouilles de Clermont-Ganneau à Éléphantine et de Gayet à Antinoë. 12 mai - 4 juillet 1921 », (Prêts du département, cote : 20144775/15)

Une grande statuette « ushabti » en bois stuqué et peint (1 4019)
 Un oiseau âme en bois peint (1 4370)
 Un oiseau « Akhen » en bois peint (N° 317 et 1 4007)
 Un chacal en bois (N° 70 et 189 et 1 4094)
 Un lot de bronzes sans numéro comprenant outre des pièces à décaper
 Un faucon coiffé de la double couronne (les pattes manquant)
 Une statuette d'Osiris debout, coiffé de l'atef et tenant le fouet et le crochet
 Tête et bec d'ibis

Annexe 4

Inventaire des objets des musées de Saint-Germain-en-Laye et du Louvre mis en dépôt à l'Institut d'histoire des religions⁷⁴

Provenance	N° d'inventaire	Descriptif
Chypre	AM - 1433	Porteuse d'offrande (fragment)
"	AM - 1424	Porteuse d'offrande (fragment)
"	AM - 1425 A	Porteuse d'offrande (fragment)
"	AM - 1425 B	Porteuse d'offrande (fragment)
Chypre (Lapithos)	AM - 1480	Porteuse de tympanon
"	AM - 1617	Déesse nue
Carthage	RS - 838	Lampe ouverte de genre phénicien
"	RS - 839	Lampe demi-ouverte de genre phénicien
"	RS - 841	Lampe fermée, forme grecque
"	AO - 3853	Brûle parfum en forme de tête de femme
"	RS - 843	Lampe chrétienne (fragment)
Lemta	RS - 842	Lampe à bec en forme d'enclume
Eldjem	RS - 840	Lampe à bec rond marque MNOVIVST incisée
Bizerte	RS - 844	Lampe chrétienne
Tarente	MNB - 2625	Coré assise, type de fig. de l'acropole (fragment)
Temple de Dionysos	MNB - 2633	Coré ou Déméter assise (fragment)
"	MNB - 2621	Homme barbu couché, coiffé d'un bonnet conique (fragment)
"	MNB - 2598	Homme couché, coiffé d'une tiare cheveux en boucles, tenant une coupe
Tarente	MNB - 2609	Femme couchée, la tête ornée de bandelettes, tenant un objet indéterminé (fragment)

⁷⁴ Archives des musées nationaux, Musée des Antiquités nationales de Saint-Germain-en-Laye (série G) : « 1922, 11 juillet. Mise en dépôt de quelques objets à la Faculté des Lettres de Strasbourg. », (Concessions à titre de prêts, cote : 20144782/29) et Département des Antiquités grecques et romaines du musée du Louvre (Série A) : « Objets des départements antiques du Louvre et de moulages du musée de Saint-Germain à la Faculté des lettres de Strasbourg. 16 janvier au 15 juillet 1922. 1922, 15 juillet. », (Dons et prêts consentis, cote : 20140044/37).

Temple de Dionysos	MNB - 2549	Tête d'homme barbu casqué (fragment)
"	MNB - 2400	Tête d'Hercule ? barbu portant une couronne ornée de deux grosses fleurs (fragment)
Région de l'Emesène	AO - 6586 A	Deux idoles, basse époque barbare, déesses nues, l'une A ornée d'un collier
"	AO - 6588	Figurine, petit cavalier, style phénicien (fragment)
Région de Beyrouth	AO - 6591 A	Lampe chrétienne, sur le fond un chrisme
	AO - 6591 B	Lampe à deux becs, anse plate triangulaire, emblème de l'aigle
Ephèse	CA - 991	Tête de femme avec bandeau dans les cheveux (fragment)
"	CA - 1483	Tête de satyre en relief sur un fragment de vase
Sardes	CA - 1082	Tête de taureau (fragment)
Orta-Kein (Eolide)	CA - 1488	Déméter voilée (fragment)
Erythrée (Asie mineure)	RS - 879	Tête grimaçante, enfant rieur (fragment)
Ismir (Asie mineure)	CA - 1497 A	Tête de génie du feu
	CA - 1497 B	Tête de génie du feu
Asie mineure	CA - 1495	Figurine d'Aphrodite debout drapée (fragment)
"	RS - 880	Figurine d'Hermès debout tenant une bourse et un caducée
Smyrne	CA - 1112 A	Lampe à bec rond et anse verticale marque A I O N V incisée
"	CA - 1112 B	Lampe à bec rond, anse verticale marque A incisée
"	CA - 1112 C	Lampe à bec allongé de forme triangulaire marque A C K V H M I A V O Y incisée
"	CA - 1112 D	Lampe à bec accosté de deux croissants, anse verticale marque en relief
"	CA - 1112 E	Lampe ornée d'incisions, anse brisée, marque K en relief
"	CA - 1111 A	4 lampes à bec rond, ornements linéaires incisés
"	CA - 1111 B	
"	CA - 1111 C	
"	CA - 1111 D	D porte sur le fond un chrisme
Smyrne	CA - 1110 A	Lampe avec relief : Victoire, marque en creux fragment
"	CA - 1110 B	Lampe avec relief : cavalier avec deux chevaux, marque en creux (fragment)
"	CA - 663 A	Tête de femme coiffée d'un diadème (fragment)
Mont Pagus	CA - 663 B	Tête de femme coiffée d'un diadème (fragment)
"	CA - 663 C	Tête de femme coiffée d'un diadème recouvert d'un voile (fragment)
"	CA - 663 D	Tête de femme avec un nœud de cheveux barrette ornée d'une boule (fragment)
"	CA - 663 F	Fragment de tête de femme, Isis hellénisée ? (deux petites cornes)
"	CA - 663 G	Canéphore (tête de femme) fragment
"	CA - 663 H	Canéphore (tête d'homme barbu) fragment
"	CA - 663 I	Tête d'Hélios, style barbare (fragment)
"	CA - 663 J	Tête d'Eros, couronne de feuillage
"	CA - 663 K	Tête d'Hélios ou Dionysos portant des fruits en couronne (fragment)
"	CA - 663 L	Fragment de figurine, Dionysos portant un thyrsos
"	CA - 663 M	Centre de lampe, ornement en relief : tête de femme portant une grosse couronne
Smyrne	CA - 663 N	Fragment de figurine Artémis d'Ephèse
Mont Pagus	CA - 663 O	Figurine : Télésphore
"	CA - 663 P	Fragment de coquille d'escargot
"	CA - 831	Canéphore (tête de femme) fragment

"	CA - 695 A	Fragment de figurine Artémis d'Ephèse
"	CA - 695 B	Tête de Dionysos ? ou Ariane ? couronnée de feuillage
	CA - 695 C	(fragment)
		d°
"	CA - 695 D	Tête de jeune Bacchant ? (fragment)
"	CA - 695 E	Tête de Dionysos archaïque (fragment)
"	CA - 695 F	Canéphore (tête de femme) fragment
"	CA - 695 G	Tête d'enfant à chevelure bouclée (fragment)
"	CA - 695 H	Tête de femme chadémée (fragment)
	CA - 695 I	d°
"	CA - 695 J	Tête d'Ephèbe coiffé d'une grosse couronne (fragment)
"	CA - 696	Empreinte sur une bulle de terre cuite percée de deux trous (homme luttant avec un animal)
Région de Smyrne	CA - 1085 A	Trois déesses mères portant un enfant dans leurs bras (bas-relief)
	CA - 1085 B	
	CA - 1085 C	
"	CA - 1086	Petit cavalier, style barbare
"	CA - 1091	Fragment de bas-relief : femme faisant une libation à un serpent Hygie ?
"	CA - 1092	Tête de femme coiffée d'un diadème surmonté d'un polos (fragment)
"	CA - 1093 A	Lièvre courant (bas-relief)
"	CA - 1093 B	Bélier ? courant, bas-relief, fragment
"	CA - 1437	Tête d'enfant coiffé d'un bonnet pointu (fragment)
"	CA - 1078 A	Une noix
"	CA - 1078 B	Une grenade
"	CA - 1078 C	Une figue
"	CA - 1078 D	Une pomme
"	CA - 1078 E	Une coquille
"	RS - 848	Deux doigts bénissant ? ex-voto ? fragment
"	RS - 849	Coq
"	RS - 850	Coq d'une autre race
"	RS - 851	Tête de bélier surmontée d'un col de vase (fragment)
"	RS - 852	Fragment de figurine (tête de Dionysos couronnée de feuillage et de raisins, bras droit tenant un canthare)
"	RS - 853	Bouclier romain décoré d'un buste d'Hélios, de deux croissants et de deux étoiles
"	RS - 854	Bec de lampe en forme de tête de taureau
"	RS - 855	Trophée formé d'une tête de bœuf et d'une guirlande de feuillage avec ruban (fragment de vase)
"	RS - 856	Chapiteau ou console décoré d'un torse de sphinx ailé à tête de femme (fragment)
"	RS - 857	Bouc dressé (bas-relief)
"	RS - 858	Chien couché (vase plastique) fragment
"	RS - 859	Coq marchant, le cou tendu (fragment)
"	RS - 860	Table d'offrande (fleurs et fruits)
"	RS - 861	Chapiteau ou console décoré de fleurs et de fruits
"	RS - 862	Tête de coq (bas-relief) fragment
"	RS - 863	Femme assise voilée (Néobé ?)
"	RS - 864	Tête de sanglier (fragment)
"	RS - 865	Haut de thyrses en forme de pomme de pin (fragment)
"	RS - 866	Tête d'Hermès (bas-relief) fragment
"	RS - 867	Tortue ?
"	RS - 868	Tortue (fragment)
"	RS - 869	Emblème isiaque (fragment)
"	RS - 870	Tête de serpent (bas-relief) fragment
"	RS - 871	Poisson (bas-relief) fragment

"	RS - 872	Autre poisson (fragment)
"	RS - 873	Pomme
Région de Smyrne	RS - 874	Bouton de fleur
"	RS - 875	Pomme
Priène	RS - 876	Hermès et éphèbe (fragments de figurines)
Césarée de Cappadoce	CA - 1356	Figurine de femme, la tête couverte d'un diadème surmonté d'un voile (fragment)
"	RS - 877	Tête d'éphèbe de face, bas-relief, fragment de vase
"	RS - 878	Goulot de vase en forme de tête de bouquetin
"	RS - 881	Taureau ? couché
Macédoine	RS - 845	Figurine Elys, assis jouant de la flûte de Pan
"	RS - 846	d° (fragment)
Italie ? Ancienne collection Durand	ED - 2124	Crapaud
Provenance inconnue	RS - 847	Bas-relief Aphrodite, deux Eros et un cygne auprès d'un autel

Annexe 5

Inventaire des objets du musée Guimet mis en dépôt à l'Institut d'histoire des religions⁷⁵

(01)	M.G.	8007	Un schitenne
(02)	—	7945	Kouan-yin
(03)	—	8821	Foudos-Bodhisattva shitenne
(04)	—	2861	Bouddha et deux bodhisattvas (Japon)
(05)	—	2882	Bouddha Birman
(06)	—	2747	Moine bouddhique (Indochine)
(07)	—	11249	Ganoça, marbre de Jainoor
(08)	—	11239	Krisna et Rada (Inde) - marbre de Jaipoor
(09)	—	11247	Visnou et Laksmi (Inde)
(10)	—	11341	Kouan-yin (Chine)
(11)	—	1602	Un arhat-disciple du Bouddha (Chine)
(12)	—	8910	Bouddha mourant (Siam)
(13)	—	3357	Civa (?) – (Inde)
(14)	—	9555	Bouddha (Birmanie)
(15)	—	5470	Moine Bouddhiste (Birmanie)
(16)	—	5429	_____ d° _____
(17)	—	8521	_____ d° _____
(18)	—	5428	La déesse Terre (Birmanie)
(19)	—	798	Moule d'Osiris végétant
(20)	—	11240	Civa (Inde)

⁷⁵ Archives départementales du Bas-Rhin, « Décret présidentiel du 11 mars 1922 : objets du musée Guimet affectés à l'Institut d'Histoire des Religions de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg », (cote 1161W72, Centre de recherche d'histoire des religions).

(21)	—	2116	Kouan-Yin (Chine méridionale)
(22)	—	1438	Kouei-sing (dieu des lettres) – Chine
(23)	—	8522	Moine Bouddhiste (Birmanie)
(24)	—	980	Divinité indéterminée (Inde méridionale)
(25)	—	5426	Bouddha (Birmanie)
(26)	—	5425	_____ d° _____
(27)	—	11414	Laksmi (Inde)
(28)	—	5422	Raksasa (ogre) (Birmanie)
(29)	—	5975	Divinité indéterminée (Inde méridionale)
(30)	—	2647	Avatar de Visnou, Narasimha (homme-lion) (Inde)
(31)	—	4976	Krisna voleur de beurre (Inde)
(32)	—	5421	Déesse Terre (Birmanie)
(33)	—	4888	Civa (Siam) sur le bœuf Nandin
(34)	—	5419	Lion (Birmanie)
(35)	—	5480	_____ d° _____
(36)	—	13584	Kouan-Yin (Chine)
(37)	—	1077	Brahma (Inde)
(38)	—	4273	Krisna dansant sur le serpent (Inde)
(39)	—	5427	Le Bouddha (Birmanie)
(40)	M.G.	1316	Lao-Sseu (Chine) Fondateur du Taoïsme
(41)	—	876	Moine Bouddhiste (Birmanie)
(42)	—	845	Moine bouddhiste muni du bol à aumônes et du Khakkhara (Chine)
(43)	—	2567	Moulin à prières (Tibet)
(44)	M.G.	1842	Le Bouddha, Ananda et Kacya – pierre de lard (Chine)
(45)	—	1635	Les quatre gardiens des Points cardinaux
(46)	—	1636	_____ d° _____ d° _____
(47)	—	1637	_____ d° _____ d° _____
(48)	—	1638	_____ d° _____ d° _____
(49)	—	2265	Isis allaitant Horus – Bronze
(50)	—	2537	Thotibiocéphale – bronze
(51)	—	2553	Horus assis, portant le doigt à la bouche – bronze
(52)	—	2697	Ousbabt – terre émaillée
(53)	—	2620	Sekhmet, assise, bronze
(54)	—	2415	Un bœuf assis, bronze
(55)	—	2455	Coffret à oushabtis – Bois – dessins au trait et peints
(56)	—	2512	Fragment d'une stèle d'Horus sur les crocodiles – pierre
(57)	—	2463	Un chevet de momie – bois
(58)	—	2525	Anubis debout – bronze
(59)	—	16985	Un Osiris – bronze
(60)	B.N.	182	Bouddha Birman
(61)	—	271	Divinité indienne sans attributs
(62)	—	16932	Visnu et Laksmi, sur le socle Garuda
(63)	—	16983	Kaccayana (Indochine)
(64)	—	16984	Bouddha naissant (Chine)
(65)			Stèle 33 – Inventaire 2655 – Stèle funéraire (Voir catalogue)

Références bibliographiques

ALFARIC 1917

Prosper Alfaric, « La vie chrétienne du Bouddha », *Journal asiatique*, p. 269-288.

ALFARIC 1921

Prosper Alfaric, « Zoroastre avant l'Avesta », *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, tome 7, p. 1-32 et 145-180.

ALFARIC 1923

Prosper ALFARIC, « Institut d'histoire des religions », *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, 2^e année, n° 1, p. 1-2.

ALFARIC 1929

Prosper ALFARIC, « L'histoire des religions », dans *Conférence faite par M. le Professeur Alfaric aux institutrices et instituteurs de l'Aube*, réunis en Assemblée Générale dans la salle de la Bourse du travail de Troyes le 27 juin 1929, Section de l'Aube du Syndicat National des Institutrices et Instituteurs publics de France et des Colonies, Troyes, p. 1-14.

ALFARIC 1946

Prosper ALFARIC, « Les publications de la Faculté des Lettres de Strasbourg depuis 1939 », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n° 1, juillet, p. 148-153.

ALFARIC 1955

Prosper ALFARIC, *De la foi à la raison. Scènes vécues*, Paris.

BLANCHETIÈRE 1987

François BLANCHETIÈRE, « Marcel Simon (1907-1986) », *Numen* 34/1, p. 139-142.

BRÉAL 1900.

Michel BRÉAL, « Notice sur Max Müller », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres pendant l'année 1900*, 44^e année, n° 6, p. 558-564.

CAQUOT 1986

André CAQUOT, « Allocution à l'occasion du décès de M. Marcel Simon, académicien libre », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 130^e année, n° 3, p. 592-594.

DUCŒUR 2017a

Guillaume DUCŒUR, « Langues orientales », dans Roland RECHT et

Jean-Claude RICHEZ (éd.), *Dictionnaire culturel de Strasbourg 1880-1930*, Strasbourg, p. 308-309.

DUCŒUR 2017b

Guillaume DUCŒUR, « Histoire comparée des religions », dans Roland RECHT et Jean-Claude RICHEZ (éd.), *Dictionnaire culturel de Strasbourg 1880-1930*, Strasbourg, p. 251-253.

DUCŒUR 2019a

Guillaume DUCŒUR, *Les mythes du déluge de l'Inde ancienne. Histoire d'un comparatisme sémitico-indien*, Louvain-la-Neuve.

DUCŒUR 2019b

Guillaume DUCŒUR, « Histoires de figures construites : les fondateurs de religion. Introduction », *Revue Archimède*, n° 6, p. 1-8.

DUCŒUR 2021

Guillaume DUCŒUR, « Prosper Alfarc, Sylvain Lévi et le premier musée asiatique de Strasbourg durant les Années folles », dans Thomas BEAUFILS et Chang Ming PENG (éd.), *Histoire d'objets extra-européens : collecte, appropriation, médiation*, Lille.

FOURNOUT 1965

Edmond FOURNOUT, « Proposer Alfarc (1876-1955), l'homme », *Cahiers du Cercle Ernest Renan*, n°47, p. 1-8.

GIRARD 2016

Frédéric Girard, « Émile Guimet, le Japon (1876) et l'Histoire des religions », *Journal of International Philosophy*, vol. 5, p. 287-318.

GIRARD 2017

Frédéric Girard, « Émile Guimet, the History of Religions, and Japanese Buddhism », *Eastern Buddhist*, vol. 48/1, p. 49-109.

HENRIET 2020

Patrick HENRIET, « La création de la chaire d'Histoire des religions au Collège de France (1880) : les rapports de Jules Soury et d'un savant anonyme [Ernest Renan] », *Revue de synthèse*, t. 141/3-4, p. 189-238.

Le Jubilé du Musée Guimet 1904

Le Jubilé du Musée Guimet, vingt-cinquième anniversaire de sa fondation 1879-1904, Paris.

LÉVI 1921

Sylvain Lévi, « Lettre de Sylvain Lévi à Sergej F. Ol'denburg, À bord du Paul

Lecat, 18 octobre 1921 », dans Grigorij BONGARD-LEVIN, Roland LARDINOIS, Aleksej A. VIGASIN, *Correspondances orientalistes entre Paris et Saint-Pétersbourg (1887-1935)*, Paris, p. 137.

LANNOY, BONNET et PRAET 2019

Annelies LANNOY, Corinne BONNET et Danny PRAET, « *Mon cher Mithra...* » *La correspondance entre Franz Cumont et Alfred Loisy*, 2 vol., Paris.

LITTLER 2002

Gérard LITTLER, « La Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg : construction de la collection dans la période allemande (1871-1918) », *Bulletin des Bibliothèques de France*, n° 4, p. 36-46.

MÜLLER G. A. 1902

Georgina Adelaide MÜLLER, *The Life and Letters of the Right Honourable Friedrich Max Müller*, 2 vol., London.

OLIVIER-UTARD 2015

Françoise OLIVIER-UTARD, *Une université idéale ? Histoire de l'Université de Strasbourg de 1919 à 1939*, Strasbourg.

ORY 1965

Georges ORY, « Proposer Alfarc (1876-1955), l'historien des religions », *Cahiers du Cercle Ernest Renan*, n°47, p. 9-22.

POULAT 1966

Émile POULAT et Odile POULAT, « Le développement institutionnel des sciences religieuses en France », *Archives de sociologie des religions* 21, p. 23-36.

PIETRI 1987

Charles PIETRI, « Marcel Simon (1907-1986) », *Mélanges de l'École française de Rome, Antiquité* 99/1, p. 7-10.

PSICHARI 1961

Henriette PSICHARI (éd.), *Œuvres complètes d'Ernest Renan*, tome X, *Correspondance (1845-1892)*, Paris.

RAWLINSON 1937

Hugh George RAWLINSON, « India in European Literature and Thought », dans G. T. GARRATT, *The Legacy of India*, Oxford, p. 1-37.

REUSS 1871

Rodolphe REUSS, *Les bibliothèques publiques de Strasbourg incendiées dans la nuit du 24 août 1870*, Paris.

ROSCHER 2006

Stephan ROSCHER, *Die Kaiser-Wilhelms-Universität Straßburg 1872–1902*, Frankfurt.

SCHWAB 1950

Raymond SCHWAB, *La Renaissance orientale*, Paris.

SIMON 1969

Marcel SIMON, « Histoire des religions, histoire du christianisme, histoire de l'Église : réflexions méthodologiques », dans *Liber Amicorum*, Studies in Honour of Professor Dr. C. J. Bleeker, published on the Occasion of his Retirement from the Chair of the History of Religions and the Phenomenology of Religion at the University of Amsterdam, Numen Book Series 17, p. 194-207.

SIMON 1978

Marcel SIMON, « Publications de Marcel Simon », dans *Paganisme, judaïsme, christianisme ; Influences et affrontements dans le monde antique*, Mélanges offerts à Marcel Simon, Paris, p. 371-387.

SIMON 1983

Marcel SIMON, « Une originalité à l'Université de Strasbourg : la chaire d'Histoire des Religions », dans Charles-Olivier CARBONELL et Georges LIVET (éd.), *Au berceau des Annales. Le milieu strasbourgeois. L'histoire en France au début du XX^e siècle*, Toulouse, p. 59-63.

TOUSSAINT 1925

Constant TOUSSAINT, « L'enseignement de l'histoire des religions dans les Facultés de Lettres », dans *Actes du Congrès international d'histoire des religions* tenu à Paris en octobre 1923, tome premier, Paris, p. 282-306.

VERMEIL 1922

Edmond Vermeil, « Le Cinquantenaire de l'Université allemande de Strasbourg », *Bulletin de la Presse allemande*, n° 104, 9 mai 1922, p. 419-420.

VERNES 1880

Maurice Vernes, « Introduction », *Revue de l'histoire des religions*, tome 1, p. 1-17.

Faire communauté sous le regard des dieux

Les inscriptions votives comme traces mémorielles

Corinne BONNET
Université de Toulouse
UR 4601 PLH

Dans son essai sur la prière, paru en 1909, Marcel Mauss affirme que « le langage [de la prière] est un mouvement qui a un but et un effet » ; c'est, ajoute-t-il, « toujours, au fond, un instrument d'action ». Ce qui m'intéresse aujourd'hui, c'est l'action qui consiste à s'adresser aux dieux en leur destinant une offrande à la suite d'une grâce reçue (ex-voto) ou pour tenter de l'obtenir, corrélée avec l'action de laisser une trace de cette interaction rituelle. Ce qui en reste ne constitue pas pour autant le « noyau » du rituel dans la mesure où, en cas de sacrifice, la matière sacrificielle, elle, a disparu. Il reste néanmoins, dans certains cas, la statue ou l'autel offert, ou encore le support graphique, stèle, cippe, plaque, conçu pour accueillir le souvenir du don qui était accompagné de gestes, postures, énoncés, sons et lumières, bref un environnement riche en éléments sensoriels et émotionnels liés au caractère performatif de l'offrande, des éléments aujourd'hui inaccessibles.

L'écrit, gravé sur un support conçu *ad hoc* ou sur l'objet même du don, peut apparaître comme un « fossile » du rituel, voire comme un élément étranger, complémentaire, à valeur ekphrastique ou exégétique. Je défendrai plutôt ici l'hypothèse que l'offrande et sa trace matérielle forment un tout, participant d'une même pragmatique sociale. Car l'inscription vise à fixer durablement la communication qui s'est établie entre les dieux et les hommes en identifiant, d'une part, les interlocuteurs concernés par l'acte de langage, destinataire(s) divin(s) et bénéficiaire(s) humain(s), en pérennisant, d'autre part, le souvenir du don dans la mémoire

collective de la communauté et des dieux capables de regarder en permanence et d'apprécier toutes les offrandes qui leur sont adressées et qui restent, plus ou moins durablement, sous leurs yeux ou à leurs pieds. Voilà pourquoi l'inscription, bien qu'optionnelle – toutes les offrandes ne donnent pas lieu à une trace écrite, loin de là ! – n'est pas une sorte d'explicitation *a posteriori* du rituel, un « supplément d'âme » ; elle est partie intégrante de l'offrande et contribue à en construire l'efficacité rituelle et sociale. Les inscriptions votives sont donc de véritables « paroles en actes », et non pas un simple *memento* de ce qui aurait été prononcé à l'occasion du rituel. Les formes très élaborées que peuvent prendre les dédicaces en apportent la preuve, mais même un texte très simple rappelant le nom du dédicant et la puissance divine concernée ne relève pas d'une logique d'« agenda » rituel. Je n'irais pas jusqu'à dire, comme Wheelock, que « One would, then, avoid such fallacious perspectives as interpreting ritual discourse to be primarily a dialogue with supernatural beings »¹, une affirmation paradoxale qui vise à souligner le fait que la performance rituelle se déploie avant tout dans la dimension « horizontale » d'une communauté de « récepteurs » humains. Mais il est vrai que le culte, à travers notamment les traces matérielles qu'il laisse dans le paysage, donne consistance et visibilité à une communauté rituelle, étant entendu que, par communauté, on peut entendre une cité, un royaume, une association ou un groupe familial. En perpétuant par l'écrit l'interaction bienfaisante enclenchée par le don d'un ou de plusieurs membres de la communauté, on en prolonge, on en amplifie les effets bénéfiques. L'objet inscrit devient un *sèma*, un « signe » polysémique, dont le caractère formulaire est peut-être aussi un code social partagé, dans lequel l'expression et les informations sont largement contraintes, sans pour autant, comme nous le verrons, brimer tout créativité, mais qui signale durablement un « terrain d'entente » entre hommes et dieux, un savoir-faire collectif. Dans leur matérialité, les traces d'offrandes construisent de surcroît une spatialité spécifique au rituel tout en évoquant une

¹ WHELOCK 1982.

temporalité qui est aussi particulière, avec ses allers-retours entre le temps du don, celui de sa commémoration, voire celui de sa réactualisation. Le coût parfois considérable des pratiques cultuelles, en termes de temps, d'énergie, de biens, de personnel, est contrebalancé par un gain qui va au-delà du bénéfice direct sollicité par le dédicant.

Les travaux qui affrontent le statut de l'écrit comme trace du rituel sont, de fait, assez rares. L'égyptologue Sylvie Donnat s'en est fait une spécialité et a notamment publié une étude très intéressante intitulée « L'écrit comme trace de rituel en Égypte ancienne. L'exemple des lettres aux morts »². En partant d'un article de John Scheid³, dans lequel il opère une distinction entre les traces primaires du rituel, de nature fondamentalement archéologique, et les traces secondaires, à savoir les textes, certains éloignés, comme les commentaires des antiquaires latins⁴, d'autres situés « à la périphérie immédiate du rite », comme les inscriptions affichées dans un espace consacré, Sylvie Donnat argumente sur le caractère primaire des écrits dans la communication rituelle. C'est plus facile à étayer, sans aucun doute, pour les lettres aux morts ou pour les défixions, mais je pense qu'on peut engager la réflexion sur les dédicaces « standard ». D'ailleurs un récent volume collectif paru fin 2018, intitulé *The Materiality of Text – Placement, Perception, and Presence of Inscribed Texts in Classical Antiquity*⁵, a remarquablement balisé les enjeux de cette problématique. L'introduction souligne le fait que nous vivons des temps de communication immatérielle, dans un monde de plus en plus digital ou numérique, où circulent les *fake news*, un monde de « post-vérité » qui secoue les fondements mêmes du métier d'historien. Ce contexte nous a paradoxalement sensibilisés à l'importance de la matérialité des textes et à l'imbrication entre support et message. Par ailleurs, la facilité avec laquelle les textes aujourd'hui circulent, sont

² DONNAT 2014.

³ SCHEID 2000.

⁴ PRESCENDI 2007.

⁵ PETROVIC & THOMAS 2018.

revus, repris, falsifiés, manipulés... invite à repenser la question de leur « réception » (et celle des images d'ailleurs) et à la complexifier, en prenant en compte les diverses formes d'appropriation dont ils peuvent être l'objet. Un texte est ainsi co-construit au sein d'une chaîne de « producteurs » de sens qui ne sont définitivement pas de simples « consommateurs ».

D'autre part, les travaux issus de ce qu'on a appelé le « material turn », à partir des années 1980, ont fait émerger la notion d'*agency*/agentivité des « objets », et celle de « biographie des 'choses' ». Les *visual studies*, avec notamment les apports d'Alfred Gell et de son anthropologie de l'art⁶, qui analyse entre autres les « techniques d'enchantement » propres à certains objets, bref l'ensemble de ces avancées scientifiques a permis de repenser les objets et leur matérialité comme un paramètre dynamique qui impulse diverses formes d'interactions sociales, et pas seulement comme une présence statique dans un paysage fixe. Les objets, en somme, sont devenus des sujets, des acteurs. Dans *Understanding Media*, comme dans *The Medium is the Massage*, le théoricien de la communication canadien Marshall McLuhan⁷ impute aux medias, en particulier à leurs « technologies » une capacité de nous « masser » l'esprit, de produire des effets. Jacques Derrida lui répondit en mettant en avant les effets de ce qu'il appelait « les Immatériaux »⁸. Quoi qu'il en soit, en considérant les textes ET leurs contextes de production, d'affichage, parfois de remploi, les formes d'appropriation et d'interaction, les dispositifs visuels qui les accompagnent, leur environnement au sens large et, bien entendu, les divers acteurs concernés par tous ces processus, on peut, me semble-t-il, entreprendre, selon la formule de Francis Ponge, un « voyage dans l'épaisseur des choses » ou, comme le dit l'anthropologue Tim Ingold, « to understand materials is to be able to tell their histories »⁹.

⁶ GELL 2009.

⁷ McLUHAN 1964 et McLUHAN & FIORE 1967.

⁸ Selon le titre d'une célèbre exposition au Musée Beaubourg en 1985. Cf. DERRIDA 2009.

⁹ INGOLD 2012, p. 434.

Pour approfondir ces questions dans le temps qui m'est imparti, je voudrais ouvrir deux dossiers. D'une part celui du sanctuaire du Mont Garizim, le grand sanctuaire de Samarie, d'autre part celui du tophet d'El Hofra, à Constantine, en Algérie. Deux espaces, des dispositifs très différents, des textes votifs assez dissemblables, bref de quoi réfléchir sur les modes de communication et sur la dimension mémorielle attachée aux traces écrites de sacrifices. Avant de partir pour les environs de Naplouse, permettez-moi de citer une inscription phénicienne d'Umm el Amed, au sud de Tyr, datant de 132 av. n.è.¹⁰ ; le dédicant a fait graver ce message sur une plaque de pierre : « J'ai construit cette porte et ses battants (...) pour qu'ils me soient en souvenir et en bonne renommée aux pieds de mon Seigneur pour toujours ». Ce Seigneur, c'est Baal Shamim, le « Maître des Cieux », dont le dédicant a embelli le sanctuaire en accomplissant un geste qu'il perpétue « pour l'éternité » à travers l'écrit à la fois pour le dieu, pour lui-même et pour un certain public.

Pour vous parler du sanctuaire du Mont Garizim, je prends pour guide celle qui a étudié si soigneusement les cultes qui s'y déroulaient, Anne Katrine de Hemmer Gudme¹¹, qui enseigne actuellement en Norvège et qui a consacré une remarquable monographie à ce site en 2013. Entièrement fouillé, ce sanctuaire situé actuellement en Cisjordanie a été actif du V^e siècle av. n. è. jusqu'au moment de sa destruction aux alentours de 110 av. n. è. par Jean Hyrcan de la dynastie hasmonéenne. À proximité, un habitat s'est développé à partir au IV^e siècle, très certainement en rapport avec l'aire de culte et qui disparut avec elle. Lors des fouilles menées entre 1982 et 2006 sur le principal sommet du Jebel et-Tur, seule une enceinte sacrée a été découverte. Même si l'Ancien Testament et plus tard Flavius Josèphe jettent une lumière très négative sur le « samaritanisme », présenté comme dissident par rapport au culte de Jérusalem, on ne trouve rien de distinctement « samaritain » dans ce sanctuaire. Les spécialistes parlent donc, de manière plus neutre, de yahwisme du Nord d'époque perse et hellénistique.

¹⁰ KAI² 18.

¹¹ DE HEMMER GUDME 2012 ; 2013 ; 2017 ; 2018.

L'enceinte sacrée, assez modeste au départ, s'agrandit autour de 200 av. n. è. et est complétée par un grand complexe de tours de guet, magasins et autres espaces auxiliaires. On a très certainement affaire à un sanctuaire dédié à Yahvé, sans temple. Aucune structure de ce type n'a pu être identifiée sur le site qui se compose donc de murs et quelques pièces annexes. Cependant, en dépit du fait qu'aucun autel n'a été retrouvé, une grande quantité d'ossements et de cendres ainsi qu'un ensemble d'inscriptions dédicatoires en araméen confirment le fait que des sacrifices, sanglants et/ou non, étaient offerts de manière très régulière à Yahvé sur le mont Garizim. On compte, en effet, environ trois cent quatre-vingts inscriptions plus ou moins fragmentées, dont aucune, cependant, n'a été trouvée *in situ*. Elles étaient dispersées sur le site ou jetées en bas de la pente, parfois aussi utilisées en remploi, ce qui rend difficile la reconstitution du contexte d'origine de ces textes. De Hemmer Gudme estime qu'elles pourraient avoir fait partie d'une structure construite en pierres taillées non plâtrées, une sorte de mur intérieur au sein de l'enceinte sacrée. Les inscriptions sont en tout cas gravées sur des pierres de taille et remontent très probablement à la première moitié du II^e siècle, entre 200 et 150 av. n. è., la phase finale de vie du sanctuaire. La plus longue inscription complète (n° 147) porte le texte suivant (en araméen) :

« Ce que Delayah fils de Shimon a offert pour lui-même et pour ses fils [cette] pierre [en] bon souvenir devant le dieu en ce lieu. »¹²

Cette formule de dédicace relativement longue apparaît dans une version abrégée qui ne mentionne pas la fin « en bon souvenir devant le dieu en ce lieu ». La majorité des inscriptions étant très endommagées, il est pratiquement impossible d'identifier la formule de dédicace utilisée. Le nom du destinataire divin, Yahvé, n'apparaît que dans l'inscription 383, qui semble appartenir au petit groupe d'inscriptions hébraïques découvertes sur place. Quelques inscriptions font référence au « dieu » (*'lh'*) ou au « dieu en ce lieu »

¹² *zy hqrb Dlyh br Šm'wn 'lwhy w'l bnwhy 'bn' [dh l] dkrn ṭb qdm 'lh' b'tr' dnh.*

(*'lh' b'tr' dnh*). Enfin, deux inscriptions s'adressent au « Seigneur » (*'dny*). Est-ce le reflet d'une interdiction précoce de l'usage du tétragramme ? C'est possible, mais on risque quand même l'anachronisme puisque cette pratique apparaît un peu plus tard dans le yahwisme samaritain. Par ailleurs, il n'y a aucune indication sûre que ceux qui fréquentaient le Garizim étaient familiers de la Bible hébraïque ; on a plutôt affaire à un groupe relevant du « judaïsme non biblique », selon le label de Reinhard Kratz. Désigner l'interlocuteur divin comme « le dieu », « le seigneur », « le dieu d'ici » est peut-être simplement un usage local, autosuffisant et autoréférentiel, à usage interne.

Ce qui a particulièrement retenu mon attention, c'est la notion de « bon souvenir » (*dkrn tb*) qui vient sceller l'échange de dons entre la divinité et le dédicant¹³. Cette expression est bien attestée dans les inscriptions et graffitis araméens de la Méditerranée orientale, en particulier, entre 200 avant et 300 après n. è., dans des contextes funéraires mais aussi cultuels, par exemple au temple Assur-Seru à Assur, à Hatra, au sanctuaire nabatéen de Jebel Ramm et sur des autels de Palmyre.

On notera que, y compris dans les inscriptions du Garizim, l'offrande est placée « devant » la divinité (préposition *qdm*). Comme dans l'inscription d'Umm el Amed, il s'agit donc de capter durablement l'attention et la bienveillance du dieu. La trace de l'échange advenu prolonge « pour toujours » le face à face ponctuel. Je pense qu'il élargit aussi l'audience du geste, puisque placé « devant le dieu », il est aussi mis à disposition de tous ceux qui fréquentent le sanctuaire. L'objet et le message qu'il porte ont pour

¹³ La compréhension du sens de cette expression est moins immédiate qu'il n'y paraît. Je remercie Jean-Marie Husser d'avoir attiré mon attention sur ce point. On peut ainsi se demander si l'adjectif *tb* (« bon ») qualifie bien *dkrn* (« souvenir ») ou si *tb* se réfère au résultat (« bienfait », « grâce ») attendu de cet acte mémoriel. S'agit-il, à travers les offrandes et les ex-voto, de « faire mémoire », devant le dieu, du dédicant et de ses proches désignés, « [pour leur] bien » ? L'inscription semble en tout cas commémorer (*dkrn*) l'offrande et générer une « bénédiction », au sens étymologique du terme (*tb*), sur le dédicant et l'ensemble de la communauté.

effet d'amplifier dans le temps et dans l'espace « le bon souvenir », la « bonne renommée » et du dieu et de ses « fidèles », en tant qu'individus et que collectivité. On observe du reste (mais pas au Mont Garizim) qu'une formule de bénédiction remplace celle de commémoration. La récurrence des formules de dédicace oriente, en effet, vers un *habitus* largement partagé.

On notera encore que l'inscription 147 citée ci-dessus est aussi l'une des seules à désigner explicitement l'objet dédié, à savoir « cette pierre » ('bn' [dh]), c'est-à-dire l'objet sur lequel elle est gravée et qui sert de trace mémorielle d'un sacrifice ou d'un don (animal, végétal, argent...). Dans la grande majorité des cas, on a simplement un pronom relatif zy qui renvoie implicitement aussi à la pierre gravée ou section du mur inscrite. Comme pour le dieu, une mention explicite n'est pas nécessaire, puisque celui qui lit l'inscription sait de quoi il est question. Joseph Naveh, lorsqu'il a traité ce dossier, a suggéré un parallèle entre la construction du mur intérieur (couvert d'inscriptions) du sanctuaire de Garizim et la construction du mur de la ville de Jérusalem dans le livre de *Néhémie*, chapitre 3, lorsque tous les habitants travaillent ensemble à sa reconstruction. Faut-il, pour autant, relier toutes les inscriptions du mont Garizim à l'époque de la construction ou reconstruction du mur ? C'est peu probable selon de Hemmer Gudme en raison du traitement évident de certaines des inscriptions au moins dans une phase secondaire par rapport à la construction du mur. Quoi qu'il en soit, l'objectif majeur de cet acte, qui a un coût réel, c'est d'entretenir le souvenir. À cet égard, même si la Bible hébraïque n'était pas forcément connue des visiteurs du sanctuaire, ce corpus apporte un éclairage intéressant sur les effets positifs du souvenir. Nombreux sont, en effet, les passages qui mettent en scène Yahvé « se souvenant » de ceux qui ont manifesté leur dévotion fidèle. Il se souvient de Noé dans l'arche en *Genèse* 8 et fait retirer les eaux. Il se souvient de Rachel restée sans enfant dans *Genèse* 30 et la rend fertile. Des objets sont parfois utilisés pour matérialiser le souvenir de cette relation propice ; ainsi, les pierres précieuses sur le pectoral d'Aaron, gravées avec les noms des douze tribus d'Israël, sont-elles « un souvenir permanent devant (lpny) Yahvé » (*Exode* 28,29).

L'objet matériel est donc un signe « indexical » du passé proche du don, du présent de celui qui lit et prend connaissance du message, et de ses potentielles réactivations dans un dialogue entre le dieu, l'*artefact* et la communauté. Il constitue une invitation à se souvenir, adressée au dieu, certes, mais aussi aux visiteurs du sanctuaire. La matérialité de l'inscription elle-même, garante de sa durabilité, et son emplacement dans le sanctuaire, face à la divinité, dans un dispositif qui construit l'espace sacré et le circonscrit sont cruciaux pour entretenir le souvenir auxquels les mots comme l'objet donnent corps et permanence.

Or, si les inscriptions enregistrent le nom et la généalogie plus ou moins développée du dédicant, l'agencement matériel des plaques commémoratives, qui s'adossent au mur du sanctuaire et qui construisent littéralement l'espace sacré, sollicite la communauté tout entière. Cette dernière, lors des visites au sanctuaire, voit le dispositif cultuel et fait concrètement l'expérience des messages livrés par celui-ci, et est, dirait-on avec McLuhan, « massée » par ces medias. Pour s'en convaincre, on convoquera une inscription dédicatoire de Palmyre, l'inscription PAT 0319, qui explicite la fonction de la formule de commémoration. Gravé sur un autel, ce texte de 11 lignes dit ceci :

« Ces deux autels ont fait Obaidu, fils d'Animu, [fils de] Shadilat, Nabatéen de la Rawwah[a], qui a été soldat dans la cavalerie à Hirta, dans le camp d'Ana, pour Shaialqaum, le dieu bon et généreux, qui ne boit pas de vin, pour sa propre vie et celle de ses frères Meaiti et Abdu, et celle de son fils Shadilat, au mois d'Elul de l'an 443, et que l'on se souvienne de Zebaida fils de Shimeon fils de Belaqaab, son hôte et ami, devant Shaialqaum le bon dieu, et que se souvienne quiconque fréquente ces autels et qu'il dise "qu'on se souvienne de tout cela pour le bien". »

Tous ceux qui passent devant les autels et lisent le texte gravé sont donc invités à prier pour les personnes mentionnées dans l'inscription, le dédicant, les bénéficiaires, ainsi qu'un hôte et ami. Ainsi le « bien » produit par l'offrande est-il périodiquement

réactivé par le biais des visiteurs du sanctuaire, lesquels reçoivent à leur tour une part des bienfaits dérivant du « bon souvenir » suscité chez la divinité. Ce type d'inscription est rare, mais il en existe quelques spécimens aussi à Hatra, dans lesquels le « passant » est plutôt menacé s'il ne joue pas le jeu de la perpétuation du souvenir :

« Que l'on se souviennne de Nšry fils de 'bdmlyk et de 'by, son fils, devant Maren [« Notre Seigneur »] pour le bien de Hnj fils []hj et que la malédiction de Maren [frappe] quiconque lit cette inscription et ne dit pas 'Que l'on se souviennne de lui'. »

Lire, relire l'inscription, redonnait vie à l'objet et au message qu'il renferme ; la performance cultuelle et sa trace mémorielle étaient donc au centre d'un dispositif interactif qui en majorait l'efficacité dans le temps et dans l'espace. Dans leur matérialité, les ex-votos formaient une sorte de « mur » du souvenir qui matérialise l'expérience collective d'un lieu divinement habité. Comme à Lourdes, si on me permet cette comparaison, où les briques de l'église qui surplombe la grotte, signe tangible de la mainmise de l'institution sur un lieu prophétique et charismatique, sont couvertes de textes d'action de grâce, à la fois semblables et différents, qui monumentalisent et pérennisent les pouvoirs bienfaisants de la Vierge, et qui donnent corps à la communauté de ses dévots, sur le mont Garizim, les plaques inscrites exposées dans le sanctuaire, toujours plus nombreuses, sont les agents matériels de la présence opérante du « dieu d'ici » et de la faveur dont jouit la communauté.

J'en viens à présent, beaucoup plus brièvement, au tophet d'El Hofra, à Constantine. Mon objectif est d'extraire du dossier un document tout à fait surprenant. Quelques informations essentielles : nous sommes à deux kilomètres du centre de Cirta, la capitale numide, sur une colline fouillée dès le milieu du XIX^e siècle, qui a livré environ neuf cents stèles votives relevant d'un tophet abritant le culte de Baal Hammon, plus tard Saturne, régulièrement associé à Tanit. Il s'agit donc de l'ensemble quantitativement le plus important après Carthage ; 50% des stèles sont inscrites. Contrairement à ce qu'on observe dans les couches du tophet de

Carthage (Salammbô), cependant, on ne trouve pas (plus ?) ici d'urnes contenant des cendres (d'enfants et/ou d'animaux incinérés), mais des *unguentaria* et de la céramique qui traduisent sans doute, comme à Sousse, une redéfinition des rites du tophet, autour de 200-100 av. n. è. Contrairement à Carthage aussi, où Tanit est presque systématiquement mentionnée avant Baal Hammon dans les formules dédicatoire (« à la Dame à Tanit Visage de Baal et au Seigneur à Baal Hammon »), ici Tanit est toujours en seconde position, sauf un cas qui, à mon sens, ne doit pas provenir de Cirta (EH 120).

Parmi les quatre cent dix stèles puniques et néopuniques, le destinataire divin est très majoritairement Baal Hammon, avec ou sans Tanit, mais on l'appelle aussi Baal, Baal Addir, Baal Adon, le dieu, le dieu saint. L'existence de dix-sept dédicaces en grec et sept en latin ne surprend pas trop dans la capitale numide, d'autant qu'on rencontre parfois, dans les textes gravés en punique, des anthroponymes grecs ou latins. Une petite communauté d'étrangers habitait sur place, sans oublier les « indigènes » qui pratiquaient le libyque et qui sont aussi reconnaissables par leur onomastique. Aucune inscription n'évoque la perpétuation du souvenir de l'offrande, comme en Samarie, mais la plupart d'entre elles, rappellent que le dieu « a entendu la voix » de l'offrant, qui déploie sa généalogie sur deux ou parfois trois générations, et qu'il l'a béni, ou est invité à le faire. Un groupe spécifique de stèles précise que le dédicant agit « pour ses enfants », le tophet étant un espace dédié à la protection de la famille. La communauté est donc présente, bien visible, sous le regard des dieux, dans une temporalité qui transcende le *hic et nunc* du sacrifice. Elle adopte des formules similaires, elle vénère toujours les mêmes dieux en ce lieu, elle recourt aussi à un répertoire iconographique qui, même s'il présente des analogies avec Carthage ou Hadrumète, pour citer deux grands tophets de l'aire punique, se distingue par des traits spécifiques, comme le fait que le signe dit de Tanit est très souvent accompagné d'ornements : vêtement, rameau, caducée, arme, etc. Ce langage iconographique, que nous avons bien du mal à déchiffrer, confère à chaque communauté une « identité », une « empreinte » qui

témoigne de l'originalité des divers ateliers actifs dans cette région.

Comment des étrangers, grecs ou romains, s'intégraient-ils dans ces communautés ? Quelle trace de leur présence élaboraient-ils à la croisée de plusieurs traditions ou usages ? On voit que les scribes locaux peinent à graver le grec, mais en punique aussi les erreurs abondent. Tout en adoptant le décor local, avec signe de Tanit et caducée, Sosipolis (EH GR2) adresse son vœu (*eukhè*) à *Balamouni*, c'est-à-dire Baal Hammon, décliné au datif. Par contre, Alkimédès (EH GR 3) choisit de se tourner vers Kronos, l'équivalent grec de Baal Hammon, juxtaposé avec Thenneith Phenè Bal, qu'il ne « traduit pas », mais ne décline pas non plus. Pour dire que, selon la formule punique traditionnelle, le dieu a entendu sa voix, il recourt à *epèkouse tèn*, avec *phônèn* sous-entendu... ou oublié par le lapicide ! Ici aussi, le signe de Tanit orne la stèle, ainsi qu'une main stylisée. Trois autres brèves dédicaces invoquent Kronos. En latin, c'est Saturne qui est mentionné. Mais j'ai laissé pour la fin, le document que j'annonçais (EH GR 1) qui interroge sur les mécanismes d'agrégation à une communauté à travers les pratiques culturelles et leurs traces matérielles. Sur une stèle de calcaire bleu, d'une hauteur de quarante-et-un centimètres, sans décoration, est gravée une inscription grecque de cinq lignes à l'intérieur d'un cartouche :

ΛΑΔΟΥΝ ΛΥ ΒΑΛ ΑΜΟΥΝ ΟΥ
ΛΥ ΡΥΒΑΟΩΝ ΘΙΝΙΘ ΦΑΝΕ ΒΑΛ
ΥC ΝΑΔΩΛ CΩCΙΠΑΤΙΟC ΒΥΝ
ΖΩΠΥΡΟC CΑΜΩ ΚΟΥΛΩ ΒΑ
ΡΑΧΩ

Le texte transcrit en caractères grecs le texte d'une dédicace punique : « Au Seigneur à Baal Hammon et à notre Dame Tanit Visage de Baal ce qu'a offert Sosipatios (*sic*) fils de Zopyros ; il a entendu sa voix, il l'a béni. ». Dès lors que le dédicant porte un anthroponyme grec, tout comme son père, on est vraiment en droit de se demander pourquoi il a opté pour cette solution authentiquement hybride pour sa dédicace : des caractères grecs, mais la langue punique. Ce n'est pas un cas totalement isolé, mais

ce qui est troublant, c'est que le choix est opéré par un Grec. Nous ignorons tout de son statut, de ses activités, de la durée de son séjour à Cirta, mais nous devons bien constater deux instances qui semblent contradictoires : s'adresser en ce lieu aux divinités traditionnelles, en les dotant de leurs attributs onomastiques les plus consensuels, donc se fondre dans le moule des pratiques locales, tout en optant pour l'alphabet grec qu'une poignée de personnes sans doute étaient en mesure de lire. À qui Sosipatros pense-t-il s'adresser ? Aux Grecs de Cirta ? Mais comprendront-ils le contenu du texte ? À la population punico-berbère ? Mais serait-elle capable de lire le texte ? La solution semble bâtarde, à moins que l'on ait affaire à une élite maniant couramment les deux langues et écritures, et désireuse d'afficher ses compétences culturelles mixtes comme un signe de distinction. On a en tout cas affaire à un choix délibéré. Dans son étrangeté, cette stèle *mixobarbaros* (aurait dit un Grec) est le signe d'une communauté bigarrée et d'une certaine imbrication des usages cultuels et culturels en ce coin de Numidie.

Il est temps de conclure. Dans sa monographie *Religion. An Anthropological view*¹⁴, Anthony Wallace soutenait la thèse que le langage rituel est une communication « without information », dans la mesure où les acteurs savent ce qu'ils ont à faire, si bien qu'ils limitent les informations enregistrées aux données qui structurent, cadrent et définissent la situation et ses acteurs. Ce n'est certes pas faux, mais nous avons quand même croisé, dans ces textes formulaires, voire laconiques, nécessairement répétitifs, toute une série d'informations sur la façon dont les traces matérielles du culte donnent une épaisseur (pour reprendre Ponge), fabriquent une profondeur pour le groupe dont elles émanent. Elles en dessinent les contours sociologiques, elles structurent son espace vital, elles construisent sa mémoire et se projettent dans l'avenir ; elles s'efforcent d'assurer à son égard une protection durable et efficace de la part des dieux. J'espère vous avoir ainsi convaincu que ces objets ne sont ni « secondaires » (même s'ils ne sont pas « obligatoires »), ni superfétatoires, ni anecdotiques, mais que,

¹⁴ WALLACE 1966.

« jetés à la vue » de divers récepteurs, selon l'étymologie de *objectus/um*, ils exposent et objectivent le destin à la fois fragile et continu d'une communauté dans sa singularité anthropologique.



Références bibliographiques

DE HEMMER GUDME 2012

Anne Katrine de Hemmer Gudme, « Out of Sight, Out of Mind ? Dedicatory Inscriptions as Communication with the Divine », dans J. Stökl, A. Zernecke and C. Crouch (eds), *Mediating Between Heaven and Earth. Communication with the Divine in the Ancient Near East*, London.

DE HEMMER GUDME 2013

Anne Katerine de Hemmer Gudme, *Before the God in this Place for Good Remembrance. A Comparative Analysis of the Aramaic Votive Inscriptions from Mount Gerizim*, Berlin.

DE HEMMER GUDME 2017

Anne Katrine de Hemmer Gudme, « A Lingering Memory. Materiality and Divine Remembrance in Aramaic Dedicatory Inscriptions », *Religious Offerings and Sacrifices*, *ARAM Periodical* 29, p. 89-104.

DE HEMMER GUDME 2018

Anne Katrine de Hemmer Gudme, « A Pleasing Odor for Yahweh. The Smell of Sacrifices on Mount Gerizim and in the Hebrew Bible », *Body and Religion* 2, p. 7-24.

DERRIDA 2009

Jacques Derrida, « Jacques Derrida : Épreuves d'écriture », *Cahiers philosophiques* 117/11, p. 84-91.

DONNAT 2014

Sylvie Donnat, « L'écrit comme trace du rituel en Égypte ancienne. L'exemple des lettres aux morts », *Archimède* [En ligne] 1, 2014, p. 88-95.

GELL 2009

Alfred Gell, *L'Art et ses agents. Une théorie anthropologique*, Paris.

INGOLD 2012

Tim Ingold, « Toward an Ecology of Materials », *Annual Review of Anthropology*, vol. 41, p. 427-442.

McLUHAN & FIORE 1967

Marshall McLuhan & Quentin Fiore, *The Medium is the Massage. An Inventory of Effects*, New York (rééd. 2001).

McLUHAN 1964

Marshall McLuhan, *Understanding Media. The Extensions of Man*, London-New York (rééd. Cambridge Mass., 1994), trad. française : *Pour comprendre les media. Les prolongements technologiques de l'homme*, Paris, 1968.

PETROVIC, THOMAS, THOMAS 2018

Ivana Petrovic, Andrej Petrovic and Edmund Thomas (eds), *The Materiality of Text – Placement, Perception, and Presence of Inscribed Texts in Classical Antiquity*, Leiden.

PRESCENDI 2007

Francesca Prescendi, *Décrire et comprendre le sacrifice. Les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antiquaire*, Stuttgart.

SCHEID 2000

John Scheid, « Pour une archéologie du rite », *Annales* 55/3, p. 615-622.

WALLACE 1966

Anthony Wallace, *Religion. An Anthropological View*, New York.

WHEELLOCK 1982

Whade T. Wheelock, « The Problem of Ritual Language: From Information to Situation », *Journal of the American Academy of Religion* 50/1, p. 49-72.

L'usage des morts et des rebelles par la royauté dans le Japon de Heian

Arnaud BROTONS
Université d'Aix-Marseille
UMR 7306 Irasia

L'expression, *Engi-Tenryaku no chi* 延喜天曆の治, désigne les règnes des empereurs Daigo et de son fils Murakami pendant les années Engi (901-922) et Tenryaku (947-956) qui furent, par la suite, idéalisés comme un modèle à imiter. Ces deux empereurs incarnent l'âge d'or de la royauté au début de l'époque de Heian (794-1185), avant que la famille Fujiwara ne capte le pouvoir politique par la régence¹. La face sombre de cette « sainte génération », *seidai* 聖代, est un X^e siècle marqué par des désordres – sécheresses, pluies incessantes, épidémies, morts anormales – qui furent progressivement attribués à la fureur de l'âme d'un ministre mort en 903, Sugawara no Michizane 菅原道真 (845-903). Ce furent ensuite les soulèvements militaires des années 931 à 947, *Jôhei et Tengyô no ran* 承平天慶の亂, qui eurent de profondes répercussions sur le pouvoir politique. De nombreux historiens voient dans cet enchaînement de crises, les facteurs qui favorisèrent l'émergence d'un nouvel ordre social, politique et religieux qui aboutira, à la fin du XII^e siècle, à l'émergence du pouvoir militaire, *bakufu*, et à l'instauration d'un régime féodal². Cette transformation politique se perçoit aussi dans la reconstruction de l'ordre des dieux, tout particulièrement, à la fin du X^e siècle avec la réduction du système cultuel de la cour à vingt-et-un sanctuaires (puis vingt-deux au début du XI^e siècle) retenus pour leur efficacité magique ou encore

¹ Ce travail doit beaucoup à la précieuse chronologie établie par KYBURZ 1997. J'ai aussi beaucoup appris de la thèse d'Éric Faure (FAURE 2018 et 2020).

² UEJIMA 2010.

l'instauration d'une hiérarchie dans laquelle les dieux nationaux et locaux sont utilisés comme forces auxiliaires lors des rituels bouddhiques, particulièrement ceux des écoles ésotériques Shingon et Tendai.

Les crises auxquelles le pouvoir dut faire face mettent au jour les fondements idéologiques du pouvoir royal confronté à différentes formes de désordres. Lorsque l'origine surnaturelle de ces désordres fut avérée, la cour s'employa à réintégrer l'âme du ministre dans la vie sociale pour mettre un terme aux fléaux qui épuisaient le royaume.

Ces deux crises constituent de formidables révélateurs des attentes du pouvoir politique dans l'efficacité des rituels à restaurer l'ordre social et symbolique altéré. Elles montrent deux types de réponse au surgissement du désordre. Celle destinée à réintégrer Michizane dans la vie sociale, identifié comme la source des fléaux et des catastrophes qui frappèrent le Japon pendant le X^e siècle, en le transformant en dieu protecteur, et celle opposée aux deux rebelles que le trône s'employa à défaire par l'usage combiné des armes et des rites. Ces deux bouleversements furent toutefois vécus par le trône comme une remise en cause brutale de la légitimité du pouvoir royal car ils traduisaient l'incapacité de la cour à garantir l'ordre social et symbolique et à le restaurer. Face à ces désordres, l'action rituelle de la cour reposa tout d'abord sur le réseau des grands sanctuaires shintô et leurs « divinités illustres », *myôjin* 明神, mais aussi, et surtout, sur ce que l'on peut considérer comme le « triangle rituel » du bouddhisme japonais ancien et médiéval : moine suréminent, rite secret, lieu consacré (temple, sanctuaire, montagne sacrée, grotte, etc.), nécessaire pour contraindre la surnature à répondre aux sollicitations. Transformer l'âme de Michizane en dieu protecteur et livrer une guerre magique totale aux rebelles furent deux événements qui permirent au bouddhisme ésotérique de s'imposer dans la vie politique et sociale comme les dépositaires des procédés rituels efficaces. Mais nous verrons que dans le cas de Michizane, l'action rituelle ne se limita pas aux cercles des ritualistes de la cour. Dans les couches populaires aussi, on vit

apparaître le culte de ce banni. La partition entre les élites et le peuple dévoile sans doute un ensemble de tensions entre le pouvoir et les populations des provinces, mais elle traduit aussi un élargissement aux populations de l'action rituelle que je désigne par le terme de dilation rituelle. L'hypothèse présentée ici découle de ce constat : face aux révoltes armées des deux généraux (faute de place, je ne m'intéresserai qu'à Taira no Masakado), seuls les militaires et les moines furent mobilisés par le politique pour anéantir les ennemis du trône, alors que pour mettre un terme aux désordres imputés à l'âme de Michizane, ce fut le pays entier qui élaborait des pratiques symboliques.

1. Il faut réintégrer le malemort Michizane

La période de Heian fut marquée par l'apparition de « Célébrations des nobles âmes », *goryô-e* 御霊會, un culte qui réunissait la société tout entière, du peuple jusqu'aux élites. Murayama Shûichi identifie deux grandes familles au sein de ce phénomène. Les âmes de défunts prestigieux habitées par une rancœur vengeresse, les *onryô* 怨霊, et les divinités venues de l'extérieur, comme le dieu Gozu tennô 牛頭天王, célébré dans le sanctuaire de Yasuka (Gion) à Kyôto³. Si les désordres déclenchés sont similaires, les premiers ne faisaient que manifester une légitime colère à la suite d'une condamnation injuste ou d'une mort brutale. Ils avaient d'abord existé dans un réseau de relations sociales, politiques et familiales. Les secondes, les divinités des maladies, étaient inconnues et ne faisaient qu'exprimer leur nature destructrice. Les malemorts traduisaient donc clairement la réalité d'une violence politique marquée par des conflits, des humiliations et parfois des meurtres. Michizane est sans doute le malemort qui a le mieux réussi, puisqu'il est aujourd'hui célébré dans tout le Japon comme le dieu protecteur des lettres et de l'étude, très sollicité par les nombreux étudiants qui rêvent d'intégrer une école ou une université prestigieuse.

³ MURAYAMA 1974, p. 105.

Qui fut Sugawara no Michizane ?

Michizane fut une figure importante de l'histoire politique, culturelle et religieuse du Japon classique. Rappelons brièvement les principaux temps qui marquent sa vie terrestre et céleste. Né en 845 dans une famille de la moyenne noblesse de cour de Heian, il fut remarqué par l'empereur Uda 宇多天皇 (r. 887-897) pour ses multiples talents et son envergure intellectuelle. Il poursuivit son ascension aux côtés du fils du souverain, le jeune empereur Daigo 醍醐天皇 (r. 897-930). En 899, il fut nommé contre son gré ministre de Droite. D'origine modeste, Michizane n'aurait pu se hisser aussi haut dans sa carrière administrative et politique sans la volonté du trône qui souhaitait par cette nomination rétablir un régime des Codes et juguler la puissante famille Fujiwara. Mais son rival, le ministre de Gauche Fujiwara no Tokihira 藤原時平 (871-909) parvint par des voies sombres à l'écarter du pouvoir. Après sa mort, Michizane révéla par un oracle comment Tokihira et ses comparses avaient falsifié un ordre impérial pour tromper un officier du bureau du Yin et du Yang. Celui-ci aurait alors pratiqué une malédiction contre Michizane et ses descendants.

« L'officiant avait alors longuement célébré les dieux 神祭. Après avoir choisi par divination les montagnes et les landes autour de la capitale pour y pratiquer sa magie, *enjutsu* 厭術, il y avait enterré différents objets précieux, *zappô* 雜寶. »⁴

Les manœuvres de ses adversaires débouchèrent sur un ordre de bannissement signé par l'empereur Uda en 901. Michizane fut envoyé vers les lointaines provinces du Kyûshû, le Dazaifu 太宰府. La victoire des Fujiwara parut totale lorsque la même année, la sœur de Tokihira, Onshi (Yasuko) 藤原穩子, devint l'épouse impériale de Daigo et que deux ans plus tard, elle donna naissance à un prince héritier, Yasuakira 保明 (903-923). Michizane ne survécut pas à cette condamnation. En 903, il décéda dans une grande misère, rempli d'amertume et d'un immense ressentiment.

⁴ Il s'agit de l'oracle de 984 (Eikan 02/06/28) consigné dans *Tenmangû Takusenki*, sans doute compilés au milieu du XII^e siècle.

Une longue vengeance

La mort de Michizane inaugure une seconde phase de sa carrière durant laquelle les faits historiques se chargent et s'amplifient de légendes et de récits jusqu'à la fin de l'époque d'Edo (1703-1868). À la linéarité rassurante de la chronologie d'un fonctionnaire de la cour, vient se substituer un labyrinthe de textes, de récits, de légendes qui ne cesseront de construire et de reconstruire la vie imaginée de l'âme de Michizane entre les années qui séparent sa mort (903) et sa reconnaissance comme dieu protecteur de la cour en 1004 et bien après. L'âme du défunt, pleine de rancœurs et de ressentiments, *onryô*, que les rites funéraires n'avaient pas pu transformer en ancêtre, fut progressivement considérée par les chroniqueurs (et les biographes) comme responsable d'une suite de désordres – sécheresses, épidémies, faits étranges – qui frappèrent le royaume. Les morts surprenantes des comploteurs ou des proches de l'empereur Daigo se succédèrent, et il parut évident qu'il fallait voir dans ces désordres le désir de vengeance de Michizane. Ce fut particulièrement le cas lors du décès, en 923, du prince Yasuakira, à peine âgé de vingt ans, qui provoqua la stupeur dans tout le pays.

« Dans le peuple du royaume sous le ciel, tous se lamentaient et pleuraient, et les voix faisaient comme le bruit du tonnerre. Il se disait partout que c'était l'œuvre de la rancœur tenace de l'âme de Michizane. »⁵

Le mois suivant, la cour prit les premières mesures pour apaiser le courroux du ministre reconnu officiellement responsable. L'empereur Daigo donna l'ordre de réintégrer Michizane dans ses fonctions de ministre de Droite⁶ et il fit détruire l'ancien décret de bannissement afin d'« adoucir le spectre » (*yûrei wo nagusamu* 慰幽靈)⁷. Par la suite Michizane fut gratifié de plusieurs promotions jusqu'en 993, année de sa nomination au rang de ministre des

⁵ *Nihon Kiryaku*, 923 (Engi 23 [Enchô 01] /03/21), p. 806.

⁶ *Ibid*, 923 (Engi 23 [Enchô 01] /04/20).

⁷ *Seiji yôryaku* 政事要略, 923 (Engi 23 [Enchô 01] /04/20), dans DNS 1/5, 1928, p. 463.

Affaires suprêmes à la suite d'un rêve du Tiers ministre, Fujiwara no Michikane. Un changement d'ère fut décidé. Les années Enchô 延長 devaient apporter un répit, mais la mort prématurée du prince Yoshiyori 慶頼王 (921-925), le fils de Yasuakira, âgé de quatre ans, confirma que la rage du ministre n'était pas éteinte. Cette disparition présentait toutefois quelques avantages pour la lignée de Tokihira qui put ainsi pousser vers le trône un autre neveu né de Onshi, le prince Hiroakira (Yuta.akira 寛明), le futur empereur Suzaku 朱雀天皇.

Lorsque dans le sixième mois de l'année 930 la foudre frappa le palais impérial, la santé de l'empereur Uda s'altéra. Des ministres avaient été mortellement touchés. Pour protéger le souverain de la souillure des morts, celui-ci avait été conduit dans une autre partie du palais mais il décéda peu de temps après avoir abdiqué, à la fin du neuvième mois, sans que les rites de l'abbé du Tendai, Son.i, sur lequel nous reviendrons plus loin, n'aient pu le protéger. Bien que la responsabilité de Michizane ne soit pas mentionnée, l'incident fut considéré comme la suite des catastrophes qui « accablent le pays depuis le printemps dernier, jusqu'à cet été, les épidémies n'ont pas connu de répit »⁸. L'âme furieuse de Michizane fut ainsi progressivement tenue pour responsable de l'ensemble des désordres du monde, une sorte de Roi de la désolation.

« À chaque fois que des montagnes s'écroulèrent, que la terre trembla, que des incendies se déclaraient, que les châteaux furent détruits, que des épidémies décimèrent la population et que des rébellions survinrent, les Japonais prirent l'habitude d'attribuer ces désastres aux hordes du Dieu Céleste. »⁹

L'attaque du palais constitue sans doute une des scènes les plus importantes du rouleau peint qui relate, sous une forme illustrée, la vie de Michizane, le *Kitano tenji engi emaki* 北野天神縁起絵巻. Un être démoniaque se tient au-dessus du palais, entouré d'éclairs. Il

⁸ *Nihon Kiryaku*, 930 (Enchô 08/06/22), p. 806.

⁹ Version Kenpô de la vie illustrée de Michizane, scène 30. Traduction FAURE 2020, p. 97.

frappe un tambour et lance de la foudre. Qui est ce personnage inquiétant ? S'agit-il effectivement de Michizane ? Pour en avoir le cœur net, en 941, un moine décida de se retirer dans les profondeurs du mont Ômine, une des principales montagnes sacrées du Japon. Dôken 道賢 voulait en effet comprendre les causes de tous ces désordres, mais il formait aussi le souhait de protéger le royaume par son ascèse.

L'imaginaire des marges

Après être entré dans Ômine, Dôken se retira dans la grotte de Shô. Pendant sa sévère ascèse, il tomba dans un état de mort apparente et commença alors un étonnant périple dans l'autre monde ¹⁰. Aidé par le « Dieu porteur de vajra adamantin », Shukongô-jin 執金剛神 (skr. Vajrapāṇi), puis par le « Dieu de vertu majestueuse », Daiitokuten 天威徳天, guidé par Zaô bosatsu 蔵王菩薩 ¹¹, il fut conduit à travers la Terre pure du mont Ômine. Dans un palais divin, il rencontra Michizane. L'ancien ministre se présenta sous un nouveau nom : Nihon da(i)jô itoku-ten 日本太政威徳天 « Dieu de vertu majestueuse, administrateur suprême du Japon ». Michizane expliqua que la souffrance qu'il avait endurée avait fait naître en lui un désir de destruction : « Je veux hanter le souverain et ses ministres, infliger au peuple des blessures et anéantir le pays ». Il précisa que c'était son troisième sbire, le « Roi de la foudre enflammée et de l'air vicié », Karaiten kidokuô 火雷天氣毒王, qui avait frappé le palais puis provoqué les incendies de grands temples du pays car, expliqua-t-il, il était à la tête d'une immense armée de démons. Poursuivant son périple chamanique dans l'autre monde, Dôken reçut un nouveau nom, Nichizô 日藏, avant d'arriver dans les enfers brûlants. Là, il découvrit l'empereur Daigo qui avait

¹⁰ Le périple de Dôken/Nichizô dans l'autre monde donna lieu à deux textes au contenu assez similaire : le *Récit du voyage dans les mondes infernaux du saint homme Dôken* (*Dôken shônin meido-ki* 道賢上人冥途記), et une version plus détaillée, mieux construite aussi, le *Récit du rêve de Nichizô* (*Nichizô muki/yume (no) ki* 日藏蔵夢記).

¹¹ Voir SUZUKI & BLAIR 2009, et BLAIR 2015.

ordonné le bannissement de Michizane. Le souverain, au comble de la détresse, avoua qu'il était bien le responsable de la fureur de Michizane et supplia Nichizô d'informer la cour de son sort, souhaitant que le régent (Tokihira) consacre pour lui dix-mille stupas votifs, *sotoba* 卒都婆. Michizane était donc devenu un dieu terrifiant à la tête d'une légion démoniaque qui souhaitait la ruine du pays et du bouddhisme. La présence de l'empereur dans les enfers – il faut s'imaginer la dimension totalement scandaleuse de cette vision à l'époque – attestait de l'innocence de l'ancien ministre et rappelait que nul ne pouvait échapper à la rétribution karmique, pas même le souverain.

Je retiens principalement de ce texte extrêmement dense que la narration construit une dualité clivante entre les « vertueux dieux ancestraux », *zenshin* 善神, incapables d'endiguer l'armada démoniaque de Michizane, et de nouveaux dieux puissants et inquiétants – Zaô bosatsu, Hachiman bosatsu, Shukongô-jin – dont la puissance est reliée à « l'enseignement secret (*mikkyô* 密教) qui s'est répandu au Japon »¹². De plus, ces nouveaux dieux, pensés à travers le bouddhisme, sont indissociables de moines suréminents en mesure de les convoquer et de les manipuler. Ils évoquent de nouvelles hiérarchies qui donnent une place importante aux divinités secrètes, aux Rois gardiens et aux dieux subalternes, détenteurs d'une grande puissance magique. Ces dieux dessinent aussi une géographie des marges perçues comme les réservoirs d'un sacré sauvage rempli de potentialités et, dans certains cas, de dangerosité pour la cour. Ces trois aspects constituent le cœur de l'action rituelle bouddhique à l'époque, moine éminent, rites secrets (divinités secrètes) et lieux associés à une puissance de nature sacrée.

Un sanctuaire pour le mort

Michizane, qui avait obtenu dans l'autre monde le statut de dieu

¹² Le *Récit du rêve de Nichizô* (*Nichizô muki/yume (no) ki*) parle de « la puissance des saints enseignements exotériques et ésotériques » (*kenmitsu shôgyô no chikara* 顕密聖教の力).

– ce ne sont pas les rites de la cour qui en firent une divinité – fit savoir qu’il souhaitait qu’un sanctuaire soit érigé en son honneur pour faire l’objet d’un culte. Il parla par le truchement de personnes de rang modeste, hors des institutions religieuses, un desservant de sanctuaire, une femme, un enfant. L’année qui suivit le voyage chamanique de Nichizô, en 942 (Tengyô 05/07/13), une femme de basse condition, Tajihî (no) Ayako 多治比文子, indiqua que l’âme de Michizane avait pris possession d’elle pour formuler ce vœu¹³. Michizane confirma qu’il était le dieu Tenjin 天神, « dieu céleste », et il ajouta qu’il avait « le souhait de pacifier le pays, *chinkoku* 鎮國 ». Elle érigea un autel fait de branchages et pendant cinq années, lui rendit un culte. En 947, Tenjin parla de nouveau, par la bouche d’un enfant de sept ans, le fils du desservant d’un sanctuaire de Hira. L’âme de Michizane demandait à présent son transfert vers les « landes du Nord », à Kitano, où est actuellement situé son sanctuaire à Kyôto, raison pour laquelle Michizane est communément appelé dieu de Kitano ou Kitano tenjin.

Le furieux Michizane semblait peu à peu renoncer à provoquer des désordres. La transformation du dieu sauvage en dieu protecteur fut consommée lorsque l’empereur Ichijô 一条天皇 (980-1111) dépêcha un émissaire de la cour en 987 pour faire des offrandes au Dieu Kitano teman-gû tenjin 北野天満宮天神. En 994, un émissaire de la cour rapporte du Dazaifu un oracle dans lequel Michizane se disait apaisé. Le pèlerinage au sanctuaire de Kitano de l’empereur Ichijô en 1004 (Kankô 01/10/21) peut être considéré comme la dernière étape de ce long processus de réintégration dans la vie sociale. Tenjin venait d’entrer dans le cercle très fermé des Vingt-deux sanctuaires, *nijûni-sha* 二十二社¹⁴, priés par la cour pour les événements exceptionnels.

Herbert Plutschow souligne que, de façon ironique, ce furent les responsables de la chute de Michizane, Tokihira et son frère

¹³ *Kitano Tenman Jizai Tenjingû Sôken Yamashiro no Kuni Kadono no Kôri Kambashi-gô Engi* 北野天満自在天神宮創建山城国葛野郡上林郷縁起, daté de 960.

¹⁴ Ils ne sont en fait que dix-neuf à cette époque.

Tadahira, qui participèrent au succès du culte de Tenjin¹⁵. Tadahira finança la restauration du temple Anrakuji dans le Dazaifu et son fils, Morosuke 藤原師輔 (908-960) contribua à la construction du sanctuaire de Kyôto. Par la suite, la famille Kujô 九条氏, issue de la lignée de Morosuke, devint une des plus puissantes familles aristocratiques du Japon et le pèlerinage de 1004, se fit sous sa tutelle. Toutefois, la succession d'oracles montre que la réintégration du mort dans la société des hommes se fit aussi par d'autres cheminements que les édits impériaux et les offrandes des Fujiwara. Ils indiquent en creux les limites d'une lecture trop strictement socio-politique d'évènements qui auraient pu être déclenchés ou orchestrés par Tokihira pour asseoir l'influence de la famille Fujiwara.

Dieu, deva, divinité bouddhique

Pour réintégrer Michizane, en plus de le rétablir dans sa dignité de ministre puis de le promouvoir dans la hiérarchie nobiliaire, ce dernier devait obtenir une nouvelle identité divine. Les nombreux noms qui servent à le désigner permettent de cartographier plusieurs réseaux d'appartenance qui le rattachent au bouddhisme dans sa forme tantrique ainsi qu'à un culte des forces de la nature. Dans un oracle dont la fiabilité reste douteuse, daté de 905, deux ans après la mort du ministre, Michizane s'était présenté comme la « Divinité céleste, grand souverain qui remplit le ciel », Tenman daijizai tenjin 天満大自在天神, et sa sépulture comme un lieu sacré du grand bodhisattva Kannon à onze visages¹⁶ 十一面觀世音大菩薩靈應之處. Les termes *tenman* « remplir le ciel » comme *tenjin* « dieu céleste » évoquent les phénomènes atmosphériques. Mais il n'est pas impossible d'y voir aussi une allusion à Amaterasu ôkami, la grande divinité qui illumine le ciel, le dieu tutélaire de la maison impériale ce qui fait de ce nouveau dieu une figure concurrente du panthéon des divinités fixé par les mythes au VIII^e siècle. La partie *jizai*, avec

¹⁵ HERBERT 2001, p. 8 ; 12.

¹⁶ *Kanke Godenki* 菅家御伝記, p. 171. Texte rédigé en 1106.

l'épithète *dai*, évoque Daijizai-ten 大自在天, transcription chinoise du dieu indien Maheśvara, le dieu Śhiva, au caractère extrêmement composite, à la fois protecteur du bouddhisme et maître des voies hérétiques, incorporé dans le panthéon tantrique. Dans la chronique du voyage dans l'au-delà de Dôken, Michizane est par ailleurs appelé Nihon da(i)jô itoku-ten 日本太政威徳天, « Dieu de vertu majestueuse, ministre des Affaires suprêmes du Japon », qui combine *Da(i)jô* [*daijin*] 太政[大臣], ministre des Affaires suprêmes, et *Itoku-ten* qui correspond à Daiitoku-myôô 大威徳明王, le dieu terrible yamântaka. L'ensemble est précédé de l'épithète *Nihon* « le Japon », signe que l'autorité du nouveau dieu s'étendait au royaume tout entier, un point qui évoque Maheśvara, considéré en Inde comme le seigneur créateur du monde¹⁷. Ces deux noms inscrivent Michizane dans la lignée des divinités courroucées du tantrisme japonais célébrées pour leur puissance opératoire. On voit ici la volonté d'utiliser la logique tantrique de transformation de la charge maléfique en force de protection par l'octroi de noms qui en font une divinité parente vouée à la protection du bouddhisme, et donc de la cour.

Nous avons vu que l'âme de Michizane commandait dans l'autre monde une légion démoniaque capable de déchaîner les éléments, notamment la foudre, le tonnerre et donc la pluie¹⁸. Ce point permet de discerner dans le processus de déification de Michizane d'autres facteurs liés à un culte ancien des forces naturelles. C'est un dossier complexe. Signalons simplement que dans les *Histoires étranges et merveilleuses du Japon*, *Nihon ryô iki* 日本靈異記 (2/5), compilées autour de 823, il est question d'un homme qui, pour échapper au « courroux », *tatari*, d'un dieu étranger (chinois), Kara-kami 漢神, sacrifia un bœuf chaque année pendant sept ans. Lorsqu'il mourut, les œuvres bouddhiques qu'il avait accumulées de son vivant lui

¹⁷ Voir la précieuse analyse de Iyanaga Nobumi (IYANAGA 1983, p. 762).

¹⁸ Le *Fusô ryakki* 扶桑略記 (Engi 03/04/20), p. 655, indique qu'à la mort de Michizane, en 903, celui-ci fut appelé par ordre impérial « Dieu céleste de la foudre enflammée » (Karai-tenjin 火雷天神). Mais c'est très probablement une reconstruction ultérieure.

permirent de revenir à la vie. Le sacrifice du bœuf était à l'origine lié à des divinités irritables qui commandaient à la pluie. Ce culte semble avoir été très répandu au Japon. Il fit l'objet d'interdictions répétées aux VIII^e et IX^e siècles. Ce sont ces éléments que l'on retrouve dans le culte de Michizane dont le bœuf est la monture divine, tout comme Maheśvara. Il est probable que le lieu où le sanctuaire de Kitano fut érigé était anciennement consacré à divers cultes, et que l'on y sacrifiait aussi des bœufs pour obtenir de la pluie. Dans le processus de déification de Michizane, ces éléments furent sans doute incorporés à son identité divine.

2. Des moines, des rites et des divinités pour une guerre magique

Les méfaits de l'armée de démons « remplissaient le pays tout entier » peut-on lire dans le récit de Dôken. La malédiction de Michizane frappait donc par-delà les limites du palais impérial et elle ne concernait pas que les élites. La cour sollicita les moines les plus illustres du pays. Il ne s'agissait pas uniquement de pratiquer un rite. Seuls des virtuoses du sacré étaient en mesure de rendre les cérémonies totalement efficaces pour rétablir l'ordre dans le royaume. Il convenait que l'incidence du rite, sa « trace », *shirushi/gen* 験, sur les désordres soit distinctement perçue. Les détenteurs de ce charisme étaient appelés *genza* (ou *genja* 験者). Je vais plus particulièrement m'intéresser au moine Son.i, un abbé du Tendai.

Son.i, le moine qui pouvait endiguer le courroux de Michizane

Son.i 尊意 (866-940) fut le moine protecteur de l'empereur Suzaku. J'ai mentionné plus haut comment la naissance du prince Hiroakira en 923 (Enchô 01/07/24) s'était déroulée dans un climat de terreur de l'âme de Michizane. Peu de temps avant, les décès prématurés du prince héritier Yasuakira 保明, puis de son fils, avaient été clairement associés à la vengeance du ministre banni. Aussi, lorsque l'épouse impériale de Daigo, Shizuko, la sœur de Tokihira et Tadahira, fut sur le point d'accoucher, la cour demanda à l'un des

moines les plus éminents de son époque, Son.i, de pratiquer un rite de protection. Dans les dernières semaines avant l'accouchement (Enchô 01/06/29), il entama le rituel d'Acalanātha, Fudô-myôô 不動明王. Pendant qu'il officiait, signe de son efficacité, la divinité bouddhique Vināyaka, Daishô-kangiten 大聖歡喜天, apparut brusquement¹⁹. L'émotion fut vive lorsque le prince Hiroakira, le futur empereur Suzaku, naquit en bonne santé. Le *Ôkagami* 大鏡 indique dans la rubrique qui lui est consacrée (liv. 6) :

« Jusqu'à ses trois ans, à cause de la crainte inspirée par [le dieu de] Kitano, les volets de la résidence royale ne furent pas relevés, nuit et jour un feu était entretenu et le souverain [Suzaku] demeura ainsi entre les paravents. De telles précautions ne furent pas prises pour l'empereur Tenryaku (Murakami). [...] Si le souverain n'était pas né, l'éclat de la famille [régente] des Fujiwara n'aurait sans doute pas été aussi vif ».²⁰

La survie du jeune prince Hiroakira était donc une priorité absolue pour Tadahira. En récompense de cette heureuse naissance, Son.i fut nommé *jigosô* 持護僧, moine protecteur du souverain. Il n'est donc pas surprenant qu'il ait été associé à la soumission de l'âme de Michizane. Dans le *Récit de la fondation du sanctuaire du dieu céleste de la lande du Nord, Kitano tenjin engi* 北野天神縁起, une biographie anonyme écrite autour de 1194, Michizane révéla avoir obtenu des dieux protecteurs du bouddhisme, Indra et Brahma, l'autorisation de se venger des méfaits que lui avait infligés la cour²¹. En conséquence, « les dieux du ciel et de la terre ne peuvent pas [lui] faire de reproches ». Il avoua toutefois que le projet de frapper ses ennemis au sein du palais avait été contrecarré par les grands pouvoirs de Son.i, « le seul à pouvoir [l']arrêter ». Michizane rappela avoir été le disciple du moine et fit valoir d'anciens liens de maître à disciple avec le religieux pour que ce dernier suspende ses prières, mais le moine clama qu'un ordre du souverain dépassait les

¹⁹ *Son.i Zôsjô-den*, p. 725.

²⁰ *Ôkagami*, liv. 6.

²¹ FAURE 2020, p. 40-41.

liens noués et refusa fermement. Furieux, Michizane avala une grenade déposée en offrande et recracha des pépins devenus incandescents²². Avec ses doigts, le moine forma le sceau secret de l'eau, *shasui no in* 灑水の印, et put éteindre l'incendie. Cet épisode, appelé la grenade de Tenjin, *zakuro Tenjin* 石榴天神, est illustré dans le rouleau peint, *Kitano Tenjin Engi Emaki* et il constitue un *topos* de la littérature médiévale. D'autres passages suggèrent que Son.i avait autorité sur l'eau (traversée de la rivière Kamo en crue) et sur la pluie. Sa biographie mentionne par exemple comment il parvint à faire pleuvoir pendant l'été de l'année 925, alors que le pays traversait une longue sécheresse. Cette maîtrise de l'eau participa probablement à la construction d'une continuité entre Michizane, dieu du tonnerre et de la foudre, et Son.i.

Son.i, le moine qui aurait tué Masakado

Son.i est aussi associé à la lutte impitoyable commandée par la cour pour abattre Taira no Masakado 平將門 (903 ?-940). Les soulèvements des ères Jōhei et Tenryō constituent un temps paradoxal de l'histoire japonaise du milieu du X^e siècle. Il ne s'agit pas de conflits majeurs. Peu de morts lors d'affrontements de faibles intensités et une victoire de la cour sur Taira no Masakado, dans les régions de l'Est, et Fujiwara no Sumitomo 藤原純友 à l'Ouest du pays. Puis, comme le laisse entendre les docteurs versés dans l'explication des textes mythiques, tout serait rentré dans l'ordre :

« À la fin de l'hiver de la deuxième année de l'ère Tenryō (939), dans les frontières éloignées de l'est et de l'ouest du pays, le vent et la poussière de la rébellion ne trouvèrent point de repos. Les forces armées furent déployées et les voix des commentateurs [du *Nihon shoki*] réduites au silence. Les deux rebelles furent rapidement anéantis et les Quatre océans purifiés. Le royaume tout entier retrouva la paix. La musique

²² L'extrait du rouleau peut se voir en ligne : <https://bunka.nii.ac.jp/heritages/detail/556416>.

des rites de nouveau se fit entendre. Les enseignements [sur le *Nihon shoki*] et les rites afférents reprirent à l'ordinaire. »²³

Les choses ne se passèrent pas ainsi. La subjugation de Masakado fut une affaire d'État qui ébranla profondément le pouvoir. Après que Masakado se fut auto-proclamé empereur, la cour fut persuadée qu'il allait marcher sur la ville royale pour usurper le trône dans un « débordement de violence ». L'empereur Suzaku pria les bouddhas et les *deva*, *buten* 仏. Il fit se réunir les moines illustres des sept grands monastères pour célébrer les Huit grands dieux lumineux, *Hachi daimyôjin* 八大明神.

« Les moines illustres (*ajari* 阿闍梨) des différentes montagnes pratiquèrent les rituels pour réduire les maux et anéantir le mal (*jametsu akumetsu no hô* 邪滅悪滅の法), les desservants (*jingikan* 神祇官) des sanctuaires [de la cour ?] célébrèrent les divinités *shikigami* qui anéantissent et éradiquent sur le champ [les obstacles] (*tonshi tonmestu no shikigami* 頓死頓滅の式神). Pendant plus d'une semaine, plus de sept boisseaux de graines de pavot (*keshi* 芥子) furent brûlés [dans les feux rituels] et de nombreuses offrandes des cinq couleurs furent consacrées sur les autels. Au cœur du foyer [des *goma*], on brûla le nom de l'infâme démon. L'effigie du brigand fut suspendue sous [les feuilles] d'érables à épines²⁴. Les Cinq grands vénérés dépêchèrent leurs assistants dans les provinces de l'Est. Les officiants des Huit dieux généraux²⁵ décochèrent les divines flèches bourdonnantes (*shinteki/kami no kabura* 神の鐺) en direction du rebelle. Les divinités célestes (*tenjin* 天神) froncèrent les sourcils et grimacèrent pour exprimer leur désapprobation que Masakado aspire au statut [royal] qui

²³ Extrait du *Nihongi kyôen waka*, p. 61.

²⁴ Le texte indique 棘楓, qui se lirait *chokufû*, association des caractères 棘 *toge* pour les épines, et 楓 *kaede* (ou *fû*) pour l'érable. La traduction proposée par Rabinovitch est « buckthorn and Maple trees », une sorte d'argousier (RABINOVITCH 1986, p. 123).

²⁵ *Hachi daison no kan* 八大尊官. D'après Nakajima Wakako il s'agit des « Huit dieux généraux », Hasshin-jin 八将神, célébrés par les ritualistes de la « Voie du Yin et du Yang », *onmyôdô* (NAKAJIMA 2017, p. 21).

n'était pas le sien. Les dieux du sol (*chirui* 地類), blâmèrent sévèrement les desseins dévoyés du mauvais roi. »²⁶

Un émissaire de la cour fut dépêché au sanctuaire d'Ise ainsi que sur les tombes impériales. Des dizaines de moines se réunirent pour faire la lecture rapide du Sûtra des Rois compatissants, *Ninnô-kyô* 仁王經, dans tous les sanctuaires et tous les temples. Tadahira précise dans son journal, le *Teishinkô-kishô* 貞信公記抄, l'incroyable dispositif magique déployé le premier mois de l'année 940 (Tengyô 3/01/24) pour abattre le félon.

« Les moines Taishun 泰舜 et Taiyû 泰幽 pratiquèrent le rite de Taigen 太元帥, Myôtatsu 明達 le rituel des Quatre rois gardiens (Shiten 四天), Jôin 靜因 accomplit le rite de Daiitoku 大威徳 dans le temple de Shitennô-ji 四天王寺, Jôgen 定玄 le rituel dédié à Fudô 不動 dans le temple Sôdôji 相應寺. Chacun pendant vingt-sept jours ».

Il ajoute que Son.i participa à cette lutte par un rituel pour le souverain mais le moine, âgé, décéda sans en voir l'issue. Dans une notice biographique qui lui est consacrée, il est écrit qu'au cours du rite dédié à Fudô-myôô (sans doute le rite mentionné par Tadahira), un événement merveilleux attesta de la puissance de ses incantations.

« Dans le deuxième mois de la troisième année de l'ère Tengyô, afin de réduire (*chôbuku* 調伏) Masakado, Son.i, l'abbé supérieur [du Tendai], accomplit dans le pavillon des sermons du Enryakuji, le Rituel de Fudô pour la paix du royaume (*Fudô anchin kokka no hô* 不動安鎮國家法). Alors qu'il officiait, Masakado, armé de son arc et de ses flèches, apparut au milieu des braises et des flammes [du *goma*] »²⁷.

²⁶ Un peu différent de RABINOVITCH 1986, p. 122-123. L'édit royal cité dans la *Chronique du soulèvement de Masakado*, *Shômonki* 將門記, ne se trouve nulle part ailleurs. Il s'agit sans doute d'un apocryphe. Pour l'édition japonaise voir YANASE 2003.

²⁷ *Sôgô bunin shôshutsu*, DNS (1/7), p. 595. Une description assez similaire se trouve dans le *Kangiten reigenki*, un texte établi entre le XIII^e et le XIV^e siècle. Voir IYANAGA 2003, p. 154, et aussi MIYA 1976, p. 6. Le *Fusôryakki* (Tengyô 03/01/22) indique que c'est le moine Jôzô 淨藏 (891-963), tout aussi connu pour ses

Plusieurs grands sanctuaires voulurent associer leur dieu au nom de ce puissant moine dans la lutte pour protéger le royaume. Ce fut le cas, par exemple, du dieu Hachiman. Le *Recueil des oracles du sanctuaire de Hachiman à Usa* (*Hachiman Usagû gotakusenshû* 八幡宇佐宮御託宣集), compilé à partir de 1290, indique ainsi que lorsque le moine Son.i, qui accomplissait un rituel du Roi gardien Bishamonten 毘沙門天 contre Masakado, jeta des cheveux du rebelle dans le feu sacré, Hachiman apparut sous l'aspect d'un vieillard chenu qui décocha une flèche contre Masakado²⁸.

Masakado, réincarnation de Michizane

Cet épisode mérite une attention particulière car, selon une tradition que rapporte la *Chronique du soulèvement de Masakado*, sans doute antérieure au recueil d'oracles, Hachiman, assisté de Michizane, avait conféré à Masakado la dignité impériale en tant que « nouvel empereur ». Situons rapidement cette étrange intronisation. Alors que Masakado avait imposé son autorité sur les provinces du Nord et nommé les responsables des différentes administrations soumises, la *Chronique du soulèvement de Masakado* évoque une scène très singulière²⁹ :

« À ce moment, il se trouvait une chamane qui rendit un oracle, affirmant être la servante de Hachiman bosatsu. Nous, dieu Hachiman, conférons un titre à Taira no Masakado, notre descendant en possession du cinquième rang. Le document qui le mentionne est l'expression de l'âme (*reikon* 靈魂) de sire le ministre de Gauche du deuxième rang Sugawara³⁰. Le dieu

pouvoirs magiques, qui pria pendant trente-sept jours Yamāntaka, Daiitoku myōō 大威徳明王 dans le temple Shuryōgon-in 首楞嚴院. Une flèche bourdonnante aurait alors jailli de l'estrade vers l'est pour aller frapper le félon. Sur cette question de permutation des noms des moines, voir TANAKA 1990.

²⁸ Cité dans la chronologie établie dans « “*Hachiman Usa-gû go-takusen shû*” takusen, jigen nenpō 『八幡宇佐宮御託宣集』 託宣・示現 年表 - », mai 2014, p. 43. En ligne (<http://www.lib.yamaguchi-u.ac.jp/yunoca/handle/2014010119>).

²⁹ Traduction un peu différente dans RABINOVITCH 1986, p. 111-112.

³⁰ Faut-il comprendre que le texte fut élaboré et lu par Michizane, dont les

Hachiman bosatsu lève une troupe immense forte de quatre-vingt mille hommes. Il remet le titre royal. Que retentisse la musique des trente-deux marques [du bouddha] pour l'accueillir [Masakado] et qu'il vienne en prendre possession. »

Le texte est assez obscur. La date de rédaction comme son auteur le sont tout autant. Il reste probable que cette chronique ait été établie peu de temps après les faits d'armes de Masakado (993). Tout sonne faux dans cette description qu'il faut lire comme une fiction inversée du rituel monarchique d'intronisation : une chamane possédée, l'oracle d'un dieu protecteur de la cour, l'allusion à un document écrit qui évoque le mandat céleste de la Chine, et des allusions au bouddhisme. L'apparition d'une dynastie dissidente conduite par un renégat prolonge la chute de l'empereur Daigo dans les enfers. L'une et l'autre témoignent d'un affaiblissement de la fonction impériale qui permet à la régence de s'imposer politiquement face au trône. L'imaginaire qui entoure cet épisode émane sans doute des couches populaires. D'anciennes légendes affirmaient en effet que Masakado était la réincarnation de Michizane. Le ministre banni poursuivait donc, sous une autre forme humaine, ses attaques contre le pouvoir. Alors que, à la capitale, Tenjin venait d'être élevé à la fonction de dieu protecteur de la cour, dans les milieux populaires comme dans les provinces, la figure de Michizane incarnait une forme de contestation et de dissidence face au pouvoir royal.

3. La dilatation rituelle

La continuité que l'on retrouve dans ces récits entre les trois figures ambivalentes que furent Hachiman, Michizane et Masakado exprime aussi, par le religieux, des tensions entre les provinces et la

compétences en chinois classique étaient sollicitées par la famille royale ? Dans le *Récit de la fondation du sanctuaire du dieu céleste de Kitano*, *Kitano tenjin engi* 北野天神縁起 (25), Michizane est un scribe du maître des enfers et il lit les charges retenues contre l'empereur Daigo. Voir FAURE 2020, p. 44-45.

capitale qui se manifestèrent au niveau populaire. C'est ce que montre le culte du dieu Shidara. À l'été de l'année 945, venue du district de Kawabe 河辺郡 (act. dep. de Hyôgo), une foule importante composée de centaines de moines, de laïcs, de notables et de gens du peuple se groupa sur les routes³¹. Ils portaient trois palanquins consacrés à des dieux inconnus, Shidara 志多羅神, Koigasa 小藺笠神 et Yatsuomote 八面神. Sur le portique du premier il était écrit « Ayae jizai tenjin » 文江自在天神, le nom divin de Michizane. La foule frappait des tambours, dansait de façon turbulente, tapait des mains³² au point « de faire trembler les montagnes ». Elle ne cessa de grossir pour atteindre plusieurs milliers de personnes³³ qui, à la suite de l'oracle d'une femme dont le nom n'est pas précisé, se dirigèrent vers le sanctuaire impérial d'Iwashimizu consacré à Hachiman, au sud de Kyôto. L'affaire provoqua la stupéfaction des dignitaires religieux. De façon étonnante, le chant repris par cette foule en transe a été noté. Il évoque les travaux agraires, le riz, le saké. On y parle de l'abondance et des richesses espérées : « [...] le dieu Hachiman sème [le riz], allez, défrichons ces rizières abandonnées ! »

Moins d'un demi-siècle après sa mort, Michizane était devenu, dans les régions centrales, un dieu associé à une forme de contestation bruyante des autorités et à la vie agraire. Il y a dans la frénésie de cette foule qui célèbre des divinités nouvelles et composites le reflet d'un monde en train de disparaître, un monde structuré par les Codes depuis la fin du VII^e siècle autour de l'empereur, un monde ancien des « vertueux dieux ancestraux », *zenshin* 善神, dont Dôken soulignait « l'obsolescence ». De nouveaux acteurs de la vie sociale et économique avaient fait leur apparition dans les provinces. Pour ces notables locaux et ces paysans qui s'étaient enrichis et cherchaient à s'emparer des terres abandonnées par l'administration centrale, le culte de la forme

³¹ *Honchô seiki*, 本朝世紀, 945 (Tengyô 08/07/07).

³² Le terme *shidara* évoque des applaudissements rythmés qui accompagnent le culte des dieux.

³³ Le texte parle de centaines de milliers, une erreur ?

déifiée de Michizane tout comme le dieu Hachiman constituaient des figures d'émancipation et de revendication. Ces nouveaux dieux transcendaient les divinités locales et permettaient de se rapprocher de la cour où ils faisaient l'objet d'un culte. Mais il y a aussi dans cette effervescence populaire le désir de les propitier pour s'en faire des alliés.

Le « succès populaire » de Michizane fut toutefois davantage qu'une simple forme de résistance car il laisse entrevoir l'existence d'un autre mécanisme de prise en charge du désordre en dehors des rituels patronnés par la cour. Par un phénomène de dilatation de l'action rituelle vers le peuple, ce fut la société tout entière qui fut comme engagée dans l'opération d'apaisement de l'âme de Michizane pour le convertir en une puissance protectrice. L'exaltation des cortèges qui accompagnaient Shidara/Michizane ne donna lieu à aucune réponse armée de la cour, signe que ces processions religieuses de palanquins étaient probablement considérées comme une forme de rite d'apaisement des dieux, *chinkon* 鎮魂, hérité des antiques formes de dévotion et à ce titre qu'elles participaient à la réintégration de Michizane dans la société. Cet aspect populaire du culte de Michizane témoigne d'une dynamique du fait religieux qui échappe à une lecture fonctionnaliste étroite selon laquelle Michizane serait le fruit d'une stratégie politique élaborée par la régence : en créant un ennemi imaginaire pour l'éradiquer, elle aurait durablement assis son influence. Le gain politique des Fujiwara est indéniable, mais la captation par le peuple de Michizane montre que c'est par un processus de « dilatation rituelle », caractérisé par une action rituelle des élites religieuses qui se prolongea en se transformant dans les couches populaires, que la réintégration de Michizane et à son évolution en figure protectrice furent possibles. L'importance du peuple dans ce processus se perçoit dès l'apparition, au IX^e siècle, de rites populaires de célébration des âmes rancuneuses, les « Célébrations des nobles âmes », *goryô-e* 御霊會. En 863 (Jôgan 05/05/20) la cour organisa pour la première fois la célébration de six nobles âmes issues de la famille royale ou de l'aristocratie, considérées comme responsables des maladies incessantes et des

nombreux morts du royaume. En plus des rites bouddhiques et shintô, les quatre portes des jardins royaux où se déroulaient les rites furent ouvertes pour que le peuple puisse entrer librement et assister aux cérémonies. Le culte des nobles âmes fut, même à la capitale, en grande partie un culte populaire.

Conclusion

Au début de la période médiévale, en 1204, alors que le pays avait brutalement sombré dans la violence des guerres claniques, le moine Jien 慈円 (1155-1225) expliquait dans son livre sur l'histoire du Japon, le *Gukan-shô* 愚管抄 (1219), sa conception des âmes courroucées :

« Quand on parle d'âme mue par la haine, *onryô*, il s'agit [de l'âme] de quelqu'un qui, de son vivant, a nourri une haine implacable à l'endroit de ses ennemis. Partout, à l'intérieur de la plus petite cabane jusqu'aux confins de l'empire, il s'acharne à les conduire dans les pièges qu'il leur tend, à leur nuire en répandant calomnies et fausses accusations ; c'est ainsi qu'il jette le désordre dans le monde et ruine les gens. S'il ne réussit pas à assouvir sa vengeance dans le monde visible (*arawa* 顕), c'est dans les ténèbres (*myô* 冥) qu'il cherche sa revanche »³⁴.

Jien établit une relation très forte entre l'âme colérique du mort et la personne responsable de cette colère par une décision injuste ou une humiliation. Sur cette base, Alexandre Gras voit dans le culte rendu aux esprits courroucés un acte politique de la régence pour apaiser d'anciens rivaux³⁵. Hayami Tasuku avait avant lui exprimé l'idée que la fureur des malemorts traduisait les affrontements entre la famille régente des Fujiwara et la moyenne noblesse écartée du pouvoir³⁶. Comme le soulignait Jien, les perdants assaillaient les vainqueurs depuis l'autre monde. On comprend alors pourquoi le rite de Célébration des nobles âmes, *goryô-e* de 863 fut largement

³⁴ Légèrement différent de KYBURZ 1997, p. 347-348, note 59.

³⁵ GRAS 2013, p. 61.

³⁶ HAYAMI 1975, p. 88.

sponsorisé par la famille régente, reflet du désir des gagnants d'apaiser avec faste ces âmes errantes et dérangeantes³⁷. Mais, l'argumentation de Jien laisse entrevoir un autre aspect que l'on trouve aussi, entre autres, dans la lettre de vœu qu'il rédigea en 1204 (Genkyû 01) pour la construction du temple Daisenpô-in 大懺法院 :

« [...] Depuis [les troubles] de Hogen (1156), ce monde, secoué de révoltes, est saturé jusqu'au ciel d'âmes en colère (*onryô*) et jusqu'aux quatre océans, ce ne sont que cadavres. [...] Ces âmes rancuneuses, ces morts qui remplissent le pays, par l'action bienfaisante des actes bienveillants que nous leur offrons, qu'elles abandonnent le mal et retournent au juste. Que leur souffrance soit arrachée et que le bonheur leur soit octroyé. Que soit proclamée l'ère de la loi bouddhique et de la loi royale et que, par l'action subtile des bouddhas et des *kami*, les maux soient transformés en félicité. Que le royaume connaisse la stabilité et la paix ».³⁸

Dans les deux textes, on retrouve l'idée de saturation du royaume par des forces destructrices. Cette rhétorique permet d'ériger le clergé bouddhique, particulièrement les écoles ésotériques du Shingon et du Tendai, en ultime rempart contre le chaos. Ces morts anonymes ou connus qui infestaient le pays posent la question des frontières sociales qui fondent les sociétés, car ils les transcendent et leur malédiction peut frapper chacun dans le royaume. La société entière fut ainsi « travaillée » par l'idée que Michizane voulait se venger et qu'il souhaitait inonder le monde de malheurs. Sa réintégration dans la vie sociale et dans la mémoire collective fut un fait social global dans lequel le politique et le religieux ne constituent pas deux étendues reliées par un réseau plus moins dense, mais deux couches du social qui, dans une sorte d'écrasement, mélangent l'une dans l'autre leurs motifs structurants et leurs logiques de fonctionnement.

Masakado révèle quant à lui une autre logique rituelle. Il fit l'objet d'une guerre totale de destruction. À la soldatesque et aux

³⁷ HERBERT 2001, p. 4/3. Voir aussi KURODA & GRAPARD 1996, p. 324-325.

³⁸ *Daisenpô-in jôjô kishô no koto* 大懺法院条々起請事, 1946, p. 841.

armes déployées sur le champ de bataille pour réduire la rébellion militaire de Masakado, correspondit l'engagement de moines thaumaturges capables de mobiliser des dieux puissants dans des combats rituels d'une violence comparable à celle des guerriers sur le champ de bataille. Dans les deux cas, qu'il s'agisse de la conversion du ministre maudit ou de la soumission du général félon, la logique rituelle articule des éléments religieux et politiques : des dieux terrifiants en grande partie issue du tantrisme qui supplantent les dieux anciens, des rituels secrets pour les convoquer et utiliser leur puissance qui supplantent ou complètent les rites ordinaires et les offrandes aux dieux, des moines capables de manipuler ces dieux, qui se distinguent au sein d'une classe sacerdotale et, clé de voute de cet édifice, l'ordre du souverain qui scellait la légitimité du rite et contraignait le moine à l'action. Seule la dilatation rituelle aux couches populaires semble distinguer ces deux séquences.



Références bibliographiques

Les évènements abordés dans cet article sont connus par diverses sources primaires éditées séparément. Ces documents sont aussi cités dans la collection « Matériaux historiques du Grand Japon », *Dai nihon shiryô* 大日本史料 (abr. DNS), consultable sur le site National Diet Library Digital Collections (Kokuritsu kokkai toshokan dejitarukorekushon 国立国会図書館デジタルコレクション) ; ils y sont ordonnés de façon chronologique, les dates suivent l'ordre : année du calendrier grégorien + (nom de l'ère nippone / année de l'ère / mois / jour).

Sources

Daisenpô-in jôjô kishô no koto 大懺法院条々起請 (*Lettre de vœu résumant les diverses étapes de la construction du temple Daisenpô-in*), dans *Jien zenshû* 慈円全集 (*Œuvres complètes de Jien*), Tôkyô, Shichijô Shoin (ed), 1946. Le texte se trouve dans le *Monyô-ki* 門葉紀 (*gongyô* 勤行 2) aussi consultable in *Taishô shinshû daizôkyô Zuzôbu* 大正新修大藏經図像部 12 (*Annexes iconographiques du Taishô daizôkyô*), Junjirô Takakusu 高楠順次郎 et Genmyô Ono 小野玄妙 (ed), 1932–1934, Tôkyô, p. 8.
(<https://dzkimgs.l.u-tokyo.ac.jp/SATi/images.php?vol=12>)

Dôken shônin meido-ki 道賢上人冥途記 (*Récit du voyage dans les mondes infernaux du saint homme Dôken*), dans *Fusô ryakki* 扶桑略記 (*Chroniques abrégées du pays de Fusô*), dans *Kokushi taikai* 國史大系 6, 1901, DNS 1/7, p. 708-712.
(<https://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/991096>)

Fusô ryakki 扶桑略記 (*Chroniques abrégées du pays de Fusô*), dans *Kokushi taikai* 國史大系 6, 1901, p. 451-847 (<https://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/991096>).

Kanke Godenki 菅家御伝記 (*Biographie de messire Sugawara*), dans *Shintô taikai* 神道体系 46/11, 1978, p. 83-90.

Kitano Tenman Jizai Tenjingû Sôken Yamashiro no Kuni Kadono no Kôri Kambashi-gô Engi 北野天満自在天神宮創建山城国葛野郡上林郷縁, dans *Shintô taikai* 神道体系 46/11, 1978, p. 8-9.

Nichizô muki/yume (no) ki 日藏藏夢記 (*Récit du rêve de Nichizô*), dans *Shintô taikai* 神道体系 46/11, 1978, p. 61-76.

Nihon Kiryaku 日本紀略 (*Abrégé des chroniques du Japon*), dans *Kokushi taikai* 國史大系 5, 1901. p. 1-1715.
(<https://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/991095?tocOpened=1>)

Nihongi kyôen waka 日本紀竟宴和歌 (*Poèmes composés lors des banquets après l'étude du Nihongi*), dans *Zokugunsho ruijû* 続群書類従 15, waka-bu 和歌部, p. 48-73.
(<https://archive.org/details/p1zokugunshoru158800uoft/page/n6/mode/2up>)

Ôkagami 大鏡 (*Vaste miroir*), dans *Nihon Koten Bungaku Taikei* 日本古典文學大系 21, Iwanami shoten (ed), Tôkyô, 1960. Trad. Helen CRAIG, *Ôkagami. The Great Mirror*, Ann Arbor, 1980.
(<https://jhti.berkeley.edu/>)

Seiji yôryaku 政事要略 (*Compendium de l'Administration*), dans *Kokushi taikai* 國史大系 28, 1964, cité dans DNS 1/6, 1928, p. 463.
(<https://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/3450144>)

Shômonki 將門記 (*Chronique du soulèvement de Masakado*), dans *Shinpen nihon koten bungaku zenshû* 新編日本古典文學全集 41, YANASE Kiyoshi 柳瀬喜代志 (éd.), Shôgakkan, Tôkyô, 2003. Trad. Judith RABINOVITCH, *Shômonki. The Story of Masakado's Rebellion*, Monumenta Nipponica, Sophia University, Tôkyô, 1986.

Sôgô bunin shôshutsu 僧綱補任抄出 (*Abrégé des nominations des prélats*), DNS 1/7.

Son.i Zôsjô-den 尊意贈僧正傳 (*Biographie du supérieur monacal Son.i à titre posthume*), dans *Zoku gunsho ruijû* 続群書類従 8, 1923, p. 722-734.
(<https://archive.org/details/zokugunshoruij82hanauoft/page/n401/mode/2up>)

Tenmangû Takusenki 天満宮託宣記 (*Oracles des sanctuaires Tenmangû*), dans *Gunsho Ruijû* 群書類従 2, 1936, p. 157-167.
(<https://archive.org/details/gunshoruij02hana>).

Études

BLAIR 2015

Heather E. Blair, *Real and Imagined. The Peak of Gold in Heian Japan*, Cambridge (Mass.).

FAURE 2018

Éric Faure, *De Kyôto à Dazaifu. Sur les traces de Sugawara no Michizane*, Thèse de doctorat, Inalco, Paris.

FAURE 2020

Éric Faure, *L'Histoire du poète qui devint un dieu*, Paris.

GRAS 2013

Alexandre Gras, « La croyance aux esprits vengeurs et leur culte. Une récupération politique et culturelle des Fujiwara », *Artes libérales. Bulletin of the Faculty of Humanities and Social Sciences* 92, p. 55-65.

HAYAMI 1975

Tasuku Hayami 速水侑, *Heian kizoku shakai to Bukkyô* 平安貴族社会と仏教, Tôkyô.

HERBERT 2001

Plutschow Herbert, « Tragic Victims in Japanese Religion, Politics, and the Arts », *Anthropoetics. The Journal of Generative Anthropology* 6/2. Sans pagination (<http://anthropoetics.ucla.edu/ap0602/japan/>).

IYANAGA 1983

Nobumi Iyanaga, « Daijizaiten 大自在天 », dans *Hôbôgirin. Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises*, vol. 6, Tôkyô, p. 713-765.

IYANAGA 2003

Nobumi Iyanaga, « Honji Suijaku and the Logic of Combinatory Deities – Two Case Studies », dans *Buddhas and Kami in Japan. Honji Suijaku as a Combinatory Paradigm*, M. Teeuwen & F. Rambelli (eds.), London-New York, p. 145-176.

KURODA & GRAPARD 1996

Toshio Kuroda & Allan Grapard, « The World of Spirit Pacification. Issues of State and Religion », *Japanese Journal of Religious Studies* 23, p. 321-351.

KYBURZ 1997

Josef A. Kyburz, « La vie céleste et terrestre de Sugawara no Michizane (jusqu'au seuil du Moyen Age) », dans *Le Vase de béril. Études sur le Japon et la Chine*, J. PIGEOT & H. ROTERMUND (éd.), Arles, 1997, p. 337-352.

MIYA 1976

Tsugio Miya 宮次男, « Kangiten reigenki shikô 歓喜天靈験記私考 », *The Journal of Art Studies* 305, p. 1-19.

MURAYAMA 1974

Shûichi Murayama 村山修一, *Honji suijaku* 本地垂迹, Tôkyô.

NAKAJIMA 2017

Wakako Nakajima 中島和歌子, « Onyôdô no shikigami no seritsu to hensen sairon 陰陽道の式神の成立と変遷再論 », *Sapporo Kokugo kenkyû* 札幌国語研究 22, p. 1-40.

RABINOVITCH 1986

Judith Rabinovitch, *Shômonki. The Story of Masakado's Rebellion* (Monumenta Nipponica), Tôkyô.

SUZUKI & BLAIR 2009

Shôei Suzuki et Heather E. Blair, « The Development of Suijaku Stories about Zaô Gongen », *Cahiers d'Extrême-Asie* 18/1, p. 141-168.

TANAKA 1990

Norisada Tanaka 田中徳定, « Kitano tenjin engi ni okeru Son.i no setsuwa ni tsuite 北野天神縁起における尊意の説話について », *Komazawa kokubun* 駒澤國文 27, p. 35-49.

UEJIMA 2010

Susumu Uejima, 上島亨, *Nihon chûsei shakai no keisei to ôken* 日本中世社会の形成と王権, Nagoya.

YOSHIDA 2014

Masaki Yoshida 吉田真樹 *et al.*, « “Hachiman Usa-gû go-takusen shû” takusen-jigen nenpô 『八幡宇佐宮御託宣集』 託宣・示現 年表 - », rapport de recherche en ligne, Yamaguchi daigaku, Ninbun gakubu 山口大学人文学部, p. 1-59. (<http://jpromotion.jp/gotakusen>)

Qui est le vrai brāhmane ?

Brahmacarya et légitimation identitaire en Inde ancienne

Guillaume DUCŒUR

Université de Strasbourg

UMR 7044 Archimède

Dans la « Section sur le brāhmane » (pā[li] brāhmaṇavagga, s[ans]k[ṛ]t brāhmaṇavarga), clôturant le *Dhammapada* de l'école bouddhique des Theravādin ou l'*Udānavarga* des Sarvāstivādin, à trente-deux reprises, les clausules des strophes scandent, après l'énumération d'actes vertueux et méritoires, l'affirmation suivante : « C'est lui que, moi, j'appelle un brāhmane » (tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ ; bravāmi brāhmaṇaṃ hi tam). Cette déclaration, à la première personne du singulier, est d'autant plus forte dans la tradition bouddhique que celle-ci est mise dans la bouche du Buddha. Ainsi l'auteur des *Strophes sur la doctrine bouddhique* (III^e-II^e s. av. n. è.) redéfinit-il le statut et la fonction de ce qu'il entend par « brāhmane ». Et, dans ce contexte bouddhique, la position sociale du brāhmane ne relève plus ni de l'ascétisme, ni de la lignée, ni même de la classe sociale et donc de la naissance : « Ni par les tresses, ni par le lignage, ni par la classe sociale n'est le brāhmane »¹ et « je n'appelle pas brāhmane celui qui l'est de naissance par sa mère »². La redéfinition bouddhique de l'identité du brāhmane, dans une société au sommet de laquelle se situait la classe sociale brāhmanique, est ici marquante.

Aussi, pourquoi des bouddhistes qui appartenaient au vaste groupe des forçats de l'ascèse ou śramaṇa revendiquaient-ils une telle identité ? Était-ce la simple résultante d'une concurrence religieuse et économique entre brāhmanes et śramanes, deux

¹ Dh[amma]P[ada] 393 : na jaṭāhi na gottena na jaccā hoti brāhmaṇo.

² DhP 396 : no cāhaṃ brāhmaṇaṃ brūmi yonijaṃ mattisambhavaṃ.

catégories du paysage religieux de l'Inde que la chancellerie royale Maurya avait parfaitement distinguées au III^e siècle av. n. è., dans ses édits, par les composés copulatifs « brahmaṇasramaṇa- » et « śramaṇabramaṇa- »³ ? Était-ce dû au fait que la moitié de la communauté bouddhique ou saṃgha était elle-même constituée de moines et de nonnes issus de la classe sociale brāhmanique ?⁴ Était-ce parce que le titre de brāhmane était socialement plus prestigieux que celui de śramaṇa ou que l'appellation de bhikṣu, « [religieux-]mendiant » ?

Dans cette détermination identitaire, les bouddhistes n'étaient, par ailleurs, pas les seuls à formuler de telles revendications. Les jaīna śvetāmbara, qui appartenaient à la même mouvance śramaṇique, avaient également, dans leur *Uttarādhyayana-sūtra*, répété à douze reprises la même clause : « C'est lui que, nous, nous appelons un brāhmane » (taṃ vayaṃ būma māhaṇaṃ), le « nous » communautaire se différenciant ici du « je » individuel du Buddha. Pour les jaīnas, on ne peut être un brāhmane par le seul fait de formuler la syllabe om̐ (na om̐kāreṇa bambhaṇo⁵), car, pour ces derniers, ce qui confère le statut de brāhmane est avant tout le brahmacarya (bambhacereṇa bambhaṇo⁶).

Il apparaît donc que la similarité de la structure grammaticale de la clause, tant en pāli⁷ pour le bouddhisme, à la différence de celle en sanskrit, qu'en ardhamāgadhī pour le jaīnisme, laisse à penser que, s'il ne s'agit pas d'un emprunt entre ces deux courants śramaṇiques, cette redéfinition de l'identité du brāhmane pourrait donc provenir d'un fonds commun śramaṇique plus ancien. Cette clause, proche des refrains du *Ṛgveda*, fait en quelque sorte écho

³ Les formes nominales en prākṛt sont multiples : baṃbhanasamaṇa-, bamanaśramaṇa- ; bamhaṇasamaṇa- ; bābhanasamaṇa- ; bāmhaṇasamaṇa- ; bāmhaṇasramaṇa- ; bramhaṇasamaṇa- ; brāmhaṇasramaṇa- ; śamaṇabramaṇa- ; śramaṇabramaṇa- ; samanabaṃbhaṇa- ; samanabāmhaṇa- ; samanabābhaṇa- ; samanābambhaṇa-.

⁴ SCHUMANN 1990³, p. 214.

⁵ *Uttarādhyayana-sūtra* 31.

⁶ *Uttarādhyayana-sūtra* 32.

⁷ Également en gāndhārī : tam aho bromi brahmaṇa (GāndhārīDhP 1.23).

à l'affirmation conclusive d'un brahmodya, ou joute oratoire de type upaniṣadique, sur le brāhman en tant que Principe suprême.

Dans les milieux bouddhiques, cette revendication du statut de brāhmane passe par un retour aux origines, un rappel des temps anciens durant lesquels, selon l'auteur de la partie versifiée du *Brāhmaṇadhammika-sutta*⁸, les premiers sages inspirés (pā : isi ; skt : ṛṣi) vivaient alors conformément au dharma, au fondement des lois régissant le bon ordonnancement de toute chose. Ces brāhmanes des temps anciens (porāṇānaṃ brāhmaṇānaṃ) avaient leurs organes des sens disciplinés (saññatattā) et pratiquaient un ascétisme rigoureux (tapassino). Ils ne possédaient ni bétail (pasū), ni or (hiraññaṃ), ni richesses (dhāṇiyaṃ), au sens premier de réserve de céréales, image renvoyant aux ascètes se nourrissant des seules graines tombées à même le sol, à l'instant de la maturation de la graminée, et renvoyant aux āraṇyaka des traités normatifs brāhmaniques tel le *Baudhāyanadharmasāstra* (V^e-IV^e s. av. n. è.), à ces ascètes forestiers de type vaituṣika qui ne prélevaient, pour se nourrir, que ce que la nature leur offrait sans jamais outrepasser l'ordonnancement des choses (ṛta), et qui, selon les témoignages ethnographiques extra-indiens cités par Hérodote (480-425 av. n. è.) à la même époque,

« ... ne tuent rien qui ait une âme, ne sèment rien, n'ont pas coutume de posséder des maisons, se nourrissent d'herbes et ont une graine de la taille d'un grain de millet, dans une cosse, que la terre produit d'elle-même : ils la recueillent, la font bouillir avec la cosse et s'en nourrissent. Si l'un d'eux tombe malade, il s'en va dans la solitude et reste allongé ; et personne ne s'occupe de lui, ni après sa mort, ni pendant sa maladie. »⁹

Selon l'auteur bouddhiste, ce furent de tels ascètes, et personne d'autre, qui, dans les temps anciens, conservèrent le dépôt ou trésor brahmique (brahmaṃ nidhim apālayuṃ), à entendre comme

⁸ Suttaṭṭhaka, Khuddakanikāya, S[utta]n[ipāta], (2) Cūlavagga, (7) *Brāhmaṇadhammika-sutta*.

⁹ HÉRODOTE, *Histoire* 3.100.

Principe suprême. Cela faisait de ces brāhmanes les dépositaires, en leur propre personne, de ce brāhman, de cette force vitale énigmatique à l'origine de toute chose qui s'impose à tout être humain et de laquelle les brāhmanes sont les médiateurs. En ces temps anciens, continue l'auteur bouddhiste, les brāhmanes consacraient quarante-huit années de leur vie à l'étude du brāhman (brahmacariya) et, surtout, versant dans le feu sacrificiel huile et beurre, ils ne mettaient à mort aucune vache (nāssu gāvo haniṃsu te), et d'ajouter :

« Comme une mère, un père, un frère ou tout autre parent, les vaches sont nos meilleures amies, d'elles proviennent les remèdes et elles procurent moyens de subsistance, force, beauté et bonheur »¹⁰.

Le moment de rupture entre pratiques anciennes et contemporaines, l'instant où la société bascula de l'ordre (dharma) dans le désordre (adharma), est daté et l'auteur affirme donc qu'il eut lieu lorsque des brāhmanes commencèrent à envier les richesses des rois, leurs femmes, leurs ornements, leurs somptueuses demeures, leurs chevaux, leurs chars de guerre et leurs troupeaux de vaches, et qu'ils se rendirent à la cour du roi Okkāka, duquel, des siècles plus tard, descendit la lignée des Śākya, selon les généalogies royales bouddhiques¹¹. Là, ils incitèrent le roi à procéder à de grands sacrifices (assamedhaṃ, purisamedhaṃ, sammāpāsaṃ, vācāpeyyaṃ, niraggaḷaṃ) et, pour ce faire, « le roi tua [les vaches] à l'aide d'une lame » (rājā satthena ghātayi). Aussitôt, les dieux crièrent « Injustice ! » (adhamma), pour ces vaches qui, ni du sabot, ni de la corne, n'avaient fait de mal à personne et qui, paisibles comme le mouton, offraient leur lait via le seau. Dès lors, les brāhmanes ne furent plus des brāhmanes.

Ce récit traditionnel bouddhique, qui a pour finalité de justifier

¹⁰ yathā mātā pitā bhātā aññe vā pi ca nātakā | gāvo no paramā mittā yāsu jāyanti osadhā || annadā baladā c'etā vaṇṇadā sukhadā tathā | (Sn 2.7.13 et 14a).

¹¹ Suttapiṭaka, D[īgha]n[ikāya], (3) *Ambaṭṭha-sutta* 1.16 (P[āli] T[ext] S[ociety], Dn 1.92).

l'identité collective des *bhikṣu* et *bhikṣuṇī*, moines et nonnes bouddhistes, dans une société multireligieuse scindée en *brāhmanes* et *śramanes*, montre que son auteur considérait que ses contemporains *bhikṣu*, qui prônaient la non-cruauté (*ahiṃsā*) envers tous les êtres vivants, demeuraient les seuls à encore observer strictement le *dharma* à l'égal des *brāhmanes* des temps anciens. De ce fait, selon lui, les *śramanes* n'étaient nullement en rupture avec le *rta* brahmique ancestral. Bien au contraire, ils furent les seuls à le retrouver grâce à l'enseignement de l'Éveillé¹² (*buddha*), puis à le conserver, à la différence des *brāhmanes* ritualistes, avides de richesses obtenues grâce aux honoraires (*dakṣiṇā*) versés par le sacrifiant (*yajamāna*) pour leurs actes sacrificiels (*kṛta*), et de tous ceux qui se revendiquaient « *brāhmane* » du seul fait d'être nés de père et de mère issus de la classe sociale *brāhmanique* que les *brāhmanes* ritualistes avaient fini par hisser en tête de la société¹³. Nous allons voir qu'il s'agit moins, en fait, d'un retour à une antique rigueur que la continuité d'un mode de vie très particulier, celui du *brahmacārin*, c'est-à-dire, non pas simplement du religieux chaste ou de l'étudiant du *Veda*, comme l'on traduit trop souvent, mais bel et bien, selon le sens premier du composé nominal, de « celui qui se meut avec/pour le *brāhman* », qui ne s'occupe, sa vie durant, que du *brāhman* ou Principe suprême à l'origine de toute chose. C'est donc sur cette identité collective propre au *brahmacarya* que nous souhaitons ici revenir.

Le composé *brahmacārin*- est formé de deux termes. Le premier, *brāhman*-, neutre de genre, est difficilement définissable tant la littérature védique, depuis le *R̥gveda* lui-même, offre un champ sémantique étendu. Louis Renou (1896-1966) a montré qu'il est avant tout « activité », « force » qui se manifeste par la parole et la pensée, dans le premier cas, par la formule liturgique prononcée, dans le second par la pensée à énigme consistant à poser des

¹² Le *dharma* bouddhique se substitua ainsi à la notion de *brāhman* et finit par devenir le Principe de toute éternité sur lequel tout repose, notamment dans le *mahāyāna*.

¹³ *brāhmaṇo'sya mukham āsīd* (*R̥[g]V[eda]* 10.90.12a).

corrélations cosmo-religieuses ou brahmodya, soit préétablies au cours de sacrifices solennels, soit libres lors de compétitions entre écoles védiques¹⁴. Dans tous les cas, ce brāhman, reste dangereux, mais, correctement canalisé et manifesté par la parole ou par la pensée, il apporte acuité (tejas) et force ou éclat brahmique (brahmavarcasa). Le second, cārin-, est un adjectif formé sur la racine verbale car-, « se mouvoir », d'où par extension « pratiquer » ou « mener » un certain mode de vie. Un brahmacārin est donc celui qui mène une vie consacrée à cette activité énigmatique qui, dès l'*Atharvaveda*, était déjà considérée comme Principe universel ou suprême à l'origine de toute chose. Ainsi le brahmacarya¹⁵ doit-il être compris comme une mise en pratique de ce brāhman.

Si le *Rgveda* atteste d'emplois nombreux du terme neutre brāhman, il n'offre pourtant qu'une seule occurrence du composé brahmacārin- dans le dixième maṇḍala : « Le brahmacārin s'affaire à être constamment au service de son groupe. Il devient un membre des dieux »¹⁶. Dans cet hymne, le second membre des dieux est son épouse (brahmajāyā-) qui doit tenir également sa place sur l'aire sacrificielle¹⁷. De fait, c'est l'*Atharvaveda* (11.5) qui conserve une composition exaltant la figure cosmique du brahmacārin¹⁸ et magnifiant le brahmacarya. Outre son initiation auprès d'un précepteur (ācārya) qui l'initie (upanayamāno) et fait de lui un embryon (kṛṇute garbham antaḥ)¹⁹ afin de renaître à une nouvelle vie consacrée au brāhman, le brahmacārin est dit « faire gonfler les mondes » notamment par ses efforts (śramaṇa) et son ascèse (tapasā)²⁰. Bien que le terme śrama-²¹, à partir duquel fut construit celui de śramaṇa en *Taittirīya-āranyaka* 2.7.1, témoigne de l'effort

¹⁴ RENOU 1949.

¹⁵ Sur le concept de brahmacarya, voir GONDA 1965, p. 284-314.

¹⁶ brahmacārī carati vevīṣad viṣaḥ sa devānāṃ bhavaty ekam aṅgam (RV 10.109.5a).

¹⁷ Cf. A[tarva]V[eda] 5.17.

¹⁸ Le terme brahmacārin remonterait donc à la charnière entre l'âge du Bronze final (RV 10.109) et l'âge du Fer (AV 5.17), soit vers 1000 av. n. è.

¹⁹ AV 11.5.3a.

²⁰ AV 11.5.4b. Sur le tapas, voir KAELEBER 1979.

²¹ Sur la notion de śrama-, voir BODEWITZ 2007.

physique et mental que le brahmacārin doit accomplir quotidiennement, celui de tapas est attesté, quant à lui, à sept reprises et montre l'importance de l'échauffement ascétique au cours du brahmacarya de type atharvavédique. Il est notoire que le brahmacārin conserve par son tapas l'ordonnancement du ciel et de la terre²². Plus encore, par son tapas, il est le gardien des deux dépôts ou trésors brahmiques :

« L'un de ce côté-ci, l'autre au-delà, sur le dos du ciel, dans le for intérieur, sont déposés les deux dépôts brahmiques, eux deux que le brahmacārin garde par son ascèse. Sachant cela parfaitement, il se fait brāhman pour lui-même »²³.

Ainsi le brahmacārin est par son tapas le gardien des dépôts (nidhi) brahmiques situés, pour l'un, sur le dos du ciel, pour l'autre, dans la caverne du cœur ou for intérieur et qui est probablement à l'origine de ce que sera plus tard la doctrine upaniṣadique de l'ātman-brāhman. Nous retrouvons donc ici la notion même de « dépôt brahmique » que nous avons vu mentionnée dans le *Brāhmaṇadhammika-sutta*, ce trésor de brāhman (brahmaṇ nidhim) gardé par les brāhmanes des temps anciens. L'intervalle chronologique qui sépare l'*Atharvaveda* du *Sutta*, pas moins de six cents ans, atteste que l'auteur bouddhiste connaissait parfaitement ce concept, voire l'hymne atharvavédique, et perpétuait ainsi cette mémoire ancestrale de la conduite ascétique idéaltypique d'un brahmacārin atharvanique, et donc, pour lui, d'un authentique brāhmane.

Plus encore, le brahmacarya et le tapas n'étaient nullement l'affaire des seuls brāhmanes. Un roi pouvait les pratiquer pour défendre son royaume²⁴, un précepteur pour trouver un élève, une jeune femme pour se procurer un mari, un bœuf ou un cheval pour

²² AV 11.5.8.

²³ arvāg anyah paro anyo divas pṛsthād guhā nidhī nihitau brāhmaṇasya | tau rakṣati tapasā brahmacārī tat kevalaṃ kṛṇute brāhma vidvān || (AV 11.5.10).

²⁴ brahmacaryeṇa tapasā rājā rāṣṭraṃ vi rakṣati (AV 11.5.17a).

gagner du fourrage²⁵. De même, les dieux éloignèrent la mort (mṛtyum apāghnata), c'est-à-dire obtinrent l'immortalité, par le brahmacarya et le tapas, tout comme Indra lui-même apporta le ciel aux dieux²⁶. En magnifiant le brahmacarya couplé au tapas, l'auteur en fit le facteur premier de l'obtention ou de la création de toute chose. Le brahmacārin qui a acquis la connaissance du brāhman en tant que Principe universel, qui a acquis un pouvoir supranaturel accède à une nature et à une fonction divines et engendre, nous dit le poète, le brāhman, les eaux, le monde jusqu'à Prajāpati²⁷, le principe créateur lui-même, sous la direction duquel, diront les auteurs de la *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*, tous – deva, hommes et asura – firent leur brahmacarya²⁸.

La période védique post-ṛgvédique, à savoir entre 1000 et 600 av. n. è., fut marquée par l'apogée des écoles ritualistes brāhmaniques et le développement spéculatif de leur savoir (veda). C'est également à cette période que de grands royaumes émergèrent en Inde du Nord tels ceux des Kuru, des Pañcāla, des Kosala ou des Videha. Or, c'est également durant cette période qu'un déplacement du savoir sur le brāhman s'opéra, passant du brahmodya, ou joute oratoire sur le brāhman, préétablie, entre officiants (ṛtvij) et sacrifiant (yajamāna) sur l'aire sacrificielle, à un brahmodya libre entre officiants et non-officiants en dehors de l'aire sacrificielle, tel qu'il apparaît déjà dans les *Brāhmaṇa*, puis dans les *Upaniṣad*. Des rois participèrent eux-mêmes à ces brahmodya. Le roi Ajātaśatru de Kāśī face à Dṛpabālāki, le roi Janaka de Videha face aux brāhmanes des Kuru-Pañcāla et Yajñavalkya, ou encore le roi Pravāhaṇa Jaivali des Pañcāla face à Śvetaketu et son père Gautama sont autant d'exemples de joutes oratoires sur le brāhman conservées dans les plus anciennes *Upaniṣad* comme la *Bṛhadāraṇyaka* ou la *Chāndogya*. On y apprend que Śvetaketu, par exemple, fut

²⁵ AV 5.17.17b-18.

²⁶ AV 5.17.19.

²⁷ AV 5.17.22-24.

²⁸ trayāḥ prajāpatyāḥ prajāpatau pitari brahmacaryam ūṣuḥ | devā manuṣyā asurāḥ || (B[ṛhad]Ā[raṇyaka]-U[paniṣad] 5.2.1).

brahmacārin durant douze années – de douze à vingt-quatre ans –, après avoir été envoyé accomplir son brahmacarya par son père afin qu’il ne demeurât pas un brāhmane qui ne l’est que de nom par simple hérédité (brahmabandhu)²⁹. Et encore revint-il de ces douze années d’apprentissage vaniteux (stabdha), ce à quoi son père remédia en lui enseignant ce que les maîtres qu’il avait suivis ignoraient totalement. À l’inverse, ce fut au cours d’un brahmodya que le roi des Pañcāla, Pravāhaṇa Jaivali, enseigna au père de Śvetaketu, le brāhmane Gautama, la doctrine des renaissances jusque-là inconnue des brāhmanes³⁰. Il s’agit du premier témoignage explicite, dans l’histoire de la littérature védique, de cette croyance en la transmigration dont l’origine proviendrait des spéculations et des corrélations cosmo-religieuses des milieux kṣatriya.

Durant cette même période, le brāhmane Yajñavalkya, l’un des maîtres de l’école ritualiste du Yajur Veda blanc (śukla yajur veda), qui vécut à la charnière entre le VIII^e et le VII^e s. av. n. è. et avait eu pour disciple le brahmacārin Sāmaśravas³¹, participa à de nombreux brahmodya en présence de rois. Nous savons que Yajñavalkya eut deux épouses nommées Maitreyī et Kātyāyanī. Si Kātyāyanī possédait le savoir des femmes (strīprajñā), Maitreyī, quant à elle, était une brahmavādinī, une exégète du brāhman ou interprète du *Veda*. Lorsque Yajñavalkya leur annonça qu’il allait dorénavant mener une vie de religieux mendiant (prāvrajya), et qu’il devait donc prendre pour elles des dispositions pour leur avenir, Maitreyī préféra à ses richesses, son savoir libérateur : « De ce qui ne peut me rendre immortelle que ferais-je ? Mais ce que ta seigneurie sait, dis-le-moi. »³². Ce à quoi répondit favorablement Yajñavalkya en lui enseignant son savoir acquis au sujet de la voie menant à l’immortalité (amṛtatva). Que des femmes aient suivi l’enseignement de maîtres, voire participé à des joutes oratoires avec eux, cela est doublement attesté. D’une part, par les textes védiques,

²⁹ Ch[āndogya] U[paniṣad] 6.1.1-2.

³⁰ BĀU 6.2.8.

³¹ BĀU 3.1.2.

³² yenāhaṃ nāmṛtā syāṃ kim ahaṃ tena kuryām | yad eva bhagavān veda tad eva me brūhi (BĀU 4.5.4).

à l'exemple de Vācakanvī qui interrogea Yajñavalkya en lui décochant deux questions énigmatiques dignes d'un brahmodya : « Ce qui, ô Yajñavalkya, est au-dessus du ciel, ce qui est au-dessous de la terre, ce qui est entre le ciel et cette terre, ce qu'on appelle passé, présent et avenir, sur quelle trame tout cela est-il tissé ? »³³ D'autre part, par les récits de voyage des compagnons d'Alexandre le Grand, tel Néarque³⁴, ou bien de l'ambassadeur séleucide Mégasthène³⁵ qui tous notèrent, à la fin du IV^e s. av. n. è., que des femmes philosophaient avec les sophistes indiens et qu'elles aussi s'abstenaient des plaisirs de l'amour, c'est-à-dire que tous demeuraient chastes dans les limites imposées par le dharma propre au brahmacarya. De cette continence sexuelle, le terme même de brahmacarin finira par désigner, dans la littérature brāhmanique et śramanique, l'homme chaste et, celui de brahmacarya, la chasteté, et s'éloignera de son sens premier, à savoir une personne consacrant sa vie au brāhman.

Dans ces milieux de confrontation du savoir, seules les capacités à mettre en corrélation les éléments constitutifs de l'Univers, quels qu'ils fussent, avec la réalité brahmique suprême apportaient la victoire. À la cour des rois, le prix de la victoire se comptait en vaches, au nombre de mille, et lorsque Yajñavalkya se présenta au roi Janaka de Videha, ce dernier lui demanda s'il était venu pour obtenir du bétail (paśūn) ou bien pour des questions résolues de manière subtile (aṇvantāni). Mais, tout comme sur l'aire sacrificielle, chaque brahmodya portant sur la nature et l'origine du brāhman demeurerait dangereux. Ainsi, lorsque Śākalya ne parvint pas à répondre à la question posée par Yajñavalkya, malgré les avertissements de ce dernier, et qu'il fut donc incapable de poursuivre les corrélations brahmiques, sa tête éclata³⁶. C'est pourquoi, lors de brahmodya, nombreux furent les compétiteurs qui, interrogés, renoncèrent (uparam-) à poursuivre et gardèrent le

³³ BĀU 3.8.6.

³⁴ STRABON, *Géographie* 15.1.66.

³⁵ STRABON, *Géographie* 15.1.59.

³⁶ tasya ha mūrdhā vipapāta (BĀU 3.9.26). Sur les mises en garde, voir Ś[atapatha] B[rāhmaṇa] 11.4.1.9 ; BĀU 3.6.1.

silence de peur d'en perdre la tête. Il est intéressant de noter que dans l'*Ambaṭṭha-sutta*, des brāhmanes, revendiquant l'idée que les gens appartenant aux trois classes sociales (kṣatriya, vaiśya et śūdra) étaient les serviteurs (paricāraka) des brāhmanes, engagèrent leur héros, le jeune brahmacārin Ambaṭṭha, spécialiste des *Veda* et orgueilleux de ses origines sociales, à jouter contre le Buddha. Mais ce dernier le prévint qu'à la question qui lui serait posée, il lui serait préférable, en cas de doute sur la réponse, de garder le silence, sans quoi sa tête éclaterait en sept morceaux³⁷. À la question du Buddha sur l'origine des Kaṇhāyana et de leur fondateur, Ambaṭṭha, incapable de répondre malgré son savoir acquis de la bouche de ses maîtres dont la lignée remontait à Kaṇhā lui-même, préféra donc demeurer silencieux³⁸.

Lors de tels brahmodya, d'autres s'y risquèrent tel le roi Janaka qui, face à Yajñavalkya, parvint à tisser les bonnes corrélations et qui « depuis lors, [Janaka] devint un brāhmane »³⁹. Le roi Janaka avait ainsi été reconnu spécialiste du brāhman et, par son savoir et ses capacités de controversiste, lui le kṣatriya par excellence, le dépositaire du pouvoir (kṣatra), devint un « brāhmane ». Loin du concept de classes sociales héréditaires telles qu'elles furent énoncées et hiérarchisées pour la première fois dans l'hymne du Puruṣa⁴⁰, il apparaît que, durant la période des *Brāhmaṇa*, *Āraṇyaka* et *Upaniṣad*, les membres des sociétés de langues indo-ārya qui étaient passés par un brahmacarya strict, une vie pleinement consacrée au brāhman, et qui se risquèrent à la confrontation spéculative, pouvaient être investis ou être dépositaires du brāhman. Cela faisait alors d'eux des brāhma-ṇa, des brāhmanes à part entière et indépendants de toute origine sociale héréditaire. Ainsi, dans un récit traditionnel, transmis par l'école ritualiste du Yajur Veda noir (kṛṣṇa yajur veda), il est raconté comment le dieu Indra, kṣatriya par excellence, en vint à se déguiser en brāhmane pour sauver Manu,

³⁷ eva te sattadhā muddhā phalissati (Dn 3.1.20). Ou bien en cent ou mille morceaux, cf. *Milindapañha* 157. Voir SYRKIN 1984.

³⁸ evaṃ vutte ambaṭṭho māṇavo tuṇhī ahosi (Dn 3.1.20).

³⁹ tato brahmā janaka āsa (ŚB 11.6.2.10).

⁴⁰ RV 10.90.12.

archétype du sacrificant ayant une foi (śraddhā) absolue dans l’efficience des rites, qui se vit imposer de sacrifier sa propre épouse par des brāhmanes ritualistes asuriques ou démoniaques. Or, lorsqu’Indra s’interposa, la première question que Manu lui posa fut :

« Qui es-tu ? ». Ce à quoi Indra déguisé répondit : « [Je suis] brāhmane. », et de poursuivre : « Pourquoi donc t’enquiers-tu du père d’un brāhmane ou de [sa] mère ? Si l’on trouve de la science en lui, voilà [son] père, voilà [son] grand-père ! »⁴¹.

La classe sociale ou l’origine familiale ne pouvait alors être un obstacle au brahmacarya et à l’idée même de devenir un brāhmane, un spécialiste du brāhman. Dans la *Chāndogya-upaniṣad*, par exemple, Satyakāma Jābāla qui ne connaissait nullement ses origines familiales (gotra), accomplit finalement son brahmacarya auprès de l’ācārya Hāridrumata Gautama qui reconnut sa franchise, qualité suffisante, selon le maître, pour être brāhmane⁴².

Au sein des écoles ritualistes, comme celle du Yajur Veda blanc, le travail des corrélations entre rites anciens, cosmos et physiologie fut grandement stimulé par la pratique des joutes sur le brāhman ou Principe suprême. À ce titre, Yajñavalkya semble avoir été l’un des grands controversistes de son temps et était connu pour réagir avec caractère contre la rigidité de telle ou telle autre école védique. À des ritualistes rigoristes Caraka qui l’accusèrent d’effectuer un rite à l’inverse des corrélations physiologico-rituelles et qui le maudirent, l’auteur du *Śatapatha Brāhmaṇa* raconte que : « Lui [Yajñavalkya] alors, regardant ses bras, s’exclama : ‘Ces deux bras [sont devenus] grisonnants !’ Qu’est donc devenue la parole du brāhmane !’ »⁴³. Comme le souligna Louis Renou, « on ne peut plus clairement réclamer les droits d’une vieille expérience et regretter le déclin des

⁴¹ katamas tvam asi | brāhmaṇaḥ | kiṃ brāhmaṇasya pitaraṃ kim u pṛchasi mātaram | śrutaṃ ced asmin vedyam sa pitā sa pitāmahaḥ || (*Maitrāyaṇī-Saṃhitā* 4.8.1).

⁴² ChU 4.4.4.

⁴³ sa ha sma bāhū anvavekṣyāha | imau palitau bāhū kva svid brāhmaṇasya vaco babhūveti || (ŚB 3.8.2.25).

mœurs »⁴⁴. Il n'est donc pas étonnant qu'un tel maître, qui avait atteint un âge vénérable, ait fini par s'engager dans le bhikṣācarya, la vie de religieux-mendiant. Dans sa célèbre réplique contre Kahola Kauṣītakeya, Yajñavalkya définit ce qu'est l'ātman – principe passant outre la vieillesse et la mort (jarāṃ mr̥tyum atyeti) –, et conclut sur la démarche et l'identité même d'un brāhmane :

« – C'est pourquoi le brāhmane renonçant au savoir se contenterait de l'ignorance ; il devient alors ascète (muni) par le renoncement au savoir et à l'ignorance ; puis renonçant à la fois et à la non-ascèse et à l'ascèse, il est brāhmane.

– Par quoi est-il vraiment brāhmane ?, le questionna alors Kauṣītakeya.

– Par quoi l'est-il ? rétorqua Yajñavalkya, c'est ce par quoi il est tel. Tout ce qui n'est pas Cela est souffrance. »⁴⁵

Ainsi, pour Yajñavalkya, le véritable brāhmane, celui qui s'est pleinement voué au brāhman, finit par tout quitter et par embrasser la vie de religieux-mendiant (bhikṣācarya > bhikṣu). Ce qui le définit comme brāhmane repose sur le fait qu'ayant dépassé tous les contraires, il a reconnu en lui-même l'ātman-brāhman ou Principe suprême qu'aucune souffrance (ārta) ne peut atteindre. La voie du śramanisme était ouverte, et, en son temps, le fondateur du bouddhisme n'eut qu'à substituer la notion de nirvāṇa à celle de brāhman et énoncer la pratique du chemin médian (madhyamā pratipad) excluant les deux contraires que sont les plaisirs mondains (kāma) et l'épuisement ascétique (klama) pour établir le fondement de sa doctrine (dharma) sotériologique.

Durant la période védique, tous, ritualistes, ascètes forestiers, engagés dans l'araṇyāyana, et controversistes revendiquaient leur appartenance au brahmacarya, une vie entièrement consacrée au brāhman énigmatique et indéfinissable. Dans l'école du Yajur Veda blanc, cette vie pleinement vouée au brāhman débutait par deux

⁴⁴ RENO 1948, p. 83.

⁴⁵ BAU 3.5.1.

déclamations :

« En disant : ‘Je suis venu pour le brahmacarya’, ainsi il s’offre au brāhman. En disant : ‘Que je sois un brahmacārin’, ainsi il se donne entièrement au brāhman. »⁴⁶

Ce fut ce même type de formulation que, selon le sūtra bouddhique theravāda *Ariyapariyesana*⁴⁷, Śākya-muni, l’ascète du clan des Śākya, énonça, avant son éveil, aux ācārya Ālāra Kālāma⁴⁸ et Uddaka Rāmaputta⁴⁹. Plus encore, les milieux śramaniques tant bouddhiques que jainas conservèrent les mêmes formulations védiques : l’expression atharvavédique « brahmacaryaṃ vas- »⁵⁰ pour entrer dans la communauté des religieux-mendiants (bhikṣu), l’association des termes brahmacarya et tapas, ou encore la pratique du brahmodya, longue tradition comme en témoigna encore Xuanzang (602-664) au sujet de l’entrée au monastère de Nālandā⁵¹.

Nous pouvons comprendre dès lors que les śramanes, par l’héritage atharvavédique du brahmacarya, pouvaient prétendre être les authentiques brāhmanes. Bien que le Buddha et le Jina fussent tous deux issus de la classe sociale des kṣatriya, ils n’en demeuraient pas moins des deux-fois-nés (dvija) après avoir étudié durant leur enfance le *Veda* auprès d’un maître, et passé l’initiation védique (upanayana) tout comme les brāhmaṇa et les vaiśya. Ils menèrent donc une vie de brahmacārin, se vouèrent à la controverse, et

⁴⁶ brahmacaryam āgām ity āha brahmaṇa evaitad ātmānaṃ nivedayati | brahmacārya asānīty āha brahmaṇa evaitad ātmānaṃ paridadāty | (ŚB 11.5.4).

⁴⁷ Suttapiṭaka, M[ajjhima] n[ikāya], (26) *Ariyapariyesana-sutta*.

⁴⁸ « Je désire, ô ami Kālāma, pratiquer le brahmacarya selon cette doctrine et cette discipline (icchāmaḥaṃ āvuso Kālāma imasmiṃ dhammavinaye brahmacariyaṃ caritun’ti) », Mn 26 [PTS, p. 163].

⁴⁹ « Je désire, ô ami, pratiquer le brahmacarya selon cette doctrine et cette discipline (icchāmaḥaṃ āvuso imasmiṃ dhammavinaye brahmacariyaṃ caritun’ti) », Mn 26 [PTS, p. 165].

⁵⁰ AV 7.109.7.

⁵¹ « [Parmi] ceux [qui sont venus] d’autres pays, de différentes régions pour discuter, débattre et questionner, beaucoup s’inclinent [face aux] questions difficiles et retournent [chez eux] (殊方異域欲入談議門者 詰難多屈而還) », T. 2087.51.923c.26.

recherchèrent les moyens de parvenir à l'amṛtatva, la non-mortalité. Leur mode de vie s'enracinait dans la longue tradition védique du brahmacarya et du brahmodya. Comme l'avait parfaitement saisi Louis Renou, « à bien des égards, même quand il prend l'antithèse, Yajñavalkya est le maître à penser et à dire du Buddha »⁵². Nous pouvons comprendre, dès lors, pourquoi les premières générations de religieux-mendiants (bhikṣu) qui accomplirent leur propre brahmacarya auprès du Buddha ou du Jina aient revendiqué cette identité collective propre aux brahmacārin et se soient considérés comme les vrais brāhmanes à l'égal de ceux des temps anciens. Ainsi, Sunita, ce hors-caste qui devait même se cacher afin que son ombre ne vînt à toucher quelque brāhmane de naissance et qui devint, par la suite, l'un des grands disciples du Buddha, put déclamer ouvertement :

« Par le tapas, par le brahmacarya,
par la maîtrise de soi et par la discipline,
voilà par quoi on devient un brāhmane.
Tel est le brāhmane le plus éminent. »⁵³



Références bibliographiques

BODEWITZ 2007

Hendrik Wilhelm Bodewitz, « The special meanings of śrama and other derivations of the root śram in the Veda », *Indo-Iranian Journal* 50/2, p. 145-160.

GONDA 1965

Jan Gonda, *Change and Continuity in Indian Religion*, The Hague, 1965.

⁵² RENOU 1948, p. 89, note 1.

⁵³ tapena brahmacariyena saṃyamena damena ca | etena brāhmaṇo hoti etaṃ brāhmaṇam uttaman ti || (*Theragāthā* 631).

KAELBER 1979

Walter Kaelber, « Tapas and purification in early Hinduism », *Numen* 26/2, p. 192-214.

RENOU 1948

Louis Renou, « Les relations du *Śatapathabrāhmaṇa* avec la *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* et la personnalité de Yajñavalkya », *Indian Culture* 14/3, p. 75-89.

RENOU 1949

Louis Renou, « Sur la notion de brāhman », *Journal asiatique*, p. 7-46.

SCHUMANN 1990³

Hans Wolfgang Schumann, *Der historische Buddha : Leben und Lehre des Gotama*, München.

SYRKIN 1984

Aleksandr Syrkin, « Notes on the Buddha's Threats in the Dīgha Nikāya », *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 7/1, p. 147-158.

Les Grecs en Égypte, un problème d'identité ?

Françoise DUNAND

Université de Strasbourg

UMR 7044 Archimède

Des immigrants venus de Grèce, de Macédoine et d'Asie Mineure se sont installés en Égypte depuis le VI^e s. av. n. è. et surtout, en masse, à partir de la fin du IV^e siècle. Si l'on s'interroge sur leur « identité », on est amené à s'interroger sur le rôle que jouent dans cette identité leurs pratiques religieuses. Dès lors, une deuxième question se pose : ces immigrants, ou en tout cas bon nombre d'entre eux, ont adopté des pratiques religieuses égyptiennes ; ce fait a-t-il contribué à développer chez eux une identité nouvelle ?

1. Dieux et cultes grecs en Égypte

Les immigrants grecs, qu'ils viennent de Macédoine, de Grèce continentale ou des cités grecques d'Asie, ont évidemment apporté avec eux leurs dieux et leurs cultes, et cela très tôt. Le cas de Naucratis est significatif ; ce comptoir grec qui, particulièrement développé sous Amasis, avait probablement acquis par la suite le statut de *polis*¹, possédait plusieurs temples dédiés à des dieux grecs, Aphrodite, Héra, Apollon, Zeus, les Dioscures, sans oublier l'*Hellenion*, le sanctuaire édifié en commun, selon Hérodote, par neuf cités grecques d'Asie Mineure, où des traces de reconstruction datent du III^e s. av. n. è. Une abondante céramique, dont certains exemplaires remontent au VII^e siècle, a été retrouvée sur le site, provenant de Corinthe et d'Athènes, et surtout de Rhodes et d'autres

¹ HÉRODOTE, *Histoires* II 178-179 : Amasis aurait « donné » la ville aux Grecs. Sur le statut de Naucratis et son évolution, voir BRESSON 1980 ; MÖLLER 2005.

îles de l'Égée comme Chios et Samos². Le cas de Thonis-Herakleion est également significatif. Les fouilles de F. Goddio, qui ont permis de découvrir la ville engloutie sous les eaux, ont mis au jour des centaines d'ancres, témoins de l'activité des transports maritimes, de multiples objets en bronze et de la céramique d'importation datable des VI^e-IV^e s. av. n. è.³. C'est du VI^e siècle que peut dater un remarquable brûle-parfums en calcaire en forme de sphinx grec ailé⁴. L'une des trouvailles les plus spectaculaires est celle d'un cimier de casque en bronze, daté du IV^e siècle, qui a dû appartenir à une statue monumentale d'Athéna, peut-être érigée sur le port, du type de celle qui a été retrouvée au Pirée ; une statuette en bronze d'Athéna, d'époque ptolémaïque, en provient également⁵.



Cimier d'Athéna
Bronze – IV^e s. av. n. è., Herakleion
Alexandrie, Musée Maritime



Athéna
Bronze, Herakleion
Alexandrie, Musée Maritime

Par ailleurs, de nombreux exemplaires de la louche à long manche

² BOARDMAN 1964, p. 138-142.

³ GODDIO 2006 ; GODDIO 2007.

⁴ GODDIO 2006, n° 421.

⁵ GODDIO 2006, n° 419 et 420.

dite *simpulum*, qui permettait de puiser le vin dans les cratères, ont été retrouvés dans le même contexte (datation allant du VI^e au II^e siècle av. n. è.) ; la présence en quantités impressionnantes de cet instrument typique des rituels dionysiaques permet de penser que les fêtes de Dionysos étaient célébrées à Herakleion comme dans toute ville grecque⁶.

Le cas d'Alexandrie

On sait l'importance qu'avait eue pour les Grecs la fondation de sanctuaires sur les territoires qu'ils colonisaient en Grande Grèce et en Sicile, que ce soit ou non dans le cadre d'une ville ; leur présence constituait « une souveraine proclamation de prise de possession »⁷. Les nouveaux cultes ne reflètent pas nécessairement ceux des villes d'origine des fondateurs ; la prééminence de divinités féminines, en premier lieu Athéna, ainsi que d'Apollon, apparaît évidente ; Zeus, quelle que soit son importance dans les cités grecques, est relativement peu présent dans le monde colonial⁸. Ce schéma est-il applicable à Alexandrie ? Le cas est évidemment différent, dans la mesure où il ne s'agit pas d'une ville coloniale parmi d'autres, mais d'une ville destinée à devenir la capitale d'un royaume conquis.

Il ne semble pas que les fondateurs aient eu à compter avec la présence d'un culte local ; celle d'un établissement « indigène », qu'on a cru pouvoir identifier sous le nom Rhacôtis, reste en fait improuvée⁹. En revanche, comme la ville allait être peuplée d'habitants venus de tout le monde grec, diverses divinités grecques devaient y avoir leur place. Il n'est pas certain qu'on ait envisagé dès le départ de choisir une divinité poliade au même titre qu'Athéna pour Athènes ou Héra pour Argos ; mais par la suite cette fonction a certainement été assumée par le dieu « nouveau » qu'était Sarapis,

⁶ GODDIO 2006, n° 95, 173, 286 à 297.

⁷ POLIGNAC 1984, p. 105-406.

⁸ POLIGNAC 1984, p. 96-97 ; voir aussi POLIGNAC 1998, p. 23-34.

⁹ Malgré ce qu'en dit STRABON, *Géographie*, XVII, 6. M. Chauveau a clairement montré comment le nom de Rhacôtis, transcription de l'égyptien, qui peut se traduire par « le chantier », devait être le terme par lequel les Égyptiens désignaient la ville en construction (CHAUVEAU 1997, p. 77-78).

dont l'installation dans un temple bâti au sommet d'une colline, dans la partie Sud de la ville, est due à Ptolémée I^{er}. Strabon, qui a laissé une description détaillée d'Alexandrie, donne peu de détails sur les temples ; il mentionne cependant un temple dédié à Poseidon, sur un promontoire à l'intérieur du Grand Port et, au centre de la ville, une colline artificielle appelée Paneion, où devait se trouver un sanctuaire de Pan¹⁰. Apollon, Artémis, les Dioscures sont mentionnés dans des dédicaces ; Hermès est présent comme patron des gymnases ; Tychè figure sur des monnaies à l'époque impériale¹¹.

La documentation est plus solide concernant quatre divinités dont la fonction est importante dans l'univers religieux des Grecs. On peut citer en premier lieu Athéna : son culte, déjà présent à Herakleion, a dû être introduit assez tôt à Alexandrie. Une dédicace de soldats à Athéna Polias, datée de la fin du IV^e siècle av. n. è., mentionne son sanctuaire à Schedia, le poste de douane situé à l'est d'Alexandrie, au débouché du canal amenant à la ville les eaux de la branche canopique du Nil¹². Le culte d'Aphrodite semble avoir été particulièrement favorisé par les reines ; un temple situé sur le cap Zephyrion, entre Alexandrie et Canope, édifié par l'amiral Callicratès, était consacré à Arsinoé Aphrodite Zephyritis, une entité qui recouvre à la fois la déesse et la reine¹³. C'est dans les eaux de Canope qu'a été trouvée la statue qui figure probablement Arsinoé II sous la forme d'Aphrodite-Isis, un magnifique exemple de la technique grecque de la « draperie mouillée »¹⁴. Des fêtes commémorant la mort d'Adonis et le deuil d'Aphrodite auraient été célébrées au palais royal d'Alexandrie à l'époque de Ptolémée II¹⁵.

¹⁰ STRABON, *Géographie* XVII 9-10.

¹¹ FRASER 1972, p. 196, 207-208.

¹² *I Delta* 413, 2.

¹³ FRASER 1972, p. 197, 239.

¹⁴ Conservée au musée de la Bibliothèque d'Alexandrie ; GODDIO 2006, n° 25 et p. 106-108.

¹⁵ THÉOCRITE, *Idylles* XV 96-144.



Aphrodite-Arsinoé-Isis.
Granite noir – III^e s. av. n. è., Canope
Alexandrie, musée de la Bibliothèque

Le culte de Déméter a peut-être été plus important. Ses fêtes, *Demetria* et *Thesmophoria*, sont mentionnées dès le III^e siècle av. n. è. dans des papyrus des Archives de Zénon¹⁶. Son temple d'Alexandrie, appelé Thesmophorion, a été le lieu d'une terrible scène de violence, lorsque des troubles ont éclaté à Alexandrie à la mort de Ptolémée IV (204 av. n. è.) : Oenanthè, mère d'Agathoclès, le favori détesté du défunt roi, qui s'y était réfugiée avec sa famille, en fut arrachée pour être lynchée par la foule¹⁷. La légende éleusinienne était manifestement répandue en Égypte : un Éleusinien, l'Eumolpide Timothée, aurait été un des conseillers de Ptolémée I^{er}¹⁸. Sur le très beau camée traditionnellement désigné comme la Tazza Farnese, qui doit dater de la fin du II^e siècle av. n. è., figurent le roi incarnant Triptolème et la reine sous l'aspect d'une Déméter-Isis¹⁹.

Dionysos occupe sans doute une place à part ; il faut rappeler qu'il est l'un des dieux les plus populaires dans le monde grec à

¹⁶ *P.Cair.Zen.* 59028, *P.Col.Zen.* 19.

¹⁷ POLYBE XV 27, 29, 33.

¹⁸ PLUTARQUE, *Isis* 362.

¹⁹ Conservée au Musée National de Naples ; *Grèce hellénistique* 1970, p. 306-308, fig. 336.

l'époque hellénistique. Il est manifestement très en faveur auprès des rois lagides qui se réclament de lui comme ancêtre au même titre qu'Héraklès²⁰. Depuis Ptolémée II, le roi patronne une association à la fois religieuse et professionnelle, les Technites dionysiaques, poètes, musiciens, chanteurs, acteurs, dont un des rôles est l'organisation des fêtes en l'honneur du dieu²¹. La description conservée par Callixène de la grande procession dionysiaque célébrée à Alexandrie en 274 ou 270 av. n. è. illustre à la fois la munificence royale à son égard et la familiarité des Alexandrins avec le dieu et sa légende²². Ptolémée IV, qui aurait lui-même participé comme célébrant à des cérémonies dionysiaques, manifeste son intérêt à l'égard de ce culte, et peut-être aussi sa volonté de le contrôler, en édictant un *prostagma* qui enjoint aux prêtres de Dionysos dans toute l'Égypte de venir se faire enregistrer à Alexandrie, avec leurs livres²³.



Dionysos et son cortège

Bronze – fin II^e-début I^{er} siècle av. n. è., Basse Égypte, Paris, musée du Louvre

L'exemple du Fayoum

Dans de nombreux villages du Fayoum, la présence de temples

²⁰ Cf. l'inscription d'Adoulis, *OGIS* 54.

²¹ DUNAND 1986(b).

²² RICE 1983 ; DUNAND 1981.

²³ *BGU* VI 1211.

grecs aux côtés de temples égyptiens est attestée par leurs vestiges et plus souvent encore par la documentation papyrologique. Au III^e siècle av. n. è., la bourgade de Philadelphie au Fayoum, une fondation ptolémaïque, comme son nom l'indique, ne possède pas moins d'une dizaine de temples. Ils sont dédiés à des dieux grecs, Déméter, les Dioscures, les dieux de Samothrace, ou hellénisés comme Sarapis ; on apprend par une lettre des Archives de Zénon que ce dernier a reçu l'ordre de son patron, le ministre des finances Apollonios, de bâtir un temple de Sarapis auprès de celui d'Isis et dans le voisinage de celui des Dioscures²⁴. Un temple était également dédié à la reine Arsinoé Philadelphie divinisée²⁵. Mais il y a aussi à Philadelphie des dieux bien égyptiens : Isis, la déesse hippopotame Thouéris, Poremanrès, nom sous lequel est invoqué le roi Amenemhat III divinisé, responsable de la mise en valeur du Fayoum au Moyen Empire. Kerkéosiris, également au Fayoum, avec une population d'environ 1.500 habitants, dispose au II^e siècle av. n. è. d'une quinzaine de temples, dont deux au moins sont consacrés à des dieux grecs²⁶. Le village de Théogonis, à ce jour non identifié, au voisinage de Kerkéosiris, possède au début du II^e siècle av. n. è. un sanctuaire des dieux de Samothrace, comme Philadelphie, ce qui est pourtant rare, ainsi, semble-t-il, qu'un temple d'Hermès appelé *le grand dieu du village*, mais il s'agirait peut-être d'un temple de Thoth²⁷. Un relevé de comptes de Théadelphie dénombre les terres ensemencées en blé par des fermiers pour Déméter et Corè et pour les Dioscures, ainsi que pour Isis et Sarapis et pour « la nourriture des ibis », *ibiôn trophè*, évidemment dans le contexte d'un culte de Thoth²⁸.

Il existe aussi des sanctuaires privés consacrés à des dieux grecs. Un certain Diodôros, de Magdola, a hérité d'un parent un bien comprenant un *thesmophorion* de Déméter, avec ses dépendances,

²⁴ *P.Cair.Zen.* II 59168.

²⁵ *P.Col.Zen.* I 39 ; *P.Cair.Zen.* IV 59745.

²⁶ CRAWFORD 1971.

²⁷ *P. Hels.* I 2 (195/2 av. n. è) ; *SB VI* 9612 (88/7 av. n. è).

²⁸ *P.Petrie* III 97 (214-205 av. n. è ?).

au village de Dikaiou Kômè, et un autre à Oxyrhyncha²⁹. À Kerkéosiris, un nommé Heras fils de Petalos, arrêté pour meurtre, est dit posséder un sixième d'un sanctuaire des Dioscures situé dans le village, d'une valeur d'un talent de cuivre³⁰.

La coexistence de temples grecs et égyptiens se retrouve à peu près partout, y compris, bien sûr, dans des centres beaucoup plus importants que les villages du Fayoum. Une ville comme Oxyrhynchos dispose à l'époque impériale d'une quantité de temples consacrés à des dieux grecs, Apollon, Déméter et Korè, Héra, Zeus, Némésis, d'autres à des dieux égyptiens, Isis et Osiris ; son temple principal est dédié à Athéna, assimilée à l'égyptienne Thouéris, et deux autres temples de la ville sont également désignés comme Thouereion³¹.

On peut évidemment se demander si les temples consacrés aux dieux grecs étaient fréquentés par les Égyptiens, mais il n'y a aucune raison de penser que ces temples étaient réservés aux Grecs. La plupart ont disparu et ne sont connus que par des textes, qui ne nous disent rien de ceux qui leur rendaient visite. Le culte de Déméter a pu, quant à lui, pénétrer en milieu égyptien. La mention d'un prêtre de Déméter portant le nom égyptien de Peteèsis, dans un papyrus démotique daté de 142 av. n. è., pourrait le faire penser, d'autant plus qu'un autre document démotique, quelques années plus tard, mentionne la présence d'une chapelle de Déméter (*Təmr*) dans le grand temple de Sobek, probablement à Crocodilopolis, la capitale du Fayoum³².

2. Les Grecs et les cultes égyptiens

Il est clair que les Grecs d'Égypte, dès avant la conquête, se sont intéressés aux cultes égyptiens. À Memphis, au IV^e siècle av. n. è., une femme nommée Artémisia, qui appartenait probablement au

²⁹ *Enteuxeis* 19 (règne de Ptolémée III ou de Ptolémée IV).

³⁰ *P. Tebt.* I 14 (114 av. n. è.).

³¹ PARSONS 2009, p. 97-98.

³² Textes cités par QUAEGBEUR 1985, p. 305-306.

milieu « helléno-memphite » de la ville, adresse un appel au dieu Oserapis et « aux dieux qui sont avec lui » pour qu'ils punissent « le père de [s]a fille », qu'elle accuse de maltraitance à son égard ainsi qu'à l'égard de ses autres enfants³³. Le dieu concerné, Oserapis, préfiguration de Sarapis, est un dieu égyptien, l'Apis mort devenu un Osiris. Les Grecs installés en Égypte, tout en conservant leurs propres cultes, avaient commencé à adopter ceux des dieux du pays.

L'exemple royal

Les rois ont donné l'exemple. Le thème du retour en Égypte, grâce à eux, des statues divines et objets de culte des temples égyptiens volés par les Perses est un thème important de la propagande lagide, qui en prend prétexte pour exalter, dans les textes officiels, l'œuvre de restauration entreprise par les Ptolémées. Ainsi la stèle de Pithom proclame « lorsqu'il [Ptolémée II] eut atteint la Palestine, il y trouva tous les dieux de l'Égypte et il les ramena en Égypte »³⁴. Le décret de Canope affirme que Ptolémée III a ramené et rendu aux temples « les images sacrées emportées du pays par les Perses »³⁵. Ce thème a pu, au départ, correspondre à une réalité, mais il est surtout utilisé pour mettre en valeur le pieux souci des rois lagides à l'égard des dieux et des temples en l'opposant à la brutalité sacrilège (réelle ou supposée) des rois perses. Les décrets royaux, puis les décrets de synodes du III^e siècle, mettent en évidence les bienfaits du roi à l'égard des animaux sacrés et de leur culte. Dès le début de son règne, Ptolémée II serait allé visiter le sanctuaire de Banedjneb, le dieu bélier de Mendès, et aurait ordonné sa restauration ainsi que le rétablissement des activités cultuelles³⁶. Par ailleurs, il faut rappeler que les Ptolémées ont à tour de rôle contribué à l'édification de temples considérables en l'honneur des

³³ UPZ I, 1, Memphis. Ce document est le plus ancien papyrus grec conservé en Égypte. Traduction dans ROWLANDSON 1998, n° 37, p. 63. À noter que le père d'Artemisia, Amasis, porte un nom égyptien.

³⁴ THIERS 2007.

³⁵ OGIS 56 (238 av. n. è). Le thème figure encore dans l'inscription d'Adoulis, OGIS 54.

³⁶ BEY KAMAL 1904, p. 159-168 ; MEULENAERE 1976, p. 173-177.

dieux les plus importants du panthéon égyptien : Isis à Philae et Behbet el Haggat, Hathor à Dendara, Khnoum à Esna, Horus à Edfou, Sobek et Haroeris à Kom Ombo, Amon à Hibis... Un cas particulièrement intéressant est celui du temple dont les vestiges ont été récemment mis au jour à Alexandrie, au sud de la colline artificielle du Paneion, et qui a pu être édifié au début du III^e siècle av. n. è.³⁷. Les plaques de fondation en hiéroglyphes et en grec qui y ont été retrouvées indiquent qu'il a été dédié par la reine Bérénice II, épouse de Ptolémée III, à Boubastis, le nom sous lequel les Grecs désignaient la déesse chatte égyptienne Bastet³⁸. Il y a peu de restes architecturaux de ce temple, mais on y a découvert des centaines d'ex-voto en terre cuite et en calcaire figurant des enfants, garçons et filles, et surtout des chattes et des chats ; plusieurs de ces figurines comportent une dédicace en grec à Boubastis. Ainsi, dès cette époque, à Alexandrie, les femmes et les hommes qui fréquentaient ce temple ont choisi de s'adresser à la déesse protectrice des femmes enceintes et des naissances sous sa forme égyptienne plutôt que sous celle de son « équivalent » grec, Artémis. On peut noter par ailleurs que ces figurines sont de style grec, et que les chats sont pour la plupart moins réussis esthétiquement que ne le sont généralement les chats produits traditionnellement par des artisans égyptiens...



Chat, terre cuite, ex-voto,
Boubasteion d'Alexandrie



Chat
Bronze, British Museum

³⁷ ABD EL MAKSOUD, ABD EL-FATTAH, SEIF EL-DIN 2012.

³⁸ ABD EL MAKSOUD, ABD EL-FATTAH, SEIF EL-DIN 2015.

En favorisant les cultes traditionnels, les Ptolémées répondaient à une nécessité politique : légitimer leur pouvoir auprès des sujets égyptiens en assumant, sur le plan religieux, le rôle qu’avaient joué leurs prédécesseurs, de même qu’ils s’étaient efforcés de légitimer leur pouvoir auprès des sujets grecs par l’instauration du culte dynastique.

La pratique quotidienne

Le comportement des Ptolémées à l’égard des dieux égyptiens nous est connu ; de leurs convictions personnelles nous ne savons rien et il est peu probable qu’elles aient joué un rôle dans leur politique. Les Grecs d’Égypte, eux, quand ils fréquentaient les temples égyptiens, le faisaient par choix³⁹. On en a un exemple bien intéressant avec deux femmes grecques de la "bonne société", Asteria, qui a été prêtresse du culte royal à Alexandrie en 181/180 av. n. è., et sa sœur Timarion, toutes deux filles du stratège Sotion : en 175-170, ces deux dames font une dédicace à la déesse chatte Boubastis, protectrice des femmes et des naissances⁴⁰. La provenance de l’inscription étant donnée comme incertaine, on peut se demander si elle ne viendrait pas du Boubasteion d’Alexandrie.

Mais on a surtout des exemples de ce type dans les villages du Fayoum, peuplés au III^e siècle par des colons militaires souvent d’origine gréco-macédonienne, les clérouques : « au Fayoum nouvellement mis en valeur, les particuliers ont largement pris en charge les fonctions traditionnellement dévolues à la couronne »⁴¹. Par ailleurs, on a remarqué que dans cette région, à cette époque, les dédicaces s’adressent plutôt à des dieux locaux qu’aux « grands » dieux égyptiens. À Crocodilopolis-Arsinoé, la capitale régionale, deux sœurs, Eirèné et Theoxena, filles de Démétrios, qui se disent Cyrénéennes, consacrent un monument à la déesse hippopotame

³⁹ THIERS 2006 présente le tableau très intéressant de plus de soixante cas d’interventions de particuliers, Grecs et Égyptiens, dans la construction et l’entretien d’édifices religieux à l’époque ptolémaïque.

⁴⁰ BERNAND 1981(b), p. 197.

⁴¹ THIERS 2006.

Thouéris, elle aussi protectrice des naissances⁴². À Théadelphie, une fondation ptolémaïque, entre 137 et 116, Agathodoros, fils d'Agathodoros, et sa femme Isidora dédient « le propylon et l'allée dallée », puis « la porte et la serrure » du temple du dieu crocodile Pnepherôs ; Agathodoros se dit Alexandrin et a le grade d'« hipparque à la tête des cavaliers catoeques »⁴³. Bien plus tard, en 156 de n. è. (le site est occupé jusqu'à la fin du IV^e siècle de notre ère), c'est un vétéran de la Légion III Cyrenaica, Caius Valerius Gemellus, qui reconstruit à ses frais le *hieron* d'Ammon ; il a probablement acquis des terres au village, comme le font à cette époque, grâce à leur pécule, de nombreux vétérans de l'armée romaine⁴⁴. Nous ne savons rien de ce *hieron*, qui peut être une simple chapelle ; mais le temple de Pnepherôs est bien connu. On en a conservé le pylône d'entrée, précédé de statues de lions couchés, ainsi que le deuxième pylône et le sanctuaire, qui ont été transportés au Musée d'Alexandrie ; l'élément le plus caractéristique en est la niche centrale, profonde et étroite, qui devait contenir la momie du dieu crocodile⁴⁵. Il s'agit d'un culte authentiquement égyptien où le dieu était représenté à la fois par sa momie et par un animal vivant ; des stèles le montrent nageant dans son bassin, ou bien couché sur un autel ou sur une touffe de lotus, recevant l'adoration des prêtres ; une peinture du temple montre les prêtres portant sa momie en procession sur un brancard⁴⁶. Or, si le dieu crocodile est probablement le dieu le plus important à Théadelphie comme sur la plupart des sites du Fayoum, d'autres cultes existaient dans ce village, en particulier ceux de Déméter et Corè et des Dioscures⁴⁷. Dans le cas d'Agathodoros et de sa femme, il s'agit donc bien d'un choix.

⁴² BERNAND 1975, p. 2.

⁴³ BERNAND 1981(a), p. 107, 108. Le terme *catoeques* paraît désigner les anciens clérouques.

⁴⁴ BERNAND 1981(a), p. 124.

⁴⁵ BERNAND 1981(a), p. 1-9 et pl. 5-13 ; BAGNALL & RATHBONE 2004, p. 141-142 et fig. 5.3.6.

⁴⁶ DUNAND 1986(a), pl. I, III-IV, VI.

⁴⁷ *P.Petrie* III 97, 214-205 (?). Ces dieux figurent sur des peintures murales de maisons de Théadelphie ; voir RONDOT 2013, p. 64 et fig. 31.

Dans d'autres villages du Fayoum, des Grecs font également des donations à des temples égyptiens. C'est le cas, à Narmouthis, d'Herakleodoros, fils de Sostratos, et de sa femme Isidora, qui en 96 av. n. è. dédient « l'entrée et les lions » du temple consacré à Isis-Hermouthis et Sokonopis⁴⁸. Plusieurs donations de terrains aux dieux crocodiles du Fayoum, deux à Souchos et une à Socnebtynis, sont faites par des groupes d'anciens éphèbes en 98, 95 et 94 av. n. è. ; ces gens sont sinon Grecs, au moins d'éducation grecque, à une époque où il semble que des Égyptiens hellénisés aient pu avoir accès aux gymnases⁴⁹.

Hors Fayoum, un cas intéressant est celui d'Apollonios, fils d'Antipatros, qui consacre « le temple du lion et tout ce qu'il renferme » à Léontopolis, sous le règne de Ptolémée V⁵⁰ ; ce personnage est qualifié de « grammateus d'Ornyménès », ce qui doit correspondre à une fonction au service du dieu lion, désigné ici par un terme composite qui pourrait peut-être se traduire par « la force qui bondit »⁵¹.

Les Grecs, à la mesure de leurs moyens, faisaient des donations à des temples égyptiens ; beaucoup, en souvenir de leur visite à un temple, se contentaient d'inscrire leur nom, éventuellement une prière, sur une paroi qui leur était accessible, à savoir les cours à ciel ouvert et en particulier les portes au-delà desquelles ils n'avaient pas le droit de pénétrer⁵². Ces graffiti sont nombreux dans les temples locaux, mais plus encore dans les grands sanctuaires en pleine activité comme celui d'Isis à Philae⁵³, ainsi que dans des temples désaffectés mais restés célèbres comme le temple de Séthi I^{er} à Abydos⁵⁴. Bien entendu, ils foisonnent dans les sanctuaires des dieux guérisseurs comme celui d'Amenhotep, Imhotep et Hygie

⁴⁸ BERNAND 1981(b), p. 158-159.

⁴⁹ BERNAND 1981(b), p. 200, 201 et 202 ; LEGRAS 1999, p. 136-137, 214-216.

⁵⁰ *OGIS* 732 = *SB* 5, 8926.

⁵¹ BERNAND 1983, p. 71-73.

⁵² Ces inscriptions sont généralement désignées sous le terme de *proskunèma*, qui pourrait se traduire par « acte d'adoration » ; voir GERACI 1971.

⁵³ BERNAND 1969(a) ; BERNAND 1969(b).

⁵⁴ PERDRIZET & LEFEBVRE 1919.

installé dans le temple funéraire d'Hatshepsout à Deir el Bahari⁵⁵.

Les pratiques funéraires

Les Grecs avaient apporté avec eux en Égypte leurs usages funéraires, inhumation et crémation ; c'est du moins le cas à Alexandrie et peut-être dans la nécropole relativement proche d'El-Alamein⁵⁶. La pratique de l'incinération, qui ne concernait apparemment qu'une minorité d'individus, paraît avoir été abandonnée au début du II^e siècle av. n. è.⁵⁷. Mais les Grecs ont adopté assez rapidement les pratiques égyptiennes, et en premier lieu celle de la momification. À Alexandrie même, la momification a été pratiquée à partir du I^{er} siècle av. n. è. ; on le constate également dans la nécropole « grecque » de Plinthe⁵⁸. Dans la *chôra*, dès l'époque ptolémaïque, les usages funéraires égyptiens prédominent. C'est le cas des grandes nécropoles du Fayoum, comme Hawara ; c'est encore plus évident dans les nécropoles de Moyenne et Haute Égypte et dans celles des oasis, où non seulement les corps des défunts sont traités « à l'égyptienne », mais où les structures et le décor des tombes se conforment pour une grande part à des modèles égyptiens⁵⁹.

La découverte d'ossuaires dans la nécropole de Gabbari, à Alexandrie, fouillée par l'équipe de J.-Y. Empereur, paraît témoigner d'un mode de pensée différent de celui des Égyptiens, pour qui l'intégrité du corps après la mort était essentielle⁶⁰. Mais il est vrai que dans des nécropoles très égyptiennes de la *chôra* on ne s'est pas privé, à l'époque tardive, d'entasser des corps réduits à l'état de squelettes dans certaines tombes pour faire une place à de nouveaux occupants...

⁵⁵ LAJTAI 2006.

⁵⁶ Sur les nécropoles alexandrines, voir EMPEREUR & NENNA 2001 et 2003. Sur la nécropole d'El-Alamein, voir DASZEWSKI 1998.

⁵⁷ DUNAND 2002.

⁵⁸ Voir BOUSSAC, CALLOT, GEORGES (à paraître).

⁵⁹ DUNAND & LICHTENBERG 1998, p. 97-124 ; TAYLOR 2001 ; RIGGS 2005.

⁶⁰ BOËS, GEORGES, ALIX 2002.

3. Être grec en Égypte

Une question de privilèges

J'ai parlé de « Grecs », d'Égyptiens « hellénisés ». Mais « être Grec », en Égypte, à l'époque ptolémaïque, qu'est-ce que cela signifie ? Je pense que c'est avant tout bénéficier d'une situation particulière sur le plan socio-économique, de privilèges acquis à la suite de la conquête. Rappelons que des milliers de Grecs pauvres, dès la fin du IV^e siècle, se sont abattus sur l'Égypte comme sur un Eldorado. Dans un poème de Théocrite, écrit à l'époque de Ptolémée II, un homme encourage un de ses amis, dont les affaires ne vont pas trop bien, à s'expatrier en Égypte en lui vantant la générosité de Ptolémée qui « donne beaucoup à beaucoup et ne refuse pas quand on lui demande »⁶¹. Ou bien, à la même époque, c'est une femme, dans un mime d'Hérondas, qui explique à une autre qu'il n'y a aucune chance pour que son mari revienne, alors qu'il est parti pour l'Égypte depuis dix mois : « tout ce qui peut exister sur terre on le trouve en Égypte, fortune, sport, pouvoir, ciel bleu, gloire, spectacles...et des femmes, tant de femmes que le ciel ne peut se vanter de porter plus d'étoiles, et à les voir elles sont pareilles aux déesses ! »⁶². Partir pour l'Égypte, c'était une tentative d'échapper à une situation financière désespérée, ou éventuellement à des problèmes personnels insolubles, comme l'Aischinès de Théocrite. Et dans cette fin du IV^e siècle la vie paraît devenir difficile dans de nombreuses cités grecques, où l'accès à la citoyenneté est restreint et le pouvoir entre les mains d'une minorité, bien qu'elles continuent à se dire « démocratiques ».

Bien entendu, tous ne feront pas fortune en Égypte, mais des portes leur sont ouvertes : celle de l'armée, puisque jusqu'à la fin du III^e siècle l'accès en est réservé aux Gréco-Macédoniens, celle de l'administration, car la connaissance du grec est indispensable. Par ailleurs la politique active d'échanges des Ptolémées devait favoriser l'émergence des « hommes d'affaires ». Nombre d'entre eux pourront accéder à une forme de propriété grâce au système des

⁶¹ THÉOCRITE, *Idylles* XIV, L'amour de Kyniska, v. 60-64.

⁶² HÉRONDAS, *Mimes* I, L'entremetteuse, v. 26-36.

clérouques, qui consiste à établir sur des lots de terre concédés par le pouvoir des colons militaires qui les exploitent eux-mêmes ou emploient des fermiers indigènes. À l'origine lié au service à l'armée, le *clèros* s'apparentera de plus en plus à un bien privé, transmissible par le colon à ses héritiers, même à des filles. Des privilèges fiscaux sont réservés aux Grecs, comme la taxe sur le sel, fixée pour eux à une drachme, mais pour laquelle les Égyptiens paient une obole de plus⁶³ ; certaines catégories d'immigrants, en particulier les professeurs, en sont exemptés. Par ailleurs, en matière juridique, les Grecs d'Égypte ont leur législation et leurs juges, les chrématistes, les Égyptiens relevant de juges indigènes, les laocrites.

Il faut ajouter à tout cela le fait de parler (plus ou moins bien) la langue dominante et de disposer des privilèges culturels qui lui sont attachés, en premier lieu l'accès au gymnase, et aussi de conserver ses propres usages vestimentaires et alimentaires : les Grecs restent des buveurs de vin dans un pays où on connaît le vin, bien sûr, mais où on est plutôt buveur de bière.

Dans nos sources d'information, qu'elles soient documentaires ou littéraires, rien ne permet de penser que l'identification d'un individu comme « Grec », qu'elle soit de son fait ou qu'elle vienne de l'extérieur, pourrait être en relation avec une appartenance religieuse. En revanche, l'introduction de dieux étrangers aux époques ptolémaïque et romaine peut parfois être mise en relation avec des groupes spécifiques de population. C'est le cas de dieux cavaliers comme les Dioscures, dont la présence au Fayoum pourrait être liée à celle des colons militaires installés par les Lagides. Le dieu Hérôn, d'origine thrace, très présent lui aussi au Fayoum où il avait des temples, a sans doute été apporté par des soldats thraces. Dans ce cas, il est possible que ces colons se soient définis comme « sectateurs de Hérôn », mais le culte de leur dieu a manifestement essaimé hors de leur communauté pour devenir populaire dans la région, comme en témoigne l'onomastique⁶⁴.

⁶³ CLARYSSE 1992.

⁶⁴ BINGEN 1994.

La référence aux dieux ancestraux, *theoi patrioi*, dans une lettre privée d'Oxyrhynchos du III^e siècle de n. è., me paraît intéressante, mais d'interprétation problématique⁶⁵. L'auteur de la lettre, Serenos, donne à son frère Diogénès des nouvelles de la santé de leur sœur, qui apparemment s'est améliorée, et de leur frère Harpocraton, qui va bien, grâce, dit-il, à l'intervention bienveillante de « leurs dieux ancestraux » : ils « nous viennent constamment en aide, nous donnant santé et sécurité (*sôtèria*) ». S'agit-il de dieux que la famille de Serenos et de ses frères et sœurs aurait choisis comme protecteurs, et à qui ils adresseraient un culte privé ? Ou bien des dieux considérés comme étant depuis des temps immémoriaux les protecteurs de la cité d'Oxyrhynchos, à savoir, en particulier, Athéna-Thouéris ? Son temple est en effet désigné comme « notre temple ancestral » dans la consécration de couronnes qui lui est faite par un habitant de la ville⁶⁶. La seconde hypothèse nous semble préférable ; les dieux locaux sont ceux dont les habitants se réclament comme étant « leurs » dieux.

La conscience d'une identité ?

Dans cette société égyptienne où « être Grec », c'est évidemment avoir toutes sortes d'avantages, les Grecs ont-ils conscience de leur identité ? Oui, un Grec se considère volontiers comme supérieur aux Égyptiens, et on en a quelques preuves. En 221 av. n. è., un nommé Hérakleidès, qui habite Crocodilopolis, la capitale du Fayoum, de passage dans le village de Psya « pour une affaire personnelle », se plaint d'avoir été outragé par une dame nommée Psenobastis qui lui a vidé sur la tête le contenu d'un vase de nuit et, au cours de l'altercation qui a suivi, a déchiré son manteau et lui a craché au visage ; Hérakleidès observe « [j'ai été] outragé sans raison par une Égyptienne, moi qui suis Grec » et demande qu'ils soient « jugés contradictoirement » devant l'épistate, le fonctionnaire responsable de la justice dans le nome⁶⁷. Un peu plus tard, au Sarapieion de

⁶⁵ *P.Oxy.* 5,935 (III^e s. de n. è.).

⁶⁶ Cité par PARSONS 2009.

⁶⁷ *Enteuxeis* 79 (221 av. n. è.).

Memphis, le reclus Ptolémée, fils de Glaukias, se plaint à plusieurs reprises d'être molesté par des individus appartenant au personnel du temple : en 163 ils ont voulu l'expulser du local où il se trouvait et l'ont insulté ; en 161 ils l'ont attaqué avec des pierres et des bâtons ; en 156 il adresse aux rois une nouvelle supplique (apparemment les précédentes n'ont pas eu d'effet) pour être protégé contre ses agresseurs⁶⁸. Or Ptolémée se plaint constamment d'avoir été molesté « alors que je suis Grec », et les noms des agresseurs, dont il donne la liste, sont tous Égyptiens. On est au II^e siècle av. n. è., au moins un siècle et demi après la conquête ; on aurait pu penser qu'à cette époque les conflits ethniques n'avaient plus lieu d'être.

Et les Égyptiens, de leur côté, pouvaient se sentir infériorisés. En 221 av. n. è., une femme nommée Tetosiris est en procès contre un certain Apollodoros au sujet d'une maison à Berenikis Thesmophorou, un village du Fayoum ; elle voulait présenter des témoins en sa faveur devant l'épistate, mais Apollodoros les a menacés de les faire bâtonner et expulser du village et, « comme ils étaient Égyptiens, ils furent intimidés (ou prudents, *eulabèthentes*) et se retirèrent sans avoir témoigné »⁶⁹. Un peu plus tôt, une formule encore plus claire se trouve chez un prêtre égyptien qui se plaint d'un soldat, un certain Androbios, à qui un logement (*stathmos*) a été assigné chez lui et qui, semble-t-il, s'est emparé indument d'une partie du terrain attenant à la maison pour le revendre : « il me méprise parce que je suis égyptien »⁷⁰.

4. Une identité plurielle

Le melting pot égyptien

Si on peut essayer de définir ce que c'est que « se sentir Grec », ou être considéré comme tel, cela vaut surtout, sans doute, pour la toute première phase de la conquête, au III^e siècle. Qu'en est-il après deux ou trois générations ? Les Grecs arrivés en Égypte avec

⁶⁸ UPZ I 7-8 (163 av. n. è.) ; 15 (156 av. n. è.).

⁶⁹ *Enteuxeis* 86 (221 av. n. è.).

⁷⁰ *P.Yale* 1, 46 (règne de Ptolémée III).

l'intention de s'y fixer ont bien dû contracter des unions avec des femmes égyptiennes. La pratique des mariages mixtes me paraît généralement sous-évaluée, ce qui peut tenir au nombre relativement faible des contrats de mariage conservés ; mais la pratique de l'*agraphos gamos*, le mariage sans contrat, considéré comme tout à fait légitime chez les Égyptiens, a pu être utilisée par de nombreux Grecs. Les enfants nés de ces unions, en particulier les filles, portent souvent des noms égyptiens, ou des noms doubles ; on constate d'ailleurs une forte tendance, chez les Égyptiens, à adopter des noms grecs qui doublent leur nom égyptien et en viennent même à le remplacer. Il peut y avoir là un effet de mode, mais surtout une utilité pratique. Le résultat, c'est qu'à partir du II^e siècle av. n. è., l'onomastique ne peut pratiquement plus être utilisée comme un critère de distinction entre les ethnies.

Ce qui est également frappant, c'est que des Grecs, de leur côté, ont pu prendre des noms égyptiens, probablement en fonction du milieu où ils se trouvaient et des activités qu'ils y exerçaient. C'est le cas d'un certain Séleucos appelé aussi Sokonôpis, dont les parents portent des noms grecs, désigné comme « Grec né en Égypte » sur un document démotique du Fayoum ; il est qualifié de *georgos*, agriculteur, et il apporte une caution à un Égyptien nommé Pasis⁷¹. Dès cette époque, dans la deuxième moitié du III^e siècle av. n. è., il y a une interpénétration des ethnies au niveau des villages où des Grecs se sont installés, comme cet Artémidoros, fils d'Agathon (de bons noms grecs), qui travaille comme blanchisseur à Philoteris, au Fayoum, entre 230 et 220, et à qui des fermiers égyptiens apportent leur caution⁷².

La question de l'identité a été soulevée par A. E. Veisse dans un article très intéressant⁷³. Elle y présente, entre autres, le cas de deux maîtres d'école (*didaskaloi*) d'Arsinoé de la digue, un village du

⁷¹ P. Sorb. Inv. 567 ; CLARYSSE 1992.

⁷² CLARYSSE 1992, qui cite une série de documents démotiques publiés par F. de Cenival relatifs à des cautions dont les bénéficiaires sont surtout des Égyptiens, mais quelques-uns des Grecs.

⁷³ VEISSE 2012.

Fayoum, sous le règne de Ptolémée III, dont les noms et la fonction figurent sur des registres de recensement⁷⁴. Sur le registre grec, ils sont mentionnés comme « professeurs égyptiens », sur le registre démotique comme « professeurs grecs ». Il est probable que le terme « égyptien » fait référence à leur identité culturelle, tandis que le terme « grec » désigne leur appartenance à une catégorie socio-administrative. On peut se rallier à la conclusion qu'en tire Veïsse : la désignation d'un individu comme « Égyptien » ou comme « Grec » dépend du contexte culturel, familial, social.

Double culture, double identité ?

Ce qui est de plus en plus clair, grâce surtout à une connaissance de plus en plus étendue des textes démotiques, c'est la coexistence en Égypte, dès l'époque ptolémaïque, des deux langues, même si l'une est dominante, et des deux traditions religieuses et culturelles, l'une et l'autre tout à fait vivantes. Et on constate de plus en plus les échanges entre ces cultures⁷⁵. Il apparaît aussi qu'un individu, quelle que soit son origine, pouvait se réclamer des deux traditions, comme ces gens qui, en fonction de nécessités professionnelles ou personnelles, devaient utiliser tantôt un nom grec, tantôt un nom égyptien. Les inscriptions funéraires de la nécropole d'Edfou, Hassaia, les unes en langue grecque, les autres en langue égyptienne, sur lesquelles Yoyotte avait attiré l'attention il y a déjà de nombreuses années, en donnent un bon exemple⁷⁶. La même personne, épouse d'un officier de haut rang, est désignée dans l'inscription grecque comme Aphrodisia, fille d'Euagoras, dans l'inscription hiéroglyphique comme Hathor-*eity*, fille de *Iwwrs*. La formulation de ces textes est évidemment très différente, mais de leur comparaison Yoyotte concluait qu'il existait à Edfou « une intercommunication active entre un milieu culturel grec » et le milieu sacerdotal égyptien. C'est fréquemment le cas dans le contexte funéraire. Dans le décor peint des tombes et de leur mobilier, un défunt pouvait choisir de se faire représenter à la

⁷⁴ CLARYSSE 1992, *P.Count* 2 et 3.

⁷⁵ Voir MOYER 2011.

⁷⁶ YOYOTTE 1969.

grecque, chevelu et barbu, avec tunique et manteau, c'est-à-dire sans doute tel qu'il se présentait dans la vie quotidienne, mais en compagnie de divinités funéraires égyptiennes, et même en présence de la balance sur laquelle son cœur devrait être pesé. On en a des exemples frappants, surtout à l'époque romaine, dans des tombes de Touna el-Gebel et d'Akhmim, où les défunts sont figurés en costume « de tous les jours », mais les dieux à la manière traditionnelle⁷⁷.

On connaît bien le cas d'un personnage de haut rang de la cour de Ptolémée VI, Dioscouridès, qui a choisi d'être inhumé à l'égyptienne : un magnifique sarcophage conservé au musée du Louvre, couvert d'inscriptions hiéroglyphiques, a été identifié par Philippe Collombert comme lui appartenant⁷⁸. Il avait un père grec et une mère égyptienne ; il était ministre des Finances sous Ptolémée VI, le plus haut degré de la hiérarchie administrative, et en même temps titulaire de la charge de grand-prêtre dans plusieurs temples égyptiens. Se sentait-il « grec » ou « égyptien » ? On pourrait poser la même question aux grands personnages dont Philippe Derchain a analysé les inscriptions biographiques⁷⁹. Mais, à la limite, on se demande si cette question à un sens.



Dioscouridès, ministre des Finances
et grand prêtre de dieux égyptiens
Règne de Ptolémée VI, Sarcophage en basalte,
Paris, musée du Louvre

⁷⁷ Voir VENIT 2016, particulièrement p. 110-195. Ce procédé avait déjà été souligné par CASTIGLIONE 1961.

⁷⁸ COLLOMBERT 2000.

⁷⁹ DERCHAIN 2000.

Je pourrais résumer ainsi le dilemme : je suis une Égyptienne qui s'habille à la mode grecque, qui parle grec, qui boit du vin plutôt que de la bière ; j'ai un nom double ; je rends visite à des temples grecs et à des temples égyptiens ; j'ai dans ma maison des figurines en terre cuite de dieux égyptiens, mais elles sont « hellénisées », c'est-à-dire conformes à des codes iconographiques grecs. Quand ma dernière heure viendra, ma famille me fera momifier et je m'imagine conduite par Anubis dans l'au-delà en présence d'Osiris : c'est la scène qui figurera sur ma stèle funéraire, avec une inscription en démotique ou/et en grec⁸⁰. Quelle est mon identité ?

Une nouvelle identité ?

Assez récemment, des chercheurs ont développé la notion d'« hellénisme égyptien », qui ne se réduit certainement pas à un nouvel avatar du vieux thème de « culture mixte », mais qui pourrait désigner l'existence en Égypte d'une communauté culturelle, dont on observerait les prémices dès l'époque saïte, au sein de laquelle se serait développée une manière spécifique de penser Grec, et peut-être de se sentir Grec⁸¹. S'agissant de la période, fin IV^e-III^e siècle av. n. è., au cours de laquelle les Grecs ont joué en Égypte le rôle de classe dominante, je crains que cette notion n'idéalise les relations parfois tendues entre les communautés. Par ailleurs, elle me paraît un peu réductrice, au sens où, partant d'une perspective grecque, elle a tendance à gommer le fait que l'assimilation culturelle, dans le contexte égyptien, joue dans les deux sens. Parmi ceux qui portaient un nom double, qui parlaient les deux langues, qui rendaient un culte à des dieux d'origines diverses, il y avait des hommes et des femmes de souche égyptienne comme de souche grecque. Il est clair qu'un individu pouvait rester attaché à sa culture égyptienne tout en ayant adopté des usages et des comportements venant de la culture grecque.

⁸⁰ Cf. les stèles publiées par ABDALLA 1992 : n° 90, pl. 36 ; 117, pl. 45 ; 171, pl. 57 ; 205, pl. 64a.

⁸¹ Cette notion est développée par TALLET 2021.

À Dakhla, aux I^{er}-II^e siècles de notre ère, les propriétaires des tombes peintes de Mouzawwaga sont des Égyptiens, Petoubastis, qui était probablement prêtre de Thoth, et Petosiris⁸². Le décor de leurs tombes évoque un au-delà égyptien spécifique, avec la pesée du cœur, la présentation du défunt à Osiris ou, de façon plus « réaliste », le transport de la momie à la nécropole sur un chariot à roues. Or, sur son portrait en buste, dans une niche de la chambre funéraire, Petoubastis est vêtu d'une toge⁸³. Petosiris, lui, est représenté dans la première chambre de sa tombe debout, barbu, vêtu d'une tunique et d'un manteau enroulé autour des épaules, tenant un rouleau : la pose typique de l'orateur gréco-romain ; par ailleurs, il figure en buste, avec son épouse qui porte un voile, et non une perruque, au centre des zodiaques peints sur les plafonds des deux chambres de la tombe⁸⁴.



Pétosiris, habillé à la romaine
Peinture de sa tombe
Muzawwaga, Dakhla, II^e siècle de n. è.

⁸² OSING 1982.

⁸³ VENIT 2016, p. 162, fig.5. 4.

⁸⁴ *Ib.*, p. 169, fig. 5.12 et p. 174-175, fig. 5.16a et 16b.



Les bustes de Pétosiris et de sa femme
Peinture de sa tombe, Muzawwaga, Dakhla, II^e siècle de n. è.

Le costume de ces défunts est évidemment un trait culturel grec ; la présence des zodiaques en est un autre. Mais le zodiaque de la deuxième chambre de Petosiris comporte, à côté des douze signes habituels, des éléments purement égyptiens : les singes adorateurs de la barque solaire, le bélier à quatre têtes qui incarne probablement les quatre vents⁸⁵. Par ailleurs, le même Petosiris est représenté dans une peinture de la deuxième chambre vêtu à l'égyptienne, torse nu, avec collier et pagne court, la tête couverte d'un bonnet ; il fait un acte d'adoration à l'égyptienne, les deux mains levées, paumes ouvertes⁸⁶. On constate la même ambiguïté des représentations dans la tombe de Siamoun à Siwa, datable du début de l'époque romaine, où le défunt, imberbe, vêtu à l'égyptienne avec torse nu, grand collier et pagne long, est aussi figuré chevelu et barbu, à la grecque⁸⁷. Le contexte culturel de ces individus peut-il être défini comme un « hellénisme égyptien » ou comme une « égyptianité hellénisée » ?

Un exemple particulièrement intéressant est celui des peintures de deux tombes de la « catacombe » de Kom esch Schugafa (fin I^{er}-

⁸⁵ *Ib.*, p. 182, fig. 5.23.

⁸⁶ *Ib.*, p. 176, fig. 5.17.

⁸⁷ LEMBKE 2014, Taf. 2,2 ; 3,3 ; 4,3 et 4 ; 5,2 ; 6,3 ; 7,1.

début II^e siècle), à Alexandrie ⁸⁸. Elles présentent, juxtaposées, deux visions de l'au-delà, l'une égyptienne, assez sereine, avec au centre la figure d'Osiris, dont la renaissance est une promesse pour tout défunt, l'autre grecque, plus violente, axée sur le rapt de Perséphone, qui cependant accueillera les initiés dans le monde des morts. Entre ces deux visions, les commanditaires des tombes n'ont pas voulu choisir : manifestement, les deux cultures, grecque et égyptienne, coexistaient dans leur univers mental. Peut-on considérer cette coexistence comme le signe d'une identité nouvelle ?



L'au-delà égyptien, l'au-delà grec.
Peintures d'une tombe de Kom el Shugafa, Alexandrie, II^e siècle de n. è.

5. La notion d'« identité religieuse » a-t-elle un sens dans un système polythéiste ?

En Égypte, comme en Grèce ou à Rome, le contexte religieux est celui d'un système polythéiste « ouvert », reposant sur la pluralité des dieux et des cultes ; à côté de divinités dont la sphère d'influence est essentiellement locale, il en existe d'autres qui ont de nombreux lieux de culte dans l'ensemble du pays, comme Amon au Nouvel

⁸⁸ GUIMIER-SORBETS, PELLE, SEIF EL-DIN 2015.

Empire ou Sarapis à l'époque romaine⁸⁹. La célébration des cultes, en Égypte, est l'affaire de spécialistes, qui ont reçu une formation à cet effet et l'exercent à vie, alors qu'en milieu grec ou romain les prêtres sont le plus souvent des personnages dont la charge est une forme de magistrature plus ou moins temporaire. En aucun cas, sauf dans certains cultes « à mystères », il n'apparaît que les prêtres aient une charge d'enseignement c'est-à-dire des fidèles ; leur fonction est entièrement orientée vers le « service du dieu ».

Pour les fidèles, en milieu égyptien comme ailleurs, la pratique cultuelle n'est pas une obligation. Il pouvait leur être recommandé, comme dans l'inscription de Sansnos à Kalabcha, d'« honorer tous les dieux » en rendant visite à leurs temples⁹⁰ ; la présence dans ceux-ci de très nombreux graffiti montre bien que ce précepte était mis en pratique⁹¹. Mais il est probable que la pratique religieuse était une affaire de tradition, familiale ou sociale. Un individu pouvait s'adresser à tel dieu plutôt qu'à tel autre en fonction du lieu où il résidait et des circonstances particulières de sa vie. Une pratique de ce type existe à l'heure actuelle dans le polythéisme hindouiste, où un dévot peut choisir la divinité à laquelle il adressera ses prières et ses offrandes, sans que cela exclue les autres. En Égypte, le choix des noms propres, très souvent théophores, a pu refléter la dévotion à l'égard de tel ou tel dieu au sein d'une famille. Les noms du type « Khonsou a dit qu'il vivra », *Djed-Khonsou-iou-ef-anekh*, paraissent indiquer que des parents ont interrogé le dieu sur le devenir de l'enfant à naître et souhaité le mettre sous sa protection⁹². Ce type d'appellation, répandu à partir de la Troisième Période Intermédiaire (XI^e-VIII^e siècle), pouvait faire intervenir des dieux divers, Amon, Thoth, Bastet... La consultation des oracles, extrêmement répandue depuis la Basse Époque jusque et y compris l'époque de diffusion du christianisme, montre qu'il y avait des dieux auxquels on s'adressait de préférence, quand on avait une faveur particulière à

⁸⁹ Sur les polythéismes antiques, voir le très bel essai de BETTINI 2016.

⁹⁰ BERNAND 1969(c), n° 165.

⁹¹ Voir *supra*, où il n'est question que des Grecs ; mais il y a de très nombreux noms égyptiens chez les auteurs de graffiti.

⁹² QUAEGBEUR 1975 et 1977.

demander. Les femmes avaient recours à l'oracle d'Imhotep pour obtenir la promesse d'une naissance ; c'est le cas de la dame Mehousekhe, dans l'*Histoire de Satni*, à qui le dieu a donné un remède à sa stérilité lorsque elle est allée dormir dans son temple, ainsi que de la dame Taimhotep, épouse du grand-prêtre de Ptah Pasherinptah sous les règnes de Ptolémée XII et Cléopâtre VII, qui, n'ayant eu « que des filles », pria Imhotep « qui donne un fils à celui qui n'en a pas », et obtint ce qu'elle et son mari désiraient⁹³.

Par ailleurs, quand on se trouvait pour une raison ou une autre hors de son cadre habituel, celui de sa ville ou de son village, on allait prier les dieux locaux. La visite à un temple pouvait être une démarche délibérée, avec comme objectif de prier devant une image divine ; elle s'apparente alors à une forme de pèlerinage. Un visiteur du Memnonion d'Abydos a ainsi écrit sur une paroi de la chapelle d'Horus, auprès d'une image d'Osiris : « Je viens près de toi, Sarapis, père »⁹⁴. La visite pouvait aussi être effectuée à l'occasion d'un déplacement professionnel, dans le cas, par exemple, de fonctionnaires en tournée ou de soldats en garnison. Au temple d'Isis de Philae, sous la forme de graffiti et d'inscriptions, on a la trace du passage de fonctionnaires de haut rang, depuis Callimachos, « épistratège et stratège de la Mer Indienne et de la Mer Rouge » sous Ptolémée XII, qui est « venu auprès de la Souveraine Isis et a fait le proscynème »⁹⁵, jusqu'à Cornelius Gallus, le premier *Praefectus Aegypti*⁹⁶. À un échelon plus modeste, Valerius Gemellus, un soldat stationné à Coptos, écrit à son frère resté au Fayoum qu'il a fait le proscynème pour lui « auprès des cheveux qui sont à Coptos », c'est-à-dire la boucle de cheveux d'Isis, qu'elle était censée avoir coupée en l'honneur d'Osiris, et qui était vénérée

⁹³ Histoire de Mehousekhe, *PBM* 604, traductions dans LICHTHEIM 1980, p. 138-139 ; AGUT-LABORDÈRE & CHAUVEAU 2011, p. 42-43. Histoire de Taimhotep, Stèle BM 147, datée de l'an 10 de Cléopâtre VII (42 av. n. è.), traductions dans OTTO 1954, p. 190-194 ; LICHTHEIM 1980, p. 59-65.

⁹⁴ PERDRIZET & LEFEBVRE 1919, n° 146.

⁹⁵ BERNAND 1969(a).

⁹⁶ BERNAND 1969(b).

comme une relique⁹⁷. De Coptos également, Paniskos écrit à sa femme Ploutogenia, qui habite un village du Fayoum, Philadelphie, pour lui demander de le rejoindre, et affirme : « je prie pour ta santé chaque jour devant tous les dieux »⁹⁸. Cela ne veut sans doute pas dire que chaque jour il parcourt tous les temples de la ville... C'est souvent à Sarapis qu'on s'adresse, car à l'époque romaine son culte existe partout en Égypte. La formule « Je prie pour que tu sois en bonne santé et je fais le proscynème pour toi chaque jour auprès du Seigneur Sarapis », figure à cette époque dans plusieurs lettres privées⁹⁹.

Des figurines de divinités en terre cuite moulée selon une technique d'origine grecque, répandue en Égypte depuis l'époque ptolémaïque, ont été trouvées dans des habitations ; elles sont un bon indice de la piété dite « populaire » et des dieux auxquels les gens ont recours. Or, sur un peu plus d'une centaine de pièces répertoriées par Céline Boutantin¹⁰⁰, en majorité d'époque romaine, près de la moitié sont des images d'Harpocrate (51), ensuite viennent les images d'Isis (26), puis celles de Bès (15). Les vingt-deux autres figurines se répartissent entre onze dieux différents, certains égyptiens comme Apis, la plupart grecs comme Artémis, Déméter, Hermès ou Priape. On a donc là un panthéon assez diversifié, où les dieux égyptiens sous forme hellénisée prédominent, en ce qui concerne Isis et Harpocrate ; Bès, quant à lui, conserve son image traditionnelle. Il est clair, en tout cas, que les habitants de l'Égypte à cette époque, quelle que soit leur origine, manifestaient leur dévotion à l'égard des dieux grecs, même s'ils manifestaient aussi, semble-t-il, une préférence pour des dieux égyptiens. On ne constate pas de réticences, en Égypte, à honorer, voire à adopter « les dieux des autres ». Au Nouvel Empire, des divinités venues généralement de Syrie avaient été introduites dans le panthéon égyptien ; c'est le cas dès la XVIII^e dynastie de divinités

⁹⁷ *P. Karanis (Michigan VIII)* 502 (II^e siècle de n. è.).

⁹⁸ *P. Mich.* III 214, Coptos (296/97).

⁹⁹ *BGU* 385, Arsinoïte (II^e-III^e siècle) ; *P. Mich.* XV 751 et 752, Alexandrie (fin II^e siècle de n. è.).

¹⁰⁰ BOUTANTIN 2014.

guerrières comme Reshef et Astarté, qui seront suivies par d'autres comme la déesse désignée sous son nom sémitique de Qadesh, « la Sainte », représentée sur des stèles, nue, debout sur un lion, mais avec perruque et couronne égyptiennes¹⁰¹.

Le choix de s'adresser à telle ou telle divinité pouvait être un choix collectif : c'est ce qui réunit les membres des associations religieuses, dont le nombre et la vitalité constituent un trait caractéristique de la religiosité privée dans le monde grec à l'époque hellénistique¹⁰². Cette pratique existait déjà plus tôt, mais essentiellement dans le cadre des cultes à mystères ; il existait des communautés d'initiés aux mystères éleusiniens ou aux mystères dionysiaques, comme ces bacchants (*bebaccheumenoï*) de Cumès, au V^e siècle av. n. è., qui possèdent leur propre lieu de sépulture¹⁰³. Les associations étaient nombreuses en Égypte, comme partout¹⁰⁴. Les membres, qui paraissent souvent avoir appartenu au personnel sacerdotal d'un temple local, s'engageaient à participer aux fêtes, à payer une cotisation et à livrer divers produits servant aux offrandes, ce qui était certainement une contribution non négligeable aux activités cultuelles. Par ailleurs, les associations avaient également une fonction sociale ; les membres s'engageaient à se prêter mutuellement assistance, en particulier à participer aux frais d'enterrement d'un confrère et à l'aider en justice ; cette sociabilité se manifeste dans leurs réunions, généralement à l'occasion de la fête d'un dieu, mais dont l'objectif paraît avoir été surtout de boire ensemble...¹⁰⁵. Peut-être pourrait-on parler, dans ce cas, d'une « identité de groupe », dont le choix religieux est un élément fondateur.

¹⁰¹ Sur la place des dieux étrangers dans l'univers religieux des Égyptiens à l'époque pharaonique, voir ZIVIE-COCHE & DUNAND 2013, p. 178-183.

¹⁰² DUNAND 1998.

¹⁰³ Cf. PAILLER 1995, p. 111-126.

¹⁰⁴ CENIVAL 1972 ; MUSZYNSKI 1977.

¹⁰⁵ Les papyrus démotiques énumèrent les « jours de réunion pour boire » (P.Dem. Caire 30619), les « jours de boire de l'association » (P.Dem. Berlin 3115 : dix-sept jours dans ce cas), en précisant parfois que chaque confrère devra apporter deux cruches de vin ; voir CENIVAL 1972, p. 93-135.

L'un des rares cas, à ma connaissance, où les membres d'une association choisissent de se définir par leur appartenance religieuse ailleurs que dans le contexte d'un temple est celui des *Isiaci* de Pompéi ; c'est apparemment en tant que « fidèles d'Isis » qu'ils participent à la politique locale, et leur chef, un notable, Popidius Natalis, était probablement prêtre d'Isis à Pompéi¹⁰⁶. Lorsque, dans des inscriptions latines, à Rome ou à Ostie, un personnage s'intitule *isiacus* ou *isiaca*, il s'agit généralement de prêtres qui signalent par ce terme la charge qu'ils exercent dans un culte étranger¹⁰⁷. Un cas célèbre est celui d'une Romaine de la fin du IV^e siècle, Fabia Aconia Paulina, dont l'inscription funéraire dit qu'elle était vouée aux dieux d'Éleusis, à ceux de Lerne, à ceux d'Égine, initiée aux mystères de Mithra, isiaque et hiérophante d'Hécate¹⁰⁸. Dans ce cas comme dans d'autres, datant de cette période, la pluralité des appartenances, dans le cadre des cultes traditionnels, s'affirme face à la montée en puissance d'un monothéisme exclusif, le culte chrétien, désormais soutenu par le pouvoir impérial.

J'en viens à ma dernière proposition : dans un type de société où les dieux étrangers sont aussi dignes de respect et de vénération que les dieux locaux, où, quelle que soit son origine, il est loisible de s'adresser à tous sans distinction, comme de choisir ceux auxquels on préfère avoir recours, la notion d'identité religieuse n'a pas de sens. Elle l'a pleinement, en revanche, dans le cadre des religions monothéistes : leur concurrence avec les religions traditionnelles, lorsqu'elle s'affirme, entraîne chez leurs adeptes le besoin, ou la nécessité, de se situer face à ces dernières.



¹⁰⁶ *CIL* IV 787 = *SIRIS* 487 ; *CIL* IV 1011 = *SIRIS* 488 ; *CIL* IV 3141 = *SIRIS* 489. TRAN TAM TINH 1964, p. 42, 58, 60. Un groupe d'*isiaci*, avec son prêtre, existe à Portus Ostiae aux II^e-III^e siècles (*SIRIS* 560).

¹⁰⁷ *SIRIS* 450, 541, 756 (*isiaca*) ; 536, 538, 539 (*isiacus*).

¹⁰⁸ *SIRIS* 450 (après 384 de n. è.).

Références bibliographiques

ABD EL MAKSoud, ABD EL-FATTAH, SEIF EL-DIN 2012

Mohamed ABD EL MAKSoud, Ahmed ABD EL-FATTAH, Mervat SEIF EL-DIN, « La fouille du Boubasteion d'Alexandrie. Présentation préliminaire », dans A. Hermay & C. Dubois (dir.), *L'Enfant et la mort dans l'Antiquité, III. Le matériel associé aux tombes d'enfants*, Arles, p. 427-446.

ABD EL MAKSoud, ABD EL-FATTAH, SEIF EL-DIN 2015

Mohamed ABD EL MAKSoud, Ahmed ABD EL-FATTAH, Mervat SEIF EL-DIN, « Foundation deposit plaques from the Boubasteion », *Bulletin de la Société archéologique d'Alexandrie* 49, p. 125-144.

ABDALLA 1992

Aly ABDALLA, *Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt*, Liverpool.

AGUT-LABORDERE & CHAUVEAU 2011

Damien AGUT-LABORDERE & Michel CHAUVEAU, *Héros, magiciens et sages oubliés de l'Égypte*, Paris.

BAGNALL & RATHBONE 2004

Roger S. BAGNALL & Dominic W. RATHBONE, *Egypt, From Alexander to the Copts. An Archaeological and Historical Guide*, London.

BERNAND 1969(a)

André BERNAND, *Les Inscriptions grecques de Philae, vol. I. Époque ptolémaïque*, Paris.

BERNAND 1969(b)

Étienne BERNAND, *Les Inscriptions grecques de Philae, vol. II. Haut et Bas Empire*, Paris.

BERNAND 1969(c)

Étienne BERNAND, *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine*, Paris.

BERNAND 1975

Étienne BERNAND, *Recueil des Inscriptions grecques du Fayoum*, I, Leiden.

BERNAND 1981(a)

Étienne BERNAND, *Recueil des Inscriptions grecques du Fayoum*, II, Le Caire.

BERNAND 1981(b)

Étienne BERNAND, *Recueil des Inscriptions grecques du Fayoum*, III, Le Caire.

BERNAND 1983

Étienne BERNAND, « Le culte du lion en Basse Égypte d'après les documents grecs », *Dialogues d'histoire ancienne* 9, p. 71-73.

BETTINI 2016

Maurizio BETTINI, *Éloge du polythéisme. Ce que peuvent nous apprendre les religions antiques*, Paris.

BEY KAMAL 1904

Ahmed BEY KAMAL, *Catalogue général des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire. Nos 22001-22208 : Stèles ptolémaïques et romaines*, Institut français d'archéologie orientale, Le Caire.

BINGEN 1994

Jean BINGEN, « Le dieu Hérôn et les Hérôn du Fayoum », dans C. BERGER, G. CLERC, N. GRIMAL (éd.), *Hommages à Jean Leclant* (IFAO BdE 106/3), Le Caire, p. 41-50.

BOËS, GEORGES, ALIX 2002

Éric BOËS, Patrice GEORGES, Gersende ALIX, « Des momies dans les ossuaires de la Nécropole d'Alexandrie. Quand l'éternité a une fin... », dans A. CHARRON (éd.), *La mort n'est pas une fin. Pratiques funéraires en Égypte d'Alexandre à Cléopâtre*, Arles, p. 69-71.

BOARDMAN 1964

John BOARDMAN, *The Greeks Overseas*, Harmondsworth, 1964

BOUSSAC, CALLOT, GEORGES (à paraître)

Marie-Françoise BOUSSAC, Olivier CALLOT, Patrice GEORGES, *La nécropole de Plinthine*, Le Caire.

BOUTANTIN 2014

Céline BOUTANTIN, *Terres cuites et culte domestique. Bestiaire de l'Égypte gréco-romaine* (RGRW 179), Leyde.

BRESSON 1980

Alain BRESSON, « Rhodes, l'Hellenion et le statut de Naucratis (VI^e-IV^e siècle a. C.) », *Dialogues d'histoire ancienne* 6, p. 291-349.

CASTIGLIONE 1961

László CASTIGLIONE, « Dualité du style dans l'art sépulcral égyptien à l'époque romaine », *Acta Antiqua* 9, p. 209-230.

CENIVAL 1972

Françoise DE CENIVAL, *Les Associations religieuses en Égypte d'après les*

documents démotiques (IFAO, BdE 46), Le Caire.

CHAUVEAU 1997

Michel CHAUVEAU, *L'Égypte au temps de Cléopâtre, 180-30 av. J.-C.*, Paris.

CLARYSSE 1992

Willy CLARYSSE, « Some Greeks in Egypt », dans J. H. JOHNSON (ed.), *Life in a Multicultural Society. Egypt from Cambyes to Constantine and Beyond*, Chicago, p. 51-56.

COLLOMBERT 2000

Philippe COLLOMBERT, « Religion égyptienne et culture grecque : l'exemple de Dioscouridès », *Chronique d'Égypte* 75, p. 47-63

CRAWFORD 1971

Dorothy J. CRAWFORD, *Kerkeosiris, an Egyptian Village in the Ptolemaic Period*, Cambridge.

DASZEWSKI 1998

Wiktor A. DASZEWSKI, « La nécropole de Marina El-Alamein », dans *Nécropoles et Pouvoir. Idéologies, pratiques et interprétations* (Actes du colloque *Théories de la nécropole antique*, Lyon 21-25 janvier 1995), Lyon, p. 229-241.

DERCHAIN 2000

Philippe DERCHAIN, *Les Impondérables de l'hellénisation. Littérature d'hiérogrammates*, Turnhout.

DUNAND & LICHTENBERG 1998

Françoise DUNAND & Roger LICHTENBERG, *Les Momies et la mort en Égypte*, Paris.

DUNAND 1981 :

Françoise DUNAND, « Fête et propagande à Alexandrie sous les Lagides », dans F. Dunand (dir.), *La Fête, pratique et discours*, Paris, p. 13-40.

DUNAND 1986(a)

Françoise DUNAND, « La figure animale des dieux en Égypte hellénistique et romaine », dans P. LÉVÊQUE & M. M. MACTOUX (éd.) *Les Grandes figures religieuses. Fonctionnement pratique et symbolique dans l'Antiquité*, Paris, p. 59-84.

DUNAND 1986(b)

Françoise DUNAND, « Les associations dionysiaques au service du pouvoir

lagide », dans *L'Association dionysiaque dans les sociétés anciennes*, Rome, p. 85-104.

DUNAND 1998

Françoise DUNAND, « Sincretismi e forme della vita religiosa » in S. Settis (ed.), *I Greci. Storia, cultura, arte, società*, Torino, vol. II, p. 335-378.

DUNAND 2002

Françoise DUNAND, « De la cendre à la myrrhe. Les usages du corps mort en Égypte tardive », dans F. Labrique (éd.), *Religions méditerranéennes et orientales de l'Antiquité* (IFAO BdE 135), Le Caire, p. 101-119.

EMPEREUR & NENNA 2001

Jean-Yves EMPEREUR & Marie-Dominique NENNA (dir.), *Nécropolis 1* (Études alexandrines 5), Le Caire.

EMPEREUR & NENNA 2003

Jean-Yves EMPEREUR & Marie-Dominique NENNA (dir.), *Nécropolis 2* (Études alexandrines 7), Le Caire.

FRASER 1972

Peter M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria*, Oxford, 1972.

GERACI 1971

Giovanni GERACI, *Ricerche sul proskynema*, estratto di *Aegyptus* 51, Milano.

GODDIO 2006

Franck GODDIO et alii, *Trésors engloutis d'Égypte*, Paris.

GODDIO 2007

Franck GODDIO, *The Topography and Excavation of Heracleion-Thonis and East Canopus (1996-2006)*, Oxford.

CHARBONNEAU, MARTIN, VILLARD 1985

Jean CHARBONNEAU, Roland MARTIN, François VILLARD, *Grèce hellénistique, 300-50 av. J.-C.* (L'Univers des Formes), Paris.

GUIMIER-SORBETS, PELLE, SEIF EL-DIN 2015

Anne-Marie GUIMIER-SORBETS, André PELLE, Mervat SEIF EL-DIN, *Renaître avec Osiris et Perséphone. Alexandrie, les tombes peintes de Kôm el-Chougafa*, Alexandrie.

KAMAL 1976

Ahmed Bey KAMAL, *Stèles ptolémaïques et romaines*, CGC 22181, p. 159-168.

ŁAJTAR 2006

Adam ŁAJTAR, *Deir el-Bahari in the Hellenistic and Roman Periods. A Study of an Egyptian Temple Based on Greek Sources*, Varsovie.

LEGRAS 1999

Bernard LEGRAS, *Néotès. Recherches sur les jeunes Grecs dans l'Égypte ptolémaïque et romaine*, Genève.

LEMBKE 2014

Katja LEMBKE, *Das Grab des Siamun in der Oase Siwa. Ammoniaca II*, Wiesbaden.

LICHTHEIM 1980

Miriam LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings*. Vol. III : *The Late Period*, Berkeley.

MEULENAERE & MACKAY 1976

Herman DE MEULENAERE & Pierre MACKAY, *Mendès II*, Warminster.

MÖLLER 2005

Astrid MÖLLER, « Naukratis as port-of-trade revisited », *Topoi*, p. 183-192.

MOYER 2011

Ian S. MOYER, *Egypt and the Limits of Hellenism*, Cambridge.

MUSZYNSKI 1977

Michel MUSZYNSKI, « Les associations religieuses en Égypte d'après les sources hiéroglyphiques, démotiques et grecques », *Orientalia lovanensia periodica* 8, p. 145-174.

OSING 1982

Jürgen OSING *et alii*, *Denkmäler der Oase Dachla aus dem Nachlass von Ahmed Fakhry*, Mainz.

OTTO 1954

Eberhard OTTO, *Die Biographischen Inschriften der Ägyptischen Spätzeit*, Leiden.

PAILLER 1995

Jean-Marie PAILLER, *Bacchus. Figures et pouvoirs*, Paris.

PARSONS 2009

Peter PARSONS, *La Cité du poisson au nez pointu. Les trésors d'une ville gréco-romaine au bord du Nil*, Paris.

PERDRIZET & LEFEBVRE 1919

Paul PERDRIZET & Gustave LEFEBVRE, *Les Graffites grecs du Memnonion d'Abydos*, Nancy.

POLIGNAC 1984

François DE POLIGNAC, *La Naissance de la cité grecque*, Paris.

POLIGNAC 1998

François DE POLIGNAC, « Divinités régionales et divinités communautaires dans les cités archaïques », dans V. PIRENNE-DELFORGE (éd.), *Les Panthéons des cités, des origines à la Périégèse de Pausanias* (Kernos Suppl. 8), Liège, p. 23-34.

QUAEGEBEUR 1975

Jan QUAEGEBEUR, « Teëphibis, dieu oraculaire », *Enchoria* 5, p. 19-24.

QUAEGEBEUR 1977

Jan QUAEGEBEUR, « Tithoes, dieu oraculaire ? », *Enchoria* 7, p. 103-108.

QUAEGEBEUR 1985

Jan QUAEGEBEUR, « Cultes égyptiens et grecs en Égypte hellénistique », dans E. VAN'T DACK, P. VAN DESSEL ET W. VAN GUCHT (eds), *Egypt and the Hellenistic World* (StudHell 27), Leuven, p. 305-306.

RICE 1983

Ellen E. RICE, *The Grand Procession of Ptolemy Philadelphus*, Oxford.

RIGGS 2005

Christina RIGGS, *The Beautiful Burial in Roman Egypt. Art, Identity, and Funerary Religion*, Oxford.

RONDOT 2013

Vincent RONDOT, *Derniers visages des dieux d'Égypte. Iconographie, panthéons et cultes dans le Fayoum hellénisé des II^e-III^e siècles de notre ère*, Paris.

ROWLANDSON 1998

Jane ROWLANDSON et al., *Women and Society in Greek and Roman Egypt. A Source Book*, Cambridge.

TALLET 2021

Gaëlle TALLET, *La Splendeur des dieux. Quatre études iconographiques sur l'hellénisme égyptien* (RGRW 193), Leyde.

TAYLOR 2001

John H. TAYLOR, *Death and the Afterlife in Ancient Egypt*, London.

THIERS 2006

Christophe THIERS, « Égyptiens et Grecs au service des cultes indigènes. Un aspect de l'évergétisme en Égypte lagide », dans Michel Molin (éd.), *Les Régulations sociales dans l'Antiquité*, Rennes, p. 275-301.

THIERS 2007

Christophe THIERS, *Ptolémée Philadelphie et les prêtres d'Atoum de Tjékou. Nouvelle édition commentée de la stèle de Pithom (CGC 22183)*, Montpellier.

TRAN TAM TINH 1964

Vincent TRAN TAM TINH, *Le Culte d'Isis à Pompéi*, Paris.

VEÏSSE 2012

Anne-Emmanuelle VEÏSSE, « Être Grec, Être Égyptien dans l'Égypte ptolémaïque », dans F. Brizay (dir.), *Les Formes de l'échange. Communiquer, diffuser, informer, de l'Antiquité au XVIII^e siècle*, Rennes, p. 19-30

VENIT 2016

Marjorie S. VENIT, *Vizualising the Afterlife in the tombs of Graeco-Roman Egypt*, Cambridge.

YOYOTTE 1969

Jean YOYOTTE, « Bakhtis. Religion égyptienne et culture grecque à Edfou », dans *Religions en Égypte hellénistique et romaine* (Colloque de Strasbourg, 16-18 mai 1967), Paris, p. 127-141.

ZIVIE-COCHE & DUNAND 2013

Christiane ZIVIE-COCHE & Françoise DUNAND, *Die Religionen des Alten Ägypten*, Stuttgart.

L'identité troyenne dans les cultes publics romains pendant la période républicaine

Michel HUMM
Université de Strasbourg
UMR 7044 Archimède

L'identité collective d'un peuple ou d'une communauté civique est constituée d'un ensemble de représentations auxquelles adhère l'ensemble, ou la majorité, de ses membres, et qui donnent à cette communauté une cohésion et une cohérence lui permettant de se reconnaître, mais aussi de se distinguer des autres communautés, tout en établissant des liens ou des points de contact avec d'autres communautés¹. Les mythes que les Romains ont développés sur leurs origines leur ont permis de construire une double identité collective :

- d'une part, une **identité latine**, en se rattachant à des origines que nous dirions aujourd'hui « nationales », au sens étymologique du mot *natio* en latin, qui indique l'ensemble des individus « nés » au même endroit et qui ont une « origine » (*origo*) commune ; la figure mythique qui incarne cette origine, et donc cette identité latine, est celle de Romulus, le roi fondateur, né à Albe, la cité latine au cœur du *Latium vetus*, et donc au cœur de la latinité² ;

¹ La définition de l'identité sociale d'un groupe par son propre système de valeurs est une problématique vaste de l'histoire culturelle : parmi les contributions sur ce sujet, je me permets de renvoyer à HUMM 2010.

² La bibliographie sur le mythe de Romulus est énorme, et il n'est pas possible d'en faire ici une présentation exhaustive, voire rapide. Notons simplement quelques travaux qui font référence : ROSENBERG 1914 ; DUMÉZIL 1974², p. 82-88 ; STRASBURGER 1968 ; BREMMER 1987 ; GRANDAZZI 1991, p. 237-279 ; ID. 2003 ; WISEMAN 1995 ; CARANDINI 1997 ; UNGERN-STERNBERG 2006 [1993] ; CARANDINI – CAPELLI 2000 ; POU CET 1985 ; ID. 2000 ; BRIQUEL 2018. Sur l'histoire de la légende albaine, voir GRANDAZZI 2008 (avec bibliographie

• d'autre part, une **identité troyenne**, en se rattachant au mythe grec du voyage d'Énée vers l'Occident, ce qui supposait la connaissance et l'acceptation par les Romains de la légende grecque ainsi que la revendication volontaire et consciente de leurs origines troyennes³.

La légende des origines troyennes était, en effet, avant tout une légende grecque, au départ conçue et développée par des Grecs et pour des Grecs, même si, attestée un peu partout dans le bassin méditerranéen, c'est à Rome qu'elle connut le plus grand succès. Elle permettait aux Grecs d'établir une proximité culturelle et politique avec les populations indigènes qu'ils rencontraient au cours de leur expansion coloniale en en faisant, sinon des Grecs, du moins des populations suffisamment proches des Grecs pour pouvoir établir des relations pacifiques avec elles⁴. À Rome, la réception de ce mythe grec correspond fondamentalement à une forme de revendication politique et idéologique d'appartenance au monde grec, même si la « troyanité » correspond à une sorte de « grécité de frontière » : les Romains, ou leurs « élites » politiques, avaient le sentiment, sinon la conviction, d'appartenir au même univers culturel que les Grecs, tout en étant conscients de ne pas être tout à fait comme eux⁵. De même, selon l'image élaborée par le mythe grec et portée par son énonciation poétique, les Troyens appartenaient au même monde que les Achéens, parlaient la même langue, partageaient les mêmes dieux, avaient le même mode de vie, tout en étant situés aux marges de l'hellénisme et en conservant leur propre identité : en ce sens, la « troyanité » correspond exactement à la définition par laquelle les Romains pouvaient reconnaître leur propre rapport à l'hellénisme⁶.

antérieure complète).

³ BOAS 1938 ; PERRET 1942 ; ALFÖLDI 1957 ; GALINSKY 1969 ; CORNELL 1975 ; MOMIGLIANO 1984 [1982] ; SORDI 1989 ; HORSFALL 1987 ; VANOTTI 1995 ; MAVROGIANNIS 2003.

⁴ BICKERMAN 1952.

⁵ Le concept de « grécité de frontière » ou d'« hellénisme périphérique » a été défini par Lorenzo Braccisi : BRACCESI 1994, en part. p. IX-X.

⁶ L'évidente différence linguistique entre le grec et le latin, et la contradiction que celle-ci pouvait faire apparaître avec la prétention des Romains à avoir des

Le mythe des origines troyennes avait pourtant une valeur ambiguë, puisqu'il repose sur le récit de la défaite des Troyens et de la destruction de Troie par les Achéens, et donc sur l'idée d'une opposition irréductible entre Grecs et Troyens, en faisant de ces derniers les vaincus des premiers. La valeur négative du mythe troyen a d'ailleurs été très tôt utilisée à des fins politiques par ceux qui s'opposaient aux peuples ou aux cités qui revendiquaient des origines troyennes. À Syracuse, à l'époque de Denys l'Ancien et de sa confrontation avec Athènes, alliée à Ségeste (fin v^e siècle av. n. è.), la propagande proche du tyran semble avoir récupéré le mythe troyen à son profit en soulignant que celui-ci impliquait que les ennemis du moment étaient voués à la défaite, comme les ancêtres dont ils prétendaient descendre, puisque les Égestains se présentaient comme des descendants de Troyens⁷. De même, en

origines troyennes, ont amené deux types de réponses : selon les uns, le latin aurait en fait des origines grecques et dériverait du grec éolien, amené en Italie par Évandrie et les Arcadiens (CATON, *Les origines*, fr. I 19 Chassignet et VARRON, fr. 295 Funaioli [cités par JEAN LE LYDIEN, *Des magistratures de l'État romain* I 5, 2] ; VARRON, *Économie rurale* III, 1, 6 ; ID., fr. 270 Funaioli [cité par PRISCIEN, *Manuel de grammaire* I, 20] ; DENYS D'HALICARNASSE, *Antiquités Romaines* I 90, 1) ; selon Virgile, Junon, qui poursuivait les Troyens de sa colère, aurait finalement cédé à Jupiter en acceptant l'installation d'Énée et de ses compagnons dans le Latium, à condition que leurs descendants, nés de l'union des Latins et des Troyens, parlent le latin et non le grec (VIRGILE, *Énéide* XII, 819-840).

⁷ Un fragment de Timée (*FGrHist* 566 F 102 b) cité par Plutarque (*Nicias* 1, 3) évoque la colère d'Héraclès, héros dorien, venu soutenir les Syracusains « contre les Athéniens, coupables de protéger les Égestains, descendants des Troyens, quand lui-même, lésé par Laomédon, avait ruiné la ville [de Troie] ». En Sicile occidentale, les Élymes étaient un petit peuple qui serait à l'origine des cités d'Éryx, de Ségeste et d'Entella, et qui se serait mêlé à la population locale des Sicanes (HELLANICOS, *FGrHist* 4 F 31 = 77 Ambaglio [cité par DENYS D'HALICARNASSE, *AR*, I, 47, 2] ; *FGrHist* 4 F 79 b = 155 b Ambaglio [cité par DENYS D'HAL., *AR* I, 22, 3] ; aux Élymes se seraient également joints des Phocidiens rejetés par une tempête à leur retour de la guerre de Troie : c'est du moins ce que rapporte Thucydide pour évoquer l'alliance qu'Athènes noua avec eux au moment de son expédition contre Syracuse (VI, 2, 3) ; la source de Thucydide remonte probablement à Antiochos de Syracuse : GALINSKY 1969, p. 77 ; SAMMARTANO 1998. Lycophron (*Alexandra* 951-970) attribue la fondation de Ségeste, Éryx et Entella à Aigestès, petit-fils du Troyen Phoinodamas, qui aurait guidé jusqu'en Sicile Élymos, « rejeton bâtard » d'Anchise et héros éponyme des Élymes.

Italie centrale, les cités étrusques (Vulci, Volsinies, Tarquinia, Sovana, Volterra) et latines (Préneste) qui se sont opposées à l'expansionnisme politique et militaire de Rome au IV^e siècle ont développé le thème iconographique du massacre des prisonniers troyens, vengeance d'Achille après la mort de Patrocle, pour mieux souligner la vocation des Romains, nouveaux Troyens, à subir la même défaite que les ancêtres dont eux aussi prétendaient descendre⁸.

Cette « récupération » politique du mythe, littéralement « retourné » à l'encontre des peuples et des cités qui prétendaient avoir des origines troyennes, prouve au moins que, historiquement, de telles origines étaient alors déjà revendiquées par ces derniers. Ainsi, dans le cas des Romains, l'existence d'une version « hostile » de la légende troyenne suppose la préexistence d'une version « positive », et non l'inverse, car, comme l'avait brillamment souligné Arnaldo Momigliano, jamais les Romains n'auraient accepté d'assumer l'héritage troyen si celui-ci s'était depuis toujours contenté d'assimiler les Troyens à des vaincus, ennemis des Grecs : si pour Denys d'Halicarnasse et Virgile, l'histoire d'Énée signifiait la réconciliation et l'amitié entre Grecs et Troyens, et même si ces auteurs ont apporté beaucoup d'éléments nouveaux dans la tradition sur les origines troyennes de Rome, « they did not transform an anti-Greek story into a pro-Greek one. The philhellenism pre-existed »⁹. La réception du mythe troyen par Rome semble par conséquent pleinement assurée dès le IV^e siècle av. n. è., comme le suggère la grande diffusion du thème iconographique du massacre des prisonniers troyens chez les ennemis grecs, latins et étrusques des Romains : cette propagande anti-romaine ne pouvait avoir de véritable pertinence et de réelle efficacité que si ces derniers

⁸ Les représentations du massacre des prisonniers troyens révèle le violent climat d'opposition à Rome qui se manifeste en Étrurie et dans le Latium au cours des deuxième et troisième quarts du IV^e s. av. n. è. : GALLI 1910 (1911) ; SAVIGNONI 1910 (1911) ; BEAZLEY 1947, p. 87-92 ; DOHRN 1973 ; BLANCK 1982 ; ID. 1985 ; CAMPOREALE 1981, p. 211 (n° 85-95) ; MAGGIANI 1985 ; PAIRAULT MASSA 1992, p. 122-135 ; p. 154-155 ; BRIQUEL 1997, p. 57-116.

⁹ MOMIGLIANO 1984 [1982], p. 456.

s'identifiaient déjà eux-mêmes à des Troyens, et Rome à une nouvelle Troie. C'est aussi pour cette époque que nous disposons des plus anciens témoignages littéraires attestant une telle identification.

Pourtant, si le mythe des origines troyennes semble être devenu un mythe public et « national » dès le IV^e siècle, Énée ne reçut jamais de culte public à Rome avant Jules César¹⁰. Dans quelle mesure alors, l'identité troyenne a-t-elle pu s'exprimer à travers les cultes publics romains pendant la période républicaine ? Mais surtout, quelle est exactement la portée et la signification de l'identité troyenne à Rome ? Dans quelle mesure, et éventuellement pour quelle raison, est-elle indissolublement liée à l'identité culturelle des Romains ?

Les cérémonies sacrées du peuple romain (sacra publica populi Romani) à Lavinium

À l'époque historique, Lavinium est un grand sanctuaire latin où, chaque année, les magistrats romains venaient accomplir des sacrifices au moment de leur entrée en charge. D'après nos sources, « les consuls, les préteurs ou les dictateurs » y accomplissaient les « cérémonies sacrées du peuple romain » (*sacra publica populi Romani*) en sacrifiant « aux Pénates en même temps qu'à Vesta »¹¹.

¹⁰ DURY-MOYAERS 1981, p. 93 ; p. 177 ; POU CET 1983, p. 189 et n. 3.

¹¹ PS.-ASCONIUS, *Commentaire de cinq discours de Cicéron*, 18-19 (Pour Scaurus) : « Cn. Domitius qui fut consul en même temps que C. Cassius, lorsqu'il était tribun de la plèbe, courroucé contre Scaurus parce qu'il ne l'avait pas coopté pour le collège des augures, l'assigna à comparaître devant le peuple et proposa à ce dernier de lui infliger une amende parce que, disait-il, les cérémonies sacrées du peuple romain (*sacra publica populi Romani*) avaient, par sa faute, subi un préjudice. Il lui faisait grief de ce que les cérémonies sacrées en l'honneur des dieux Pénates du peuple romain, qui se font à Lavinium, avaient été, par sa faute, trop peu correctement et purement accomplies ». MACROBE, *Saturnales*, III, 4, 11 : « Virgile a appelé du même nom Vesta, dont il est si manifeste qu'elle fait partie des Pénates, ou qu'elle est leur compagne, que les consuls, les préteurs ou les dictateurs, lorsqu'ils entrent en charge (*adeunt magistratum*), font à Lavinium un sacrifice aux Pénates en même temps qu'à Vesta ». SERVIUS, *Commentaire sur l'Énéide de Virgile*, II, 296 : « Virgile se demande donc si Vesta aussi fait partie des Pénates, ou si elle est considérée comme leur compagne, parce que, lorsque

La raison de ce sacrifice, renouvelé chaque année par les nouveaux magistrats supérieurs de l'État romain aussitôt après leur prise de fonction, est qu'on considérait qu'à Lavinium se trouvaient les Pénates du peuple romain :

« La première ville de souche romaine qui fut fondée dans le Latium fut Lavinium : c'est là en effet que se trouvent nos dieux Pénates. Cette ville fut désignée d'après le nom que portait la fille de Latinus, épouse d'Énée, Lavinia. »¹²

VARRON, *La langue latine* V 144 (trad. J. Collart, 1954).

Varron affirme l'antériorité de Lavinium par rapport à Rome et laisse entendre que les Pénates honorés à Lavinium sont aussi ceux de Rome¹³. La cité de Lavinium aurait en effet été fondée par Énée à l'endroit du Latium où il débarqua avec ses compagnons troyens, alors qu'ils étaient à la recherche d'une nouvelle patrie depuis la destruction de Troie par les Achéens. La ville porte le nom de Lavinia, fille du roi Latinus, le héros éponyme du Latium : Énée épousa Lavinia pour marquer l'alliance entre Troyens et Latins. Varron raconte aussi « qu'après la prise de Troie, Énée sortit sur ses épaules les dieux Pénates, représentés sous forme de statuettes de bois, de pierre, et aussi de terre cuite »¹⁴. Or, ce sont ces Pénates qui

les consuls, les préteurs ou le dictateur sortent de charge (*abeunt magistratu*), ils accomplissent à Lavinium des cérémonies sacrées (*sacra*) destinées aux Pénates en même temps qu'à Vesta ».

¹² *Oppidum quod primum conditum in Latio stirpis Romanae, Lavinium : nam ibi dii Penates nostri. Hoc a Latini filia, quae coniuncta Aeneae, Lavinia, appellatum.*

¹³ Voir DUBOURDIEU 1989, p. 157-159.

¹⁴ VARRON, *Antiquités Romaines* (?), cité par le SCHOLIASTE DE VÉRONE, *Commentaire sur l'Énéide de Virgile* II, 717 : *Varro secundo Historiarum refert Aenean, capta Troia, arcem cum plurimis occupasse, magnaue hostium gratia obtinuisse abeundi potestatem. Itaque concessum ei quod vellet auferre cumque circa aurum opesque ceteri morarentur, Aenean patrem suum collo tulisse, mirantibusque Achivis hanc pietatem, redeundi Ilium copiam datam ac Deos Penates ligneis sigillis vel lapideis, terrenis quoque, Aenean umeris extulisse, quam rem Graecos stupentes omnia sua auferendi potestatem dedisse, eaque ratione saepius redeuntem omnia a Troia abstulisse et in navibus posuisse* (« Dans le second livre de ses *Histoires*, Varron dit qu'après la prise de Troie, Énée occupa la citadelle avec beaucoup de ses compagnons, et obtint, par une grande faveur des ennemis, la permission de s'en aller. Aussi lui fut-il accordé d'emporter ce

étaient, selon lui, honorés à Lavinium.

Quand il s'agit de Pénates privés, les dieux Pénates sont les divinités du foyer domestique, protectrices de la maison¹⁵, et sont honorés au sein de chaque demeure par le chef de famille (*paterfamilias*) au moment des repas pris en commun. Mais les Pénates peuvent être également des divinités publiques, attachées au foyer public de la cité, d'où leur étroite association avec Vesta : ce sont alors les dieux protecteurs de la patrie, ceux qu'Énée aurait ramenés de Troie pour les installer là où il souhaitait fonder une nouvelle patrie¹⁶. Ces *sacra* avaient été installés à Lavinium par Énée pour accomplir l'oracle qui lui avait prédit la découverte d'une nouvelle patrie pour y fonder une cité. En effet, une ancienne prophétie avait prédit que ses errances prendraient fin lorsque la faim l'aurait poussé, avec ses compagnons, à « manger leurs tables »¹⁷. Or, sur le rivage latin où ils avaient accosté, les Troyens épuisés mangèrent les fruits qu'ils avaient récoltés avec les galettes de blé sur lesquelles ils les avaient posés, comprenant ensuite qu'ils avaient également mangé leurs tables¹⁸. On s'est aperçu que le mythe de la « manducation des tables » trouve en fait son origine

qu'il voulait et, tandis que tous les autres s'affairaient autour de l'or et des richesses, Énée prit son père sur son dos et, en raison de l'admiration que ce geste de piété suscita chez les Achéens, on lui donna la permission de retourner à Troie, et il sortit sur ses épaules les dieux Pénates, représentés sous forme de statuettes de bois, de pierre, et aussi de terre cuite ; ce geste étonna les Grecs, qui lui accordèrent le droit d'emporter tous ses biens, grâce à quoi, en y retournant plusieurs fois, il emporta tous ses biens de Troie et les déposa dans ses navires. » – trad. d'après DUBOURDIEU 1989, p. 130, n. 22). Dans son *Commentaire sur l'Énéide de Virgile* (III, 148), Servius cite Varron à peu près dans les mêmes termes à propos de la représentation des Pénates emportés par Énée : *Varro sane Rerum humanarum secundo ait Æneam deos Penates in Italiam reduxisse, quaedam lignea vel lapidea sigilla (...)*. Voir le témoignage de Timée cité par Denys d'Halicarnasse (AR I, 67, 4) : *infra* n. 49.

¹⁵ DUBOURDIEU 1989, p. 59-120.

¹⁶ DUBOURDIEU 1989, p. 161-217.

¹⁷ VIRGILE, *Énéide* III, 247-257 ; DENYS D'HALICARNASSE, *Antiquités Romaines* I, 55, 3-4.

¹⁸ LYCOPHRON, *Alexandra* 1250-1252 (voir *infra* n. 50) ; VIRGILE, *Énéide* VII, 107-127.

dans le rituel du culte des Pénates, qui consistait à offrir à ces divinités des *mensae paniceae*, sortes de galettes sur lesquelles on disposait les offrandes¹⁹. En tout cas, Énée et ses compagnons y reconnaissent l’accomplissement de la prophétie et décidèrent d’installer là leur nouvelle patrie, et donc leurs Pénates :

« Salut, terre que me devaient les destins, et vous aussi, dit-il, salut, fidèles Pénates de Troie : ici est ma maison, ici ma patrie. »²⁰

VIRGILE, *Énéide* VII 120-122 (trad. J. Perret, CUF, 1993).

Après avoir compris l’accomplissement de la prophétie, le premier geste d’Énée fut d’offrir à ses dieux Pénates le sacrifice d’une truie avec ses petits, selon la scène représentée sur un relief de l’*Ara Pacis Augustae*, à Rome (fig. 1).



Fig. 1 – Le sacrifice d’Énée aux dieux Pénates,
d’après un relief de l’*Ara Pacis Augustae*.
Cliché © Michel Humm

Énée, vêtu d’un manteau sacerdotal dont un pli lui couvre la tête (*capite velato*), comme l’exige le rite romain du sacrifice, se tient debout devant l’autel improvisé ; l’un des *camilli* amène un porc jusqu’à l’autel, le second tient dans une main une cruche destinée

¹⁹ DUBOURDIEU 1989, p. 86-87.

²⁰ *Salve fatiis mihi debita tellus / vosque ait o fidi Troiae salvet penates : / hic domus, haec patria est.*

aux libations et présente, de l'autre, un petit plateau d'offrandes, peut-être une galette chargée de fruits et de gâteaux divers (la *mensa panicea*) ; au-dessus de leur tête, il y a un petit temple sur le devant duquel deux personnages sont assis, que l'on identifie aux Pénates : il s'agirait en fait d'une petite chapelle (un *sacellum* ou un *lararium* portatif), « semblable à <celles> où, dans le culte privé, on conservait les images des dieux domestiques, Lares et Pénates »²¹.

Le sacrifice d'Énée représenté sur ce relief semble illustrer la description qu'en donne Denys d'Halicarnasse :

« Au rappel de cette parole divine, sur l'ordre d'Énée, les uns sortirent les statues des dieux du bateau pour les transporter à l'endroit indiqué, les autres leur construisirent des piédestaux et des autels, les femmes accompagnèrent, avec des ululements et des danses, les objets sacrés (τὰ ἱερά), et Énée, le sacrifice une fois préparé, se tint couronné près de l'autel. (...) Énée sacrifia aux dieux ancestraux (τοῖς πατρώοις θεοῖς) les petits de la truie en même temps que leur mère à l'endroit même où se trouve aujourd'hui la chapelle (ἡ καλιάς) dont les habitants de Lavinium interdisent l'accès aux étrangers, car ils la considèrent comme sacrée. Puis, ayant ordonné aux Troyens de transférer le camp sur la colline, il installa les statues des dieux au meilleur endroit ; aussitôt après il se consacra de toute son ardeur à la construction de la cité (...). »²²

DENYS D'HALICARNASSE, *Antiquités romaines* I 55,5 ; 57,1-2
(trad. V. Fromentin, CUF, 1998).

²¹ DUBOURDIEU 1989, p. 209-216.

²² I, 55, 5 : τοῦτο δὴ τὸ θεοπρόπιον ἀναμνησθέντες, οἱ μὲν τὰ ἔδη τῶν θεῶν Αἰνείου κελεύσαντος εἰς τὸ ἀποδειχθὲν χωρίον ἐκ τῆς νεὸς ἐξέφερον, οἱ δὲ βάρηα καὶ βωμοὺς κατεσκευάζον αὐτοῖς, αἱ δὲ γυναῖκες ὀλολυγῇ καὶ χορείαις χρώμεναι παρεκόμενον τὰ ἱερά, οἱ δὲ ἀμφὶ τὸν Αἰνεῖαν παρασκευασθείσης θυσίας ἔχοντες τοὺς στεφάνους περὶ τὸν βωμὸν ἔστησαν. I 57, 1-2 : Αἰνεῖας δὲ τῆς μὲν ὑδὸς τὸν τόκον ἅμα τῇ γειναμένη τοῖς πατρώοις ἀγίζει θεοῖς ἐν τῷ χωρίῳ τῷδ', οὗ νῦν ἐστὶν ἡ καλιάς, καὶ αὐτὴν οἱ Λαουινιάται τοῖς ἄλλοις ἄβατον φυλάττοντες ἱερὰν νομίζουσι· τοῖς δὲ Τρωσὶ μεταστρατοπεδεῦσαι κελεύσας ἐπὶ τὸν λόφον ἰδρύεται τὰ ἔδη τῶν θεῶν ἐν τῷ κρατίστῳ καὶ αὐτίκα περὶ τὴν κατασκευὴν τοῦ πολίσματος ἀπάσῃ προθυμίᾳ ὥρμητο (...).

Denys d'Halicarnasse assimile les Pénates des Romains aux « dieux ancestraux » (τοῖς πατρώοις θεοῖς), ce qui est « justifié par l'usage romain », même si l'expression grecque correspond très exactement au latin *di patrii*²³. Les Pénates, intimement liés à la « maison » et à la « patrie », sont en effet les dieux « que l'on se transmet de père en fils, de génération en génération », au point que l'usage finit par les confondre avec les « dieux paternels » (*di patrii*) ou avec les dieux de la patrie, c'est-à-dire de l'État, donc les Pénates du peuple romain (*Penates populi Romani*) :

« Ces dieux-là les Romains les nomment *Penates*. Ceux qui cherchent à traduire ce mot en grec les appellent tantôt *Patrôoi* (ancestraux), tantôt *Généthlioi* (familiaux), certains *Ktésioi* (domestiques), d'autres *Muchioi* (intérieurs), d'autres encore *Herkeioi* (d'enceinte). »²⁴

DENYS D'HALICARNASSE, *Antiquités romaines* I 67, 3
(trad. V. Fromentin, CUF, 1998).

Un culte à Énée héroïsé à Lavinium

Les dieux Pénates vénérés à Lavinium étaient donc étroitement associés à la figure d'Énée, qui y était vénéré comme un héros, c'est-à-dire un mortel qui a obtenu l'immortalité après sa mort. D'après la légende, Énée aurait disparu lors d'un ultime combat contre les Rutules et les Étrusques, aux abords du fleuve Numicius, non loin de Lavinium²⁵. La vénération du héros troyen à Lavinium s'est alors superposée au vieux culte local d'*Indiges*, « un dieu fécond et père de la race, dont les origines sont sans doute à chercher dans la religion protohistorique »²⁶. Une série de témoignages littéraires et épigraphiques atteste en effet qu'Énée était considéré sur place comme « Énée Indigète » (*Aeneas Indiges*) ou le « Père Indigète »

²³ DUBOURDIEU 1989, p. 94-98.

²⁴ I, 67, 3 : τοὺς δὲ θεοὺς τούτους Ῥωμαῖοι μὲν Πενάτας καλοῦσιν· οἱ δ' ἐξηρμηνεύοντες εἰς τὴν Ἑλλάδα γλῶσσαν τοῦνομα οἱ μὲν Πατρώους ἀποφαίνουσιν, οἱ δὲ Γενεθλίους, εἰσὶ δ' οἱ Κτησίους, ἄλλοι δὲ Μυχίους, οἱ δὲ Ἑρκείους.

²⁵ TITE-LIVE, I 2, 6 ; DENYS D'HALICARNASSE, *Antiquités Romaines* I 64, 5.

²⁶ DURY-MOYAERS 1981, p. 211.

(*Pater Indiges*), voire comme le « dieu Indigète » (*deus Indiges*) ou « Jupiter Indigète » (*Iuppiter Indiges*) :

« Et il ne faut pas oublier que le second été qui suivit la prise de Troie, Énée fut poussé vers les côtes italiennes, accompagné de pas plus de six cents compagnons, comme le rapporte Hémina, et qu'il établit son camp en territoire laurente : il y dédia à sa mère Vénus, qu'on appelle *Frutis*, une statue qu'il avait emportée avec lui de Sicile, reçut le Palladium des mains de Diomède et régna ensuite durant trois ans aux côtés de Latinus qui l'associa au pouvoir après lui avoir donné 500 jugères ; après la mort de Latinus, il exerça le pouvoir suprême pendant deux ans, puis il disparut près du Numicius, la septième année. On lui donna le nom de Père Indigète (*Pater Indiges*). »

CASSIUS HEMINA, fr. 8, Chassignet (trad. M. Chassignet, CUF, 1999)

« Plus tard, Ascagne et quelques autres affirmèrent l'avoir vu sur la rive du Numicius avec les mêmes vêtements et les mêmes armes avec lesquels il était allé au combat : cette information renforça l'opinion sur son immortalité. C'est pourquoi un temple lui fut consacré à cet endroit et il parut bon qu'il fût appelé Père Indigète (*Pater Indiges*). »

Origines du peuple romain 14,4 (trad. J.-C. Richard, CUF, 1983)

« Énée, fils de Vénus et d'Anchise, qui conduisit en Italie les Troyens qui survécurent à la guerre après la prise de Troie, entreprit la guerre [---], fonda la ville de Lavinium et y régna pendant trois ans ; en menant la guerre des Laurentes, il ne réapparut plus, fut appelé Père Indigète (*Indiges Pater*) et a été compté au nombre des dieux. »

Elogium d'Énée (Pompéi), *CIL* X 8348.

« Il dédia un temple à Énée Indigète (*Aeneas Indiges*), où chaque année les pontifes ont l'habitude de se rendre pour faire un sacrifice en compagnie des consuls. »

VARRON, *Antiquités divines*, fr. 2, 61 Condemi

« Le combat qui suivit fut un succès pour les Latins, mais ce fut aussi pour Énée le dernier exploit qu'il accomplit dans sa

vie mortelle. Il repose, quelle que soit l'appellation que le droit humain et la loi divine (*ius fasque*) commandent de lui donner, au bord du fleuve Numicus. On le nomme Jupiter Indigète (*Iupiter Indiges*). »

TITE-LIVE, *Histoire romaine* I 2, 6 (trad. G. Walter, BRIQUEL 2007)

Le sens et l'étymologie du terme latin *Indiges* restent toutefois incertains. Georg Wissowa voulait voir dans les « dieux Indigètes » (*di Indigetes*) des dieux « nationaux », d'origine « indigène », donc des « dieux anciens et autochtones », « originels », par opposition aux « nouvelles divinités » (*di Novensiles* ou *Novensides*), d'origine « étrangère », importées plus tardivement dans le panthéon romain²⁷. Cette interprétation fut contestée, notamment par Georges Dumézil, qui rapprocha les dieux *Indigetes* des listes d'*indigamenta* par lesquelles on « invoquait » toute une série de divinités mineures, subordonnées aux « grands » dieux²⁸. Robert Schilling proposa également de rapprocher étymologiquement *Indiges* du verbe *indigare*, « prier, invoquer » : le terme désignerait « celui qu'on invoque », mais cela n'en rend pas le sens beaucoup plus clair²⁹. En tout cas l'antériorité, par rapport au culte d'Énée, d'un culte rendu à *Indiges* à Lavinium est suggérée par la lecture que Denys d'Halicarnasse fait de l'inscription du sanctuaire héroïque (*hérôon*) qui honorait sur place le souvenir d'Énée : « Au dieu père de cette terre, qui préside au cours du fleuve Numicius »³⁰. Autrement dit, en désignant la divinité qui règne sur les eaux du fleuve Numicius par l'appellation Πατήρ θεὸς χθονίος, Denys semble traduire directement en grec l'expression latine *Pater deus Indiges* : le culte d'*Indiges*, associé ici au fleuve Numicius, était donc à la fois « indigène » parce que spécifiquement lié à ce territoire (χθονίος), et antérieur à l'apparition du culte d'Énée à Lavinium, puisque le nom du héros troyen n'apparaît même pas sur la dédicace de son

²⁷ WISSOWA 1912²; cf. SCHEID 2019⁴, p. 16-17.

²⁸ DUMÉZIL 1974², p. 32, p. 54-55 et p. 108-110.

²⁹ SCHILLING 1980, p. 59.

³⁰ DENYS D'HALICARNASSE, *Antiquités Romaines* I, 64, 5 : Πατὴρ θεοῦ χθονίου, ὃς ποταμοῦ Νομικίου ῥεῦμα διέπει.

*hérôon*³¹.

Même si le sens précis de l'épithète *Indiges* reste encore assez mystérieux, il semblerait bien qu'elle désignait ici « une vieille divinité locale honorée à Lavinium, représentant un ancêtre mythique des Latins, appartenant à une catégorie de “pères” divins dont on a des exemples pour beaucoup de peuples de l'Italie antique, mais dont l'épithète était devenue mystérieuse »³². Les expressions *Pater Indiges* ou *Iupiter Indiges* renvoyaient donc à un héros local dont la mémoire était honorée dans le sanctuaire de Lavinium avant l'apparition de la figure d'Énée : ce *Pater Indiges* originel doit probablement être identifié à Latinus, héros éponyme du Latium. Une tradition poétique, qui remonte apparemment à Hésiode, mais qui est sûrement datée au moins du VI^e siècle av. n. è., présentait Latinus comme le fils d'Ulysse et de Circé, elle-même fille d'Hélios³³. Cette ascendance mythique trouve un écho dans le culte rendu à *Sol Indiges*, c'est-à-dire au « Soleil Indigète », dont le sanctuaire se trouvait sur le littoral, à peu de distance de Lavinium³⁴, au lieu-dit *Troia*, où Énée et ses compagnons sont censés avoir débarqué³⁵. L'épithète *Indiges* pourrait dès lors s'appliquer au

³¹ DURY-MOYAERS 1981, p. 211-220 ; DUBOURDIEU 1989, p. 300-307.

³² BRIQUEL 2007, p. 271 ; cf. COLONNA 1996.

³³ HÉSIODE, *Théogonie* 1011-1016 : Κίρκη δ' Ἡελίου θυγάτηρ Ὑπεριονίδαο / γείνατ' Ὀδυσσεύος ταλασίφρονος ἐν φιλότῃ / Ἄγριον ἥ δὲ Λατῖνον ἀμύμονά τε κρατερόν τε· / [Τηλέγονον δὲ ἔτικτε διὰ χρυσῆν Ἀφροδίτην·] / οἱ δὲ τοι μάλα τῆλε μυχῶ νήσων ἱεράων / πᾶσιν Τυρσηνοῖσιν ἀγακλειτοῖσιν ἄνασσον (« Circé, fille du Soleil (Hélios), le fils d'Hypérion, de l'amour d'Ulysse l'endurant donna le jour à Agrios ainsi qu'à Latinos, héros puissants et accomplis qui, très loin, dans le recoin le plus reculé des îles sacrées, régnaient sur tout le pays des illustres Tyrsènes »). Ces vers, mêmes s'ils devaient avoir été interpolés, attestent de la présence de la figure d'Ulysse en Italie centrale (Latium-Étrurie) dès le VI^e siècle au moins : PHILLIPS 1953, p. 55-56 ; WEST 1966, p. 433 sq. (les années 540 – 520 av. n. è.) ; AMPOLO 1992, p. 329 ; ID. 1994, p. 271-272 (les deux datations sont également possibles) ; BRACCESI 1994, p. 6-7 et p. 43-44 (datation haute, VII^e siècle) ; VANOTTI 1995, p. 19 (au plus tard milieu VI^e siècle) ; DEBIASI 2004, p. 265-267.

³⁴ PLINIE L'ANCIEN, *Histoire naturelle* III, 56. CASTAGNOLI 1993 [1967] ; DURY-MOYAERS 1981, p. 213-214.

³⁵ DENYS D'HALICARNASSE, *Antiquités Romaines* I, 53,3. CASTAGNOLI 1993 [1967].

« fondateur de la race » et semble avoir originellement désigné Latinus.

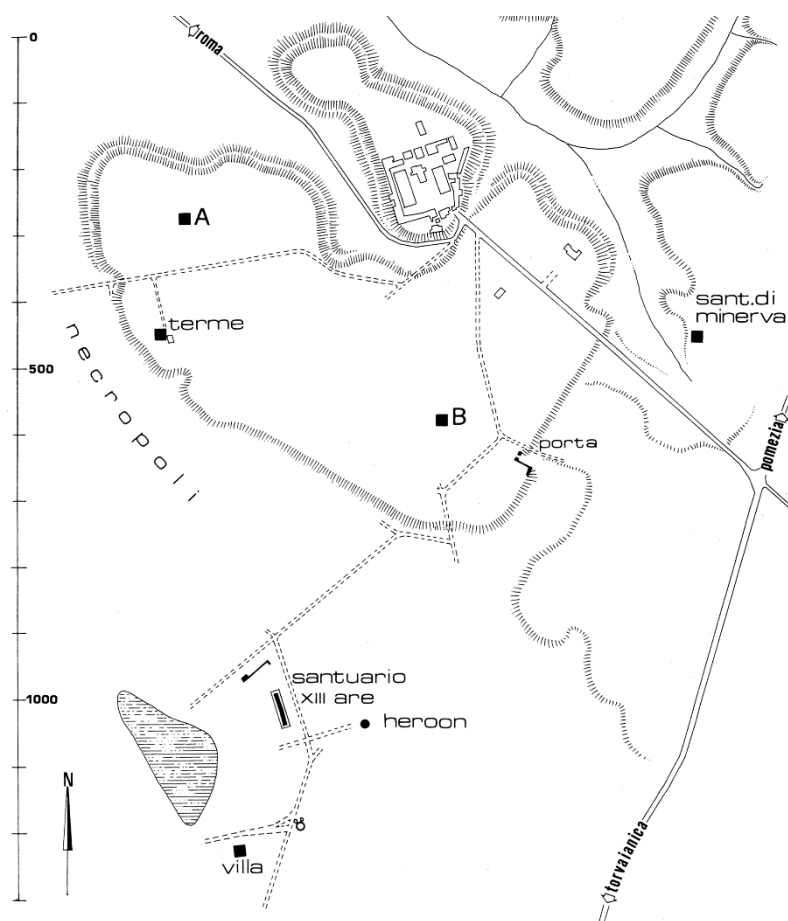


Fig. 2 – Le sanctuaire latin de Lavinium

Source : *Enea nel Lazio. Archeologia e mito*,
Rome, Fratelli Palombi editori, 1981, p. 136.

Les fouilles menées à Pratica di Mare, près du site antique de Lavinium, révèlent une occupation très ancienne³⁶. À côté de Lavinium, existait en effet un sanctuaire extra-urbain qui était un

³⁶ CASTAGNOLI 1972 ; *Enea* 1981 ; DURY-MOYAERS 1981 ; TORELLI 1984, p. 5-15.

important sanctuaire fédéral latin, dont les fouilles ont permis de tracer les origines à partir du VI^e siècle av. n. è. au moins (fig. 2). Ce site est particulièrement remarquable par un alignement de treize autels archaïques, dont la construction s'échelonne entre le VI^e et le IV^e siècle et dont chacun était consacré à une divinité, indiquée par une inscription sur une petite plaque en bronze. Ce « sanctuaire des Treize autels », à en juger par ses dimensions et sa situation *extra muros*, devait être un ancien sanctuaire fédéral de la « nation latine »³⁷. Les autels sont tous orientés vers l'est, en direction du mont Albain, épiscentre politique et religieux des peuples latins à l'époque archaïque³⁸. Ce sanctuaire regroupait les cultes de plusieurs divinités importantes (Cérès, Minerve, Junon, Vesta, Castor et Pollux, etc.), qui en faisaient une véritable « petite Delphes » du Latium archaïque³⁹.

À une centaine de mètres à l'est du « sanctuaire des Treize autels », on a découvert une tombe à tumulus datant de l'Orientalisant ancien (début de la phase latiale IV, vers 670-630)⁴⁰. Il s'agit d'une tombe à inhumation de dix mètres de diamètre, qui contenait des objets d'une époque encore plus ancienne (périodes latiales II B et III, 830-730 environ) et qui appartient au type de monuments funéraires caractéristiques de l'aristocratie de cette époque. Sa situation isolée sur une petite colline la met d'ailleurs bien en évidence sur le site, signe qu'elle devait certainement abriter la tombe d'un personnage important, vraisemblablement un guerrier. L'étude archéologique de la tombe montre qu'elle a été modifiée une première fois vers la fin du VI^e siècle av. n. è., lorsque le caisson de la tombe fut enrichi par une grosse œnochoé en *bucchero* qui semble avoir servi à des rites inauguraux sur la tombe. Elle fut modifiée une seconde fois, de manière plus importante, au cours de la deuxième moitié du IV^e siècle av. n. è., par l'intégration dans son tumulus d'une chambre funéraire vide, qui en fit un cénotaphe fermé

³⁷ ALFÖLDI 1963, p. 265-268.

³⁸ GRANDAZZI 2008, p. 605-606.

³⁹ HEURGON 1969, p. 11.

⁴⁰ SOMMELLA 1974 ; GIULIANI, dans *Enea* 1981, p. 162-166 ; p. 169-177.

par une fausse porte en tuf, comme s'il avait alors été transformé en *hérôon* (fig. 3).

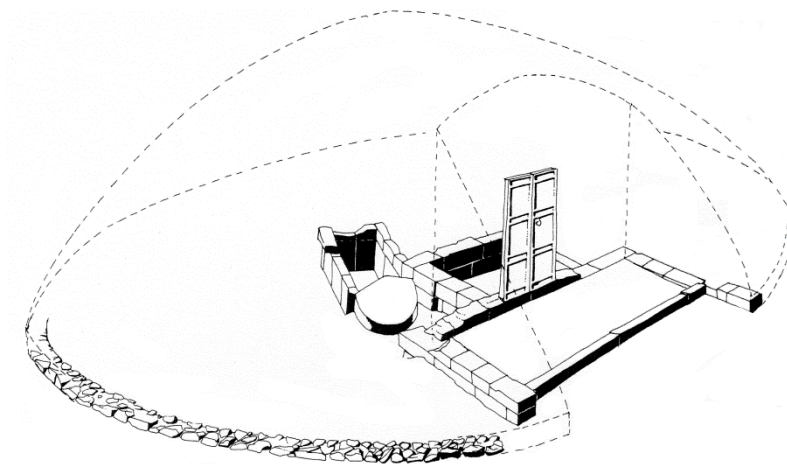


Fig. 3 – Le tumulus de Lavinium : l'*hérôon* d'Énée ?

Source : *Enea nel Lazio. Archeologia e mito*, Rome, Fratelli Palombi editori, 1981, p. 175.

Le découvreur du monument, Paolo Sommella, l'a aussitôt rapproché de la description de l'*hérôon* d'Énée qu'on trouve chez Denys d'Halicarnasse, « un tumulus pas très grand entouré d'une rangée d'arbres »⁴¹ :

« Un rude combat ayant eu lieu non loin de Lavinium avec beaucoup de morts de part et d'autre, à la nuit tombante les armées se séparèrent et, le corps d'Énée n'étant nulle part visible, les uns imaginèrent qu'il s'en était allé chez les dieux, les autres qu'il avait péri dans le fleuve près duquel le combat avait eu lieu. Les Latins lui construisirent un sanctuaire héroïque (*hérôon*) orné d'une inscription telle que voici : "Au dieu père de cette terre, qui préside au cours du fleuve Numicius". Mais il y en a pour dire que le monument en question fut construit par Énée en l'honneur d'Anchise, mort l'année précédant cette guerre. C'est un petit tertre entouré

⁴¹ SOMMELLA 1974 ; voir aussi DURY-MOYAERS 1981, p. 123-127.

d'arbres plantés en cercle à intervalles réguliers et qui méritent d'être vus. »⁴²

DENYS D'HALICARNASSE, *Antiquités romaines* I 64, 4-5

(trad. V. Fromentin, CUF, 1998).

Même s'il n'y a pas de certitude absolue qu'il s'agisse bien du monument dont parle Denys, cette découverte rend quand même très plausible l'existence du monument décrit par l'historien ancien. Le tumulus du VII^e siècle aurait donc été transformé en *hérôon* dès le VI^e siècle, comme l'indiquerait le rituel d'inauguration révélé par la présence de l'œnochoé, selon un modèle que l'on retrouve utilisé pour l'inauguration d'un édifice voisin. Le premier destinataire de ce culte héroïque primitif aurait été Latinus, héros éponyme et *Pater Indiges* des Latins. Son culte aurait ensuite été remplacé par celui d'Énée, probablement après la dissolution de la ligue latine en 338 av. n. è. et le traité entre Rome et Lavinium⁴³.

Au moment de la conquête romaine du Latium, au IV^e siècle av. n. è., le sanctuaire latin de Lavinium semble donc avoir été « troyanisé » et le héros local Latinus remplacé par la figure d'Énée. Historiquement, le culte d'Énée est en effet attesté dans le Latium à

⁴² Μάχης δὲ γενομένης καρτερᾶς οὐ πρόσω τοῦ Λαοῦνίου καὶ πολλῶν ἐκατέρωθεν ἀπολομένων τὰ μὲν στρατεύματα νυκτὸς ἐπελθούσης διελύθη, τὸ δὲ Αἰνείου σῶμα φανερόν οὐδαμῇ γενόμενον οἱ μὲν εἰς θεοὺς μεταστῆναι εἵκαζον, οἱ δ' ἐν τῷ ποταμῷ, παρ' ὃν ἡ μάχη ἐγένετο, διαφθαρήναι. καὶ αὐτῷ κατασκευάζουσιν οἱ Λατῖνοι ἥρῳον ἐπιγραφῇ τοιαύδε κοσμούμενον· Πατὴρ θεοῦ χθονίου, δὲ ποταμοῦ Νομικίου ῥεῦμα διέπει. εἰσὶ δ' οἱ λέγουσιν ἐπ' Ἀγχίση κατασκευασθῆναι αὐτὸ ὑπ' Αἰνείου, ἐνιαυτῷ πρότερον τοῦ πολέμου τούτου τελευτήσαντι. ἔστι δὲ χωμάτιον οὐ μέγα καὶ περὶ αὐτὸ δένδρα στοιχηδὸν πεφυκότα θέας ἄξια.

⁴³ Les exploits d'Énée, en particulier dans le récit du combat contre Mézence, ont été façonnés sur le modèle de ceux de Latinus : d'après une légende recueillie par Cornificius et rapportée par Festus (p. 212, 16 Lindsay), Latinus aurait disparu lors du combat contre Mézence et aurait ensuite été vénéré comme Jupiter Latiaris ; mais dans la légende romaine, réélaborée après la réconciliation avec les Latins et la rupture avec les Étrusques (au IV^e siècle av. n. è.), c'est Énée et non plus Latinus qui disparaît dans la bataille avec Mézence et qui est ensuite vénéré comme Jupiter *Indiges* (CATON, *Origines*, fr. 9 Peter = I, 9 Chassignet ; fr. 10 Peter = I, 10 Chassignet ; CASSIUS HEMINA, fr. 7 Peter = 8 Chassignet). Cf. GALINSKY 1969, p. 149-150 ; COGROSSI 1982, p. 89-91 ; SORDI 1989, p. 22.

partir du IV^e siècle grâce à une inscription dédiée « Au Lare Énée » (*Lare Ainia*), présente sur un cippe votif découvert à Tor Tignosa, à 8 km de Lavinium et à mi-chemin entre Lavinium et Albe⁴⁴. Le terme latin *Lar* peut y désigner « l'ancêtre » ou « l'aïeul » divinisé, comme dans l'expression *Lar familiaris*⁴⁵. Mais *Lar* peut également être l'équivalent latin du grec ἥρωϛ, comme l'atteste le texte grec du Monument d'Ancyre⁴⁶. Énée était donc invoqué sur ce cippe comme l'ancêtre divinisé de tout un peuple, tout en étant considéré comme le « père indigène » de cette terre. Le cippe érigé en son honneur était d'ailleurs associé à trois autres cippes consacrés respectivement à Parca, Nona et Morta, les *Tria Fata*, ou divinités du destin, qui présidaient aux destinées du peuple romain⁴⁷. L'interprétation que l'on peut donner à l'inscription du cippe de Tor Tignosa rejoint ainsi celle que suggérerait la découverte du tumulus de Lavinium (s'il s'agit bien du monument qu'avait vu Denys d'Halicarnasse), les deux monuments attestant que, dès la deuxième moitié du IV^e siècle, au cœur du Latium, Énée était à la fois considéré comme un ancêtre fondateur et honoré comme un « héros » auquel on rendait un culte⁴⁸.

Le culte des Pénates, le Palladium et l'identité civique des Romains

La réception du mythe troyen à Lavinium paraît donc pleinement assurée dès le IV^e siècle av. n. è. C'est aussi à cette époque que remontent les plus anciens témoignages littéraires attestant une telle chronologie. L'historien grec Timée de Tauroménion (deuxième moitié du IV^e siècle – première moitié du III^e siècle av. n. è.) assure en effet avoir appris directement des autochtones l'existence

⁴⁴ *ILLRP* 1271 : *LARE AENIA* (ou *AINEIA*) *D(ono)*. GUARDUCCI 1956-58 (lecture : *AINEIA*) ; EAD. 1971 (lecture corrigée : *AENIA*) ; WEINSTOCK 1960, p. 114-118.

⁴⁵ APULÉE, *Traité du dieu de Socrate* 15 : « celui qui veille sur la maison de ses descendants avec un esprit tranquille et paisible, on le nomme *Lar familiaris* ».

⁴⁶ *Res gestae divi Augusti* 19, 2 : <ναὸν> Ἡρώων πρὸς τῇ ἱερᾷ ὁδῶι = *aedem Larum in summa sacra via*.

⁴⁷ *ILLRP* 10-12 = *AE* 1950, 50 : *Parca Maurtia dono* ; *Neuna dono* ; *Neuna Fata*. Cf. AULU-GELLE, *Nuits Attiques* III, 16, 9-11 ; GUARDUCCI 1946-48 ; EAD. 1971 ; DURY-MOYAERS 1981, p. 234-240.

⁴⁸ DURY-MOYAERS 1981, p. 240-246 ; DUBOURDIEU 1989, p. 332-336.

d'« objets sacrés conservés dans la partie la plus inaccessible (*adyton*) du sanctuaire de Lavinium », qui se présentaient sous la forme « de caducées en fer et en bronze ainsi que de la poterie troyenne » et qui étaient censés représenter les Pénates troyens ramenés depuis Ilion par Énée⁴⁹. Son témoignage « archéologique » sur Lavinium est complété par les indications transmises dans l'*Alexandra* de Lycophron, dont les informations découlent selon toute probabilité directement de Timée et où l'on trouve la plus ancienne attestation littéraire du mythe de la « manducation des tables ». D'après Lycophron, Énée aurait construit à Lavinium un temple consacré à *Myndia Pallēnis* (= Pallas-Athéna de Myndos, en Carie), c'est-à-dire à la Pallas-Athéna d'Asie Mineure, métaphore poétique de l'Athéna Ilias, pour y placer les Pénates de Troie, qui se seraient donc retrouvés à Lavinium dans un sanctuaire de la déesse qui avait été la divinité poliade de Troie⁵⁰.

⁴⁹ TIMÉE, *FGrHist*, 566 F 59 (cité par DENYS D'HALICARNASSE, *Antiquités Romaines* I 67, 4) : σχήματος δὲ καὶ μορφῆς αὐτῶν πέρι Τίμαιος μὲν ὁ συγγραφεὺς ὧδε ἀποφαίνεται· κηρύκια σιδηρᾶ καὶ χαλκᾶ καὶ κέραμον Τρωικὸν εἶναι τὰ ἐν τοῖς ἀδύτοις τοῖς ἐν Λαουινίῳ κείμενα ἱερά, πυθέσθαι δὲ αὐτὸς ταῦτα παρὰ τῶν ἐπιχωρίων (« Au sujet de leur aspect extérieur et de leur forme, l'historien Timée déclare que les objets sacrés qui se trouvent dans l'*adyton* de Lavinium sont des caducées en fer et en bronze et de la céramique troyenne, et qu'il a obtenu personnellement ces informations des gens du pays » – trad. d'après V. Fromentin, CUF, 1998). Selon Varron, ces « objets sacrés » se présentaient sous la forme « de statuettes de bois, de pierre, et aussi de terre cuite » et correspondaient aux dieux Pénates qu'Énée aurait ramenés de Troie en Italie (SCHOLIASTE DE VÉRONE, *Commentaire sur l'Énéide de Virgile* II, 717 ; Servius, *Commentaire sur l'Énéide de Virgile* III, 148 : voir *supra* n. 14). Cf. PERRET 1942, p. 338-344 ; ALFÖLDI 1963, p. 248 (Timée aurait « visité » Lavinium vers 315) ; MOMIGLIANO 1966 (1959) ; DURY-MOYAERS 1981, p. 65-68 ; DUBOURDIEU 1989, p. 124-131 ; p. 264-285 ; HUMM 2016, p. 95-98.

⁵⁰ LYCOPHRON, *Alexandra* 1250-1262 : ἐνθα τράπεζαν εἰδάτων πλήρη κιχών, / τὴν ὕστερον βρωθεῖσαν ἐξ ὀπαόνων, / μνήμην παλαιῶν λήψεται θεσπισμάτων. / κτίσει δὲ χώραν ἐν τόποις Βορειόνων / ὑπὲρ Λατίνους Δαννίους τ' ὤκισμένην, / πύργους τριάκοντ' ἐξαριθμήσας γονὰς / σὺς κελαινῆς, ἥν ἀπ' Ἰδαίων λόφων / καὶ Δαρδανείων ἐκ τόπων ναυσθλώσεται, / ἰσηρίθμων θρέπτειραν ἐν τόκοις κάπρων· / ἥς καὶ πόλει δείκῃλον ἀνθήσει μῆξ / χαλκῷ τυπώσας καὶ τέκνων γλαγοτρόφων. / δείμας δὲ σηκὸν Μυνδίᾳ Παλληνίδι / πατρὶ' ἀγάλατ' ἐγκατοικεῖ θεῶν (« Là-bas [à Lavinium], il [Énée] trouvera une table couverte de mets, / une table que ses compagnons mangeront

Or, un important sanctuaire dédié à Minerve a été retrouvé sur la pente de la colline immédiatement à l'est de Lavinium, à proximité de l'Acropole (fig. 2) ; son temple, dont certains fragments d'antéfixes remontent au v^e siècle, a été détruit au II^e siècle av. n. è. lorsqu'une cinquantaine de statues de Minerve ont été enfouies dans un puits votif⁵¹. Parmi celles-ci figure une grande statue en terre cuite datable du v^e siècle et représentant une Pallas-Athéna armée, parée de ses attributs habituels (le casque, le bouclier, l'égide, l'épée et de nombreux serpents) et flanquée d'un Triton (fig. 4). La statue a été réalisée sur place par un atelier de coroplastes installé à Lavinium, et s'inspire directement d'un modèle archaïque qui est lié à la représentation d'un mythe grec extrêmement ancien dont il faut chercher l'origine en Béotie⁵².

La présence de Triton renvoie en effet au mythe relatif à la naissance de Pallas-Athéna, élevée ou mise au monde près du fleuve Triton, en Béotie⁵³. D'après Apollodore, Pallas et Athéna seraient deux figures distinctes : Pallas serait la fille du dieu Triton et de la nymphe Tritonis ; elle fut accidentellement tuée par Athéna, qui réalisa une statue à son effigie, le *Palladion* (ou Palladium), un « talisman » d'origine divine qui avait la vertu de garantir l'intégrité de la ville qui le possédait et lui rendait un culte⁵⁴.

par la suite : / il se souviendra ainsi des anciennes prophéties. / Parvenu dans le pays des *Boreigonoï* [les « Aborigènes du Nord »], / il fondera son royaume sur les *Larinoi* [les Latins] et les Dauniens [les Campaniens], / et il construira trente tours [les trente cités latines] d'après le nombre des petits / de la sombre truie : des hauteurs de l'Ida / et du pays dardanien, il l'aura ramenée sur son vaisseau, / et elle sera la nourrice, quand elle aura mis bas, d'autant de porcelets. / Dans une de ces villes [Lavinium], il élèvera une statue d'elle / en bronze, la montrant en train d'allaiter ses petits. / Et après avoir construit une enceinte sacrée à *Myndia Pallènis* [Pallas-Athéna de Myndos, en Carie], / c'est là qu'il placera les statues des dieux de ses pères [les Pénates] »).

⁵¹ *Enea* 1981, p. 187-264.

⁵² CASTAGNOLI 1993 [1979] ; DURY-MOYAERS 1981, p. 154-156.

⁵³ BEARZOT 1982.

⁵⁴ APOLLODORE, *Bibliothèque* III, 12, 3 ; *Épitomé* V, 10 ; SERVIUS, *Commentaire sur l'Énéide de Virgile* II, 166 (*Tritonia Pallas*).



Fig. 4 – La Minerve de Lavinium :
la déesse au Triton

(CASTAGNOLI 1993 [1979], p. 885, fig. 5)

L'aspect guerrier de cette Athéna Tritonia de Lavinium évoque de manière particulièrement suggestive la « vierge au Triton » invoquée contre Énée et ses Troyens par les matrones de la ville du roi Latinus, dans l'*Énéide* de Virgile⁵⁵. Certains commentateurs ont pensé voir en elle une reproduction de l'Athéna Ilias dont Strabon disait qu'un exemplaire se trouvait à Lavinium⁵⁶ : cette statue se confondrait ainsi avec le Palladium (ou *Palladion*), don des dieux et gage de la pérennité de Troie, qu'Ulysse et Diomède auraient dérobée au sanctuaire d'Ilion en provoquant ainsi la chute de la ville⁵⁷.

⁵⁵ VIRGILE, *Énéide* XI, 483 : « Armipotens, praeses belli, Tritonia virgo, / frange manu telum Phrygii praedonis et ipsum / pronum sterne solo portisque effunde sub altis » (« Puissante par les armes, déesse de la guerre, vierge au Triton, brise de ta main les armes du bandit phrygien ; étends-le lui-même sur le sol et couche-le sous nos hautes portes »). Voir ZEVİ 1981, p. 147-148.

⁵⁶ PUGLIESE CARRATELLI 1980, p. 571-575 ; BEARZOT 1982 ; COGROSSI 1982 ; SORDI 1982 ; DUBOURDIEU 1989, p. 258-260 ; *contra* : CASTAGNOLI 1993 [1979] ; TORELLI 1984, p. 19-22 ; cf. Strabon, *Géographie* VI, 1,14.

⁵⁷ DENYS D'HALICARNASSE, *Antiquités romaines* I, 69, 2.

D'après un fragment controversé de l'annaliste Cassius Hémina (fin II^e siècle av. n. è.), Énée, présenté comme le fils de Vénus *Frutis* (probable altération du nom grec *Aphrodite*⁵⁸), aurait reçu, juste avant de quitter Troie, des mains mêmes de Diomède, le Palladium qu'il introduisit ensuite dans le Latium⁵⁹, ce qui représente une version du mythe qui ne peut pas être antérieure à la mainmise de Rome sur le sanctuaire de Lavinium au IV^e siècle. Selon une hypothèse de Marta Sordi, le sanctuaire latin de Lavinium aurait affiché la possession du Palladium dès le début du V^e siècle dans un sens anti-troyen, et donc anti-romain, lorsque les Latins revendiquèrent leur indépendance par rapport à Rome après la chute des Tarquins⁶⁰.

⁵⁸ SCHILLING 1954, p. 75-83.

⁵⁹ CASSIUS HEMINA, fr. 8 Chassignet (cité par Solin, *Recueil de faits mémorables* II, 14) : voir *supra*.

⁶⁰ Cette hypothèse, au demeurant très vraisemblable, suggère que les Romains aient pu revendiquer des origines troyennes dès le début du V^e siècle av. n. è. Dans ce contexte, on pourrait alors se demander si l'introduction à Rome du culte de Castor et Pollux à la suite de la bataille du lac Régille, en 484 (TITE-LIVE, II, 42, 5 ; DENYS D'HALICARNASSE, *Antiquités romaines* VI 13, 4), ne devrait pas être mise en rapport avec leur identification précoce avec les Pénates et les Grands Dieux d'Énée, en lien peut-être avec la prétention de certaines familles patriciennes (les *gentes Albanae*) à avoir des origines troyennes. Le culte des *Castores* a en effet été introduit à Rome à la suite de ce qui semble avoir été une véritable *evocatio* de divinités auparavant honorées par les Latins, comme l'atteste l'inscription archaïque (fin VI^e siècle) dédiée aux Dioscures et provenant de Lavinium (ILLRP, 1271a : *Castorei Podlovqveiqve qvrois*). Selon Varron et, avant lui, l'annaliste Cassius Hemina, les dieux Pénates ramenés de Troie par Énée seraient en fait les Grands Dieux du sanctuaire de Samothrace, fondé par Dardanos, qui s'identifieraient avec Castor et Pollux (VARRON, *Langue latine* V, 58 ; PLUTARQUE, *Camille* 20, 6 ; MACROBE, *Saturnales* III, 4, 7 ; SERVIUS, *Commentaire sur l'Énéide de Virgile* III, 12 ; CASSIUS HEMINA, fr. 7 Chassignet). Varron s'opposait à la thèse de ceux qui, à l'instar d'Arctinos de Milet, identifiaient les Grands Dieux d'Énée avec les Cabires de Samothrace, des divinités protectrices de la navigation au même titre que les Dioscures avec lesquels ils furent parfois confondus ; Arctinos aurait aussi associé aux représentations des Grands Dieux le *Palladion* emporté en Italie par Énée et qui se serait plus tard retrouvé dans le sanctuaire de Vesta à Rome (DENYS D'HALICARNASSE, *Antiquités Romaines* I, 68, 2 – 69, 4 = ARCTINOS, *Iliou persis*, fr. 1 Bethe = 1 Bernabé). D'après Denys d'Halicarnasse (AR I, 68,1-2), l'iconographie des Pénates dans le temple qui leur était consacré sur la Vélie, à

Après tout, Latinus, pour lequel les Latins instaurèrent un culte héroïque à Lavinium au tournant des VI^e et V^e siècles, passait pour être le fils d'Ulysse, dont la figure était bien présente en Campanie et sur les côtes du Latium archaïque⁶¹, et qui était considéré comme l'un des deux responsables du rapt du *Palladion* dans la citadelle de Troie⁶². Par la suite, les Romains auraient imaginé l'introduction du Palladium dans le Latium par Énée au moment où ils se sont rendus maîtres du sanctuaire latin, au IV^e siècle, et auraient revendiqué d'en posséder l'unique exemplaire authentique⁶³, avant de détruire le sanctuaire lavinate de Minerve, avec ses statues de culte, au début du II^e siècle av. n. è., lorsque la diplomatie romaine valorisa les origines troyennes des Romains dans son action politique et militaire en Asie Mineure⁶⁴. En tout cas, à partir d'une époque qu'il est

Rome, où ils étaient représentés sous l'aspect de deux jeunes gens assis en tenue militaire (cf. la représentation des Pénates dans leur petit temple sur le relief de l'*Ara Pacis*, fig. 1), était la même que celle des Grands Dieux de Samothrace (selon ZEVİ 1981, p. 157, les Pénates situés sur la Vélie seraient les Pénates d'Albe, transférés à Rome par Tullus Hostilius avec toute la population albaine). Si les Dioscures, assimilés aux Grands Dieux de Samothrace, ont été identifiés aux Pénates dès le début de la République (cf. WEINSTOCK 1937, col. 451-455 ; ID. 1960, p. 112-114 ; ALFÖLDI 1963, p. 258-260 ; p. 268-271 ; AMPOLO 1971, p. 453 ; p. 455-456 ; DURY-MOYAERS 1981, p. 221-224 ; D'ANNA 1982 ; *contra* : CASTAGNOLI 1993 [1977], p. 211 ; DUBOURDIEU 1989, p. 430-439), cela expliquerait l'installation du culte des *Castores* à l'intérieur du *pomerium*, au cœur du Forum romain, à proximité immédiate de la fontaine de la nymphe Juturne et du sanctuaire de Vesta (deux divinités également présentes à Lavinium). Ce dernier était censé abriter les *sacra publica* auxquels était lié le salut de Rome, que les Vestales ont mis à l'abri à Caeré au moment de l'invasion gauloise, au début du IV^e siècle (TITE-LIVE V, 39, 11 ; 40, 7-10 ; VALÈRE MAXIME I, 1, 10 ; PLUTARQUE, *Camille* 20, 3 ; 21, 1 ; FLORUS I, 13, 11-12). Les *Castores* auraient ainsi été considérés dès l'origine comme des divinités romaines parce qu'en lien avec le mythe d'Énée et des origines troyennes de Rome.

⁶¹ HÉSIODE, *Théogonie* 1011-1016 (*supra* n. 33). Voir AMPOLO 1992 ; ID. 1994.

⁶² SORDI 1982 ; voir aussi COGROSSI 1982.

⁶³ DENYS D'HALICARNASSE, *Antiquités romaines* I 69, 2.

⁶⁴ Dans ce même cadre, on peut évoquer également les cérémonies solennelles par lesquelles le consul Scipion l'Asiatique sacrifia à Athéna Ilios dans la citadelle d'Ilios (Troie) en 190 av. n. è., juste avant d'engager le combat contre Antiochos III à la bataille de Magnésie du Sipyle : en réaffirmant solennellement leur parenté avec les habitants d'Ilios et en montrant qu'ils étaient bien originaires de leur pays, les Romains voulaient légitimer leur action diplomatique et militaire

difficile de préciser avec certitude, les Romains affirmèrent détenir à Rome même des doubles, ou des reproductions, des Pénates, du Palladium et d'autres objets sacrés considérés comme les « gages de l'empire » (*pignora imperii*), enfermés dans le *Penus Vestae*, le « saint des saints » situé à l'intérieur du sanctuaire de Vesta, au Forum⁶⁵. Cette tradition ne trouve finalement confirmation que sur un denier de César (47-46 av. J.-C.), où l'on voit pour la première fois à Rome une représentation figurée du Palladium (fig. 5).



Fig. 5 – Denier de Jules César de 47-46 av. n. è. (RRC 458/1)
 Droit : Buste de Vénus. Revers : Énée portant son père Anchise ainsi que le Palladium ; « Caesar ».
 Source : Münzkabinett der Staatlichen Museen zu Berlin, pièce n° 18202172.
 Cliché © Dirk Sonnenwald.

Le sanctuaire latin de Lavinium a donc subi, au IV^e siècle av. n. è., une profonde réorganisation religieuse qui doit être mise en rapport avec la réorganisation politique qu'a connue le Latium au lendemain de la guerre latine (340-338). Après sa victoire sur les Latins et la dissolution de la ligue latine, Rome conclut un traité (*foedus*) avec Lavinium, qui sera par la suite renouvelé chaque année au moment

dans la région contre les prétentions du souverain séleucide (TITE-LIVE, XXXVII, 37, 2-3). Ces cérémonies faisaient suite au sacrifice rendu par Antiochos à Athéna Ilias en 192 (TITE-LIVE, XXXV 43, 3) et au sacrilège commis en 191 par M. Acilius Glabrio à Coronée de Béotie, au sanctuaire d'Athéna Itonia (TITE-LIVE, XXXVI, 20, 3) : SORDI 1982, p. 77 ; PILLOT 2016.

⁶⁵ CICÉRON, *Pour Æmilius Scaurus* 48 (première attestation de la présence de cette statue dans le sanctuaire) ; DENYS D'HALICARNASSE, *Antiquités romaines* I, 59, 4 ; PLUTARQUE, *Vie de Camille* XX, 3-6 ; TACITE, *Annales* XV, 41, 1 ; voir notamment DUBOURDIEU 1989, p. 257-261 ; p. 453-519.

des Fêtes latines⁶⁶. Ce traité de 338 a été présenté comme le « renouvellement » du traité « conclu » entre Énée et Latinus et renouvelé déjà une première fois par Romulus après l'assassinat de Titus Tatius⁶⁷. Le bouleversement géopolitique que ce traité aurait entraîné à l'époque d'Énée traduit en fait très exactement celui qui toucha les relations entre Romains et Latins au IV^e siècle : l'alliance conclue entre Troyens et Aborigènes s'était traduite par des intermariages (*conubia*) et par l'attribution des mêmes droits aux deux peuples, au point que les deux nations n'en firent plus qu'une, « en s'appelant tous entre eux du nom de Latins d'après celui du roi des Aborigènes »⁶⁸. Le traité de 338 était donc fondé sur le rappel d'une alliance originelle, et sera ensuite renouvelé chaque année, jusqu'au IV^e siècle de n. è., au dixième jour après les Fêtes latines⁶⁹.

Le renouvellement du traité entre Rome et Lavinium, et le « pèlerinage solennel » aux Pénates de la cité latine, étaient tous deux effectués par les magistrats romains peu après leur entrée en charge⁷⁰. Selon Yan Thomas, il faut toutefois distinguer les deux opérations, car « le culte annuel des dieux primordiaux honore ce qui, dans Lavinium, est romain par l'origine (...). Le *fœdus* au contraire (...) magnifie non pas quelque rapport à sa propre origine, mais un rapport d'alliance, un lien de cité à cité »⁷¹. Ce *distinguo* est attesté par une inscription de l'époque de Claude retrouvée à Pompéi⁷² :

⁶⁶ TITE-LIVE, VIII, 11,12-15.

⁶⁷ TITE-LIVE, I, 14,1-3.

⁶⁸ DENYS D'HALICARNASSE, *Antiquités romaines*, I, 65,2 ; cf. aussi TITE-LIVE, I, 2, 4-5 ; VIRGILE, *Énéide*, XII, 821-840.

⁶⁹ TITE-LIVE, VIII, 11, 15.

⁷⁰ MACROBE, *Saturnales*, III, 4, 11 : voir *supra* n. 11.

⁷¹ THOMAS 1996, p. 157-158.

⁷² CIL X, 797 : *Sp(urius) Turranius, L(uci) f(ilius), Sp(uri) n(epos), L(uci) pron(epos), Fab(ia tribu), / Proculus Gellianus, praef(ectus) fabr(um) II (bis), praif(ectus) curatorum alvei / Tiberis, praif(ectus) pro pr(aetore) i(ure) d(icundo) in urbe Lavinio ; / pater patratus populi Laurentis, foederis / ex libris Sibullinis percutiendi cum p(opulo) R(omano), / sacrorum principiorum p(opuli) R(omani) Quirit(ium) nominis/que Latini quai apud Laurentis coluntur ; flam(en) / Dialis, flam(en) Martial(is), salius, praisul, augur, pont(ifex), / praif(ectus) cohort(is) Gaitul(orum), tr(ibunus) mil(itum) leg(ionis) X (decimae). / Loc(us) d(atus)*

« Spurius Turranius Proculus Gellianus, fils de Lucius, petit-fils de Spurius, arrière-petit-fils de Lucius, de la tribu Fabia, préfet des ouvriers deux fois, préfet des curateurs de la rive du Tibre, préfet pour dire le droit à la place du préteur dans la ville de Lavinium ; en tant que *pater patratus* du peuple des Laurentes, suivant les Livres Sibyllins, il s'est chargé de conclure le traité avec le peuple Romain et d'accomplir les cultes primordiaux (*sacra principiorum*) du peuple Romain des Quirites et de la nation des Latins qui sont pratiqués chez les Laurentes ; flamine de Jupiter, flamine de Mars, salien, présul <des saliens>, augure, pontife, préfet de la cohorte des Gétules, tribun militaire de la 10^e légion. Emplacement donné par un décret des décurions. »

CIL X, 797.

L'inscription pompéienne de Spurius Turrianus Gellianus, prêtre de Lavinium, fait la distinction entre, d'une part, les magistratures civiles et les fonctions militaires détenues par ce personnage, et, d'autre part, ses propres fonctions sacerdotales qui relèvent de deux rites distincts : l'un a pour objet le traité, l'autre concerne le culte des Pénates. D'un côté, Spurius Turrianus officiait comme prêtre fétial (*pater patratus*) du peuple des Laurentes, pour renouveler l'ancien traité selon les antiques procédures du droit fétial ; de l'autre, il portait dans sa titulature les magistratures et les sacerdoces qu'il avait revêtus au nom de la cité des Laurentes et qui le rattachaient aux « cultes primordiaux (*sacra principiorum*) du peuple Romain des Quirites et de la nation des Latins (*nomen Latinum*) ». Ainsi donc, du IV^e siècle av. n. è. à l'époque de Julien (IV^e siècle de n. è.), chaque année, les consuls, les dictateurs, les préteurs, ainsi que les généraux en partance pour leurs provinces avaient l'obligation d'aller à Lavinium pour y faire un sacrifice aux Pénates et à Vesta, considérés comme « les cultes primordiaux » de l'État romain (les dieux Pénates publics figuraient d'ailleurs immédiatement après Jupiter dans le serment des magistrats romains). Il existe, par conséquent, un rapport étroit entre le *fœdus*

d(ecreto) d(ecurionum). Sur cette inscription, voir aussi DUBOURDIEU 1989, p. 250 ; p. 354-355 ; p. 371-372.

passé avec les Latins en 338 et les « commencements » (*principia*) du peuple romain et du *nomen Latinum*, puisque « les cultes principaux de Rome sont désormais communs aux peuples latins »⁷³.

À Rome, le culte public des Pénates trouve donc sa source dans celui qui était pratiqué à Lavinium, où les Pénates correspondent aux dieux qu'Énée est censé avoir ramenés de Troie en Italie. Les citoyens romains trouvaient dans ces divinités la source première de leur propre identité civique, puisque celle-ci était susceptible d'être transportée partout où s'installait une nouvelle communauté de citoyens romains. En étant un héros venu d'ailleurs et qui n'aura pas fondé Rome, Énée est en effet un héros qui peut incarner tous les Romains qui ne sont pas nés à Rome et qui sont quand même citoyens romains. Le culte des Pénates, que chaque Romain peut emporter avec lui, comme Énée le fit avec les Pénates de Troie, permet ainsi d'identifier le lieu où l'on a son chez soi : sa maison, sa patrie (cf. Verg., *Æn.*, VII, 122 : *hic domus, haec patria est*). Lorsque des Romains quittèrent Rome pour aller s'installer à Véies, la cité étrusque conquise et annexée au début du IV^e siècle av. n. è., ils offrirent sur place, en ex-voto, des statuettes en terre cuite représentant Énée portant son père Anchise⁷⁴ (fig. 6). Derrière le culte des Pénates honorés chaque année par les magistrats romains à Lavinium, le mythe troyen permet de créer, par son façonnement politique, l'identité romaine à travers une citoyenneté qui ne repose pas sur le droit du sol ou sur le droit du sang, mais sur l'*origo*, notion juridique complexe qui impliquait que tout citoyen romain, d'une

⁷³ HUMBERT 1978, p. 183-184.

⁷⁴ LIMC, n° 96. Cf. BÖMER 1951, p. 16 et fig. 3 (tournant du VI^e et du V^e s.) ; ALFÖLDI 1957, p. 16-17 ; RIIS 1967, p. 83 ; SCHAUENBURG 1960, p. 177 (fin V^e s.) ; GALINSKY 1969, p. 133-134 ; VAGNETTI 1971, p. 88, p. 181 et pl. XLVIII ; PERRET 1971/1972, p. 41-43 (IV^e-III^e s.) ; FUCHS 1973, p. 617 et n. 11 ; Mario TORELLI, dans *Roma* 1973, p. 335-336 et pl. LXXII ; TORELLI 1973, p. 399 (entre 350 et 250) ; ID. 1991, p. 53 (à la suite de la déduction de colons romains sur le territoire de Véies et de la création de quatre nouvelles tribus territoriales, en 388) ; CASTAGNOLI 1993 [1982], p. 906-907 et n. 22 (avec *status quaestionis*) ; DURY-MOYAERS 1981, p. 169-171 (« archaïsme mûr », 1^{ère} moitié du V^e siècle « ou 450 au plus tard ») ; ZEVI 1981, p. 150-151 (entre 525 et 470/460) ; SORDI 1989, p. 19 (idem) ; DUBOURDIEU 1989, p. 199-201 (2^e quart du V^e siècle).

façon ou d'une autre, venait d'ailleurs⁷⁵.



Fig. 6 – Statuette de Véies : Énée portant son père Anchise

Source : R. SCHILLING, *La religion romaine de Vénus, des origines jusqu'au temps d'Auguste*, Paris, 1954, pl. Ia.

Vénus Érycine, Mater Magna et l'identité troyenne des Romains

La légende de leurs origines troyennes fut amplement exploitée par les Romains au cours des III^e et II^e siècles av. n. è., aussi bien dans leur propagande politique et diplomatique qu'à travers l'introduction officielle de nouveaux cultes publics. Elle fut utilisée par Rome dès ses premiers contacts diplomatiques avec les monarchies « hellénistiques », afin d'afficher une *συγγένεια* qui l'autorisait à traiter avec elles sur un pied d'égalité⁷⁶. Les prétentions

⁷⁵ THOMAS 1996, p. 139-179 ; DUPONT 2011.

⁷⁶ SORDI 1989, p. 25-26 ; GALINSKY 1969, p. 156-162 ; GABBA 1976, p. 95, qui montre que la grande utilisation politique que Rome fit de la légende troyenne au III^e siècle suppose que celle-ci ait été depuis longtemps acceptée par les Romains, soit au niveau des familles individuelles, soit, par la suite, au niveau de la

des Romains étaient d'ailleurs bien connues de leurs interlocuteurs hellénistiques, au point que l'ambassade que Démétrios Poliorcète envoya à Rome au lendemain de la bataille de Sentinum (295 av. n. è.) ne manqua pas de leur rappeler leurs obligations en matière de contrôle de la piraterie en Méditerranée, justement au nom de la συγγένεια qui les unissait au monde grec ; de même, le roi d'Épire Pyrrhus justifia son entrée en guerre contre eux (en 280 av. n. è.) en se prenant pour un nouvel Achille parti combattre la nouvelle Troie⁷⁷.

Pendant la première guerre punique, les Romains ont exploité la légende des origines troyennes des Élymes, un petit peuple de la Sicile occidentale à l'origine des cités d'Éryx, de Ségeste et d'Entella, pour justifier, en 262 av. n. è., une alliance privilégiée avec les Ségestains dans leur lutte contre Carthage, au nom de la « consanguinité du peuple romain » (*cognatio populi Romani*) et de la commune ascendance troyenne des deux peuples⁷⁸. La valorisation politique de l'identité troyenne partagée avec les Ségestains conduisit à l'introduction du culte de Vénus Érycine à Rome, qui se traduisit par la construction de trois temples entre le milieu du III^e siècle et le début du II^e siècle. La Vénus du Mont Éryx tire en partie son origine de la déesse punique Astarté, importée des cités phéniciennes de Sidon et, surtout, de Tyr, à l'origine de la fondation de Carthage⁷⁹. Son culte était en réalité composite et

communauté toute entière.

⁷⁷ Pour Démétrios voir : STRABON, v, 3, 5 (C 232) ; pour Pyrrhus voir : PAUSANIAS, I, 12, 1.

⁷⁸ CICÉRON, 2^e action contre Verrès, v, 83 ; 125 ; DIODORE DE SICILE, *Bibliothèque historique* XXIII, 5 ; ZONARAS (Cassius Dion), *Histoire romaine* VIII, 9, 11. L'origine troyenne des Élymes était déjà connue au V^e siècle par Hellanicos de Lesbos et par Thucydide, et semble avoir été exploitée par la diplomatie athénienne dans sa lutte contre Syracuse (voir *supra* n. 7). Selon des récits qui semblent avoir été développés ultérieurement par la diplomatie et la propagande romaines en Sicile, Énée aurait laissé une partie de ses troupes au pays des Élymes, après avoir participé avec Élymos et Aigestos à la fondation des cités d'Aigesta (= Ségeste) et d'Élyma (= Éryx ?) (DIODORE DE SICILE, IV, 83, 4 ; DENYS D'HALICARNASSE, *Antiquités Romaines* I, 52, 4 ; VIRGILE, *Énéide* v, 605-699) : SCHILLING 1954, p. 244-246 ; BÉRARD 1957², p. 352-354 ; p. 360-362.

⁷⁹ SCHILLING 1954, p. 234-239 ; voir LANCEL 1992, p. 219-221.

mélangeait des éléments d'origine sicane, phénicienne, grecque et punique. Dans sa version phénico-punique, Astarté est une divinité sidérale (identifiée à la Lune) et constitue l'élément féminin du couple suprême qu'elle forme avec Baal (le Soleil), auquel elle est constamment associée. Protectrice du souverain et de sa dynastie, elle est aussi une divinité associée à la guerre, à la sexualité et à la fertilité⁸⁰. C'est ainsi qu'elle a été identifiée à Aphrodite par les Grecs, qui la considéraient également comme la protectrice des marins. Dès 248, pendant les opérations de la première guerre punique, les Romains réussirent à se rendre maîtres du Mont Éryx et de son sanctuaire, qu'ils défendirent ensuite avec acharnement contre les assauts répétés d'Hamilcar⁸¹. Avec l'installation définitive des Romains en Sicile, après 241, la déesse du Mont Éryx fut officiellement identifiée à Vénus, mère d'Énée, et son culte passa sous obédience romaine : c'est sans doute dans ce contexte qu'il faut voir la création de la légende du passage d'Énée en ce lieu, marqué par des offrandes insignes destinées à embellir la demeure de sa mère⁸². C'est probablement aussi dans ce contexte qu'il faudrait comprendre la version de Cassius Hémina, selon qui Énée aurait « emporté avec lui de Sicile » la statue qu'il a dédiée, à Lavinium, « à sa mère Vénus, qu'on appelle *Frutis* », ce qui suppose une incorporation de la Vénus Érycine dans la légende troyenne qui ne peut pas être antérieure à la mainmise de Rome sur la Sicile, pendant ou après la première guerre punique⁸³. En semblant avoir favorisé le ralliement de Ségeste dès la deuxième année du conflit et avoir participé à une résistance héroïque, présage de la victoire finale, Vénus Érycine se trouvait associée, dans l'esprit des Romains, à leur « première grande victoire impériale » et pouvait passer pour « une

⁸⁰ BONNET 1996.

⁸¹ POLYBE, I 55,6 ; I 58,7-8.

⁸² DIODORE DE SICILE, IV, 83, 4 ; SCHILLING 1954, p. 236 ; p. 239-248. D'ailleurs, jusqu'à Lycophron, dont le témoignage sur ce point remonte probablement à Timée (début III^e siècle), les auteurs ignoraient le passage d'Énée par la Sicile (voir *supra* n. 7).

⁸³ CASSIUS HEMINA, fr. 8 Chassignet (cité par Solin, *Recueil de faits mémorables* II, 14) : voir *supra*. SCHILLING 1954, p. 246.

déesse propitiatoire, une déesse de victoire »⁸⁴.

Au début de la deuxième guerre punique, Vénus Érycine reçut un temple sur le Capitole, aux côtés de l'Intelligence (*Mens*) : en 217, après une impressionnante série de défaites militaires subies par les Romains dans les premiers mois de la guerre, et notamment après la bataille près du lac Trasimène, le dictateur Q. Fabius Maximus Verrucosus fut chargé par le Sénat d'en prononcer le vœu (*votum*), avant d'en effectuer la dédicace (*dedicatio*) en 215⁸⁵. Ce temple se dressait probablement dans l'*area Capitolina*, c'est-à-dire au cœur même de l'« acropole » romaine, dans l'espace qui s'ouvrait devant le temple de Jupiter Optimus Maximus au Capitole⁸⁶. L'introduction de ce culte semble correspondre à une sorte d'*exoratio* (fléchissement par la prière) de la déesse Astarté, primitivement honorée sur le mont Éryx en Sicile occidentale : il s'agissait donc d'essayer de se rendre favorable l'une des principales divinités de l'ennemi carthaginois. Mais la présence du culte de Vénus Érycine sur le Capitole, au « séjour des dieux » (*sedes deorum*) les plus importants de la cité, n'a pu avoir été justifiée que par les prétendues origines troyennes de son culte et la commune ascendance troyenne que les Romains estimaient partager avec les Élymes, le peuple sicilien sur le territoire duquel se trouvait le sanctuaire de la déesse⁸⁷.

Mais Vénus Érycine reçut également un deuxième, voire un troisième temple, tous deux localisés sur le Quirinal, en-dehors de la porte Colline (*extra portam Collinam*), au nord de Rome. L'un d'eux fut voué par le consul L. Porcius Licinus en 184 av. n. è., lors d'une bataille contre les Ligures, puis dédicacé trois ans plus tard, en 181, probablement par son fils homonyme élu *duumvir aedis dedicandae*⁸⁸. Toutefois, un autre temple consacré à Vénus Érycine près de la porte Colline est attribué par Ovide à un certain Claudius,

⁸⁴ SCHILLING 1954, p. 241-243.

⁸⁵ *Votum* en 217 : TITE-LIVE, XXII, 9, 10 ; 10, 10. *Dedicatio* en 215 : TITE-LIVE, XXIII, 30, 13 ; 31, 9.

⁸⁶ COARELLI 1999a.

⁸⁷ SCHILLING 1954, p. 248-254.

⁸⁸ TITE-LIVE, XL, 34, 4.

conquérant de Syracuse et d'Éryx en Sicile :

« Voici le moment de se rendre en foule au temple de la porte Colline, qui doit son nom à une colline de Sicile. Quand Claudius eut pris Syracuse, la ville d'Aréthuse, et qu'il t'eut conquis, mont Éryx, Vénus fut amenée à Rome, pour obéir à un oracle de la Sibylle d'une grande longévité, et elle préféra être honorée dans la ville de sa descendance. »⁸⁹

Ovide, *Fastes* IV, 871-876
(trad. d'après H. Le Bonniec, LBL, 1990)

L'existence de deux temples consacrés à Vénus Érycine près de la porte Colline permettrait d'expliquer, selon Filippo Coarelli, l'existence de deux jours anniversaires (*dies natales*) connus pour ce culte, le 23 avril et le 24 octobre⁹⁰. Selon lui, le passage d'Ovide ne ferait pas allusion au Claudius Marcellus de la deuxième guerre punique, comme on le croit d'habitude⁹¹, mais à Publius Claudius Pulcher pendant la première guerre punique (en 249).

D'après Strabon, le temple de Vénus Érycine près de la Porte Colline aurait été une réplique cultuelle (ἀφίδρυμα) du sanctuaire du mont Éryx, en Sicile :

« La haute colline d'Éryx est également habitée. Elle possède un sanctuaire d'Aphrodite plus vénéré qu'aucun autre, jadis rempli d'esclaves sacrées (ἱεροδούλων γυναικῶν) qu'on venait offrir à la déesse à la suite d'un vœu, non seulement de Sicile, mais très souvent aussi de plus loin encore. Aujourd'hui, le sanctuaire à son tour est inhabité, comme la localité voisine, et la foule des esclaves sacrées (τῶν ἱερῶν σομάτων τὸ πλῆθος) a disparu. Le temple dit d'Aphrodite

⁸⁹ *Templa frequentari Collinae proxima portae / nunc decet; a Siculo nomina colle tenent, / utque Syracusas Arethusidas abstulit armis / Claudius et bello te quoque cepit, Eryx, / carmine vivacis Venus est translata Sibyllae, / inque suae stirpis maluit urbe coli.* Voir aussi CICÉRON, 2^e action contre Verrès IV 123 ; TITE-LIVE, XXX, 38, 10.

⁹⁰ COARELLI 1999b ; ID. 2014, p. 174-189.

⁹¹ Claudius Marcellus a bien conquis Syracuse en 211, mais n'a pas eu à conquérir Éryx, puisque la colline a toujours été occupée par une garnison romaine pendant toute la durée du conflit.

Érycine à Rome, devant la Porte Colline, est une reproduction (ἀφίδρυμα) de celui d'Éryx. Sa *cella* et la colonnade qui l'entoure sont remarquables. »⁹²

STRABON, *Géographie*, VI, 2, 6 (trad. F. Lasserre, CUF, 1967).

Le sanctuaire romain près de la Porte Colline ne reproduisait pas seulement le sanctuaire du mont Éryx dans son plan architectural, en plaçant le temple au centre d'un portique, mais il le reproduisait probablement aussi dans son ornementation cultuelle, si la tête archaïque d'Aphrodite et le triptyque d'Aphrodite Anadyomène de la collection Ludovisi, trouvés à la Renaissance dans les anciens jardins de Salluste sur le Pincio, proviennent bien du sanctuaire de Vénus Érycine sur l'Esquilin. On aurait dans ce cas une réplique de la statue de culte du temple d'Éryx en Sicile et une illustration des cérémonies cultuelles qui se déroulaient à Éryx comme à Rome⁹³. Le « Trône Ludovisi », chef-d'œuvre de l'art grec du V^e siècle av. n. è., est un relief qui présente, sous la forme d'un triptyque, la naissance d'Aphrodite sur la scène centrale, encadrée de part et d'autre par deux figures féminines opposées représentées sur les deux panneaux latéraux : d'un côté, une sévère matrone qui fait brûler l'encens sur un *thymiatérion* et, de l'autre, une courtisane nue qui joue de la double flûte (fig. 7).

Ces femmes représentent deux aspects du culte de la déesse, qui mobilisait aussi bien les matrones respectables que les prostituées⁹⁴. Précisément, l'une des fonctions cultuelles du sanctuaire d'Éryx,

⁹² Οἰκεῖται δὲ καὶ ὁ Ἑρυξ λόφος ὑψηλός, ἱερὸν ἔχων Ἀφροδίτης τιμώμενον διαφερόντως ἱεροδούλων γυναικῶν πλήρες τὸ παλαιόν, ἃς ἀνέθεσαν κατ' εὐχὴν οἱ τ' ἐκ τῆς Σικελίας καὶ ἔξωθεν πολλοί· νυνὶ δ' ὥσπερ αὐτὴ ἡ κατοικία λειπανδρεῖ καὶ τῶν ἱερῶν σωμάτων ἐκτέλειπε τὸ πλῆθος. ἀφίδρυμα δ' ἐστὶ καὶ ἐν Ῥώμῃ τῆς θεοῦ ταύτης τὸ πρὸ τῆς πύλης τῆς Κολλίνης ἱερὸν Ἀφροδίτης Ἑρυκίνης λεγόμενον, ἔχον καὶ νεῶν καὶ στοᾶν περικειμένην ἀξιόλογον.

⁹³ SCHILLING 1954, p. 257-260 ; COARELLI 2014, p. 182-189. Sur le rôle des ἀφιδρύματα dans les rituels de « délocalisation » des sanctuaires dans le monde grec, voir JACQUEMIN 2020.

⁹⁴ OVIDE, *Fastes* IV, 133-134 : *Rite deam Latiae colitis matresque nurusque / Et vos, quis vittae longaque vestis abest* (« Vous honorez rituellement la déesse [Vénus], mères et jeunes femmes du Latium, et vous aussi qui ne portez ni bandelette ni robe longue » - trad. H. Le Bonniec, LBL, 1990).

apparemment liée aux pratiques du culte d'Astarté, reposait sur l'utilisation d'esclaves féminines consacrées à la déesse (hiérodules) et qui pratiquaient la prostitution sacrée⁹⁵ : c'est donc l'une de ces hiérodules qui semble représentée sur le relief du « Trône Ludovisi », en position symétrique à la matrone pudique. Or, le temple romain près de la Porte Colline semble aussi avoir reproduit, ou imité, les fonctions du sanctuaire d'Éryx : même si la pratique de la prostitution sacrée ne semble pas directement attestée à Rome, le temple de Vénus Érycine près de la Porte Colline, à l'extérieur du *pomerium*, était un des hauts lieux de la prostitution à Rome, ce qui créait une situation analogue à celle du sanctuaire du Mont Éryx⁹⁶ :

« Filles publiques (*volgares puellae*), célébrez la puissance divine de Vénus : Vénus favorise les gains de celles qui font profession de leurs charmes. Demandez-lui, en offrant de l'encens, la beauté et la faveur du peuple, demandez-lui l'art de la séduction et du badinage ; offrez à votre maîtresse, avec le myrte qui est sien, la menthe qu'elle aime et les guirlandes de jonc recouvertes de roses artistement disposées. »⁹⁷

OVIDE, *Fastes* IV 865-868
(trad. d'après H. Le Bonniec, LBL, 1990)

À cause de la nature exotique de ce culte d'origine oriental et de son caractère sans doute jugé licencieux par certains, l'introduction du culte de Vénus Érycine à Rome, répétée à plusieurs reprises, ne pouvait trouver sa pleine justification que par l'exploitation idéologique du mythe de ses origines troyennes⁹⁸.

⁹⁵ DIODORE DE SICILE, IV, 83, 6 ; STRABON, VI, 2, 6 ; cf. CICÉRON, *Discours contre Q. Caecilius* 55. SCHILLING 1954, p. 237-238.

⁹⁶ Le 23 avril, *dies natalis* du temple de Vénus Érycine près de la Porte Colline, était également le *dies meretricum* : *Fasti Praenestini*, dans *InscrIt*, XIII, 2, p. 448. Sur le caractère à la fois équivoque et exotique du culte de Vénus pratiqué à Rome, en dehors du *pomerium* : SCHILLING 1954, p. 260-262 ; LACAM 2010, p. 163 et n. 88.

⁹⁷ *Numina, volgares, Veneris celebrate, puellae: / multa professorum quaestibus apta Venus. / Poscite ture dato formam populique favorem, / poscite blanditias dignaque verba ioco ; / cumque sua dominae date grata sisymbria myrto / tectaque composita iuncea vincla rosa.*

⁹⁸ OVIDE, *Fastes* IV, 875-876 : *Venus est translata (...) / inque suae stirpis maluit*



Fig. 7 – « Trône Ludovisi » : la joueuse de flûte

Source : R. SCHILLING, *La religion romaine de Vénus, des origines jusqu'au temps d'Auguste*, Paris, 1954, pl. XII.

Les origines troyennes expliquent également l'introduction à Rome d'un autre culte d'origine étrangère : celui de Cybèle, appelée la Grande Mère (*Mater Magna*) par les Romains, qui lui vouèrent un temple en 205, pendant les dernières années de la deuxième guerre punique⁹⁹. Cette déesse était la grande déesse de Phrygie et passait pour être la « mère des dieux » (*mater deorum*) ; elle était honorée sur l'Ida, la montagne voisine de la ville de Troie, dont elle était la protectrice¹⁰⁰. Elle passait même, d'après une légende sans doute développée par les Romains eux-mêmes, pour avoir failli suivre Énée et « ses vaisseaux chargés d'objets sacrés », lorsque le héros troyen « apportait Troie sur la terre italienne »¹⁰¹. L'importation de

urbe coli (« Vénus fut amenée à Rome (...) et elle préféra être honorée dans la ville de sa descendance ») ; SERVIUS, *Commentaire sur l'Énéide de Virgile* I, 720 : (...) *est et "Erycina", quam Æneas secum advexit* (« Il y a aussi <Vénus> "Érycine", qu'Énée amena avec lui »).

⁹⁹ TITE-LIVE, XXIX, 10, 4-11, 8 ; 14, 5 ; OVIDE, *Fastes* IV, 247-348.

¹⁰⁰ D'après Denys d'Halicarnasse (*Antiquités Romaines*, I, 61,4), Idaïos, le fils de Dardanos, se serait établi avec son armée dans les montagnes de l'Ida, auxquelles il donna son nom et où il fonda un sanctuaire dédié à la « Mère des dieux », Cybèle, la grande déesse mère de Phrygie. Suivant la tradition, les descendants de Dardanos et d'Idaios fondèrent plus tard la ville de Troie. Sur Cybèle, voir BORGEAUD 1996.

¹⁰¹ OVIDE, *Fastes*, IV, 251-252 : *cum Troiam Æneas Italos portaret in agros, / est dea sacriferas paene secuta rates*.

ce culte s'était accompagnée de tous les signes d'enthousiasme et d'engagement de la part des Romains. À l'origine, elle avait été suggérée par les Livres Sibyllins, consultés à la suite de chutes de pierres tombées du ciel¹⁰². Puis, on a consulté Apollon Pythien à Delphes, auquel les ambassadeurs romains ont offert la dîme du butin effectué à la suite de la victoire du Métaure contre Hasdrubal, le frère d'Hannibal, en 207¹⁰³. Le symbole aniconique de la déesse était une pierre noire (un bétyle) entreposée dans le *Megalesion* de Pergame¹⁰⁴, d'où les ambassadeurs romains obtinrent du roi Attale I^{er} de pouvoir la retirer pour l'emmener à Rome. Transportée par bateau, son arrivée à Ostie, en 204, fut saluée par un miracle¹⁰⁵. Les origines troyennes semblent avoir été directement évoquées par les ambassadeurs romains venus demander au roi de Pergame la possibilité de ramener la déesse à Rome¹⁰⁶. La revendication de l'identité troyenne permit ainsi à la diplomatie romaine d'établir une alliance stratégique avec Attale de Pergame, à la fois contre Philippe V de Macédoine et Antiochos III de Syrie¹⁰⁷.

En attendant que la construction de son nouveau temple fût achevée, la déesse fut provisoirement hébergée dans le temple de la Victoire sur le Palatin. Le nouveau temple, construit près du temple de la Victoire et de la « cabane de Romulus » (*casa Romuli*), ne sera achevé qu'en 191 av. n. è.¹⁰⁸ (fig. 8). L'installation de Mater Magna à l'intérieur du *pomerium* romuléen, au-dessus de la grotte du *Lupercal* censée avoir abrité la louve qui allaita les jumeaux

¹⁰² TITE-LIVE, XXIX, 10, 4-5.

¹⁰³ TITE-LIVE, XXIX, 10, 6.

¹⁰⁴ VARRON, *Langue latine* VI, 15.

¹⁰⁵ La nouvelle déesse fut accueillie par l'ensemble du peuple romain : sénateurs et chevaliers, mêlés à la plèbe, vinrent à sa rencontre ; mais lorsque son bateau, halé à grand peine par les bateliers pour lui faire remonter le cours du Tibre, s'échoua sur les hauts fonds du fleuve, Claudia Quinta, une femme issue de l'une des plus grandes familles de l'aristocratie patricienne, réussit à elle seule à remorquer la lourde embarcation en tirant sur le cable sans effort (TITE-LIVE, XXIX, 11, 7-8 ; 14, 10-14 ; OVIDE, *Fastes* IV, 297-348).

¹⁰⁶ OVIDE, *Fastes* IV, 265-272.

¹⁰⁷ TITE-LIVE, XXIX, 11, 1-8.

¹⁰⁸ TITE-LIVE, XXXVI, 36, 4 ; OVIDE, *Fastes* IV, 347.

fondateurs de la cité, rappelait clairement que cette divinité venue de Phrygie se rattachait aux origines de Rome¹⁰⁹. La déesse est généralement représentée la tête couronnée de tours, ce qui rappelle qu'elle est fondamentalement une divinité poliade, une fonction que les Romains rattachaient naturellement à Troie et à Rome. Comme pour Vénus Érycine, une cause déterminante de l'introduction de Mater Magna à Rome a été le lien mythique qui rattachait la déesse aux Troyens, aux aventures d'Énée et aux légendes sur les origines troyennes des Romains.

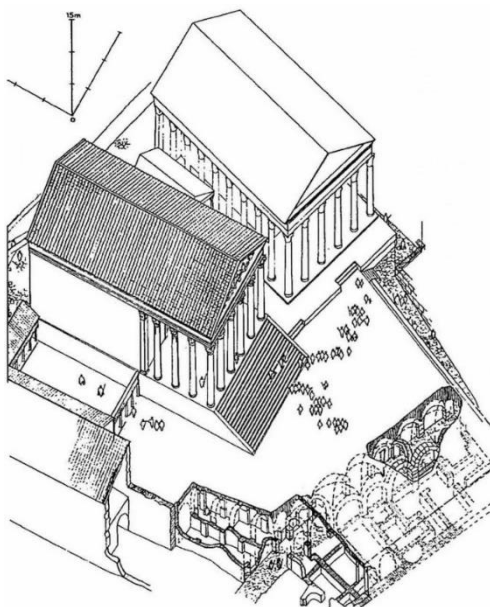


Fig. 8 – Les temples de Mater Magna et de Victoria sur le Palatin

Source : P. PENSABENE, « Il tempio della Vittoria sul Palatino », *Bollettino di Archeologia*, 11-12, 2011, p. 25, fig. 11.

Une fois son temple sur le Palatin achevé, des jeux scéniques (*ludi scaenici*) furent organisés en l'honneur de la Mère des dieux et furent appelés « jeux Mégalésiens » (*Megalesia*), du nom grec de la « Grande » déesse¹¹⁰. Ces nouveaux jeux, associés au culte de Mater

¹⁰⁹ PENSABENE 1996 ; COARELLI 2012, p. 249-285.

¹¹⁰ VALERIUS ANTIAS, fr. 40 Peter = 41 Chassignet (cité par Tite-Live, XXXVI, 36, 3-4) ; VARRON, *Langue latine* VI, 15 ; Fastes Prénestins, *InscrIt* XIII, 2, 17.

Magna, avaient leur règlement propre : les esclaves en étaient exclus et, pour la première fois à partir de 194 av. n. è., les sénateurs assistaient aux jeux scéniques séparés des non-sénateurs dans le public. Les nobles romains établissaient entre eux des confréries (*sodalitates*) qui organisaient des dîners en l'honneur de la déesse dans le cadre d'invitations réciproques (*mutitationes*) ; les membres de ces confréries, qui réunissaient des familles aux prétendues origines troyennes (*familiae Troianae*)¹¹¹, pouvaient ainsi revendiquer ces mêmes origines dans une manifestation d'autoreprésentation de l'élite de la noblesse romaine¹¹². Ce n'est apparemment que dans un second temps que les autorités romaines se seraient aperçues de certaines caractéristiques insolites et exotiques du culte de Cybèle, dont les prêtres (les Galles) devaient être castrés et dont le rituel à caractère orgiastique était marqué par des banquets et des défilés bruyants dans les rues de Rome, au son de flûtes phrygiennes, de tambourins et de cymbales, et au milieu de hurlements¹¹³. De telles pratiques ont été aussitôt interdites aux citoyens romains et une série de dispositions administratives, publiées par le Sénat, en réglementèrent les manifestations et en fixèrent les rapports avec le peuple romain¹¹⁴. Dans les deux cas, les cultes de Vénus Érycine et de Cybèle s'avérèrent comporter des aspects que les Romains n'avaient peut-être pas prévus, mais le lien mythique qui rattachait ces déesses aux Troyens, aux aventures d'Énée et aux légendes de la fondation de la ville les obligeait en quelque sorte à les accepter au cœur même de leur cité.

PENSABENE 1996. Il est possible que l'épisode du « miracle » qui accompagna l'arrivée de la déesse à Rome en 204 (*supra* n. 103) ait été imaginé et mis en scène lors d'une représentation scénique jouée lors de ces « jeux Mégalsiens ».

¹¹¹ À la fin du I^{er} siècle av. n. è., Varron puis Hygin ont tour à tour rédigé un ouvrage sur les *familiae Troianae* : SERVIUS, *Commentaire sur l'Énéide de Virgile* V, 389 (Hygin) ; V, 704 (Varron) ; voir WISEMAN 1974.

¹¹² Fastes Prénestins, *InscrIt* XIII, 2, 17.

¹¹³ OVIDE, *Fastes* IV, 181-186. Sur la réaction des autorités romaines « en apprenant l'affreuse vérité sur un culte décidément trop bizarre et exotique pour être intégré » tel quel dans le culte romain, voir BEARD, NORTH, PRICE 2006, p. 106-107.

¹¹⁴ DENYS D'HALICARNASSE, *Antiquités Romaines* II, 19,4-5.

Finally, l'identité troyenne revendiquée par les Romains, au moins à partir du IV^e siècle, n'était qu'une des composantes de l'identité romaine, mais une composante qui permettait aux Romains d'afficher leur parenté (συγγένεια) avec le monde grec, une forme d'« altérité incluse » (F. Dupont), tout en se distinguant de ce monde grec en revendiquant une forme d'« hellénisme de frontière » (L. Braccesi)¹¹⁵. Florence Dupont a tenté de faire une anthropologie de l'imaginaire romain à partir du mythe d'Énée : selon elle, le poème de l'*Énéide* célèbre les origines du peuple romain en faisant d'Énée le « père » des Romains en même temps que la figure de l'altérité ; Énée est un héros venu d'ailleurs et qui n'aura pas fondé Rome ; par conséquent, le héros incarne tous les Romains qui ne sont pas nés à Rome et qui sont quand même citoyens romains¹¹⁶. Le mythe troyen permet ainsi de créer l'identité romaine à travers une citoyenneté qui ne repose pas sur le droit du sol ou sur le droit du sang, car la citoyenneté romaine est un contrat social de nature juridique et culturelle.

À travers les différents cas de figures étudiés, l'identité troyenne présente une portée et une valeur variables, en fonction du contexte social ou politique. Cette identité collective troyenne se retrouve, d'abord, dans le culte des Pénates publics, qui puise sa source dans le culte des Pénates pratiqué à Lavinium, où ceux-ci correspondent aux dieux qu'Énée est censé avoir ramenés de Troie en Italie. L'identité troyenne est à destination des citoyens romains, qui reconnaissent dans ces Pénates la source première de leur propre identité civique, susceptible d'être transportée partout où s'installe une nouvelle communauté de citoyens romains. Elle se retrouve naturellement aussi dans le culte héroïque pratiqué dans le sanctuaire de Lavinium, auprès de l'*hérôon* d'Énée : ce culte semble avoir été réservé aux Latins et semble leur avoir été imposé au moment où ceux-ci furent soumis à l'autorité romaine et intégrés dans la citoyenneté romaine, au IV^e siècle av. n. è. L'identité troyenne créait ainsi une identité commune aux Romains et aux

¹¹⁵ DUPONT 2002 ; BRACCESI 1994.

¹¹⁶ DUPONT 2011.

Latins, dans une forme de *synghénéia* interne à l'État romain multiethnique en cours de constitution. Enfin, l'identité troyenne se retrouve également dans des cultes *a priori* « étrangers » introduits au cours des deux premières guerres puniques : l'introduction de ces cultes a d'abord permis d'afficher une *synghénéia* avec des puissances étrangères dans un contexte de guerres extérieures, et de justifier ainsi des alliances diplomatiques, en Sicile avec Ségeste et en Asie Mineure avec Attale de Pergame. Elle permet également de renforcer la cohésion sociale romaine, en associant les matrones et les *volgares puellae* autour du culte de Vénus Érycine au sanctuaire de l'Esquilin, ou les membres de l'élite aristocratique dans le cadre de dîners et d'invitations mutuelles organisés à l'occasion des jeux Mégalésiens. Le lien étroit entre organisation politique et organisation religieuse dans la Rome antique explique finalement la facilité avec laquelle une identité troyenne légendaire, devenue un « mythe national » romain, a pu être intégrée et servir de support à certains cultes publics de l'État romain.



Références bibliographiques

ALFÖLDI 1957

Andreas ALFÖLDI, *Die trojanischen Urahnen der Römer*, Bâle.

ALFÖLDI 1963

Andreas ALFÖLDI, *Early Rome and the Latins*, Ann Arbor.

AMPOLO 1971

Carmine AMPOLO, « Analogie e rapporti fra Atene e Roma arcaica. Osservazioni sulla *Regia*, sul *rex sacrorum* e sul culto di Vesta », *Parola del Passato* 26, p. 443-460.

AMPOLO 1992

Carmine AMPOLO, « Enea ed Ulisse nel Lazio da Ellanico (*FGrHist* 4 F 84) a Festo (432 L) », *Parola del Passato* 47, p. 321-342.

AMPOLO 1994

Carmine AMPOLO, « La ricezione dei miti greci nel Lazio : l'esempio di Elpenore ed Ulisse al Circeo », *Parola del Passato* 49, p. 268-280.

BEARD, NORTH, PRICE 2006

Mary BEARD, John NORTH, Simon PRICE, *Religions de Rome. Préface de John Scheid*, Paris (trad. de *Religions of Rome* [1^{er} volume], Cambridge, 1998).

BEARZOT 1982

Cinzia Susanna BEARZOT, « Atena Itonia, Atena Tritonia e Atena Iliaca », dans M. SORDI (ed.), *Politica e religione nel primo scontro tra Roma e l'Oriente* (Contributi dell'Istituto di Storia Antica 8), Milan, p. 143-160.

BEAZLEY 1947

John Davidson BEAZLEY, *Etruscan Vase-painting*, Oxford.

BÉRARD 1957²

Jean BÉRARD, *La colonisation grecque de l'Italie méridionale et de la Sicile dans l'Antiquité*, Paris.

BICKERMAN 1952

Élias Joseph BICKERMAN, « *Origines gentium* », *CPh* 47, p. 65-81.

BLANCK 1982

Horst BLANCK, « Die Malereien des sogenannten Priester-Sarkophages in Tarquinia », dans H. BLANCK & S. STEINGRÄBER (ed.), *Miscellanea archeologica Tobias Dohrn dedicata*, Rome, p. 11-28.

BLANCK 1985

Horst BLANCK, « Le pitture del sarcofago del sacerdote nel Museo Nazionale di Tarquinia », dans *Ricerche di pittura ellenistica*, p. 79-84.

BOAS 1938

Henriette BOAS, *Aeneas' Arrival in Latium*, Amsterdam.

BÖMER 1951

Franz BÖMER, *Rom und Troia*, Baden-Baden.

BONNET 1996

Corinne BONNET, *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques*, Rome.

BORGEAUD 1996

Philippe BORGEAUD, *La Mère des dieux*, Paris.

BRACCESI 1994

Lorenzo BRACCESI, *Grecità di frontiera. I percorsi occidentali della leggenda*, Padoue.

BREMMER 1987

Jan Nicolaas BREMMER, « Romulus, Remus and the Foundation of Rome », dans J. N. Bremmer et N. M. Horsfall (dir.), *Roman Myth and Mythography* (Bulletin Supplement, 52), Londres, p. 25-48.

BRIQUEL 1997

Dominique BRIQUEL, *Le Regard des autres. Les origines de Rome vues par ses ennemis (début du IV^e siècle / début du I^{er} siècle av. J.-C.)*, Besançon.

BRIQUEL 2007

Tite-Live, *Les Origines de Rome, Histoire romaine, Livre I*, Édition présentée et annotée par Dominique Briquel, traduction de G. Walter revue par D. Briquel, édition bilingue, Paris.

BRIQUEL 2018

Dominique BRIQUEL, *Romulus, jumeau et roi : réalités d'une légende*, Paris.

CAMPOREALE 1981

Giovannangelo CAMPOREALE, s.v. « Achle », *LIMC*, I, Zürich-Munich, p. 200-214.

CARANDINI 1997

Andrea CARANDINI, *La nascita di Roma. Dei, Lari, eroi, uomini all'alba di una civiltà*, Turin.

CARANDINI & CAPELLI 2000

Andrea CARANDINI & Rosanna CAPELLI (ed.), *Roma. Romolo, Remo e la fondazione della città*, Milan.

CASTAGNOLI 1972

Ferdinando CASTAGNOLI, *Lavinium*, I, Rome.

CASTAGNOLI 1993 [1967]

Ferdinando CASTAGNOLI, « I luoghi connessi con l'arrivo di Enea nel Lazio (Troia, Sol Indiges, Numicus) », dans *Topografia antica. Un metodo di studio*, Rome, p. 863-873 [= *Acheologia Classica*, 19, 1967, p. 1-13].

CASTAGNOLI 1993 [1977]

Ferdinando CASTAGNOLI, « Roma arcaica e i recenti scavi di Lavinio », dans *Topografia antica. Un metodo di studio*, p. 203-213 [= *Paraol del Passato*, 32, 1977, p. 340-355].

CASTAGNOLI 1993 [1979]

Ferdinando CASTAGNOLI, « Il culto di Minerva a Lavinium », dans *Topografia antica. Un metodo di studio*, Rome, p. 879-902 [= *RAL*, 376, 1979, p. 3-14].

CASTAGNOLI 1993 [1982]

Ferdinando CASTAGNOLI, « La leggenda di Enea nel Lazio », dans *Topografia antica. Un metodo di studio*, Rome, p. 903-915 [= *StRom*, 30, 1982, p. 1-15].

COARELLI 1999(a)

Filippo COARELLI, s.v. « Venus Erucina, aedes in Capitolio », *Lexicon Topographicum Urbis Romae* V (T-Z), Rome, p. 114.

COARELLI 1999(b)

Filippo COARELLI, s.v. « Venus Erucina, aedes (ad portam Collinam) », *Lexicon Topographicum Urbis Romae* V (T-Z), Rome, p. 114-116.

COARELLI 2012

Filippo COARELLI, *Palatium. Il Palatino dalle origini all'Impero*, Rome.

COARELLI 2014

Filippo COARELLI, *Collis. Il Quirinale e il Viminale nell'Antichità*, Rome.

COGROSSI 1982

Cornelia COGROSSI, « Atena Iliaca e il culto degli eroi. L'herdòn di Enea a Lavinio e Latino figlio di Odisseo », dans M. SORDI (ed.), *Politica e religione nel primo scontro tra Roma e l'Oriente* (= *CISA*, 8), Milan, p. 79-98.

COLONNA 1996

Giovanni COLONNA, « Alla ricerca della metropoli dei Sabini », dans *Identità e civiltà dei Sabini (Rieti-Magliano Sabina, 1993)*, Florence, p. 107-130.

CORNELL 1975

Tim J. CORNELL, « Aeneas and the Twins : the Development of the Roman Foundation Legend », *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 21, p. 1-32.

D'ANNA 1982

Giovanni D'ANNA, « Il sincretismo dei Penati e dei Dioscuri a Lavinio », dans *Il senso del culto dei Dioscuri In Italia. Atti del convegno svoltosi a Taranto nell'aprile del 1979*, Tarente, p. 133-153.

DEBIASI 2004

Andrea DEBIASI, *L'epica perduta. Eumelo, il Ciclo, l'occidente (Hesperia 20)*, Rome.

DOHRN 1973

Tobias DOHRN, « Aspekte grossgriechischer Malerei », *MDAI(R)* 80, p. 1-34.

DUBOURDIEU 1989

Annie DUBOURDIEU, *Les Origines et le développement du culte des Pénates à Rome* (CEFR 118), Rome.

DUMÉZIL 1974²

Georges DUMÉZIL, *La Religion romaine archaïque, avec un appendice sur la religion des Étrusques*, Paris.

DUPONT 2002

Florence DUPONT, « Rome ou l'altérité incluse », *Rue Descartes* 37-38, p. 41-54.

DUPONT 2011

Florence DUPONT, *Rome, la ville sans origine : l'Énéide, un grand récit du métissage ?*, Paris.

DURY-MOYAERS 1981

Geneviève DURY-MOYAERS, *Énée et Lavinium. À propos des découvertes archéologiques récentes* (Collection Latomus 174), Bruxelles.

Enea 1981

Enea nel Lazio. Archeologia e mito (Bimillenario virgiliano, Roma 22 settembre – 31 dicembre 1981, Campidoglio – Palazzo dei Conservatori), Rome.

FUCHS 1973

Werner FUCHS, « Die Bildgeschichte der Flucht des Aeneas », dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* I, 4, Berlin-Boston, p. 615-632.

GABBA 1976

Emilio GABBA, « Sulla valorizzazione politica della leggenda delle origini troiane di Roma fra III e II secolo a.C. », dans M. SORDI (ed.), *I canali della propaganda nel mondo antico* (Contributi dell'Istituto di Storia Antica 4), Milan, p. 84-101.

GALINSKY 1969

G. Karl GALINSKY, *Aeneas, Sicily and Rome*, Princeton.

GALLI 1910 (1911)

Edoardo GALLI, « Un vaso falisco con rappresentazione del sacrificio funebre a Patroclo », *Ausonia* 5, p. 118-127.

GRANDAZZI 1991

Alexandre GRANDAZZI, *La Fondation de Rome. Réflexion sur l'histoire*, Paris.

GRANDAZZI 2003

Alexandre GRANDAZZI, *Les Origines de Rome* (Que sais-je ? 216), Paris.

GRANDAZZI 2008

Alexandre GRANDAZZI, *Alba Longa, histoire d'une légende. Recherches sur l'archéologie, la religion, les traditions de l'ancien Latium* (BEFAR 336), Rome.

GUARDUCCI 1946-48

Margaretta GUARDUCCI, « Tre cippi latini arcaici con iscrizioni votive », *Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma* 72, p. 3-10.

GUARDUCCI 1956-58

Margaretta GUARDUCCI, « Cippo latino arcaico con dedica ad Enea », *Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma* 76, p. 3-13.

GUARDUCCI 1971

Margaretta GUARDUCCI, « Enea e Vesta », *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung* 78, p. 73-89.

HEURGON 1969

Jacques HEURGON, « La Magna Grecia e i santuari del Lazio », dans *La Magna Grecia e Roma nell'età arcaica. Atti dell'ottavo Convegno di studi sulla Magna Grecia* (Taranto, 6-11 Ottobre 1968), Naples, p. 9-31.

HORSFALL 1987

Nicholas M. HORSFALL, « The Aeneas Legend from Homer to Virgil », dans J. N. BREMMER & N. M. HORSFALL (eds), *Roman Myth and Mythography* (Bulletin Supplement, 52), Londres, p. 12-24.

HUMBERT 1978

Michel HUMBERT, *Municipium et civitas sine suffragio. L'organisation de la conquête jusqu'à la guerre sociale* (CEFR 36), Rome.

HUMM 2010

Michel HUMM, « Histoire culturelle et histoire sociale », *Saeculum* 60, p. 187-204.

HUMM 2016

Michel HUMM, « Timée de Tauromenium et la "découverte de Rome" par l'historiographie grecque des IV^e et III^e siècles », dans B. MINEO & TH. PIEL (éd.), *Les Premiers temps de Rome, VI^e-III^e siècle av. J.-C. : la fabrique d'une*

histoire. Actes du colloque des 5 et 6 juin 2014, Université de Nantes, Rennes, p. 87-110.

JACQUEMIN 2020

Anne JACQUEMIN, « Rituels efficaces pour fonder ou déplacer un culte en Grèce ancienne », *Archimède. Archéologie et histoire ancienne* 7, p. 62-75 [en ligne] <https://doi.org/10.47245/archimede.0007.ds1.06>

LACAM 2010

Jean-Claude LACAM, *Variations rituelles. Les pratiques religieuses en Italie centrale et méridionale au temps de la Deuxième Guerre Punique* (CEFR 430), Rome.

LANCEL 1992

Serge LANCEL, *Carthage*, Paris.

MAGGIANI 1985

Adriano MAGGIANI, « Il sacrificio dei prigionieri troiani », dans A. Maggiani (ed.), *Artigianato artistico. L'Etruria settentrionale interna in età ellenistica*, Milan, p. 208-212.

MAVROGIANNIS 2003

Theodoros MAVROGIANNIS, *Aeneas und Euander. Mythische Vergangenheit und Politik im Rom vom 6. Jh. V. Chr. bis zur Zeit des Augustus*, Naples.

MOMIGLIANO 1966 [1959]

Arnaldo MOMIGLIANO, « Atene nel III secolo a. C. e la scoperta di Roma nelle storie di Timeo di Tauromenio », dans *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo classico*, Rome, p. 23-53 [= ID., *RSI*, 71, 1959, p. 529-556].

MOMIGLIANO 1984 [1982]

Arnaldo MOMIGLIANO, « How to reconcile Greeks and Trojans », dans *Settimo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Rome, p. 437-462 [= ID., *MAWBL*, 45, 1982, p. 231-254].

PAIRAULT MASSA 1992

Françoise-Hélène PAIRAULT MASSA, *Iconologia e politica nell'Italia antica. Roma, Lazio, Etruria dal VII al I secolo a.C.*, Milan.

PENSABENE 1996

Patrizio PENSABENE, s.v. « Magna Mater, aedes », dans M. Steinby (dir.), *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, III (H-O), Rome, p. 206-208.

PERRET 1942

Jacques PERRET, *Les Origines de la légende troyenne de Rome (281-31)*, Paris.

PERRET 1971/1972

Jacques PERRET, « Rome et les Troyens », *Revue des Études Latines* 49, p. 39-52.

PHILLIPS 1953

E. D. PHILLIPS, « Odysseus in Italy », *The Journal of Hellenic Studies* 73, p. 53-67.

PILLOT 2016

William PILLOT, « Ilion, Athéna Ilias et les Détroits, d'Alexandre le Grand à Antiochos III. Identité régionale d'une communauté politique et de son sanctuaire, au carrefour d'influences européennes et asiatiques », *Dialogues d'Histoire Ancienne*, Suppl. 18 : *Identité régionale, identités civiques autour des Détroits des Dardanelles et du Bosphore (V^e siècle av. J.-C. – II^e siècle apr. J.-C.)*, p. 133-170.

POUCET 1983

Jacques POUCKET, « Un culte d'Énée dans la région lavinate au quatrième siècle avant Jésus-Christ ? », dans H. ZEHNACKER & G. HENTZ (édr.), *Hommages à Robert Schilling*, Paris, p. 187-201.

POUCET 1985

Jacques POUCKET, *Les origines de Rome. Tradition et histoire*, Bruxelles.

POUCET 2000

Jacques POUCKET, *Les Rois de Rome. Tradition et histoire*, Bruxelles.

PUGLIESE CARRATELLI 1980

Giovanni PUGLIESE CARRATELLI, « Nuovi orizzonti nella storia della Lucania », dans E. LATTANZI (ed.), *Attività archeologica in Basilicata. Scritti in onore di Dinu Adamesteanu*, Matera, p. 511-583.

RIIS 1967

Poul Jørgen RIIS, « Art in Etruria and Latium during the first Half of the Fifth Century », *Les Origines de la République romaine. Entretiens sur l'Antiquité classique, Vandœuvres-Genève (29 août – 4 septembre 1966)*, t. XIII, Genève, p. 67-91.

Roma 1973

Roma medio repubblicana. Aspetti culturali di Roma e del Lazio nei secoli IV e III a.C., Rome.

ROSENBERG 1914

Alfred ROSENBERG, s.v. « Romulus », dans *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* I A1, col. 1074-1104.

SAMMARTANO 1998

Roberto SAMMARTANO, *Origines gentium Siciliae. Ellanico, Antioco, Tucidide*, Rome.

SAVIGNONI 1910 (1911)

Luigi SAVIGNONI, « Sul sacrificio funebre a Patroclo rappresentato in un vaso falisco e in altri monumenti », *Ausonia* 5, p. 128-145.

SCHAUENBURG 1960

Konrad SCHAUENBURG, « Aeneas und Rom », *Gymnasium* 67, p. 176-191 + planches VII – XVIII.

SCHEID 2019⁴

John SCHEID, *La Religion des Romains*, Paris (1^{ère} éd. 1998).

SCHILLING 1954

Robert SCHILLING, *La Religion romaine de Vénus, des origines jusqu'au temps d'Auguste*, Paris.

SCHILLING 1980

Robert SCHILLING, « Le culte de l'Indiges à Lavinium », *Revue des Études Latines* 57, p. 49-68.

SOMMELLA 1974

Paolo SOMMELLA, « Das Heroon des Aeneas und die Topographie des antiken Lavinium », *Gymnasium* 81, p. 283-297.

SORDI 1982

Marta SORDI, « Lavinio, Roma e il Palladio », dans M. SORDI (ed.), *Politica e religione nel primo scontro tra Roma e l'Oriente* (Contributi dell'Istituto di Storia Antica 8), Milan, p. 65-78.

SORDI 1989

Marta SORDI, *Il mito troiano e l'eredità etrusca di Roma*, Milan.

SCHAUENBURG 1960

Konrad SCHAUENBURG, « Aeneas und Rom », *Gymnasium* 67, p. 176-191 + planches VII – XVIII.

STRASBURGER 1968

Hermann STRASBURGER, *Zur Sage von der Gründung Roms*, Heidelberg, 1968.

THOMAS 1996

Yann THOMAS, « Origine » et « commune patrie ». *Étude de droit public romain (89 av. J.-C.-212 ap. J.-C.)* (CEFR 221), Rome.

TORELLI 1973

Mario TORELLI, « Il deposito votivo di Campetti a Veio », *Dialoghi di Archeologia* 7, p. 396-404.

TORELLI 1984

Mario TORELLI, *Lavinio e Roma. Riti iniziatici e matrimonio tra archeologia e storia*, Rome.

TORELLI 1991

Mario TORELLI, « Alle radici della nostalgia augustea », dans M. PANI (ed.), *Continuità e trasformazioni fra Repubblica e Principato. Istituzioni, politica, società*, Bari, p. 47-67.

UNGERN-STERNBERG 2006 [1993]

Jürgen von UNGERN-STERNBERG, « Romulus-Bilder. Die Begründung der Republik im Mythos », dans *Römische Studien. Geschichtsbewusstsein, Zeitalter der Gracchen, Krise der Republik* (Beiträge zur Altertumskunde, 20), Munich – Leipzig, 2006, p. 30-50 [= Id., dans F. GRAF (ed.), *Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms* (Colloquium Rauricum 3), Stuttgart, 1993, p. 88-108].

VAGNETTI 1971

Lucia VAGNETTI, *Il deposito votivo di Campetti a Veio (Materiale degli scavi 1937-1938)*, Florence.

VANOTTI 1995

Gabriella VANOTTI, *L'altro Enea. La testimonianza di Dionigi di Alicarnasso*, Rome.

WEBER 1972

Ekkehard WEBER, « Die trojanische Abstammung der Römer als Politisches Argument », *Wiener Studien* 8 (N.F. 6), p. 213-225.

WEINSTOCK 1937

Stefan WEINSTOCK, s.v. « Penates », dans *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* XIX, 1, col. 417-457.

WEINSTOCK 1960

Stefan WEINSTOCK, « Two archaic inscriptions from Latium », *Journal of Roman Studies* 50, p. 112-118.

WEST 1966

Martin Litchfield WEST, *Hesiod, Theogony*, Oxford.

WISEMAN 1974

T. Peter WISEMAN, « Legendary Genealogies in Late-Republican Rome »,

Greece and Rome, s. 2, 21, p. 153-164.

WISEMAN 1995

T. Peter WISEMAN, *Remus. A Roman myth*, Cambridge, 1995.

WISSOWA 1912²

Georg WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer* (Handbuch der klassische Altertumswissenschaft V,4), Munich [1^{ère} éd. 1902].

ZEVI 1981

Fausto ZEVI, « Note sulla leggenda di Enea in Italia », dans *Gli Etruschi e Roma. Incontro di studio in onore di Massimo Pallottino* (Roma, 11-13 dicembre 1979), Rome, p. 145-158.

Le temple de Jérusalem, révélateur des enjeux de l'identité juive dans la crise maccabéenne

Jean-Marie HUSSER
Université de Strasbourg
UMR 7044 Archimède

« L'identité des groupes, ou la culture d'un groupe, ne se comprend pas à partir de son noyau central, ni sur la base d'une série de traits (*son* histoire propre, *sa* religion différente de celle des groupes voisins, etc.), [...] mais à partir de ses frontières avec les autres groupes »¹. Cette citation de Lucette Valensi situe le propos de ma contribution dans la perspective ouverte par Fredrik Barth, selon laquelle les groupes humains définissent leur identité en interprétant et adaptant leur héritage culturel dans la confrontation avec leurs voisins². Il sera bien question ici de frontière, de la limite symbolique que les Juifs de Judée tentaient de tracer autour de leur identité, dans un processus qui semble s'être accentué à la faveur de ce qu'il est convenu d'appeler la crise maccabéenne. Dans ce dossier complexe on suivra le fil d'Ariane que nous a légué Mary Douglas, nous souvenant que les pratiques symboliques qui assurent l'intégrité d'une communauté sont affaire de pureté et s'inscrivent dans le fonctionnement de ses institutions. S'agissant du judaïsme au II^e s. av. n. è., les temples de Jérusalem et du Garizim apparaissent clairement comme les lieux où s'exprima alors un débat interne à propos des limites qui doivent – ou non – séparer le peuple juif de son entourage « païen ».

La question de l'identité juive à la période hellénistique a fait l'objet de nombreuses publications depuis le milieu des années

¹ VALENSI 2002, p. 29.

² BARTH 1969 : « the critical focus of investigation (...) becomes the ethnic boundary that defines the group, not the cultural stuff that it encloses » (p. 15).

quatre-vingt-dix, dans lesquelles le thème des *boundaries* s'articule aux problématiques de l'ethnicité et de la culture. Le débat autour de ces notions complexes s'est notamment exprimé dans la question de savoir s'il faut traduire *ioudaios*, chez les auteurs anciens, par « juif » ou par « judéen », le premier qualifiant essentiellement un mode de vie ou une religion, le second se référant à une ethnie liée à un territoire, la Judée. Je ne vais pas reprendre ici, dans les limites de ces quelques pages, l'examen des arguments qui nourrissent la discussion, d'autant qu'il me paraît a priori hasardeux de séparer l'ethnique, le politique, le culturel et le religieux dans les sociétés antiques, même si la période hellénistique fut effectivement favorable à une première émergence de ces distinctions. En s'appuyant notamment sur les travaux de S. Cohen, D. Schwartz ou J. J. Collins³, on admettra que dans le contexte des royautes hellénistiques, les Juifs se considéraient – et étaient perçus – comme un *ethnos* au sens antique du terme⁴, un groupe humain dont les « lois ancestrales » étaient au cœur d'une identité revendiquée et reconnue par les non-Juifs.

Il apparaît néanmoins que la connotation proprement culturelle et religieuse de l'adjectif *ioudaios* et des pratiques qu'il qualifie s'est accentuée à la faveur de la crise maccabéenne, sans pour autant se substituer à sa valeur territoriale et ethnique. Cette évolution sémantique s'observe à travers deux faits significatifs. D'une part, le récit de la conversion d'Antiochos IV livré par le 2^e livre des *Maccabées* (9,17), qui utilise *ioudaios* pour désigner une attitude proprement religieuse quand le roi promet, au seuil de sa mort, « de devenir un juif (*Ioudaion esesthai*) et de parcourir toutes les régions habitées en proclamant la puissance de Dieu »⁵. D'autre part, la

³ COHEN 1999 ; SCHWARTZ 2007 ; COLLINS 2005 et 2017.

⁴ Pour reprendre les termes d'Hérodote (VIII 144), un *ethnos* consiste en « même sang et même langue, sanctuaires et sacrifices communs, semblables mœurs et coutumes » (trad. de P.-E. Legrand, CUF 1964).

⁵ On reconnaît dans ce passage un *topos* de la littérature haggadique, celui de la conversion du souverain étranger à la foi juive après une épreuve envoyée par Dieu, que développent notamment les récits araméens de *Daniel* (*Dan.* 2,46s. ; 3,28 ; 4,31-34 ; 6,26-28) et la *Prière de Nabonide* retrouvée à Qumrân (4Q242).

judéisation forcée des populations de l'Idumée par Jean Hyrcan (JOS. AJ XIII 257-258), qui avait pour objectif, en leur imposant la circoncision et les observances de la Torah, non pas d'en faire des Judéens, mais de les soumettre aux lois ethniques et religieuses qui régissaient désormais l'État juif refondé par les Hasmonéens. Cette ambivalence de la judéité est pleinement assumée deux siècles plus tard par Flavius Josèphe pour qui « ce n'est pas seulement la naissance (*genos*), mais aussi le mode de vie (*proairesis tou biou*) qui fait la communauté (*oikeiotès*) »⁶.

De fait, le terme *ioudaismos* apparaît pour la première fois en grec dans 2 Maccabées (2,21) pour désigner un mode de vie « à la juive » réglé par les « lois ancestrales » contenues dans la Torah. Plus globalement, dans cette historiographie nationaliste, *ioudaismos* désigne l'ordre social et politique promu par Judas Maccabée et les Hasmonéens à sa suite. Dans une construction autant rhétorique qu'idéologique, l'auteur/abréviateur du livre oppose *ioudaismos* à *hellénismos* (4,13), un autre néologisme qui désigne ici le goût pour la culture et les choses grecques en général, goût manifesté par un groupe de Juifs eux-mêmes qualifiés d'« hellénistes » (*hellénistès*). Dans ce qu'il présente comme un affrontement entre ces hellénistes « renégats » (*paranomoi*) et les défenseurs d'un *ioudaismos* authentique, l'auteur de 2 Maccabées entendait disqualifier les premiers et démontrer qu'ils furent châtiés de leur impiété tandis que les défenseurs du « judaïsme » accomplissaient le dessein divin (2 Mac. 4,17). Aussi complexes qu'aient été l'enchaînement des événements et leurs causes, il y avait bien dans cette affaire une question de frontières, car les pratiques que certains tentaient d'imposer pour séparer les Juifs des non-Juifs furent remises en question par d'autres, avant que l'autorité royale ne s'en mêle – pour d'autres raisons qu'on évoquera plus loin.

Les choses cependant n'étaient pas si simples, et le paradoxe d'une telle stigmatisation de l'hellénisme de la part d'un auteur juif qui écrivait lui-même en grec attire l'attention, d'autant plus qu'il

⁶ Contre Apion II 210 : *ou tô genei monon alla kai tê proairesei tou biou nomizôn einai ten oikeioteta*.

rédigeait son ouvrage au moment où le clan hasmonéen affermissait l'un des derniers royaumes hellénistiques d'Orient. Apparemment, la frontière entre « judaïsme » et « hellénisme » n'était, à ses yeux, pas aussi nette qu'elle ne l'est parfois dans l'esprit des commentateurs modernes. Dans ce même passage, il introduit un autre néologisme, *allophulismos*, pour préciser les limites admissibles d'un hellénisme mesuré qui ne semble pas lui poser de problème. Il y a, selon lui, un point de rupture, un degré maximum de cette acculturation à un mode de vie grec (*akmè tis hellènisismou*) à partir duquel celle-ci n'est plus acceptable en raison de « la pénétration des coutumes étrangères » (*kai probasis allophulismou*) qu'elle entraîne (2 Mac. 4,13). Mais tout le monde, visiblement, ne s'accordait pas sur le tracé de cette limite. La question que nous nous poserons ici est celle de la nature des pratiques qui, au II^e siècle en Judée, furent l'objet de débat pour le tracer symbolique de la frontière entre le dehors et le dedans de l'*ethnos* des Juifs.

1. Judaïsme et hellénisme

Durant la période hellénistique, qui constitue le contexte large de notre sujet, le monde juif apparaît très diversifié selon les régions (Judée, Samarie, Égypte, diasporas orientales) et les catégories sociales, et certainement pas encore uniformément centré sur la Torah. La centralité de la Torah de Moïse comme référent normatif, et la *halakhah* qui s'y réfère, est une marque identitaire qui se développa d'abord dans les communautés de la diaspora pendant la période perse ; elle s'est introduite en Judée avec la « mission d'Ezdras », au début du IV^e siècle, où elle mit du temps à s'imposer. Elle semble s'être renforcée précisément à la faveur de la crise qui nous occupe, pour devenir finalement la norme dans le judaïsme rabbinique après la disparition du temple de Jérusalem en 70 de n. è. Il est d'ailleurs significatif que les principaux écrits juifs créés pendant les deux derniers siècles av. n. è. (*1 Hénoch*, *Daniel*, *Qoheleth*, *Sagesse de Salomon*) ignorent Moïse et la Torah ; et pour ceux qui s'y réfèrent, le *Rouleau du Temple* et le livre des *Jubilés*, ils sont l'expression d'une Torah focalisée sur les questions relatives

au culte au sens large (temple, rituel, calendrier, règles de pureté)⁷. En fait, comme les autres cités et nations qui composent la mosaïque du royaume séleucide, le judaïsme est alors essentiellement organisé autour de son culte, principalement pratiqué dans les temples de Jérusalem et du Mont Garizim.

Les événements qui constituent ce que l'on appelle couramment « la crise maccabéenne », sous le règne d'Antiochos IV (175-164 av. n. è.) furent le résultat d'antagonismes divers au sein de la société judéenne entre factions politiques (oniades pro-lagides / tobiades pro-séleucides / hasmonéens nationalistes), entre courants religieux (hassidéens, pharisiens, clans sacerdotaux)⁸, entre une aristocratie urbaine riche et une population rurale appauvrie par les guerres et les taxes. Mais au-delà des aspects politiques et économiques mis en évidence par la recherche historique, ces affrontements révèlent aussi l'interrogation de ces divers segments de la société juive de l'époque sur les éléments essentiels de son identité.

Dans un stimulant essai, E. Will et C. Orrieux⁹ avaient proposé de déchiffrer cette crise maccabéenne comme le résultat, dans une situation de type colonial, d'une tentative d'acculturation à l'hellénisme par une élite urbaine à laquelle s'était radicalement opposé un courant conservateur piétiste et nationaliste. La recherche récente nuance cette lecture en soulignant la part de la rhétorique dans la construction historiographique des deux livres des *Maccabées* et en relevant, d'autre part, le fait que les communautés juives, tant en Judée que dans les différentes diasporas, entretenaient des relations plus étroites et plus apaisées qu'on ne le pensait avec la culture grecque qui se répandait inexorablement, bien que de façon inégale selon les lieux et les catégories sociales¹⁰. En bref, le

⁷ Cf. COLLINS 2017, p. 62 ss.

⁸ Diversité qui, dans le judaïsme judéen, se cristallisa ultérieurement dans les quatre courants majeurs décrits par Flavius Josèphe (JOS. *Guerre* II 119-168 ; *Ant.* XVIII 18-22).

⁹ WILL et ORRIEUX 1986.

¹⁰ Voir déjà HENGEL 1974, et plus récemment LEVINE 1998 ; GRUEN 1998 ; GRABBE 2008.

piétisme des assidéens¹¹ et le nationalisme des Hasmonéens ne se sont en fait pas si mal accommodés de l'hellénisme, contrairement à ce que suggère une historiographie de propagande, et les « hellénistes » n'étaient pas tous des apostats¹². L'antagonisme entre hellénisme et judaïsme apparaît essentiellement comme une construction des livres des *Maccabées* qui présentent la révolte juive comme la résistance héroïque d'un mouvement de Juifs pieux à la tentative de certains de leurs concitoyens « renégats » de changer les lois ancestrales avec l'aide de la puissance étrangère. Pour le résumer avec S. Honigman¹³, cette construction historique est biaisée par une triple finalité poursuivie par les auteurs de ces œuvres : 1° enlever toute légitimité aux grands prêtres qui se succédèrent après l'éviction d'Onias III, au motif de leur impiété et de leur compromission avec les « étrangers » ; 2° mettre en avant la bravoure et la piété des fils de Mattathias, afin de légitimer l'accession des Hasmonéens au souverain pontificat ; 3° prouver que la révolte juive était légitime, parce que motivée par l'agression injustifiée d'Antiochos IV contre le temple et les coutumes juives. Aucune de ces trois thèses n'est en réalité soutenable telle quelle, les choses sont de fait bien plus nuancées.

Dans le récit des événements fait par les deux livres des *Maccabées*, nos principales sources¹⁴, les premiers protagonistes à entrer en scène sont donc un groupe de Juifs présentés comme des « hors-la-loi » (*paranomoi*)¹⁵, des « impies » (*asebeis*)¹⁶, ou bien

¹¹ Le courant des *assidaioi*, *ḥasîdîm* en hébreu, qui se joignit à la révolte armée de Mattathias après les premiers massacres de Juifs pieux (1 Mac. 2,42), se caractérisait par son zèle pour la Torah et constituait sans doute le niveau supérieur de la classe des scribes. On les retrouvera plus loin (2 Mac. 7,13-17) comme les premiers à quitter l'engagement guerrier quand la crise du temple sera résolue.

¹² Jusqu'à quel point la classe dominante en Judée s'était alors acculturée à l'hellénisme est objet de débat (voir GRABBE 2008, p. 151-165).

¹³ HONIGMAN 2014.

¹⁴ La version qu'en livre Flavius Josèphe dans les *Antiquités juives* (AJ) dépend en grande partie des livres des *Maccabées* ; les quelques compléments qu'il apporte ne sont guère fiables.

¹⁵ 1 Mac. 1,11.34 ; 10,61 ; 11,21 ; 2 Mac. 13,7.

¹⁶ 1 Mac. 6,21 ; 2 Mac. 4,13.

encore une véritable « peste » (*loimoi*) pour Israël¹⁷. À l'avènement d'Antiochos IV, en 175, leur *leader* était le frère du grand prêtre en titre Onias III ; il s'appelait Josué et avait hellénisé son nom en Jason. Il supplanta son frère dans la charge pontificale en offrant au roi une forte augmentation du tribut juif – introduisant en même temps le précédent d'une intervention du pouvoir politique dans la nomination des grands prêtres. Au prix du versement supplémentaire de cent cinquante talents à titre personnel il obtint également l'autorisation d'ériger Jérusalem en une *polis* grecque, dont les citoyens se désignaient comme « Antiochiens » et souhaitaient vivre selon les usages grecs autour de quelques institutions emblématiques, un gymnase et une éphébie (2 Mac. 4,7-12). On comprend que ces Antiochiens se recrutaient pour l'essentiel dans la population urbaine déjà hellénisée et qui ressentait le besoin d'officialiser ainsi son acculturation grecque pour tenir son rang, tant envers des partenaires étrangers qu'au sein de la société juive. La motivation de ce « parti helléniste » est ainsi résumée par l'auteur : « Faisons alliance avec les nations qui nous entourent car, depuis que nous sommes séparés d'elles, bien des maux nous ont atteints » (1 Mac. 1,11)¹⁸.

Ces événements eurent lieu en 174 av. n. è. Trois ans plus tard, Jason fut lui-même évincé de la charge de grand prêtre par un certain Ménélas, qui fit à son tour de la surenchère fiscale auprès du roi mais qui, à la différence de Jason, n'appartenait pas à la lignée des sadocides, seule légitime pour cette fonction¹⁹. Selon nos sources, il

¹⁷ 1 Mac. 10,61.

¹⁸ La formule fait écho à Jérémie 44,18 où, quelques siècles auparavant et dans un contexte analogue, s'était aussi posée la question de l'identité et du rapport à l'autre. Au-delà de la problématique qui questionna l'identité juive au fil des siècles, cette phrase résume l'alternative à laquelle confronte toute définition identitaire : la séparation ou l'assimilation.

¹⁹ Ménélas était un frère de Simon, l'administrateur (*postatès*) du temple qui avait eu un différend avec le grand prêtre Onias à propos de la gestion des marchés (2 Mac. 3,4-6). Avec Ménélas, c'est donc un autre clan sacerdotal qui s'empare du pouvoir à Jérusalem, celui des Tobiades, favorables aux Séleucides, alors que les Oniades étaient pro-lagides. La dimension religieuse des choix et décisions n'est pas nécessairement le motif premier.

s'avéra par la suite plus radical que Jason, cupide et franchement méprisant des institutions et de la population, participant lui-même au pillage du temple (2 *Mac.* 4,39 ; 5,15). Malgré tout, il fallut attendre encore trois autres années pour que n'éclate la révolte, en 168²⁰, à la suite du pillage et de la profanation du temple par Antiochos lui-même, puis de l'abrogation des « lois ancestrales ». Autrement dit, l'érection de Jérusalem en cité judéo-grecque d'Antiochiens ne suscita d'abord aucune réaction de la part d'une population qui ne semble pas avoir été si rétive que cela à la culture grecque et qui, de toute façon, avait des soucis plus urgents à gérer. Si on fait la part de la rhétorique de propagande dans 1-2 *Maccabées*, l'adoption de certains usages grecs n'impliquait pas en soi l'abandon des règles essentielles du judaïsme d'alors. Finalement, ces Judéens déjà hellénisés à divers degrés ne faisaient que revendiquer l'officialisation d'un mode de vie comparable à celui des Juifs d'Alexandrie. Certes, comme dans tout courant libéral, ces Antiochiens devaient enfreindre ou négliger certaines prescriptions rituelles. Néanmoins, et en dépit de la remarque de 2 *Mac.* 4,12-15 sur le manque d'empressement des prêtres pour le service du temple et leurs entorses aux règles de pureté, le culte continuait de fonctionner comme auparavant. Au vu de la succession des événements donc, il semble que pour la majorité de la population, tant que ni les écrits sacrés ni le culte n'étaient contestés, la latitude d'ouverture aux usages grecs était assez large sans mettre en péril son identité juive.

À partir de quel point, alors, ce groupe de Juifs hellénistes finit-il par se rendre à ce point odieux qu'il fut assimilé aux ennemis de la nation par une partie de la population et par les auteurs des livres des *Maccabées* ? Il y a deux réponses à cette question. La première est la complicité de certains d'entre eux, dont le grand prêtre Ménélas lui-même, à l'attaque contre le temple de Jérusalem ordonnée par Antiochos, d'abord sous la forme d'un pillage de ses richesses, puis dans une volonté d'en modifier la pratique cultuelle. L'autre raison

²⁰ Pour la révision de la chronologie des événements, voir maintenant GRABBE 2020, p. 13-36.

fut leur collusion avec les étrangers, en partie contrainte d'ailleurs par les circonstances de la révolte et les violences qui s'ensuivirent. Cette alliance se concrétisa dans la création de la Citadelle, l'*Akra*, un quartier de la ville au sud du temple fortifié par Antiochos et où s'établirent les Antiochiens pour se mettre sous sa protection avec une garnison de mercenaires (*1 Mac.* 1,33-40). Pour *1 Maccabées*, qui fait une véritable fixation à son sujet, la Citadelle fut le lieu et en même temps le symbole de la présence de l'étranger au sein du peuple juif²¹. Je reviens plus loin sur ce second aspect, car ce sont d'abord les événements autour du Temple et de son culte qui doivent retenir l'attention.

2. Le temple au cœur de la crise

Les sanctuaires poliades constituaient de puissants référents identitaires pour les cités et les peuples dans l'Antiquité. Il n'est donc pas surprenant de voir qu'en Judée également, le temple de Jérusalem fut un enjeu majeur dans la crise qui survint sous Antiochos IV. C'est en effet son pillage et sa profanation qui furent l'élément déclencheur de la révolte. Le déroulé des événements est impossible à restituer dans le détail, les sources sont confuses sur ce point, mais la ligne générale est assurée pour ce qui concerne les prodromes de la crise²². Il est maintenant admis que la révolte des Maccabées ne fut pas la réponse à une persécution religieuse gratuite de la part d'Antiochos, comme le présente *1 Maccabées*, mais que la répression royale fut au contraire la réponse à une révolte juive²³. De plus, on comprend à la lecture de *2 Maccabées*, dont le récit des événements précédant la révolte elle-même est relativement fiable

²¹ *1 Mac.* 3,45 ; 4,2 ; 6,21.

²² Sur ce sujet, on peut maintenant s'appuyer sur le troisième volume de la synthèse de Lester L. Grabbe (GRABBE 2020) ; pour l'ajustement de la chronologie des événements, voir notamment p. 13-36.

²³ Dans *2 Maccabées*, le récit de l'insurrection (5,27 ; 8,1 ss.) est interrompu par le récit de la persécution religieuse et des martyres d'Eléazar et des sept frères (chap. 6-7), qui se distingue par un style hagiographique très marqué et qui n'a aucune valeur historique.

en dépit d'une chronologie confuse, que l'insurrection ne fut pas le mouvement soudain et spontané que décrit *1 Mac.* 2,24-28. Elle apparaît au contraire comme l'aboutissement d'un processus qui vit s'accroître les troubles et la violence en Judée entre l'usurpation du souverain pontificat par Ménélas, au début de l'année 171 (*2 Mac.* 4,23), et la brutale intervention d'Antiochos à son retour d'Égypte en été 168 (5,11-16). Dans ce laps de temps, on assiste successivement au pillage du temple par Ménélas et Lysimaque et aux échauffourées qui s'ensuivirent (4,32.39-42), à l'assassinat de l'ancien grand prêtre Onias III à l'instigation du même Ménélas (4,30-35), à l'exécution des meneurs de la révolte consécutive à ces événements (4,43-50), enfin à la tentative de Jason de reprendre le pouvoir à Jérusalem à la faveur d'une rumeur sur la mort d'Antiochos en Égypte et au bain de sang qu'elle occasionna (5,5-10), le tout dans une effervescence visionnaire et apocalyptique (5,1-4). Selon *2 Mac.* 5,11, Antiochos vit dans ces derniers événements une tentative de sécession de la Judée contre son autorité ; il revint donc d'Égypte pour y mener une répression brutale et s'adonner à un second pillage du temple (5,11-16). C'est à la suite de cet enchaînement d'événements que Mattathias et ses fils prirent le maquis (5,27). Le clan hasmonéen n'est sans doute pas seul à l'origine de l'insurrection, mais il sut fédérer de multiples mouvements de révolte et en devenir le *leader*.

Si le pillage du temple de Jérusalem fut bien à l'origine de la rébellion, il est à distinguer des mesures prises par Antiochos à l'égard du culte juif, qui n'intervinrent que dans un second temps. Cette intervention royale dans le fonctionnement du temple s'accompagna d'une interdiction – dont l'ampleur est difficile à mesurer – des pratiques caractéristiques du judaïsme comme communauté ethnique et culturelle. Il est maintenant admis que, replacée dans la perspective des événements qui l'ont précédée, la répression royale avait essentiellement un caractère politique. Aux yeux d'Antiochos et de ses contemporains, en effet, le sabbat, les interdits alimentaires et la circoncision n'étaient pas tant des pratiques religieuses que les marqueurs identitaires d'un *ethnos* qui lui créait des difficultés. En supprimant l'autorisation accordée par

ses prédécesseurs²⁴ de vivre selon leurs « coutumes ancestrales », une notion éminemment politique dans le contexte²⁵, il cherchait à détruire la capacité de résistance des Juifs. Selon le point de vue juif des auteurs des *Maccabées* en revanche, les lois auxquelles Antiochos s'attaquait étaient d'origine divine ; il fut donc perçu comme un persécuteur religieux et la résistance présentée comme une guerre sainte et un martyre. L'atteinte à l'intégrité du culte est à lire dans cet éclairage et non pas comme une volonté du roi « que tous ses peuples n'en forment qu'un et renoncent chacun à ses coutumes » (*1 Mac.* 1,41), une attitude unanimement considérée par la critique historique comme invraisemblable. Pour le dire rapidement, Antiochos n'a pas interdit aux Juifs la pratique de leur culte, il a seulement voulu le banaliser en le conformant à celui des autres sanctuaires de la Cœlé-Syrie.

La portée de ces mesures relatives au culte doit s'évaluer au regard de ce que nous savons de l'ensemble des lieux de culte juifs alors en activité. Au temps où la Cœlé-Syrie passait sous domination séleucide, lors de la cinquième guerre syrienne (202-195), deux temples israélites au moins étaient en fonction, celui du Mont Garizim en Samarie et celui de Jérusalem en Judée. Rien n'indique qu'en ce tournant du II^e siècle il ait existé une particulière hostilité entre ces deux branches du judaïsme, comme celle qui se développa dans la période qui va suivre. Judéens et Samaritains constituaient alors deux expressions du judaïsme²⁶, et ce sont les événements qui nous occupent qui semblent avoir déclenché le processus de rupture, laquelle sera consommée avec la destruction du temple du Garizim par Jean Hyrcan vraisemblablement en 112 av. n. è.²⁷ *2 Maccabées* rapporte que ces deux sanctuaires connurent un sort analogue lors de la « persécution » d'Antiochos : ce dernier, selon *2 Mac.* 5,22-23, après avoir pillé le temple de Jérusalem, « laissa des préposés pour

²⁴ On pense ici à la « charte d'Antiochos III », *JOS. Ant.* XII 138-144.

²⁵ Voir DORAN 2011.

²⁶ Comme le suggèrent les inscriptions juives de Délos, début II^e s. av. n. è. Voir BRUNEAU & BORDREUIL 1982.

²⁷ La date de cette destruction est objet de discussions ; voir GRABBE 2020, p. 208-209.

faire du mal à la nation (*genos*) : à Jérusalem, Philippe, phrygien de race, de caractère plus barbare encore que celui qui l'avait institué ; sur le mont Garizim, Andronique, et en plus de ceux-ci, Ménélas [grand prêtre à Jérusalem], qui s'élevait avec plus de méchanceté que les autres au-dessus de ses concitoyens. » L'usage du terme *genos* pour inclure Judéens et Samaritains dans une même communauté nationale et religieuse est à souligner ici. Un peu plus loin (2 Mac. 6,1-3), le sort parallèle des deux sanctuaires est ainsi raconté : « Peu de temps après, le roi envoya Géronte l'Athénien pour forcer les Juifs à s'éloigner des lois de leurs pères et à cesser de régler leur vie sur les lois de Dieu, pour profaner le temple de Jérusalem et le dédier à Zeus Olympien, et pour dédier celui du mont Garizim à Zeus Hospitalier (*Zeus Xénios*), comme se trouvaient être les habitants du lieu »²⁸. La version de Josèphe, qui adopte généralement le point de vue des pharisiens au I^{er} siècle de notre ère, est nettement hostile envers les Samaritains. Selon lui, craignant pour eux-mêmes une répression semblable à celle dont furent victimes les Judéens, ils se désolidarisèrent de ces derniers en se présentant comme des Sidoniens, et proposèrent au roi de dédier leur temple à Zeus Hellénios et de « vivre suivant les coutumes des Grecs » (AJ XII 257-264). Tout conduit à penser – et notamment l'archéologie – qu'à Samarie la population urbaine était, comme à Jérusalem, largement hellénisée ; on peut dès lors supposer que différents partis s'y opposaient également sur la conduite à tenir face au pouvoir étranger. Mais si la répression y fut bien moins violente, c'est que les circonstances qui menèrent les Judéens à la révolte étaient bien différentes à Samarie.

Contrairement à ce que l'on a parfois supposé, la dédicace de ces deux temples à Zeus n'a rien à voir avec la piété personnelle d'Antiochos, et elle n'implique pas en soi la substitution d'un rituel grec au culte juif. Zeus est l'*interpretatio graeca* la plus évidente pour Yahvé et, à Jérusalem, son association avec l'épiclèse

²⁸ La correction souvent admise, « comme le sollicitaient » (*etugkhanon* pour *enetugkhanon*), harmonise le texte avec la version postérieure de Josèphe et ne s'impose pas (NODET 2005, p. 183 ; DORAN 2012, p. 134).

Olympios semble bien être un équivalent du nom phénicien Baal Shamem, selon une interprétation déjà proposée par Eberhard Nestle et largement acceptée chez les commentateurs ²⁹. Elle est indirectement suggérée par la version des événements donnée en *I Maccabées* qui raconte que « le roi construisit l'abomination de la désolation sur l'autel des holocaustes... » (1,54), selon une traduction devenue traditionnelle. L'expression *haššiqqûš m'šômēm* se retrouve dans les visions apocalyptiques de Daniel (*Dan.* 11,31 ; 12,11) ; elle joue sur le sens de *šiqqûš* (« abomination ») pour désigner les idoles³⁰, et l'assonance entre l'hébreu *m'šômēm* / *šômēm* (« désolant, horrifiant ») et l'araméen *šamēm* (« ciel »)³¹. Antiochos n'avait donc pas réellement changé le titulaire du culte, mais lui avait substitué l'appellation syro-phénicienne plus commune de Baal Shamem, en grec Zeus Olympios, dieu du ciel et de l'orage comme l'était Yahvé. Quoi qu'il en soit, la substitution du nom de Yahvé – imprononçable déjà à cette époque – par ces noms étrangers, fussent-ils la traduction grecque de noms araméens, heurtait de front l'un des interdits majeurs de la Torah (*Deut.* 5,7-10). S'il est une chose que le judaïsme ne pouvait admettre dans la manière grecque de penser la religion, c'est l'idée selon laquelle les dieux sont partout les mêmes et qu'il faut identifier l'unité du divin sous la diversité des langages³².

Pour revenir au temple de Jérusalem, on remarque que l'attention des auteurs juifs est focalisée sur la profanation de l'autel des holocaustes ; aucune mention n'est faite en revanche d'une

²⁹ E. Nestle, « Der Greuel der Verwüstung », *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 4, 1884, p. 248.

³⁰ Comme en *Deut.* 29,16.

³¹ Dédire de cette expression volontairement obscure qu'une statue de Zeus fut érigée sur l'autel est une hypothèse que rien ne confirme dans nos sources historiographiques. L'interprétation qu'en fit, cinq siècles plus tard, S. Jérôme (*Commentaire sur Daniel* 8,9 ; 11,31) n'a pas grande valeur. C'est plutôt une transformation de l'autel qui est sous-entendue (cf. *JOS. AJ* XII,5,4), autel qui sera démonté et dont les pierres seront enfouies lors de la purification du temple (cf. *I Mac.* 4,44-46, qui ne dit rien d'une statue élevée à cet endroit).

³² Idée résumée dans la formule de Cicéron : « Il y a autant de noms de dieux qu'il y a de langages humains » (*La nature des dieux* I 84).

profanation du saint des saints (*debîr*) sauf, peut-être (mais le texte n'est pas explicite), lors du pillage du temple par Antiochos accompagné de Ménélas (2 *Mac.* 5,15-16), mais cela se serait produit *avant* la réforme du culte. Autrement dit, les mesures prises par Antiochos dans le domaine cultuel considéraient l'autel comme *le* lieu de médiation avec le divin, conformément aux traditions grecques et syriennes, alors que le temple juif fonctionnait, au moins depuis le retour d'exil, sur la bipolarité autel – demeure (*bayit*). Si le saint des saints n'a pas été touché, c'est qu'il n'y avait pas, de la part du roi, une volonté de profaner le sanctuaire, mais seulement de l'ouvrir à une pratique plus inclusive du culte, en y accueillant Dionysos notamment (2 *Mac.* 6,7) – divinité chère aux souverains hellénistiques et autre *interpretatio* possible de Yahvé.

Mais en imposant la présence de sacrifices à d'autres divinités dans l'enceinte du sanctuaire, Antiochos ouvrait du même coup son espace à un public plus large que les seuls Juifs. C'est donc aussi la séparation entre Juifs et païens qui fut supprimée dans l'enceinte sacrée ; il ne subsistait plus que la séparation entre prêtres et laïcs, habituelle dans les sanctuaires orientaux et généralement acceptée. À bien considérer l'ensemble de ces mesures, Antiochos ne fit rien d'autre que mettre les temples juifs en conformité avec les sanctuaires syro-phéniciens de la région. On comprend que la mise à l'écart des étrangers dans l'enceinte du temple de Jérusalem ait pu énerver Antiochos à un moment où des troubles éclataient en Judée (et possiblement en Samarie également), et alors qu'on lui refusait l'accès aux richesses qu'il abritait au nom des « lois ancestrales ». Sa réforme cultuelle avait une portée plus politique que proprement religieuse, c'étaient les spécificités de l'*ethnos* des Juifs qui étaient visées à travers elle. La suite des événements montre qu'Antiochos n'avait pas bien mesuré les conséquences qu'entraîneraient ses décisions en ce domaine. Cette situation illustre combien l'institution du temple matérialisait alors, dans la conscience juive, la frontière séparant Juifs et non-Juifs, et l'abolition de cette dernière fut ressentie comme une agression mortelle.

Il semble pourtant que l'interdiction faite aux étrangers de

s'approcher de la Demeure était une innovation encore récente à Jérusalem. L'histoire architecturale du temple restauré après l'exil n'est pas bien connue avant les travaux d'Hérode le Grand, faute de données archéologiques. Selon Hécatee d'Abdère³³, il comprenait une enceinte de pierre (*péribolos*) de 50 x 150 m, un autel carré de pierres brutes et le temple proprement dit. De cette description succincte mais assez précise, on conclut qu'au début de la période hellénistique, vers 300 av. n. è., le temple ne comportait qu'une seule cour. Une centaine d'années plus tard, l'édit d'Antiochos III ordonnant la reconstruction et le repeuplement de Jérusalem exige, après des mesures de financement du culte, « que soient achevés les travaux du temple, les portiques (*tas stoas*) et tout ce qu'il convient de construire »³⁴. Les *portiques* mentionnés ici pour la première fois devaient constituer une enceinte extérieure destinée à enclore le précédent péribole dans un premier parvis. L'existence d'une telle cour extérieure est corroborée par d'autres indices textuels : lors de la profanation du temple, l'auteur de *2 Maccabées* déplore que « les païens se divertissaient avec des courtisanes et avaient commerce avec des femmes dans les enceintes sacrées » (*en tois hierois péribolois*) (2 Mac. 6,4). Ce pluriel suggère plusieurs parvis et de même, le récit de la restauration du temple par Juda parle de plusieurs cours (1 Mac. 4,38 : *en taïs aulais* ; v. 48 : *tas aulas*). Ce dispositif d'une double enceinte est confirmé, selon Busink, par le règlement cultuel émanant du même Antiochos III, cité encore par Josèphe (AJ XII 145 s.) : « Défense à tout étranger de pénétrer dans l'enceinte du sanctuaire interdite aux Juifs eux-mêmes, sauf à ceux qui, s'étant purifiés, y ont accès, selon la loi ancestrale »³⁵.

L'existence de portiques autour du sanctuaire et de son péribole témoigne d'une hellénisation du dispositif d'enceinte au cours du III^e siècle sous l'autorité égyptienne, peut-être sous Ptolémée II Philadelphe (285-247) qui témoignait d'un réel intérêt pour le

³³ Cité par JOSÈPHE, *Contre Apion* 197-199.

³⁴ JOSÈPHE, *Antiquités juives* XII 138-144.

³⁵ Traduction de E. Bickerman (qui défend l'authenticité du document dans « Une proclamation séleucide relative au temple de Jérusalem », *Syria* 25, 1946-1948, p. 67-85), citée par BUSINK 1980, p. 834.

temple de Jérusalem si l'on en croit la *Lettre d'Aristée*. Mais en même temps, avec cette seconde enceinte se mettait en place un système de sacralité graduée séparant, sur des critères de pureté, les païens des Juifs, puis les Juifs en état de pureté des autres, et enfin les Juifs des prêtres. Ce dispositif se développera encore ultérieurement en séparant, parmi les Juifs, les hommes des femmes, comme on le verra dans l'organisation du temple d'Hérode³⁶. Ce qu'il est intéressant de souligner ici, c'est que l'hellénisation de l'architecture du sanctuaire alla de pair avec – et a même favorisé la mise en place d'un tel système de sacralité croissante destiné à empêcher le mélange entre Juifs et non-Juifs dans l'enceinte sacrée³⁷. L'adoption d'une esthétique grecque ne paraissait pas contradictoire avec le souci d'une telle séparation.

On comprend alors que, en plus d'avoir introduit des cultes étrangers dans l'enceinte du sanctuaire, c'est aussi en cela que consista la « profanation » d'Antiochos : la suppression de la frontière entre Juifs et étrangers dans l'espace sacré. Il est vraisemblable que l'abolition de cette séparation ait été une revendication des Juifs hellénistes, comme on va le voir, mais la volonté royale de faire du Temple un sanctuaire syrien comme les autres a sans doute outrepassé leurs attentes en introduisant des sacrifices à des divinités étrangères³⁸. En effet, cinq ans après la restauration du culte juif et des enceintes du sanctuaire, en 159, Jonathan ayant succédé à Judas à la tête de la résistance juive, le nouveau grand prêtre Alkime (Elyaqim en hébreu) fit à son tour détruire « le mur de la cour intérieure du lieu saint » (*1 Mac.* 9,54-

³⁶ Selon la description qu'en fait Flavius Josèphe (*Guerre* v 193-198). La séparation entre la première et la deuxième cour par « une barrière de pierre de trois coudées de haut » est corroborée par la découverte en 1871 de la fameuse « stèle du *soreg* » qui stipule, en grec : « Que nul ne pénètre à l'intérieur de la balustrade et de l'enceinte qui sont autour du sanctuaire (*hieron*). Celui qui serait pris serait cause que la mort s'ensuivrait ».

³⁷ Sur cette « pensée du Temple », voir SCHMIDT 1994.

³⁸ C'est d'ailleurs grâce à la médiation conjointe de Lysias (*2 Mac.* 11,13-15) et du grand prêtre Ménélas (*2 Mac.* 11,29), pourtant considéré comme un helléniste complice de la « persécution » d'Antiochos, que ce dernier revint sur ses décisions en 165.

56).

Cette brève notice mérite notre attention. Alkime, d'origine sacerdotale, obtint le souverain pontificat de Démétrius I^{er}, en même temps que la condamnation de l'usurpateur Ménélas et qu'une troupe armée pour imposer le calme à Jérusalem (*1 Mac.* 7,1-24). Les auteurs de *1-2 Maccabées* le considèrent comme un traître, car il se serait opposé à l'action de Judas qui poursuivait les hostilités contre la Citadelle après la restauration du culte et la mort d'Antiochos³⁹. *2 Maccabées* dit de lui « qu'il s'était volontairement souillé au temps de la révolte » (14,3), ce qui doit signifier qu'il avait accepté, comme les Samaritains, la nouvelle dédicace du temple et l'ouverture de son espace aux étrangers. Il avait cependant de nombreux partisans parmi les Juifs, qualifiés eux aussi par *1 Maccabées* d'« hommes sans foi ni loi » (*anomoï kai asebeis*) (7,5) et « ceux qui semaient la confusion parmi le peuple » (*parassontes ton laon*) (7,22), qui sont les désignations habituelles du parti helléniste. Pourtant l'auteur ne peut passer sous silence que sa nomination fut validée par une assemblée de scribes peu suspects d'être des *paranomoï*, et que ses propos pacifiques inspirèrent confiance aux assidéens eux-mêmes, ce groupe de Juifs pieux et spécialistes des écrits sacrés qui s'étaient joints à la révolte de Judas, de sorte que ces derniers se retirèrent de la résistance armée après son accession au pontificat (7,12-14).

En dépit de la haine que lui portent nos auteurs, Alkime apparaît donc comme un grand prêtre à la légitimité reconnue (contrairement à Ménélas) et un helléniste modéré, soucieux de rétablir le calme à Jérusalem. C'est pourquoi, sa décision de supprimer à nouveau, huit ans après la profanation d'Antiochos, la séparation entre Juifs et païens dans la cour du temple interpelle. Une telle initiative peut apparaître comme une mesure d'apaisement, et elle ne semble en tout état de cause pas avoir provoqué de réaction digne d'être mentionnée par nos sources. Le texte ne dit pas ce qui se passa ensuite, sinon qu'Alkime mourut peu après de maladie⁴⁰. On ne peut

³⁹ *1 Mac.* 6,18-54 ; 7,1-24.

⁴⁰ Ce qui pourrait sous-entendre une sanction divine, du point de vue de l'auteur,

que supposer que ce nouveau « scandale » fut rapidement réparé sous la pression du parti hasmonéen, renforcé par ses victoires contre le pouvoir grec et qui était opposé à Alkime. Ce que je retiens de cet épisode, c'est que l'évolution des usages dans l'enceinte du sanctuaire, consistant à séparer les Juifs des non-Juifs, n'avait pas encore fait l'unanimité au sein de la classe sacerdotale et qu'une part importante de l'*intelligentsia* judéenne n'y était pas favorable. On comprend du coup que, en dédiant le temple du Garizim à Zeus « Hospitalier », Antiochos pourrait bien avoir reconnu aux Samaritains une vertu d'ouverture aux étrangers qu'il aurait souhaité trouver également chez les Juifs de Jérusalem.

3. Le refus du mélange

L'institution du temple avec son dispositif rituel apparaît bien comme le lieu où se concrétisa le débat sur le tracé de la frontière symbolique qui devait séparer Juifs et non-Juifs. Cette frontière s'inscrit dans un ensemble de règles qui se mettaient en place depuis la réforme d'Esdras à la fin de la période perse et qui témoignent de l'influence croissante en Judée, à partir du IV^e siècle, d'un mouvement rigoriste intransigeant venu de Babylone⁴¹. Ce dernier s'est notamment distingué par l'application d'une stricte règle d'endogamie⁴². Ces mesures de séparation apparaissent comme une surenchère aux pratiques qui s'étaient progressivement développées, depuis l'exil des Judéens à Babylone, pour redéfinir leur identité après la perte de toute existence politique propre : la généralisation de la circoncision, le développement de règles alimentaires (la *kashrut*)⁴³ et l'observance hebdomadaire du sabbat. Le caractère

mais ce dernier est généralement plus explicite sur ce genre d'interprétation, et le fait qu'il s'en abstienne ici est peut-être révélateur que cette affaire n'a pas créé le scandale qu'on attendrait.

⁴¹ En suivant les travaux de NODET 2005 ; 2010.

⁴² Sur la question des « mariages mixtes », voir *Esdras* 9,1-2 ; 10 ; *Néhémie* 10,31.

⁴³ En dehors de l'interdit du porc et de quelques animaux impurs mentionné dans la Torah écrite (*Lév.* 11 ; *Deut.* 14,3-21), l'importance des observances alimentaires n'apparaît pas avant le II^e siècle dans les écrits juifs : *Daniel* 1, *Tobit*, *Judith*, 2 *Maccabées*, *Jubilés*.

discriminant de ces pratiques était une curiosité et un véritable marqueur de l'identité juive aux yeux des Grecs, comme en témoigne la notice bien connue d'Hécatée d'Abdère, selon qui Moïse « établit des sacrifices différents de ceux des autres peuples, comme est différent tout leur genre de vie. C'est en effet à cause de leur expulsion [d'Égypte] qu'il introduisit un genre de vie contraire à l'humanité (*apanthrôpos*) et hostile aux étrangers (*misoxenos*) »⁴⁴. Cette caractérisation des Juifs, encore assez neutre chez Hécateé, devint une critique parfois virulente chez les auteurs ultérieurs, et l'*apanthrôpia* des Juifs, mêlée de *misoxenia*, se résumait dans l'accusation d'*amixia*, le « refus du mélange »⁴⁵.

Le fait est que le développement de ces règles, qui allaient constituer la substance de la pratique juive après la destruction du temple de Jérusalem (la *halakah*), transformait progressivement la communauté nationale en une communauté culturelle. Or, selon une lecture très restrictive de *Deut.* 23,3-6, dont témoigne la dernière rédaction du livre de *Néhémie* (*Neh.* 13,1-3), du fait que le culte est interdit aux étrangers, on devait exclure d'Israël tout mélange avec ceux du dehors sous peine d'impureté. L'exercice légitime du culte exigeait que la communauté nationale dans son ensemble, et les familles sacerdotales en premier lieu, s'abstînt de tout mélange avec des non-Juifs, d'où le conflit autour du dispositif des cours du sanctuaire. Dans le contexte de la crise maccabéenne, ce refus du mélange se manifesta autour d'un autre lieu qui cristallisa le conflit avec les étrangers à Jérusalem : l'*Akra*, la Citadelle, à laquelle l'auteur de *I Maccabées* accorde une particulière attention⁴⁶. Il est clair que, pour le parti hasmonéen dont il exprime le point de vue, sa présence au cœur de la ville sainte, à côté du temple, constituait une souillure insupportable. Les « hellénistes » qui s'y étaient réfugiés s'étaient eux-mêmes souillés au contact des mercenaires

⁴⁴ Cité par DIODORE, *Bibliothèque historique*, XL 3.

⁴⁵ Tacite développa plus tard le thème de la « haine du genre humain » chez les Juifs (*Histoire* 5,1-5). Voir MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI 1990.

⁴⁶ Pas moins de treize notices la concernant dans *I Maccabées*, plus ou moins longues et régulièrement réparties tout au long de l'ouvrage, comme une ponctuation du déroulé des événements.

qui la défendaient, devenant à leur tour des étrangers à l'Alliance (*1 Mac.* 6,24)⁴⁷ et brouillant la frontière entre Juifs et non-Juifs, entre le dehors et le dedans.

Une fois le temple purifié et rendu au culte juif, Judas s'empresse de le fortifier afin d'en tenir à l'écart tous les étrangers, à commencer ceux qui s'étaient retranchés dans la Citadelle depuis le début de la crise (*1 Mac.* 4,41 et 60). Mais la restauration du culte dans sa pleine intégrité impliquait la disparition de la souillure que constituait la présence de la Citadelle à ses côtés. Il semble que, sur ce point, l'auteur de *1 Maccabées* se fasse l'expression d'une idéologie que l'on retrouve de façon plus élaborée dans le *Rouleau du Temple*, un écrit retrouvé à Qumrân (11Q19) qui lui est contemporain⁴⁸. Cet ouvrage, vraisemblablement d'origine sadducéenne, prend implicitement ses distances avec certains aspects de la politique des Hasmonéens, en insistant notamment sur la séparation des fonctions royales et sacerdotales⁴⁹ – une règle dont s'étaient affranchis les souverains hasmonéens. Il propose une version harmonisée de la Torah, plus détaillée que le texte biblique sur certaines fêtes et pratiques rituelles, et il développe en particulier une description minutieuse d'un temple idéal à la manière du livre d'*Ézéchiel* (chap. 40-44), temple qui ne fut jamais réalisé. De dimensions gigantesques, ce sanctuaire serait protégé par trois enceintes concentriques, le tout reproduisant la disposition du camp des Hébreux au désert (11Q19 : xxvi 3-7). Dans ce dernier, les tribus israélites étaient organisées en deux cercles autour de la Tente de la Rencontre (le sanctuaire itinérant) : d'abord les clans de Lévi, directement autour du sanctuaire puis, dans un second cercle, les

⁴⁷ Ils sont régulièrement qualifiés « d'engeance perverse, de gens sans foi ni loi » : *1 Mac.* 1, 34 ; 6,21 ; 11,21.

⁴⁸ Yigael Yadin, le premier éditeur du rouleau date sa composition vers 150-125 av. n. è. (YADIN 1983, vol. 1, p. 386-390), mais les études plus récentes tendent à baisser la date sous les règnes de Jean Hyrcan (134-104) ou d'Alexandre Jannée (104-76).

⁴⁹ En 11Q19 : LVIII 18-21, qui fait obligation au roi de consulter les sorts par l'entremise du grand prêtre avant de partir en guerre ; on relève également, dans la « loi du roi », l'obligation d'un mariage strictement endogame et monogame (11Q19 : LVII 15-19), beaucoup plus stricte donc que la loi de *Deut.* 17,17.

onze autres tribus disposées selon les points cardinaux, avec Moïse, Aaron et ses fils (le sacerdoce légitime) à l'est⁵⁰. Tout homme porteur d'une impureté est exclu du camp, ainsi que les femmes et les étrangers.

Or le *Rouleau du Temple*, comme un certain nombre d'écrits retrouvés à Qumrân, considèrent Jérusalem dans son ensemble selon ce modèle du camp des Hébreux au désert⁵¹, en vertu d'une idéalisation de ce moment fondateur de l'histoire juive, et dans l'idée que le peuple d'Israël devait maintenant se préparer à la guerre eschatologique. Les mêmes règles de pureté devraient donc s'appliquer à la ville tout entière considérée comme le « camp des saints » en campagne (11Q19 : XLVII 3-6). Comme pour le camp au désert, il faut prévoir la construction de latrines à l'extérieur de la ville, au nord-ouest, ainsi que des endroits pour les lépreux et les hommes atteints d'une impureté temporaire (11Q19 : XLVI 13ss.). On comprend alors que ce n'est pas un problème stratégique qui motive l'insistance de *I Maccabées* sur le scandale que représentait la Citadelle au cœur de la ville. Aux yeux des Juifs les plus rigoristes, la Citadelle avec sa garnison d'étrangers était un inadmissible foyer de pollution en maintenant à l'intérieur du « camp » l'élément étranger qui aurait dû se trouver au-dehors, brouillant la frontière séparant le pur de l'impur. La Citadelle tomba le 4 juin 141, sous Simon, après vingt-six années de présence et à la suite d'un long blocus ; sa reddition donna lieu à une cérémonie de purification et, par la suite, à une commémoration annuelle (*I Mac.* 13,49-52). Ce dispositif cérémoniel montre qu'on célébrait bien plus qu'une victoire militaire ; cette expulsion des derniers étrangers hors de la ville achevait d'une certaine façon la purification du temple.

Revenons pour terminer au temple du Garizim dont le fonctionnement était fort différent à cet égard. Selon le récit de Flavius Josèphe (*AJ* XI 302-312), notre seule source à ce sujet, le

⁵⁰ C'est la disposition décrite en *Nombres* 3,14-39.

⁵¹ Notamment la *Lettre halakhique* (4QMMT ou 4Q394) : « Et nous soutenons que le Temple [est le sanctuaire de la Tente de la Rencontre, et que Jérusalem est le camp... » (4Q394 3-7 : II 16-17).

temple aurait été fondé à la fin de l'époque perse (milieu du IV^e siècle), avec l'autorisation de Darius, par Sanbalat, le dernier gouverneur de Samarie⁵², pour y installer son gendre Manassé. Ce dernier était le frère du grand prêtre de Jérusalem et fut expulsé de la ville et du sacerdoce parce qu'il avait épousé une femme non-juive. À la suite de quoi, Samarie serait devenue le lieu de repli de nombreux prêtres juifs mariés à des étrangères ou rebutés par une trop stricte observance des règles juives (AJ XI 312). La chronologie de cette version des faits selon Josèphe doit cependant être corrigée par les données de l'archéologie, car il est maintenant prouvé qu'il y avait un sanctuaire au Garizim dès le V^e siècle⁵³. Ce temple semble avoir fait l'objet d'un agrandissement au début du II^e siècle et la fondation dont parle Josèphe pourrait être en réalité l'écho d'une refondation faite à ce moment-là, alors qu'Antiochos III cherchait à se concilier les populations des territoires de la Coélé-Syrie qu'il venait de conquérir.

Le récit de Josèphe perpétue et renforce la réputation faite aux Samaritains d'être des « étrangers » qui se seraient immiscés dans la tradition juive par intérêt. Mais derrière ce texte aux accents polémiques⁵⁴ pointe un fait confirmé par ailleurs : l'émergence du parti rigoriste évoqué plus haut qui tentait de s'imposer en Judée. Ce parti intransigeant était selon toute apparence d'origine babylonienne, comme en atteste le livre de *Néhémie*⁵⁵, et cherchait à imposer une stricte endogamie aux « vrais » Juifs au nom d'une pureté du sang que l'on tentait d'établir à grand renfort de généalogies. Visiblement, les Samaritains ne partageaient pas cette orientation ni ce refus du mélange, c'est d'ailleurs ce que la polémique juive a retenu et leur a reproché.

⁵² Selon la présentation de Josèphe, il s'agirait de Darius III, qui succède à Artaxerxès IV en mars 335 ; le Sanbalat en question serait le troisième du nom, membre d'une dynastie de gouverneurs bien connue par la documentation papyrologique depuis le règne de Darius II.

⁵³ Voir MAGEN 2007.

⁵⁴ Voir MACCHI 1994.

⁵⁵ Cf. *Esd.* 2,59-63 ; 10,1-17 ; *Neh.* 7,61-65 ; 10,29-34 ; 13,1-3. L'argument pour exclure les « mariages mixtes » est développé dans *Néhémie*, chap. 13. Voir NODET 2005 ; 2010.

Pour conclure, on voit qu'il y avait deux aspects dans cette affaire du temple : le plus explicite fut la transformation du sanctuaire de Yahvé, le dieu unique et exclusif du culte juif, en un sanctuaire de type syro-phénicien, en renommant son titulaire selon un standard local et en ouvrant l'enceinte sacrée à des cultes étrangers. Ces mesures furent prises par Antiochos IV à la suite d'une émeute dans la ville où il perçut une menace contre son autorité et contre ses partisans les Antiochéens. Mais Antiochos n'était pas le forcené que nous présentent *1-2 Maccabées* ; devant la violente révolte qui s'ensuivit, et par la médiation conjointe de Lysias (2 *Mac.* 11,13-15) et du grand prêtre Ménélas (2 *Mac.* 11,29), il revint sur sa décision. Par un rescrit daté du début 165 il annula son mal nommé « édit de déjudaïsation », offrant l'amnistie à tous ceux qui rentreraient chez eux avant la mi-mars et autorisant les Juifs à « faire usage de leurs aliments particuliers et de leurs lois, comme par le passé » (2 *Mac.* 11,27-33). La dédicace du temple par Judas Maccabée eut lieu dans la foulée, le 25 de kislev de la même année (mi-décembre 165), et Antiochos mourut d'une grave affection l'année suivante (décembre 164)⁵⁶. En dépit de la présentation des faits donnée par *1-2 Maccabées*, cette restauration du culte fut donc consécutive à une décision royale dont les Hasmonéens surent habilement s'attribuer le mérite.

Le second aspect est sous-jacent au premier et moins explicite, c'est celui de la séparation d'avec les étrangers, les étrangers du dehors, les non-Juifs et les mercenaires, et les étrangers du dedans, les « hellénistes », ces « impies » qui se rendaient impurs par leur commerce avec ceux du dehors, qui prenaient des libertés avec la Torah et jetaient la confusion parmi le peuple. Leur présence dans l'enceinte du temple comme dans la Citadelle était source de souillure et mettait en danger l'intégrité du peuple juif considéré comme communauté culturelle. Cependant, les auteurs de *1-2 Maccabées* ne pouvaient pas mettre cet aspect de la crise trop en évidence, compte tenu de l'évolution de la politique menée par les Hasmonéens – on pense en particulier à l'alliance avec Rome ou à

⁵⁶ Pour la chronologie renouvelée de cette période, voir GRABBE 2020, p. 13-36.

la conversion forcée des Iduméens sous Jean Hyrcan. Ils ont préféré mettre l'accent sur la suppression du privilège royal de vivre selon les « lois ancestrales », une mesure traduite, dans leur rhétorique du conflit religieux, comme une interdiction générale des cultes locaux dans l'empire (*1 Mac.* 1,41-50). Une fois redimensionnée cette question de la suppression des pratiques identitaires juives, on lit en filigrane de cette historiographie que, du côté juif, la question du mélange avec les étrangers fut au cœur de la crise déclenchée par l'affaire du Temple. Au-delà donc d'un affrontement entre judaïsme et hellénisme qui est essentiellement une construction rhétorique, les soubresauts de la crise maccabéenne révèlent une lutte interne autour des frontières de l'identité juive telle qu'elle se construisait en Judée sous l'influence d'un parti rigoriste partisan de l'*amixia*, au nom de l'élection et de la sainteté du peuple juif.



Références bibliographiques

BARTH 1969

Fredrik BARTH (ed.), « Introduction » to *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, [repr. Long Grove, 1998], p. 9-38.

BECKING 2011

Bob BECKING, *Ezra, Nehemiah, and the Construction of Early Jewish Identity* (FAT 80), Tübingen.

BRUNEAU et BORDREUIL 1982

Philippe BRUNEAU et Pierre BORDREUIL, « Les Israélites de Délos et la juiverie délienne », *Bulletin de Correspondance hellénique* 106/1, p. 465-504.

COHEN 1999

Shaye J. D. COHEN, *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley.

COLLINS 2005

John J. COLLINS, « Cult and Culture. The Limits of Hellenization in Judea », dans *Jewish Cult and Hellenistic Culture* (JSJSup 100), Leiden, p. 21-43.

COLLINS 2017

John J. COLLINS, *The Invention of Judaism. Torah and Jewish Identity from Deuteronomy to Paul*, Oakland (Calif.).

DORAN 2011

Robert DORAN, « The Persecution of Judeans by Antiochus IV Epiphanes. The Significance of 'Ancestral Laws' », dans D. C. HARLOW, K. M. HOGAN, M. GOFF, J. KAMINSKY (eds.), *The 'Other' in Second Temple Judaism*, Grand Rapids, p. 423-433.

DORAN 2012

Robert DORAN, *2 Maccabees. A Critical Commentary*, Minneapolis.

FELDMAN 2006

Louis H. FELDMAN, *Judaism and Hellenism Reconsidered* (SJSJ 107), Leiden.

FREY, SCHWARZ, GRIPENTROG 2007

Jörg FREY, Daniel R. SCHWARZ & Stephanie GRIPENTROG (eds.), *Jewish Identity in the Greco-Roman World*, Leiden.

GRABBE 2008

Lester L. GRABBE, *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period. Volume 2 : The Early Hellenistic Period, 335-175 BCE*, London, chap. 6, « Hellenism and Jewish Identity », p. 125-165.

GRABBE 2020

Lester L. GRABBE, *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period. Volume 3 : The Maccabaeen Revolt, Hasmonean Rules, and Herod the Great (175-4 BCE)*, London.

HONIGMAN 2014

Sylvie HONIGMAN, *Tales of High Priests and Taxes. The Books of the Maccabees and the Judean Rebellion against Antiochos IV*, Oakland (Calif.).

MACCHI 1994

Jean-Daniel MACCHI, *Les Samaritains, histoire d'une légende. Israël et la province de Samarie*, Paris.

MAGEN 2007

Yitzhak MAGEN, « The Dating of the First Phase of the Samaritan Temple on Mount Gerizim in Light of the Archaeological Evidence », dans O. LIPSCHITS, G. N. KNOPPERS, R. ALBERTZ (eds.), *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, Winona Lake, p. 157-211.

MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI 1990

Joseph MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI, « L'image du Juif dans la pensée grecque vers 300 avant notre ère », dans A. KASHER, U. RAPPAPORT & G. FUKS (eds), *Greece and Rome in Eretz Israel. Collected Essays*, Jerusalem, p. 105-118.

MENDELS 1992

Doron MENDELS, *The Rise and Fall of Jewish Nationalism*, New York.

NODET 2005

Étienne NODET, *La Crise maccabéenne. Historiographie juive et traditions bibliques*, Paris.

NODET 2010

Étienne NODET, *Samaritains, Juifs, temples*, Paris.

SCHMIDT 1994

Francis SCHMIDT, *La Pensée du Temple, de Jérusalem à Qoumrân*, Paris.

SCHWARTZ 2007

Daniel R. SCHWARTZ, « 'Judaean' ou 'Jew' ? How Should We Translate *ioudaios* in Josephus ? », dans J. FREY, D. R. SCHWARTZ, S. GRIPENTROG (eds), *Jewish Identity in Graeco-Roman World* (AGJU 71), Leiden, p. 3-27.

WILL et ORRIEUX 1986

Edouard WILL et Claude ORRIEUX, *Ioudaïsmos-hellénismos. Essai sur le judaïsme judéen à l'époque hellénistique*, Nancy.

Le New Age, matrice d'un rapport au monde renégocié en modernité tardive ?

Damien KARBOVNIK
Université de Strasbourg
UR 3400 Arche

Rien de moins évident que de parler d'une identité propre au New Age. Lorsqu'il s'agit de définir, ou même seulement de circonscrire le New Age, les points de consensus entre spécialistes ne sont pas nombreux, et c'est plutôt par des propositions négatives qu'ils parviennent à dégager un terrain d'entente. Ainsi est-il admis que le New Age n'admet aucune doctrine unique, pas plus que d'institutions ni même d'organisation particulières. De fait, il est difficile de saisir le New Age par les approches classiques du concept de religion en Occident, ce qui a poussé certains sociologues à affirmer que la réalité du New Age était discutable¹.

Selon Homère, un dieu reconnaît toujours un autre dieu. Cette formule peut se transposer au New Age : un *new ager* reconnaît toujours un autre *new ager*. Mais on pourrait même aller plus loin : un *new ager* reconnaît toujours un *new ager*, même quand ce dernier ne se reconnaît pas lui-même comme tel. Cela signifie deux choses : d'une part, que l'appartenance au New Age ne se définit pas sur la base d'une appartenance à une « Église », au sens de Durkheim ; d'autre part, qu'au-delà des divergences de pratiques et de croyances que l'on peut observer au sein du New Age, il en émane suffisamment de marqueurs identitaires pour qu'un de ses membres puisse reconnaître ce qui en relève et ce qui n'en est pas. En ce sens, on doit à Massimo Introvigne un début de démonstration qui mérite d'être approfondi quand il suggère que ce qui fédère réellement tous

¹ SCHLEGEL 1995, p. 16.

les *new agers* au sein d'un même réseau – ce terme est préféré à ceux de « communauté » ou « mouvement », en raison du fonctionnement spécifique du New Age –, c'est le partage d'une même vision bien particulière du monde². Notre but est donc d'explicitier cette vision du monde, tout en montrant en quoi elle peut constituer l'identité caractéristique du New Age. Nous prolongerons notre réflexion en montrant que cette vision du monde, par bien de ses aspects, s'est très largement diffusée dans la culture populaire occidentale, à tel point qu'on peut voir dans le New Age l'une des matrices d'un rapport au monde caractéristique de la modernité tardive.

En envisageant la question sous cet angle, s'impose l'exemple de l'écrivain américain James Redfield (né en 1950). En 1993, il publie son premier livre, qui devient aussitôt un best-seller. Connu en France sous le titre *La Prophétie des Andes*³, l'histoire en est assez simple : le héros, un homme tout à fait ordinaire, se trouve à devoir partir au Pérou à la recherche d'un manuscrit vieux de six cents ans, rédigé en araméen, et qui contiendrait neuf révélations susceptibles de bouleverser notre société. Mais son chemin est parsemé d'embûches. Outre de devoir lutter contre le gouvernement péruvien – qui n'hésite pas à mobiliser son armée – et l'Église catholique, qui veulent tous deux détruire ce manuscrit, le héros doit également lutter contre ses propres démons. Ce récit initiatique fictif, écrit à la première personne du singulier et divisé en autant de chapitres qu'il contient de révélations, n'est qu'une mise en scène de la découverte et de l'intégration progressive des neuf révélations reçues par le héros, destinée à familiariser le lecteur à la philosophie de l'auteur. Fort de son premier succès, Redfield poursuit son enseignement au long de huit ouvrages qui prirent différentes formes littéraires, ce qui permet de les classer facilement en trois ensembles.

Le premier d'entre eux regroupe ceux qui constituent la prophétie à proprement parler et qui sont au nombre de quatre. Alors que *La*

² INTROVIGNE 2005.

³ REDFIELD 1993.

Prophétie des Andes expose les neuf premières révélations⁴, on trouve ensuite une révélation par ouvrage⁵. Le deuxième groupe réunit ce qu'on peut appeler les « manuels »⁶ ; ils sont au nombre de trois et chacun d'eux a été écrit en collaboration avec une autre personne, parmi lesquelles on trouve Michael Murphy, le fondateur en 1962 de l'Institut Esalen de Californie, l'un des principaux centres d'exploration du New Age. Ces manuels se présentent comme des commentaires de la prophétie et doivent permettre aux lecteurs d'intégrer dans leur vie quotidienne le contenu des révélations. Le troisième et dernier groupe ne comporte qu'un seul livre : *La vision des Andes*⁷. Défini par Redfield lui-même comme un essai, il synthétise l'ensemble de la pensée de l'auteur en une sorte de description du monde idéal tel qu'il devrait être lorsque la prophétie s'accomplirait.

À partir de ce corpus, nous nous proposons de faire émerger un certain nombre d'éléments qu'il est possible de considérer comme constitutifs d'une pensée New Age. Au cours de cette analyse, nous mettrons également en avant les raisons qui nous poussent à exploiter à cette fin l'œuvre de Redfield⁸. Si notre objectif est de faire ressortir la vision du monde propre au New Age, nous verrons au préalable les principes qui la régissent, ainsi que les formes de sociabilité qui la soutiennent. Au terme de notre réflexion, nous questionnerons le lien entre ce rapport au monde et celui des sociétés de la modernité tardive, caractérisée par le capitalisme libéral, la société de consommation et la remise en question des institutions. Nous caractériserons aussi cette modernité tardive par un éclatement des identités collectives au profit de quêtes individuelles tournées

⁴ REDFIELD 1993.

⁵ REDFIELD 1996 ; 1999 ; 2011.

⁶ REDFIELD et ADRIENNE 1995 ; 1996 ; REDFIELD, MURPHY et TIMBERS 2002.

⁷ REDFIELD 1997.

⁸ Wouter J. Hanegraaff (HANEGRRAFF 2000) a utilisé *La Prophétie des Andes* à titre d'exemple pour mesurer l'ampleur de la diffusion du discours New Age dans la culture occidentale *mainstream*. Bien qu'il ait souligné en quoi l'œuvre appartenait au New Age, il s'en est principalement servi pour étayer sa démonstration d'une « sécularisation de l'ésotérisme » sans entrer dans le détail de la construction de l'œuvre et de la pensée de l'auteur.

vers le bonheur et l'épanouissement, et dans lesquelles la religion apparaît non plus comme une institution sociale, mais comme une ressource culturelle⁹.

1. Faire naître une « identité New Age » : la théorie

Comprendre le contenu de l'enseignement de *La Prophétie des Andes* permet de dégager les premiers éléments caractéristiques de la conception du monde du New Age. À ce jour, la prophétie des Andes est constituée au total de douze révélations. Sans entrer dans les détails de chacune d'elles, il est possible d'en rendre compte par l'intermédiaire de trois thèmes transversaux : la synchronicité, le travail sur soi et l'avènement d'un nouveau paradigme.

1.1. Synchronicité et énergie

Les notions de synchronicité et d'énergie sont le cœur même de la théorie de Redfield, sur lequel s'échafaude tout le reste. Bien qu'elles soient détaillées principalement au cours de la troisième révélation¹⁰, Redfield en formule l'essentiel en un résumé synthétique dans *Les Leçons de vie de la Prophétie des Andes* :

« [...] nous ne vivons pas dans un univers matériel mais dans un univers d'énergie dynamique. Chaque chose qui existe est un champ d'énergie sacrée que nous pouvons saisir par les sens et l'intuition. En outre, nous, les humains, nous pouvons projeter notre énergie en canalisant toute notre attention dans la direction désirée, ce qui agit ainsi sur d'autres systèmes d'énergie et multiplie la fréquence des coïncidences dans notre vie. »¹¹

Afin de justifier cette conception de l'univers, l'auteur s'appuie tantôt sur les travaux d'Albert Einstein, tantôt sur la physique quantique. Aucune réelle démonstration n'est jamais faite – l'allusion valant démonstration – et, pour légitimer sa théorie, il se

⁹ BOBÉROT 2006.

¹⁰ REDFIELD 1993, p. 57-93.

¹¹ REDFIELD et ADRIENNE 1995, p. 11-12.

contente d'en appeler à l'expérience subjective du lecteur. Cette idée d'énergie permet de rendre compte, d'une part, d'une même réalité appréhendable à la fois par la science et par une démarche intuitive – voire spirituelle – et, d'autre part, de décrire l'essence de l'univers en livrant une véritable ontologie. C'est une conception de l'univers à caractère panthéiste, populaire au sein du New Age, qui nourrit le système élaboré par Redfield. Le principe divin qui se trouve à l'origine de tout n'est autre qu'une énergie impersonnelle et universelle, immatérielle mais aux effets sensibles, insaisissable et pourtant maîtrisable. Cette idée est essentielle, car l'enjeu de la théorie ne consiste pas uniquement à dévoiler l'architecture et la dynamique de l'univers, mais bien aussi à changer ensuite d'échelle pour en appliquer les principes à l'homme. Cette vision holistique permet de comprendre que l'Homme est d'essence « divine », puisqu'il est composé de cette matière, mais qu'en plus il a la possibilité d'agir consciemment sur elle et, d'autre part, que toute vie humaine peut s'expliquer par la circulation de cette énergie. Source de bien-être, elle est également mobilisable par quiconque désirerait évoluer spirituellement. Elle serait également la clé pour accéder au véritable sens de sa vie.

L'abstraction qui ressort de la citation traverse l'intégralité de l'œuvre de Redfield. Le concept d'énergie n'est pas davantage précisé et permet de recourir à un terme a priori « neutre », dans le sens où il ne renvoie à aucun système religieux précis. Mais cette neutralité apparente permet surtout à l'auteur d'établir le lien avec le domaine scientifique. Si peu étayé que soit ce rapprochement, il n'en demeure pas moins essentiel puisqu'il lui permet de laisser entendre que sa conception de l'univers est scientifiquement validée et qu'elle relève ainsi du domaine de l'objectivité.

Relevons dans cette citation une autre notion importante : celle de coïncidence. Mot-clé de l'œuvre de Redfield, au point qu'un des éditeurs français le mit en exergue en première page de couverture du roman¹², la notion de coïncidence n'est pourtant que la première

¹² Alors que le sous-titre original est simplement « *An Adventure* », l'éditeur J'ai lu a préféré, dans son édition de poche de la collection « Aventure secrète », une

étape de la théorie de Redfield, qui parle plus volontiers de synchronicité. Comme pour l'énergie, ce dernier légitime l'emploi de ce terme en recourant aux travaux de Carl G. Jung, qu'il n'exploite pas davantage, mais qui lui permettent de rattacher ses propos à une autorité psychanalytique et d'inscrire sa démarche dans un raisonnement qui se voudrait scientifique, alors qu'il n'est, dans les faits, qu'intuitif.

Selon Redfield, si nous prêtions suffisamment attention aux événements de notre vie quotidienne, il nous serait possible de remarquer la récurrence de coïncidences qui orienteraient nos choix. Bien qu'il soit d'usage d'expliquer cela par le hasard, il révèle au lecteur que pareille erreur découle de son ignorance du fonctionnement de l'univers : ce qu'il pense relever du hasard est en réalité le fruit de coïncidences, elles-mêmes résultantes de manifestations énergétiques plus ou moins conscientes. Redfield pousse même son raisonnement plus loin en expliquant que ces synchronicités seraient des signes envoyés par l'univers afin de nous orienter sur le « bon » chemin de la vie. C'est donc bien, sur le plan métaphysique, de destin qu'il est question et, sur un plan plus concret, ce qui prédomine est un objectif de bien-être et d'accomplissement de soi. Néanmoins, pour pouvoir prendre conscience de ces synchronicités, il est nécessaire que tout individu reste en permanence connecté énergétiquement au reste de l'univers. Or, selon lui, la plupart des êtres humains se coupent sans cesse de cette « énergie sacrée », ce qui a pour conséquence première de les faire dévier de leur destin tout en les épuisant. Alors que, lorsqu'on suit le bon chemin, c'est l'univers qui s'assure de nous alimenter en énergie, lorsqu'on se coupe de l'univers, le déficit d'énergie est comblé par celle des autres. Ainsi Redfield développe-t-il une forme de théodicée en expliquant l'origine des conflits relationnels par des vols d'énergie entre les individus, ce qui constitue le cœur de la quatrième révélation¹³. Mais la théodicée ne vise pas simplement à décrire ou justifier un état ; elle doit aussi servir de prise de

formule plus explicite : « Et si les coïncidences révélaient le sens de la vie ? »

¹³ REDFIELD 1993, p. 95-123.

conscience initiale pour inciter le lecteur à travailler sur lui-même de façon à ne plus se couper de l'énergie universelle.

1.2. Le travail sur soi

Avec la notion de « travail sur soi », Redfield s'inscrit dans un topos caractéristique des *self-help books*, dont le succès très américain¹⁴ s'est aujourd'hui largement répandu au sein de ce qu'on appelle le « développement personnel »¹⁵. Dès son premier ouvrage, ce type de travail est mis en scène par Redfield par les efforts que doit fournir le héros afin de découvrir, comprendre et intégrer chaque nouvelle révélation. En fait, ce qui pourrait passer pour de simples péripéties et un moyen de dynamiser le récit renvoie à une forme de parcours initiatique qui vise à transformer le héros au terme d'une véritable ascèse. Ainsi, ressentir et voir les énergies n'est rien moins qu'évident et, avant d'y parvenir, le héros multiplie les échecs ; mais on remarque que la responsabilité du héros est systématiquement soulignée, ce qui permet de faire comprendre au lecteur la nécessité de travailler sur soi en même temps que la difficulté d'un tel travail.

La découverte de la sixième révélation illustre bien cette idée de travail sur soi¹⁶. Le lecteur y découvre que ce qui coupe le plus souvent les hommes de l'énergie sacrée seraient des « mécanismes de domination », qui seraient au nombre de quatre : l'intimidation, l'interrogation, l'indifférence et la plainte. À grand renfort d'exemples, Redfield montre comment nous intégrons ces mécanismes malgré nous et comment ils conditionnent par la suite nos rapports sociaux. Son objectif n'est pas seulement de dresser un constat, mais également de proposer une compréhension du phénomène au niveau individuel, de sorte que quiconque puisse le dépasser à plus ou moins court terme au prix d'une introspection :

¹⁴ McGEE 2007.

¹⁵ MARQUIS 2014.

¹⁶ REDFIELD 1993, p. 163-197.

« Chacun doit revivre son passé, surtout la petite enfance, pour comprendre comment le mécanisme s'est formé. En le voyant se former, nous le rendons conscient. Il ne faut pas oublier que la plupart des membres de notre famille avaient leur propre mécanisme de domination et qu'ils cherchaient aussi à nous prendre de l'énergie, à nous les enfants. Il nous fallait bien une stratégie pour la reconquérir. Nous avons donc créé un mécanisme de défense. C'est toujours en relation avec les membres de notre famille que nous le faisons. Une fois que nous aurons identifié les schémas de la lutte pour l'énergie au sein de notre famille, nous serons en mesure de dépasser ces stratégies de contrôle, et de voir ce qui se passe vraiment. »¹⁷

Cette conception des relations humaines est inspirée de l'ouvrage *Des jeux et des hommes* d'Éric Berne publié en 1973¹⁸. Berne est un psychiatre américain, fondateur de l'analyse transactionnelle, une forme de psychothérapie mobilisant la phénoménologie. Selon lui, cette dernière approche serait en mesure d'apporter des fondements solides aux théories de Freud et permettrait ainsi de mettre en évidence les « transactions », c'est-à-dire les échanges à la fois verbaux et comportementaux qui s'opèrent entre les différents agents sociaux lorsqu'ils entrent en interaction. Berne propose ensuite d'établir le lien avec les différents « états du moi », tels qu'il les a lui-même définis, ce qui l'amène à identifier un certain nombre de schémas récurrents et l'existence de « scénarios de vie », propres à chacun, qui conditionnent nos vies. Le travail psychothérapeutique consiste donc, selon lui, à identifier ces scénarios et à en comprendre l'origine, pour être ensuite en mesure de les déjouer. C'est ce que suggère Redfield dans la citation précédente. Il a toutefois évacué le vocabulaire psychanalytique et le recours à toute démarche psychothérapeutique, laissant entendre que l'introspection pouvait être menée librement et spontanément, et que le lecteur pouvait après coup remodeler sa vie comme il l'entendait. Il faut aussi relever le rôle joué par la famille dans la manière dont Redfield explique sa théorie. Celle-ci tend à opposer l'individu libre et

¹⁷ REDFIELD 1993, p. 168.

¹⁸ BERNE 1973.

autonome à l'enfant contraint et entravé par le cadre familial ; il y a un rejet du schéma familial traditionnel et de l'autorité parentale, au profit du plein épanouissement de l'enfant. En ce sens, la société, comprise comme une structure imposant valeurs et normes et disposant de moyens coercitifs, est perçue comme fondamentalement néfaste au développement spirituel de l'homme.

À travers cet exemple, il faut aussi comprendre que l'être humain, si bien intentionné qu'il puisse être à l'origine, ne dispose pas, d'une manière innée, des capacités susceptibles de vivre quotidiennement en harmonie avec l'univers et son environnement. Il lui est donc nécessaire de travailler à sa propre transformation, de façon à se mettre en adéquation avec le fonctionnement de l'univers. Ramenée à l'échelle de *La Prophétie des Andes*, une telle conception suggère que le lecteur ne peut intégrer les révélations en restant lui-même et que la lecture de la révélation ne suffit pas à en intégrer le sens.

La sixième révélation permet de se rendre compte de l'influence de la psychologie sur le New Age, ainsi que de voir comment elle est sélectionnée et retravaillée. Comme l'ont souligné Hanegraaff¹⁹ et Introvigne²⁰, au sein du New Age, toutes les approches de la psychologie ne se valent pas et les auteurs plébiscitent davantage les courants minoritaires rejetés par l'orthodoxie dominante. Surtout, ne sont retenues que les approches qui, tout en proposant des grilles de lectures globales des rapports humains, n'enferment pas les individus dans des analyses pathologiques et déterministes. Cela étant, s'arrêter à l'idée que le travail sur soi se limite à un simple mieux-vivre quotidien serait réducteur. La dimension spirituelle ne saurait être omise, car cette quête individuelle que constitue le travail sur soi poursuit aussi un idéal religieux qui consiste en l'établissement d'un nouveau paradigme culturel.

1.3. Vers une culture spirituelle

L'ultime révélation de la Prophétie annonce l'imminence d'un

¹⁹ HANEGRAAFF 1996, p. 45-55, 224-229 et 482-513.

²⁰ INTROVIGNE 2005, p. 99-102 et 108-113.

bouleversement radical, qui passe notamment par l'avènement d'une nouvelle ère et l'établissement d'une culture strictement spirituelle. Bien qu'elle constitue la dixième révélation et qu'elle soit censée être l'aboutissement de l'initiation, l'essentiel en est formulé dès le premier chapitre :

« Le prêtre m'a affirmé que [la transformation] serait une sorte de renaissance de la conscience, une renaissance qui s'opérerait sur une certaine durée. Elle ne serait pas d'essence religieuse mais spirituelle. Nous sommes en train de découvrir quelque chose de neuf sur la vie humaine, sur le sens de notre existence, et, selon le prêtre, cette découverte va changer profondément notre culture. [...] De la culture actuelle, nous passerons à une culture spirituelle. »²¹

Nous reviendrons ultérieurement sur l'opposition faite, dans cet extrait, entre religion et spiritualité, mais nous pouvons dès à présent souligner que l'auteur se positionne en rupture avec ce qu'il entend par « religion ». En annonçant un changement de culture, la prophétie annonce la fin des religions au profit de la spiritualité, ouvrant ainsi pour l'humanité une nouvelle ère. Ici, Redfield ne reprend pas la terminologie astrologique pourtant courante au sein du New Age et ne parle pas de l'avènement de l'Ère du Verseau. Sa référence est plutôt à chercher du côté de la science académique, puisque dans ses *Leçons de vie de la prophétie des Andes* il emploie la notion de « paradigme »²², empruntée à *La structure des Révolutions scientifiques* de Thomas Kuhn²³. Le choix de ce terme n'est pas anodin, puisqu'il lui permet une fois encore de donner à son discours une coloration scientifique. Mais il inscrit également Redfield parmi les représentants « tardifs » du New Age car, comme l'a souligné Introvigne, la référence à l'ouvrage de Kuhn n'est pas propre à Redfield et la reformulation du changement d'ère en changement de paradigme n'intervient au sein du New Age²⁴ qu'à

²¹ REDFIELD 1993, p. 13.

²² REDFIELD et ADRIENNE 1995, p. 51.

²³ KUHN 1970.

²⁴ INTROVIGNE 2005, p. 52-53.

partir des années 1980. Le recours à la notion de paradigme n'est donc ni artifice de langage ni simple stratégie argumentative, puisqu'il permet de souligner l'importance du changement annoncé, qui consistera en une modification radicale de notre rapport au monde.

Selon Redfield, l'histoire aurait vu se succéder au cours des derniers siècles plusieurs paradigmes²⁵. Après un Moyen-âge dominé par le paradigme religieux, la modernité aurait été caractérisée par le règne du paradigme scientifique. Mais l'humanité serait parvenue au terme de ce paradigme au cours des années 1990 et serait en train de prendre conscience de la nécessité de formuler un nouveau paradigme qui tiendrait compte des apports des deux précédents, tout en éliminant leurs aspects néfastes. Ainsi, le nouveau paradigme ne gardera de la religion que sa dimension spirituelle et, bien que ce ne soit pas clairement dit, on comprend que la spiritualité est la religion sans dogmes, sans institutions ni hiérarchie. On retrouve son opposition à toute autorité et contrainte, perçues comme des entraves à l'évolution spirituelle de l'individu. Pour ce qui est de la science, on n'observe pas non plus un rejet complet, puisque sont bienvenues toutes les techniques et technologies susceptibles de garantir à l'Homme une sécurité matérielle. Toutefois, cette sécurité matérielle ne doit pas constituer une fin en soi et détourner l'individu de sa quête spirituelle. Quant au moment où aura lieu le changement de paradigme, l'auteur est clair tout en restant dans l'incertitude maîtrisée, puisqu'il ne surviendra que lorsqu'une « masse critique » de la population aura intégré l'ensemble des révélations.

Dans le sillage d'Introvigne²⁶, nous pensons que la croyance en un changement d'ère, caractérisé par le rejet du paradigme matérialiste et scientifique au profit d'un paradigme spirituel, est un élément caractéristique de l'identité du *new ager*. Cette croyance admet dans les détails de nombreuses variantes, mais elle structure l'ensemble du courant en créant une hétérogénéité dans le temps,

²⁵ REDFIELD 1997, p.47-58.

²⁶ INTROVIGNE 2005, p. 54-55.

non seulement entre un avant et un après, mais aussi en instituant une période de transition, sorte de « temps des héros », au cours duquel se mettent progressivement en place les différents éléments constitutifs du nouveau paradigme à venir. Ce premier marqueur identitaire, que nous pouvons qualifier avec Introvigne de « psychologique », peut être complété par la croyance en un fonctionnement énergétique de l'univers et de l'Homme et en l'existence dans notre quotidien de synchronicités qu'il convient de déchiffrer pour comprendre le véritable sens de sa vie. Toutefois, cette compréhension du monde ne peut être atteinte qu'au terme d'un important travail sur soi, qui suppose l'acceptation de l'imperfection naturelle de l'Homme aussi bien que son essence divine, tout aussi naturelle.

2. Faire naître une « identité New Age » : la pratique

Au-delà de ces premiers aspects, il est possible d'observer, dans la manière dont Redfield a construit et diffusé son œuvre, des dynamiques et des mécanismes qui attestent de sa participation au New Age, tout en lui donnant une place singulière dans cette mouvance. Et ces différents éléments, d'ordre plutôt sociologique, nous apparaissent comme de nouveaux éléments à prendre en compte dans la définition d'une identité New Age.

2.1. Synthétiser un réseau

Tout d'abord, revenons sur la manière dont Redfield a conçu sa Prophétie. Comme nous l'avons précisé en introduction, l'œuvre se répartit entre des ouvrages qui transmettent la Prophétie elle-même et des ouvrages qui en assurent le commentaire. Ces derniers se présentent sous la forme de manuels dans lesquels l'auteur abandonne le genre romanesque et la fiction pour adopter une démarche didactique. Bien plus qu'une simple reformulation de la Prophétie, ces manuels révèlent l'architecture de sa pensée et dévoilent ses principales sources d'inspiration. En conseillant au lecteur d'éventuelles « lectures complémentaires », il livre des références bibliographiques précises. Alors qu'une approche

critique pourrait laisser penser qu'un tel procédé nuit à l'originalité de l'œuvre et à sa valeur intrinsèque, nous pensons plus judicieux d'y voir une stratégie argumentative dont le but est d'unir en un même réseau des approches a priori disjointes. Afin d'étayer notre idée, et sans prétendre être exhaustif, évoquons quelques noms trouvés dans son premier manuel²⁷, qui nous permettent de comprendre que les sources de Redfield appartiennent à un milieu bien précis.

Ainsi trouve-t-on David Spangler (1945-), le fondateur de la communauté Findhorn en Écosse, en 1962. Il est aussi, à partir de la fin des années 1960, le principal théoricien du mouvement New Age et celui qui a popularisé le terme même de New Age. Le mythologue américain Joseph Campbell (1904-1987) fait également partie des auteurs convoqués par Redfield. Bien que fortement controversé dans la communauté scientifique, il incarne une valeur sûre pour les milieux New Age qui voient en lui un savant qui a réussi à combiner dans une même démarche science et sagesse. Dans la même veine, l'anthropologue Carlos Castaneda (1925-1998) et ses travaux sur le chamanisme font aussi partie des références de la Prophétie des Andes. Sur le plan de la psychologie, outre Éric Berne, on peut souligner l'évocation du psychiatre d'origine tchèque Stanislav Grof (1931-). Pionnier de la recherche sur les psychotropes et en particulier sur le LSD, il s'est rapidement imposé comme spécialiste des états modifiés de conscience et participe à la dynamique du Mouvement pour le Potentiel Humain. Sa contribution apparaît aussi comme le pendant neuroscientifique de l'approche anthropologique de Castaneda. Parmi les nombreuses références aux spiritualités orientales, relevons le nom de Thich Nhat Hanh (1926-). Ce moine bouddhiste vietnamien, exilé en Occident depuis le milieu des années 1960, est principalement cité par Redfield pour sa popularisation de la « pleine conscience » et pour son engagement en faveur d'une spiritualisation de la vie quotidienne. Ce dernier aspect implique que la moindre activité quotidienne – jusqu'au nettoyage de la vaisselle ! – puisse être l'occasion de pratiquer un

²⁷ REDFIELD et ADRIENNE 1995.

exercice spirituel. Dans le registre des sciences dures, citons Fritjof Capra (1939-), évoqué par la référence à son *Tao de la physique*²⁸ qui constitue aujourd'hui le manifeste du mysticisme quantique, un courant qui affirme l'existence d'un lien entre la conscience, la physique quantique et les enseignements religieux orientaux. Remarquons aussi les références qui sont faites aux travaux du docteur Raymond Moody (1944-), premier théoricien de la recherche sur les expériences de mort imminente²⁹. Si Redfield insiste sur la démarche scientifique et rationnelle de Moody, il ne faut pas négliger pour autant toute la dimension spirituelle des travaux de ce dernier, bien qu'elle soit difficile à qualifier.

Enfin, le dernier auteur cité par Redfield et que nous souhaitons évoquer ici est la journaliste Marilyn Ferguson (1938-2008) dont le livre *Les Enfants du Verseau*³⁰, paru en 1981, constitue le premier ouvrage synthétique sur le New Age. Ce livre a fortement contribué à sa popularisation au sein du grand public, mais il a surtout donné une unité à quelque chose qui était jusqu'alors fortement dispersé. Il permet d'établir un lien avec les écrits de Redfield et de comprendre la dynamique qui les anime. En effet, Ferguson développe l'idée de l'avènement d'un nouveau paradigme porté par des bouleversements scientifiques, culturels et spirituels et décrit la nature de ces bouleversements, tout en montrant leur convergence. Il en va de même pour Redfield, et c'est dans ce sens qu'il faut comprendre la référence à ces différentes personnalités. Dévoiler ses sources et recommander des lectures complémentaires n'est pas trahir la Prophétie, mais bien au contraire montrer en quoi elle synthétise une multitude de travaux a priori sans lien entre eux.

Tous les auteurs cités ne relèvent pas nécessairement du New Age et ne s'inscrivent pas non plus dans une même dynamique, bien qu'ils en aient été souvent relativement proches³¹ ; mais tous

²⁸ CAPRA 1975.

²⁹ MOODY 1975.

³⁰ FERGUSON 1980.

³¹ Remarquons que la plupart des ouvrages et des personnes que nous venons de citer sont édités aujourd'hui au sein d'une même collection, « Aventure secrète », par l'éditeur français J'ai lu.

participent de la contreculture, et tous promeuvent une approche alternative du monde et expriment une vision contestataire du modèle scientifique dominant. Tout comme Ferguson, Redfield crée à sa manière entre ces différentes *Weltanschauungen* – et c’est en ce sens qu’il faut comprendre la Prophétie – du lien et du liant. Sur un plan sociologique, on peut voir dans cet aspect de l’œuvre de Redfield la volonté d’unifier le *cultic milieu*³² autour d’une même vision du monde et d’un but commun, et de créer ainsi un méta-réseau à partir de réseaux proches mais déconnectés entre eux.

Ce faisant – et il est essentiel de considérer ici cet angle plus stratégique –, ce panthéon d’auteurs contreculturels propose des balises et des points de repères pour les lecteurs qui se retrouvent ainsi en terrain connu. Bien plus, ils apparaissent comme les « héros » de ce temps de transition entre les deux paradigmes, et on comprend qu’ils soient utilisés par Redfield comme de véritables référents identitaires.

2.2. De la nécessité des groupes de travail

Il ressort donc de l’œuvre de Redfield une volonté d’unifier un champ dispersé, si ce n’est disparate. Cette unité n’est pas obtenue par la synthèse de plusieurs théories en une seule, mais plutôt par la suggestion implicite que chacune de ces théories converge avec celle de Redfield. Cependant, cette recherche d’unité n’est pas uniquement « doctrinale », elle s’observe aussi sur un plan beaucoup plus concret, dans la volonté de réunir les lecteurs au sein d’une communauté par l’intermédiaire d’ateliers dont la fonction est d’aider à l’intégration des révélations, c’est-à-dire à faciliter le travail sur soi³³. Dans les faits, ce que Redfield appelle des « ateliers » fonctionne plutôt comme des groupes de paroles et de

³² Ce concept sociologique, théorisé par Colin Campbell en 1972, permet de décrire un réseau de croyances et de pratiques hétérodoxes qui s’est développé en marge de la culture dominante, autant religieuse que scientifique. Sans idéologie précise, ce réseau peut être compris comme un marché de la religiosité parallèle. Il est aussi pour Hanegraaff comme le terreau du New Age. Voir CAMPBELL 1972 ; HANEGRAAFF 1996, p. 522-523.

³³ REDFIELD et ADRIENNE 1995.

soutien avec une ritualisation assez stricte, même si toutes les consignes ne sont présentées que comme des conseils, et que l’auteur insiste sur le droit de chacun à faire valoir son libre-arbitre, jusque dans l’accomplissement des rituels. Précisons aussi que toutes ces informations ne sont données que dans les manuels.

Chaque atelier vise donc à intégrer l’une des révélations – on ne travaille pas sur l’ensemble de la Prophétie – et peut être refait plusieurs fois si les membres du groupe le jugent nécessaire. Au début d’un atelier, il est demandé que chaque participant relate brièvement les synchronicités qu’il a vécues depuis la séance précédente. Ce moment se caractérise autant par la narration que par l’écoute dont doivent faire preuve les autres membres. Puis, un des participants lit le résumé de la révélation exposée dans le manuel et l’ensemble des participants est invité à en débattre. Redfield fournit également une grille de questions afin de conduire utilement le débat et de ne pas y consacrer un temps trop long – il préconise une durée maximale d’une trentaine de minutes. La phase suivante consiste en des « exercices pratiques », qui sont principalement des séances de méditation.

Afin d’illustrer notre propos, nous prendrons pour exemple l’exercice intitulé « réflexion sur la nourriture », qui vise à intégrer la troisième révélation, celle qui enseigne que tout est énergie. L’objectif de cet exercice est de « devenir conscient que les aliments peuvent apporter davantage que des éléments nutritifs ». Pour ce faire, chacun mange une orange pendant environ cinq minutes, tout en portant son attention sur « son parfum, sa consistance, son goût, son énergie et les bruits qui accompagnent sa mastication », afin de se remplir de « l’énergie de ce fruit »³⁴. Après ce travail, il s’ensuit une discussion entre les membres qui partagent cette expérience, mais surtout discutent de ce que, grâce à cet exercice, les différents participants ont appris. Comme l’a souligné Claudie Voisenat³⁵, dans cet exercice – comme dans tous ceux suggérés par l’auteur –, l’essentiel est d’expérimenter la révélation par soi-même pour

³⁴ REDFIELD et ADRIENNE 1995, p. 98.

³⁵ VOISENAT 2006.

pouvoir ensuite la partager avec les autres. Ce « primat de l'expérimentation » – l'expression est de Voisenat – est un des ressorts de la méthode de Redfield et constitue, comme on le sait, l'une des caractéristiques de la religiosité contemporaine³⁶. Sa valeur démonstrative est importante puisqu'il s'agit de convaincre le lecteur qu'il peut éprouver par lui-même les propos de l'auteur qui, de ce fait, n'exige pas de lui un acte de foi inconditionnel, mais le conduit plutôt à une conviction d'ordre expérimental. La part de subjectivité, loin d'être reniée, est mise en avant lors de cette discussion, qui vise aussi à harmoniser les ressentis au-delà des particularismes individuels. Ainsi, tout en admettant que chaque participant a vécu l'exercice différemment, il ressort que chacun a pu constater le même effet et que seul change le point de vue. Cette manière de présenter les choses permet d'intégrer chaque participant dans la singularité de son vécu au sein d'une communauté.

Ce dernier aspect mérite d'être quelque peu explicité, car il n'a rien d'évident, puisque Redfield lui-même n'organisait rien et laissait le soin à ses lecteurs de s'unir eux-mêmes au sein de communautés spontanées. D'un point de vue éthique, ce choix peut paraître surprenant, mais sur le plan émique il est en adéquation avec l'enseignement de la Prophétie. En effet, la formation des groupes n'a pas de sens si elle ne s'inscrit pas dans la dynamique des synchronicités et des coïncidences. De fait, des groupes de lecteurs s'organisèrent un peu partout dans le monde³⁷; la publication des

³⁶ CHAMPION 1990.

³⁷ La réalité de ces groupes est difficile à saisir et pose plusieurs problèmes méthodologiques que nous avons déjà rencontrés et explicités dans nos travaux sur les Ateliers Planète, l'une des premières initiatives que l'on puisse qualifier de New Age en France (voir KARBOVNIK 2021). D'une part, du fait de leur sociabilité particulière, il est rare d'en trouver des traces : leur caractère éphémère et la très grande liberté d'appartenance ne favorisent pas la constitution d'archives ni même d'une mémoire collective. D'autre part, nombre de ces groupes ne mobilisent pas exclusivement les ouvrages de Redfield et peuvent les intégrer à un corpus et à un processus bien plus larges (voir par exemple cette psychologue néerlandaise : <https://enthousiasme.info/en/workshops/>). Enfin, les niveaux d'implication très différents des participants imposent de prendre avec prudence leurs degrés d'adhésion. L'ensemble de ces éléments tend à restituer du fonctionnement de ces

manuels intervint dans ce contexte et visait à les aider en leur donnant un support de référence. Bien que le phénomène semble avoir été principalement états-unien, des initiatives au succès plus modeste ont également émergé en France³⁸.

Le fonctionnement en ateliers plus ou moins informels, plus ou moins spontanés et éphémères, et au sein desquels les membres partagent leurs expériences sans jamais imposer leurs croyances aux autres, peut être rapproché du fonctionnement des *cults*³⁹. Il illustre une forme de sociabilité propre au New Age, mais qui se manifeste plus largement au sein de la modernité tardive⁴⁰. Ainsi peut-on observer un paradoxe entre une volonté réelle de se réunir au sein d'une communauté afin de partager une même vision du monde et un désir tout aussi fort de n'entraver aucune singularité pour inciter chacun à revendiquer son individualité.

2.3. Ne pas renier l'individualité

Malgré une volonté indéniable de rassembler et de fédérer, il ne faut pas non plus négliger la présence, au sein de la dynamique initiée par Redfield, d'une violente force centrifuge. Là encore, elle peut s'observer dans les textes mêmes de l'auteur. D'un côté, *La Prophétie des Andes* fait la part belle à un héros. Certes, ce dernier bénéficie de nombreuses aides ponctuelles, mais il accomplit l'essentiel de sa démarche tout seul. En somme, les personnes qu'il

ateliers une image très floue et, si certains peuvent en déduire une faible influence de Redfield dans les milieux New Age et du développement personnel, cela doit être nuancé en considérant ce type de socialisation que nous avons décrit et qui est caractéristique du New Age.

³⁸ Il y a peu de temps encore fonctionnait un site internet français (<http://www.synchronicites.fr/>) qui avait pour mission de réfléchir et de diffuser l'enseignement de Redfield ; mais son forum ne regroupait qu'une communauté restreinte et éparpillée. Au moment où nous écrivons ces lignes, le site ne semble plus en ligne, mais il reste accessible par l'intermédiaire d'*Internet Archive* (https://web.archive.org/web/*/http://www.synchronicites.fr).

³⁹ Théorisé notamment par Colin Campbell, le *cult*, en termes d'idéaltype webérien, se situe entre la mouvance mystique et la secte et permet de rendre compte d'une forme de sociabilité religieuse extrêmement lâche et faiblement organisée. Voir CAMPBELL 2002.

⁴⁰ BOBINEAU 2011.

rencontre ne sont que des déclencheurs, des inhibiteurs ou des catalyseurs de sa progression spirituelle personnelle. Et même lorsqu'il rencontre une communauté qui partage avec lui la même philosophie de vie, son séjour auprès d'elle n'est que temporaire et circonstanciel⁴¹. Une fois qu'il y a appris ce qu'il avait à en apprendre, il poursuit sa route. Ce cheminement n'est pas qu'une mise en scène narrative : il illustre bien l'idéal du développement personnel mis en avant par Redfield. Bien que tous les adeptes de la Prophétie aient en commun un même objectif et une même compréhension du monde, il n'en demeure pas moins que chacun évolue à son propre rythme, plus ou moins volontairement. De fait, la sociabilité suscitée par la convergence des quêtes individuelles doit nécessairement être lâche et conditionnelle, puisqu'elle ne doit pas entraver l'évolution de chacun. Ainsi voit-on se dessiner les contours d'une dynamique fort singulière, qui fait alterner moments de convivialité et de travail en groupe et moments de solitude obligatoire.

Cette dynamique s'observe d'une manière bien plus évidente dans les manuels. Ainsi, en complément des ateliers, l'auteur suggère et valorise un certain nombre d'exercices à réaliser seul. Pourtant, ces pratiques sont de même nature que celles préconisées dans les ateliers et tournent presque exclusivement autour de la méditation et du yoga. Si l'on reprend l'exemple des exercices proposés pour intégrer la troisième révélation, on peut constater que les exercices individuels visent dans un premier temps à prendre conscience de l'énergie qui circule dans le monde, ainsi qu'en soi-même, puis à « accumuler de l'énergie chez soi ». Pour ce faire, il faut non seulement se « concentrer sur l'instant présent », mais aussi « insuffle[r] consciemment de l'énergie dans toutes les parties de [son] corps », « faire quinze minutes d'élongation par le yoga », « faire du jardinage » ou bien encore « médit[er] pour apaiser [son] esprit et [se] baigner ensuite dans la lumière intérieure »⁴². Ces exercices sont donc nettement moins organisés et ritualisés par

⁴¹ REDFIELD 1993, p. 57-93.

⁴² REDFIELD et ADRIENNE 1995, p. 93-94.

l'auteur qui renvoie à des pratiques plus générales et extérieures à l'enseignement direct de la révélation. Au passage, remarquons aussi la place fondamentale qu'occupent dans l'ensemble des travaux de Redfield les « pratiques psychocorporelles », illustrant elles aussi un aspect essentiel de la religiosité contemporaine⁴³.

Dans cet exemple, il faut aussi noter que, si les exercices individuels sont proposés avant les ateliers, l'auteur suggère aussi d'y revenir, afin d'approfondir l'expérience collective de l'atelier. Selon lui, après une phase de prise de conscience individuelle puis collective, il est nécessaire de revenir à un entraînement individuel régulier, afin de voir l'énergie « dans les plantes ou chez des humains »⁴⁴. On peut ainsi constater la volonté d'intégrer chaque individu au sein d'un groupe, sans jamais renier ni son individualité ni sa subjectivité. Tous les ateliers insistent sur la nécessité, après chaque expérience, d'un échange de point de vue, mais aucun n'affirme que ces échanges doivent aboutir à des consensus et à une uniformité des expériences vécues. L'idée est toujours de conforter chacun dans le bien-fondé de son expérience intime et personnelle, tout en la reliant à une réalité objective et partagée de tous.

Précisions aussi qu'aucune organisation spécifique n'est jamais recommandée pour le fonctionnement des ateliers, pas plus que ne sont imposés de « maîtres spirituels ». On retrouve ici le refus de l'autorité qu'on a déjà pu constater, mais on peut aussi y voir une autre règle fondamentale de la démarche : chaque individu dispose de son propre maître personnel en lui-même, qu'il ne s'agit que de trouver et d'écouter. Mais Redfield lui-même ne s'installe pas dans cette position-là : certes, il sillonne les États-Unis en assurant conférences et séances de dédicace, mais il ne s'impose pas lui-même volontairement comme autorité suprême. Il se pose tout juste comme éveilleur de conscience, de l'étincelle initiale qui va conduire à l'éveil, du guide qui peut ramener sur le bon chemin celui qui s'égare en cours de route. La nuance peut paraître subtile, mais elle suffit à faire de lui un conseiller, voire un « coach de vie », ce

⁴³ CHAMPION 1990.

⁴⁴ REDFIELD et ADRIENNE 1995, p. 99.

qui suffit à gommer le potentiel autoritaire de sa fonction. S'il peut être intéressant de rapprocher son rôle de l'idéaltype du maître spirituel tel que le définit Jean-Marie Husser⁴⁵, il faut néanmoins préciser que l'autorité de Redfield ne dépend pas d'une tradition, mais plutôt de son expérience personnelle et que les rapports entre l'auteur et ses lecteurs semblent correspondre davantage à ceux qui s'établissent « entre un thérapeute à succès et ses clients »⁴⁶.

Enfin, observons que cette exacerbation de l'individualisme, poussée jusqu'à la négation de toute autorité autre que soi-même, empêche les ateliers d'adopter une organisation trop rigide ou trop hiérarchique. Ils fonctionnent sur un modèle égalitaire et réunissent des groupes d'individus dont la raison d'être est le partage de l'expérience personnelle et le travail sur soi. Même au cours des séances collectives, on ne travaille jamais que sur son propre ressenti et son propre développement spirituel, autrui n'étant dans ce processus qu'un auxiliaire. Ces groupes sont donc bien différents des communautés émotionnelles que l'on observe en contexte sectaire et dans certains NMR.

Ainsi voit-on se dessiner une double dynamique qui se construit en articulant collectivité et individualité, dans un équilibre souvent difficile à saisir d'un point de vue éthique⁴⁷. On observe pareille manière de fonctionner quelques décennies plus tôt au sein des Ateliers Planète⁴⁸, ce qui conduit à penser qu'elle est caractéristique du New Age et qu'elle apparaît, en définitive, comme un élément identitaire à ne pas négliger. Nous le qualifions de sociologique, dans la mesure où il décrit une forme de sociabilité singulière. La

⁴⁵ HUSSEY 2017, p. 176.

⁴⁶ INTROVIGNE 2005, p. 27.

⁴⁷ Il est en effet difficile pour un observateur extérieur de saisir véritablement les dynamiques de ces groupes aux compositions extrêmement fluctuantes et au sein desquels l'individu cherche à intégrer un collectif, sans pour autant renier son identité propre. L'impression qui en reste est celle d'une juxtaposition d'individus qui, bien que travaillés par les mêmes problématiques et guidés par un même espoir, ne coexistent que le temps de redonner de l'élan à leur cheminement personnel.

⁴⁸ KARBOVNIK 2021.

constitution d'un panthéon de héros obéit finalement à cette même logique, puisqu'elle consiste en la réunion en un même espace mental d'individus aux démarches profondément différentes, mais qui convergent, selon un certain point de vue, à un moment précis, vers la même vision du monde.

3. Une vision du monde partagée

Cette nouvelle représentation du monde apparaît autant comme une critique du paradigme dominant que comme un ensemble de moyens potentiellement destinés à améliorer notre monde. Elle esquisse également les traits du nouveau monde à venir, dominé par le nouveau paradigme spirituel en cours d'élaboration, et se présente sous la forme d'un « réarmement moral » qui permettrait de faire face au déclin de la civilisation occidentale et à la déchéance spirituelle de l'Homme.

3.1. Une culture mondiale unique

S'il est un aspect du nouveau paradigme décrit par Redfield qui ne peut passer inaperçu, c'est bien l'affirmation récurrente de l'avènement d'une seule et unique culture spirituelle, un objectif qui se retrouve dans l'ensemble des productions du New Age. Sa dimension syncrétique et globalisante, telle que nous avons pu en avoir un aperçu précédemment, doit permettre, selon les *new agers*, une mondialisation non plus seulement économique, mais aussi spirituelle et culturelle⁴⁹. Le principal argument avancé par Redfield en faveur de cette culture mondiale est de nature géopolitique : elle serait, selon lui, le meilleur moyen d'en finir avec les nations et les religions qui constituent autant de sources potentielles de conflits.

Au cœur de cette nouvelle culture à venir, la question écologique apparaît comme centrale⁵⁰. S'alarmant au sujet de la pollution de l'air et de l'eau, Redfield appelle à des réactions rapides et radicales afin d'éviter la disparition de l'espèce humaine. Cela passe

⁴⁹ REDFIELD 1997, p. 181-193.

⁵⁰ REDFIELD 1997, p. 227-231.

notamment par une condamnation des pesticides et de l'industrie agroalimentaire et le plébiscite de l'agriculture biologique. Mais le point qui préoccupe le plus Redfield est la déforestation. En effet, il n'a de cesse d'expliquer, tout au long de ses livres, l'importance des arbres qui rendent possible de se reconnecter à l'énergie sacrée. Selon lui, les villes bétonnées nous privent de « l'énergie magique des régions inhabitées ». Il ne cesse de s'indigner du sacrifice de « forêts avec des énergies exceptionnelles », qui sont remplacées par des « rangées de pins stériles »⁵¹. Si l'argumentaire ne mobilise qu'une réflexion en termes d'énergie et si aucune explication scientifique n'est apportée à cette distinction entre arbres fastes et néfastes, il faut remarquer que son discours anticipe des constats scientifiques actuels. Le bilan positif d'une sylviculture raisonnée dans le respect des écosystèmes est devenu une évidence, à l'inverse des campagnes de reboisement guidées par des questions de rentabilité et de productivité. Difficile de ne pas voir ici l'exemple d'un discours symbolique qui précède et consolide une connaissance scientifique.

Quant à savoir si cette nouvelle culture écologiste impose une remise en question du système capitaliste, la réponse de Redfield est assez claire, et paradoxale à nos yeux, puisqu'il estime que le capitalisme « a démontré qu'il était le système humain le plus fonctionnel »⁵². Ainsi, malgré le changement de paradigme et de culture, le système économique resterait le même. Faisant preuve d'un certain pragmatisme, Redfield concède toutefois qu'il est nécessaire d'ajuster le capitalisme, notamment en le moralisant. Selon lui, ce n'est pas le capitalisme en soi qui serait néfaste à l'humanité, mais bien ses excès. Fustigeant l'éthique de plus en plus douteuse des affaires, la corruption politique et la recherche par les industriels d'un profit démesuré, il en appelle à un capitalisme qui se soucierait « avant tout de la satisfaction réelle des besoins, et non de la maximisation des profits »⁵³, ce qui passera, selon lui, par la

⁵¹ REDFIELD 1997, p. 229-230.

⁵² REDFIELD 1997, p. 231.

⁵³ REDFIELD 1997, p. 232.

découverte d'une « source d'énergie bon marché et renouvelable, et des matériaux peu chers et durables »⁵⁴. Ainsi s'enthousiasme-t-il pour la fusion froide⁵⁵, mais, comme ce domaine de la recherche est exploité par le paradigme scientifique en cours sans réels résultats, il précise – entre parenthèses dans le texte – que « la fusion froide paraît fonctionner selon des modalités défiant nos anciennes théories physiques »⁵⁶. Il entretient donc l'idée que seul le nouveau paradigme sera en mesure d'exploiter pleinement une source d'énergie véritablement illimitée et renouvelable.

Cependant, en complément de ce capitalisme moralisé, Redfield plaide en faveur de l'établissement d'une nouvelle économie fondée sur le principe du don et qu'il nomme tantôt « dîme spirituelle », tantôt « dîme synchronistique »⁵⁷. Cette dîme fonctionne d'une manière très simple : nous donnons de l'argent aux personnes dont les paroles ou les actes nous aident à avancer dans notre évolution spirituelle. Partant du principe que tout le monde est susceptible d'aider quelqu'un d'autre à un moment de sa vie, l'argent circulerait tout autant que dans l'économie actuelle. Selon lui, le fonctionnement de notre économie sera amené à se transformer profondément, en raison de l'automatisation croissante de la production, et provoquera une disparition massive d'emplois. Ainsi la dîme serait-elle un moyen de pallier cet effet néfaste, tout en permettant le développement d'une économie parallèle apte, selon lui, à remplacer à terme « l'ancienne économie ». D'un optimisme débordant, il envisage un avenir fait d'abondance, dans lequel la production automatisée suffirait à subvenir à l'ensemble des besoins des hommes. L'ensemble de la vision de Redfield constitue une véritable utopie qui, d'une part, permet de saisir en creux les points

⁵⁴ REDFIELD 1997, p. 233.

⁵⁵ Par fusion froide, on entend une réaction de fusion nucléaire à pression et température ambiantes et qui permettrait la génération d'une énergie propre, illimitée et peu coûteuse. Depuis une première expérience contestée en 1989, la fusion froide constitue un des serpents de mer de la recherche, régulièrement ranimé par des déclarations abondamment médiatisées, mais rarement suivies de résultats probants. La réalité du phénomène est à ce jour toujours discutée.

⁵⁶ REDFIELD 1997, p. 233.

⁵⁷ REDFIELD 1997, p. 181-188.

sur lesquels porte sa critique sociale mais surtout, d'autre part, décrit une économie dans laquelle le spirituel aurait bien plus de valeur que le matériel. La moralisation du capitalisme aurait donc pour conséquence de valoriser, jusqu'à le monétiser, le « conseil spirituel ». En d'autres termes, l'économie des biens de salut remplacerait celle des biens de consommation courante.

Cependant, cette nouvelle culture unique mondiale, que ce soit pour s'établir ou fonctionner au quotidien, ne saurait se passer d'acteurs qui en assureraient le bon fonctionnement. En ce sens, chaque individu se voit investi d'une place et d'un rôle essentiel.

3.2. Rejet de l'autorité et responsabilisation

Le rôle de chaque individu se trouve d'autant plus renforcé dans la vision du monde redfieldienne que les pouvoirs politiques et publics sont fortement critiqués. On retrouve encore ici, comme l'a bien démontré Voisenat⁵⁸, un refus radical de toute forme d'autorité de la part de Redfield qui préconise de ne plus attendre de solution venant des gouvernements et de s'en remettre plutôt aux organisations non gouvernementales et à l'action individuelle désintéressée⁵⁹. Outre la question de l'autorité, se dessine aussi derrière ce choix la volonté de voir émerger une autre forme de gouvernance et de court-circuiter un système jugé abusif et décadent.

L'Église, sous-entendu catholique – car dans les écrits de Redfield il n'est pas question d'autres institutions religieuses –, est, elle aussi, vivement contestée. Sa mise en scène au sein du premier ouvrage est d'ailleurs éloquente, puisqu'elle est du côté des « méchants », de ceux qui luttent pour empêcher la révélation et la diffusion de la Prophétie. Mais l'Église est aussi la représentante d'un ancien paradigme, aujourd'hui plus que tout dépassé, et c'est en ce sens que Redfield manifeste le plus de méfiance à son égard. Si un nouveau paradigme est en vue, la crainte d'une rétrogradation vers l'ancien reste néanmoins présente – ce qui peut s'expliquer par

⁵⁸ VOISENAT 2006.

⁵⁹ REDFIELD 1997, p. 224-225.

la délicate distinction qui est faite entre le message de l'Église et ses institutions. On revient ici à la distinction entre spiritualité et religion. Ce qui semble poser un problème à Redfield dans l'Église catholique n'est pas tant la question de la foi ni du contenu de la Bible – la Prophétie n'est-elle pas originellement écrite en araméen ? – que son dogmatisme, son charisme de fonction et son fonctionnement clérical hiérarchisé. L'Église, dans la mesure où elle impose l'institution entre le croyant et le principe divin, ne peut être pour l'auteur qu'une entrave au développement spirituel de l'homme. C'est de ce point de vue que la spiritualité, jamais réellement définie, mais qu'on peut comprendre comme la quête d'un rapport direct entre le croyant et le divin, s'impose comme la notion clé du nouveau paradigme.

Sur le même banc des accusés que l'Église se trouve également l'armée, en tant que concept général. Comme l'Église, l'armée tient au sein de *La Prophétie des Andes* un des mauvais rôles. Bras armé du pouvoir politique, cette force coercitive veille à faire disparaître toute trace de la prophétie, mais aussi – et surtout – à empêcher le héros d'en prendre connaissance. Ainsi n'est-ce pas tant la dimension militariste, et donc potentiellement anti-pacifiste, qui est critiquée que son aliénation à l'idéologie dominante et aux pouvoirs en place. Cette défiance à l'égard des forces de l'ordre dépasse la question de l'armée, puisque Redfield souhaite voir disparaître toute police et toute forme de répression institutionnelle grâce à la disparition de la criminalité. En effet, selon lui, dans le monde d'abondance à venir, la criminalité s'effondrera d'elle-même et une vigilance mutuelle quotidienne pratiquée avec « bienveillance » suffira au maintien de l'ordre⁶⁰.

De cet aspect de sa théorie, nous ne commenterons ici que la responsabilisation des individus qui en découle et qui caractérise l'ensemble du discours New Age. En effet, en contrepoids du rejet de toutes les formes d'autorité, s'impose chez Redfield une éthique de responsabilisation. Déjà entrevue avec la culture du « travail sur soi », cette éthique repose sur l'idée que le changement de

⁶⁰ REDFIELD 1997, p. 226-227.

paradigme n'aura pas lieu spontanément et qu'il est nécessaire que s'y emploie une masse critique d'individus. Ainsi appartient-il à chacun d'être acteur du changement et d'adopter les attitudes adéquates, notamment en respectant la philosophie de vie enseignée par *La Prophétie des Andes*. Sur le plan environnemental par exemple, « des légions de citoyens inspirés, armés de caméras vidéo, attireront l'attention de l'opinion publique » sur les exactions commises par certains⁶¹. Dans sa logique, les individus, guidés par la synchronicité, assureront une surveillance sans faille de l'état de la planète et pressentiront de possibles pollutions. Toutefois, l'action de ces initiés ne consistera pas, une fois les dégâts constatés, à dépolluer, mais bien à agir en lanceurs d'alerte, de manière à rendre l'opinion publique consciente d'un problème potentiel et à pousser les autorités compétentes à agir avant que la situation n'échappe à tout contrôle.

Cet appel à une forme de militantisme par les réseaux sociaux est devenu aujourd'hui courant comme en témoignent, par exemple, les actions de l'association L214 qui œuvre pour la défense des animaux. Il illustre la proximité entre le New Age et certains milieux écologistes, tout autant qu'une forme d'activisme spectaculaire qu'on observe dès les années 1970. Tout cela manifeste bien l'origine contreculturelle du New Age⁶². Dans la même logique, pour Redfield, le meilleur moyen d'améliorer le capitalisme n'est pas législatif, mais plutôt d'ordre incitatif auprès des consommateurs pour leur faire adopter des comportements responsables. Encore une fois, il appartient à chacun d'influencer l'opinion publique en plébiscitant les entreprises qui se soucient de l'environnement et cherchent réellement à satisfaire leurs consommateurs – et non pas simplement à maximiser leur profit⁶³. Là aussi, il est possible de trouver des échos très contemporains à la démarche défendue par Redfield, comme la critique publique de l'entreprise Ferrero pour son utilisation non responsable d'huile de

⁶¹ REDFIELD 1997, p. 229.

⁶² INTROVIGNE 2005, p. 126-136.

⁶³ REDFIELD 1997, p. 232.

palme. D'une manière générale, l'éthique de responsabilisation, animée par l'esprit de la Prophétie, doit permettre, selon l'auteur, de venir à bout de tous les problèmes matériels et culturels que connaît la civilisation. Elle permet également de contourner toutes les formes d'autorité perçues systématiquement comme nocives, mais surtout comme sources de dérives potentielles. En définitive, tout cela donnerait à l'humanité la possibilité de se concentrer sur son évolution spirituelle et favoriserait l'accomplissement de la Prophétie.

3.3. L'après-vie

Il nous reste à évoquer ce qu'il adviendra une fois la prophétie accomplie. L'ensemble de l'œuvre de Redfield vise à faire prendre conscience non seulement que tout est énergie, mais aussi que nous pouvons élever notre niveau d'énergie, c'est-à-dire notre niveau spirituel, ce qui nous rendrait capables d'accéder à un nouveau rapport avec la réalité :

« Notre but principal a été d'élever notre niveau d'énergie au point où nous pourrions nous promener dans l'Après-Vie, ce qui fusionnera fondamentalement les deux dimensions. Nous constaterons que les anges et les autres âmes ont toujours été là, un peu au-delà de la limite de notre champ de vision, travaillant infatigablement pour nous aider à atteindre le niveau de conscience qui dissoudra ce voile. »⁶⁴

En somme, lorsque l'homme aura atteint un certain niveau d'énergie, il deviendra un être purement spirituel et abolira la frontière entre la vie et la mort, vainquant ainsi le temps. La référence aux âmes permet de comprendre que la mort n'est pas une fin en soi, mais un simple « changement d'état », et c'est en ce sens que sont utilisés par l'auteur les travaux de Moody. Pour Redfield, les expériences de mort imminente (EMI) constituent les meilleures preuves de l'existence d'une vie *post-mortem*, tout comme – et peut-être surtout – celles de l'inexistence du diable et de l'enfer,

⁶⁴ REDFIELD 1997, p. 236.

puisque aucun témoin d'EMI n'en a jamais fait état, ce qui lui permet de discréditer un peu plus la religion chrétienne. Et le choix de Moody n'est pas non plus anodin, puisque ce dernier, sous couvert d'une approche qui se veut scientifique, sécularise en quelque sorte le discours sur la mort, bien que l'interprétation de ses résultats demeure spéculative et non exempte d'une dimension spiritualiste. Quant à l'intérêt pour Redfield d'une telle approche, il est assez simple à saisir : elle est prétendument scientifiquement fondée, ce qui signifie qu'elle est objective et transculturelle, mais aussi et surtout qu'elle est aconfessionnelle.

Au-delà de ces quelques éléments, le discours de Redfield sur l'Après-Vie est particulièrement confus. Outre cette question des deux dimensions, ajoutons l'idée de la réincarnation qui expliquerait nombre de phénomènes de synchronicité par l'existence de vies antérieures. Selon lui, il est possible et même souhaitable de se remémorer ces dernières grâce à la méditation individuelle, bien qu'elle soit plus simple à mener en groupe. Aucune explication n'est donnée sur l'articulation des réincarnations avec l'obtention d'un haut niveau d'énergie, bien qu'on puisse faire l'hypothèse que l'homme est condamné à se réincarner tant qu'il n'atteindra pas un niveau d'énergie suffisant. Sur ce point, il est possible de voir une simple volonté de rassembler deux doctrines de la mort extrêmement populaires au sein du New Age, sans que soit nécessaire la moindre construction théorique aboutie.

En effet, si l'on en revient à la citation précédente, la fusion des deux mondes permettrait à l'homme de rencontrer « les anges et les autres âmes ». Il est difficile de savoir qui sont réellement ces « autres âmes ». On peut raisonnablement penser qu'il s'agit de celles qui auraient déjà atteint un haut niveau d'énergie, mais cela mériterait tout de même quelques précisions. Le terme d'« ange », lui aussi, interpelle. Il est une nouvelle fois difficile de l'accepter dans sa conception biblique, dans la mesure où il sous-entend un Dieu créateur, mais peut-être peut-on y voir un lien avec les anges gardiens, représentation également très populaire au sein du New Age. Ces êtres veilleraient individuellement sur les hommes qui,

dans certaines conditions, pourraient entrer en contact avec eux. Quoi qu'il en soit, on ne saisit qu'avec difficulté la place qu'occupent ces anges parmi les puissances invisibles de l'univers redfieldien.

En définitive, on peut comprendre que l'aboutissement du développement spirituel de l'homme consiste en une fusion de la réalité présente avec la réalité autre et le dévoilement des puissances invisibles qui deviendront bel et bien visibles. Si l'on prend *La Vision des Andes* dans son ensemble, nous pensons qu'il est possible de lire dans cet ouvrage une forme d'eschatologie collective. Bien que tout se passe en un premier temps au niveau individuel, Redfield développe également l'idée que sa prophétie s'imposera au monde entier lorsqu'une « masse critique » aura commencé le travail sur soi, selon ce qui est encouragé par les « révélations », de sorte que le changement de paradigme sera enclenché et s'imposera à l'humanité tout entière qui sera contrainte de suivre le mouvement. Malgré la grande confusion qui règne dans le discours eschatologique, il est possible d'y déceler la fin de l'homme en tant qu'être matériel et son entrée dans un monde strictement spirituel.

Remarquons enfin la place que prend ce discours eschatologique dans l'œuvre de Redfield. Ce dernier ne s'engage sur cette voie qu'à compter de *La dixième prophétie*, c'est-à-dire après le succès de son premier livre. Alors que celui-ci se voulait plutôt généraliste et abordait quelques aspects du milieu New Age tout en synthétisant plusieurs auteurs, *La dixième prophétie* s'engage sur un aspect plus précis. Certes, Redfield articule plusieurs conceptions populaires au sein du New Age, mais en développant la notion « d'Après-Vie » et en la définissant comme la finalité absolue, il affirme une originalité doctrinale potentiellement incompatible avec le consensus qu'il a souhaité forger dans son premier ouvrage. Nous pensons donc qu'il est possible de voir dans les ouvrages postérieurs à *La prophétie des Andes* l'affirmation d'une pensée plus originale et une tentative d'imposer un système personnel qui transcenderait les particularismes du New Age. Après avoir cherché à réunir autour de valeurs communément partagées dans le New Age une communauté

dispersée et hétéroclite, l'auteur formule une eschatologie qui, bien que reprenant d'autres théories, s'oriente dans un sens bien précis et tend, en définitive, à ne faire de son œuvre qu'un discours New Age parmi d'autres, et non pas l'exposé de *la* doctrine du mouvement.

Conclusion

Pour conclure, nous pensons qu'il est possible de voir dans la première œuvre de Redfield une tentative de synthétiser et d'organiser le New Age en un discours cohérent. Par la suite, le succès obtenu l'a incité à développer sa pensée dans deux directions. La première a visé à expliciter ses sources d'inspiration, tout en intégrant un certain nombre de pratiques psychocorporelles, de façon à compiler en un seul et unique système l'ensemble des centres d'intérêt du New Age : mythologies et religions non chrétiennes, états de conscience altérés, méditation et yoga, mysticisme quantique et vie après la mort. La seconde direction a cherché à définir une vision du monde fondée sur l'avènement d'un nouveau paradigme et une eschatologie collective. Si le premier point faisait très justement écho aux aspirations du New Age, le second précipitait inévitablement son œuvre dans la singularité d'un système doctrinal, ce qui en a fait non plus une synthèse, mais un discours constitutif du New Age parmi d'autres. Les lecteurs viennent y puiser les éléments qui les intéressent, mais ils ne peuvent pas le considérer comme une référence ultime, car le système de Redfield peut parfois être perçu comme trop dogmatique. Toutefois, cet aspect n'empêche pas de faire ressortir de son œuvre à la fois des mécanismes du New Age et de véritables marqueurs identitaires propres à caractériser cette mouvance, souvent pourtant réputée insaisissable. Ces traits caractéristiques d'une « pensée New Age » peuvent être classés en fonction de quatre points de vue qui rejoignent ceux définis par Introvigne.

Sur le plan *cosmologique*, on trouve des éléments qui peuvent certes paraître très généraux, voire vagues, mais qui font sens dès lors qu'ils coexistent : l'énergie comme matière première du monde

et les synchronicités comme moteur de la vie humaine ; à quoi s'articule, sur un plan *psychologique*, la nécessité d'effectuer un travail sur soi pour évoluer spirituellement grâce à des pratiques psychocorporelles et la croyance en l'avènement d'un nouveau paradigme d'ordre spirituel. Au niveau *sociologique*, on observe une forme de sociabilité qui tente de concilier l'individuel et le collectif, aussi bien dans les croyances que dans la pratique, tout en évitant d'imposer la moindre hiérarchie ou la moindre structure un peu trop rigide, et en mettant en avant l'importance de l'expérimentation subjective. Enfin, dans une dimension *éthique*, on voit s'esquisser une vision du monde quelque peu floue, mais traversée de grand idéaux et *leitmotive*, tels que la « culture planétaire », le pacifisme, l'écologie, la moralisation de la société et la responsabilisation des individus. Mais en définitive, ce qui fait l'identité du New Age n'est autre que la conjonction de ces différents niveaux.

En outre, il nous apparaît aussi essentiel de faire ressortir la prégnance de la « pensée New Age » dans les sociétés occidentales contemporaines. De l'écologie à certaines formes de militantisme, il est tentant de voir dans la pensée du New Age la synthèse d'une nouvelle éthique diffuse qui, après avoir pris forme dans la contreculture, a intégré aujourd'hui le discours *mainstream* de la plupart des revendications sociales. Constatons aussi l'importance de la dimension psychologique du New Age, qui passe autant par le succès du développement personnel que par l'aspiration à une forme de spiritualité. Ce dernier aspect nous permet de mettre en évidence un rejet des institutions qui voit en contrepoint le développement de formes de socialisation alternatives, aussi bien dans les sphères privées que professionnelles, qui dépassent le strict domaine spirituel – puisqu'on les retrouve aussi bien dans le management que dans l'éducation et l'activisme politique. C'est sur le seul plan cosmologique que le rayonnement du New Age paraît limité ; mais si l'on passe par l'approche holistique et sa stratégie de triple légitimation par la tradition, la science et l'expérience individuelle, on voit se dessiner les contours d'une nouvelle épistémè capable d'unifier l'ensemble des connaissances – à la fois scientifiques, religieuses et intuitives – et de définir un nouveau rapport au monde

construit autour d'une sacralisation de la nature et de l'Homme. L'ensemble a pour fonction de permettre à ce dernier de retrouver sa place dans le cosmos et de contribuer ainsi à son équilibre et à la bonne marche du monde. Et si nous ajoutons à cela la volonté manifeste du New Age de vouloir rénover et unifier la culture occidentale, il nous apparaît essentiel de placer la pensée du New Age au rang des ressources culturelles mobilisées dans la renégociation des identités tant individuelles que collectives dans le contexte de la modernité tardive.



Références bibliographiques

BERNE 1973

Éric BERNE, *Des jeux et des hommes*, Paris.

BOBÉROT 2006

Jean BOBÉROT, « Modernité tardive, religion et mutation du public et du privé (à partir de l'exemple français) », *Social Compass* 53(2), 2006, p.155-168.

BOBINEAU 2011

Olivier BOBINEAU, « La troisième modernité ou "l'individualisme confinitaire" », *SociologieS* [En ligne], 6 juillet 2011 : <http://sociologies.revues.org/3536>.

CAMPBELL 1972

Colin CAMPBELL, « The Cultic Milieu and secularization » [1972], dans KAPLAN et LÖÖW 2002, p. 12-25.

CAPRA 1975

Fritjof CAPRA, *Le Tao de la physique* [1975], Paris, 2018.

CHAMPION 1990

Françoise CHAMPION, « La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psychoreligieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains », dans F. CHAMPION ET D. HERVIEU-LÉGER (éd.), *De l'émotion en religion. Renouveaux et tradition*, Paris, p. 17-69.

FERGUSON 1980

Marylin FERGUSON, *Les Enfants du Verseau. Pour un nouveau paradigme* [1980], Paris, 1999.

HANEGRAAFF 1996

Wouter J. HANEGRAAFF, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden.

HANEGRAAFF 2000

Wouter J. HANEGRAAFF, « New Age Religion and Secularization », *Numen* 47/3, p. 288-312.

HUSSER 2017

Jean-Marie HUSSER, *Introduction à l'Histoire des religions*, Paris, 2017.

INTROVIGNE 2005

Massimo INTROVIGNE, *Le New Age des origines à nos jours. Courants, mouvements, personnalités*, Paris.

KAPLAN et LÖÖW 2002

Jeffrey KAPLAN et Helen LÖÖW (dir.), *The Cultic Milieu. Oppositional Subcultures in an Age of Globalization*, Wut Creek.

KARBOVNIK 2021

Damien KARBOVNIK, « L'échec d'une "religion" New Age : l'exemple des Ateliers Planète », *Revue de l'Histoire des Religions* 238, p. 515-545.

KUHN 1970

Thomas KUHN, *La structure des révolutions scientifiques* [1970], Paris, 2008.

MARQUIS 2014

Nicolas MARQUIS, *Du bien-être au marché du malaise. La société du développement personnel*, Paris.

McGEE 2007

Micki McGEE, *Self-Help, Inc. Makeover Culture in American Life*, Oxford.

MOODY 1975

Raymond MOODY, *La Vie après la vie* [1975], Paris, 2017.

REDFIEL, MURPHY et TIMBERS 2002

James REDFIELD, Michael MURPHY et Sylvia TIMBERS, *Et les hommes deviendront des dieux*, Paris.

REDFIELD 1993

James REDFIELD, *La Prophétie des Andes* [1993], Paris, 2005.

REDFIELD 1996

James REDFIELD, *La dixième prophétie* [1996], Paris, 2003.

REDFIELD 1997

James REDFIELD, *La Vision des Andes* [1997], Paris, 2002.

REDFIELD 1999

James REDFIELD, *Le Secret de Shambhala* [1999], Paris, 2006.

REDFIELD 2011

James REDFIELD, *La douzième prophétie. L'heure décisive*, Paris.

REDFIELD et ADRIENNE 1995

James REDFIELD et Carol ADRIENNE, *Les Leçons de vie de la prophétie des Andes* [1995], Paris, 2004.

REDFIELD et ADRIENNE 1996

James REDFIELD et Carol ADRIENNE, *L'Expérience de la dixième prophétie* [1996], Paris, 2009.

SCHLEGEL 1995

Jean-Louis SCHLEGEL, *Religions à la carte*, Paris.

VOISENAT 2006

Claudie VOISENAT, « Les prophéties de James Redfield ou les vertus de l'expérience », dans C. VOISENAT ET P. LAGRANGE (éd.), *L'Ésotérisme contemporain et ses lecteurs*, Paris, p. 117-151.

Le pouvoir royal coréen et l'identité bouddhique

L'exemple du roi bouddhiste Sejo dans la dynastie confucéenne Chosŏn

Kyong-Kon KIM
Université de Strasbourg
UR 4377 TCSR

L'histoire des rapports entre le pouvoir royal et le saṃgha bouddhique dans la péninsule coréenne et, plus particulièrement, la visée politique des mesures probouddhiques mises en œuvre par le septième roi, Sejo (世祖, règ. 1455-1468), de la dynastie Chosŏn (朝鮮, 1392-1910), alors constitutionnellement confucéenne, peuvent être en partie restituées grâce aux chroniques et aux documents administratifs aujourd'hui conservés. Par une étude contrastive entre les sources confucéennes et bouddhiques, il est ainsi possible de déterminer les liens qu'entretenaient les rois coréens avec la communauté bouddhique et d'en déterminer les raisons politiques et religieuses.

L'*Histoire [officielle] de [la dynastie] Koryŏ* (*Koryŏsa* 高麗史¹, 139 vol., 1451), rédigée durant la période Chosŏn, donne un aperçu des tensions qui existaient alors entre les confucianistes et les bouddhistes, et des requêtes administratives que certains confucianistes tentaient de porter devant leurs rois. Ainsi, selon les

* Abréviations : chin. = chinois ; cor. = coréen ; K = Koryŏ taejanggyŏng dit tripiṭaka koreana ; pāl. = pāli ; skt. = sanskrit ; T = Taishō shinshū daizōkyō.

¹ Le *Koryŏsa*, commandité en 1392 par le fondateur de la dynastie Chosŏn et achevé en 1451 durant le règne du cinquième roi, Munjong (règ. 1450-1452), contient les chroniques de règne des trente-quatre souverains (46 vol.), des mémoires administratifs (39 vol.), des chronologies de la cour royale (2 vol.) et des biographies des personnalités emblématiques (50 vol.) de la dynastie Koryŏ. BRUNETON 2020.

chroniqueurs, Yi Saek (李穡², 1328-1396), jeune érudit néo-confucianiste et futur haut fonctionnaire à la cour royale, aurait déjà adressé des conseils relatifs à la gestion du bouddhisme au trente-et-unième roi de la dynastie Koryŏ (918-1392), Kongmin (恭愍王, règ. 1351-1374), en 1352, peu de temps après son intronisation. L’avis d’Yi Saek, répertorié dans un texte historiographique officiel compilé un siècle après les faits présumés et ayant eu pour objectif principal de légitimer la nouvelle dynastie Chosŏn (朝鮮, 1392-1910), illustre une attitude néoconfucéenne représentative à l’égard d’une communauté bouddhique ayant joui du statut de religion d’État dans la dynastie Koryŏ, durant la deuxième moitié du XIV^e siècle, une période de transition politique dans la péninsule coréenne :

« Lors de la première année de [règne du roi] Kongmin, [Yi] Saek, qui était en deuil, s’adressa par écrit au roi : « [...] Depuis] l’introduction du bouddhisme en Chine, des rois, des nobles, des lettrés et des gens du peuple le respectent. Ainsi, dès la dynastie des Han jusqu’à présent, [le bouddhisme] s’est renouvelé jour après jour et a prospéré chaque mois. Lorsque le premier roi de notre [dynastie] a fondé la cour royale pour le pays, les temples bouddhistes et les résidences des sujets se trouvaient mélangés, côte à côte. Depuis la période médiévale, les disciples de ce [Buddha] sont devenus encore plus nombreux, et les Cinq [écoles] scolastiques et les Deux écoles [méditatives] se sont transformées en cavernes du profit. Au bord des rivières et au fond des vallées montagneuses, il n’y a aucun endroit sans temple bouddhiste. Non seulement les disciples du Buddha sont devenus abjects, mais aussi un grand nombre d’habitants du pays mène une vie oisive. Et les savants s’en lamentent. [Or,] le Buddha est un grand saint,

² Ce lettré confucianiste de renom, qui exerça de hautes responsabilités, telles que la fonction de directeur d’enseignement au sein du Sŏnggyun’gwan 成均館 (« Académie [nationale] d’accomplissement de stabilité »), le plus haut établissement d’enseignement au royaume Koryŏ, équivalant au Guozijian 國子監 chinois, fut également un bouddhiste avéré ; le *T’aejo sillok* 太祖實錄 (*Annales du règne du roi T’aejo [de la dynastie Chosŏn]*, 15 vol., 1451), vol. II, le 6^e jour du 12^e mois lunaire de la 1^{ère} année du règne [= le 6/12/1] (1392) : « Le roi [...] dit : “Yi Saek, en tant que grand lettré confucianiste du monde, vénère également le Buddha 李穡爲世大儒亦且崇佛” [...] » ; CHOI 2009, p. 187.

[tandis que le fait] d'aimer et de haïr correspond aux êtres humains [ordinaires]. Comment les esprits [des défunts] ne pourraient-ils pas en avoir honte, en sachant que les disciples [du Buddha] se comportent ainsi ? Votre serviteur se prosterne [devant vous] et vous supplie d'explicitement les règlements et les interdits : [notamment,] un certificat monastique serait à délivrer aux moines déjà ordonnés ; ceux qui n'auraient pas le certificat devraient immédiatement remplir les rangs de l'armée ; tous les monastères nouvellement construits devraient faire l'objet de démolition ; si la démolition ne s'effectuait pas, il faudrait immédiatement punir les fonctionnaires [responsables] ; les bâtards, les domestiques et les gens du peuple ne devraient pas se faire couper les cheveux et [porter] la robe de moine. [Par ailleurs,] votre serviteur a entendu dire que la sincérité de Votre Majesté en hommage [à l'égard du Buddha] est plus profonde que celle de tous les saints [rois précédents]. [En effet,] prier pour la prospérité pérenne du pays est [un acte] assurément solennel et louable. Néanmoins, selon l'avis obtus et furtif de votre serviteur, le Buddha étant infiniment saint et parfaitement juste, ni ne se réjouira des hommages extrêmement gracieux, ni ne s'irritera contre un accueil excessivement impitoyable. De plus, il est clairement dit dans des sūtra qu'[accumuler] les mérites et les vertus par l'intermédiaire des dons [offerts au saṃgha] ne peut pas égaler le fait de préserver les sūtra. Il n'est pas inconvenable de prêter attention aux [mahāyāna]vaipulya[sūtra] et de prendre en considération la méthode de [l'éveil] subit, pendant le temps libre entre les affaires politiques et les moments de loisir. Cependant, les hommes prennent le souverain pour modèle, et celui qui dépense inutilement épuise les richesses de l'administration. Il faudra alors prendre garde contre [tout élément] mineur afin d'éviter [que les choses] s'aggravent. Il ne serait donc guère judicieux de ne pas en être prudent. Confucius dit : "Respectez les esprits et les dieux, mais restez à l'écart d'eux." Votre serviteur voudrait que vous preniez une telle [attitude] aussi à l'égard du Buddha. Votre serviteur sait également qu'aller à l'encontre de la volonté du souverain aboutira certainement à la peine de fragmentation du crâne. Mais par crainte que l'eau débordant du verre n'atteigne par hasard le ciel, je n'ai pas

hésité à [vous adresser] un mot en bravant le risque d’être condamné à mort dix-mille fois [...] »³.

Des mesures administratives similaires à celles proposées par Yi Saek furent finalement mises en place un demi-siècle plus tard, dans la dynastie Chosŏn fondée en 1392 par le général Yi Sŏng-gye (李成桂, 1335-1408), avec le concours des lettrés qui aspiraient à l’établissement d’un État confucéen idéal tout en excluant absolument l’influence bouddhique sur la politique officielle. Si, durant les cinq siècles de la dynastie Chosŏn, le bouddhisme fut progressivement, mais définitivement, mis à l’écart de la sphère publique, le septième roi de cette dynastie, Sejo (世祖, règ. 1455-1468), fit figure d’exception par sa politique religieuse privilégiant délibérément le bouddhisme banni par les bureaucrates à la cour. Ce fut Sejo qui ordonna, entre autres, l’édition xylographique d’un certain nombre de sūtra bouddhiques majeurs traduits en hunmin jŏng’ŭm (訓民正音⁴, « sons corrects pour l’instruction du peuple »). Le *Myo bŏb ryŏn hhwa gyŏng* (물법련향경, 7 vol., 1463), qui contient la première traduction coréenne intégrale du célèbre *Sūtra du Lotus de la loi merveilleuse* (*Miaofalianhua jing* 妙法蓮華經⁵), vit également le jour dans ces circonstances. Dans la continuité de l’étude que nous avons déjà menée sur ce document⁶ et dans laquelle nous avons émis l’hypothèse que Sejo aurait tenté, par l’intermédiaire de son

³ Le *Koryŏsa*, vol. CXV, Biographies 列傳 28, Ministres 諸臣, Yi Saek, p. 5 ; 18-20 : « 恭愍元年 稿服中上書曰 [...] 佛氏入中國 王公士庶 尊而事之 自漢迄今 日新月盛 肆我太祖 化家爲國 佛利民居 參伍錯綜 中世以降 其徒益繁 五教兩宗 爲利之窟 川傍山曲 無處非寺 不惟浮屠之徒 浸以卑陋 亦是國家之民 多於遊食 識者每痛心焉 佛大聖人也 好惡必與人同 安知已逝之靈 不恥其徒之如此也哉 臣伏乞 明降條禁 已爲僧者 亦與度牒 而無度牒者 卽充軍伍 新創之寺 並令撤去 而不撤者 卽罪守令 庶使良民 不盡鬻繻 臣聞殿下奉事之誠 尤篤於列聖 其所以祈永國祚者 甚盛甚休 然以臣之愚竊惟 佛者至聖至公 奉之極美不以爲喜 待之甚薄不以爲怨 況其經中分明有說 布施功德不及持經 聽政之餘 怡神之暇 注目方等留心頓法 無所不可 但爲上者人所則效 虛費者財所耗竭 防微杜漸 不可不慎 孔子曰 敬鬼神而遠之 臣願於佛亦宜如此 臣亦知逆鱗必至於碎首 但恐濫觴或至於滔天故 冒萬死不惜一言 [...] ».

⁴ Il s’agit de l’alphabet coréen classique créé en 1443 par l’initiative du quatrième roi de Chosŏn et père de Sejo, Sejong (règ. 1418-1450) ; DESGOUTTE 2000.

⁵ Le *Miaofalianhuajing* (T 262, vol. 9) est une traduction chinoise réalisée sous la direction du moine polyglotte d’origine koutchéenne Kumārajīva (344-413) en 406, probablement à partir d’une version sanskrite du texte d’origine, le *Saddharmapuṇḍarikasūtra*.

⁶ KIM K.-k. 2014.

entreprise éditoriale en faveur du bouddhisme, de consolider son pouvoir face aux lettrés confucianistes, il convient de poursuivre cette recherche sur les mesures probouddhiques mises en place par ce roi, en les replaçant dans l'histoire générale du bouddhisme péninsulaire, depuis son introduction jusqu'au règne de Sejo, afin d'identifier ou de réévaluer les objectifs poursuivis par ce dernier en matière de politique religieuse.

1. Le pouvoir royal et le saṃgha bouddhique coréens jusqu'au XV^e siècle

D'après les documents historiographiques concernant la période dite des Trois Royaumes coréens composés de Koguryŏ (高句麗, 37 av. n. è. – 668), de Paekche (百濟, 18 av. n. è. – 660) et de Silla (新羅, 57 av. n. è. – 668), tels que les *Mémoires historiques des Trois Royaumes* (*Samguk sagi* 三國史記, 50 vol., 1145⁷) et les *Événements transmis des Trois Royaumes* (*Samguk yusa* 三國遺事, 5 vol., 1285⁸), le bouddhisme s'introduisit au cours du IV^e siècle dans la péninsule coréenne où prédominaient, sur le plan religieux, les croyances chamaniques (巫) constituant vraisemblablement depuis l'époque pré-étatique la religiosité principale des habitants⁹. Or, les chamans semblent avoir assuré le rôle de devins, de guérisseurs et/ou de prêtres dans ces royaumes, et leur lien étroit, voire leur identification avec des souverains se laisse aisément percevoir comme en témoigne le *Samguk sagi* :

« Au huitième mois de la dix-neuvième année de son règne [1 av. n. è.], le porc destiné au sacrifice s'échappa. Le [deuxième] roi [de Koguryŏ Yuri] ordonna à T'angni et à Sabi

⁷ Le *Samguk sagi* fut compilé par l'historien KIM Pu-sik (金富弼, 1075-1151) en 1145 sur l'ordre du dix-septième roi de Koryŏ, Injong (règ. 1123-1147), et contient, entre autres, les Annales de Silla (新羅本紀, 12 vol.), les Annales de Koguryŏ (高句麗本紀, 10 vol.) et les Annales de Paekche (百濟本紀, 6 vol.) ; LEE K.-l. 2020.

⁸ Le *Samguk yusa* (T 2039, vol. 49) fut compilé par le moine bouddhiste Iryŏn (一然, 1206-1289) en 1285 au royaume de Koryŏ ; CHOIE 2020.

⁹ LEE K.-b. 2013, p. 21s. ; 49-51 ; FABRE 2000, p. 83s.

de le rattraper. Après avoir retrouvé le porc près du lac Chang'ok, ces derniers amputèrent les tendons de ses membres. Le roi entendit le fait et se mit en colère : “Comment osaient-ils abîmer l’offrande sacrificielle pour le culte du ciel ?” Les deux personnes furent alors jetées dans une fosse et tuées. Au mois de septembre, le roi tomba malade. Le chaman dit : “C’est à cause de l’âme de T’angni et celle de Sabi.” Alors, le roi sollicita le chaman pour exprimer ses regrets. Le roi guérit immédiatement. »¹⁰

« Au deuxième mois de la vingtième année de son règne [2 av. n. è.], le [premier] roi [de Paekche Onjo] installa un grand autel et célébra lui-même un culte au ciel et à la terre. Alors, cinq oiseaux extraordinaires vinrent et s’envolèrent. »¹¹

« Namhae Ch’ach’aung fut intronisé [4 de n. è.] – Ch’ach’aung est également appelé Chach’ung. KIM Dae-mun dit : “Chach’ung signifie chaman en langue vernaculaire. Puisque le chaman vénère les dieux-esprits et célèbre les rites, on éprouve de la crainte à son égard et le respecte. C’est la raison pour laquelle le supérieur est appelé Chach’ung”. Il était le fils légitime de Hyökköse. [...] Il devint le [deuxième] roi [de Silla] en succédant à son père. »¹²

Toutefois, après avoir reçu, en 372, des images du Buddha et des textes canoniques de la part du troisième roi de la dynastie des Qin antérieurs (前秦, 351-394), Fu Jian (苻堅, règ. 357-385), par l’intermédiaire d’un émissaire et du moine bouddhiste Shuntao (順道), le dix-septième roi du royaume de Koguryō situé au nord de la péninsule, Sosurim (小獸林王, règ. 371-384), aurait immédiatement fait ériger, en guise de remerciements à ce puissant souverain de la Chine septentrionale et protecteur du bouddhisme¹³, une Académie

¹⁰ Le *Samguk sagi*, vol. XIII, Annales de Koguryō 1, la 19^e année du règne du roi Yuri 琉璃王 : « 十九年 秋八月 郊豕逸王使託利斯卑追之 至長屋澤得之以刀斷其脚筋 王聞之怒 曰 祭天之牲豈可傷也 遂投二人坑中殺之 九月王疾病 巫曰 託利斯卑爲祟 王使謝之即愈 ».

¹¹ *Ibid.*, vol. XXIII, Annales de Paekche 1, la 20^e année du règne du roi Onjo 溫祚王 : « 二十年 春二月王設大壇親祠校勘天地 異鳥五來翔 ».

¹² *Ibid.*, vol. I, Annales de Silla 1, la 1^{ère} année du règne [4 apr. J.-C.] du [deuxième] roi [de Silla] Namhae Ch’ach’aung : « 南解次次雄立 次次雄或云慈充 金大問云 方言謂巫也 世人以巫事鬼神 尚祭祀 故畏敬之 遂稱尊長者爲慈充 赫居世嫡子也 [...] 繼父即位稱元 ».

¹³ CH’EN 1964, p. 95-97. Fu Jian encourageant le développement du bouddhisme

nationale (大學) – le premier établissement officiel d’enseignement confucéen dans la péninsule –, puis, en 375, deux temples bouddhistes. Selon le *Samguk sagi*, cet événement marque le commencement de l’implantation officielle du bouddhisme en Corée¹⁴. En 392, le dix-neuvième roi de Koguryō, Kwanggeto (廣開土王, règ. 391-413), fit à son tour construire neuf temples bouddhistes dans la ville de P’yōngyang¹⁵.

Quant au royaume de Paekche, situé au sud-ouest de la péninsule, dans lequel le confucianisme était probablement déjà introduit¹⁶, son quinzième roi, Ch’imnyu (枕流王, règ. 384-385), après avoir accueilli en 384 de façon digne et respectueuse un moine indien ou centrasiatique du nom de Mālānanda (摩羅難陀), venu de la dynastie des Jin orientaux (東晉, 265-419) qui avait le contrôle du Sud de la Chine d’alors, fit construire en 385 un temple bouddhiste et autorisa dix personnes à devenir moines¹⁷. Sept ans plus tard, en 392, le dix-septième roi de Paekche, Asin (阿莘王, règ. 392-405), ordonna à ses sujets de respecter la loi bouddhique et d’y croire pour obtenir le bonheur¹⁸.

Dans le royaume de Silla, situé au sud-est de la péninsule, la cour royale avait apparemment déjà pris connaissance du bouddhisme grâce à l’arrivée de deux moines de Koguryō, Mukhoja (墨胡子)

dans son royaume, aurait également œuvré pour faire venir le célèbre moine koutchéen Kumārajīva à Chang’an.

¹⁴ Le *Samguk sagi*, vol. XVIII, Annales de Koguryō 6 : « 小獸林王 [...] 二年夏六月 秦王符堅遣使及浮屠順道 送佛像經文 王遣使迴謝 以貢方物 立大學教育子弟 [...] 四年 僧阿道来 [...] 五年春二月 始創肖門寺 以置順道 又創伊弗蘭寺 以置阿道 此海東佛法之始 ».

¹⁵ *Ibid.* : « 廣開土王 [...] 二年秋八月 [...] 創九寺於平壤 ».

¹⁶ L’introduction du confucianisme dans ce royaume eut probablement lieu au plus tard durant le règne du treizième roi, Kūnch’ogo (近肖古王, règ. 346-375). Le *Samguk sagi* (vol. XXIV, Annales de Paekche 2) évoque le titre académique confucéen de paksa (博士, « docteur ») dans la description des événements de la dernière année du règne de ce roi : « 近肖古王 [...] 三十年 [...] 冬十一月王薨 古記云 百濟開國已來 未有以文字記事 至是得博士高興 始有書記 [...] ».

¹⁷ Le *Samguk sagi*, vol. XXIV, Annales de Paekche 2 : « 枕流王 [...] 九月 胡僧摩羅難陀自晉至 王迎之 致宮內禮敬焉 佛法始於此 二年春二月 創佛寺於漢山度僧十人 ».

¹⁸ Le *Samguk yusa*, chap. III : « 百濟本記云 [...] 又阿莘王 即位大元十七年二月 下教崇信佛法求福 [...] ».

durant le règne du dix-neuvième roi, Nulchi (訥祗王, règ. 417-458), et Ado (阿道) durant le règne du vingt-et-unième roi, Soji (炤智王, règ. 479-500)¹⁹. Mais, en raison de l'opposition de la noblesse, la reconnaissance officielle du bouddhisme n'eut lieu qu'à la quatorzième année du règne du vingt-troisième roi, Pöphŭng (法興王²⁰, règ. 514-540), en 527²¹. Puis, ce fut son successeur qui accomplit de grandes œuvres pour le développement du bouddhisme, comme l'indique son titre royal posthume de Chinhŭng (眞興王, « Véritable essor [de la loi bouddhique] », règ. 540-576), telles que l'inauguration du temple Hŭngnyun (興輪寺, « Roue [de la loi bouddhique] prospère »), l'autorisation d'ordinations de moines et de moniales en 544²², l'institution de paekchwa ganghoe (百座講會²³,

¹⁹ Le *Samguk sagi*, vol. IV, Annales de Silla 4, la 15^e année du règne du roi Pöphŭng : « 法興王 [...] 十五年 肇行佛法 [...] 初訥祗校勘王時 沙門墨胡子自高句麗至一善郡 [...] 至毗處王時 有阿道一作我道 和尚與侍者三人 [...] » ; le *Samguk yusa*, chap. III : « 阿道基羅 [...] 新羅本記第四云 第十九訥祗王時 沙門墨胡子自高麗至一善郡 [...] 又至二十一毗處王時 有我道和尚與校勘侍者三人亦來毛禮家 [...] ».

²⁰ Il s'agit du titre royal posthume, qui signifie essor de la loi [bouddhique].

²¹ Selon le *Samguk sagi* (vol. IV, Annales de Silla 4), cette reconnaissance aurait eu lieu après le martyre d'un ministre bouddhiste du nom d'Ich'adon provoquant un phénomène miraculeux : « 法興王 [...] 十五年 [...] 遂下吏將誅之 異次頓臨死曰 我爲法就刑 佛若有神 吾死必有異事 及斬之 血從斷處湧 色白如乳 衆恠之不復非毀佛. » ; KEEL 1978, p. 12 : les raisons de cette adoption pourraient être multiples, notamment, la croyance personnelle du roi, l'édification du peuple, la protection du pays et l'assimilation d'une haute culture continentale.

²² Le *Samguk sagi*, vol. IV, Annales de Silla 4 : « 眞興王 [...] 五年春二月 興輪寺成 三月 許人出家爲僧尼奉佛 ».

²³ CHO J.-h. 2012, p. 17-20. Le rituel de paekchwa ganghoe se nomme ainsi, car, suivant l'*Inwanggyōng* (仁王經, chin. *Renwang jing*, *Sūtra des rois bienveillants*), de nombreux esprits protégeraient le pays en danger et sa prospérité, si son roi invite une centaine de maîtres de la loi à prêcher les *Sūtra de la perfection de sagesse* (*Prajñāpāramitāsūtra*) en présence d'une centaine de moines, d'une centaine de statues de buddha, d'une centaine de statues de bodhisattva, d'une centaine de statues d'arhant, etc. (chap. V « Protection du pays 護國品 »). D'ailleurs, le titre complet du texte est 佛說仁王般若波羅蜜經 (chin. *Foshuo Renwang boreboluomi jing*, *Sūtra de parole du Buddha sur la perfection de sagesse pour les rois bienveillants*, trad. par Kumārajīva, entre 402-409, T 245, vol. 8), et il en existe une autre traduction réalisée en 765 par Amoghavajra, le *Renwang huguo bore boluomiduo jing* (仁王護國般若波羅蜜多經, *Sūtra de la perfection de sagesse pour les rois bienveillants [désirant] protéger leur pays*, T 246, vol. 8). Un exemple de la célébration de paekchwa ganghoe se trouve dans le *Samguk sagi*,

« assemblée pour les exposés de cent [maîtres assis sur les cent] sièges ») et celle de p'alghan (yŏn)hoe (八關(筵)會²⁴, « assemblée pour les huit abstentions ») en 551²⁵, la réception d'environ 1 700 sūtra et śāstra, envoyés de la dynastie chinoise Chen (陳, 557-589) en 565²⁶, l'achèvement du temple Hwangnyong (皇龍寺, « Dragon impérial ») en 566²⁷, etc. Par ailleurs, ce roi bouddhiste, artisan du rapprochement entre le pouvoir royal et le saṃgha bouddhique, nomma ses deux fils respectivement Tongnyun (銅輪, « Roue en cuivre », skt. Tāmracakra[vartin])²⁸ et Kūmnyun (金輪, « Roue en or », skt. Suvarṇacakra[vartin])²⁹. Vers la fin de sa vie, il se fit couper les cheveux et porta la robe de moine tout en se donnant le nom bouddhique de Pōbun (法雲, « Nuage de la loi [bouddhique] », chin. Fayun, skt. Dharmameghā)³⁰.

L'introduction ou la réception du bouddhisme dans chacun des Trois Royaumes, qui firent plus tard l'objet de récits historiographiques gouvernementaux, se fit donc par la voie

vol. V, Annales de Silla 5 : « Le roi Sōndōk [...] tomba malade au mois de mars [lunaire de la 5^e année de règne, 636]. La médecine et la prière n'ayant fait aucun effet, le rituel de paekkocho fut organisé au temple Hwangnyong. Les moines conviés commentèrent l'*Inwanggyōng* et une centaine de personnes furent autorisées à devenir moines. 善德王 [...] 三月王疾 醫禱無效 於皇龍寺設百高座 集僧講仁王經 許度僧一百人 ».

²⁴ Quant au rituel de p'alghan, il s'agit d'un rite à la fois chamanique et bouddhique, durant lequel le Buddha, des bodhisattva et différentes divinités célestes et terrestres étaient vénérés afin qu'ils consolassent les âmes des guerriers et des soldats morts au champ d'honneur. Et les bouddhistes laïcs participants recevaient les huit préceptes à observer. D'où sa dénomination de p'alghan, « huit abstentions ».

²⁵ Ces deux rituels auraient été institués grâce au moine bouddhiste Hyeryang (惠亮) venu de Koguryō ; le *Samguk sagi*, vol. XLIV, Biographies 列傳 4 : « 居柒夫 [...] 至是惠亮法師領其徒出路上 [...] 對曰 今我國政亂滅亡無日願致之貴域 於是居柒夫同載以歸見之於王 王以爲僧統始置百座講會及八關之法 ».

²⁶ Le *Samguk sagi*, vol. IV, Annales de Silla 4 : « 眞興王 [...] 二十六年 [...] 陳遣使劉思與僧明觀來聘 送釋氏經論千七百餘卷 ».

²⁷ *Ibid.* : « 眞興王 [...] 二十七年 [...] 皇龍寺畢功 ».

²⁸ *Ibid.* : « 眞興王 [...] 二十七年 [...] 立王子銅輪爲王太子 ».

²⁹ *Ibid.* : « 眞興王 [...] 一年秋八月眞智王立 諱舍輪 或云金輪 眞興王次子 ».

³⁰ *Ibid.* : « 眞興王 [...] 秋八月王薨 諡曰眞興 葬于哀公寺北峯 王幼年卽位 一心奉佛 至末年祝髮 被僧衣 自號法雲 以終其身 [...] ».

officielle et sa propagation fut assurée surtout par les souverains eux-mêmes. Pourvue d'une doctrine plus structurée et plus riche comparée à celle du chamanisme, cette nouvelle religion étrangère attira l'attention des rois coréens. Ces derniers finirent par reconnaître les avantages politiques externes et internes que pouvait apporter l'adoption du bouddhisme, tels que le maintien de bonnes relations avec leurs puissants voisins chinois ainsi que la légitimation de la hiérarchie sociale par la cosmologie bouddhique fondée sur les notions de karman et de samsāra. C'est ainsi que le bouddhisme, soutenu et supervisé par le pouvoir politique, se vit confier la mission de protection du pays (護國)³¹. Une double corrélation s'établit progressivement en se référant à des textes bouddhiques comme le *Sūtra des rois bienveillants* (仁王經) : pour le saṃgha, le soutien apporté aux souverains promoteurs de la loi bouddhique signifiait une garantie de sa préservation (護法), et du côté des puissants, la protection de la loi et du saṃgha bouddhiques assurait la bénédiction et le maintien de leur statut et de leurs territoires (護國). Les souverains des Trois Royaumes concrétisèrent cette protection de la loi bouddhique essentiellement par la

³¹ KAMATA 1994, p. 37 ; 41 ; 44 ; FABRE 2000, p. 87 ; ROSSIGNOL 2020, p. 100s. : un des exemples de cette perception se trouve dans la lettre du roi Sōngmyōng de Paekche adressée à l'empereur japonais Kinmei (欽明天皇), à la treizième année de son règne (probablement en 538). Le *Nihon shoki* (日本書紀, *Annales du Japon*, vol. XIX) le rapporte : « Cette Loi est la plus excellente de toutes les lois, difficile à comprendre et difficile à pénétrer. Ni le duc de Zhou ni Confucius eux-mêmes ne purent en avoir connaissance. Elle peut faire naître d'innombrables, d'infinis mérites et rétributions et mener finalement à la Bodhi suprême. Comparable à un joyau exauçant les volontés, que l'on porterait en son sein et qui, à quelque fin qu'on l'utilise, mènera à complétion toutes les inclinations, ainsi est le joyau de la sublime Loi. Si l'on y adresse vœux et prières selon ses inclinations, rien ne viendra à manquer. Or, depuis l'Inde lointaine jusqu'aux trois royaumes coréens, elle est maintenue avec révérence par l'enseignement et il n'est nul qui ne la respecte. C'est pourquoi, nous, Myōng, roi de Paekche, vous envoyons notre ministre, Nurisachikye, afin qu'il la transmette en votre empire et la propage en la Région intérieure, pour que se réalise la prédiction du Buddha : "Ma Loi se propagera vers l'Orient." » (Jean-Noël ROBERT, « Le bouddhisme au Japon, le monde comme représentation réelle », dans *Réunion des musées nationaux* (éd.), *Nara, trésors bouddhiques du Japon ancien, le temple de Kōfukuji*, Paris, 1996, p. 34, cité par ROSSIGNOL 2020, p. 100s).

construction de monuments bouddhiques, l'autorisation de l'ordination de moines, l'instauration de rituels et la diffusion de textes bouddhiques. Par ailleurs, le lien traditionnellement étroit entre les chamans et les souverains des Trois Royaumes semble avoir préparé un terrain favorable au développement de cette nouvelle symbiose. Cependant, la mise sous tutelle étatique du bouddhisme ne signifia pas son exclusivité dans le paysage politico-religieux d'alors. Le *Samguk sagi* rapporte de nombreux rites chamaniques célébrés par des rois³² ainsi que la transmission des principales vertus confucéennes et taoïstes dans l'éducation des élites, par exemple dans le cadre de l'institution de hwarangdo (花郎道³³, « voie des beaux gentilshommes »), organisation centralisée à la fois religieuse et militaire regroupant des jeunes gens de lignée royale de Silla. Les aspects évoqués ci-dessus, perceptibles dès les premiers siècles du bouddhisme péninsulaire, resteront les caractéristiques déterminantes durant le millénaire suivant, jusqu'à la fin du XIV^e siècle.

³² Le *Samguk sagi*, vol. IV, Annales de Silla 4, au 2^e mois de la 2^e année du règne [= le ?/2/2] (580) : « [le roi] Chinp'yōng (眞平王) célébra lui-même le rite [sacrificiel] au sanctuaire de divinités 親祀神宮 » ; vol. V, Annales de Silla 5, la roi Sōndōk (善德王), le ?/1/2 (633), célébra lui-même le rite au sanctuaire de divinités 二年 春正月 親祀神宮 ; la reine Chindōk 眞德王, le ?/11/1 (647 ; vol. V), le roi Sinmun (神文王), le ?/1/2 (682 ; vol. VIII), le roi Hyoso (孝昭王), le ?/1/3 (694 ; vol. VIII), le roi Kyōngdōk (景德王), le ?/4/3 (744 ; vol. IX), le roi Kyōngae (景哀王), le ?/10/1 (924 ; vol. XII) et ali. célébrèrent eux-mêmes le rite au sanctuaire. Au royaume de Koguryō, le roi Anjang (安藏王) célébra le rite [sacrificiel] au sanctuaire des ancêtres 祀始祖廟, le ?/4/3 (521 ; le *Samguk sagi*, vol. XIX, Annales de Koguryō 7) ; le roi P'yōngwōn (平原王), le ?/2/2 (560 ; vol. XIX, Annales de Koguryō 7) et le roi Yōngryu (榮留王), le ?/4/2 (619 ; vol. XX, Annales de Koguryō 8) également célébrèrent le rite au sanctuaire des ancêtres 祀始祖廟. Au royaume de Paekche, le roi Tongšōng (東城王) prépara lui-même l'autel pour le rituel destiné au ciel et de la terre 王設壇 祭天地, le ?/10/11 (489 ; vol. XXVI, Annales de Paekche 4).

³³ Les idéaux du hwarangdo comprirent, outre la réalisation de non-intervention et d'instruction dans le silence, issue du chapitre II du *Daodejing* 道德經 (« [...] 是以聖人處無爲之事 行不言之教 萬物作焉而弗始 [...] ») et les préceptes bouddhiques de ne commettre aucun mal et de mettre en œuvre le bien, les vertus confucéennes de la piété filiale envers les parents et de la loyauté envers la nation ; le *Samguk sagi*, vol. IV, Annales de Silla 4 : « 眞興王 [...] 三十七年 [...] 崔致遠鸞郎碑序曰 國有玄妙之道 曰風流 設教之源 備詳仙史 實乃包含三教 接化羣校勸生且如入則孝於家 出則忠於國 魯司寇之旨也 處無爲之事 行不言之教 周柱史之宗也 諸惡莫作 諸善奉行 笠校勘 乾大校勘子之化也 ».

Ainsi, au cours de la nouvelle ère de Silla Unifié (668-935), établie après l'annexion du royaume de Paekche, en 660, et celle de Koguryō, en 668, le bouddhisme soutenu par la cour royale et par la noblesse continua d'assurer pleinement son rôle de protecteur du pays, tout en vivant un essor sur le plan tant doctrinal que pratique. Diverses doctrines bouddhiques transmises de Chine, plus ou moins sinisées, se systématisèrent et donnèrent naissance à plusieurs écoles scolastiques, telles que l'école Kyeyul (戒律宗, chin. Jielü, skt. Śīlavinaya : « Préceptes et règles disciplinaires »), l'école Yōlban (涅槃宗, chin. Niepan, skt. Nirvāṇa : « Extinction »), l'école Pōpsang (法相宗³⁴, chin. Faxiang : « Caractéristique de la loi »), l'école Hwaōm (華嚴宗, chin. Huayan : « Ornementation fleurie ») et l'école Pōpsōng (法性宗, « Nature de la loi »). Parmi ces écoles, l'école Hwaōm, fondée par Ŭisang (義湘, 625-702)³⁵ et basée sur l'*Avataṃsakasūtra* (chin. *Huayanjing* 華嚴經, cor. *Hwaōmgyōng*) qui souligne la notion d'interdépendance et d'interpénétration de tous les êtres vivants ainsi que le concept de tathāgatagarbha (chin. rulaicang 如來藏, cor. yōraejang : « matrice de l'ainsi-venu/allé »), fut appréciée par la noblesse et devint l'école la plus importante du royaume. Dès lors, l'étude du *Hwaōmgyōng* prit une place centrale dans la scolastique bouddhique coréenne³⁶. Quant au fondateur de la première école bouddhique coréenne Pōpsōng, Wōnhyo (元曉, 617-686)³⁷, il développa l'esprit œcuménique supra-conflictuel (和靜, « harmonisation des [éléments] conflictuels ») et propagea auprès de la population, en dehors du cercle de la famille royale et de l'aristocratie, la pratique d'yōmbul (念佛, chin. nianfo, skt. buddhānusmṛti : « commémoration de buddha »), la croyance en la renaissance dans la Terre pure du Buddha Amitābha grâce à la

³⁴ KAMATA 1994, p. 87-93. L'école Pōpsang, apparentée à l'école bouddhique chinoise Faxiang du célèbre traducteur Xuanzang (玄奘, 602-664) et à l'école mahāyānique indienne Vijñānavāda-Yogācāra, enseigne avant tout la doctrine d'yusik (唯識, chi. weishi ; skt. cittamātra : « rien-que-conscience »).

³⁵ LEE B.-u. 2010, p. 83-109.

³⁶ KAMATA 1994, p. 84-87.

³⁷ THIÉBAULT 2006, p. 29-35 ; LEE B.-u. 2010, p. 59-82. Il enseigne également la doctrine d'yusik et l'idéal bodhisattvique (« retourner à l'unique cœur-esprit originel et aider amplement les êtres vivants 歸一心源 饒益衆生 »).

récitation de son nom.

Parallèlement à ces développements scolastiques et pratiques, le bouddhisme Chan (禪, cor. Sŏn) chinois s'introduisit dès la deuxième moitié du VII^e siècle et se répandit dans toute la péninsule entre le IX^e et le X^e siècle³⁸, en bénéficiant d'un soutien de la part des familles puissantes des provinces. La plupart des maîtres de ces écoles méditatives ayant été des disciples du maître chinois Mazu Daoyi (馬祖道一, 709-788), dans la lignée du sixième patriarche de l'école bouddhique chinoise Chan, Huineng (慧能, 638-713), ils s'inscrivaient dans le courant subitiste en termes d'approche sotériométhodologique de l'éveil. Si leur subitisme constituait dès lors une composante fondamentale du bouddhisme péninsulaire, la divergence de cheminements spirituels entre les écoles scolastiques et l'ensemble des écoles méditatives, autrement dit leur lutte de suprématie, amorça un climat conflictuel au sein du saṃgha qui perdura durant les siècles suivants. En outre, l'utilisation du *Sūtra de l'éclat d'or* [du roi le plus victorieux] (skt. *Suvarṇaprabhāsa [uttamarāja]sūtra*, chin. *Jinguangming[zuishengwang]jing* 金光明[最勝王]經³⁹, cor. *Kūmgwangmyōng[ch'oesūngwang]gyōng*), lors des rituels bouddhiques pour la prospérité et la protection du pays, date

³⁸ KAMATA 1994, p. 105-112. Le moine Pŏmnang (法朗, ?-?) aurait introduit le bouddhisme Chan de l'école dite du Nord pour la première fois dans la péninsule coréenne, mais un autre moine du nom de Myōngjŏk Toŭi (明寂 道義, entrée en Chine en 784), disciple du maître chinois Xitang Zhicang (西堂 智藏, 735-814), lui-même disciple lointain du sixième patriarche de l'école Chan, Huineng (638-713), est considéré comme l'initiateur du Sŏn péninsulaire.

³⁹ Il en existe cinq versions chinoises, dont la plus ancienne est le *Jinguangming jing* (T 663, vol. 16), traduit par Dharmakṣema entre 414 et 421, et la plus récente est le *Jinguangming zuishengwang jing* (T 665, vol. 16), traduit par Yijing (義淨) en 703. Le texte indique que les quatre rois célestes (四天王) protégeraient ceux qui récitent ce sūtra de tous les dangers et de toutes les maladies. Notamment, le chapitre VI « Quatre rois célestes » du *Jinguangming jing* note la parole du Buddha : « Si un roi humain fait don à ce subtil et merveilleux *Sūtra de l'éclat d'or* et le vénère, vous [les quatre rois célestes] devez justement protéger [ce roi humain], lui ôter ses soucis et lui apporter la sérénité et la joie 若有人王能供養恭敬此金光明微妙經典 汝等正應如是護念 滅其苦惱與其安樂 » (T 663, vol. 16, p. 341b4-6) ; CHO J.-h. 2012, p. 20-24.

au plus tard de cette période⁴⁰.

La nouvelle dynastie Koryŏ (高麗, 918-1392), fondée par l'ancien peuple du royaume de Koguryŏ, continua de soutenir le bouddhisme⁴¹ qui, tout en assurant sa fonction tutélaire de la nation, exposée aux campagnes militaires des Khitan, des Jürchen et des Mongols, poursuivit son indigénisation et gagna de plus en plus la faveur populaire. Le lien étroit entre le pouvoir politique et le saṃgha bouddhique fut consolidé dès le début de la dynastie par son fondateur lui-même, WANG Kŏn (王建, 877-943 ; règ. 918-943). Ce fervent bouddhiste, qui aurait même accepté d'observer les préceptes de bodhisattva mahāyāniques (大乘菩薩戒⁴²), fit notamment célébrer le rituel de p'alghan dès la première année de son règne⁴³, ériger de nombreux temples⁴⁴ et engager des moines comme maîtres du roi (王師)⁴⁵. Les articles I, II et VI des dix *Recommandations* (訓

⁴⁰ Le *Samguk sagi*, vol. VIII, Annales de Silla 8 : « [...] au 3^e mois [...] de la 3^e année du règne [...] du roi Sŏngdŏk, KIM Sa-yang qui revint de [la Chine des] Tang, présenta [au roi] le *Sūtra du roi le plus victorieux* 聖德王 [...] 三年 [...] 三月 入唐金思讓迴 獻最勝王經 » ; le *Samguk yusa*, chap. IV « Interprétation 義解, Taehyŏn de l'école Pŏpsang et Pŏphae de l'école Hwaŏm 賢瑜珈海華嚴 » : « Le roi Kyŏngdŏk [règ. 742-765] fit venir Taehyŏn à la cour [...], lors de la sécheresse d'été [...], pour qu'il fasse pleuvoir par l'intermédiaire de son exposé sur le *Sūtra de l'éclat d'or* 景德王天寶十二年癸巳夏大旱 詔入內殿講金光經以祈甘霖 ». Par ailleurs, l'emploi similaire de ce texte bouddhique est également à constater au Japon médiéval ; ROSSIGNOL 2020, p. 106 : en 741, l'empereur Shōmu (聖武天皇) fit construire les temples Kokubun-ji (国分寺) et Kokubunni-ji (国分尼寺), pour que vingt moines assignés au Kokubun-ji récitassent quotidiennement le *Ninnō-kyō* (仁王經) et le *Konkōmyō-kyō* (金光明經) et priassent pour la protection du Japon, et pour que dix nonnes assignées au Kokubunni-ji récitassent le *Hokke-kyō* (法華經, *Sūtra du Lotus*), pour l'expiation des fautes.

⁴¹ KIM J.-m. 2017.

⁴² NAM 2002, p. 87 : le fait de prononcer les vœux de bodhisattva aurait permis au souverain de se considérer comme un bodhisattva. Depuis, la perception de « roi égal à bodhisattva » aurait perduré au royaume de Koryŏ.

⁴³ Le *Koryŏsa*, vol. I, Chroniques de règne 世家 1 : « 太祖 [...] 元年 [...] 十一月 始設八關會 御儀鳳樓觀之 歲以爲常 ».

⁴⁴ *Ibid.* : « 太祖 [...] 二年 [...] 三月 創法王王輪等十寺于都內 兩京塔廟 [...] » ; « 四年 [...] 冬十月 丁卯 創大興寺于五冠山 [...] » ; vol. II, Chroniques de règne 2 : « 十九年 [...] 冬十月 [...] 是歲 創廣興 現聖彌勒 內天王等寺 又創開泰寺於連山 » ; « 二十三年 冬十二月 開泰寺成 設落成華嚴法會 親製疏文 ».

⁴⁵ *Ibid.*, vol. I, Chroniques de règne 1 : « 四年 [...] 冬十月 [...] 迎置僧利言 師事之 » ;

要 *Hunyo*, 943), que ce premier roi de Koryŏ légua à ses successeurs comme testament politique, démontrent sa conviction politico-religieuse reconnaissant à la fois les bienfaits de la foi dans la puissance du Buddha et la nécessité de superviser le saṃgha :

« Premièrement, toutes les grandes œuvres de notre pays dépendent de la puissance protectrice du Buddha. C'est la raison pour laquelle il a fallu construire des temples des écoles méditatives et scolastiques et y assigner des moines responsables pour qu'ils puissent brûler [de l'encens] et cultiver [la voie du Buddha] et que chacun puisse ainsi assurer sa responsabilité. Si, à l'avenir, les ministres perfides au pouvoir acceptent les sollicitations des moines, chacun des responsables des temples entrera en concurrence pour échanger des temples et s'en emparer. Il faudra impérativement l'interdire.

Deuxièmement, tous les temples ont été fondés suivant les principes favorables et défavorables des montagnes et des cours d'eau devinés par T'osŏn. Alors, T'osŏn dit : “Si l'on construit [des temples], à sa guise, en dehors des lieux choisis par moi-même, la vertu de la terre diminuera et les mérites du trône ne dureront pas.” Je pense qu'à l'avenir, les rois, les nobles, les épouses et les concubines royales et les conseillers de la cour construiront encore [des temples] en les nommant salles de vœux, et je m'en soucie sérieusement. À la fin [du royaume] de Silla, la construction concurrentielle de stūpa endommagea la vertu terrestre et causa le déclin [du royaume]. Comment ne pourrait-on pas s'en méfier ? [...]

Sixièmement, je souhaite fermement [le maintien des rituels d']yŏndŭng [« allumage des lanternes »] et [de] p'alghan, car le [rituel d']yŏndŭng est pour servir le Buddha et le [rituel de] p'alghan, pour servir les esprits du ciel, ceux des cinq montagnes sacrées, ceux des montagnes célèbres et des grandes rivières et la divinité de dragon. Si, à l'avenir, les ministres perfides font la proposition de multiplier [ces rituels] ou de les réduire, il faudra absolument l'éviter [...] »⁴⁶

Chroniques de règne 2 : « 二十三年 秋七月 王師忠湛死 [...] ».

⁴⁶ *Ibid.*, vol. II, Chroniques de règne 2 : « 太祖 [...] 二十六年 夏四月 御內殿 召大匡朴述希 親授訓要 [...] 其一曰 我國家大業 必資諸佛護衛之力 故創禪教寺院 差遣住持焚修 使各治其業 後世 姦臣執政 徇僧請謁 各業寺社 爭相換奪 切宜禁之 其二曰 諸寺院 皆道誅推占山水順逆而開創

Une des mesures inédites en faveur du bouddhisme, mise en place durant cette dynastie, fut l'instauration de la section des moines (sŭnggwa 僧科), concours de recrutement des moines fonctionnaires, probablement sous le règne du quatrième roi Kwangjong (光宗, règ. 949-975) soucieux de centraliser l'administration civile et le clergé bouddhique. En effet, ce système d'examens permit aux lauréats d'obtenir de l'avancement officiellement reconnu par l'État et d'occuper une haute fonction⁴⁷. Si, par ailleurs, les successeurs de WANG Kŏn suivirent généralement une politique religieuse favorable au bouddhisme, le sixième roi Sŏngjong (成宗, règ. 981-997) favorisa au contraire le confucianisme afin d'établir un gouvernement confucéen à l'instar du modèle chinois des Tang⁴⁸, soutenu entre autres par un érudit confucianiste et haut fonctionnaire du nom de CH'OE Sŭng-no (崔承老, 927-989)⁴⁹. Ce dernier soumit au roi nouvellement intronisé, en 982, ses conseils en matière de réforme politique, les *Vingt-huit articles de tâches urgentes* (*Simu isipp'al jo* 時務二十八條), visant notamment les effets néfastes des rituels bouddhiques onéreux, des dons abondants au saṃgha et des constructions de monuments somptueux, ainsi que les comportements inappropriés de certains moines⁵⁰. Il s'agit donc d'une des premières critiques majeures à l'encontre du bouddhisme, formulée par un bureaucrate de la cour péninsulaire, bien que l'objet premier d'accusation fût l'excès des pratiques et non l'enseignement

道誥云 吾所占定外 妄加創造 則損薄地德 祚業不永 朕念後世國王公侯后妃朝臣 各稱願堂 或增創造 則大可憂也 新羅之末 競造浮屠 衰損地德 以底於亡 可不戒哉 [...] 其六曰 朕所至願 在於燃燈 八關 燃燈所以事佛 八關所以事天靈及五嶽名山大川龍神也 後世姦臣 建白加減者 切宜禁止 [...] »

⁴⁷ *L'inscription sur la stèle du maître de la loi Wŏn'gong au temple de Kōdon à Wŏnju* (居頓寺圓空國師勝妙塔碑, 1025). Le *Koryŏsa* n'indique l'instauration du sŭnggwa, mais l'épithète et l'inscription de Wŏn'gong (930-1018) notent que ce dernier aurait réussi le concours de recrutement des moines instauré durant le règne du roi Kwangjong : « 顯德初 光宗大王立皇極崇法門 徵雪嶺之禪 俾伸角妙 選丹霞之佛 明示懸科師 雄入議園 首探理窟 街疊雙之絕藝 彰累百之高名 ».

⁴⁸ Ainsi, la célébration du rituel de p'alguan fut suspendue durant son règne. Le *Koryŏsa*, vol. III, Chroniques de règne 3, le ?/11/1 Sŏngjong (981) : « [...] 王以八關會雜技不經且煩擾 悉罷之 » ; le ?/10/7 (987) : « 命停兩京八關會 ».

⁴⁹ Le *Koryŏsa*, vol. III, Chroniques de règne 3, le ?/12/8 Sŏngjong (988) : « Ch'oe Sŭng-no fut nommé à la fonction de munha sijung [Premier ministre] 以崔承老爲門下守侍中 ».

⁵⁰ *Ibid.*, vol. XCIII, Biographie 列傳6 : Ch'oe Sŭng-no 崔承老.

bouddhique comme voie de perfectionnement de soi :

« [Vingtîèmement,] bien que respecter la loi bouddhique ne soit pas quelque chose de mal, la façon de réaliser les bienfaits n'est pas identique chez les souverains et chez les lettrés et les gens du peuple [...] La mise en pratique de l'enseignement du Buddha constitue un fondement du perfectionnement de soi, tandis que la mise en pratique de l'enseignement confucéen fonde le principe pour gouverner le pays. Le perfectionnement de soi forme un capital pour la vie future, mais la gouvernance du pays est une tâche prioritaire d'aujourd'hui [...] »⁵¹

Cette politique antibouddhique ne se poursuivait néanmoins pas avec les successeurs de Söngjong. Le huitième roi Hyöjong (顯宗, règ. 1009-1031) réinstaura les rituels d'yöndüŋ et de p'alghan⁵² et fit même réaliser la gravure sur planches de bois de plusieurs milliers de textes bouddhiques canoniques, entre 1011 et 1029, dans l'espoir d'endiguer l'invasion des Khitan grâce à la puissance protectrice du Buddha, et dans le but aussi de démontrer le haut niveau de culture et de technologie du pays⁵³. Cette Grande collection de textes bouddhiques canoniques, Taejanggyöŋ (大藏經), fut complétée en 1067, sous le onzième roi Munjong (文宗, règ. 1046-1083) et atteignit sa forme achevée avec environ six mille textes en 1087, sous le treizième roi Söngjong (宣宗, règ. 1083-1094)⁵⁴. Par ailleurs, parmi trois des treize fils du roi Munjong qui devinrent moines bouddhistes⁵⁵, Üich'ön (義天, 1055-1101)⁵⁶, fondateur de

⁵¹ *Ibid.* : « 崇信佛法 雖非不善 然帝王士庶之爲功德 事實不同. [...] 行釋教者 修身之本 行儒教者 理國之源 修身是來生之資 理國乃今日之務 [...] ».

⁵² *Ibid.*, vol. III, Chroniques de règne 世家 3, le 14/2 intercalaire/2 (1010) : « le rituel d'yöndüŋ fut restitué 復燃燈會 ; le ?/2 intercalaire/2 (1010) : « Le roi Söngjong l'avait supprimé en le qualifiant de contrariant, de bruyant et d'irrespectueux 成宗以煩擾不經 罷之 » ; le 15/11/2 (1010) : « Le rituel de p'alghan fut restitué et le roi regarda la représentation musicale au pavillon de phénix majestueux 復八關會 王御威鳳樓 觀樂 ».

⁵³ FABRE 2000, p. 217s.

⁵⁴ KIM J.-m. 2017, p. 129 ; 133s. ; PARK K.-y. 2018c, p. 144s.

⁵⁵ Il ne s'agit guère d'un cas isolé, car plusieurs rois de Koryö autorisèrent l'ordination de leurs fils.

⁵⁶ CHI 2002 ; LEE B.-u. 2010, p. 117-143.

l'école Ch'önt'ae (天台宗, chi. Tiantai), s'efforça d'unifier les deux grands courants bouddhiques rivaux, scolastique et méditatif, mais sans grand succès en raison de son décès prématuré. Puis, une centaine d'années plus tard, Pojo Chinul (普照 知訥, 1158-1210)⁵⁷, également conscient de la dégénérescence du saṃgha d'alors, parvint à théoriser une synthèse de l'école scolastique et de l'école méditative et entama un mouvement de réforme par la fondation, en 1190, de la Société [pour la cultivation] de samādhi et de prajñā (Chŏnghye gyōlsa 定慧結社). Ayant saisi l'unité entre l'enseignement scolastique et la perception obtenue par la pratique méditative, Chinul préconisa divers cheminements spirituels selon les facultés de chacun⁵⁸. Son approche méthodologique plurielle s'imposa progressivement comme modèle dans le bouddhisme péninsulaire de la période suivante. Cependant, la protection du royaume, espérée par la réalisation du Taejanggyōng, ne fut pas mise en place, puisque la péninsule devint la proie de l'invasion des Mongols en 1232 et que la Grande collection de textes bouddhiques canoniques elle-même disparut dans l'incendie au cours de cette invasion. Une deuxième gravure du Taejanggyōng, composée de quatre-vingt-un mille cent-trente-sept planches xylographiques, fut réalisée entre 1236 et 1251, durant le règne du vingt-troisième roi Kojong (高宗, règ. 1213-1259)⁵⁹. Or, le saṃgha bouddhique qui faisait partie intégrante de l'organisation bureaucratique de Koryŏ⁶⁰ devint progressivement l'objet de contestation des lettrés (néo)confucianistes. Ils dénoncèrent notamment l'opulence du saṃgha, son implication croissante dans la politique et sa

⁵⁷ BUSWELL 1983, p. 1-95 ; BUSWELL 1999, p. 80-102 ; KEEL 1984 ; KIM K.-k. 2007, p. 14-88.

⁵⁸ Le *Chogyesan Susōnsa Puril Pojo kuksa pimyoŋg* 曹溪山修禪社佛日普照國師碑銘 (*Inscription sur la stèle du maître national Puril Pojo de la Société pour la cultivation du Sŏn au mont Chogyŏ, 1211*), composé par un haut fonctionnaire et lettré confucianiste du nom de KIM Kun-Su (金君綏) en 1211, sur ordre du roi Huijong, indique que Chinul « ouvrit trois sortes de portes [de pratique] : la porte du maintien congruent de l'agilité et de la sérénité, la porte de la foi et de la compréhension [suivant l'enseignement] complet et subit et la porte du chemin de traverse direct 開門有三種 曰惺寂等持門 曰圓頓信解門 曰徑截門 ».

⁵⁹ KIM J.-m. 2017, p. 129 ; 138 ; PARK K.-y. 2018c, p. 146s.

⁶⁰ KEEL 1978, p. 18.

focalisation excessive sur les rituels tutélaires. Les conseils relatifs à la gestion du bouddhisme cités ci-dessus, que l'érudit Yi Saek soumit au roi Kongmin en 1352, témoignent de cet esprit critique vis-à-vis de la religion étatique privilégiée.

L'avènement de la nouvelle dynastie Chosŏn (1392-1910), dont les principaux artisans politiques furent des partisans du néoconfucianisme chinois en tant qu'idéologie fondamentale de gouvernance⁶¹, marqua le début d'une longue période d'oppression et de déclin du bouddhisme dans la péninsule. Du point de vue des bureaucrates néoconfucianistes, le bouddhisme représentait la culture décadente du royaume de Koryŏ, effondré en partie à cause des effets néfastes de cette religion sur le plan politique et économique. Par exemple, la neuvième des dix requêtes du département de l'Inspection générale (司憲府) et la quatrième des douze requêtes de son directeur adressées au roi, en 1392, expriment cette perception :

« Neuvièmement, il concerne l'exclusion des moines et des moniales. [...] aujourd'hui, ils vivent avec des gens du peuple, fascinent des lettrés par leur parole élégante et leurs principes mystérieux, menacent le peuple stupide par les notions de saṃsāra et de karman ou laissent les gens de ce monde errer, s'étourdir dans une vie de plaisirs et abandonner leur travail. Certains chevauchent même un cheval gras, portent des vêtements légers, augmentent leurs richesses, convoitent le désir charnel, etc. Ainsi, en ne s'interdisant rien, ils rongent le pays et rendent le peuple malade [...] »⁶²

« Je n'ai pas encore entendu dire que les rois des générations antérieures avaient bénéficié du bonheur grâce à leurs actes pour respecter cet enseignement [...]. Au royaume de Koryŏ [...] le roi Kongmin [...] ne put sauver le pays en déclin [...] »⁶³

⁶¹ CHO N.-u. 2008.

⁶² Le *T'aejo sillok* (太祖實錄, *Annales du règne du roi T'aejo*, 15 vol., 1451), vol. I, le 20/7/1 (1392) : « 九日汰僧尼 佛者 [...] 且其法本以清淨寡欲爲宗 [...] 今乃混雜平民 或以高談微妙 眩惑士類 或以死生罪報 恐喝愚民 遂使時俗流蕩忘返 甚者乘肥衣輕 殖貨冒色 無所不至 蠹國病民 [...] ».

⁶³ *Ibid.*, le 21/9/1 (1392) : « 未聞歷代人君敬其教而能享其福者也 [...] 高麗 [...] 恭愍王

La mise à l'écart définitive du bouddhisme de la scène politique et la suppression des privilèges du *saṃgha* nécessitèrent près d'un siècle, puisque quelques-uns des premiers rois et surtout des membres féminins de la famille royale, ainsi que des épouses des lettrés restèrent attachés aux croyances bouddhiques et/ou chamaniques⁶⁴. Par exemple, le fondateur et premier roi de la dynastie, Yi Sŏng-gye, entouré de l'élite des lettrés néoconfucianistes, resta un fidèle bouddhiste. Les mesures antibouddhiques proposées par ces derniers ne furent pas appliquées durant son règne, à l'exception du maintien du système de certificat monastique⁶⁵ qui permettait la limitation du nombre de moines dans le pays⁶⁶, et de l'interdiction des exactions commises par des moines auprès de la population⁶⁷. Pour sa part, le roi T'aejo (太祖, règ. 1392-1398) soutint le bouddhisme, tout en restant conscient de la pertinence des critiques qui s'exprimaient à l'encontre du *saṃgha* :

« Le roi donna l'ordre au Conseil d'État : La voie essentielle du bouddhisme consiste à purifier [l'esprit-cœur] et à atténuer le désir. Mais aujourd'hui les moines responsables des temples dirigent des activités de production et s'adonnent même à la concupiscence charnelle sans en avoir honte. Après leur mort, leurs disciples insinuant que les temples et les esclaves étaient leur héritage, engagent des poursuites les uns contre les autres. J'ai envisagé de réformer ces abus, avant même l'accession au trône [...] »⁶⁸

Les Annales du règne du roi T'aejo (T'aejo sillok 太祖實錄)

[...] 無救於亡 ».

⁶⁴ LEE B.-c. 2001 ; PU 2011 ; KWAK et KANG 2018 ; HWANG 2011 ; CHO H.-y. 1991, p. 7-10.

⁶⁵ YANG 2018, p. 296-298.

⁶⁶ Le *T'aejo sillok*, vol. XI, le 25/4/6 (1397) : le roi accepta, entre autres, la demande des fonctionnaires d'interdire à ceux qui n'ont pas reçu le certificat monastique de quitter la famille [pour devenir moines] 其未受度牒者 不許出家.

⁶⁷ *Ibid.*, le 11/11/7 (1398) : T'aejo accepta la requête des fonctionnaires du département des Remontrances d'interdire cette pratique.

⁶⁸ *Ibid.*, vol. XII, le 5/7/6 (1397) : « 上命都堂曰 佛氏之道 當以清淨寡慾爲宗 今住持各寺者 務營產業 至奸女色 恬不知愧 身死之後 其弟子者 有以寺社及奴婢 稱爲法孫相傳 以至相訟 予自潛邸 思革此弊 [...] ».

indiquent plusieurs de ses actions en faveur du bouddhisme : l'année de son sacre, il nomma un moine Sŏn, Muhak Chach'o (無學 自超, 1327-1405), maître du roi (王師)⁶⁹ et un moine érudit de l'école Ch'ont'ae, Chogu (祖丘, ?-1395), maître du royaume (國師)⁷⁰ ; il autorisa l'enseignement des sūtra bouddhiques même à la cour⁷¹, tout en refusant la demande de la part des hauts fonctionnaires d'expulser les moines⁷² ; il soutint la construction et/ou la rénovation de nombreux stūpa et temples⁷³ ; durant ses sept années de règne, les rituels pour la protection du pays contre les catastrophes naturelles et pour sa propre prospérité furent organisés à de multiples reprises⁷⁴ ; à l'occasion de ses anniversaires et des anniversaires du

⁶⁹ *Ibid.*, vol. IV, le 9/10/1 (1392) : « 封僧自超爲王師 ».

⁷⁰ *Ibid.*, vol. VI, le 8/9/3 (1394) : « 以天台宗僧祖丘爲國師 ».

⁷¹ *Ibid.*, vol. VI, le 15/9/3 (1394) : « Lors de la lecture du *Sūtra du Lotus* écrit en or, au palais royal, le roi y assista avec la reine 講金字法華經 于時座宮 上與中宮聽講 » ; vol. XII, le 7/11/6 (1397) : « Des moines furent invités au pavillon de la reine pour la lecture du *Sūtra du Diamant* 集僧徒於內殿 披讀金經 ».

⁷² *Ibid.*, vol. I, le 20/7/1 (1392) : après avoir écouté les dix requêtes du département de l'Inspection générale (司憲府), T'aejo accepta de les mettre en application à l'exception de la neuvième demande concernant le bouddhisme ; « [...] Le roi dit : "Il est difficile de mettre en œuvre l'expulsion des eunuques et des moines et moniales bouddhistes dès le début de la fondation d'un pays, mais le reste sera mis en application" 上曰 宦官僧尼斥汰之事 開國之初 不可遽行 餘悉施行 ».

⁷³ *Ibid.*, vol. III, le 28/3/2 (1393) : « Le stūpa de cinq étages au temple Yŏnbog fut achevé 演福寺五層塔成 » ; KIM Y.-j. 2017 ; YOON 2007, p. 91-96 : T'aejo fit construire des temples Hŭngch'ŏn et Hŭngdŏk vraisemblablement à la 6^e année de son règne (1397) et continua, même après son abdication, à faire rénover ou construire des temples et des stūpa : la rénovation de l'ermitage Saja au mont Otae à la 1^{ère} année du règne de Chŏngjong (1398), la reconstruction du temple Sinam à la 2^e année du règne de Chŏngjong (1399), la rénovation du temple Hoeam à la 1^{ère} année du règne de T'aejong (1400), la construction de la salle Tŏgan à la 3^e année du règne de T'aejong (1402), etc.

⁷⁴ *Le T'aejo sillok*, vol. IV, le 29/10/2 (1393) : « En raison de l'apparition répétée des constellations anormales, le roi, avec la reine, alluma de l'encens devant la statue du Buddha 以星變屢見 [...] 上與中宮 禮佛行香 » ; vol. V, le 14/2/3 (1394) : « Le roi alla avec la reine au temple Yŏnbok et assista à la cérémonie [en l'honneur] de Mañjuśrī 上與中宮幸演福寺 觀文殊會 » ; vol. IX, le 29/4/5 (1396) : « Huit cents moines furent invités au pavillon [central] Kŭnjŏng pour la lecture du *Sūtra du Diamant* 集僧八百于勤政殿 講金經 » ; vol. XIII, le 6/1/7 (1398) : « Le rituel de la purification amphibie fut organisé au temple Chin'gwan 設水陸齋于津寬寺 » ; vol. XI, le 3/5/7 (1398) : « en raison de la sécheresse continue, la lecture du *Sūtra*

décès de ses proches, il fit célébrer un rituel bouddhique en présence de moines, parfois plusieurs centaines⁷⁵, etc.⁷⁶

Quant à son deuxième fils et son successeur au trône, Chǒngjong (定宗, règ. 1398-1400), il ne prit aucune mesure antibouddhique concrète non plus, même s'il exprima un avis critique sur l'irrationalité du bouddhisme et l'avidité des moines⁷⁷. Durant ses deux années de règne, il organisa des rituels bouddhiques⁷⁸ et fit

des nuages et des pluies fut organisée au temple Hŭngbok 以久旱 講雲雨經於興福寺 », etc.

⁷⁵ *Ibid.*, vol. IV, le 23/7/2 (1393) : « À l'occasion de l'anniversaire du décès de la reine grand-mère, l'assemblée matinale fut interrompue et un repas fut offert aux cinq cents moines au temple Kwangmyŏng 以皇祖妣敬妃 停朝 飯僧五百于廣明寺 » ; le 11/10/2 (1393) : « À l'occasion de l'anniversaire du roi, [...] un repas fut offert aux mille cinq cents moines au temple Kwangmyŏng 上誕日 [...] 飯僧一千五百於廣明寺 » ; vol. V, le 29/4/3 (1394) : « À l'occasion de l'anniversaire du décès de son père, le roi alla avec la reine au temple Kyŏngch'ŏn, y fit conserver l'image de son père et organisa un rituel de purification 桓王忌晨 上與中宮 幸敬天寺 安桓王眞 仍設齋 », etc.

⁷⁶ *Ibid.*, vol. VI, le 17/7/3 (1394) : « Le roi ordonna, pour souhaiter la bénédiction de la famille Wang [de Koryŏ], de recopier en or quatre exemplaires du *Sūtra du Lotus* et de les placer dans quatre temples différents pour que l'on le récitât occasionnellement 上以薦王氏命 [...] 金書法華經四部 分置各寺 以時披讀 » ; vol. VII, le 17/4/4 (1395), il fit offrir du riz et des pois au temple Hoeam où le maître du roi Chach'o donna une conférence sur le *Laṅkāvatārasūtra* : « 賜繪巖寺米豆百七十石 五升布二百匹 王師自超設楞嚴會也 », etc.

⁷⁷ Selon le *Chǒngjong sillok* (定宗實錄, *Annales du règne du roi Chǒngjong*, 6 vol. 1426), vol. III, le 24/1/2 (1400), le roi reconnut l'avis du bureau du Service météorologique que les catastrophes naturelles ne purent s'arrêter par la prière adressée au Buddha et aux divinités : « 書雲觀上言 災異之譴 非禱於佛神而可弭 [...] 上曰 然 吾亦不盡心祈禱 » ; vol. III, le 25/2/2 (1400) : le roi reconnut qu'il n'était pas judicieux d'admirer le Buddha, en disant que « personne n'est aussi convoiteuse et avide que les moines ; quand on leur donne quelque chose, ils s'en réjouissent, sinon ils s'en plaignent 上曰 然 貪慾莫甚於僧人 與之則喜 不與則怨之 ».

⁷⁸ *Ibid.*, vol. I, le 3/1/1 (1399) : « Une cérémonie bouddhique fut organisée au temple Yŏngyŏng 設法席于衍慶寺 » ; « Le rituel de la purification de bodhisattva fut organisé au mont Kūmgang et au temple Sŏgwang à Anbyŏn, et deux cents moines furent invités au repas 設菩薩齋于金剛山及安邊 釋王寺 飯僧二百 » ; vol. II, le 6/8/1 (1399) : « [Le roi] ordonna d'organiser un office bouddhique au temple T'ongdo pour éloigner [les désastres] 命設道場于通度寺以禳之 » ; vol. III, le 20/1/2 (1400) : « La statue du Buddha en or au temple Hŭngguk transpira, alors [le roi ordonna] d'y [...] organiser un office bouddhique de sept jours pour éloigner [les désastres] 興國寺金人出汗 [...] 設七日道場以禳之 ».

réciter des sūtra au pavillon de la reine, probablement à cause de l'apparition d'événements étranges⁷⁹. En revanche, le frère cadet et successeur de Chŏngjong, T'aejong (太宗, règ. 1400-1418), mit en place des mesures antibouddhiques pour la première fois dans la nouvelle dynastie, mais seulement à partir de la sixième année de son règne, par respect à l'égard de son père, le roi émérite T'aejo toujours en vie⁸⁰. Si, au début de son règne, T'aejong accepta la célébration des rituels bouddhiques protecteurs pour le pays⁸¹, dès 1406 et suivant la proposition du Conseil d'État, il n'accorda la reconnaissance officielle, pour l'ensemble du pays, qu'à deux cent quarante-deux temples appartenant aux onze écoles, et ordonna la confiscation des terres et des esclaves des autres temples⁸². Dix-huit mois plus tard, en décembre 1407, le nombre total des onze écoles fut réduit à sept⁸³. Le système de licence pour les moines s'appliqua rigoureusement⁸⁴. Cependant, il n'admit pas les requêtes d'interdire

⁷⁹ *Ibid.*, vol. III, le 19/3/2 (1400) : « Des taoïstes et des moines furent invités au pavillon de la reine pour la lecture des sūtra 使道流及僧徒, 讀經于內殿 ».

⁸⁰ Le *T'aejong sillok* (太宗實錄, *Annales du règne du roi T'aejong*, 36 vol., 1431), vol. I, le 23/3 intercalaire/2 (1401) : T'aejong n'accepta pas la requête de diminuer le nombre des moines et de supprimer la division de cinq écoles scolastiques et de deux écoles méditatives, en disant que « comme le roi émérite apprécie le bouddhisme, je ne peux accepter de l'anéantir subitement 以太上方好佛事 故不忍遽革 ».

⁸¹ *Ibid.*, vol. II, le 2/10/2 (1401) : « Le rituel de la purification amphibie fut célébré au temple Sangwŏn à Taesan pour repousser les catastrophes naturelles 設水陸齋于臺山 上元寺 禳天災也 » ; le 16/10/2 (1401) : « Le rituel de la purification amphibie fut célébré au temple Chin'gwan 設水陸齋于津寬寺 » ; vol. VI, le 1/8/4 (1403) : « Un office bouddhique fut organisé au temple Naksan pour éloigner les catastrophes et les désastres 洛山寺 設道場禳災異也 » ; vol. VIII, le 25/7/5 (1404) : « Une assemblée dharmique fut organisée aux temples Hŭngguk et Naksan pour souhaiter l'arrêt des pluies diluviennes 興國寺及洛山寺 設祈晴法會 ».

⁸² *Ibid.*, vol. XI, le 27/3/7 (1406) : « 議政府 [...] 願將所屬田民 移給新都五教兩宗無田民各寺 又將定數外寺社田民 移給定數內各寺 其餘屬公 曹溪宗摠持宗 合留七十寺 天台疏字法事宗 合留四十三寺 華嚴道門宗 合留四十三寺 慈恩宗 留三十六寺 中道神印宗 合留三十寺 南山始興宗 各留十寺 » ; YOON 2007, p. 98-100.

⁸³ Le *T'aejong sillok*, vol. XIV, le 2/12/8 (1407) : ces sept écoles furent l'école Chogyŏ (曹溪宗), l'école Ch'ŏnt'ae (天台宗), l'école Hwaŏm (華嚴宗), l'école Chaŭn (慈恩宗), l'école Chungsin (中神宗), l'école Ch'ongnam (摠南宗) et l'école Sihŭng (始興宗) ; YOON 2007, p. 100-102.

⁸⁴ *Ibid.*, vol. XXXII, le 2/8/17 (1416).

les rituels bouddhiques, de supprimer l'enseignement bouddhique et d'exterminer tous les moines du pays⁸⁵, considérant que le clergé de cette religion jugée hérétique disparaîtrait naturellement grâce aux mesures contraignantes mises en place⁸⁶. Il accepta cependant la célébration des rituels bouddhiques à l'occasion des anniversaires du décès de son père et pour les rites funéraires de son quatrième fils défunt, le prince Söngnyöng (誠寧君)⁸⁷.

Son troisième fils qui lui succéda au trône, Sejong (世宗, règ. 1418-1450), prit des mesures encore plus drastiques contre le saṃgha, du moins durant la première moitié de ses trente-deux années de règne. En 1422, il fit abolir le rite biannuel qui consistait en une procession urbaine accompagnée de la récitation des *Prajñāpāramitāsūtra* pour éloigner les catastrophes naturelles⁸⁸. En

⁸⁵ *Ibid.*, vol. XXIV, le 8/10/13 (1412) : le département de l'Inspection générale demanda d'interdire les rituels bouddhiques 痛禁佛事 ; vol. XXV, le 21/1/14 (1413) : un ancien administrateur demanda de supprimer l'enseignement du Buddha 去佛氏之教 ; vol. XXV, le 12/3/14 (1413) : le département de l'Inspection générale soumit une requête de « supprimer les rituels bouddhiques et de mettre en application le *Rite familial* [de Zhu Xi] pour montrer la voie sainte 革佛事行家禮 昭明聖道 » ; vol. XXXIV, le 1/11/18 (1417) : « KIM Söng-ju, le père de la reine, dit au roi que [...] il désirait abattre tous [les moines bouddhistes] afin d'exterminer cette troupe 平陽府院君 金承堯啓曰 [...] 臣常欲盡斬之 以絕其流 », etc.

⁸⁶ *Ibid.*, vol. XXXIV, le 1/11/18 (1417) : « Le roi répondit en souriant : “Comment pourra-t-on les abattre tous ? J'ai déjà ordonné au ministère des Rites de délivrer le certificat monastique à ceux qui ont quitté la famille et de faire retourner à la vie civile ceux qui n'ont pas le certificat monastique. Ainsi, ce groupe disparaîtra naturellement.” 上笑曰 豈得盡斬 予已命禮曹給度牒出家 無度牒者 長髮爲民 其流自絕矣 ».

⁸⁷ *Ibid.*, vol. XV, le 9/6/9 (1408) : pour son père décédé quatorze jours plus tôt, un office bouddhique fut organisé au temple Changüi, et le roi fit recopier le *Sūtra du Lotus* en or battu afin de présenter ses condoléances 法席于藏義寺 [...] 命西川君 韓尙敬刑曹參議尹珪等七人 泥金寫妙法蓮花經 爲資冥福 ; vol. XXI, le 18/5/12 (1411) : « Le roi fit réciter le *Sūtra du Lotus* écrit en or par une cinquantaine de moines au temple Hüngch'ön, suivant le souhaite du roi T'aejo. Il fit restaurer le stūpa et organiser un office bouddhique pour le roi T'aejo et son épouse Sinüi 聚僧五十 轉金字法華經于興天寺三日 蓋從太祖之志 修舍利塔而設會也 [...] 爲太祖與神懿王后設法席 » ; vol. XXXV, le 3/3/19 (1418) : « Le roi fit organiser le rituel de la purification amphibie au temple Chin'gwan pour le prince Söngnyöng 命 [...] 津寬寺 爲誠寧大君 設水陸齋 ».

⁸⁸ Le *Sejong sillok* (世宗實錄, *Annales du règne du roi Sejong*, 163 vol., 1454), vol. XV, le 19/2/5 (1422) : « 罷都城內經行 ».

1424, conformément aux requêtes des lettrés et des bureaucrates de limiter l'influence du bouddhisme, Sejong procéda à une réforme permettant de renforcer le contrôle du clergé et des domaines du saṃgha : sept écoles bouddhiques reconnues auparavant furent fusionnées en deux ensembles, une école méditative et une autre scolastique ; le nombre total des temples officiellement reconnus fut encore réduit à trente-six⁸⁹ ; le nombre officiel des moines fut limité à 1 950 pour l'école méditative et à 1 800 pour l'école scolastique⁹⁰ ; quant aux terres agricoles du saṃgha, leur superficie fut diminuée d'environ trente pour cent⁹¹. En 1426, il imposa la réduction à l'état laïc des moines de moins de soixante ans ayant commis un crime⁹². Toutefois, ce même roi manifesta à nouveau durant la deuxième moitié de son règne une certaine tolérance, voire une reconnaissance à l'égard du bouddhisme, malgré l'opposition des bureaucrates confucianistes. Pour exprimer son vœu d'une bonne renaissance de son épouse défunte, il notifia, en plus des rituels bouddhiques⁹³, la publication de sūtra⁹⁴ et demanda au prince Suyang et futur roi Sejo de composer une biographie du Buddha Śākyamuni en écriture hunmin jōng'ūm, promulguée en 1446⁹⁵, la *Biographie du Buddha détaillée et abrégée* (*Syōg bo ssyang jyōl* 석보상절, 釋譜詳節)⁹⁶. En outre, la célébration des rituels pour les esprits défunts, tel le rituel

⁸⁹ *Ibid.*, vol. XXIV, le 5/4/7 (1424) : le roi accepta les propositions du ministère des Rites de former deux grandes écoles, scolastique et méditative, d'autoriser seuls trente-six temples 禮曹啓 [...] 乞以曹溪天台總南三宗 合爲禪宗 華嚴慈恩中神始興四宗 合爲教宗 擇中外堪寓僧徒之處 量宜置三十六寺 [...] ; YOON 2007, p. 102-111.

⁹⁰ KIM Y.-t. 2011, p. 35.

⁹¹ *Ibid.*, p. 8 ; 17s. ; PU 2005, p. 35.

⁹² *Le Sejong sillok*, vol. XXIV, le 27/10/9 (1426) : « 其犯罪僧 依律決杖還俗 六十以上者 只決杖 勿令爲俗 ».

⁹³ *Ibid.*, vol. CXI, le 29/3/29 (1446) : « Le rituel du septième jour du deuil eut lieu au temple Changŭi 設初齋于藏義寺 » ; vol. CXII, le 6/4/29 : « Le rituel du quatorzième jour du deuil eut lieu au temple Chin'gwan 設二齋于津寬寺 ; le 13/4/29 : « Le rituel du vingt-et-unième jour eut lieu à l'ermitage Taeja 設三齋于大慈庵 ».

⁹⁴ *Ibid.*, vol. CXI, le 28/3/29 (1446) : le roi n'accepta la requête des membres du Chiphyōnjōn (集賢殿, « Pavillon des élites », Académie royale des lettrés) d'arrêter le projet de publication des sūtra bouddhiques pour la reine décédée quatre jours plus tôt.

⁹⁵ *Ibid.*, vol. CXIII, le 29/9/29 (1446).

⁹⁶ *Syōgbossyangjyōl* (21 vols., 1447). PU 2005, p. 28.

de la purification amphibie (suryukjae 水陸齋)⁹⁷, et pour les malades parmi la population fut maintenue ; il prit soin des planches xylographiques de la Grande collection de textes bouddhiques canoniques, Taejanggyōng, héritées du royaume de Koryō⁹⁸ ; il autorisa la construction et la rénovation de temples bouddhistes⁹⁹ ; il ordonna la reconstruction de la salle de Buddha à la cour en 1448, détruite sous ses propres ordres quinze ans plutôt¹⁰⁰. La raison de ce changement d'attitude pourrait venir de sa recherche d'une certaine consolation à la suite des décès précoces de ses proches – une de ses filles, deux de ses fils et sa première épouse –, mais aussi de ses propres souffrances dues à diverses maladies¹⁰¹.

À la mort de Sejong en 1450, l'aîné de ses dix-huit fils monta sur le trône mais succomba à la maladie au bout de vingt-sept mois de règne. Ce cinquième roi Munjong (文宗, règ. 1450-1452), conscient de sa santé fragile, se hâta, cinq mois après son couronnement de nommer prince héritier son fils âgé de neuf ans¹⁰², afin de le protéger des concurrents successoraux, surtout de ses propres frères cadets, le prince Suyang et le prince Anp'yōng. Si, durant le règne de Munjong, aucune nouvelle mesure antibouddhique ne fut mise en

⁹⁷ Le *Sejong sillok*, vol. LV, le 14/2/15 (1432) : « Lorsque le prince Hyoryōng organisa le rituel de la purification amphibie, le roi offrit de l'encens et le repas aux mille moines 孝寧大君 大設水陸于漢江七日 上降香 築三壇 飯僧千餘 » ; CHOI 2009.

⁹⁸ Le *Sejong sillok*, vol. LXXVII, le 28/4/20 (1437) : le roi ordonna de déplacer les planches de bois de la Grande collection de textes bouddhiques canoniques à la capitale, afin d'empêcher la demande du Japon 上謂承旨等曰 日本國每請大藏經板 [...] 移置此板於都城旁近若檜巖開慶 則彼亦聞之 知我國世寶之意 自不求請矣.

⁹⁹ *Ibid.*, vol. LXVIII, le 12/5/18 (1435) : « Le roi exprima sa volonté de faire rénover le stūpa du temple Hūngch'ōn 興天寺舍利閣傾危 欲治而正之 » ; vol. LXXXIX, le 23/4/23 (1440) : « La rénovation du temple Hūngch'ōn fut achevée 興天寺 [...] 予命重修 今者工已告訖 », etc.

¹⁰⁰ *Ibid.*, vol. CXXI, le 17/7/31 (1448), le roi exprima sa volonté de rétablir la salle de buddha au pavillon Munso [à la cour], détruite par son propre ordre quinze ans plutôt en 1433, malgré les multiples critiques des bureaucrates qualifiant le fait d'hérétique : « 初文昭殿在昌德宮重墻之外 殿之墻東有一佛堂 七僧守之 [...] 癸丑年移安之時 因而破壞 至今未復 [...] 今欲於文昭殿西北空地 營構一堂 七僧守之 ».

¹⁰¹ LEE J.-w. 2008, p. 172-174 ; EOM 2012, p. 467s.

¹⁰² Le *Munjong sillok* (文宗實錄, *Annales du règne du roi Munjong*, 12 vol., 1455), vol. II, le 20/7/1 (1450).

place, ce roi lui-même non-bouddhiste¹⁰³ supervisa néanmoins, contre l'insistance des bureaucrates sur l'inutilité de la foi bouddhique¹⁰⁴, la célébration des rituels bouddhiques¹⁰⁵, la fabrication des images du Buddha et l'impression et la reproduction des sūtra pour son père décédé¹⁰⁶ de même qu'il autorisa le rituel de la purification amphibie pour la population¹⁰⁷. Puis, après la mort de Munjong, son fils unique alors âgé de dix ans et neuf mois lui succéda au trône, en étant secondé par les trois plus hauts ministres¹⁰⁸ selon le souhait de son père défunt. Pourtant, ce sixième roi Tanjong (端宗, règ. 1452-1455) ne pouvant diriger le pays de façon autonome, le pouvoir de ces trois dignitaires s'accrût au détriment de l'autorité royale. En ce qui concerne la gestion du

¹⁰³ *Ibid.*, vol. VI, le 21/2/2 (1451) : à la demande d'un bureaucrate d'arrêter les œuvres pour le bouddhisme, le roi déclara qu'il les accorda pour des raisons pratiques, même s'il « n'eut pas la foi dans le Buddha 亦非崇信浮屠而爲之也 ».

¹⁰⁴ *Ibid.*, vol. I, le 28/2/1 (1450) : un bureaucrate insista sur l'inefficacité nulle 少無成效 de toutes œuvres bouddhiques.

¹⁰⁵ *Ibid.*, vol. I, le 22/2/1 (1450) : le rituel du septième jour du deuil (初齋) eut lieu à l'ermitage Taeja (大慈庵) ; le 29/2/1 : le rituel du quatorzième jour du deuil (二齋) au temple Chin'gwan (津寬寺) ; le 7/3/1 : le rituel du vingt-et-unième jour (三齋) à l'ermitage Taeja ; le 14/3/1 : le rituel du vingt-et-huitième jour (四齋) au temple Chin'gwan ; le 21/3/1 : le rituel du trente-cinquième jour (五齋) à l'ermitage Taeja ; le 28/3/1 : le rituel du quarante-deuxième jour (六齋) au temple Chin'gwan ; le 6/4/1 : le rituel du quarante-neuvième jour (七齋) au temple Hoeam (檜巖寺).

¹⁰⁶ *Ibid.*, vol. I, le 28/2/1 (1450) : « Le département de l'Inspection générale supplia d'arrêter au moins la publication des sūtra et la construction des statues du Buddha 司諫院上疏曰 [...] 追薦佛事 雖未能遽止 命罷印經造佛之役 以副臣僚之望 » ; vol. I, le 10/4/1 (1450), le roi fit recopier les sūtra bouddhiques en or battu, tels que le *Sūtra du Lotus*, le *Brahmajālasūtra*, le *Śūraṅgamasūtra*, le *Sūtra d'Amitābha*, le *Sūtra d'Avalokiteśvara*, le *Sūtra de Kṣitigarbha*, etc. : « [...] 用泥金寫經 [...] 爰命善楷俾金 書法華七卷 梵網二卷 楞嚴十卷 彌陀經一卷 觀音經一卷 地藏經三卷 懺經十卷 十六觀經一卷 起信論一卷 [...] ».

¹⁰⁷ *Ibid.*, vol. IX, le 19/9/2 (1451) : à la demande du directeur du département de l'Inspection générale d'arrêter le rituel de la purification amphibie, le roi répondit qu'il était pour le peuple et donc impossible de le supprimer 上曰 [...] 爲民爲之 不可廢也.

¹⁰⁸ LEE K.-b. 2013, p. 198 ; LI 1989, p. 240 ; 248. Il s'agit des ministres du premier rang : l'yŏng'üijŏng (領議政, président du Conseil d'État, fonction équivalant à celle de Premier ministre), le chwaüijŏng (左議政, [ministre de] gauche au Conseil d'État) et l'üüijŏng (右議政, [ministre de] droite au Conseil d'État).

bouddhisme, ce très jeune roi maintint, comme son père Munjong¹⁰⁹, la salle du Buddha installée à la cour par son grand-père. Malgré de multiples requêtes des hauts fonctionnaires de la supprimer¹¹⁰, il manifesta de cette manière sa piété filiale envers ses parents défunts.

Mais en 1453, à la deuxième année du règne de Tanjong, environ dix-sept mois après son sacre, le prince Suyang, opposé aux conséquences néfastes pour la monarchie du couronnement de son très jeune neveu, réussit à inverser la situation en sa faveur, en accusant les trois plus hauts dignitaires et son frère cadet prétendant au trône, le prince Anp'yŏng, d'un complot contre le roi Tanjong¹¹¹. Une fois ses adversaires exécutés ou envoyés en exil, le prince Suyang se fit nommer à la fonction de président du Conseil d'État équivalant à celle de Premier ministre (yŏng'uijŏngbusa 領議政府事)¹¹², et prit le pouvoir réel. En 1455, le roi Tanjong décida finalement d'abdiquer, et le prince Suyang monta sur le trône¹¹³. En 1456, douze mois après le sacre du septième roi, Sejo (règ. 1455-1468), plusieurs lettrés confucianistes tentèrent de restaurer le jeune roi émérite Tanjong afin de restituer la légitimité de la lignée royale¹¹⁴. Mais Sejo découvrit la tentative de sa destitution et ordonna l'exécution de quelques soixante-dix lettrés conspirateurs avec leurs descendants masculins des deux générations postérieures, ainsi que l'exil de son neveu Tanjong¹¹⁵. En 1457, la révélation d'un

¹⁰⁹ Le *Munjong sillok*, vol. VII, le 17/4/2 (1451) : le roi expliqua que « le roi Sejong fit reconstruire la salle de buddha au pavillon Munso [à la cour] en suivant la volonté du roi T'aejong 繼有復立文昭殿佛堂 亦是終述太宗本志而已 ».

¹¹⁰ Selon le *Tanjong sillok* (端宗實錄, *Annales du règne du roi Tanjong*, 14 vols., 1704), vol. I, le 10/6/1 (1452), le roi refusa la requête de démolir la salle de buddha à la cour : « 副司直文得謙嘗上書 請毀佛堂 下議政府議之 至是 啓曰 先王既已成之 不可以一人之言 而遽毀之也 » ; puis d'autres bureaucrates réitérèrent la même demande ; vol. II, le 6/7/1 (1452) ; vol. VII, le 29/9/2 (1453) ; vol. X, le 11/1/3 (1454).

¹¹¹ *Ibid.*, vol. VIII, le ?/10/2 (1453).

¹¹² *Ibid.*, vol. VIII, le 11/10/2 (1453) : « 以世祖爲首陽大君 領議政府事 ».

¹¹³ Le *Sejo sillok* (世祖實錄, *Annales du règne du roi Sejo*, 49 vols., 1471), vol. I, le 11/6 intercalaire/1 (1455).

¹¹⁴ *Ibid.*, vol. II, le 2/6/2 (1456).

¹¹⁵ Li 1989, p. 248 ; le *Sejo sillok*, vol. IV, le 28/6/2 (1456) : ceux qui n'avaient pas alerté cette tentative furent également punis ; vol. V, le 7/9/2 (1456) : les épouses et les filles des condamnés devinrent esclaves.

autre complot projetant le retour de Tanjong sur le trône, orchestré par le prince Kŭmsŏng, sixième fils de Sejong, entraîna la peine capitale du roi déchu en exil, âgé de seize ans¹¹⁶.

2. Le roi Sejo et sa politique probouddhique

Sejo ayant mené une politique de la terreur, les fonctionnaires à la cour, à l'exception des partisans du souverain, n'osèrent ni contredire la décision royale, ni soumettre des conseils politiques au roi, par peur de purge¹¹⁷. La discorde s'intensifia entre les lettrés confucianistes partisans d'une monarchie relative, contrôlée par les ministres, et le roi Sejo désireux de rétablir une monarchie absolue¹¹⁸. Quant au saṃgha, il vécut un moment de revitalisation sans précédent durant le règne de Sejo, fervent bouddhiste¹¹⁹ qui déclara, dès 1449, sa conviction de la supériorité du bouddhisme sur le confucianisme :

« [La voie du Buddha] est supérieure à la voie de Confucius. Chengzi et Zhuzi ne reconnaissaient pas le Buddha, car ils ne le connaissaient pas en profondeur. [L'enseignement sur] le paradis et l'enfer, la mort et la naissance, la cause et l'effet est raisonnable et n'est certainement pas absurde. Ceux qui rejettent la voie du Buddha sans en avoir pris connaissance, sont tous des gâteux. Je ne les suivrai pas. »¹²⁰

¹¹⁶ Le *Sejo sillok*, vol. IX, le 21/10/3 (1457) : « Le prince Nosan [Tanjong] se pendit 魯山 [...] 亦自縊而卒 ».

¹¹⁷ PARK H.-m. 2013, p. 253-263 ; le *Sejo sillok*, vol. V, le 23/8/2 (1456) ; le 2/10/2 (1456), etc.

¹¹⁸ Le *Sejo sillok*, vol. IV, le 7/5/2 (1456) : lors d'une discussion sur les mesures concernant les rites chamaniques qualifiés d'obscènes, le roi exprima que « ma parole est comme la loi 夫吾言即法也 » ; le 6/6/2 (1456) : quatre jours après la découverte de la première tentative de sa destitution, Sejo « ordonna la fermeture du Chiphyŏnjŏn et l'arrêt des conférences des textes [confucéens canoniques] 命罷集賢殿 停經筵 », etc. ; KANG 1994, p. 281 : le Chiphyŏnjŏn fut fondé par le roi Sejong en 1419 pour former l'élite et promouvoir l'esprit académique.

¹¹⁹ Le *Sejo sillok*, vol. VII, le 9/4/3 (1457) : « 上亦大笑 顧淳曰 爾嚮者論婦女上寺 予好佛之主也 [...] » ; vol. VIII, le 11/7/3 (1457) : « [...] parce que j'apprécie le bouddhisme 一則以予好佛 [...] ».

¹²⁰ Le *Sejong sillok*, vol. CXXV, le 1/7/32 (1449) : « 勝於孔子之道 程朱非之 不深知佛

Sa conception du bouddhisme se traduit dans sa politique religieuse et se laisse observer, par exemple, dans l'ordre transmis au ministère des Rites, au mois de mars de l'an 1457 :

« Récemment, le directeur du département de l'Inspection générale a demandé d'interdire aux femmes mariées et aux jeunes filles de monter aux temples, mais je n'ai pas donné mon accord à cette requête, car les fonctionnaires sèment, de ce chef, le trouble dans les temples. J'ai connu ce vice depuis le règne de Munjong. C'est la raison pour laquelle je veux me montrer tolérant, lors des publications de décrets, afin de réformer la cruauté et la froideur [des fonctionnaires]. Depuis la fondation de notre pays, on a bâti des temples et a établi le rituel de la purification amphibie. La prière et les rituels de condoléances sont ainsi respectés. Comment pourra-t-on alors les mépriser et les violer ? La troupe des lettrés ordinaires n'apprécie que l'éloquence et ne voit pas l'essentiel, en disant que ceux qui les rejettent sont des saints hommes. Mais c'est une attitude des confucianistes novices, dont certains fervents veulent se quereller même avec les rois pour savoir qui a tort et qui a raison. Alors, je ne puis laisser ces mœurs se propager. Bien que je ne sois guère vertueux, je suis devenu le souverain des esprits-divinités et des hommes d'un pays, grâce aux présages et au destin céleste ainsi qu'au fait d'avoir élevé de nombreuses personnes comme mes propres enfants. De ce fait, je suis soucieux le jour et la nuit de savoir si tout le monde a trouvé une demeure confortable. C'est la raison pour laquelle je protège constamment les temples et les exempte des corvées, pour que les moines et les hommes ordinaires puissent suivre leur voie. Pour ainsi dire, le chat joue dans la maison, la souris fait du bruit dans le trou, le milan vole dans le ciel, et le poisson nage dans l'étang. Comment serait-ce de ma volonté que les femmes mariées et les jeunes filles montent aux temples ? Ceci n'est nullement utile ni pour les moines ni pour les hommes ordinaires et cause même le débordement. Alors, je ne peux que l'interdire. Toutefois, si l'on autorise les administrateurs à arrêter les moines aux temples pour les interroger, le vice persistera toujours comme autrefois. Si vous avez clairement entendu que certaines

氏者也 天堂地獄 死生因果 實有是理 決非虛誕 不知佛氏之道而斥之者 皆妄人 吾不取也 ».

femmes mariées et certaines jeunes filles se sont rendues aux temples, il faudra les interroger et effectuer une enquête. En outre, les autres choses à mettre en application sont inventoriées ci-dessous. Alors, vous, les membres du ministère des Rites, faites-les connaître partout et indiquez-les clairement.

Il est interdit aux femmes mariées et aux jeunes filles de se rendre aux temples.

Il est autorisé aux moniales de se rendre aux temples.

Les fonctionnaires subalternes et les lettrés confucianistes ne peuvent se rendre aux temples. Mais pour interroger les moines coupables, les fonctionnaires subalternes peuvent se rendre aux temples après avoir fait un rapport.

Il ne faudra plus demander à ceux qui ont obtenu le titre de maître de méditation ou celui de grand maître de méditation, s'ils sont en possession du certificat monastique.

S'il est clair qu'un moine a commis un délit, on est autorisé à vérifier son certificat monastique et à inspecter sa responsabilité lors de l'interrogatoire.

Pour ceux qui souhaitent obtenir le certificat monastique en payant la somme d'argent requise, les administrateurs ne doivent pas retarder [sa délivrance].

Les temples sont exempts de toute corvée à l'exception des impôts redevables à l'État.

Si le certificat monastique n'est pas délivré à ceux qui sont devenus moines après le 1^{er} octobre de l'année chŏngch'uk, un membre de leur famille ou un de leurs voisins le signalera à l'administration. Dans le cas contraire, la responsabilité des membres de la famille et des voisins sera engagée. Il faudra l'avertir tous les trois mois. Mais si le certificat monastique n'est pas délivré à l'intéressé au bout d'un an, ce dernier sera réduit à l'état laïc. »¹²¹

¹²¹ *Le Sejo sillok*, vol. VII, le 23/3 (1457) : « 傳旨禮曹曰 近日憲府請禁婦女上寺予不允者 以官吏夤緣作擾於寺社也 予自文宗熟見此弊 故予每出政令存乎寬大 以革苛刻 國家自祖宗以來 建淨舍設水陸 祈禱追薦 既所尊仰 何得侮慢侵毀哉 俗儒徒尚利口 不顧事體曰 闢之者聖人之徒也 此初學書生之所爲也 甚者至於與君上爭是非 此風其可長乎 予雖不德 握符乘運 子育萬姓 爲一國神人之主 日夜慮或有一物不獲其所者 故常護寺社 蠲除雜徭 使僧俗各修其道 所謂猫遊于堂 鼠噉于穴 鳶飛戾天 魚躍于淵者也 若婦女上寺 豈是予意 無益於僧俗 而汎濫莫甚 不可不禁也 雖然許官吏往寺推鞠寺僧 則弊復如前矣 其有明白聞婦女上寺者 啓聞推劾 自外合行事宜條列于左 惟爾禮曹曉諭中外 一禁婦女上寺 一比丘尼許上寺 一官差及儒生不得上寺 如有犯罪僧人推問事 則必須啓聞後 官差上寺 一已受禪師大禪師官教 不宜更問度牒有無 一有因犯罪僧人 方許考度牒啓聞推考 一自願入丁 錢受度牒者 有司毋得遲滯 一寺社貢賦外 雜役一除 一自丁丑十月一日後爲僧者 滿三月而不出度牒

Le roi Sejo, qui se considérait comme le père de tous les êtres visibles et invisibles du pays, manifeste ici clairement son intention de protéger le saṃgha bouddhique et de rétablir l'autorité royale face aux préjudices des confucianistes. Grâce à ce soutien du souverain, diverses mesures probouddhiques furent mises en place. Sejo tenta notamment de préserver institutionnellement le saṃgha et d'améliorer le statut des moines bouddhistes déjà rabaissé¹²² ; la célébration de divers rituels bouddhiques fut maintenue¹²³ ; de nombreux monuments bouddhiques furent construits ou restaurés avec le soutien financier de l'État¹²⁴ ; le roi lui-même se rendit dans différents temples pour assister à des rituels bouddhiques ou pour rencontrer des moines renommés¹²⁵ ; le célèbre temple Wŏn'gak (圓

則當身族親切隣中 告其不出度牒緣由于官 不告者 族親切隣論罪 每滿三月必告 滿一年猶不出度牒者還俗 》。

¹²² *Ibid.*, vol. VII, le 5/3/3 (1457) : « Le roi ordonna aux huit gouverneurs de province d'interdire aux fonctionnaires d'exiger les corvées aux moines, et aux lettrés confucianistes de pénétrer les temples 論八道觀察使 [...] 役使僧人 使不得安接 且不禁儒生上寺 [...] 毋得如此 》 ; vol. XX, le 9/5/6 (1460) : « Le roi fit examiner les fonctionnaires du département de l'Inspection générale qui voulurent interroger, à leur guise, des moines 御書傳旨義禁府曰 司憲府官吏擅便毀法 請鞠僧人 其推以啓 》 ; vol. XXX, le 10/6/9 (1463) : « Le roi ordonna au ministère de la Nomination des fonctionnaires de lui proposer, comme pour d'autres postes de fonctionnaires, trois noms pour le poste de moine fonctionnaire avant la sélection 傳旨吏曹曰 凡關除授 雖影職 例必受點 至於僧職 獨不受點不可 自今受點 》 ; vol. XXXV, le 8/1/11 (1465) : le roi autorisa la délivrance du certificat monastique aux condamnés volontaires et repentis, capables de réciter des sūtra, etc.

¹²³ *Ibid.*, vol. VII, le 28/5/3 (1457) : le rite pour l'obtention de la pluie fut célébré au temple Hŭngch'ŏn, et les moines officiants furent récompensés 上喜命賜興天寺祈雨僧一百八人 各絹一匹 幹事僧二十人 加賜黑麻布一匹 ; vol. VIII, le 28/7/3 (1457) : « Pour la guérison du prince héritier, vingt-et-un moines furent invités au palais royal à célébrer le rituel du bodhisattva Mahāmāyūrī 以世子病 聚僧二十一人於慶會樓下 設孔雀齋 竟夜作法 》 ; vol. IX, le 7/9/3 (1457) : « Le rituel du septième jour du décès du prince héritier eut lieu au temple Chin'gwan 設王世子初齋于津寬寺 》 ; vol. IX, le 10/9/3 (1457) : « Un office bouddhique fut organisé au palais du prince héritier 設法席于世子攢宮 》 ; vol. IX, le 3/10/3 (1457) : « Un office bouddhique fut organisé dans la salle de buddha au palais 設法席于內佛堂 》 ; vol. XVI, le 8/4/5 (1459) : « À l'occasion de l'anniversaire du Buddha, la lecture silencieuse des sūtra fut organisée dans la salle de buddha au palais 設看經會于內佛堂 爲佛生日也 》, etc.

¹²⁴ EOM 2012, p. 471s.

¹²⁵ Le *Sejo sillok*, vol. XXII, le 7/10/6 (1460) : au temple Yŏn'gyŏng (衍慶寺) ; le

覺寺, « Éveil complet ») fut érigé en 1465 dans la capitale¹²⁶ – sa construction mobilisa plus de deux mille cent soldats et causa la démolition d'environ deux cents maisons environnantes¹²⁷ – ; par la suite, dans ce temple, divers rituels bouddhiques pour la prospérité du pays et de la famille royale furent célébrés¹²⁸. Conjointement à la construction ou à la restauration des monuments, l'art bouddhique connut également une période de prospérité grâce aux concours royaux¹²⁹. En outre, le roi supervisa la diffusion et la traduction des sūtra bouddhiques, pour lesquelles même quelques lettrés furent engagés¹³⁰. Alors, la Grande collection de textes bouddhiques

8/10/6 (1460) : au temple Wangnyun (王輪寺) ; le 16/10/6 (1460) : au temple Yŏngmyŏng (永明寺) ; vol. XXX, le 2/7/9 (1463) : au temple Changŭi (壯義寺) ; vol. XXXII, le 28/2/10 (1464) : aux temples Songni (俗離寺) et Pokch'ŏn (福泉寺) ; vol. XXXIII, le 3/5/10 (1464) : au temple Hŭngbok (興福寺) ; vol. XXXVIII, le 21/3/12 (1466) : aux temples Changan (長安寺) et Chŏngyang (正陽寺) ; le 13/3/12 (1466) : au temple Naksan (洛山寺), etc.

¹²⁶ *Ibid.*, vol. XXXV, le 7/4/11 (1465) : « 圓覺寺成 設慶讚會 赴會僧一百二十八 披覽御定 口訣翻譯圓覺修多羅了義經 飯外護僧二萬 ».

¹²⁷ *Ibid.*, vol. XXXIII, le 5/6/10 (1464) : « 幸圓覺寺 [...] 時 軍士赴役者二千一百餘人 凡 撤旁近人家二百餘 ».

¹²⁸ LEE B.-h. 2010, p. 125-128 ; le *Sejo sillok*, vol. XLVII, le 24/8/14 (1468) : « Le prince héritier envoya des fonctionnaires aux temples Wŏn'gak et Changŭi, afin de prier pour le roi malade 世子以上久未平復 憂懼不已 令分遣朝臣 祈禱于圓覺寺壯義寺及名山大川 », etc.

¹²⁹ EOM 2012, p. 476-491.

¹³⁰ KIM M.-b. 2012, p. 19s. Par exemple, dans la postface du roi Sejo présentée à la fin du vol. X du *Nūng'ŏmgyŏng ŏnhae* (楞嚴經諺解, *Traduction du Lengyanjing* [skt. *Śūraṅgamasūtra*], 10 vol., 1462), la procédure de traduction et les noms des collaborateurs sont indiqués : « Le roi ajouta des particules et donna [le texte] au Vénérable Haegak [« Éveil de la sagesse »] pour sa relecture. Puis, la concubine royale, dame HAN, *et al.* [le] corrigèrent en le lisant à haute voix. Le ministre délégué du Travail, HAN Kye-hi, et l'ancien maire de Sangju, KIM Su-on, traduisirent [le texte]. Le fonctionnaire au Conseil d'État, PARK Kŏn, le fonctionnaire militaire, YUN P'il-sang, le fonctionnaire à l'Académie du prince héritier, NO Sa-sin, et le fonctionnaire du ministère de la Nomination des fonctionnaires, CHŎNG Hyo-sang, comparèrent [les traductions]. Le prince Pu définit les règles. Le directeur de l'Office de la monnaie, CHO Pyŏn-an, et le fonctionnaire du département de l'Inspection générale, CHO Chi, translittérèrent [les termes chinois] en hunmin jŏng'ŭm. Le Vénérable Haegak Sinmi, les admis au concours [de recrutement des moines], Saji, Hangnyŏl et Hakcho corrigèrent la traduction et la présentèrent au roi [pour qu'il] choisît [la bonne traduction]. La dame de la cour intérieure, CHO Tu-dae, lut [à haute voix] le texte traduit devant

canoniques, Taejanggyōng, réalisée durant la dynastie précédente Koryō, et de nombreux sūtra majeurs furent imprimés à plusieurs reprises pour être diffusés dans la péninsule, et certains exemplaires furent offerts au Japon et au royaume de Ryūkyū (琉球國)¹³¹. Quant à la traduction des sūtra bouddhiques en hunmin jōng'um, elle fut entreprise par l'Office pour la publication des sūtra (Kan'gyōng do'gam 刊經都監) fondé en 1461¹³². Ainsi, durant le règne de Sejo furent publiés trente-sept textes bouddhiques composés en chinois et neuf textes bouddhiques traduits en humin jōng'um¹³³, parmi lesquels la première traduction intégrale du *Sūtra du Lotus*, à partir du *Miaofalianhuaqing* réalisé sous la direction de Kumārajīva¹³⁴. Par ailleurs, les *Annales du règne du roi Sejo* recensent de nombreux phénomènes extraordinaires (pāl. paṭihāriya, skt. prātihārya), apparus à partir de la huitième année de son règne (1462), tels que l'apparition du bodhisattva Avalokiteśvara¹³⁵, celle du Tathāgata,

le roi. 上이입겨출득샤 慧覺尊者식마기와시닐 貞嬪韓氏等이 唱準하야닐 工曹參判臣韓繼禧 前
尚州牧使臣金守溫은 翻譯하고 議政府檢詳臣朴樾 護軍臣尹弼商 世子文學臣盧思愼 吏曹佐郎臣鄭
孝常은 相考하고 永順君臣溥는 例一定하고 司贍寺臣曹變安 監察臣趙祉는 國韻쓰고 慧覺尊者 信
眉 入選 思智學悅學祖는 翻譯正히은 後에 御覽하샤 一定커시닐 典言曹氏豆大는 御前에 翻譯
넣수오니라 ».

¹³¹ KWON 1993 ; EOM 2012, p. 491.

¹³² Le *Sejo sillok*, vol. XXIV, le 16/6/7 (1461) ; le *Sōngjong sillok* (成宗實錄, *Annales du règne du roi Sōngjong*, 297 vol., 1499), vol. XIII, le 5/12/ 3 (1471) : le Kan'gyōng do'gam ferma sa porte sous le règne du neuvième roi Sōngjong.

¹³³ KIM K.-j. 2012, p. 105-115 ; KIM M.-b. 2012, p. 21-23. Les neuf textes bouddhiques traduits en humin jōng'um comprennent six sūtra mahāyāniques et trois textes de la tradition chan/sōn : le *Śūraṅgamasūtra* (chin. 楞嚴經 *Lengyanjing*, 10 vol., 1462), le *Sūtra du Lotus* (chin. 法華經 *Fahuaqing*, 7 vol., 1463), le *Sūtra du Diamant* (金剛經, chin. *Jingangjing*, 1 vol., 1464), le *Sūtra du cœur de la sagesse* (chin. 般若心經 *Borexinjing*, 1 vol., 1464), le *Sūtra d'Amitābha* (chin. 阿彌陀經 *Emituoqing*, 1 vol., 1464) et le *Sūtra de l'éveil complet* (chin. 圓覺經 *Yuanjuejing*, 11 vol., 1465) ; le *Sōnjong yōngga jip* (chin. 禪宗永嘉集 *Chanzong yongjia ji*, *Collection de Yongjia Xuanjue* [永嘉玄覺, 665-713] de l'école Chan, 2 vol., 1464), le *Susimkyōl* (修心訣, *Le secret pour le perfectionnement de l'esprit-cœur* [de Chinul], 1 vol., 1467) et le *Sabōbō* (四法語, *Quatre propos de la loi [bouddhique]*, 1 vol., 1467).

¹³⁴ Le *Sejo sillok*, vol. XXXI, le 2/9/9 (1463) : « 刊經都監進新刊法華經 » ; KIM K.-k. 2014.

¹³⁵ *Ibid.*, vol. XXIX, le 5/11/8 (1462) : « Lorsque le roi se rendit au temple Sangwōn, un phénomène extraordinaire de l'apparition d'Avalokiteśvara eut lieu

l'émanation des lumières inhabituelles, la multiplication des reliques sacrées, l'arrivée des nuages pentacolors¹³⁶, l'apparition d'animaux rares¹³⁷, etc. :

« Le roi transmet son ordre au Secrétariat royal par l'intermédiaire du prince Yöngsun, Yi Pu : « Récemment, le prince Hyoryöng a organisé l'office bouddhique de l'éveil complet au temple Hoeam, le Tathāgata et la rosée douce sont alors apparus. Lorsque trois moines portant la robe de moine de couleur jaune restaient assidûment autour du stūpa, la lumière est apparue comme un éclair et a éclairé partout comme en plein jour, et le ciel était rempli de brouillard coloré. Les reliques sacrées se sont multipliées en une centaine. Lorsque l'on a offert des reliques sacrées au pavillon Hamwön [à la cour], elles se sont multipliées en plusieurs dizaines. Il est rare de rencontrer ces bons augures extraordinaires. Alors, j'envisage de restaurer le temple Hūngbok et de le nommer Wön'gak, Éveil complet. »¹³⁸

Le roi interpréta ces phénomènes comme des signes auspiceux, voire comme une bénédiction du Buddha pour ses œuvres et sa gouvernance et accorda, à leur apparition, l'amnistie des prisonniers ou encore une faveur spéciale à la population :

« Lorsque le roi se rendit au temple Sangwön, un phénomène extraordinaire eut lieu : l'apparition d'Avalokiteśvara. Alors, les fonctionnaires le notèrent et le félicitèrent. Et l'amnistie fut accordée aux criminels à l'exception des conspirateurs, des parricides, des agresseurs des parents, des meurtrières de leur époux, des esclaves meurtriers de leur maître, des homicides

以上幸上元寺 時有觀音現相之異 》。

¹³⁶ *Ibid.*, vol. XXX, le 2/7/9 (1463) : « 幸壯義寺 舍利分身 隨駕百官上箋賀 是日五色雲現 》，etc.

¹³⁷ *Ibid.*, vol. XIV, le 11/9/4 (1458) : un cerf blanc 白鹿 ; vol. XIX, le 24/1/6 (1460) : un faisán blanc 白雉 ; vol. XXXIII, le 7/6/10 (1464) : une pie blanche, etc.

¹³⁸ *Ibid.*, vol. XXXIII, le 2/5/10 (1464) : « 命永順君溥傳于承政院曰 近日孝寧大君於檜巖寺 設圖覺法會 如來現相 甘露降 黃袈裟僧三 繞塔精勤 其光如電 又有放光如畫 彩霧滿空 舍利分身數百 卽以舍利供養於含元殿 又分身數十枚 如此奇祥 實爲難遇 予欲復立興福寺爲圖覺寺 》。

volontaires, des violeurs d'ordre militaire et des cambrioleurs. »¹³⁹

S'il n'est ainsi guère difficile de constater les entreprises probouddhiques du septième roi de la dynastie Chosŏn ainsi que sa volonté de protéger et de propager le bouddhisme, les raisons de cette politique religieuse exceptionnelle dans une dynastie confucéenne demeurent hypothétiques. D'après l'observation des circonstances, le roi Sejo, qui dut se familiariser avec le bouddhisme dès son jeune âge au sein d'une famille royale dont plusieurs membres gardèrent la foi bouddhique, aurait eu la conviction sincère de la supériorité de l'enseignement bouddhique au point de le promouvoir en allant à l'encontre de l'idéologie fondatrice de la dynastie¹⁴⁰. Finalement, ayant perçu le désaccord et les tensions entre son père Sejong et les bureaucrates en matière de gestion du bouddhisme, et surtout l'accroissement progressif du pouvoir des hauts fonctionnaires confucianistes au détriment du pouvoir royal durant les règnes de Munjong et de Tanjong, Sejo aurait pris la décision de restaurer la vitalité du bouddhisme, celui-ci apparaissant plus apte à justifier son statut royal en tant que monarque universel¹⁴¹. En rétablissant un État protecteur du dharma et du saṃgha, il renforçait le pouvoir royal face aux ministres confucianistes aspirant à un État codirigé et contrôlé par eux-mêmes¹⁴². D'ailleurs, cette politique probouddhique lui aurait

¹³⁹ *Ibid.*, vol. XXIX, le 5/11/8 (1462) : « 以上幸上元寺 時有觀音現相之異 百官進箋陳賀下教赦 謀反大逆謀反 子孫謀殺歐罵祖父母父母 妻妾謀殺夫 奴婢謀殺主 謀故殺人 但犯軍令盜強外罪 » ; vol. XXXIII, le 10/5/10 (1464) : « Les reliques sacrées apportées au temple Hoeam se multiplièrent. Alors, les fonctionnaires emprisonnés furent graciés 檜巖寺進分身舍利 赦在囚官吏 » ; vol. XXXIV, le 8/10/10 (1464) : « Depuis la construction du temple Wŏn'gak, plusieurs bons augures apparurent, [et le roi] accorda des faveurs spéciales afin de satisfaire les souhaits des gens 自圓覺寺創造以來 祥瑞屢興 欲大需慶典 以慰人望 » ; vol. XXXVIII, le 17/3 intercalaire/12 (1466) : « Le phénomène extraordinaire de multiplication des reliques sacrées ayant eu lieu, les militaires criminels furent graciés 以有舍利分身之異 赦軍中犯罪者 », etc.

¹⁴⁰ LEE B.-c. 2001, p. 46.

¹⁴¹ PARK S.-y. 2011, p. 35s. ; le *Sejo sillok*, vol. XXXI, le 27/9/9 (146) : « J'envisage de réaliser les mérites incommensurables, tout en regardant distinctement le triple monde 予洞觀三界 當做無量功德 [...] », etc.

¹⁴² LEE B.-c. 2001, p. 47 ; KIM Y.-h. 2007, p. 236-239.

permis d'obtenir un soutien plus large de la population, elle-même imprégnée de la foi bouddhique, à laquelle la philosophie confucéenne ne put apporter une consolation spirituelle. D'où les efforts fournis pour renforcer l'infrastructure bouddhique par la construction de monuments et par le maintien de rituels et, parallèlement, pour propager de façon circonscrite¹⁴³ la doctrine bouddhique par la diffusion des textes bouddhiques majeurs traduits en hunmin jōng'ūm, accessibles à la population¹⁴⁴. Quant à l'apparition présumée de phénomènes extraordinaires, elle aurait eu pour finalité de faciliter la reconnaissance publique de la politique religieuse du roi¹⁴⁵.

Outre ces hypothèses, il convient de prendre en considération les intentions de l'usurpateur qui n'hésita pas à ordonner l'exécution ou l'exil de ses propres frères et de son jeune neveu ainsi que de nombreux fonctionnaires à la cour pour accéder au trône puis, pour asseoir son autorité, à faire repentance à travers ses œuvres en faveur du dharma et du saṃgha bouddhiques. Lui-même niait pourtant, lors d'une entrevue avec des généraux et le prince héritier, attendre quelque avantage de ses entreprises en faveur du bouddhisme en citant les propos attribués à Bodhidharma : « Construire des statues du Buddha et des stūpa n'a aucun mérite »¹⁴⁶. Il est néanmoins peu probable que ce bon connaisseur du bouddhisme n'ait pas pris connaissance de l'annonce des bénéfices tant sotériologiques que mondains des pratiques consistant, entre autres, à garder, à réciter, à recopier, à enseigner et à propager certains sūtra mahāyāniques, dont les trois sūtra dits tutélaires du pays (護國三部經)¹⁴⁷, en l'occurrence le *Sūtra des rois bienveillants* (仁王經), le *Sūtra de l'éclat d'or* (金光

¹⁴³ KIM K.-j. 2012, p. 100 ; 115-118.

¹⁴⁴ KIM Y.-g. 1983, p. 381.

¹⁴⁵ LEE J.-j. 2006 ; PARK S.-y. 2011.

¹⁴⁶ Le *Sejo sillok*, vol. XXXI, le 11/10/9 (1463) : « Je ne renie pas de vénérer le Buddha et d'avoir fait construire beaucoup de temples. Mais c'est une chose inutile. Bodhidharma a dit que construire des statues du Buddha et des stūpa n'avait aucun mérite 予非不崇佛 營建寺社 不爲不多 然此皆虛事 達磨云 造佛造塔 必無功德 » ; le *Biyanlu* (碧巖錄), kungan n° 1 (T 2003, vol. 48, p. 140).

¹⁴⁷ CHO J.-h. 2012, p. 11 ; 17-26.

明經, *Suvarṇaprabhāsa-sūtra*) et le *Sūtra du Lotus* (法華經, *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra*). Il est par ailleurs à noter que les « actes expiatoires » du roi Sejo ne se distinguent guère des modes opératoires des précédents souverains promoteurs du bouddhisme, à l'exception de la publication des textes bouddhiques traduits en langue vernaculaire, bien que cette idée pût provenir de son père, le roi Sejong créateur du *hunmin jōng'ŭm*. Quant au choix du *Miaofalianhuaqing* et de son *Commentaire essentiel du Sūtra du lotus de la loi merveilleuse* (*Miaofalianhuaqing yaojie* 妙法蓮華經要解, 30 vol.) de Jiehuan (戒環, ? - env. 1129), moine chinois de l'école Chan de la dynastie des Song (960-1279), pour la traduction et la diffusion, il semble bien réfléchi, voire orienté. Car le *Sūtra du Lotus* contient la doctrine de l'*ekayāna* (« véhicule unique ») ¹⁴⁸, qualifiable d'œcuménisme intrabouddhique, et le *Miaofalianhuaqing yaojie* présente non seulement un aspect conciliant à l'égard des deux courants bouddhiques principaux, méditatif et scolastique, mais aussi une touche d'inclusivité à l'égard du confucianisme et du taoïsme ¹⁴⁹. On peut alors se demander si le roi Sejo ne voulait pas faire allusion, à travers la sélection de ces textes, à la capacité d'intégration et à la supériorité du bouddhisme et de sa propre politique vis-à-vis de l'enseignement (néo)confucéen et de la politique des lettrés confucianistes. Ce choix pouvait nourrir l'espoir de rebâtir une monarchie jouissant d'une triple reconnaissance de la part du *saṃgha*, du peuple communément bouddhiste et des lettrés confucianistes qui n'oseraient plus contrôler trop ouvertement la souveraineté royale. Néanmoins, la politique religieuse probouddhique de Sejo ne connut aucun héritier parmi ses successeurs au trône ¹⁵⁰. Le *saṃgha* subit une pression de plus en plus

¹⁴⁸ NOMURA 1996.

¹⁴⁹ KIM K.-k. 2014, p. 447-455. Le commentaire sélectionné pour le premier *sūtra* traduit au sein du *Kan'gyōng do'gam*, le *Nūng'ōmgyōng ōnhae* (楞嚴經諺解, *Traduction [coréenne] du Lengyanjing/Sūraṅgamasūtra*, 10 vol., 1462), fut également celui de Jiehuan, *Shoulengyanjing yaojie* ([大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行] 首楞嚴經要解).

¹⁵⁰ LEE B.-c. 1991 ; KIM J.-m. 2014 : sans inclure la régence de la reine Munjōng (文定王后, 1501-1565), entre 1545 et 1553, qui, en tant que reine mère du jeune roi Myōngjong (明宗, règ. 1545-1567), exécuta une politique probouddhique et

forte durant les siècles suivants et perdit ses nombreux privilèges acquis pendant près d'un millénaire.

Au terme de cet aperçu de l'histoire du bouddhisme péninsulaire, il ressort que le saṃgha coréen, dans sa recherche de symbiose avec le pouvoir politique, resta dès son introduction, et malgré sa volonté croissante d'autonomie, foncièrement tributaire de ce dernier¹⁵¹. Les souverains promoteurs du bouddhisme éprouvaient sans doute de l'intérêt pour les bénéfices intramondains et *post mortem* proclamés par la tradition bouddhique surtout mahāyānique. Les lettrés confucianistes au contraire, ayant progressivement perçu l'incohérence du clergé vis-à-vis du dharma bouddhique, puis l'inefficacité des pratiques bouddhiques, et enfin l'irrationalité du bouddhisme lui-même du point de vue néoconfucéen¹⁵², œuvrèrent à l'éviction de son clergé de la sphère publique afin d'établir un État confucéen. Ainsi, tout au long de la période historique observée, chacune de ces trois forces, à savoir le saṃgha, la monarchie et les lettrés confucianistes, lutta pour préserver son intégrité et étendre sa zone d'influence, dans un rapport triangulaire tantôt symbiotique tantôt conflictuel. Le règne de Sejo constitua alors un des moments culminants de l'essor de l'autorité royale, au détriment de l'influence confucéenne, donnant lieu à une réhabilitation relative du saṃgha eu égard à son soutien infaillible pour le défenseur du bouddhisme. Il est donc tout à fait possible que ce roi bouddhiste, usurpateur du trône et partisan d'une monarchie absolue, ait mis en œuvre cette renaissance du bouddhisme afin de lui permettre de fabriquer une identité collective idéale selon sa convenance, c'est-à-dire de créer un environnement propice non seulement pour asseoir son autorité royale face aux lettrés confucianistes susceptibles d'exercer le pouvoir réel, mais encore pour consolider sa notoriété auprès de la population imprégnée de la foi bouddhique,

rétablit, entre autres, le concours de recrutement des moines fonctionnaires et le système du certificat monastique.

¹⁵¹ PARK K.-y. 2018a, p. 263-266 ; PARK K.-y. 2018b ; KEEL 1978, p. 18.

¹⁵² YOUN 1939, p. 93-113 ; SONG 1984 ; KEUM 2000, p. 33-39 ; KIM Y.-t. 2018, p. 241-245.

et, par ses divers engagements envers la communauté bouddhique, pour expier ces actes indignes qui lui avaient permis de s’emparer du pouvoir.



Références bibliographiques

Sources

Samguk sagi 三國史記 (Mémoires historiques des Trois Royaumes, 50 vol.), Kaesŏng, 1145.

Samguk yusa 三國遺事 (Événements transmis des Trois Royaumes, 5 vol.), Kaesŏng, 1285.

Koryŏsa 高麗史 (Histoire [officielle] de [la dynastie] Koryŏ, 139 vol.), Séoul, 1451.

T’aejo sillok 太祖(康獻大王)實錄 (Annales du règne du roi T’aejo, 15 vol.), Séoul, 1451.

Chŏngjong sillok 定宗(恭靖王)實錄 (Annales du règne du roi Chŏngjong, 6 vol.), Séoul, 1426.

T’aejong sillok 太宗(恭定大王)實錄 (Annales du règne du roi T’aejong, 36 vol.), Séoul, 1431.

Sejong sillok 世宗(莊憲大王)實錄 (Annales du règne du roi Sejong, 163 vol.), Séoul, 1454.

Munjong sillok 文宗(恭順大王)實錄 (Annales du règne du roi Munjong, 12 vol.), Séoul, 1455.

Tanjong sillok 端宗(大王)實錄 (Annales du règne du roi Tanjong, 14 vol.), Séoul, 1704 (1464)¹⁵³.

¹⁵³ Le texte d’origine compilé durant le règne du septième roi Sejo de la dynastie Chosŏn, éventuellement en 1464, sous le titre de *Journal du prince Nosan* (魯山君日記), qui rapporte les événements entre le 14 mai 1452 et le 10 juin 1455,

Sejo sillok 世祖(惠莊大王)實錄 (Annales du règne du roi Sejo, 49 vol.), Séoul, 1471.

Sǒngjong sillok 成宗(康靖大王)實錄 (Annales du règne du roi Sǒngjong, 297 vol.), Séoul, 1499.

Études

BRUNETON 2020

Yannick BRUNETON, « Koryŏsa 高麗史 고려사 : l'histoire officielle du Koryŏ », dans N. KOUAMÉ, É. P. MEYER, A. VIGUIER (éd.), *Encyclopédie des historiographies : Afrique, Amérique, Asie*, Paris, 2020, p. 973-988.

BUSWELL 1983

Robert E. BUSWELL (trad.), *The Korean Approach to Zen. The collected Works of Chinul*, Honolulu.

BUSWELL 1999

Robert E. BUSWELL, « The Koryŏ Period », dans Y. TAKEUCHI (ed.), *Buddhist Spirituality. Later China, Korea, Japan and the Modern World*, New York, p. 79-108.

CH'EN 1964

Kenneth CH'EN, *Histoire du bouddhisme en Chine* [trad. de l'anglais], Paris, 2015.

CHI 2002

Chang-kyu CHI, « 대각국사 의천의 천태사상 La pensée du maître national du grand éveil Ŭichŏn de l'école Ch'ŏnt'aek », 天台學研究 4, p. 207-235.

CHO H.-y. 1991

Hung-yun CHO, « Le chamanisme au début de la dynastie Chosŏn », *Cahiers d'Extrême-Asie* 6, p. 1-20.

CHO J.-h. 2012

Joon-ho CHO, « 경전 상에 나타난 호국불교의 검토 Critical Review of Defender of the Nation as a Major Buddhist Concept in Buddhist Texts », 大覺思想 17, p. 9-41.

CHO N.-u. 2008

Nam-uk CHO, « 朝鮮朝 儒敎國家의 形成 基盤 », 儒敎思想研究 34, p. 177-200.

fut renommé *Tanjong sillok* 端宗(大王)實錄 en 1704 sur l'ordre du dix-neuvième roi Sukjong.

CHOE 2020

Yeon-shik CHOE, « Samguk yusa 三國遺事 : Histoires oubliées des Trois Royaumes », dans N. Kouamé, É. P. Meyer, A. Viguié (dir.), *Encyclopédie des historiographies : Afriques, Amériques, Asies*, Paris, p. 1560-1568.

CHOI 2009

Mi-hwa CHOI, « State Suppression of Buddhism and Royal Patronage of the Ritual of Water and Land in the Early Chosŏn Dynasty », *Seoul Journal of Korean Studies* 22/2, p. 181-214.

DESGOUTTE 2000

Jean-Paul DESGOUTTE, *L'Écriture du coréen. Genèse et avènement*, Paris.

EOM 2012

Gi-pyo EOM, « 朝鮮 世祖代の 佛教美術 研究, A Study on the Buddhist art in King Sejo's period of Chosŏn Dynasty », *한국학연구* 26, p. 463-506.

FABRE 2000

André FABRE, *Histoire de la Corée*, Paris.

HWANG 2011

In-gyu HWANG, « 조선전기 후궁의 비구니 출가와 불교신행 Buddhism and Nun of Royal Concubine in the Early Joseon Dynasty », *佛敎學報* 57, p. 117-143.

KAMATA 1994⁵

Shigeo KAMATA, *한국불교사* [trad. par H. Shin, 1987], Séoul.

KANG 1994

Man-gil KANG *et ali.* (dir.), *한국사 8. 중세사회의 발전 2 (History of Korea 8. The Evolution of Medieval Society 2)*, Séoul.

KEEL 1978

Hee-sung KEEL, « Buddhism and Political Power in Korean History », *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 1/1, p. 9-24.

KEEL 1984

Hee-sung KEEL, *Chinul. The Founder of the Korean Son Tradition*, Séoul.

KEUM 2000

Jang-tae KEUM, *Confucianism and Korean Thoughts*, Séoul.

KIM J.-m. 2014

Jong-myung KIM, « Queen Munjeong's (1501-1565) Statecraft and Buddhist View in Confucian Joseon », *Korea Journal* 54, p. 62-86.

- KIM J.-m. 2017
Jong-myung KIM, « Kings and Buddhism in Medieval Korea », *Korean Studies* 41, p. 128-151.
- KIM K.-j. 2012
Ki-jong KIM, « 15 세기 불전언해의 시대적 맥락과 그 성격. 간경도감본 언해불전을 중심으로 The historical Context and Nature of Korean-Version Buddhist Texts in the 15th Century. Korean-Version Buddhist Texts Published by Gangyeongdogam », *한국어문학연구* 58, p. 95-122.
- KIM K.-k. 2007
Kyong-kon KIM, *Der Mensch und seine Erlösung nach Sön-Buddhismus und Christentum. Bojo Chinul und Karl Rahner im Vergleich*, Bonn.
- KIM K.-k. 2014
Kyong-kon KIM, « La première traduction coréenne du *Sūtra du Lotus* (1463) », *Revue de l'histoire des religions*, 231/3, p. 425-465.
- KIM M.-b. 2012
Mu-bong KIM, « 조선 전기 언해 사업의 현황과 사회 문화적 의의 Status and Sociocultural Meanings of Eonhae Project in Early Age of Chosŏn », *한국어문학연구* 58, p. 5-50.
- KIM Y.-g. 1983
Yeong-gil KIM, « 法華經의 諺解와 그 背景 La traduction du *Sūtra du Lotus* et son contexte », dans *韓國天台思想*, Séoul, 1983, p. 375-393.
- KIM Y.-s. 2016
Yeong-su KIM, *Sheaves of Korean Buddhist history. Joseon Bulgyosa-go* (trad. par T. Puggioni), Séoul.
- KIM Y.-h. 2007
Yong-hŭm KIM, « 조선 세조대 정치를 보는 시각과 생육신 The Perception of Politics During the Reign of King Sejo and the Saeng'yuksin », *역사와 현실* 64, p. 233-263.
- KIM Y.-j. 2017
Yun-joo KIM, « 조선 초기 수도 한양의 불교 사찰 건립과 불사 개설. 태조 이성계의 사찰 건립을 중심으로 The Establishment of Buddhist Temples and the Inauguration of Buddhist Rituals in the Capital of Hanyang in the Early Joseon Dynasty », *서울학연구* 66, p. 43-72.
- KIM Y.-t. 2011
Yong-tae KIM, « 조선전기 억불정책의 전개와 사원경제의 변화상 Policy of Oppressing Buddhist Practices in the Early Half of the Joseon Dynasty Period

and Changes Happened in the Overall Temple Economy », 朝鮮時代史學報 58, p. 5-33.

KIM Y.-t. 2018

Yong-tae KIM, « 조선 불교, 고려 불교의 단절인가 연속인가? Was Joseon Buddhism the Continuation of or Severance From Goryeo Buddhism? », 역사비평 123, p. 234-264.

KWAK & KANG 2018

Dong-hwa KWAK & Soon-ae KANG, « 조선 전기 왕실 발원 불교전적에 관한 연구 On the Buddhist Texts Sponsored by the Royal Family in the Early Joseon Dynasty », 書誌學研究 74, p. 207-237.

KWON 1993

Yon-ung KWON, « 세조대의 불교정책 La politique bouddhique sous le règne du roi Sejo », 진단학보 75, p. 197-218.

LEE B.-c. 1991

Bong-chun LEE, « 朝鮮 成宗朝의 儒敎政治와 排佛政策 The Confucian Politics against Buddhism in the Reign of King Sǒngjong of Chosǒn Dynasty », 佛敎學報 28, p. 259-290.

LEE B.-c. 2001

Bong-chun LEE, « 조선전기 崇佛主와 흥불사업 Buddhist Revivalistes and their Activities in the Early Period of Chosǒn Kingdom », 佛敎學報 38 (2001), p. 4365.

LEE B.-h. 2010

Byung-hee LEE, « 朝鮮前期 圓覺寺의 造營과 運營 Construction and Operation of Wongak Buddhist Temple in the Former half of Chosǒn », 문화사학 34, p. 111-145.

LEE B.-u. 2010

Byong-uk LEE, 한국불교사상의 전개 (*Le Développement de la pensée bouddhique en Corée*), Paju.

LEE E.-j. 2005

Eun-jeung LEE, « Historische Entwicklung Koreas », dans T. Kern & P. Köllner (dir.), *Südkorea und Nordkorea. Einführung in Geschichte, Politik, Wirtschaft und Gesellschaft*, Frankfurt-New York, p. 15-49.

LEE J.-j. 2006

Jung-joo LEE, « 世祖代 後半期の 佛敎的 祥瑞와 恩典 The Buddhist Omen and the Grace in the Late Years of King Sejo's Reign », 민족문화연구 44, p. 237-269.

LEE J.-w. 2008

Jong-woo LEE, « 세종조의 불교정책 A Policy of Buddhism in King Sejong's Period », *종교연구* 50, p. 159-185.

LEE K.-l. 2020

Kang-lae LEE, « Samguk Sagi 三國史記. Mémoires historiques des Trois Royaumes », dans N. Kouamé, É. P. Meyer, A. Viguié (dir.), *Encyclopédie des historiographies : Afriques, Amériques, Asies*, Paris, p. 1544-1559.

LEE K.-b. 2013

Ki-baik LEE, *한국사신론*, Séoul, 23^e éd. [= *A New History of Korea*, trad. par E. W. Wagner & E. J. Shultz, Cambridge-London, 1984].

LI 1989

Ogg LI, *La Corée. Des origines à nos jours*, Paris-Séoul.

NAM 2002

Dong-sin NAM, « 나말려초 국왕과 불교의 관계 Relations Between the Kingship and the Buddhist During the Period of Dynasty Change From Silla to Goryeo », *역사와 현실* 56, p. 81-111.

NOMURA 1996

Yōshō NOMURA, « 일불승 사상 La pensée du véhicule unique », dans C.-s. Cha (tr.), *법화사상*, Séoul, p. 133-153.

PARK H.-m. 2013

Hyun-mo PARK, « 세조(世祖)의 국정운영 방식 연구. 세종의 공론정치와 비교를 통해 A Comparative Study of King Sejong and King Sejo's Decision Making Process », *韓國史研究* 161, p. 251-281.

PARK K.-y. 2018(a)

Kwang-youn PARK, « 고려후기의 변화와 불교 The changes of Buddhist Policies and the Buddhist Order in the Late Goryeo Dynasty », *한국중세사연구* 53, p. 261-288.

PARK K.-y. 2018(b)

Kwang-youn PARK, « 불교 정책과 종단. 조선은 고려와 다른가 Policies on Buddhism and Buddhist Sects. What the Chosŏn and Koryŏ Dynasties Share and How they Differ », *역사비평* 123, p. 265-286.

PARK K.-y. 2018(c)

Kwang-youn PARK, « 고려시대 관련 불교서지학의 최근 연구 성과와 활용 Recent Research Results and Utilization of Buddhist Bibliography Related to the Goryeo Period », *사학연구* 132, p. 139-173.

PARK S.-y. 2011

Sei-yeon PARK, « 朝鮮初期 世祖代 佛教의 祥瑞의 政治의 意味 The Political Meaning of the Buddhist Omen Under King Sejo's Reign in the Early Years of Chosŏn », 史叢 74, p. 25-66.

PLASSEN 2018

Jörg PLASSEN, « Buddhismus in Korea », dans M. Hutter (dir.), *Der Buddhismus III. Ostasiatischer Buddhismus und Buddhismus im Westen*, Stuttgart, p. 199-227.

PU 2005

Nam-chul PU, « Buddhism and Confucianism in King Sejong's State Administration: Tension and Unity between Religion and Politics », *The Review of Korean Studies* 8/3, p. 25-45.

PU 2011

Nam-chul PU, « Joseon Kings' Personal Belief in Buddhism and its Political Significance », *The Review of Korean Studies* 14/1, p. 35-55.

ROSSIGNOL 2020

Bertrand ROSSIGNOL, *La Tradition du Sūtra du Lotus*, Paris.

SONG 1984

Suk-ku SONG, « 朝鮮朝에 있어서 儒佛對論 Controverse confucéenne-bouddhistes à la dynastie Chosŏn », 성곡논총 15, p. 103-129.

THIÉBAULT 2006

Philippe THIÉBAULT, *La Pensée coréenne. Aux sources de l'Esprit-Cœur*, Paris.

YANG 2018

Hye-won YANG, « 조선초 도승제 度僧制 강화의 역사적 의의 Excessive Number of Buddhist Monks and Strengthening of Licensed Monks Law in Early Joseon », 역사비평 123, p. 287-310.

YOON 2007

Ki-yeop YOON, « 朝鮮初 寺院의 實態와 그 機能. 寺院施策에 의한 公認寺院을 중심으로 The Realities and Functions of Temples in the Early Chosŏn », 佛教學報 46, p. 85-115.

YOUN 1939

Laurent Eul-sou YOUN, *Le Confucianisme en Corée*, Paris.

À propos de l'identité d'une communauté juive ancienne : la *Règle de la Communauté* (1QS)

Thierry LEGRAND
Université de Strasbourg
UR 4378 TP

Parmi les centaines de rouleaux découverts dans les grottes de Qumrân¹, près de la Mer Morte, on dénombre plusieurs documents à caractère normatif. Il s'agit principalement de règles communautaires rédigées pour le présent et l'avenir, de textes concernant l'interprétation des prescriptions légales, de calendriers et d'autres écrits fragmentaires qui mêlent un contenu normatif à des éléments sapientiaux. Parmi ces écrits, la *Règle de la Communauté* (1QS), en ses différentes recensions, apparaît comme un document essentiel pour la compréhension de la construction de l'identité religieuse d'une communauté juive retirée au désert, aux alentours de l'ère commune. Cette étude cherche à comprendre comment l'identité religieuse d'un groupe spécifique s'est construite à travers sa transcription dans un document complexe destiné à réguler la vie religieuse et communautaire. Ce document, dans sa forme actuelle et son contenu, est sans équivalent dans le contexte du judaïsme antique, et il faudra bien longtemps pour que des écrits de ce type soient développés en contexte chrétien sous la forme de règles monastiques.

Nous commencerons par donner quelques indications sur ce document et sa transmission, puis nous signalerons quelques pistes de réflexion sur la question de la construction de l'identité de la communauté qumrânienne.

¹ Pour une présentation récente de cette découverte, voir COLLINS 2013.

1. Un document normatif et théologique exceptionnel

La *Règle de la Communauté* (abrégé : *Règle*) est un des documents les plus remarquables de la bibliothèque de Qumrân. Un manuscrit bien préservé et contenant le texte presque complet de cet écrit a été découvert par des Bédouins dans la grotte 1 en 1947. Ce document (= 1QS)² se présente comme un résumé de l'enseignement et des règles de vie d'une communauté de fidèles cherchant à vivre en conformité avec la Torah de Moïse (1QS V 8-9).

Copié sur cinq feuilles de parchemin (plus une feuille de garde), ce rouleau comporte onze colonnes de texte rédigé en hébreu. L'écriture est datée paléographiquement de la période hasmonéenne, aux environs de 100 av. n. è. On relève cependant que ce manuscrit contient plusieurs corrections de scribes (ajouts supralinéaires, points de suppression, etc.)³ qui montrent qu'il a fait l'objet de multiples révisions au fil de son histoire textuelle. Deux autres manuscrits significatifs, la *Règle de la Congrégation* (1QSa/1Q28a) et la *Règle des bénédictions* (1QSB/1Q28b), présentent des caractéristiques codicologiques assez similaires à celles de 1QS. La taille des rouleaux, le type d'écriture et les traces d'altération des marges montrent que ces deux écrits faisaient partie du même rouleau que 1QS ou qu'ils étaient enroulés à ce dernier.

Fait remarquable, douze autres manuscrits sont répertoriés comme « copies » de la *Règle*⁴, ce qui démontre l'importance de cet écrit et l'intérêt qu'on y portait. Ces rouleaux ne sont pourtant jamais de simples copies du texte de 1QS, mais ils témoignent au contraire de la diversité des recensions du contenu de cet écrit ou de certaines de ces sections. D'autres manuscrits qumrâniens comme l'*Écrit de*

² Le « S » du sigle « 1QS » correspond au titre du manuscrit découvert dans la Grotte 1 : *Sêrêkh ha-Yahad* (1QS I 1, verso du manuscrit). Pour l'édition et la traduction de ce manuscrit, voir LEGRAND & STÖKL BEN EZRA 2017.

³ Les colonnes VII et VIII ont été particulièrement retouchées au fil du temps.

⁴ Il s'agit des manuscrits 4Q255 (= 4QpapSa) ; 4Q256 (= 4QS^b) ; 4Q257 (= 4QpapS^c) ; 4Q258 (= 4QS^d) ; 4Q259 (= 4QS^e) ; 4Q260 (= 4QS^f) ; 4Q261 (= 4QS^g) ; 4Q262 (= 4QS^h) ; 4Q263 (= 4QSⁱ) ; 4Q264 (= 4QS^j). Deux autres manuscrits fragmentaires sont à rapprocher de la *Règle* : 1Q29a et 5Q11.

Damas (CD et manuscrits parallèles)⁵, *4QRègles diverses* (4Q265) et peut-être 11Q29, transmettent des textes parallèles à certains passages de 1QS.

À la lecture de l'ensemble de ces témoins, plusieurs questions se posent. Quels rapports peut-on établir entre ces écrits ? Pourquoi a-t-on conservé sur un même site plusieurs recensions d'un même écrit normatif ? Quelle était la fonction de tous ces documents ? Comment par exemple expliquer les liens étroits qui subsistent entre certains passages du code pénal de la *Règle* (1QS VI–VII) et les sections apparentées de l'*Écrit de Damas* (CD) ? Les rédacteurs de 1QS s'inspiraient-ils de CD, ou l'inverse ? Plusieurs hypothèses sont à l'étude, mais il faut peut-être supposer l'existence d'un document pénal ancien, ayant servi de référence pour la rédaction de plusieurs écrits normatifs, dont l'*Écrit de Damas* et la *Règle*. En outre, dans une même collection d'écrits, la présence de règles contradictoires et de codes pénaux différents pose la question du statut de ces textes : servaient-ils concrètement de référence pour la vie quotidienne ou n'avaient-ils qu'un statut théorique ? Chaque prise de position entraîne son lot d'hypothèses sur le fonctionnement et le développement des communautés qui s'appuyaient sur ces textes, et l'identité qu'elles souhaitaient manifester.

Parmi les autres particularités à signaler au sujet de la *Règle*, il convient de mentionner que dans 4QS^e (4Q259), un long texte calendaire (4QOtot/4Q319)⁶ apparaît à la place de la section hymnique finale de 1QS. Ceci confirme sans doute l'intérêt porté par les membres de la communauté qumrânienne à l'observation des astres et à la fixation du calendrier, en vue de célébrer les sabbats et les fêtes de manière conforme à ce qu'indiquaient leurs textes normatifs.

Du point de vue rédactionnel, on constate qu'il existe une

⁵ 4Q266 (= 4QD^a), 4Q267 (= 4QD^b), 4Q268 (= 4QD^c), 4Q269 (= 4QD^d), 4Q270 (= 4QD^e), 4Q271 (= 4QD^f), 4Q272 (= 4QD^g), 4Q273 (= 4QpapD^h), 5Q12 (= 5QD), 6Q15 (= 6QD).

⁶ Ce texte a été publié sous le titre « Calendrier des Signes céleste (4QOtot) – 4Q319 » dans BERTHELOT, LANGLOIS, LEGRAND 2013, p. 843-869.

recension courte de la partie centrale de la *Règle* (1QS V–VI)⁷. De fait, pour cette section, les manuscrits 4Q256 et 4Q258 transmettent un texte sensiblement différent de celui de 1QS⁸. Deux thèses opposées⁹ tentent d'expliquer l'histoire de la rédaction de la *Règle*. L'une prend la datation paléographique des rouleaux comme point de départ : les versions longues (1QS et 4Q255) auraient été abrégées par les rédacteurs ou copistes de 4Q256 et de 4Q258. L'autre thèse considère que les recensions courtes (4Q256 et 4Q258) présentent un texte plus ancien que la version dont 1QS est le témoin le plus achevé. Ainsi, la version courte parallèle à 1QS V–IX aurait été progressivement complétée par une section introductive homilétique et théologique (1QS I–IV) et une section hymnique conclusive (1QS X–XI), ou un développement calendaire (voir 4Q259 suivi de 4QOtot). Cette seconde hypothèse éclaire davantage l'histoire de la formation de la *Règle*, un texte composite dont la rédaction s'est prolongée sur plusieurs décennies, au fil de l'histoire de la communauté et en fonction des ajustements théologiques, liturgiques, structurels et fonctionnels qu'il convenait de mener.

De fait, en étudiant attentivement le contenu de la *Règle*, on constate qu'elle s'apparente à une compilation d'éléments divers¹⁰ en rapport avec une communauté, ses idées, ses solennités, sa louange, son organisation, sa hiérarchie et son code pénal. La structure littéraire de la *Règle* n'apparaît pas particulièrement soignée, à l'exception de la section théologique sur les « deux esprits » (1QS III 13–IV 26). Il en va de même pour la présentation matérielle du manuscrit principal, même si, par exemple, ce manuscrit comporte des marques de scribes dont certaines sont

⁷ Voir notre synopse des textes pour 1QS V dans BERTHELOT, LANGLOIS, LEGRAND 2013, p. 491-495.

⁸ Voir notamment l'absence de citations bibliques en 4Q258.

⁹ Cf. METSO 1997, en particulier p. 69-105.

¹⁰ On a émis l'hypothèse que l'auteur principal de cet écrit était peut-être le fameux « Maître de justice » évoqué dans d'autres manuscrits qumrâniens (CD A I 11 ; CD B XX 32 ; 1QpHab I 13 ; II 2 ; V 10 ; VII 4 ; IX 9-10 ; 4Q173 1 4 ; 2 2), mais c'est une hypothèse parmi d'autres, car ce titre n'est pas mentionné dans la *Règle*, et l'aspect composite de ce document plaide en faveur d'une rédaction à plusieurs mains.

élaborées¹¹. Par ailleurs, si l'on compare ce document à d'autres écrits bibliques ou parabibliques découverts dans les grottes de Qumrân, on s'aperçoit que le ou les auteurs n'ont pas cherché à en faire une « belle œuvre » littéraire¹², mais qu'ils se sont attachés à transmettre un contenu utile, « efficace », reprenant des aspects essentiels et réglementaires à destination des membres d'une communauté, de leurs cadres et de leurs instructeurs. Pour autant, par manque d'indications internes ou externes, on ne sait pas précisément quels étaient les destinataires de ce document. Cependant, la présence à Qumrân de plusieurs copies ou de recensions diverses de ce texte plaide pour un usage assez étendu de cette règle dans un cadre communautaire. Il est évident que les autorités de cette communauté devaient en connaître l'existence et s'y référer régulièrement. Par exemple, il est fait mention d'un « instructeur » qui est, de toute évidence, l'un des premiers destinataires de ce document normatif¹³ :

« 13. ... L'instructeur expliquera et enseignera à tous les fils de lumière la nature de tous les fils d'homme, 14. selon toutes leurs sortes d'esprits, selon les caractéristiques de leurs œuvres... »

1QS III 13-14

Pour les autres membres de la communauté, les « simples fidèles », il est difficile de savoir s'ils avaient un accès direct à ce texte. Sur ce point, on relèvera ici un élément intéressant : aucune copie de la *Règle* n'a été transmise en écriture cryptée, alors que c'est le cas pour d'autres manuscrits qumrâniens sans doute réservés à la lecture de quelques initiés ou membres éminents de la

¹¹ En 1QS V 1 ; VII 25 et IX 3, des signes ornementés semblent indiquer le début d'une nouvelle section.

¹² Le texte hébreu de la *Règle* est souvent difficile à comprendre et à traduire. Les formules surchargées s'enchaînent, et certaines phrases s'allongent à l'infini. Voir par ex. les dix premières lignes de la *Règle* (1QS I 1-10) que l'on a du mal à ponctuer.

¹³ En 1QS V 1, le manuscrit parallèle 4Q258 (I 1) précise que cette règle est adressée à l'instructeur : « Instruction pour l'instructeur concernant les hommes de la Torah qui sont volontaires... ».

communauté¹⁴. Dès lors, on peut imaginer que le contenu de la *Règle* était accessible au plus grand nombre.

Ajoutons qu'il est difficile de préciser la fonction exacte de la *Règle* et les liens que cet écrit entretenait avec d'autres documents normatifs qumrâniens comme l'*Écrit de Damas* et deux autres écrits moins développés, mais associés à la *Règle* : la *Règle de la Congrégation* (1QSa), caractérisée par sa tonalité clairement eschatologique (« Et voici la règle pour toute la Congrégation d'Israël à la fin des jours... », 1QSa I 1), et la *Règle des bénédictions* (1Q Sb)¹⁵, rédigée à l'intention de « l'instructeur » (« Paroles de bénédiction pour l'ins[tructeur afin de bénir] les fils de Sadoq, les prêtres que Dieu a choisis pour affermir son Alliance... », 1Q Sb III 22). Cette dernière, très fragmentaire, présente une série de bénédictions pour les membres de la communauté, ses prêtres et ses responsables, vivant dans l'attente des fins dernières.

Dès lors, les différentes recensions de la *Règle* permettent d'imaginer que ce document a évolué en fonction de l'histoire de la communauté et qu'il a fallu régulièrement en réajuster le contenu, voire lui associer des compléments. Ce point concerne, de manière évidente, la construction de l'identité d'une communauté au fil de son histoire. Le comparatisme appliqué à ce type de document nous enseigne que la plupart des règles communautaires sont des écrits à géométrie variable, susceptibles d'actualisations, marqués par des aménagements littéraires, doctrinaux et liturgiques. Il est rare, cependant, de disposer des différentes étapes de rédaction d'un tel document.

Du point de vue du contenu et de la structure, la plupart des commentateurs de la *Règle* distinguent sept sections principales : 1) une introduction (1QS I 1-15) ; 2) des indications sur la cérémonie d'entrée dans l'Alliance et sur le renouvellement de l'Alliance (1QS I 16–III 12) ; 3) une instruction dualiste sur « les deux Esprits »

¹⁴ Par exemple, certaines copies de la *Règle de la Congrégation* (1QSa) ont été transmises en écriture cryptée (4Q249a-i).

¹⁵ Édition et traduction de ces deux manuscrits dans BERTHELOT, LANGLOIS, LEGRAND 2017, p. 555-575 (1QSa) et p. 577-597 (1Q Sb).

(1QS III 13–IV 26) ; 4) une règle pour les membres du *Yahad*¹⁶ (1QS V 1–VI 23) ; 5) un code pénal (1QS VI 24–VII 25) ; 6) des règles générales associées à des prescriptions pour « l'instructeur » (1QS VIII 1–IX 25) ; 7) un hymne final (1QS X,1–XI 22).

On peut également distinguer des sous-parties à l'intérieur de ces grandes sections, mais il n'est pas toujours facile d'en préciser les contours, même si des marques de paragraphes en marge des colonnes et des espaces laissés vides de manière intentionnelle (*vacat*) permettent de repérer des unités textuelles et des unités de sens. Ainsi, telle qu'elle se laisse lire dans le manuscrit 1QS, la *Règle* présente une certaine cohérence littéraire et de contenu, mais sa lecture reste difficile. Partant d'une série d'exhortations religieuses assez précises (chercher Dieu, faire ce qui est bien, aimer les fils de lumière, haïr les fils des ténèbres, progresser et faire progresser dans la perfection, respecter les commandements de Dieu...) la *Règle* trouve sa conclusion dans une magnifique louange au Dieu créateur, hymne qui rassemble une multitude de thèmes théologiques et sapientiaux que l'on retrouve dans d'autres écrits de la communauté qumrânienne¹⁷, mais aussi dans les écrits de la Bible hébraïque¹⁸. En son sein, entre son introduction exhortative et sa conclusion doxologique, la *Règle* précise les conditions d'entrée dans la communauté (centralité de la notion d'Alliance), les éléments théologiques qui sous-tendent la pensée de ses membres, les règles qui président à sa constitution et à son avenir, les sanctions qui frappent les contrevenants, les instructions ou règlements qui concernent les personnes éminentes de la communauté, celles qui président à l'enseignement et à l'éducation des membres du *Yahad*. Dit d'une autre manière, la *Règle* est constituée d'un savant mélange d'exhortations, de mises en garde, d'enseignements théologiques, de règles concrètes, de sanctions, d'indications concernant les temps eschatologiques et enfin, de louanges et de bénédictions qui

¹⁶ Terme fréquent dans la *Règle* pour désigner « la communauté », « l'ensemble ».

¹⁷ Les hymnes du *Rouleau des Hymnes* (1QH^a) sont à rapprocher de 1QS X–XI.

¹⁸ Tous les hymnes qumrâniens et les psaumes apocryphes sont d'inspiration biblique.

renvoient au Dieu créateur, le fondement de tout. L'ensemble est marqué par une forte tonalité dualiste qui oppose la domination divine à celle de Bélial ou de la perversité, et distingue les fils de lumière et les fils des ténèbres, encourage les hommes bénis qui pratiquent la Torah à l'inverse de ceux qui s'en éloignent et qui seront maudits. Les formes « déclinées » de ce type de dualisme sont innombrables dans la *Règle* et en particulier dans l'instruction sur les « deux Esprits » (1QS III 13–IV 26). Elles déterminent une identité forte en structurant la communauté et en « galvanisant » ses membres en vue de la fin des temps et du combat final.

Pour terminer cette présentation de la *Règle*, nous signalerons que des rapprochements ont été établis entre les indications transmises par la *Règle* et celles qui concernent les « esséniens » mentionnés dans les écrits de Flavius Josèphe¹⁹ à la fin du I^{er} siècle de notre ère. Parmi les rapprochements les plus significatifs, nous mentionnerons les points suivants : la procédure d'admission par étapes (1QS VI 13-23 ; *BJ* II, 137s) ; le repas pris en commun (1QS VI 2.4-5 ; *BJ* II, 129-133) et le respect de la préséance pour la prise de parole ou d'autres actes (1QS VI 10-13 ; *BJ* II, 132s) ; la bénédiction sacerdotale préalable (1QS VI 4-5 ; *BJ* II, 131) ; la propriété commune (1QS I 11-13 ; III 2 ; V 1-3 ; VI 17-20 ; *BJ* II, 122 ; *AJ* 18,20) ; l'organisation hiérarchique (1QS VI 12.20 ; *BJ* II, 123 ; *AJ* 18,22) ; la punition des fautifs par l'exclusion temporaire et l'interdiction de participer aux repas de la communauté (1QS VI 24–VII 25 ; *BJ* II, 143s) ; le prédéterminisme (1QS III 15s ; *AJ* 18,18) ; l'importance des anges (1QS III 20-25 ; IV 12 ; *BJ* II, 142) et l'interdiction de diffuser les enseignements du groupe (1QS IV 6 ; *BJ* II, 141s). Les termes mêmes de l'introduction homilétique de la *Règle* (1QS I 3b-11) s'accordent sur plus d'un point avec le « serment de l'essénien » évoqué par Flavius Josèphe dans la *Guerre des Juifs* (II 139-143). Ces témoignages et d'autres²⁰ doivent être pris en considération pour

¹⁹ Principalement la *Guerre des Juifs* (*BJ*) et les *Antiquités juives* (*AJ*). Pour une discussion plus générale sur les rapports à établir entre les témoignages des historiens anciens et la communauté qumrânienne, voir DUPONT-SOMMER 1983, p. 31-49.

²⁰ Principalement, PHILON D'ALEXANDRIE, *Quod omnis probus liber sit* ; *Apologia pro judaeis* ; PLIN L'ANCIEN *Naturalis Historia* ; EUSÈBE DE CÉSARÉE,

l'étude de l'histoire de la communauté qui nous a transmis les écrits de Qumrân, en particulier la *Règle* et les autres formes de règles que nous venons d'évoquer. D'après nos recherches, ils conduisent à maintenir l'identification des auteurs de la *Règle* et des écrits communautaires de Qumrân avec l'une ou l'autre branche du courant essénien.

Selon ce document, d'une richesse exceptionnelle, l'identité religieuse de cette communauté s'appuie sur un certain nombre d'éléments et de fondements que nous souhaitons préciser dans les lignes qui suivent.

2. Une communauté « encadrée »

L'identité de la communauté qumrânienne se joue en premier lieu dans sa manière de préciser la place et la fonction des responsables religieux, les prêtres et les lévites, dont les rôles sont parfois différenciés, notamment dans les formules qu'ils prononcent. Ces deux catégories bibliques, prêtres et lévites, sont généalogiquement reliées aux fils d'Aaron et aux fils de Sadoq (1QS V 2), ancêtres sacerdotaux irréprochables dont se réclament les membres de la communauté qumrânienne.

« 1. Voici la Règle pour les membres de la Communauté, ceux qui sont volontaires pour se convertir de tout mal et pour s'attacher à tout ce qu'Il a commandé selon Sa volonté et se séparer de la congrégation 2. des hommes de la perversité pour être en Communauté en ce qui concerne la Torah et les biens ; ceux qui sont sous l'autorité des fils de Sadoq... »

1QS V 1-2

« 3. ... Dans chaque lieu où il y aura dix personnes du conseil de la Communauté, qu'il ne manque pas parmi eux un homme (qui est) 4. prêtre. Chacun sera assis selon son rang en face de lui. »

1QS VI 3-4

L'identité religieuse de la communauté s'enracine ainsi dans une forme de « pureté sacerdotale » qui confère une légitimité aux responsables et aux membres de la communauté qumrânienne. De manière souvent implicite, le ou les auteurs de la *Règle* déclarent que leur manière de célébrer Dieu est conforme au sacerdoce des temps anciens, un sacerdoce légitime qui s'oppose aux pratiques religieuses et sacerdotales du judaïsme hiérosolymite du I^{er} siècle av. n. è. Cet encadrement sacerdotal se traduit par une application rigoureuse des prescriptions de la Torah, et un ordre de préséance à respecter. Sur ce point, la *Règle* fait régulièrement référence à des indications liturgiques précises, des confessions et des formules de bénédiction associées à la réponse de ceux à qui elles sont adressées, etc.

En dehors du cadre strictement religieux et sacerdotal, l'identité de la communauté est aussi marquée par l'existence d'un « conseil de communauté » composé de douze hommes et de trois prêtres :

« 1. Dans le conseil de la Communauté²¹, (il y a) douze hommes et trois prêtres²², parfaits en tout ce qui concerne ce qui est révélé de toute 2. la Torah, pour pratiquer la vérité, la justice, le droit, la charité bienveillante et l'humble conduite²³, chacun à l'égard de son prochain... »

1QS VIII 1-2

Il s'agit de membres de la communauté vivant selon une conduite parfaite et la sainteté, capables d'agir dans le temps présent comme au temps du jugement final. Il ne faut pas négliger ici l'orientation eschatologique de la *Règle* et l'attente imminente de la fin des temps pour les membres de la communauté. Ces hommes sont désignés comme les représentants de la « plantation éternelle, maison de sainteté » reliée à la maison d'Aaron. Nous sommes ici quelque part dans la « mythologie » qumrânienne. Ces hommes ont également le

²¹ Même expression en 1QS III 2 ; V 7 ; VI 10-16 ; VIII 1 ; 1QSb IV 26 ; 1QpMic 8-10 8 ; 1QpHab XII 4.

²² Comparer cette organisation avec 1Q33 II 1 et 11QT LVII 11-12.

²³ Ce passage de la *Règle* rassemble les qualités énoncées au fil des colonnes de cet écrit pour décrire le fidèle parfait (voir, par ex. 1QS I 1-15).

rôle d'évaluer et de juger (1QS VI 24) les cas d'inconduite dans la communauté et de prendre des décisions pour exclure un membre de la communauté ou du conseil, et éventuellement de le réintroduire après un certain temps, en étudiant son cas particulier et son changement d'attitude (1QS VIII 16-27).

D'autres fonctions sont évoquées dans la *Règle*, comme celle de « l'inspecteur »²⁴ ou « intendant » et surtout celle de « l'instructeur » (*maskîl*)²⁵. Les éléments nous manquent pour cerner le rôle exact de ces responsables de la communauté, car la *Règle* ne se présente pas comme un manuel à destination du lecteur contemporain. Ces fonctions ont d'ailleurs pu évoluer avec le temps. Nous comprenons cependant qu'il y avait différentes charges liées à l'intendance (par exemple, la question de la gestion des biens mis en commun et de la nourriture partagée)²⁶ et d'autres fonctions associées à la formation ou l'encadrement des fidèles, notamment ceux qui venaient d'entrer dans l'Alliance et la communauté. Parmi ces fonctions, celle du *maskîl*, terme que l'on traduit généralement par « instructeur », « homme intelligent » ou « maître », fait l'objet de nombreuses prescriptions dans le corps de la *Règle*, notamment à la fin de la colonne IX, juste avant l'hymne final qui est associé à l'instructeur : « Et voici les normes de la conduite pour l'instructeur... », 1QS IX 21. Il ne s'agit pas simplement d'un homme doué d'intelligence et de prudence (verbe *sakol*), mais ce terme désigne, selon nous, une des plus hautes autorités de la structure communautaire qumrânienne, un homme attaché à la volonté²⁷

²⁴ Cf. 1QS VI 12.20. Cette fonction est surtout mentionnée dans l'*Écrit de Damas* (CD IX 18.19 ; XIII 6.13 ; XIV 8.11.13, etc.), mais il n'est pas certain qu'il s'agisse exactement de la même fonction dans la *Règle*. Dans ces notices sur les esséniens, Flavius Josèphe évoque les responsables de l'intendance : *Guerre des Juifs* II, 123.125 et *Antiquités juives* XVIII, 22.

²⁵ Cf. 1QS III 13 ; IX 12.21 ; 1QSB I 1 ; V 20 ; 4Q298 1-2 i 1 ; 4Q510 1 4 ; 4Q511 2 i 1. Ce terme est aussi présent dans d'autres manuscrits qumrâniens comme l'*Écrit de Damas* et les *Cantiques pour l'holocauste de Sabbat* (4QShirShabb).

²⁶ Voir 1QS VI 19-20. Le thème de la propriété commune correspond à la description des esséniens célibataires chez FLAVIUS JOSÈPHE, *Guerre des Juifs* II, 122, et PHILON D'ALEXANDRIE, *Quod omnis probus liber sit* 85-87.

²⁷ Terme particulièrement présent dans la *Règle* où les membres de la

divine, c'est-à-dire, en contexte qumrânien, zélé pour la Torah. Membre éminent de la communauté, il devait être capable d'évaluer et même de surveiller le comportement des autres membres. Il agissait comme un véritable « guide » dans la connaissance et la perfection (1QS IX 18), il jouait le rôle d'un instructeur concernant les « mystères merveilleux » (une des expressions typiques du sociolecte qumrânien). Ajoutons que l'instructeur était un homme parfaitement préparé pour le « jour de la vengeance » (1QS IX 23). On retrouve ici la dimension eschatologique structurante pour l'identité de cette communauté.

Sans nous attarder sur le rôle des « simples » membres de la communauté, nous signalerons l'importance du respect des règles de préséance au sein de la communauté, notamment en ce qui concerne le partage de la nourriture et les rites de purification. Les membres sont également évalués et classés selon « leur intelligence et leurs œuvres » :

« 23. Et on les inscrira dans l'ordre, chacun à son tour, selon son intelligence et ses œuvres, afin que tous obéissent, chacun devant son prochain, du (plus) petit au (plus) grand. Ils devront 24. considérer leur esprit et leurs œuvres chaque année afin de promouvoir quelqu'un selon son intelligence et la perfection de son comportement ou de le rétrograder selon ses péchés. »

1QS V 23-24

La communauté est donc encadrée de manière stricte, même si nous ne sommes pas sûrs de comprendre exactement toutes les subtilités de cet encadrement sacerdotal, éducationnel et administratif. En l'état, la *Règle* définit l'identité de la communauté à laquelle elle s'adresse en établissant les détenteurs légitimes de l'autorité. Ces derniers sont les garants de la bonne marche communautaire jusqu'à la fin des temps. Dans ce document, l'histoire de la communauté n'est abordée que de manière allusive

Communauté sont exhortés à suivre la « volonté » divine : 1QS V 1.9.10 ; IX 13.23.24.

et il faudrait lire l'*Écrit de Damas* (CD) et le *Pésher d'Habaquq* (1QpHab) pour tenter de comprendre cette histoire qui donne quelques clés de lecture sur l'identité assumée et subie de la communauté. Dans ces écrits et d'autres, l'identité de la communauté ainsi que le récit sa propre histoire s'inscrivent dans le cadre d'une interprétation générale de l'Histoire conduite par l'attente du salut d'Israël et d'une restauration eschatologique.

3. Appartenir au « lot de Dieu » ou au « lot de Bélial »

L'identité d'une communauté est souvent marquée par les mesures ou les règles qu'elle se fixe pour intégrer ou exclure ses membres. En histoire des religions, on connaît bien ces phénomènes liés à l'entrée ou à la sortie d'un adepte d'un groupe religieux particulier. À Qumrân, les choses sont relativement claires dès les premiers mots de la *Règle* : la qualité de membres s'acquiert ou se perd (1QS I-II), et le fidèle peut également connaître une progression de son statut au sein de la communauté, en fonction de son intelligence et de son comportement (1QS V 23-24 cité *supra*). La *Règle* donne de nombreuses précisions concernant cet aspect qui rejoint la construction de l'identité de la communauté. Apparemment, l'arrivée dans la communauté se concrétisait par une cérémonie de l'entrée dans l'Alliance (1QS I 16-II 18), puis le renouvellement annuel de l'Alliance, une forme de solennité qui semble concerner les membres de la communauté et plus largement encore ses sympathisants. Dans ce cadre, et de manière exceptionnelle, nous disposons d'éléments liturgiques qui précisent le déroulement de la cérémonie et les formules énoncées par les différents protagonistes :

« 1. ... Alors les prêtres béniront tous 2. les hommes du lot de Dieu qui suivent parfaitement toutes Ses voies en disant : « Qu'Il te bénisse de tout 3. bien, qu'Il te garde de tout mal, et qu'Il illumine ton cœur par l'intelligence de vie, et qu'Il te fasse grâce avec la connaissance éternelle 4. et qu'Il lève la face de Sa grâce en ta faveur pour le bien-être éternel ». Alors les lévites maudiront tous les hommes 5. du lot de Bélial. Et ils répondront en disant : « Maudit (sois)-tu dans toutes les

œuvres impies de ta culpabilité : qu'Il te livre 6. à la terreur par la main de tous les vengeurs de vengeance, qu'Il ordonne sur toi l'anéantissement par l'intermédiaire de tous les exécuteurs 7. de rétributions (...)

10. Et tous ceux qui entrent dans l'Alliance diront, après ceux qui bénissent et ceux qui maudissent : « Amen ! Amen ! »

1QS II 1-7.10

Les contours de la communauté sont donc clairement définis, correspondants à ceux qui rejoignent, appartiennent ou se maintiennent dans le « lot de Dieu », tandis que les autres, ceux qui ne cherchent pas la volonté divine et la perfection de comportement, sont exclus et méritent le châtiment final réservé au « lot de Bélial »²⁸, c'est-à-dire, le lot de ceux qui vivent dans la perversité ou le mal identifiés au démon Bélial. D'autres ouvrages qumrâniens comme le *Péscher d'Habaquq* évoquent encore plus clairement les opposants à la communauté (« le prêtre impie », « l'homme de mensonge », etc.) et ceux qui se tiennent à l'écart du droit et de la justice, et qui menacent les fondements mêmes d'une communauté de « justes » et de « parfaits »²⁹, cherchant à vivre à distance de l'imperfection et du mal.

Si l'on peut dire, d'une manière générale, que le judaïsme est une religion de la séparation ou de la mise à part des êtres de la nature, des personnes, des éléments et des lieux, la *Règle* offre un exemple remarquable de la constitution d'une communauté qui se fondait sur la notion de « séparation »³⁰. En voici quelques aperçus :

²⁸ L'histoire de la communauté se place sous la domination de Dieu et de Bélial (1QS I 18.23-24 ; II 5.19 ; III 20-23 ; IV 19 ; X 21), et le temps présent semble marqué par la domination de Bélial. La même idée se trouve dans de nombreux manuscrits communautaires qumrâniens : CD IV 13.15 ; V 18 ; VIII 2 ; XII 2 ; XIX 14 ; 1QM I 1.5.13 ; IV 2 ; XI 8 ; XIII 2.4.11 ; XIV 9 ; XV 3 ; XVIII 1.3 ; 1QH^a X 16.24 ; XI 29.33.

²⁹ Le thème de la « perfection de voie » (cf. *Psaumes* 119,1 ; *Proverbes* 11,20) est omniprésent dans la *Règle* et constitue un idéal pour les adeptes qui doivent suivre les voies de Dieu, respecter ses commandements, la Torah et l'Alliance, tout en étant fidèles aux préceptes de la communauté. Cette dernière est parfois même comprise comme « maison de perfection » (cf. 1QS VIII 9).

³⁰ Voir la fréquence des occurrences de la racine hébraïque *bdl* (« séparer »,

« 25. ... Et quiconque refuse d'entrer 26. [dans l'Alliance de Di]eu, pour cheminer dans l'obstination de son cœur, n'[entrera] pas [dans la Com]munauté de Sa vérité... »

1QS II 25-26

« 17. ... Au contraire, 18. tous ceux qui ne sont pas comptés dans son Alliance, il faut les séparer, eux et tout ce qui leur appartient. »

1QS V 17-18

« 12. ... Et lorsque ces gens-là deviendront /la Communauté/³¹ en Israël, 13. /par ces ordonnances/, ils se sépareront du milieu de la demeure des hommes de la perversion pour aller au désert et pour y préparer le chemin de HWH³², 14. comme il est écrit : « Dans le désert préparez le chemin de ••••³³. Aplaissez dans la steppe une route pour notre Dieu. »

1QS VIII 12-14

« 5. ... En ce temps-là, les hommes de la Communauté seront séparés : 6. une maison de sainteté pour Aaron pour unifier la

« distinguer », « mettre à part ») dans la *Règle* et d'autres écrits normatifs qumrâniens.

³¹ Les mots placés entre deux barres obliques ont été insérés par un scribe au-dessus de la ligne du texte.

³² Il s'agit sans doute d'une autre manière d'écrire le tétragramme divin « YHWH » (absent de 1QS, 1QSa et 1QSB). Certains éditeurs y voient une forme ancienne du pronom « lui » et traduisent : « Sa voie/Son chemin » ou « la voie de Lui ». Pour cette fin de ligne, le manuscrit parallèle 4Q259 (III 4) offre une autre leçon : « la voie de la vérité ».

³³ Le scribe a remplacé le nom divin par quatre points (*tetrapuncta*) ; cette pratique est unique dans 1QS, mais elle est connue de quelques autres manuscrits qumrâniens bibliques et non bibliques. L'identité d'une communauté religieuse se joue aussi sur la manière de se référer à la transcendance. On notera la tendance actuelle, dans le judaïsme et quelques milieux chrétiens, à ne plus utiliser la transcription habituelle, en français ou en anglais, du mot « Dieu ». Il sera écrit « D.i.eu » ; « G.od », « G.o.d », etc. Par ailleurs, sur certains sites internet, le nom de Dieu, le tétragramme ou d'autres désignations divines sont effacés ou floutés lors de la transmission de photographies de manuscrits bibliques.

sainteté des saintetés, et une maison de Communauté pour ceux d'Israël qui marchent dans la perfection³⁴. »

1QS IX 5-6

Nous évoquerons en premier lieu la séparation physique, liée à l'histoire de la communauté, d'un groupe de volontaires qui vit au désert et qui s'appuie sur la citation d'*Esaië* 40,3³⁵ pour légitimer cette situation « géographico-théologique » particulière. La vie séparée au désert traduit la rupture matérielle, mais aussi théologique et religieuse, d'avec le reste de la communauté juive rassemblée autour du Temple de Jérusalem et sa « machinerie » sacrificielle. Mais il s'agit certainement d'une séparation temporaire puisque la communauté qumrânienne vit dans l'espérance des fins dernières qui verront le rétablissement d'un culte purifié dans son sacerdoce, ses rituels, son calendrier et ses fêtes. En attendant, tout est mis en œuvre au sein de la communauté qumrânienne pour préserver certains éléments de culte marqués par l'idée de perfection et de sainteté. Et puisque le culte sacrificiel classique ne pouvait être maintenu, c'est par « l'offrande des lèvres » (1QS IX 4-5 ; X 6.8.14)³⁶, c'est-à-dire, la louange, que le culte parfait pouvait trouver son accomplissement en attendant le jour du jugement et la victoire de Dieu et de son camp contre le lot de Bélial et la perversité.

« 18. ... Et Dieu, dans Sa mystérieuse prudence et Sa glorieuse sagesse, a mis un terme à l'existence de la perversité : au temps 19. de la visite, Il l'anéantira définitivement. Et alors, la vérité apparaîtra pour toujours dans l'univers, car elle a été

³⁴ « Marcher dans la perfection », voir 1QS VIII 18.21 ; IX 6.8.9 ; 1QS XI 2 (« Dieu... dans sa main est la perfection de ma voie... ») ; XI 11.

³⁵ « Une voix proclame : Dans le désert dégagez un chemin pour le Seigneur, nivelez dans la steppe une chaussée pour notre Dieu », *Traduction Œcuménique de la Bible*, Paris, Cerf / Bibli'O, 2010.

³⁶ Cf. *Psaumes* 107,22 ; *Ben Sira* 35,1-4 ; 4Q403 1 ii 26 ; 4Q511 63-64 ii 4 ; 11Q5 XXVIII 7-10. L'idée d'un culte spirituel est aussi abordée dans la littérature intertestamentaire : *Testament de Lévi* 3,6 ; *Livre des Antiquités bibliques* 22,5 ; *Psaumes de Salomon* 15,3 ; *Apocalypse d'Abraham* 17,17.

compromise dans les voies de l'impiété pendant la domination de la perversité³⁷, jusqu'à 20. l'échéance du verdict décisif. »

1QS IV 18-24

L'hymne final de la *Règle* (1QS X–XI) occupe 20% du texte et manifeste clairement l'importance des orientations liturgiques de ses membres et la nécessité de la louange, dans l'attente d'événements salvateurs. Dans un autre écrit qumrânien, les *Cantiques pour l'holocauste du Sabbat* (4QShirShabb)³⁸, que nous rapprochons volontiers des écrits communautaires, cette louange atteint son point culminant lors de la célébration de liturgies sabbatiques qui mènent à une certaine forme de communion des fidèles avec les anges et la divinité³⁹. L'identité de la communauté s'affirme ainsi non seulement par des pratiques concrètes, mais aussi par toute une littérature qui conduit à la méditation et à la louange. On pourrait presque parler d'un « climat » spirituel, d'un encouragement à la méditation, à la pratique du chant et de la prière qui permettait sans doute de se retrouver sur des bases communes, en pensée et en spiritualité.

Au sein du groupe, dans la vie quotidienne et dans les pratiques cultuelles, l'idée de séparation est effective et clairement exprimée dans la *Règle* : la classe sacerdotale d'un côté (elle-même structurée, prêtres et lévites, placés sous l'autorité des fils de Sadoq), les autres membres classés ou ordonnés selon leur rang, en suivant « leur intelligence et leurs œuvres » (1QS V 21). La dimension sacerdotale est très présente dans la *Règle* et plusieurs autres manuscrits de règles (voir 1QSa et 1QSB). Elle révèle à quel point les rédacteurs, sans doute eux-mêmes issus de ce milieu, cherchaient à structurer leur communauté selon des règles propres au milieu sacerdotal. Ils

³⁷ Vision dualiste que certains spécialistes rapprochent des conceptions mazdéennes : DUPONT-SOMMER & PHILONENKO 1987, p. 15. Le triomphe de la vérité est attesté dans plusieurs passages de la littérature qumrânienne et intertestamentaire : 4QpPs37 IV 12 ; 4Q548 1 ; 1 *Hénoch* 11 2 ; 104,13 ; 4 *Esdras* 6,28 ; 7,104 ; 2 *Baruch* 83,2.23.

³⁸ Textes édités dans CHARLESWORTH & NEWSOM 1999.

³⁹ Sur ce point, voir LEGRAND 2016.

évoquent régulièrement le rôle des prêtres et se désignent parfois comme les héritiers de la plus haute lignée sacerdotale, les fils de Sadoq.

Dans un autre domaine, celui de la régulation du temps, plusieurs manuscrits qumrâniens nous transmettent des documents calendaires ⁴⁰ qui signalent un intérêt communautaire pour la restauration d'un culte purifié jusque dans l'organisation du cycle des fêtes et d'autres solennités. À la lecture de ces documents complexes et fragmentaires, on croit comprendre que les prêtres de la communauté qumrânienne, même à distance du Temple de Jérusalem, avaient prévu l'organisation de « tours de garde » (*mishmarot*)⁴¹ pour les familles sacerdotales assignées au service cultuel à Jérusalem. En reprenant cette organisation et en l'adaptant à leur propre calendrier, les auteurs de ces écrits prolongeaient un ordre ancestral qui mettaient à part des familles de prêtres et distinguaient des rôles dans la communauté présente et future. De fait les écrits normatifs qumrâniens rappellent constamment les origines sacerdotales de la communauté, sans doute pour insister sur le fait que ce lien serait décisif et structurant le jour de la restauration d'un culte normalisé au Temple de Jérusalem.

Plusieurs passages de la *Règle* évoquent la notion d'ordre (de règle), la préséance, l'attention portée à la hiérarchie, la discipline et l'organisation des membres par groupes. Ainsi, l'organisation « militaire » évoquée dans les textes du livre des *Nombres* (chap. 31) est souvent à l'arrière-plan de plusieurs écrits normatifs qumrâniens et de certains chapitres de la *Règle* ou des règles annexes. Par ailleurs, un « code pénal » établit les limites à ne pas franchir pour rester dans le lot de lumière, le lot de Dieu, et ne pas céder au lot des ténèbres, le lot de Bélial (1QS VI 24–VII 25). Les sanctions sont généralement sévères et conduisent à la séparation temporaire de la communauté

⁴⁰ L'un d'entre eux, 4QOtot (4Q319), était associé à 4Q259, l'une des copies de la *Règle*.

⁴¹ En référence à *1 Chroniques* 24,1-19, passage qui se conclut ainsi : « Telle fut leur répartition dans leur service, pour entrer dans la Maison du Seigneur, selon la règle donnée par leur père Aaron, comme le lui avait ordonné le Seigneur, Dieu d'Israël. »

ou même à l'expulsion définitive des contrevenants. En voici quelques exemples :

« 2. ... Et s'il a parlé avec colère à l'un des prêtres inscrits dans le Livre, il sera puni pendant 3. un an et séparé individuellement de la nourriture pure des Éminents. »

1QS VII 2-3

« 7. Quiconque parlera à son prochain de manière hautaine ou se rendra coupable sciemment de fraude – il sera puni pendant six mois. »

1QS VII 5

« 12. Et quiconque s'allonge et s'endort lors de la session des Éminents – (il sera puni) trente jours. »

1QS VII 12

Ajoutons que la section qui concerne ce type de sanction est marquée, tant dans le manuscrit de la *Règle* (1QS) que dans ses différentes recensions, par un certain nombre de corrections de copistes (effacement de mots, corrections de termes, ajout supra ou infra linéaire, modification de la durée des sanctions, etc.). De fait, la *Règle* présente les traces de plusieurs remaniements au fil de l'histoire de sa transmission. Ainsi, on relève aisément que le contenu de la *Règle* n'a sans doute jamais été totalement fixé. Il reste cependant encore difficile de préciser l'histoire de son évolution. Quoi qu'il en soit, on perçoit bien l'importance, dans les colonnes centrales de la *Règle*, de tout un dispositif pénal censé prévenir et réguler les conduites inappropriées dans un groupe très structuré par son observation des prescriptions de la Torah. Les lignes introductives de la *Règle* mettaient en garde le fidèle en l'exhortant à « chercher Dieu de to[ut cœur et de toute âme], faire ce qui est bien et juste devant Lui... » (1QS I 1-2) ; la suite du document concrétise cette mise en garde par tout un arsenal de sanctions lourdes à destination des transgresseurs. La séparation et même l'expulsion sont possibles lorsque les fidèles n'agissent pas dans le cadre normatif posé par les responsables de la communauté.

4. Le rapport à la Torah et à la tradition orale

Citons un passage significatif de la *Règle* qui évoque une exclusion définitive pour faute majeure :

« 21. ... tout homme parmi eux, 22. qui transgressera un mot de la Torah de Moïse, délibérément ou frauduleusement, sera expulsé du conseil de la Communauté 23. et ne reviendra plus jamais ; et nul parmi les hommes de la sainteté ne mêlera ses propres affaires avec sa fortune ou avec son conseil, en quelque 24. affaire que ce soit. »

1QS VIII 21-24

Sans surprise, la Torah est au centre du système idéologique et théologique de la vie communautaire qumrânienne. L'identité de la communauté se conçoit en rapport avec l'étude, l'usage et l'interprétation de la Torah. Il faut ici distinguer la Torah écrite (notamment les cinq premiers livres de la Bible hébraïque) de la Torah orale, c'est-à-dire, ce que le judaïsme rabbinique désignera en son temps comme *halakhah* (règles, pratiques, manières de se conduire). Les écrits de la Bible hébraïque nécessitaient une interprétation et une actualisation régulières qui vinrent constituer, au fil du temps, un ensemble de règles venant préciser les pratiques juives. La Mishnah, rédigée au II^e siècle de notre ère, offre une synthèse écrite de ces règles transmises oralement, des siècles durant, par les sages et les rabbis du judaïsme.

À Qumrân (comme dans la Bible hébraïque), le terme Torah ne désigne pas toujours la même chose. Il peut s'agir des livres juifs de référence qui constitueront la Bible hébraïque que nous connaissons par le texte massorétique, comme il peut s'agir de traditions exégétiques et normatives transmises par les générations passées et reformulées ou adaptées au contexte d'une communauté séparée du judaïsme hiérosolymite. Quoi qu'il en soit, l'identité qumrânienne est fortement marquée par cette référence à la Torah. L'étude constante de la Torah (jour et nuit), la méditation de ses préceptes, la recherche (*drš*)⁴² de son interprétation et de son actualisation, tout

⁴² Racine sémitique qui va donner le mot *midrash*, « commentaire »,

ceci forme un système de référence qui distingue les membres de la communauté (appelés « les hommes de la Torah » en 4Q258 I 1) des autres membres du judaïsme. C'est du moins, ce que les écrits de Qumrân martèlent sans cesse :

« 6. ... Et qu'il ne manque pas, là où sont (rassemblés) les dix, quelqu'un qui scrute⁴³ la Torah jour et nuit⁴⁴, 7. constamment, chacun relayant son prochain. Et les Éminents (ou Nombreux) veilleront ensemble un tiers de toutes les nuits de l'année, afin de lire dans le Livre, d'étudier la jurisprudence 8. et de bénir ensemble. »

1QS VI 6-8

L'identité de la communauté est donc liée à des écrits de référence désignés par le terme « torah », mais ce terme, comme nous l'avons signalé, peut aussi renvoyer à une tradition orale vivante d'interprétations des paroles de Moïse ou d'autres écrits normatifs. Sur ce point, nous ferons ici plusieurs remarques.

D'une part, nous ne savons pas exactement quelle était l'étendue de la Torah écrite à l'époque qumrânienne, puisque ces fidèles méditaient et lisaient des écrits qui n'ont pas été intégrés à la liste des livres de la Bible hébraïque que nous connaissons par le texte massorétique (par ex. *1 Hénoch*, *Jubilés*, *Ben Sira* et d'autres). Par ailleurs, certains écrits bibliques comme le Psautier ne semblent pas avoir été totalement fixés à l'époque qumrânienne, comme l'indique la présence de nombreuses variantes dans les manuscrits des *Psaumes* et la présence de psaumes apocryphes dans certains recueils inconnus jusqu'à la découverte des manuscrits de Qumrân (par ex., les *Psaumes pseudo-davidiques*, 11QPs^a)⁴⁵.

« interprétation ».

⁴³ Plusieurs manuscrits qumrâniens insistent sur cet effort de recherche (*drš*), de *scrutatio* et d'interprétation de la Torah. Le Maître de justice est lui-même qualifié de « chercheur/interprète de la Torah » en CD A VI 7 ; VII 18.

⁴⁴ En référence à *Josué* 1,8 (« Que ce livre de la loi (*Torah*) ne s'éloigne pas de ta bouche, et médite-le jour et nuit... ») et *Psaumes* 1,2.

⁴⁵ Ce recueil comporte des psaumes bibliques et quelques autres psaumes non intégrés au Psautier biblique. L'ordre des psaumes ne suit pas celui que nous

D'autres parts, on constate que plusieurs manuscrits de Qumrân présentent des versions retravaillées et modifiées de passages des écrits du Pentateuque. *Genèse*, *Exode*, *Lévitique*, *Nombres* et *Deutéronome* étaient lus et appréciés à Qumrân⁴⁶, mais certains passages faisaient l'objet d'une actualisation subtile qui suivait l'évolution de la réglementation et de la tradition orale en milieu qumrânien, au I^{er} siècle av. n. è. La *Lettre halakhique* (4QMMT) est l'un de ces documents qui témoignent de la considération que l'on portait au respect du texte biblique, tout en proposant des discussions, des aménagements et des actualisations de son contenu. Ce document fait sans doute référence à des discussions entre des membres de la communauté de Qumrân et des membres extérieurs parfaitement informés sur les pratiques et les règles du judaïsme. Sans entrer dans les détails, nous comprenons que l'identité qumrânienne s'est jouée en grande partie sur la capacité de ses responsables à défendre leurs particularismes en matière de compréhension de la Torah et d'application de la *halakhah*. Les membres de la communauté se distinguaient ici d'une autre forme de judaïsme incarnée par des interlocuteurs que nous ne pouvons identifier avec certitude⁴⁷. Cette simple distinction précise cependant de manière très concrète (au sujet de la pureté rituelle, des mariages ou des pratiques sacrificielles) quelques-unes des limites fixées par les éminences de la communauté qumrânienne, en particulier les membres de la classe sacerdotale. La question de l'identité rejoint ici celle de l'interprétation des textes fondateurs et des « permissions » ou « aménagements » que l'on accordait, au fil du temps, à des interprétations qui se dégageaient d'une lecture traditionnelle ou commune. La *Règle* n'échappe pas à ces « contorsions » herméneutiques et pratiques qui permettent de faire référence à une autorité textuelle tout en s'en dégageant lorsque les nécessités font loi.

En définitive, il semble que certains membres éminents de la

connaissions par le texte massorétique.

⁴⁶ On compte par exemple une trentaine de copies du *Deutéronome*.

⁴⁷ Cf. Berthelot, Langlois, Legrand 2013, p. 647-648.

communauté comme le Maître de justice (ou « enseignant de justice »)⁴⁸ avaient un accès privilégié à l'interprétation des révélations divines transmises par le corpus prophétique⁴⁹. De fait, à Qumrân, ces écrits nécessitaient une explication ou bien une interprétation, et certains membres avaient acquis la connaissance de révélations nouvelles qui permettaient de comprendre l'histoire de la communauté, et même, d'annoncer les événements futurs (cf. 1QpHab II 8-10)⁵⁰. La *Règle* est le témoin discret de ces phénomènes, mais elle semble y faire allusion à plusieurs reprises. On perçoit ici à quel point la référence à la Torah renvoie à une multitude d'aspects pratiques ou exégétiques. Ainsi, la *Règle* fait constamment référence au tissu biblique, la Torah, tout en s'en libérant largement pour fixer des règles adaptées à la vie communautaire de son temps. La section du code pénal de la *Règle* est ici un bon exemple de la créativité littéraire de ces auteurs, parfaitement conscients de se référer aux prescriptions de la Torah-Pentateuque, tout en explorant d'autres lectures et interprétations de ses textes.



Références bibliographiques

BERTHELOT, LANGLOIS, LEGRAND 2013

Katell BERTHELOT, Michaël LANGLOIS et Thierry LEGRAND (éd.), *La Bibliothèque de Qumrân*, vol. 3a. *Torah : Deutéronome et Pentateuque dans*

⁴⁸ Voir LEGRAND 2020. Selon une proposition de J.-M. Husser, cette expression pourrait aussi se lire sous l'angle de la légitimité : le « Maître de justice » serait avant tout un « maître légitime » par opposition aux autorités jugées illégitimes de Jérusalem. C'est bien de légitimité dont il est question dans le *Pésher d'Habaquq*.

⁴⁹ Voir, principalement, l'écrit intitulé *Pésher d'Habaquq* (1QpHab) et nos travaux sur ce sujet.

⁵⁰ HORGAN 1979, p. 229 : « Thus, the picture that emerges from the texts themselves is that the pesher is an interpretation made known by God to a selected interpreter of a mystery revealed by God to the biblical prophet concerning history. »

son ensemble. Édition et traduction des manuscrits hébreux et grecs, Paris.

BERTHELOT, LANGLOIS, LEGRAND 2017

Katell BERTHELOT, Michaël LANGLOIS et Thierry LEGRAND (éd.), *La Bibliothèque de Qumrân*, vol. 3b. *Torah : Deutéronome et Pentateuque dans son ensemble. Édition et traduction des manuscrits hébreux et grecs*, Paris.

CHARLESWORTH & NEWSOM 1999

James H. CHARLESWORTH, Carol A. NEWSOM (ed.), *The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations*, vol. 4B. *Angelic Liturgy : Songs of the Sabbath Sacrifice*, Tübingen-Louisville.

COLLINS 2013

John J. COLLINS, *The Dead Sea Scrolls. A Biography*, Princeton-Oxford.

DUPONT-SOMMER 1983

André DUPONT-SOMMER, *Les Écrits esséniens découverts près de la mer Morte*, Paris.

DUPONT-SOMMER & PHILONENKO 1987

André DUPONT-SOMMER et Marc PHILONENKO (éd.), *La Bible. Écrits intertestamentaires* (Bibliothèque de la Pléiade), Paris.

HORGAN 1979

Maurya P. HORGAN, *Pesharim. Qumran Interpretations of Biblical Books*, Washington.

LEGRAND 2016

Thierry LEGRAND, « Liturgie céleste et participation du sanctuaire dans les Cantiques de l'holocauste du sabbat (Shirot 'Olat HaShabbat) », dans M.-L. CHAIEB & J. ROUX (éd.), *Quand Dieu montre le modèle. Interprétations et déclinaisons d'un motif biblique*, Paris, p. 219-236.

LEGRAND 2020

Thierry LEGRAND, « Le Maître de justice, une figure du juste à Qumrân ? », dans D. FRICKER & N. SIFFER (éd.), *La Figure biblique du juste et ses enjeux théologiques dans le Nouveau Testament* (Cahiers de la Revue biblique 97), Leuven-Paris-Bristol, p. 1-15.

LEGRAND & STÖKL BEN EZRA 2017

Thierry LEGRAND & STÖKL BEN EZRA, « Règle de la Communauté (Rule of the Community) – 1QS », dans K. BERTHELOT, M. LANGLOIS, T. LEGRAND (éd.), *La Bibliothèque de Qumrân*, vol. 3b. *Torah : Deutéronome et Pentateuque dans son ensemble. Édition et traduction des manuscrits hébreux et grecs*, Paris, p. 283-547.

METSO 1997

Sarianna METSO, *The Textual Development of the Qumran Community Rule*,
Leiden-New York-Köln.

La *religio* comme élément de cohésion identitaire dans le discours des Romains*

Francesca PRESCENDI
EPHE-Sciences religieuses

Introduction : l'identité, une création autoréflexive.

Le mot *identitas*, construit sur le pronom *idem* (« le même »), n'existe pas en latin classique. Il a été créé sur le modèle du grec *tautodes*, critère fondamental de la philosophie grecque et en particulier aristotélicienne pour désigner l'identité entre deux membres (A est égal à A). Il émerge dans un contexte théologique chrétien post-nicéen pour définir la nature du Christ comme étant « la même » que celle du père¹. Plus tard, il acquiert une dimension chronologique : l'*identitas* ne désigne pas seulement « l'identité » entre deux éléments sur le plan synchronique, mais aussi sur le plan diachronique (A est égal à lui-même dans le temps). Cette acception prend une coloration particulière dans la *Chronica maior* de Mathieu Paris *monachus Albanensis* (1200-1259), et plus spécifiquement

* Je remercie chaleureusement Mélanie Lozat, Gianluca De Sanctis ainsi que Jean-Marie Husser pour leurs relectures et conseils.

¹ À propos d'Aristote, voir ŁUKASIEWICZ 2000 ; à propos de *identitas* en latin, *Thesaurus linguae latinae*, s.v. *identitas*. Le terme « identité » est souvent utilisé dans les publications concernant l'Antiquité pour désigner différents aspects : les valeurs propres à une certaine période (cf. par exemple LAURENCE & BERRY 1998), les critères qui permettent de distinguer les différentes cultures antiques (GRUEN 2011), les différentes communautés religieuses (cf. par exemple BELAYCHE & MIMOUNI 2009). En raison de la diversité des significations et du caractère *etic* de ce terme, certains savants préfèrent le remplacer par des définitions plus précises comme « autodéfinition » et « exodéfinition ». Je remercie Steeve Bélanger d'avoir attiré mon attention sur ces dénominations (cf. BÉLANGER 2012), ainsi que Hervé Inglebert de m'avoir permis de lire ses « Conclusions » dans l'ouvrage publié sous la direction de Steeve Bélanger (BÉLANGER (à paraître)), auxquelles je renvoie aussi pour le concept de *identitas* dans l'Antiquité.

dans l'appendice contenant la biographie des vingt-trois abbés de Saint-Albans (*Vitae Abbatum Sancti Albani*), où *identitas* décrit la routine de la vie monastique. Celui qui s'occupe de la communauté décide en effet de déplacer les moines vers un autre lieu (la ville de Redbourn) pour éviter que l'*identitas*, c'est-à-dire la monotonie de la vie du cloître, ne génère l'*acedia* – une maladie psychique semblable à la dépression². Comme l'explique l'éditeur qui a publié cet ouvrage en 1644, l'*identitas* est causée par le fait que « le moine, qui reste toujours dans son cloître et ne jouit pas de la liberté de se promener, est affaibli par l'inactivité (*otium*) et l'*acedia* ». L'*identitas* désigne donc une répétition monotone et frappe surtout ceux qui sont enfermés à l'intérieur des murs.

Ce terme passe du latin au français assez tardivement puisque le *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX^e au XV^e siècle* de Frédéric Godefroy ne le cite pas³. En 1572, il apparaît dans une traduction des œuvres morales de Plutarque et en 1606, dans le *Thresor de la Langue Françoise*, il désigne deux éléments qui sont les mêmes⁴. Dans le *Dictionnaire philosophique*, Voltaire lui consacre une entrée :

« Le terme scientifique ne signifie que *même chose* ; il pourrait être rendu en français par *mêmeté*. Ce sujet est bien plus intéressant qu'on ne pense.

« Vous n'êtes le même que par le sentiment continu de ce que vous avez été et de ce que vous êtes ; vous n'avez le sentiment

² Matthieu Paris (1200-1259), un moine bénédictin anglais, qui écrivit la *Chronica Majora* au monastère bénédictin de Saint-Albans. Cf. l'édition *online* de W. Watts, Paris, 1644, qui contient aussi les *Vitae Abbatum*, https://books.google.ch/books/about/Matthaei_Paris_Monachi_Albanensis_Angli.html?id=HxcqDqOuJo kC&redir_esc=y, 66 : *de item Redburnam aliquos fratrum transmisit recreando, ne identitas in Claustro in eis qui pusillanimes erant acediam parturiret*. Le commentaire de l'éditeur Watts est à la p. 195 : *ne si idem monachus semper in eodem claustro remaneret et numquam expatianti libertate gauderet otio et acedia torperet*. (M. Paris, *Chronica majora*, H. Luard (éd.), Cambridge, 2012).

³ GODEFROY 1881.

⁴ NICOT 1606.

de votre être passé que par la mémoire : ce n'est donc que la mémoire qui établit l'identité, la même de votre personne. »⁵

À côté de la dimension synchronique, Voltaire souligne la dimension diachronique : l'« identité » constitue l'ensemble des caractéristiques qui sont censées rester immuables dans le temps et auxquelles on peut faire appel grâce à la mémoire, élément indispensable pour reconnaître le « même ». La description de Voltaire montre que ce concept est une création intellectuelle : l'identité existe seulement comme conséquence du rapport que la mémoire établit avec le passé.

Depuis Voltaire, l'aspect de créativité implicite dans l'identité a été soulignée maintes fois. On pense à Claude Lévi-Strauss qui écrivait en conclusion du séminaire conduit sur ce thème au Collège de France : « l'identité est une sorte de foyer virtuel auquel il nous est indispensable de référer pour expliquer un certain nombre de choses, mais sans qu'il n'ait jamais d'existence réelle »⁶.

L'anthropologue italien Francesco Remotti a consacré récemment plusieurs publications importantes à ce sujet⁷, où il affirme que « l'identité est souvent conçue comme quelque chose qui a affaire au temps, mais aussi et surtout comme quelque chose qui se soustrait au changement, qui est épargnée par le temps. L'identité d'un « je » (*ego*), est considérée comme une structure psychologique, comme ce qui reste au-delà des événements et des circonstances qui se succèdent, des attitudes. Ce reste pourtant ne doit pas être vu comme une catégorie résiduelle, mais au contraire comme le noyau dur, le fondement pérenne et rassurant de la vie

⁵ Le *Dictionnaire philosophique portatif*, Paris, 1764, est un recueil de soixante-treize articles à l'origine, qui s'est enrichi dans les éditions successives (1765, 1767) et l'édition définitive en 1769 sous le titre *La raison par l'alphabet*). Réuni avec les *Questions sur l'Encyclopédie*, il a ensuite été publié dans l'édition posthume des *Œuvres* de 1785. Le passage cité est tiré des *Œuvres complètes*, Garnier, tome 19 (1878), p. 400, [https://zims-lfr.kiwix.campusafrika.gos.orange.com/wikisource_fr_all_maxi/A/Dictionnaire_philosophique/Garnier_\(1878\)/Identité](https://zims-lfr.kiwix.campusafrika.gos.orange.com/wikisource_fr_all_maxi/A/Dictionnaire_philosophique/Garnier_(1878)/Identité).

⁶ LÉVI-STRAUSS 1987, p. 332.

⁷ REMOTTI 1996 ; 2010 ; 2019.

individuelle »⁸. Cependant, remarque encore Remotti, ce noyau dur n'existe pas en tant que tel. En effet, l'identité n'est pas un « fait réel », mais plutôt une « création » : elle est ce qu'un individu ou une culture construisent pour représenter soi-même en opposition à l'Autre.

L'« identité » donc est une construction intellectuelle qu'on pourrait envisager non tant comme un état, mais plutôt comme un processus de définition qu'un individu ou une communauté effectuent a posteriori, en relisant son passé selon une idéologie. Il consiste dans une opération d'autodéfinition impliquant deux critères opposés et complémentaires : la séparation de l'Autre et l'assimilation au Même.

La religio dans le mythe de fondation

En tant qu'antiquisante et spécialiste du monde romain, je peux imaginer cette opération comme le rituel de tracer le sillon pour délimiter une cité. Ce rite sépare un espace intérieur, celui de la communauté dans laquelle les membres s'unissent, d'un espace extérieur, habité par les non-Romains ou par les animaux sauvages. L'imaginaire lié à ce geste symbolique a une grande importance dans la culture des Romains, qui ne se définissent pas comme autochtones, mais plutôt comme un peuple d'étrangers. Ce périmètre en effet permet d'associer en une nouvelle communauté des personnes venues d'ailleurs⁹. La fondation de Rome donc est l'élément par excellence de l'identité romaine, puisqu'elle constitue le moment originaire de l'existence. Le néologisme « Urbigonie », créé par Maurizio Bettini sur le modèle d'autres termes antiques comme théogonie ou anthropogonie, synthétise parfaitement

⁸ REMOTTI 1996, p. 4 (trad. pers.).

⁹ À ce propos, je cite seulement quelques études récentes et fondamentales centrées spécifiquement sur cette question : DUPONT 2011 ; BETTINI 2015 ; DE SANCTIS 2015 ; 2019 et 2020. Plus spécifiquement sur la question de l'espace comme élément déterminant l'identité, je voudrais rappeler les études de Gianluca De Sanctis (DE SANCTIS 2018 et ID. [à paraître]) ; je remercie l'auteur de m'avoir permis de lire le manuscrit avant sa publication.

l'importance de ce moment dans l'imaginaire romain¹⁰. La vie structurée et organisée de la communauté trouve son origine quand Romulus trace pour la première fois le *sulcus primigenius*¹¹ et creuse la fosse de fondation. Ce processus de fondation se complète peu à peu, même au-delà de l'œuvre de Romulus. Avec Numa Pompilius, le deuxième roi, qui promulgue les lois, inspire le respect des dieux et organise les cultes, la religion – c'est-à-dire la pratique collective des cultes des dieux – devient comme les autres institutions de la ville un élément fondamental pour la cohésion de la collectivité. Nous essayerons d'approfondir cet aspect¹².

Cicéron (*La République*, 2, 13), le premier auteur à en parler, raconte que Romulus avait habitué les Romains à la guerre et que cela excitait leurs esprits. Numa décide d'intervenir sur cet aspect pour établir un mode de vie différent. Il distribue alors parmi les concitoyens les terres conquises par Romulus et habitue les Romains à vivre en paix, en cultivant leurs champs. Il apaise ainsi les esprits belliqueux grâce aux lois et aux rites¹³. Seulement une fois que la

¹⁰ Pour la création de ce concept, cf. BETTINI 2011 ; DE SANCTIS 2012 et 2015.

¹¹ Le *sulcus primigenius*, le « sillon originaire », n'est pas le même que le *pomerium*, cf. DE SANCTIS 2007.

¹² Cf. aussi MASTROROSA 2018 ; LENTANO 2019 ; PRESCENDI (sous presse).

¹³ 2, 13, 26 : *Sacrorum autem ipsorum diligentiam difficilem, apparatus perfacilem esse voluit ; nam quae perdiscenda quaeque observanda essent, multa constituit, sed ea sine impensa. Sic religionibus colendis operam addidit, sumtum removit, idemque mercatus, ludos omnesque conveniundi causas et celebritates invenit. Quibus rebus institutis ad humanitatem atque mansuetudinem revocavit animos hominum studiis bellandi iam immanis ac feros. Sic ille cum undequadrageinta annos summa in pace concordiaque regnavisset (sequamur enim potissimum Polybium nostrum, quo nemo fuit in exquirendis temporibus diligentior), excessit e vita duabus praeclarissimis ad diuturnitatem rei publicae rebus confirmatis, religione atque clementia* (« Pour le cérémonial, il voulut une observance difficile, un appareil très facile. Il institua, en effet, beaucoup de rites qu'il fallait retenir avec soin et suivre strictement, mais qui n'entraînaient pas de dépenses. Il fit en sorte qu'ils accomplissent les cultes, mais évita les frais. C'est lui aussi qui créa les marchés, les jeux publics et toutes les occasions de se réunir en nombre. Grâce à ces institutions, il ramena des hommes, que l'amour de la guerre avait rendus inhumains et sauvages, à l'humanité et à la douceur. Après un règne, qui dura trente-neuf ans, dans la paix et la concorde la plus parfaite (Je veux suivre en effet mon ami Polybe car personne n'est plus précis que lui dans les

passion de la guerre est réprimée, Numa peut construire le partenariat entre les humains et les divinités¹⁴. Rome commence donc une nouvelle étape de son existence, lors de laquelle la sauvagerie et la force des origines sont remplacées par les règles et le respect entre humains, d'un côté, et entre humains et dieux, de l'autre¹⁵.

À propos du système rituel instauré par Numa, Cicéron affirme : « Pour le cérémonial, il voulut une observance difficile (*difficilis diligentia*) et un appareil très facile. Il institua, en effet, beaucoup de rites qu'il fallait retenir avec soin et suivre strictement, mais qui n'entraînaient pas de dépenses ». Il énonce ici les caractéristiques idéales de la religion romaine : une manière scrupuleuse d'accomplir les rites, une préparation simple, un respect et une connaissance minutieux de la tradition ainsi que l'aspect peu coûteux des cultes. Si on voulait traduire cette phrase par d'autres termes romains, on pourrait recourir à la *cura*, la *parsimonia* et le *mos maiorum*, notions qui s'imposent constamment dans l'imaginaire de la République. Le terme *cura* (soin), en effet, est utilisé par Cicéron ailleurs pour définir la *religio* : « la *religio* est ce qui fait qu'on s'occupe avec soin (*cura*) et qu'on accomplisse les pratiques rituelles pour une certaine nature supérieure, que l'on appelle divine »¹⁶. La *cura* est donc presque un synonyme de *diligentia*, terme qui indique l'application constante, et un antinomique de *neglegentia*, qui indique au contraire l'oubli des cultes et, comme conséquence, le mépris des dieux¹⁷. La *parsimonia* est un idéal particulièrement présent dans la description des cultes rendus aux divinités considérées anciennes¹⁸. Le *mos maiorum*, dit

recherches chronologiques) il s'éteignit, après avoir solidement fondé la religion et la douceur des mœurs, les deux moyens les meilleurs pour assurer la permanence d'un État » (trad. E. Breguet, revue par G. Achard, modifiée CUF 1991).

¹⁴ Cf. SCHEID 1985.

¹⁵ Cf. PRESCENDI (sous presse).

¹⁶ CICÉRON, *L'invention* 2, 161 : *religio est, quae superioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant, curam caerimoniamque affert*.

¹⁷ Cf. par exemple TITE-LIVE 3, 20, 4-5.

¹⁸ En général, cf. VALÈRE MAXIME 2, 5, 5. À propos de Carna, écrit Ovide (*Fastes*

Festus, est l'« institution des pères, c'est-à-dire le souvenir des règles d'autrefois concernant surtout les questions religieuses et les rites des anciens »¹⁹. La tradition des ancêtres est un pilier de la transmission du savoir-faire religieux et, en tant que tel, joue une importance fondamentale dans la construction du discours identitaire du peuple romain. C'est pour cela que nous poursuivrons notre enquête sur cet aspect au-delà du mythe civilisateur de Numa.

Une tradition double : le *mos maiorum* et le savoir des pontifes

Dans un autre dialogue philosophique de Cicéron, le traité *De natura deorum*, trois personnages engagent une discussion concernant différentes thématiques religieuses²⁰. Celui qui défend le point de vue de la religion romaine publique est Gaius Aurelius Cotta, qui a été pontife et consul. Dans le passage qui nous intéresse, Cotta affirme vouloir répondre à Lucilius Balbus – un autre personnage du dialogue qui représente le stoïcisme :

« Ton autorité, Balbus, et les propos que tu m'adressais, à la fin de ton exposé, pour m'exhorter à ne pas oublier que j'étais à la fois Cotta et un pontife, m'ont fait une vive impression : cela signifiait, je pense, que je devrais défendre les croyances (*opinionēs*) que nous avons héritées de nos ancêtres sur les dieux immortels, ainsi que les rites, les cérémonies et les pratiques religieuses (*sacra, caerimonias religionesque*). Pour ma

6, 171-172), « Carna est une déesse antique ; elle se nourrit d'aliments qu'elle avait l'habitude de prendre jadis et n'exige pas de mets exotiques par goût de luxe » (*prisca dea est, aliturque cibis quibus ante solebat, / nec petit adscitas luxuriosa dapes*). À propos des Mânes, cf. OVIDE, *Fastes* 2, 535-536 : *parva petunt manes: pietas pro divite grata est / munere; non avidos Styx habet ima deos* (« les Mânes demandent peu de chose : la piété leur est plus agréable qu'une riche offrande ; il n'y a pas de dieux avides dans les profondeurs du Styx ») ; et 541 : *nec maiora veto, sed et his placabilis umbra est* (« je ne m'oppose pas à une plus grande générosité, mais ces offrandes suffisent à apaiser les ombres »). Sur le concept de *parsimonia* cf. C. VIGLIETTI 2011.

¹⁹ FESTUS 146L. *mos est institutum patrum; id est memoria veterum pertinens maxime ad religiones caerimoniasque antiquorum*. Sur le *mos*, cf. BETTINI 2000.

²⁰ À propos des personnages du dialogue cicéronien, cf. BEARD 1986. Sur ce passage, cf. VAN HAEPEREN 2009.

part, je les défendrai toujours et je les ai toujours défendus ; jamais les discours de qui que ce soit, savant ou ignorant, ne me feront abandonner les croyances que j'ai héritées de mes ancêtres sur le culte des dieux immortels. »²¹

CICÉRON, *La nature des dieux* 3, 5

Cotta parle autant en individu – c'est-à-dire en exprimant ses propres idées –, qu'en sa qualité de pontife. Ces idées sont représentatives aussi bien de la croyance commune que de l'attitude officielle des autorités publiques. En partant de ce double point de vue, Cotta insiste sur le respect qu'il doit porter à la tradition des ancêtres à propos des éléments qui composent la religion : les *opiniones* (les croyances autour des dieux), les *sacra* (les rites), les *caerimoniae* (les cérémonies), et les *religiones* (les cultes). En d'autres termes, Cotta revendique l'importance de suivre le *mos maiorum*, tant au niveau personnel que public, dans la transmission de la pratique cultuelle, mais aussi dans la spéculation sur les dieux. Cet argument de Cotta vise à défendre ce patrimoine oral et pluriel, transmis de génération en génération et renvoyant à des ancêtres anonymes²². C'est le *mos maiorum* qui, comme le remarque Francisco Pina Polo, « a la même fonction qu'un mythe. Il explique le présent et rend possible un éternel retour à l'âge d'or de Rome, c'est-à-dire à la période originaire des *maiores* »²³. Le *mos maiorum*, en tant que savoir ancestral, est donc un réservoir des gestes, d'ingrédients et des paroles dont les causes originaires ainsi que les différents fondateurs sont effacés et remplacés par une autorité collective.

²¹ *Non enim mediocriter moueor auctoritate tua, Balbe, orationeque ea quae me in perorando cohortabatur ut meminissem me et Cottam esse et pontificem ; quod eo, credo, ualebat ut opinionones quas a maioribus accepimus de dis immortalibus, sacra, caerimonias religionesque defenderem. Ego uero eas defendam semper semperque defendi nec me ex ea opinione quam a maioribus accepi de cultu deorum immortalium ullius umquam oratio aut docti aut indocti mouebit.* trad. AUVRAY-ASSAYAS 2019.

²² Sur le *mos maiorum* chez Cicéron, cf. BLÖSEL 2000, et la bibliographie citée. À propos du *mos maiorum* et de l'*exemplum* représenté par l'Antiquité cf. ROMAN 2007.

²³ PINA POLO 2004 (trad. pers.).

Dans la suite du même passage, Cotta explique un autre aspect de sa conception du savoir religieux :

« Mais (*sed*) quand il s'agit de religion (*religio*), mes maîtres sont Tibérius Coruncanius, Publius Scipion, Publius Scévola, tous trois grands pontifes, et non pas Zénon ou Cléanthe ou Chrysippe, et je préfère écouter Gaius Lélius qui fut à la fois augure et sage, lorsqu'il parle de la religion dans son fameux discours, plutôt que n'importe lequel des maîtres stoïciens. »²⁴

CICÉRON, *La nature des dieux* 3, 5

La conjonction adversative *sed*, qui introduit ce deuxième passage, ne sert pas à mettre en opposition les deux paragraphes, mais plutôt à mettre en relief la *religio*, citée en ouverture du deuxième. En tant que concept abstrait et global, elle se démarque des éléments qui la composent indiqués auparavant (*opinionones, sacra, caerimoniae, religiones*). À propos de ce concept globalisant, Cotta ne se réclame plus du savoir ancestral, mais du savoir du personnel du culte spécialisé ; on dirait qu'il s'inspire de la fameuse formulation d'Ennius : *moribus antiquis res stat Romana virisque* (« l'État romain se tient sur les coutumes anciennes et sur les hommes »). D'un côté les différents éléments se transmettent grâce au *mos maiorum*, dont il est question dans le premier paragraphe, de l'autre la *religio* se transmet grâce aux *viri*, dont traite le second²⁵. À

²⁴ *Sed cum de religione agitur, Ti. Coruncanium P. Scipionem P. Scaevolam pontifices maximos, non Zenonem aut Cleanthen aut Chrysippum sequor, habeoque C. Laelium augurem eundemque sapientem quem potius audiam dicentem de religione in illa oratione nobili quam quemquam principem Stoicorum*, trad. Auvray-Assayas 2019.

²⁵ La fameuse expression d'Ennius : *moribus antiquis res stat Romana virisque* (« l'État romain se tient sur les coutumes anciennes et sur les hommes »), semble indiquer que le *mos* et les *viri* constituent deux piliers distincts de la société romaine. Cicéron, qui fait un commentaire de ce vers d'Ennius, souligne l'indépendance et la complémentarité de ces deux éléments, qui sont fondamentaux pour le succès de la République romaine : « en effet, ni les hommes, si la cité n'avait pas de telles coutumes, ni les coutumes, si de tels hommes n'étaient pas à la tête de l'État, auraient pu fonder et garder si longtemps un empire vaste et puissant » (Cic., *La république*, fr. 5, 1 : *nam neque viri, nisi ita morata civitas fuisset, neque mores, nisi hi viri praefuissent, aut fundare aut tam diu tenere*

la différence de ce qui pouvait être le discours d'Ennius, ici pour Cicéron ces *vir*i ne sont pas les héros de la République, mais les grands experts de la jurisprudence religieuse. Tibérius Coruncanius²⁶ est un *pontifex maximus* parmi les plus connus. C'est à lui qui remonte l'ouverture du *ius* des pontifes au profit des citoyens, un savoir qui jusqu'à ce moment-là avait été gardé comme une connaissance exclusive²⁷. Il a été probablement l'auteur d'un ouvrage, les *Commentarii pontificum*, dans lequel étaient réunis les *responsa* et les *decreta* du collège des pontifes, et il n'est pas exclu qu'il soit même à l'origine de l'usage de mettre par écrit ces décisions, usage qui se serait régularisé ensuite²⁸. Publius Scipion Nasica²⁹ est loué par Cicéron pour son étude sur le droit pontifical et civil³⁰. Publius Mucius Scévola³¹, n'était pas seulement connu pour avoir été le dernier auteur des *Annales* – les tables affichées par le pontife sur sa maison, qui rapportaient tous les faits significatifs de l'année³² –, mais aussi pour son activité de jurisconsulte³³. Gaius Laelius³⁴, qui a été augure, comme l'affirme le même Cicéron dans ce passage, est dénommé *sapiens*, c'est-à-dire à la fois « sage » et

potuissent tantam et tam fuse lateque imperantem rem publicam). Les mores et les *vir*i agissent donc en collaboration, en se complétant les uns les autres, et fournissent ainsi à la ville le succès qu'elle obtient. À propos des *mores* et des *vir*i, cf. BLÖSEL 2000, en particulier p. 27.

²⁶ Tiberius Coruncanius, consul en 280 av. n. è., a été le premier plébéen à devenir grand pontife (entre 255 et 252). Voir MÜNZER 1958. Cf. CICÉRON, *Sur sa maison* 139 ; *L'orateur* 3, 134.

²⁷ VIARENGO 2019, p. 169, sur la base d'une information contenue dans SEXT. POMPONIIUS, *Digeste* I 2, 2, 35 et 38 ; sur cet aspect, voir déjà JÖRS 1958.

²⁸ VIARENGO 2019, avec la bibl. p. 173.

²⁹ Publius (Cornelius) Scipion Nasica Corculum a été un général romain, mais également un grand pontife en 150 av. n. è. Cf. MÜNZER 1970.

³⁰ CICÉRON, *Caton* 50 : « Que dire des recherches sur le droit pontifical et civil de P. Licinius Crassus ou de notre P. Scipion, qui, ces derniers jours, a été fait grand pontife ? » (*quid de P. Licini Crassi et pontificii et civilis iuris studio loquar aut de huius P. Scipionis qui his paucis diebus pontifex maximus factus est ?*).

³¹ Publius Mucius Scévola, consul en 133, a été grand pontife en 130.

³² CICÉRON, *L'orateur* 2, 52.

³³ Cf. MÜNZER 1933 ; BREMER, *Iurisprudentia Antehadrianae Quae Supersunt : Liberae Rei Publicae Iuris Consulti*, I, Leipzig, 1896, 32-34 ; Cicéron le cite par exemple in *leg.*, 2, 52-53.

³⁴ Gaius Laelius a été consul en 140 av. n. è.

« prudent » pour son activité politique et en particulier pour les idées contenues dans le discours, auquel Cicéron fait allusion ici. Ce même Gaius Laelius, objet de grande considération de la part de Cicéron, est choisi comme interlocuteur principal de son dialogue *Sur l'amitié*³⁵.

Il s'agit donc de personnes qui ont assumé des charges publiques et qui, par leur activité religieuse, politique et juridique, ont marqué la mémoire de Cicéron, et plus généralement la culture romaine. La préférence exprimée par Cotta pour ces experts romains plutôt que pour les philosophes grecs souligne la portée identitaire de ce passage : pour apprendre la tradition religieuse, le savoir des prêtres romains est plus fiable que les spéculations grecques.

Dans le premier et le deuxième paragraphe, pris ensemble, deux types de savoirs religieux différents semblent s'opposer : d'un côté, les éléments de la religion, transmis grâce à la tradition orale et collective des ancêtres ; de l'autre, la *religio*, comme ensemble organisé des règles, propre aux autorités religieuses (pontifes et augures), à la fois oral et écrit, et surtout qui, tout en étant collectif, laisse entrevoir l'apport des différentes personnalités. Pourtant, on n'a pas l'impression que Cicéron veuille présenter le savoir religieux comme composé de deux aspects concurrents, mais plutôt complémentaires. Le *mos maiorum*, en effet, semble apporter un savoir-faire et des opinions sur les différents aspects de la religion, tandis que le savoir des spécialistes est utile pour construire un cadre plus théorique autour de ces éléments.

La complémentarité entre ces deux savoirs est présente aussi dans un autre passage du même ouvrage de Cicéron. C'est toujours Gaius Aurelius Cotta qui s'exprime :

³⁵ Cf. la note à ce passage de Auvray-Assayas 2019. Gaius Laelius est rappelé ici pour le discours (mentionné aussi dans CICÉRON, *Brutus*, 83), que Laelius prononça en 145, quand il était préteur, et dans lequel il s'opposa à la proposition du tribun C. Licinius Crassus soutenant que le peuple devait élire les membres des collèges de prêtres.

« Et puisque mon discours m’a conduit à aborder ce point, je dirai que j’ai mieux appris à rendre un culte aux dieux immortels en suivant le droit des pontifes et la coutume ancestrale, à partir de ces petits vases sacrificiels³⁶ que Numa nous a légués et dont parle Lélius³⁷ dans son fameux petit discours qui vaut de l’or, qu’en m’aidant des raisons fournies par les stoïciens. »³⁸

CICÉRON, *La nature des dieux* 3, 43

Cicéron revient sur l’idée que l’apprentissage de la pratique religieuse relève du *ius pontificale* et du *mos maiorum*. À ce dernier sont associés les petits vases rituels (*capedunculae*) légués par Numa, dont parle Gaius Laelius dans le discours mentionné aussi dans le passage précédent, comme nous l’avons vu. L’allusion à ces petits vases souligne d’un côté la dimension de l’action (le savoir-faire), de l’autre, l’aspect peu onéreux des objets cultuels. Ce passage montre encore plus clairement que le précédent (*nat.* 3, 5), que les deux types de savoir ne s’excluent pas mutuellement mais, au contraire, se complètent.

On pourrait se demander alors quelle est la différence entre le savoir remontant aux ancêtres anonymes et celui transmis par le personnel du culte. En effet, bien que non opposés, ils sont cependant traités de manière distincte par Cicéron qui les rattache par la conjonction adversative *sed*, relevant ainsi une différence entre les deux. Or, il est évident que les deux consistent en un savoir-faire qui concerne surtout l’exécution correcte des rites³⁹. Cependant,

³⁶ *Capeduncula*, -ae : vase à une seule anse, employé dans les sacrifices.

³⁷ À propos de Gaius Laelius, cf. *supra* note 36.

³⁸ *Quando enim me in hunc locum deduxit oratio, docebo meliora me didicisse de colendis diis immortalibus iure pontificio et more maiorum capedunculis his, quas Numa nobis reliquit, de quibus in illa aureola oratiumcula dicit Laelius, quam rationibus Stoicorum*, trad. Cl. AUVRAY-ASSAYAS 2019.

³⁹ CICÉRON, *Les lois* 2, 29 : *Iam illud ex institutis pontificum et haruspicum non mutandum est, quibus hostiis immolandum quoique deo, cui maioribus, cui lactentibus, cui maribus, cui feminis*. « Enfin il ne faudra pas modifier ce qui s’appuie sur les données établies par les pontifes et les haruspices, quant à la nature des victimes qui doivent être immolées à chaque divinité : grandes victimes, victimes non sevrées, victimes mâles et victimes femelles » (trad. Georges de

le savoir des prêtres, sans être ni mystique ni dogmatique, a un caractère plus construit et plus théologique qu'un simple savoir-faire. En plus, les autorités religieuses règlent le culte public, leurs dispositions sont valables pour l'ensemble des cultes de la ville de Rome. Le *mos maiorum*, au contraire, par sa nature collective, orale, et sans lien avec une autorité définie, peut s'adapter à des contextes divers, aussi privés. En outre, par son caractère ancestral, il renvoie directement au passé fondateur de la cité. La différence donc se situe surtout au niveau de l'impact que l'un et l'autre ont sur la vie de la communauté et sur l'imaginaire qui leur est lié.

Le passage de Cicéron se conclut avec un autre paragraphe qui renforce la portée identitaire du discours de Cotta :

« La religion de tout le peuple romain (*omnis populi Romani religio*) comporte deux aspects, les rites et les auspices (*in sacra et in auspicia diuisa sit*), auxquels on a ajouté un troisième, les avertissements tirés des présages et des prodiges par les interprètes de la Sibylle et les haruspices : je n'ai jamais tenu pour méprisable aucune de ces pratiques et j'ai la conviction que Romulus, en instituant les auspices, et Numa, les rites, ont posé les fondements de notre cité. Sans aucun doute, elle n'aurait jamais pu devenir aussi grande qu'elle l'est sans s'assurer la pleine faveur des dieux immortels. Voilà, Balbus, l'opinion de Cotta, l'opinion du pontife ; à toi maintenant de me faire comprendre la tienne. C'est à toi, qui es philosophe, que je dois demander de fonder en raison la religion tandis que je me fie à nos ancêtres, sans leur en demander la raison. »⁴⁰

CICÉRON, *La nature des dieux* 3, 5-6

Plinval).

⁴⁰ *Cumque omnis populi Romani religio in sacra et in auspicia diuisa sit, tertium adiunctum sit si quid praedictionis causa ex portentis et monstris Sibyllae interpretes haruspicesue monuerunt, harum ego religionum nullam umquam contemnendam putavi mihi que ita persuasi Romulum auspiciis, Numam sacris constitutis fundamenta iecisse nostrae ciuitatis quae numquam profecto sine summa placatione deorum immortalium tanta esse potuisset. 6 Habes, Balbe, quid Cotta, quid pontifex sentiat ; fac nunc ego intellegam tu quid sentias ; a te enim philosopho rationem accipere debeo religionis, maioribus autem nostris etiam nulla ratione reddita credere.* trad. Auvray-ASSAYAS 2019 légèrement modifiée.

Cotta énumère ici les éléments les plus importants du culte public romain : les rites (*sacra*), les auspices et les prodiges, dont deux sont mis en lien avec les premiers rois de Rome : Romulus institue les auspices, Numa les rites ⁴¹. Ce rappel aux rois fondateurs et civilisateurs contribue à souligner que la *religio* du peuple romain dans son ensemble (*omnis populi Romani religio*) a ses racines dans la période de la fondation. En projetant ces pratiques dans ce passé très significatif, Cotta met en valeur ce patrimoine collectif et authentique, comme lui-même l'avait fait peu avant en affirmant vouloir suivre les experts du savoir religieux romains (grands pontifes et augures) plutôt que les philosophes grecs. Le savoir religieux, rattaché à la plus ancienne histoire romaine, constitue donc le patrimoine caractéristique du peuple romain.

La *religio* et la coutume des pères

Les rites qui respectent la tradition sont dits accomplis *patrio more*, c'est-à-dire « selon la coutume des pères ». Cette expression réunit en elle-même les deux concepts analysés auparavant. En effet, elle s'apparente au *mos maiorum*, parce qu'elle est également anonyme et collective, mais a une connotation plus officielle puisqu'elle renvoie plus spécifiquement aux *patres*, c'est-à-dire aux sénateurs, qui sont les autorités publiques de Rome. Si elle peut sembler neutre à première vue, elle se charge au contraire d'une valeur identitaire selon les contextes dans lesquels elle est utilisée. C'est le cas par exemple de quelques passages de Tite-Live dans lesquels l'historien décrit l'arrivée de certains mouvements religieux étrangers ⁴².

Le premier passage (4, 25 ss.) présente la situation difficile des années 430 av. n. è., quand une épidémie et une famine sont responsables du décès d'un grand nombre de personnes et

⁴¹ VAN HAEPEREN 2009 relève que Cotta en tant que pontife souligne le lien entre sa charge religieuse et les *sacra*, qui sont l'apanage du collège.

⁴² À propos de la religion chez Tite-Live, voir LEVENE 1993, *passim*. Sur l'identité et la religion cf. aussi JEHNE, LINKE, RÜPKE 2013.

d'animaux (4, 25, 3-4). À ces fléaux, s'ajoute une guerre contre les Èques et les Volsques, qui engage l'armée et qui, malgré son succès, est un facteur d'inquiétude. Dans ce climat de préoccupation et de maladie, Tite-Live affirme :

« Les corps n'étaient pas les seuls à être en proie à cette épidémie, mais une religion multiple (*multiplex religio*) et pour la plupart étrangère (*pleraque externa*) envahit aussi les esprits, et les âmes, prises par la superstition (*capiti superstitione animi*), sont victimes de ceux qui introduisent, en prophétisant, de nouveaux modes de sacrifices dans les maisons, jusqu'à ce que la honte publique arrivât aux premiers citoyens, qui voyaient dans toutes les rues et dans toutes les chapelles des pratiques expiatoires étrangères et inconnues accomplies pour rétablir la paix des dieux. On chargea alors les édiles de veiller à ce que les dieux romains ne fussent adorés d'aucune autre manière que selon la coutume des pères (*neu quo alio more quam patrio*). »⁴³

TITE-LIVE, IV 30, 9-11

Ce texte, qui relate des événements historiques inconnus – nous ignorons quels mouvements religieux provenant de l'étranger se diffusaient à cette époque⁴⁴ –, est intéressant surtout au niveau de la construction du discours. En décidant de traduire *religio* littéralement par le terme « religion », plutôt que par « superstition », souvent adopté dans ce passage pour traduire les mouvements religieux qui se diffusent de l'étranger, je souligne que Tite-Live ne les distingue pas d'emblée de la religion de l'État romain⁴⁵. Cependant, bien qu'appelée *religio*, cette nouvelle pratique venue de

⁴³ *Nec corpora modo adfecta tabo, sed animos quoque multiplex religio et pleraque externa inuasit, novos ritus sacrificandi uaticinando inferentibus in domos quibus quaestui sunt capiti superstitione animi, donec publicus iam pudor ad primores ciuitatis peruenit, cernentes in omnibus uicis sacellisque peregrina atque insolita piacula pacis deum exposcendae. datum inde negotium aedilibus, ut animaduernerent ne qui nisi Romani di neu quo alio more quam patrio colerentur.* (Trad. pers.).

⁴⁴ BAYET 1969, p. 146-149 ; GAGÉ 1955, en particulier p. 270 et suiv.

⁴⁵ À ce propos cf. GRODZYNSKI 1974.

l'extérieur est définie *multiplex*, terme qui signifie littéralement « ayant beaucoup de plis, de détours, de replis », donc « composite » et « changeante ». Pour cet aspect, elle s'oppose donc à une *religio* retenue, cohérente et solide, comme l'était idéalement celle de l'État romain. Ces pratiques étrangères ont pris sur les esprits « superstitieux », c'est-à-dire sur les personnes qui, accablées par la peur, se laissent influencer par les devins en recherche d'âmes crédules⁴⁶. Quand le Sénat se rend compte que ces pratiques risquent d'affecter le culte public, il décide d'intervenir et impose que les dieux soient honorés seulement *more patrio*, c'est-à-dire exclusivement par des formes de piété conformes à la tradition des pères⁴⁷. La tradition consolidée et ancestrale reprend ainsi le dessus sur les pratiques étrangères et « changeantes ».

Le même discours est utilisé par Tite-Live (25, 1, 6-12) pour décrire les événements de 213 av. n. è. À cette époque, Rome vit une période difficile. Elle est engagée dans la Deuxième Guerre Punique qui suscite une profonde agitation. Comme auparavant, on ressent un besoin de soigner cet état d'esprit par une abondance de rituels (*tanta religio*) et par tant de pratiques venues de l'étranger (*ea magna ex parte externa*) qu'on pourrait avoir l'impression que « la communauté des hommes et des dieux est en train de changer »⁴⁸. L'idée d'altérité est encore davantage mise en évidence par ce qui suit :

« Les rites romains n'étaient pas seulement abolis en secret, à l'intérieur des maisons, mais même en public, sur le forum, au Capitole, il y avait une troupe de femmes qui ne sacrifiaient

⁴⁶ SCHEID 2018 remarque justement qu'il ne s'agit pas d'une nouvelle forme de religiosité, mais des nouvelles pratiques rituelles.

⁴⁷ À propos du fait que le Sénat intervient quand les désordres atteignent la sphère publique, cf. par exemple SCHEID 1981 ; LINKE 2000 ; BETTINI 2014.

⁴⁸ TITE-LIVE, 25, 1, 6 : « Il se manifesta alors à Rome une si grande *religio*, et en grande partie étrangère, qu'on aurait dit que soit les hommes soit les dieux avaient changé tout à coup » (*tanta religio, et ea magna ex parte externa, ciuitatem incessit ut aut homines aut dei repente alii uiderentur facti*).

plus et ne priaient plus les dieux selon la coutume de leurs pères. »⁴⁹

TITE-LIVE, XXV 1, 7

C'est de nouveau l'impact de ces nouvelles pratiques sur l'espace public qui préoccupe. Ensuite, Tite-Live raconte encore une fois l'intervention des devins qui influencent la population, et l'arrivée des paysans qui se déplacent de la campagne en ville à cause du manque de ressources et de la peur, élément qui contribue à augmenter la tension. Enfin, la célébration de ces pratiques remonte au Sénat qui, après quelques tentatives de mettre fin à ces nouveaux cultes, ordonne par un sénatus-consulte

« à quiconque possédait des livres prophétiques, formulaires des prières ou traités exposant une méthode pour sacrifier, de lui apporter tous ces livres et écrits avant les calendes d'avril, et interdisant absolument de sacrifier dans un lieu public ou sacré selon un rite nouveau ou étranger. »⁵⁰

TITE-LIVE, XXV 1, 12

Tite-Live rassemble dans ce passage tous les éléments qui peuvent suggérer l'idée d'une mauvaise religion : elle est pratiquée par des femmes, vient de l'étranger et est diffusée par des devins privés, qui jouissent généralement d'une mauvaise réputation à Rome. La répression est inévitable. Le Sénat ne condamne pas les nouvelles pratiques parce qu'elles sont fausses ou inefficaces, mais les réprime parce qu'elles constituent une alternative à la tradition et mettent donc en péril le sentiment d'unité et de cohésion de la Ville basé sur le *mos patrium*⁵¹.

Il est possible que ces faits soient précurseurs du « scandale des

⁴⁹ *Nec iam in secreto modo atque intra parietes abolebantur Romani ritus, sed in publico etiam ac foro Capitolioque mulierum turba erat nec sacrificantium nec precantium deos patrio more*, trad. pers.

⁵⁰ *Ut quicumque libros uaticinos precatationesue aut artem sacrificandi conscriptam haberet eos libros omnes litterasque ad se ante kalendas Apriles deferret neu quis in publico sacroue loco nouo aut externo ritu sacrificaret*. Trad. F. Nicolet-Croizat, Paris, 1992.

⁵¹ Cf. SCHEID 2018.

Bacchanales »⁵², comme le laisserait entendre aussi Tite-Live⁵³. En effet, quand il décrit l'épisode de 186 av. n. è., il met dans la bouche du consul une comparaison avec des épisodes du passé, qui sont probablement ceux que nous venons de décrire :

« Combien de fois au temps de nos pères et de nos aïeux, les magistrats ont-ils eu pour tâche d'empêcher la célébration des cultes étrangers, d'interdire l'accès au forum, au cirque, à la ville tout entière à la prêtaille et aux devins, de rechercher et de brûler les livres de prophéties, d'abolir tout rituel de sacrifice qui ne fût pas consacré par la coutume romaine (*more Romano*) ? Ils jugeaient en effet, en hommes fort experts dans toutes les questions du droit divin et humain, que rien n'était susceptible de porter atteinte à l'esprit religieux que les cultes où l'on sacrifiait non pas selon le rituel national, mais selon les rites étrangers (*non patrio sed externo ritu*). »⁵⁴

TITE-LIVE, XXXIX 16, 8-9

Le but de l'intervention du Sénat en 186, comme dans les cas précédents, est de prévenir la formation d'une organisation politique alternative à celle de la ville. En effet, en se faisant initier aux cultes bachiques, les citoyens romains pouvaient créer des structures alternatives à la société traditionnelle et s'éloigner en même temps de la *religio*. On remarquera que pour indiquer la pratique traditionnelle, Tite-Live utilise ici tantôt *more Romano* tantôt *patrio ritu*, mettant ainsi en relief la dimension identitaire de ces expressions.

⁵² BEARD, NORTH, PRICE 2006, p. 98-107 ; NAGY & PRESCENDI 2012, p. 101.

⁵³ Pour la discussion des rapports entre ces différents épisodes, cf. PAILLER 1988, p. 335-355, et en particulier sur ce passage du consul p. 349.

⁵⁴ *Quotiens hoc patrum avorumque aetate negotium est magistratibus datum, uti sacra externa fieri vetarent, sacrificulos vatesque foro circo urbe prohiberent, vaticinos libros conquirerent comburerentque, omnem disciplinam sacrificandi praeterquam more Romano abolerent. Iudicabant enim prudentissimi viri omnis divini humanique iuris nihil aeque dissolvendae religionis esse, quam ubi non patrio sed externo ritu sacrificaretur.* Trad. A.-M. Adam, Paris, 1994.

Répression ou accueil ?

Est-ce que le discours de Tite-Live ainsi que les évènements historiquement attestés, comme la répression de plusieurs mouvements étrangers, signifient que Rome est une société fermée sur elle-même, qui exclut les *sacra peregrina* ?⁵⁵ Le mythe d'origine qui fait une place considérable à Enée, un rescapé de Troie, arrivé au Latium avec ses Pénates, ainsi qu'à d'autres héros venus d'ailleurs, indique plutôt le contraire. Depuis la plus haute Antiquité, en effet, les Romains se revendiquent comme un mélange de différentes composantes, parmi lesquelles les étrangers ont une place considérable⁵⁶. Rome se présente comme une ville ouverte et accueillante tant pour les personnes que pour les cultes qu'elles amènent⁵⁷. Les échanges religieux et l'implantation de nouveaux cultes sur le sol romain est en effet un phénomène sans solution de continuité. Pendant les III^e-II^e siècles, par exemple, à une époque contemporaine des épisodes décrits par Tite-Live et analysés auparavant, les autorités romaines accueillent Esculape qui arrive d'Épidaure (292 av. n. è.), et Mater Magna qui arrive d'Asie Mineure (204 av. n. è.).

L'apparente ambiguïté constituée par la répression de quelques mouvements religieux, d'un côté, et l'accueil d'autres cultes étrangers, de l'autre, se comprend mieux si on tient compte des valeurs que nous sommes en train d'étudier. Selon une observation également valable aujourd'hui, le discours identitaire devient particulièrement virulent pendant les moments de crise. C'est dans ces contextes de peur que l'étranger est considéré comme une cause de « désordre », comme l'a montré récemment Maurizio Bettini⁵⁸. Au contraire, dans le cours normal de l'histoire, quand le culte étranger ne s'oppose pas à la *religio* du peuple romain, c'est-à-dire tant qu'il n'est pas censé vouloir se substituer aux pratiques *more*

⁵⁵ Sur cette thématique, cf. aussi GIARDINA 2012(a) ; GIARDINA 2012(b).

⁵⁶ DE SANCTIS (à paraître).

⁵⁷ Voir les différents points de vue dans BONNET & SANZI 2018.

⁵⁸ BETTINI 2020.

patrio et mettre ainsi en danger la structure sociale⁵⁹, il a le droit d'être intégré sur le sol romain⁶⁰. Comme l'affirment Corinne Bonnet et Ennio Sanzi dans l'introduction de leur livre *Roma, la città degli dei*⁶¹, l'intégration continue des étrangers, qui constituait la richesse de Rome et faisait de cet espace un « laboratoire commun », fonctionnait sur la base du respect partagé du *mos maiorum*. En effet, malgré l'étonnement et le malaise souvent exprimés par les auteurs romains envers les cultes « exotiques », les *sacra peregrina* sont accueillis et respectés parce qu'on reconnaît à chacun le droit de se conformer à *ses propres* traditions. Effectivement, ces cultes représentent, pour les communautés étrangères établies à Rome, une dimension ancestrale comparable à celle de la *religio* romaine. « La fidélité envers les *patria* – écrivent C. Bonnet et E. Sanzi –, c'est-à-dire les coutumes ancestrales et traditionnelles qui contribuent à définir l'identité propre d'un groupe, sert donc comme point de rencontre pour toutes les populations du monde romain et pour toutes les composantes de Rome 'città aperta' »⁶². Ce respect des règles d'autrui était tellement inhérent aux Romains, qu'ils ne l'oublient pas, même quand ils décident d'intervenir pour supprimer certains usages religieux jugés excessifs. C'est le cas par exemple de l'ingérence romaine auprès d'un peuple hispanique, les Bletonesioi, auprès desquels une délégation de l'armée se rend pour mettre un terme à la pratique de sacrifier des humains. Plutarque⁶³, qui raconte cet épisode, affirme que la mission romaine, au lieu de punir les chefs de cette population, les laisse au contraire en liberté, parce qu'elle reconnaît qu'ils avaient simplement agit

⁵⁹ BEARD, NORTH, PRICE 2006, p. 149-168. À propos de la Mère des dieux, cf. BORGEAUD 1996 ; VAN HAEPEREN 2019.

⁶⁰ Cf. par exemple les cultes étrangers sur le Janicule étudiés par BELAYCHE 2018.

⁶¹ BONNET & SANZI 2018, p. 15-26.

⁶² BONNET & SANZI 2018, p. 23 (trad. pers.).

⁶³ PLUTARQUE, *Questions romaines* 83 [283f-284a] (trad. Nouilhan, Pailler, Payen, 1999) : « Par quelle raison expliquer les faits suivants : en apprenant que les barbares nommés *Bletonesioi* avaient offert aux dieux un sacrifice humain, les Romains envoyèrent une mission chargée de punir leurs chefs – et néanmoins, comme il apparaissait qu'ils n'avaient fait là qu'appliquer leurs lois, on les laissa en liberté, non sans leur interdire cette pratique à l'avenir ».

conformément à leur *nomos*, c'est-à-dire à leurs lois coutumières. Tout en prenant le soin d'interdire cette pratique à l'avenir, les Romains ne condamnent pas l'attitude des Bletonesioi. Cet épisode montre que le respect envers ceux qui se comportent selon leurs traditions est prioritaire, même quand celles-ci ne sont pas acceptables.

En conclusion : la religion comme un rempart identitaire... mais perméable

Au début de cet article, nous avons dit que l'identité est une création intellectuelle : elle n'existe pas en tant que telle, mais est un « processus de définition » faisant référence à un passé sélectionné grâce à la mémoire. En pensant au *sulcus primigenius*, nous avons comparé l'identité au geste de tracer un périmètre qui assimile ce qui est à l'intérieur et sépare de ce qui reste à l'extérieur.

La *religio*, avec son observance difficile et scrupuleuse, sa préparation facile et parcimonieuse, est projetée en arrière au temps des origines, et considérée comme instaurée par Numa. Dans cette construction idéale, la transmission du savoir religieux par les ancêtres et les experts religieux est fondamentale. C'est en effet au nom de ce patrimoine que la ville se défend des désordres que peuvent provoquer les nouvelles pratiques venues de l'extérieur. La *religio*, élément cohérent et traditionnel, est censée alors défendre la communauté comme une muraille. Cette image est suggérée par le même Cicéron dans un autre passage du *De natura deorum*, à travers les mots que le personnage Balbus adresse au pontife Cotta⁶⁴ :

« Je dois en effet combattre contre toi pour défendre nos autels et nos foyers, pour les temples et les sanctuaires des dieux et pour les murs de la cité qui selon vous, pontifes, sont saints, vous qui mettez plus de zèle à circonscrire la cité par sa

⁶⁴ Sur ce passage, cf. aussi G. De Sanctis, *Roma prima di Roma*, à paraître.

religion que par ses remparts mêmes. Abandonner leur défense sera pour moi sacrilège, tant que je respirerai. »⁶⁵

CICÉRON, *La nature des dieux* 3, 94

Dans les mots de Balbus, la *religio* des pontifes est comparée à un rempart entourant (*cingere*) la ville. Si elle peut avoir le même rôle défensif qu'un mur, c'est grâce à son caractère unifiant, qui permet une stabilité.

En retraçant quelques étapes de l'histoire du mot *identitas*, nous avons vu qu'il pouvait désigner la vie monotone des moines médiévaux enfermés dans le cloître, monotonie qui provoquait l'*acedia*. À la différence des murs des cloîtres, les remparts de la *religio* à Rome ont les portes ouvertes et assurent une perméabilité. L'intégration des cultes étrangers, contrôlés et canalisés par les autorités pour qu'ils ne deviennent pas des concurrents de la tradition ancestrale, était à l'ordre du jour. Le *mos*, pilier de la tradition de chaque culture, constituait la valeur à respecter pour la réalisation de cette cohabitation.



Références bibliographiques

AUVRAY-ASSAYAS 2019

Clara AUVRAY-ASSAYAS (éd. et trad.), Cicéron, *La nature des dieux* (@ Fontes & Paginae - Sources antiques), Caen, en ligne :

<https://www.unicaen.fr/puc/sources/ciceron/accueil> [consulté le 5/04/2021]

⁶⁵ *Est enim mihi tecum pro aris et focus certamen et pro deorum templis atque delubris proque urbis muris, quos uos pontifices sanctos esse dicitis diligentiusque urbem religione quam ipsis moenibus cingitis ; quae deseri a me, dum quidem spirare potero, nefas iudico*, trad. AUVRAY-ASSAYAS 2019. Je remercie là même la traductrice et collègue d'avoir attiré mon attention sur ce passage lors d'une conférence qu'elle a présentée dans mon séminaire à l'EPHE en 2019.

BAYET 1969

Jean BAYET, *La Religion romaine. Histoire politique et psychologique*, Paris, p. 146-149.

BEARD 1986

Mary BEARD, « Cicero and Divination. The Formation of a Latin Discourse », *Journal of Roman Studies* 76, p. 33-46.

BEARD, NORTH, PRICE 2006

Mary BEARD, John NORTH, Simon PRICE, *Religions de Rome*, Paris [trad. de l'anglais, Cambridge, 1998, 2 vol.].

BÉLANGER 2012

Steeve BÉLANGER, « L'étude des identités dans l'Antiquité est-elle utopique ? Quelques réflexions épistémologiques et méthodologiques sur l'approche des phénomènes identitaires dans l'Antiquité », *Cahiers d'histoire* 31/2, p. 87-111.

BÉLANGER (à paraître)

Steeve BÉLANGER (dir.), *Peuple, philosophie et religion : approches croisées sur les autodéfinitions et les définitions des communautés chrétiennes (I^{er}-IV^e siècles). Journées d'étude internationales, Université Paris Nanterre, 28-29 juin 2018* (Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique), Turnhout, (à paraître).

BELAYCHE & MIMOUNI 2009

Nicole BELAYCHE et Simon MIMOUNI (dir.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain. « Paganismes », « judaïsmes », « christianismes »*, Paris.

BELAYCHE 2018

Nicole BELAYCHE, « Divinità romane e "orientali" sul Gianicolo », dans C. Bonnet & E. Sanzi (dir.), *Roma, la città degli dèi. La capitale dell'Impero come laboratorio religioso*, Roma, p. 251-266.

BETTINI 2000

Maurizio BETTINI, « Mos, mores e mos maiorum. L'invenzione dei buoni costumi nella cultura romana », dans M. Bettini, *Le orecchie di Hermes*, Torino.

BETTINI 2011

Maurizio BETTINI, « Missing Cosmogonies. The Roman Case ? », *Archiv für Religionsgeschichte* 13, p. 69-92 [repris dans BETTINI 2015, p. 13-34].

BETTINI 2014

Maurizio BETTINI, *Elogio del politeismo*, Bologna. Trad. française : *Éloge du*

polythéisme, Paris, 2018.

BETTINI 2015

Maurizio BETTINI, *Dèi e uomini nella città. Antropologia, religione e cultura nella Roma antica*, Roma.

BETTINI 2020

Maurizio BETTINI, *Hai sbagliato foresta. Il furore dell'identità*, Bologna.

BLÖSEL 2000

Wolfgang BLÖSEL, « Die Geschichte des Begriffes *mos maiorum* von den Anfängen bis zu Cicero », dans B. LINKE & M. STEMMLER (eds), *Mos maiorum. Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik* (Historia-Einzelschriften 141), Stuttgart, p. 25-97.

BONNET & SANZI 2018

Corinne BONNET & Ennio SANZI (éd.), *Roma, la città degli dèi. La capitale dell'Impero come laboratorio religioso*, Roma.

BORGEAUD 1996

Philippe BORGEAUD, *La Mère des Dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris.

DE SANCTIS 2007

Gianluca DE SANCTIS, « Solco, muro, pomerio », *Mélanges de l'École française de Rome* 119/2, p. 503-526.

DE SANCTIS 2012

Gianluca DE SANCTIS, « 'Urbigonìa'. Sulle tracce di Romolo e del suo aratro », *Quaderni del Ramo d'oro*, p. 105-135.

DE SANCTIS 2015

Gianluca DE SANCTIS, *La logica del confine*, Roma.

DE SANCTIS 2018

Gianluca DE SANCTIS, *Space*, dans M. BETTINI & W. SHORT (eds.), *The World Through Roman Eyes. Anthropological Approaches to Ancient Culture*, Cambridge, p. 249-274.

DE SANCTIS 2019

Gianluca DE SANCTIS, « Aratro circumagebant sulcum. I confini al centro della città » in R. DUBBINI (ed.), *I confini di Roma*, Pisa, p. 19-38.

DE SANCTIS 2020

Gianluca DE SANCTIS, « *Permixta omnia et insiticia sunt*. Il Lazio, Roma e i miti delle origini », dans M. P. CASTIGLIONI, M. CURCIO, R. DUBBINI (ed.),

Incontrarsi al limite. Ibridazioni mediterranee nell'Italia preromana tra Tirreno e Adriatico, Roma-Bristol, p. 43-67.

DE SANCTIS (à paraître)

Gianluca DE SANCTIS, *Roma prima di Roma. Miti e fondazioni di una città eterna*, Roma.

DUPONT 2011

Florence DUPONT, *Rome, la ville sans origine*, Paris.

GAGÉ 1955

Jean GAGÉ, *Apollon romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du "ritus Graecus" à Rome des origines à Auguste*, Paris.

GIARDINA 2012(a)

Andrea GIARDINA, « Accogliere gli dèi, reprimere i culti », dans A. GIARDINA & F. PESANDO (ed.), *Roma caput mundi*, Roma-Milano.

GIARDINA 2012(b)

Andrea GIARDINA, « Inclusionne/esclusionne nel mondo etrusco e romano », dans *Thesaurus cultus et rituum antiquorum (ThesCRA)*, vol. VIII, Los Angeles, p. 290-303.

GODEFROY 1881

Frédéric GODEFROY, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX^e au XV^e siècle*, Paris.

GRODZYSKI 1974

Denise GRODZYSKI, « Superstitio », *Revue des Études anciennes* 76, p. 45-47.

GRUEN 2011

Erich S. GRUEN, *Rethinking the Other in Antiquity*, Princeton.

INGLEBERT (à paraître)

Hervé INGLEBERT, « Conclusions », dans S. BÉLANGER (éd.), *Peuple, philosophie et religion. Approches croisées sur les autodéfinitions et les définitions des communautés chrétiennes (I^{er} – IV^e siècles). Actes des Journées d'étude internationales, Université Paris Nanterre, 28-29 juin 2018* (Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique), Turnhout.

Iurisprudentia Antehadrianæ I, 1896

Iurisprudentia Antehadrianæ Quae Supersunt. I. Liberae Rei Publicae Iuris Consulti, F. P. BREMER (ed.), Leipzig, p. 32-34.

JEHNE, LINKE, RÜPKE 2013

Martin JEHNE, Bernhard LINKE, Jörg RÜPKE (eds.), *Religiöse Vielfalt und soziale Integration. Die Bedeutung der Religion für die kulturelle Identität und die politische Stabilität im republikanischen Italien*, Heidelberg.

JÖRS 1958

P. JÖRS, « Coruncanus », *Realencyclopaedie* 4, col. 1663-1664.

LAURENCE & BERRY 1998

Ray LAURENCE & Joanne BERRY (eds.), *Cultural Identity in the Roman Empire*, Londres-New York.

LENTANO 2019

Mario LENTANO, *Il re che parlava alle ninfe. Miti e storie di Numa Pompilio*, Pisa.

LEVENE 1993

David S. LEVENE, *Religion in Livy* (Mnemosyne. Supplementum 127), Leyde.

LÉVI-STRAUSS 1987

Claude LÉVI-STRAUSS (éd.), *L'Identité*, Paris (2^e édition).

LINKE 2000

Bernhard LINKE, « Religio und res publica. Religiöses Denken und gesellschaftliches Handeln in der römischen Republik », dans B. Linke & M. Stemmler (dir.), *Mos maiorum. Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik* (Historia-Einzelschriften 141), Stuttgart, p. 269-298.

ŁUKASIEWICZ 2000

Jan ŁUKASIEWICZ, *Du principe de contradiction chez Aristote*, Paris.

MASTROROSA 2018

Ida Gilda MASTROROSA, « Numa artisan de la religion civique dans l'historiographie romaine : la modélisation de Tite-Live », dans E. GAVOILLE & S. ROESCH (éd.), *'Divina studia'. Mélanges de religion et de philosophie anciennes offerts à François Guillaumont*, Bordeaux, p. 127-137.

MÜNZER 1933

MÜNZER, « Mucius », n°17, *Realencyclopaedie* 16.1, col. 425-428.

MÜNZER 1958

MÜNZER, « Coruncanus », *Realencyclopaedie* 4, col. 1663-1664.

MÜNZER 1970

MÜNZER, « Cornelius » n° 353, *Realencyclopaedie* 4.1, col. 1497-1501.

NAGY & PRESCENDI 2012²

Agnès A. NAGY & Francesca PRESCENDI, « Innovations religieuses dans la Rome impériale », dans F. PRESCENDI & PH. BORGEAUD (éd.), *Religions antiques. Une introduction comparée*, Genève, [2008], p. 101.

NICOT 1606

Jean NICOT, *Thresor de la Langue Françoysse tant ancienne que moderne*, Paris.

PAILLER 1988

Jean-Marie PAILLER, *Bacchanalia. La répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie*, Rome, p. 335-355.

PINA POLO 2004

Francisco PINA POLO, « Die nützliche Erinnerung. Geschichtsschreibung, "mos maiorum" und die römische Identität », *Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte* 53, p. 147-172.

PRESCENDI (sous presse)

Francesca PRESCENDI, « Numa, che fondò la città con leggi e inventò i riti romani », dans M. BETTINI & L. GAROFALO (ed.), *I Re e il diritto. Numa*. Bologna.

REMOTTI 1996

Francesco REMOTTI, *Contro l'identità*, Bari-Roma.

REMOTTI 2010

Francesco REMOTTI, *L'ossessione identitaria*, Bari-Roma.

REMOTTI 2019

Francesco REMOTTI, *Somiglianze*, Bari-Roma.

ROMAN 2007

Danièle et Yves ROMAN, *Aux miroirs de la ville. Images et discours identitaires romains (III^e s. avant J.-C. – III^e s. après J.-C.)*, Bruxelles.

SCHEID 1981

John SCHEID, « Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine », dans *Le Délit religieux dans la cité antique. Table ronde de Rome (6-7 avril 1978)* (Collection de l'EFR 48), Rome, p. 117-171.

SCHEID 1985

John SCHEID, « Numa et Jupiter ou les dieux citoyens de Rome », *Archives de*

Sciences Sociales des Religions 59, p. 41-53.

SCHEID 2018

John SCHEID, « Piété, contestation et livre dans la Rome républicaine. Les épisodes de 213, 186 et 181 av. J.-C. », dans M. BILDSTEIN, S. RUZER, D. STÖKL BEN EZRA (eds.), *Scriptures, Sacred Traditions, and Strategies of Religious Subversion*, Tübingen, p. 55-63

VAN HAEPEREN 2009

Françoise VAN HAEPEREN, « Quelle identité religieuse pour les pontifes romains ? », dans N. BELAYCHE & S. MIMOUNI (éd.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain*. « Paganismes », « judaïsmes », « christianismes », Louvain, p. 51-64.

VAN HAEPEREN 2019

Françoise VAN HAEPEREN, *Étrangère et ancestrale, la Mère des dieux dans le monde romain*, Paris.

VIARENGO 2019

Gloria VIARENGO, « Tiberio Coruncanio », dans A. BOTTIGLIERI, A. MANZO, F. NASTI, G. VIARENGO (ed.), *Antiquissima iuris sapientia, saec. VI-III a. C.*, Roma.

VIGLIETTI 2011

Chstiano VIGLIETTI, *Il limite del bisogno*, Bologna.

« Seuls les rites écrits sont nôtres ! » Religion et pouvoir en Mésopotamie

Anne-Caroline RENDU-LOISEL
Université de Strasbourg
UMR 7044 Archimède

Sous le règne du roi assyrien Assurbanipal (668-631 av. n. è.), un haut fonctionnaire affirme dans une lettre qu'il adresse au souverain : « Seuls les rites écrits sont nôtres ! » (SAA 18 204)¹. Cet individu, qui serait originaire de la région de Nippur, entend faire prendre conscience au roi du danger à considérer des rites qui ne relèveraient pas de la tradition scripturaire. Des conseillers fourbes souffleraient aux oreilles du roi de mauvais conseils, comme ceux d'accomplir des rituels inconnus, étrangers ou qui ne seraient pas anciens. Le problème est d'importance car le roi est le garant de l'accomplissement des rites ; autrement, les dieux abandonneraient les cités, ce qui plongerait le pays tout entier dans le malheur et le chaos.

Que recouvre le terme de « rite » (*paršu*) ? Pourquoi insister sur le bien-fondé de pratiques qui seraient spécifiques à un groupe auquel appartiendrait le roi (« nôtres ») ? En quoi ces rites diffèrent-ils des autres ? Le premier millénaire av. n. è. constitue une période particulièrement mouvementée avec des réorganisations de cultes et de panthéons au Proche-Orient ancien ; à quoi donc le roi peut-il se fier pour choisir la pérennité et le maintien de telle ou telle pratique ?

* Les abréviations utilisées pour les sources anciennes suivent les conventions du *Chicago Assyrian Dictionary*. Je remercie Jean-Jacques Glassner pour sa relecture et ses précieuses suggestions.

¹ *'par²-ši² ša²' ina DUB.SAR-u₂-tu / ša²-ru par-²ši-ni šu²-nu²'* (r. 1.5-6) ; voir édition de la tablette à l'adresse : <http://oracc.org/saao/P237177/> (dernière consultation décembre 2020).

Pour explorer ce lien existant entre identité, rite et pouvoir, les informations sont dispersées dans de nombreux documents écrits sur tablettes d'argile : œuvres littéraires, inscriptions royales, documents épistolaires. Je me concentrerai sur ceux du I^{er} millénaire av. n. è., en particulier les IX^e et VI^e siècles. J'explorerai dans un premier temps les témoignages littéraires décrivant les dangers existant à bouleverser les rituels accomplis dans les cultes des panthéons en place ; dans un deuxième temps, je montrerai en quoi le maintien des rites est une prérogative royale de haute importance. Enfin, en dernier lieu, j'analyserai ce que l'on entend par « changement de rites » dans l'ancienne Mésopotamie, particulièrement en Assyrie, le polythéisme n'impliquant pas une liberté complète dans les pratiques rituelles.

1. Les panthéons bougent, non sans danger

Le polythéisme proche-oriental ancien est d'une grande plasticité. Dès le III^e millénaire av. n. è., les populations sémitiques akkadophones n'avaient eu aucun mal à trouver dans le monde divin sumérien des équivalents à leurs propres entités supra-humaines. La déesse Inana devient Ištar, Enki le dieu d'Eridu devient Éa, etc. Ce bilinguisme perdure jusqu'au crépuscule de la civilisation mésopotamienne, comme en témoignent les listes de théonymes bilingues². Le II^e et le I^{er} millénaires connaissent de profonds bouleversements sur le plan politique : des empires naissent, s'affrontent et s'effondrent. L'organisation des hiérarchies divines suit ces mouvements. Les dieux se déplacent et leurs noms se traduisent, dans des formes de syncrétismes ou d'assimilations qui dépassent les frontières de la Mésopotamie *stricto sensu*³. Tour à tour, du IX^e au VI^e siècle, les empires assyrien puis néo-babylonien dominant le Proche-Orient, du Golfe persique à la Méditerranée. Les panthéons connaissent de profonds bouleversements en miroir des événements politiques.

² LITKE 1998.

³ ASSMANN 1996 ; SMITH 2010, p. 37-50 ; PONGRATZ-LEISTEN 2015.

Certains dieux sont hissés au sommet du panthéon, comme Aššur en Assyrie, Marduk en Babylonie, et enfin Nabû⁴. La période des VII^e–VI^e siècles est particulièrement riche en informations, car les modifications théologiques ont alimenté les réflexions des savants et lettrés dans les cours assyriennes et babyloniennes. À travers les mythes, les hymnes et les rituels mis par écrit à l’époque néo-assyrienne, de nouvelles configurations se manifestent dans la sphère divine : filiation, naissance mais aussi assimilation justifient la prééminence d’un dieu sur les autres. En 689 av. n. è., Sennachérib enlève (*godnappe*) – la statue du dieu Marduk lors de la prise de Babylone, avant que celle-ci ne soit ramenée en Babylonie sous le règne d’Assarhaddon⁵. Lorsque l’empire assyrien s’effondre sous les coups d’une coalition des Mèdes et des Babyloniens, dans les années 614-610, le dieu assyrien Aššur n’est pas éradiqué pour autant. Il continue de faire l’objet d’un culte, notamment dans la région d’Uruk, dans le sud mésopotamien, probablement en lien avec les migrations des grandes familles assyriennes lors des destructions des principales cités de l’empire⁶. Cette plasticité apparente des panthéons n’autorise pourtant pas le pouvoir royal à imposer ce qu’il veut en matière de pratiques rituelles. Deux exemples déjà célèbres de la documentation cunéiforme permettent d’illustrer ce propos : celui du roi babylonien Nabonide, et celui du culte d’Ištar à Uruk dans le poème d’Erra.

Nabonide est le dernier roi néo-babylonien (556-539), avant que la région ne passe sous la domination de l’empire perse de Cyrus puis de Darius. Il est le fils d’un gouverneur, peut-être araméen, et d’Adad-guppi, grande dévote du dieu-lune Sîn à Harrân dans le Nord de la Mésopotamie. Si, au départ, Nabonide semble être resté fidèle au clergé de Marduk, la fin de son règne, après un exil en Arabie, est marquée par une place nouvelle accordée au dieu-lune Sîn⁷. La documentation cunéiforme à notre disposition ne permet

⁴ RENDU-LOISEL 2018.

⁵ BONNET & BRICAULT 2016, p. 192-196.

⁶ BEAULIEU 2003.

⁷ BEAULIEU 1989.

pas d'avoir une vision claire des événements ; elle émane des vainqueurs, les Perses et les scribes babyloniens qui se sont rapprochés d'eux dans une forme de propagande contre Nabonide et le pouvoir royal néo-babylonien. Cyrus n'est pas présenté comme un envahisseur destructeur, mais comme le sauveur et l'héritier légitime de la culture et de la tradition mésopotamiennes, tandis que Nabonide est l'imposteur qu'il faut chasser du trône. Les arguments avancés dans deux documents cunéiformes intéressent ici directement notre propos.

Dans une inscription en babylonien du VI^e siècle (539), sur un cylindre de terre cuite trouvé à Babylone en 1879⁸, le roi perse Cyrus raconte qu'il fut accueilli à Babylone comme un libérateur après les exactions du roi impie et injuste Nabonide :

« Nabonide s'affranchit du culte de Marduk, le roi des dieux, et il commit continuellement le mal contre la ville de Marduk [...]. Marduk regarda dans le pays à la recherche d'un roi juste, son favori. Il appela son nom : Cyrus roi d'Anšan [...] Il le fit entrer dans sa ville de Babylone, sans combat ni bataille. [...] Il lui livra Nabonide, le roi qui ne l'adorait pas (LUGAL *la pa-li-ḫi-šu*, l.17). »⁹

Dans un autre document contemporain de celui-ci, des arguments similaires sont avancés. Il s'agit d'une tablette cunéiforme (12,4 x 12,2 cm) provenant de Babylone ou de Borsippa et conservée au British Museum (BM 38299). Ce texte de propagande perse, appelé par les chercheurs *The Verse Account*, décrit le règne du dernier roi babylonien en termes négatifs, glorifiant les hauts faits de Cyrus. Il rapporte la dévotion de Nabonide pour le dieu Lune-Sîn, une conduite jugée irrespectueuse envers le dieu babylonien Marduk :

« Son génie protecteur-*šēdu* lui (Nabonide) devint hostile. Et lui, l'ancien favori des dieux est maintenant saisi par le malheur. Contre la volonté des dieux, il accomplit un acte

⁸ Retrouvé par Hormuzd Rassam en 1879, ce cylindre est conservé actuellement au British Museum (ANE 90920, L : 22,7cm).

⁹ *Cylindre de Cyrus*, l.7-17 (SCHAUDIG 2001, p. 550-556).

impur ... il venait de façonner du vent¹⁰ ! [Il avait fait un dieu] que personne n'avait vu dans le pays jusqu'à présent [...] il lui fit prendre place sur un piédestal ; il lui donna le nom de Lune (Nannar). D'or et de lapis-lazuli il lui fit porter une couronne ; son *apparence* (*šikinšu*) est celle de l'éclipse de lune-Sîn [...] en face de lui sont placés le Dragon Orage et le Taureau sauvage [...] Les divinités qui avaient délaissé leurs sanctuaires, il (Cyrus) les ramena dans leurs *cella* [...] Dans tous les sanctuaires son nom (Nabonide) a été effacé. »¹¹

Les deux compositions ont recours au même motif : l'origine perse – et donc étrangère – n'empêche nullement Cyrus d'être soutenu par les dieux babyloniens dont Marduk est toujours le chef. Cyrus est un homme juste et pieux, d'où sa réussite militaire. En face, le vilain Nabonide a négligé les dieux babyloniens qui n'ont eu d'autre choix que de faire appel à Cyrus. Le *Verse Account* ajoute un élément : l'acte impur de Nabonide (littéralement « non propre/pur » dans le texte cunéiforme) consiste à avoir introduit un nouveau culte, et donc à avoir changé de paradigme théologique dans l'espace du temple. Ceci se manifeste par la création d'un nouveau *medium*, un support matériel à la vénération¹² : Nabonide a fait entrer dans l'espace du temple, censé être la demeure terrestre du dieu, une nouvelle représentation figurée, une statue de culte à laquelle il a donné un nom. Temple, statue et nom font que la divinité est alors pleinement *présente* et *agissante*¹³. Tout est alors en place pour l'instauration d'un nouveau rite, avec ses propres règles et son propre clergé. Nabonide bouleverse ainsi des siècles – voire des millénaires – de pratiques cultuelles. La réaction radicale de Cyrus n'en paraît que plus légitime : le mauvais roi doit être à tout prix effacé de la mémoire collective.

¹⁰ [...DINGIR]^{MEŠ} *ip pu-us la me-e-su [x x x]-na ib-ta-ni za-qi₂-qi₂* (i 1.20'-21' ; traduction littérale « il a fait ce qui est non-propre/pur... il venait de façonner du vent/du souffle »).

¹¹ col. vi, 1.22' [*ina gi-mir es-r*]*e-e-ti pa-šiṭ ni-bi-is-su. Verse Account of Nabonidus*, i 18'-29' ; vi 22' (SCHAUDIG 2001, p. 563-578).

¹² BELTING 2004.

¹³ WALKER & DICK 2001 ; BAHRANI 2003 ; GUMBRECHT 2004 ; PONGRATZ-LEISTEN & SONIK 2015 ; GLASSNER 2017.

Une affaire similaire apparaît dans le *Poème d'Erra*. Ce récit, dont la composition remonterait au début du 1^{er} millénaire av. n. è, est rédigé en cinq tablettes. Il serait l'œuvre d'un lettré babylonien du nom de Kabti-ilāni-Marduk qui se serait inspiré d'événements dont il aurait été le témoin vivant, tout en reprenant des motifs littéraires du fonds culturel suméro-akkadien¹⁴. Le poème raconte comment, un jour, le dieu infernal Erra décida de partir en guerre contre l'ensemble de la création. Išum, son vizir, tenta en vain de l'apaiser, mais Erra resta sourd à la supplication¹⁵. Il profita alors de l'absence de Marduk, divinité poliade de Babylone, pour prendre sa place et son pouvoir. Une fois installé sur le trône, il répandit la guerre et la violence dans le pays, saccageant les grandes villes, dont Babylone et Uruk. Après ces déchaînements de violence, Erra fut apaisé ; il se retira alors dans son temple et consentit à laisser Babylone renaître. Le texte ajoute que sa lecture ou la récitation du poème serait une protection contre le malheur de la guerre et contre la peste.

Le passage qui intéresse notre propos se situe dans les épisodes de guerre et concerne la ville multimillénaire d'Uruk, dans le sud mésopotamien. Bien que divinité poliade, Ištar abandonne sa ville pour les raisons qui sont exposées ainsi :

« Sur la ville d'Uruk, siège d'Anu et d'Ištar, ville des courtisanes-*keẓrēti*, filles de joie-*šamḫāti* et prostituées-*ḥamrimāti* qu'Ištar a privé d'époux pour les compter comme siens, les Sutéens et Sutéennes ont lancé leurs cris-*yarūrātu* ; ils ont supprimé dans l'Eanna les *kurgarrû* et les *isinnu* dont Ištar avait changé la masculinité en féminité pour les faire révéler par le peuple, ces manieurs de dagues et de rasoirs, de

¹⁴ Le poème d'Erra est un bon exemple d'intertextualité dans la littérature akkadienne (WISNOM 2019). Pour une présentation des découvertes et de l'état de la question voir CAGNI 1969, p. 9-10 et 13-23. Von Soden pense à des perturbations d'Uruk en 765-763 av. n. è. (VON SODEN 1971) ; Jean Bottéro et Wilfred Lambert les rapprochent d'invasions araméennes et/ou sutéennes dans le sud mésopotamien au début du 1^{er} millénaire ; les références aux études portant sur la datation d'Erra et Išum sont citées dans FOSTER 2005, p. 911.

¹⁵ Pour une présentation de ces deux divinités on se reportera à la notice synthétique de HARRY 2016.

scalpels et de silex, qui commettent des actes interdits pour réjouir le cœur d'Ištar. Tu as ensuite placé au-dessus d'eux un gouverneur insolent et sans merci. Il les a persécutés et a transgressé (*etēqu*) leurs rites-*parṣu*. Ištar était furieuse ; elle s'est fâchée contre Uruk, et lui a suscité un ennemi qui emporta le pays comme des grains à la surface de l'eau. »

Erra IV, 1.52-62.

En littérature, les Sutéens sont, avec les Élamites, les ennemis par excellence. Ils se sont répandus dans la ville, massacrant les *kurgarrû* et les *isinnu*, les officiants du culte de la déesse Ištar. Ces derniers avaient des pratiques rituelles surprenantes pour l'auteur – c'est d'ailleurs l'un des rares passages du poème où des gestes rituels sont brièvement évoqués. La documentation cunéiforme atteste l'existence de ces officiants souvent étudiés pour leur ambiguïté de genre¹⁶. Ces pratiques d'inversion de genre ou d'automutilation paraissent étranges pour le reste de la société. Ce ne sont pourtant pas elles qui sont à l'origine de la chute d'Uruk dans le Poème d'Erra. La raison principale de l'abandon de la ville par la déesse est le fait d'avoir imposé un changement de rite : un individu extérieur, détenteur du pouvoir car qualifié de « gouverneur », a profondément modifié ces pratiques. Le verbe akkadien *etēqu* désigne le fait de franchir ou de traverser une limite. Ici, c'est son domaine de compétence que ce gouverneur a outrepassé, en se mêlant de ce qui relève de la déesse. La fureur d'Ištar est à la hauteur de l'offense qu'elle a subie. Elle quitte sa ville, la laissant sans protection face à un ennemi déchaîné.

Nabonide et le poème d'Erra ont en commun de placer ces changements de rituels non seulement dans un moment de violence et de troubles, mais aussi dans les mains d'individus censés être détenteurs officiels du pouvoir. Le pouvoir politique se mêle du monde divin sans que celui-ci ait donné son consentement : le dialogue entre les deux – souverain et divinité – pourtant essentiel à la bonne marche du pouvoir et à la base de la prospérité du pays, est rompu.

¹⁶ PELED 2016.

2. Le roi garant des rites-paršu

Le terme akkadien que l'on traduit par « rite » est *paršu*, qui a pour équivalent les termes sumériens *ṇarza/ṇarza₂*¹⁷ et *me*, ce dernier évoquant l'ordre impersonnel et atemporel qui structure le monde¹⁸. *Paršu* est attesté depuis les textes en paléo-akkadien (fin du III^e millénaire) et jusqu'à l'époque séleucide. Il est fréquemment employé en combinaison avec d'autres vocables akkadiens, *pilludû* et *kidudû*, qui sont toujours employés au pluriel, et qui désignent des rituels et des pratiques cultuelles et cérémonielles. Ils apparaissent dans des expressions figées qui ne nous aident pas à retrouver la spécificité de chacun. Dans les textes d'époque néo-assyrienne (IX^e-VII^e siècle), on trouve également le mot *dullu* : s'il désigne la misère, la difficulté, le travail, la corvée, le labeur, il exprime ainsi ce qui doit être fait, ce qui doit être accompli, soit les gestes et les paroles dans le cas des rituels.

Paršu est aussi une fonction, un office, voire une prébende. Il est lié à l'autorité divine, son commandement, tout en étant un objet très concret qui symbolise ce pouvoir, qu'il soit divin ou royal¹⁹. Le terme peut aussi avoir le sens de « coutume », de « tradition » tant il est profondément lié à ce qui est ancien et établi dans la durée²⁰. *Paršu* serait donc ce subtil mélange de matériel et d'immatériel, d'ordonnances, de règles et de gestes, qui plonge ses racines dans le passé mythologique et la mémoire collective faisant le lien entre la

¹⁷ OH'E 1980, p. 136-137.

¹⁸ « The Me are note created, but they are simply there as part of the universe ; they are the rules of tradition, the unchanging ways in which the world of man and things is supposed to be organised ; they can be disused or forgotten, but never destroyed. Together, they constitute natural law, a guideline for behaviour untained by human or divine interference » (VAN BINSBERGEN & WIGGERMANN 1999, p. 21).

¹⁹ *kussû agû ḥaṭṭu u šibirri paraš šarrūti* « trône, couronne, sceptre et bâton/houlette l'insigne de la royauté » (CT 36 21 i 7, Nabonide) ; *elallâ paraš ilūtišunu rabīti ina qerebšu addi* « J'y ai dressé (dans le temple d'Anu et d'Adad) une pierre-elallû symbole/insigne de leur grande divinité » (AKA 99 vii 106 Tiglath-Phalazar I).

²⁰ *uppiššima kīma PA.AN.MEŠ labīrūti* « traite-la (Ištar) conformément aux rites-paršu anciens » (CT 15 45, l.38, *Descente d'Ištar aux enfers*).

divinité, son temple et le pouvoir. Le roi est le garant de cet équilibre fragile.

Dans les inscriptions royales assyriennes et babyloniennes des II^e et I^{er} millénaires, on trouve à plusieurs reprises l'expression « restaurer / retrouver les rites-*parṣu* / *pilludû* anciens ». Le roi assyrien Assurbanipal se présente comme celui qui restaure ces rites-*parṣu* et *pilludû* dans les sanctuaires²¹. De cet acte dépend sa propre légitimité sur le trône, non seulement vis-à-vis de son peuple, mais surtout vis-à-vis des dieux dont il doit assurer la présence effective. La survie de ces rites est fragile, car la mémoire humaine est faillible et ces rites peuvent être oubliés (*mašû*) au fil des siècles²². Dès lors, le roi se doit de les retrouver et de les remettre en fonction. Lors des travaux de restauration de temples, les rois néo-babyloniens Nabuchodonosor II et Nabonide disent avoir recherché les premières briques des fondations, celles qu'auraient déposées leurs illustres ancêtres comme les célèbres rois d'Akkad du XXIII^e siècle²³. En posant leurs propres briques en contact direct avec celles du passé lointain devenu mythique, les rois babyloniens se présentent comme les successeurs légitimes de ces rois légendaires. Leur nouvelle construction est alors conçue comme un recommencement²⁴. Le renouvellement des rites-*parṣu* procède du même objectif. On pensera notamment à l'inscription de la tablette dite de Šamaš²⁵, une tablette en schiste conservée actuellement au British Museum²⁶ et remontant à la 31^e année de règne du roi babylonien Nabû-apla-iddina (env. 887-855). Elle présente une inscription en six colonnes et une scène figurée. Elle fut retrouvée dans un coffre en terre-cuite, également inscrit, et qui contenait plusieurs impressions en argile du bas-relief. L'inscription sur pierre rapporte que, au cours du XI^e siècle, dans la ville de Sippar, la statue

²¹ *mutîr parṣî pilludê ina eš[rēti]* (BAUER Asb 2 77 K. 2668 :18).

²² Le frère d'Aššurbanipal, Šamaš-šûm-ukin, dit avoir accompli/rendu intact les rites-*parṣû* et *kidudê* qui étaient tombés dans l'oubli (*mašûtu*, 5R 62, n°2, 1.42).

²³ RENDU-LOISEL 2011, p. 611-613.

²⁴ JONKER 1995.

²⁵ WOOD 2004.

²⁶ ME 91000 ; ME 91001 ; ME 91002 ; ME 91003 ; ME 91004.

(*šalmu*) de culte du dieu soleil Šamaš avait disparu à la suite d'une période d'instabilité politique. Faute de disposer d'un modèle figuratif fiable, le culte fut interrompu jusqu'à ce qu'un disque solaire soit trouvé et introduit dans le temple. La représentation symbolique faisait alors office de substitut de la statue perdue, permettant de rétablir le culte du dieu Šamaš. Plus d'un siècle après, une plaque en pierre fut retrouvée ; cette plaque portait une représentation anthropomorphe de la divinité – et non plus simplement un symbole – donnant ainsi les instructions nécessaires pour faire à nouveau la statue du dieu. Le texte insiste sur le souci du souverain à restaurer au plus vite le dialogue avec la puissance supra-humaine de la cité quand le support matériel a disparu :

« Durant des temps de confusion et de trouble (du pays) d'Akkad, les Sutéens, les méchants ennemis ont rendu (Sippar/Ebabbar) méconnaissables, ils ont détruit les plans. Parce que ses rites-*paršu* ont été oublié (*mašû*), son (celle du dieu Šamaš) apparence (*šiknu*) et ses attributs n'étaient plus à portée de main. Personne ne pouvait les voir. Simbar-šipak, le roi, consulta au sujet de l'apparence-*šiknu* (du dieu) mais (Šamaš) ne prêta pas attention. Comme il (Simbar-Šipak) ne pouvait pas voir la statue et les attributs (de Šamaš), il (Simbar-Šipak) a introduit un disque solaire (*nipḫu*) qui est devant Šamaš ; il a établi des offrandes régulières, et il les a confiées à Ekur-šuma-ušarši, le prêtre-*šangû* de Sippar, le devin. »²⁷

col. 1, l. 4-23

Comme pour le poème d'Erra, la disparition des rites est liée à la destruction de la cité par les ennemis (encore les Sutéens !). Cette période de confusion met en danger la communication entre le divin

²⁷ Ša₂ ina e-ša₂-a-ti / u₃ dal-ḫa-a-ti ša₂ KUR URI^{KI} / LU²Su-tu-u₂ LU²KUR₂ lim-nu / u₂-saḫ-ḫu-u₂ / 'u₂'-ḫal-li-qu GIŠ.ḪUR.MEŠ / par-'šu'-šu₂ im-ma-šu-ma / ši-'kin'-šu₂ u ME.TE.MEŠ-šu₂ / i-na ŠU.MIN ip-par-šid-ma / la na-ṭil ma-na-ma / Si-im-bar-ši-pak LUGAL.E / GAR-šu₂ iš-ta-al-'ma' / 'pa-ni-šu₂ la id-din'-šu / ṣa-lam-šu₂ u ME.TE.MEŠ-šu₂ / la i-mur-ma / ni-ip-ḫa ša₂ pa-an^dUTU / u₂-šat-ri-ša-am-ma / SA₂.DUG₄-šu₂ u₂-kin-ma / ^mE₂-kur-MU-TUK-ši / E₂.MAŠ UD.KIB.NUNKI / LU²ḪAL u₂-ša₂-aṣ-bit.

et la communauté humaine, communication qui repose sur le culte de la divinité. Le passage insiste sur le lien existant entre les rites-*parṣu* et l'image, la statue du dieu – ce qui n'est pas sans rappeler Nabonide avec l'introduction d'une nouvelle divinité par son effigie. Simbar-šipak a beau installer un symbole, instaurer des offrandes régulières et mettre en place un clergé chargé de son entretien, la communication avec le dieu n'est pourtant pas complète. La matérialité de l'agent divin, sa forme et sa représentation, conditionne donc les rites-*parṣu* que doit assurer le roi.

La *Chronique de l'Esagil*²⁸, composition littéraire du I^{er} millénaire, puise dans le passé des leçons pour le présent, tout en célébrant la grandeur de Babylone. De cette œuvre, dont les versions qui nous sont parvenues remontent aux époques néo-assyrienne et néo-babylonienne, un des arguments récurrents est l'incapacité des souverains à accomplir correctement les rites-*parṣu* : Šulgi, roi de la troisième dynastie d'Ur à la fin du III^e millénaire, serait devenu fou car il n'aurait pas accompli les rites dans leur totalité et aurait rendu impur les cérémonies ; Amar-Suena, son fils, aurait changé les offrandes sacrificielles de la fête du Nouvel An et serait alors mort tragiquement²⁹.

Les rites-*parṣu* concernent donc la statue de culte, mais aussi le type d'offrandes alimentaires, le fait d'accomplir l'acte dans sa totalité ou non, ainsi que l'absence de purification qui peut conduire à des erreurs de rituel³⁰. Dans les lamentations, œuvres littéraires et rituelles, d'abord en sumérien, puis pourvues d'une traduction partielle en akkadien³¹, l'oubli ou la disparition de ces rites-*parṣu* entraîne une perte de repère telle qu'elle est associée à la folie : « les rites du pays (*paraṣ mātīm*) qui sont devenus fous » (*immaḥû*)³². Il faut donc préserver ces rites de l'oubli et empêcher la moindre

²⁸ GLASSNER 1993, p. 215-222.

²⁹ GLASSNER 1993, p. 218.

³⁰ AMBOS 2007.

³¹ COHEN 1988.

³² *uru₂-me-a ḪAR-ḡu₁₀ al-e₃-de₃ : [... p]a-ra-aṣ mātī ša immaḥû* en 4R30 n°2 :40 et SBH p.67 n°37, l.7-8 ; e+107 sumérien « dans notre ville, mon esprit est devenu fou » (COHEN 1988, p. 688).

rupture dans la chaîne de transmission mémorielle. Le roi, mais aussi les experts du savoir religieux comme les prêtres en sont les garants. C'est d'ailleurs ce qui est en jeu dans la lettre assyrienne mentionnée en ouverture, comme nous allons le voir à présent.

3. Retour en Assyrie : rites, écriture et identité

Parmi l'ensemble des lettres retrouvées dans les palais d'époque néo-assyrienne, trois se distinguent. Elles ont été écrites par un haut-fonctionnaire de la cour, sous les règnes d'Assarhaddon ou de son fils Assurbanipal. L'expéditeur demande au roi d'intervenir dans une affaire liée à l'accomplissement des rituels. Il s'agit de pratiques rituelles communautaires, qui relèvent donc de la sphère publique et politique, et non de l'espace privé et familial, d'où l'intervention royale souhaitée par le haut-fonctionnaire. Voici la traduction de ces trois lettres :

Lettre n°1 : « (début non conservé) ... j'irai à... Il y a un [rituel]. Au [mois de...], le 16^e jour, le so[ir, Ištar] ira à travers la grande porte et descendra au cana[...]. Il y a un rituel : il l'accomplira. Elle remontera ensuite depuis le canal, ira sous la porte du temple de Nabû, et prendra siège à la porte de la chapelle. Il y a un rituel, il l'accomplira. Elle descendra ensuite depuis la porte de la chapelle à la... du palais qui est en face de... du lieu de libation. Il finira trois jarres à libations : **Ce n'est pas un rituel (*lā dullu*) ; ce n'est rien (*lā memmēni*). Ce n'est pas ancien (*lā labīru*) : ton père l'a introduit !** Le 19^e jour est le rituel-*mudarriktu*. Ištar ira au temple de Gula dans la campagne et s'assiéra sur une brique. Nous ferons alors une offrande (fin non conservée). »³³

SAA XIII 135 = CT 53 965

Lettre n°2 : « (5 lignes manquantes) L'affaire qu'il... ne va pas plaire au roi ! Maintenant, Pulu, le prêtre lamentateur, **a agi à sa guise** dans le temple de Nabû ! Dans le temple de

³³ Traduction faite à partir de la transcription de la tablette et de la photographie de sa copie, accessibles depuis le site <http://oracc.org/saao/P314374/> (dernière consultation : juillet 2021).

l'Akîtu de Nabû et dans le temple de l'Akîtu de Tašmetu, **sans (l'accord) du souverain**, il a **arraché** les jambages, en a pris d'autres et a coupé les **éléments architecturaux** *šimmittu*. Et la table en or de Marduk que Sargon a faite, **il lui a assigné un orfèvre. Il a enlevé le travail ancien, en a fait un nouveau**. De plus, les dragons sur lesquels Nabû se tient, le socle entre eux – il en a fait une esquisse. Un des officiants l'a vu, mais il s'est retourné et l'a laissé partir. Personne n'a d'autorité, et **personne ne lui dit rien ! Il a nommé des officiants de son choix dans le temple**. De plus, le père du roi avait installé des bouteilles en or d'une capacité de ... litres (avec) des images royales dessus. Ils rempliraient de vin celle en face de Bêl et celle en face de Nabû. Elles seraient transvasées. Ce vin était la part du palais. Or, ceci a été arrêté. **Il (Pulu) mesure lui-même le vin et le verse**. Et précédemment, quand mon père supervisait *la maison des fonctionnaires* (?), de la bière ordinaire de gruau était versée, et il avait l'habitude d'inspecter l'ancienne et la nouvelle (bière) en même temps. ... des offrandes régulières... la faute... et tous les trésors sont sous sa supervision. Il est celui qui les ouvre et qui les scelle. Il entre dans la maison du bain rituel de Bêl et de Nabû. Là, deux fois l'an, les filets de Marduk sont défaits. Toutes les pierres précieuses et les bijoux sont sous sa surveillance. Il ne les montre à personne d'autre. **Il fait aussi (le travail) d'une femme qui conduit la cérémonie** de la lumière pour Tašmetu. Personne avec lui ne voit (cela). Ni le prêtre-*šangû*, ni le servant du temple, ni l'officiant du roi ne le sait. Le ... a été laissé à sa disposition et est placé devant Bêl et devant Nabû avec l'aide d'ouvriers embauchés. De plus, (ils...) selon leurs cœurs, et (ils...) les offrandes régulières de mouton dans l'après-midi selon leurs cœurs. L'offrande régulière de mouton qui est conduite dans le temple de Marduk doit être suspendue, pour un mois voire deux. L'offrande régulière de moutons de ceux qui bénissent, qui est accomplie devant Nabû est incomplète. **Ils conduisent l'offrande régulière de mouton en entier devant Marduk, mais ont fait le rituel dans le temple de ...** Personne ne peut faire quoi que ce soit ! Le silence est imposé ! Mais ils ont changé les anciens rites-*paršu* ! Ceux qui ouvrent les yeux... les parts alimentaires... que le roi mon seigneur interroge ! [...] l'exorciste, l'officiant-... [...] ceux qui ouvrent les yeux et [...] Uraš, Nabû, et [...] et si... que le

roi mon seigneur... je me suis tenu... Pourquoi Untel sert dans l'office de mon père tandis que moi je meurs de faim ? Concernant... à... Puissent Nabû et Marduk bénir [le roi...] a écrit concernant.... Que le roi le teste et qu'il m'écrive en détail à propos du travail dans la maison des fonctionnaires. »³⁴

SAA XIII 134 = ABL 951

Lettre n°3 : « Au roi des pays, mon seigneur : ton serviteur, Untel. Qu'Enlil, Ninurta et Nusku bénissent le roi des pays, mon seigneur ! Que les dieux de l'Ekur et de Nippur et les grands dieux du ciel et de la terre offrent au roi de l'univers, mon seigneur, une vie de longs jours... , un règne durable..., des années..., tout pour... du mois de Nisan... Quand... Babylone, ils se sont réjouis et ... comme des criminels... dans les rues de Babylone...Quand... vers/pour l'Esagil... ils... à propos de moi... disant : « Pleurs... avec l'Esagil... est aspergé... quand l'aide... qui/. Babylone... Tu ne dois pas... à propos d'eux. Quand ils ont parlé au roi de Babylone, mon seigneur, ... blasphème dans leur bouche... nous avons été traité ainsi... de Nippur qui... Untel, un savant de la cité intérieure... devant le roi mon seigneur. Que le roi l'interroge ! **(Seuls) les rites qui sont mis par écrit dans l'art scribal sont nos rites ! Ils ont été accomplis par nos pères, et ils ont été fait pour les désirs du roi ! Et (il y a) 100, 1000 (rites) qui, selon moi, seraient appropriés pour la purification des rois, mes seigneurs. Mais ce ne sont pas nos rites ; ils n'ont pas été mis par écrit dans l'art scribal.** Pourquoi ces gens, dans la colère, donnent de mauvais conseil au roi, mon seigneur, (pourquoi) donc ont-ils cette attitude contre nous ? Que le roi établisse ces trois... un ennemi... les rois, tes pères, ... il a mélangé... dans les mains... il ne les a pas écoutés... leurs mains... Maintenant, si cela convient au roi mon seigneur ... (reste de la tablette non conservée). »³⁵

SAA XVIII 204 = ABL 1215

³⁴ Traduction faite à partir de la transcription et de la photographie de la tablette, accessibles depuis le site <http://oracc.org/saao/P334641/> (dernière consultation juillet 2021).

³⁵ Traduction faite à partir de la transcription de la tablette et de la photographie de la tablette, accessibles depuis le site <http://oracc.org/saao/P237177/> (dernière consultation juillet 2021).

Il est difficile de contextualiser ces lettres les unes par rapport aux autres. On peut vraisemblablement dater la lettre n°3 (SAA XVIII 204) du règne d'Aššurbanipal et supposer qu'elle provient de la ville de Nippur en Babylonie. En revanche, pour les deux premières (SAA XIII 135 et SAA XIII 134), les informations ne sont pas suffisantes. L'expéditeur est dans tous les cas un (haut-)fonctionnaire en charge, notamment, d'affaires cultuelles dans sa juridiction. Ces trois lettres éclairent cependant notre connaissance de ce que l'on entendait par « rite » en Assyrie, et en quoi cela relève davantage des affaires officielles et politiques.

Dans la lettre n°1 (XIII 135), l'expéditeur dénonce la nouveauté d'une pratique cultuelle : un rite qui n'est pas ancien ne peut faire autorité et ne peut prétendre au statut de rituel. L'argument est de poids et il n'y a pas lieu d'en débattre. L'expert indique même la durée nécessaire – une seule génération n'est pas suffisante ! – pour pouvoir être considérée comme ancienne. Cette durée n'est peut-être pas sans lien avec les capacités mémorielles des individus au sein des communautés. Pour qu'un rite soit ancien, il faut que les plus anciens se souviennent de l'avoir vu accompli dans leur enfance, ou d'en avoir entendu le récit, ancrant la pratique dans la mémoire collective vivante ainsi que dans le passé plus lointain.

Dans la lettre n°2 (SAA XIII 134), l'expéditeur se plaint auprès du roi et lui demande d'intervenir dans une affaire complexe. Pulû, un autre haut fonctionnaire, a outrepassé ses prérogatives et s'est arrogé des fonctions cultuelles sans raison. Ses actions et décisions ont porté sur les rites-*paršu* : la nature et la quantité des offrandes apportées ont été modifiées, de même que les objets nécessaires au culte quotidien. En outre, il est allé jusqu'à changer l'apparence matérielle de la statue de culte et de la demeure divine, tout en endossant un rôle rituel pourtant réservé à une femme... Il suscite la peur autour de lui de sorte que personne ne veut ou ne peut le dénoncer. Comme le rappelle l'expéditeur de la lettre, toutes les mauvaises actions qu'il a décrites touchent au cœur des rites-*paršu* (ces rites sont donc l'ensemble des choses décrites). La dynamique liant le temple, la statue, les offrandes et les acteurs du rituel forme

un socle sur lequel repose la société. L'ancienneté de ces rites-*paršu* garantit leur efficacité et la cohésion de la communauté. Ces rites-*paršu* sont accomplis pour les grands dieux du panthéon (Nabû, Tašmētu) et non pour des divinités locales. D'où le souci de l'expéditeur de faire part au roi de cette affaire malencontreuse. La bonne entente avec le monde divin en dépend ! Même si le roi n'est pas présent, et n'est donc pas celui qui accomplit les rites en pratiques, les représentants de son pouvoir doivent respecter ces *paršu* tout aussi scrupuleusement que le ferait le souverain.

Dans la lettre n°3 (SAA XVIII 204), l'expéditeur – devenu anonyme à cause de l'état fragmentaire de la tablette – se plaint car le roi envisagerait d'accomplir des rituels qui ne relèvent pas des procédures habituelles. L'expéditeur ne remet pas en question l'efficacité de ces rituels, mais il insiste sur le fait que ces derniers ne sont pas ceux de leur groupe social (avec l'emploi du suffixe possessif 1^{ère} personne du pluriel « nos » rites). Ces rites sont extérieurs à la ville de Nippur d'où proviendrait la lettre³⁶. À chaque cité sa religion, comme le rappelait Cicéron dans *le Pro Flacco*³⁷. Le haut-fonctionnaire rappelle au souverain qu'il doit préserver et accomplir uniquement les rites qui appartiennent à leur communauté. Pour les distinguer, l'expert expose deux caractéristiques principales : les rites doivent être anciens – comme c'était le cas dans les deux lettres précédemment analysées – et ils doivent également avoir été mis par écrit. L'expert ne renvoie pourtant pas à une œuvre précise, une composition écrite unique qui ferait autorité comme c'est le cas avec la Bible ou le Coran. Le savoir religieux en Mésopotamie répond à d'autres critères de standardisation, où une série initiale (*iškaru*) peut être complétée par des éléments secondaires (*aḫû*) émanant de traditions périphériques, ou simplement de l'activité intellectuelle de l'expert lui-même³⁸. Les

³⁶ La réflexion du fonctionnaire portant vraisemblablement sur une dispute entre Babylone et Nippur, soit deux villes distantes d'une centaine de kilomètres (REYNOLDS 2003, p. xxxiii). L'état fragmentaire de la tablette ne permet pas de retrouver le nom du fonctionnaire qui a rédigé la lettre.

³⁷ *Pro Flacco* XXVII 66,6 (BORGEAUD 2011).

³⁸ LAMBERT 1957 ; ROCHEBERG-HALTON 1984 ; PEARCE 2004, p. 627 ; GLASSNER

bibliothèques des familles d'intellectuels, quand elles ont pu être fouillées par l'archéologie, témoignent de la conservation de plusieurs traditions pour un même type de savoir³⁹.

La mise par écrit du savoir rituel obéit aux mêmes processus d'écriture que ceux des autres formes de savoirs en Mésopotamie (divination, incantation, médecine, etc.). La constitution en recueils remonte au moins à l'époque paléo-babylonienne (première moitié du II^e millénaire) ; le phénomène s'est amplifié à la fin du II^e millénaire au sein des familles d'experts, parfois sur plusieurs générations⁴⁰. Pour établir leurs séries, les savants mésopotamiens procédaient à des choix dans la tradition, tout en insistant sur le caractère ancestral de leur savoir, seul gage d'authenticité et d'efficacité, comme l'indiquent les colophons⁴¹. Tenus au secret, ils ne transmettaient leur savoir qu'à leurs seuls collègues, qui avaient suivi la même formation d'excellence. L'élite intellectuelle conservait donc dans ses mains ce savoir religieux, tout en en faisant un outil efficace dans ses relations avec la sphère politique. C'est ce qui semble se passer ici dans la lettre néo-assyrienne. Le haut-fonctionnaire rappelle au souverain, non seulement à quels rites il doit se fier, mais surtout quels experts du savoir religieux il doit suivre. L'écriture devient un outil de distinction identitaire et politique. L'argument a d'autant plus de poids que les rituels en question sont destinés à protéger le souverain. De lui dépendent le maintien des rites-*parṣu* et la bonne entente avec le monde divin.

Conclusion

Ces lettres font une bonne synthèse du chemin parcouru : les rites-*parṣu* ne sont pas que des énoncés mais concernent aussi bien les gestes, les paroles, les attitudes, les objets du rituel, etc. C'est tout ce qui est accompli par l'humain dans le traitement et l'entretien

2019.

³⁹ GLASSNER 2019, p. 37, n. 73.

⁴⁰ GLASSNER 2019, p. 28-34.

⁴¹ PEARCE 1993, p. 185.

quotidien de la statue de culte, essentiel pour garantir la présence de la divinité dans son temple, sa résidence terrestre. Autrement la ville serait abandonnée, sans protection, la proie facile des hordes d'ennemis. L'ancienneté est le gage de l'autorité du rite ; elle suggère un ancrage dans les temps mythologiques, temps où les dieux eux-mêmes avaient transmis leurs désirs sur ce qui est approprié ou non pour leur culte, à l'instar de la première brique des fondations d'un temple qui est signe du choix du lieu par le dieu. Mais cette ancienneté repose aussi sur les capacités limitées d'une mémoire humaine particulièrement faillible. On l'a vu, les épisodes ne sont pas rares où les *paršu* ont été oubliés, rompant le dialogue entre la communauté et le dieu, le roi et l'assemblée divine, le pouvoir politique et le monde divin. C'est là que l'écriture joue un rôle fondamental comme seule garante de la mémoire et de l'identité de la communauté. Elle est à la fois l'outil de légitimité pour la conservation du savoir, mais aussi le signe incontestable du pouvoir d'une élite intellectuelle que le roi doit suivre. Les acteurs du savoir religieux ne sont plus seulement le roi et les dieux, mais bien ceux qui maîtrisent cette écriture et qui garantissent la permanence de telle ou telle pratique par les choix qu'ils opèrent dans les recueils qu'ils élaborent. Les plans divins ou, en reprenant l'expression akkadienne, « l'écriture des cieux » (*šīṭir šamê*)⁴² est alors consubstantielle à l'écriture des savants, qui façonnent ainsi l'identité de leur communauté.



Références bibliographiques

AMBOS 2007

Claus AMBOS, « Types of Ritual Failure and Mistakes in Ritual in Cuneiform Sources », dans U. HÜSKEN (ed.), *When Rituals Go Wrong*.

⁴² On renverra par exemple à la *Chronique de l'Esagil* citée plus haut (l. 47 et l. 79). Les présages divins sont d'ailleurs des signes écrits par les dieux dans le monde environnant (GLASSNER 2019, chap. 3).

Mistakes, Failure, and the Dynamics of Ritual (Numen Book Series Studies in the History of Religions 115), Leiden - Boston, p. 25-48.

ASSMANN 1996

Jan ASSMANN, « Translating Gods. Religion as a Factor of Cultural (Un)Translatability », dans S. BUDICK & W. ISER (eds), *Translatability of Cultures. Figurations of the Space Between*, Stanford (Cal.), p. 25-36.

BAHRANI 2003

Zainab BAHRANI, *The Graven Image. Representation in Babylonia and Assyria*, Philadelphia.

BEAULIEU 1989

Paul-Alain BEAULIEU, *The Reign of Nabonidus, King of Babylon 556-539 BC* (Yale Near Eastern Researches 10), New Haven - London.

BEAULIEU 2003

Paul-Alain BEAULIEU, *The Pantheon of Uruk During the Neo-Babylonian Period* (Cuneiform Monographs 23), Leiden - Boston.

BELRING 2004

Hans BELTING, *Pour une anthropologie des images* (Le Temps des images), Paris.

BINSBERGEN & WIGGERMANN 1999

Wim van BINSBERGEN & Frans A. M. WIGGERMANN, « Magic in History. A Theoretical Perspective and its Application to Ancient Mesopotamia », dans T. ABUSCH & K. VAN DER TOORN (eds), *Mesopotamian Magic. Textual, Historical, and Interpretative Perspectives* (Ancient Magic and Divination 1), Groningen, p. 3-34.

BONNET & BRICAULT 2016

Corinne BONNET & Laurent BRICAULT, *Quand les dieux voyagent. Cultes et mythes en mouvement dans l'espace méditerranéen antique*, Genève.

BORGEAUD 2011

Philippe BORGEAUD, « À chacun sa religion. Leçon d'adieu prononcée à Genève, le 24 mai 2011 », *Asdiwal* 5, p. 6-21.

CAGNI 1969

Lucio CAGNI, *Epoepa di Erra* (Studi Semitici 34), Roma.

COHEN 1988

Mark E. COHEN, *The Canonical Lamentations of Ancient Mesopotamia*, Ann Arbor.

FOSTER 2005

Benjamin FOSTER, *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature*, 3rd ed., Bethesda (Maryland).

GLASSNER 1993

Jean-Jacques GLASSNER, *Chroniques mésopotamiennes*, Paris.

GLASSNER 2017

Jean-Jacques GLASSNER, « Comment présentifier l'invisible ? Réflexions autour des termes *šalmu*, *tamšīlu* et *uṣurtu* », *Journal of Cuneiform Studies* 69, p. 213-220 [<https://doi.org/10.5615/jcunestud.69.2017.0213>].

GLASSNER 2019

Jean-Jacques GLASSNER, *Le devin historien en Mésopotamie* (Ancient Magic and Divination 16), Leiden - Boston.

GUMBRECHT 2004

Hans Ulrich Gumbrecht, *Production of Presence. What Meaning Cannot Convey*, Stanford (Cal.).

HORRY 2016

Ruth HORRY, « Erra (god) », *Ancient Mesopotamian Gods and Goddesses*, Oracc and the UK Higher Education Academy.
[<http://oracc.museum.upenn.edu/amgg/listofdeities/erra/>]
(dernière consultation décembre 2020).

JONKER 1995

Gerdien JONKER, *The Topography of Remembrance. The Dead, Tradition and Collective Memory in Mesopotamia* (Numen Book Series 68), Leiden - Boston.

LAMBERT 1957

Wilfred G. LAMBERT, « Ancestors, Authors, and Canonicity », *Journal of Cuneiform Studies* 11, p. 1-14.

LITKE 1998

Robert L. LITKE, *A Reconstruction of the Assyro-Babylonian God-Lists AN : da-nu-um and AN: dAnu šá amēli* (The Yale Babylonian Collection), New Haven.

OH'E 1980

Setsuko OH'E, « The Terms *Lú ki-ba gub-ba* and *Lú-mar-za ki-ba gub-ba* in the Ur-III Texts », *Acta Sumerologica Supplement* 2, p. 126-40.

PEARCE 1993

Laurie E. PEARCE, « Statements of Purpose. Why the Scribes Wrote », dans

M. E. COHEN, D. C. SNELL, D. B. WEISBERG (eds), *The Tablet and the Scroll. Near Eastern Studies in Honor of William W. Hallo*, Bethesda (Maryland), p. 185-193.

PEARCE 2004

Laurie E. PEARCE, « Sacred Texts and Canonicity. Mesopotamia », dans S. I. JOHNSTON (ed.), *Religions of the Ancient World. A Guide*, Cambridge (Mass.), p. 626-628.

PELED 2016

Ilan PELED, *Masculinities and Third Gender. The Origins and Nature of an Institutionalized Gender Otherness in the Ancient Near East* (Alter Orient und Altes Testament 435), Münster.

PONGRATZ-LEISTEN 2015

Beate PONGRATZ-LEISTEN, « Imperial Allegories. Divine Agency and Monstrous Bodies in Mesopotamia's Body Description Texts », dans PONGRATZ-LEISTEN & SONIK 2015, p. 119-141.

PONGRATZ-LEISTEN & SONIK 2015

Beate PONGRATZ-LEISTEN & Karen SONIK, *The Materiality of Divine Agency* (Studies in Ancient Near Eastern Records 8), Berlin - Boston.

RENDU-LOISEL 2011

Anne-Caroline RENDU-LOISEL, « Mémoire et ruines de Mésopotamie », dans F. PRESCENDI & Y. VOLOKHINE (éd.), *Dans le laboratoire de l'historien des religions. Mélanges offerts à Philippe Borgeaud* (Religions en perspective 24), Genève, p. 599-614.

RENDU-LOISEL 2018

Anne-Caroline RENDU-LOISEL, « D'Aššur à Nabû. Construire et déconstruire les panthéons sous les Sargonides », *Asdiwal* 13, p. 148-159.

REYNOLD 2003

Frances REYNOLDS, *The Babylonian Correspondence of Esarhaddon and Letters to Assurbanipal and Sîn-šarru-iškun from Northern and Central Babylonia*, (State Archives of Assyria 18), Helsinki.

ROCHEBERG-HALTON 1984

Francesca ROCHEBERG-HALTON, « Canonicity in Cuneiform Texts », *Journal of Cuneiform Studies* 36/2, p. 127-144.

SCHAUDIG 2001

Hanspeter SCHAUDIG, *Die Inschriften Nabonids von Babylon und Kyros' den Grossen* (Alter Orient und Altes Testament 256), Münster.

SMITH 2010

Mark S. SMITH, *God in Translation. Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World*, Grand Rapids (Mich.).

VON SODEN 1971

Wolfram VON SODEN, « Etemenanki vor Asarhaddon nach der Erzählung vom Turmbau zu Babel und dem Erra-Mythos », *Ugarit Forschungen* 3, p. 253-263.

WALTER & Dick 2001

Christopher WALKER & Michael Brennan DICK, *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia : the Mesopotamian « mīs pī » Ritual* (The Neo-Assyrian Text Corpus Project. State Archives of Assyria Literary Text 1), Helsinki.

WISNOM 2019

Selena WISNOM, *Weapons of Words. Intertextual Competition in Babylonian Poetry. A study of Anzû, Enuma elish and Erra and Ishum* (Culture & History of the Ancient Near East 106), Leiden - Boston
[<https://doi.org/10.1163/9789004412972>].

WOODS 2004

Christopher WOODS, « The Sun-Tablet of Nabû-apla-iddina Revisited », *Journal of Cuneiform Studies* 56, p. 23-103.

Fête et identité en Grèce

Les Grandes Dionysies

Natale SPINETO
Université de Turin

Les études sociologiques et anthropologiques ont de plus en plus mis en évidence la valeur de la fête en tant qu'expression de la société et de ses structures. C'est un thème qu'on trouve fréquemment dans la littérature et je l'introduis par trois citations, que je mets en exergue de mon intervention, provenant des travaux classiques d'un sociologue, d'un anthropologue, d'une historienne des religions. Je procède par ordre chronologique, en commençant par Roger Caillois :

« La fête, la dilapidation des biens accumulés durant un long intermède, le dérèglement devenu règle, toutes normes inversées par la présence contagieuse des masques, font du vertige partagé le point culminant et le lien de l'existence collective. Il apparaît comme le fondement dernier d'une société au demeurant peu consistante. Il renforce une cohérence fragile qui, morne et de peu de portée, se maintiendrait difficilement s'il n'y avait cette explosion périodique qui rapproche, rassemble et fait communier des individus absorbés, le reste du temps, par leurs préoccupations domestiques et par des soucis quasi exclusivement privés. »¹

La deuxième citation est de Victor Turner :

« For me, the anthropology of performance is an essential part of the anthropology of experience. In a sense, every type of cultural performance, including ritual, ceremony, carnival,

¹ CAILLOIS 1958, p. 138.

theatre, and poetry is an explanation of life itself, as Dilthey often argued. Through the performance process itself, what is normally sealed up, inaccessible to everyday observation and reasoning, in the depths of cultural life, is drawn forth. »²

La troisième citation nous ramène au monde ancien :

« Il est nécessaire, écrit Françoise Dunand, de pratiquer une double lecture des fêtes antiques, à la fois comme expression et manifestation des idéologies dominantes, et comme lieu d'émergence possible du refoulé, expression du désir de libération des contraintes sociales, du besoin de communications et d'échanges, tentative aussi, peut-être, de nier les contraires, de les abolir [...] dès lors, on ne verra plus la fête seulement comme instrument de propagande, moyen de diffusion de l'idéologie officielle, mais aussi comme lieu de subversion, même si cette subversion court le risque d'être récupérée, et l'est effectivement. »³

La fête construit et reflète l'identité d'un groupe. Cette identité est évidente, mais elle est aussi profonde et non explicite, et relève d'un jeu complexe entre règle et transgression. J'essaierai de décrire la déclinaison de ces idées par l'étude d'un ensemble rituel particulier dans le cadre de la civilisation grecque.

Pour ce faire, je commence par quelques précisions préliminaires. Au centre de notre propos se trouve la notion d'identité, qui est complexe et dynamique. L'identité d'un groupe se construit simultanément de deux manières : en rassemblant et en intégrant une série d'éléments de culture que le groupe reconnaît comme caractéristiques, et en dessinant des frontières, en pratiquant des exclusions, en définissant ce qui est différent : en somme, elle prend forme par rapport à ce qui est autre qu'elle⁴. Il ne s'agit évidemment

² TURNER 1982, p. 13.

³ DUNAND 1981, p. 8.

⁴ Pour la définition théorique du concept d'identité, je renvoie à la synthèse de DESTRO 2005, p. 185-214. J'ai traité ce sujet dans SPINETO 2008, p. 52-54. La notion d'identité a été mise en question en raison de son instrumentalisation aux conséquences déplorables (notamment par REMOTTI 2010), mais elle ne peut pas

pas d'une notion grecque. Alors, à quoi correspond-t-elle dans l'univers grec ? Nous pouvons répondre en nous référant au concept d'ordre. Les membres de chaque groupe vivent, qu'ils en soient conscients ou non, au sein d'un système, plus ou moins ouvert et strictement établi, dans lequel leurs comportements, les personnes et les choses avec lesquelles ils interagissent ont une place et un sens. Dans les civilisations anciennes, cet ordre a souvent des traits religieux et il est garanti sur le plan culturel. Il se définit au moins à trois niveaux : un niveau social (celui des relations de coexistence et des hiérarchies sociales), un niveau politique (celui des structures du pouvoir), un niveau plus spécifiquement religieux (celui de l'attitude correcte vis-à-vis des dieux). En Grèce, on l'appelle *kosmos* et c'est principalement le bon ordre de l'organisation de la cité. Cette organisation, d'après la description qu'en donne Paul Cartledge, présente trois caractéristiques : stabilité, équilibre et capacité à intégrer la transformation et à résoudre les conflits⁵.

L'ordre social correspond à l'ordre de l'univers (le cosmos, justement, dans notre sens), et les deux sont fondamentalement religieux : « in ancient pre-Christian Greece the religious and the political were fabrics of thought and behaviour woven from the same threads »⁶. De fait, le *kosmos* n'a pas toujours existé, mais il s'est établi au cours d'un long processus qui l'a vu se dégager de son contraire par une série d'événements qui sont relatés par des

être facilement remplacée et elle est toujours utilisée par les chercheurs. Si l'on distingue le niveau des abus commis en son nom et le niveau des instruments conceptuels, la notion d'identité, utilisée en tenant compte de son histoire et des problèmes qui lui sont associés, semble la plus appropriée pour décrire des processus par lesquels individus ou collectivités se reconnaissent porteurs de certaines caractéristiques communes qui les différencient des autres. Sur la notion d'identité (liée à celle de mémoire) dans l'étude des fêtes dans le monde antique, voir BRANDT & IDDENG 2012, p. 6-7.

⁵ Sur le concept de *kosmos* et l'importance des trois concepts de conflit, identité et stabilité dans le système de valeurs grec, voir CARTLEDGE 1988. Sur la notion d'ordre comme clé d'interprétation des sociétés antiques, voir RICHARDS & VAN BUREN 2000. Sur le *kosmos* dans les civilisations grecque et romaine, HORKY 2019 ; on trouvera un état de la question dans l'*Introduction* de l'éditeur (p. 1-21).

⁶ CARTLEDGE 1997, p. 6.

cosmogonies, articulées à leur tour à des théogonies. L'ordre s'est progressivement imposé dans le monde et parmi les dieux, du chaos des débuts au gouvernement de Zeus, qui est le garant de la forme définitive de l'univers. L'homme vit donc dans un *kosmos* qui a un caractère religieux, car il a été historiquement – mythiquement – construit à travers la succession des générations divines et parce que son gardien actuel est Zeus. Les concepts de *kosmos* et d'identité s'entremêlent donc de façon presque indissociable : en général, l'identité grecque tend à s'identifier à un ordre dont la réalité, les relations sociales et les institutions publiques sont l'expression. Les fêtes reflètent cet ordre⁷.

Sur la base de ces prémisses, j'essaierai de montrer comment l'identité de la *polis* est définie dans le cadre de l'une des plus grandes fêtes d'Athènes, les Grandes Dionysies. Puisque nous parlons d'identité et de société, je vais envisager la fête du point de vue des groupes sociaux qui y participent. J'insisterai particulièrement sur trois éléments : le cortège initial, l'audience des spectacles, le rôle que les différents ordres de la société jouent dans les rituels.

Fête et affirmation de l'identité

Les Grandes Dionysies s'ouvrent sur une procession solennelle,

⁷ Du point de vue des rapports entre religion et vie politique, « le culte commun était le mode reconnu pour exprimer la communauté dans le monde grec, pour donner aux groupes cohésion et identité ; on devrait donc penser que les réalités sociales particulières des *poleis* particulières se reflétaient inévitablement dans l'organisation de leurs cultes » (SOURVINOU-INWOOD 1992, p. 341) ; voir aussi SOURVINOU-INWOOD 2000, p. 48-51. Les débats sur ce sujet ont montré la difficulté d'identifier la religion grecque avec la religion de la *polis* (voir notamment KINDT 2012, p. 12-35), mais les catégories introduites par Sourvinou-Inwood restent une clé d'interprétation efficace pour l'étude de certains aspects des cultes des cités. Sur les “civic cults” et leurs rapports avec la construction de l'identité de la *polis*, voir GUETTEL COLE 1995, spéc. p. 306-309. Sur les Grandes Dionysies comme expression de la “civic ideology”, voir GOLDHILL 1990, avec les remarques que j'ai proposées dans SPINETO 2011.

dirigée par l'archonte⁸, qui comprend des animaux sacrificiels (taureaux, bœufs et autres), une série d'autres figures, dont des femmes et des métèques et, probablement, ceux qui prendront part aux représentations dramatiques ainsi que les titulaires de places réservées dans le théâtre⁹. Les personnes présentes jouissent d'une inviolabilité particulière : Ctésiclès a été condamné à mort pour avoir frappé son ennemi avec un fouet pendant la *pompè*¹⁰. La procession reflète l'identité sociale d'Athènes dans ses différents éléments constitutifs, qui sont représentés physiquement et symboliquement, comme ce qui se passe lors du grand cortège des Panathénées¹¹. Après s'être rendue dans les principaux endroits de la ville¹², elle arrive à son but dans le théâtre où les représentations auront lieu.

Une observation semblable sur la fête en tant qu'expression physique et symbolique de l'identité de la ville peut être faite au sujet du public présent dans le théâtre et de sa disposition spatiale. À cet égard, il convient de noter que les documents épigraphiques et littéraires de référence sont rares et remontent à des périodes plus tardives que l'époque classique ; ils permettent toutefois de formuler quelques considérations afin de reconstruire une image hypothétique mais fiable.

⁸ Ath. XII 542.

⁹ Sur les processions des Grandes Dionysies, je renvoie à SPINETO 2005, spéc. p. 217-230, 238-240, 301-304. Dans cette étude je considère la *pompè* qui ouvre la fête comme une expression de l'identité politique d'Athènes, en me rattachant à une tradition de recherches représentée, entre autres, par Christiane Sourvinou-Inwood (voir note 11). Eric Csapo, qui s'oppose radicalement à l'approche de Sourvinou-Inwood, critique cette description de la *pompè* (CSAPO 2015, p. 67), mais il ne considère qu'une partie limitée de mon argument (p. 218-220), dans laquelle je me borne à quelques remarques partielles, et dont la compréhension n'est possible que dans le cadre des matériaux que je présente dans les pages qui précèdent et qui suivent, et de la lecture générale de la fête que je propose.

¹⁰ Voir aussi le cas rapporté par Dem. *Mid.* 178-180. GHIRON-BISTAGNE 1976.

¹¹ SOURVINOU-INWOOD 1994, p. 271-272. Sur la procession des *Panathenaia*, voir MAURIZIO 1998.

¹² À travers les processions les groupes sociaux se définissent en tant que tels et construisent en même temps leur rapport au contexte : KAVOULAKI 1999, p. 297.

Des sièges monumentaux disposés au premier rang étaient réservés à ceux qui jouissaient de la *proedria*, c'est-à-dire la place d'honneur : prêtres, archontes, hérauts, stratèges, orphelins de guerre, bienfaiteurs publics et ambassadeurs étrangers¹³. Le théâtre est semi-circulaire et ses gradins peuvent être divisés en segments, en rayons (*kerkides*). Les citoyens étaient probablement au centre, derrière les sièges monumentaux¹⁴ : le rôle essentiel des citoyens qui, dans le système idéologique athénien, sont au cœur de la cité, correspond donc à leur position. Ils étaient divisés suivant l'ordre des tribus auxquelles ils appartenaient. Une partie du théâtre était réservée aux cinq cents bouleutes (*topos bouleutikon*)¹⁵ et une autre aux éphèbes, disposés dans l'*ephebikon*¹⁶. Les éphèbes étaient probablement dans les *kerkides* centrales¹⁷, divisés selon leurs tribus d'appartenance. Nous retrouvons donc tous les éléments constitutifs de la structure politique imposée par Clistène : les tribus, le Conseil des souverains (la *boulè*) et les nouvelles générations de citoyens (les éphèbes)¹⁸.

La présence de femmes parmi le public n'est pas certaine, mais vraisemblable¹⁹. Elles devaient avoir une position distincte de celle des hommes²⁰, loin de la scène²¹, probablement dans la partie supérieure du théâtre. Quant aux étrangers, les sources affirment qu'ils sont présents en bon nombre du fait que la navigation est ouverte, de sorte qu'ils se trouvent à Athènes pour des raisons

¹³ Sur la proédrie, voir MAAS 1972 ; HENRY 1983. Sur la *proedria* dans le théâtre de Dionysos du point de vue archéologique, voir POLACCO 1990.

¹⁴ POLACCO 1983, p. 10 ; voir aussi le cas du théâtre d'Éphèse, d'époque romaine, qui a permis à Rudolf Heberdey d'effectuer une reconstitution complète de la distribution du public : au centre se trouve la *boulè*, avec la *gerousia* à gauche, et les éphèbes à droite, les tribus à chacun des deux côtés, les prêtres et les vainqueurs des concours de gymnastique à gauche, les enfants à droite. Polacco estime que la disposition du théâtre d'Athènes pouvait être analogue (*ibid.* p. 11).

¹⁵ Ar. Av. 794 et schol. ; Suid. s.v. Βουλευτικός ; HSCH. s.v. Βουλευτικόν.

¹⁶ En plus des passages de Suda et Hesychius, Poll. IV 122 ; Schol. Ar. Av. 794.

¹⁷ POLACCO 1983, p. 10.

¹⁸ WINKLER 1990, p. 38.

¹⁹ SPINETO 2005, p. 292-312.

²⁰ Sch. Ar. Ec. 22.

²¹ Ar. Pax 962-967.

commerciales et politiques. Dans ce dernier cas, il s'agit des alliés, les *xymmachoi*. D'après un fragment d'Alexis²², les étrangers occupaient une extrémité de l'édifice²³.

En résumé, le théâtre reflète la société athénienne, en premier lieu par la valeur symbolique de sa forme et la disposition des sièges. Le corps social y est représenté dans son unité et ses articulations : la forme de l'édifice et le caractère relativement égalitaire des sièges, qui ne présentent pas, à quelques exceptions près, de différences particulières, font symboliquement référence à l'unité du corps social. Au sein de cette unité, les éléments constitutifs de la société sont représentés, ordonnés hiérarchiquement : au premier rang se trouvent les autorités ; les citoyens qui occupent la partie centrale sont disposés selon leurs tribus d'appartenance ; dans une position encore plus centrale sont assis les jeunes qui effectuent le service militaire et les bouleutes, qui constituent des facteurs unificateurs ; les étrangers et les femmes occupent des places marginales.

Après le cortège initial et la disposition du public, un troisième point concerne les rituels qui ont lieu au sein du théâtre. À cet égard, je rappelle que la chorégie²⁴, activité centrale dans l'organisation des spectacles, est réservée aux citoyens de plein droit. Les éphèbes transportent la statue de Dionysos dans le théâtre et font des sacrifices. Les orphelins de guerre, dont l'éducation a été financée par l'État, participent aux manifestations et reçoivent l'armure complète (la panoplie) avant le début des spectacles²⁵. Enfin, pendant la fête, les villes étrangères récompensent les *proxenoi*. La présence d'étrangers s'explique une fois encore par la fonction identitaire des Grandes Dionysies : cette manifestation de l'identité d'Athènes doit avoir des témoins, qui ne peuvent pas être seulement les membres du corps social, mais aussi les alliés et les étrangers en général.

Ce que je viens de dire renforce l'idée des Grandes Dionysies

²² Fr. 41 K.

²³ SPINETO 2005, p. 271-292 ; 2007, p. 58-61.

²⁴ Schol. Ar. Pl. 954.

²⁵ Voir les sources et leur analyse dans SPINETO 2005, p. 254-271.

comme expression de l'identité d'Athènes et de sa puissance. La fête ne reflète toutefois pas la société telle qu'elle est, comme dans un miroir, mais la redessine, la synthétise, la décrit dans ses articulations idéales, la célèbre et donc l'exalte. La fête implique une interruption de la réalité de tous les jours. En introduisant la société dans une dimension différente, dans laquelle le temps ordinaire est suspendu, elle la détache de l'histoire et donc de la précarité du contingent, comme le dirait Ernesto de Martino, et la fixe dans quelque chose d'éternel, la transforme en modèle exemplaire. Selon l'anthropologue Valerio Valeri, la fête représente « une société normale sous une forme synthétique et idéale, dans laquelle elle devient facilement perceptible comme une totalité ». Elle constitue « une augmentation de sens »²⁶. Les Grandes Dionysies expriment avec force l'identité d'Athènes, avec une emphase particulière, en créant ce que nous pourrions peut-être appeler, pour reprendre une terminologie courante aujourd'hui mais née dans un autre contexte, une réalité augmentée...

Fête et transgression

Une fois que le cadre des Grandes Dionysies a été défini comme un complexe rituel célébrant l'identité d'Athènes, on peut relire l'ensemble de la thématique de la fête sous un angle opposé : celui des traits transgressifs qu'elle présente. Reprenons le thème de la procession. Nous avons vu comment la *pompè* possède, de prime abord, des caractéristiques et des significations similaires à celles des *Panathenaia*. Mais les Dionysies renferment aussi des éléments qui ne figurent pas dans les célébrations en l'honneur d'Athéna, et qui constituent autant d'exceptions par rapport au sentiment de dignité et d'ordre que la procession inspire. Il y a tout d'abord un *kômos*²⁷, mais ses attestations sont trop vagues pour pouvoir en tirer des informations précises²⁸. Ce qui caractérise certainement le cortège, par ailleurs, est la présence du phallus. Il convient de

²⁶ VALERI 1979, p. 95.

²⁷ D. Mid. 10.

²⁸ Voir la discussion sur le *komos* proposée par CSAPO 2015, p. 70-77.

rappeler que l'exhibition du phallus dans un contexte cultuel n'est pas considérée comme une pratique normale : ce n'est que dans les cérémonies dionysiaques qu'elle perd son caractère honteux²⁹. Cette donnée est donc le signal d'une coprésence, dans la structure du cortège, d'un aspect cérémoniel et d'un aspect transgressif³⁰.

L'analyse des catégories sociales impliquées dans les célébrations conduit à des conclusions similaires. L'identité du citoyen athénien se construit, comme toutes les identités, en traçant des frontières, en établissant des dynamiques d'inclusion et d'exclusion. L'exclusion concerne tout d'abord ceux qui n'ont pas la pleine jouissance des droits politiques : les jeunes, les étrangers et les femmes³¹. La simple participation à la fête de ces trois catégories sociales, avec des rôles de premier plan, indique d'emblée une ouverture à l'altérité. Mais une exploration systématique montre que ces catégories ne prennent pas part aux Dionysies uniquement en tant qu'éléments constitutifs de l'identité d'Athènes dans laquelle elles sont, en tout cas, intégrées, mais aussi en tant que porteuses de traits de marginalité.

Quelques exemples pourront nous le confirmer. Il est propre aux éphèbes d'être à la limite – et au point de passage – entre

²⁹ HÉRACLITE Fr. B 15 (Diels-Krantz). Sur le phallus pendant la fête, voir SPINETO 2005, p. 229-230 ; DES BOUVRIES 2012, p. 70.

³⁰ Éric Csapo insiste justement sur la présence du phallus, en tant que caractéristique de la *pompè* dionysiaque, (CSAPO 2015, p. 79 et *passim*). Il considère cette donnée incompatible avec la vision solennelle du rituel qu'une partie de la littérature a proposée. De notre point de vue, à l'inverse, la coprésence d'éléments formels et transgressifs constitue la condition même de la dynamique identitaire de la fête.

³¹ Le problème de la définition de la citoyenneté athénienne continue d'être objet de débats, et aujourd'hui il est généralement admis que le statut du citoyen n'est pas rigide et qu'il est de nature relationnelle. L'idée que la citoyenneté des Athéniens est fondée sur les trois conditions de l'âge adulte, du sexe masculin et, à un certain degré, d'être né à Athènes (MANVILLE 1994, p. 24-25, et aussi, pour la discussion de ce problème, EDMONDSON 2001) a été mise en question (voir BLOK 2017, *passim* et spéc. 32-33). Ces trois caractéristiques restent néanmoins des conditions pour jouir de la plénitude des droits politiques, et pour avoir un statut social qui est au centre de l'image que la cité donne de soi-même, et donc de son identité.

l'appartenance au monde des *paides* et l'appartenance au monde des adultes : ils jouissent en fait de certains droits politiques, mais pas encore de tous les droits qu'ils auront par la suite. Ils sont en marge également sur un plan physique, car ils exercent leur activité à la frontière de l'Attique. C'est l'éphèbe, solidaire de l'autre car il vit à son contact, mais aussi garant de l'intégrité des confins, qui introduit Dionysos dans le théâtre, le dieu "étranger" qui transgresse les limites et qui arrive d'Eleuthère, ville à la frontière entre l'Attique et la Béotie³². En amenant la statue de Dionysos dans le lieu où les spectacles se dérouleront, ils rendent possible le début de l'*agôn* dramatique.

Les orphelins sont aussi une catégorie marginale : il s'agit d'individus qui, dans la vie commune, ne bénéficient d'aucune protection – sauf en ce qui concerne les droits héréditaires – et sont abandonnés à la générosité des membres de leur famille ou des autres. Cependant, s'ils sont les enfants de ceux qui ont été tués pendant la guerre, c'est la *polis* elle-même qui s'occupe d'eux, finance leur formation militaire, les intègre à sa structure. Pendant la cérémonie qui se déroule au théâtre, ils atteignent l'apogée de leur entraînement militaire : lorsqu'ils reçoivent la panoplie, l'armure complète, ils accèdent à l'état d'hoplites. Cela se produit également si, en raison de leur naissance, ils n'y auraient pas droit, l'état d'hoplite étant réservé à une tranche limitée de la population. Leur « seconde naissance », comme l'appelle Platon³³, trouve ainsi son accomplissement lorsqu'ils acquièrent le droit de servir Athènes dans l'armée et un (éventuel) avancement dans l'échelle sociale. Sous ces aspects également, les orphelins partagent une caractéristique des éphèbes : celle d'être dans un moment de transition, de passage.

Quant aux étrangers, leur présence massive aux Dionysies est en tout cas significative, mais certains détails renforcent l'idée de l'importance qu'ils revêtent. À Athènes, les personnes méritantes

³² La marginalité des éphèbes correspond à celle de Dionysos. Voir SEGAL 1982, p. 165.

³³ Leg. XI 926.

reçoivent parfois une couronne de l'Assemblée et du Conseil comme prix de leurs actions, mais une loi interdit que le couronnement ait lieu au théâtre³⁴. Toutefois, nous dit Eschine, la loi ne s'applique pas aux Grandes Dionysies, au cas où les étrangers devaient donner des couronnes³⁵. Une autre catégorie d'étrangers, les esclaves, assiste aux représentations avec les maîtres, comme on peut le déduire de deux témoignages de Théophraste³⁶ et d'autres indices ; mais il faut souligner surtout le fait que le théâtre était le lieu où ils pouvaient être officiellement libérés. En témoigne paradoxalement l'existence d'une loi qui l'interdit³⁷, nous induisant à supposer qu'il s'agissait d'une pratique répandue. Au même titre que les éphèbes et les orphelins, les esclaves qui se rendent aux Grandes Dionysies sont donc dans un état de transition : une fois de plus, il s'agit d'une catégorie sociale qui célèbre l'acquisition d'un nouveau statut lors d'une fête dionysiaque. Quant à la participation des femmes à la procession, elle est déjà une exception au confinement domestique de leur rôle dans la vie quotidienne à Athènes. Si l'on pense que les femmes pouvaient faire partie du public, cette situation exceptionnelle devient encore plus importante.

La transgression la plus caractéristique au sein des Grandes Dionysies se joue toutefois lors des représentations théâtrales. Le problème de l'interprétation générale des tragédies et des comédies est très débattu, et je me borne ici à évoquer la solution proposée par Angelo Brelich dans les études qu'il a menées dans les années 1960 et qui furent développées par une tradition de recherche qui s'est placée dans son sillage³⁸. En un mot, ces études soulignent le fait que les conduites des héros tragiques transgressent les règles auxquelles l'humanité est soumise en les dépassant, en franchissant les limites qui leur sont imposées, tandis que la transgression des

³⁴ Ct. 44-45.

³⁵ ESCHINE, *Contre Ctésiphon* 36 ; DÉMOSTHÈNE, *Sur la couronne* 120.

³⁶ THÉOPHRASTE, *Caractères* II 11 ; IX 5.

³⁷ ESCHINE, *Contre Ctésiphon* 41. D'après les scholies à Démosthène, pendant les Dionysia des prisonniers aussi étaient libérés (*sch. ad D.* 614, 23 in C. MÜLLER, J. HUNZIKER, *Oratores attici* II, Paris 1888, 106).

³⁸ BRELICH 1965, p. 82-94, et BRELICH 1969.

personnages comiques a lieu, pour ainsi dire, à l'inverse, par la pratique de comportements sous-humains, marqués par l'obscénité ou les excès alimentaires. Le parallélisme des deux formes dramatiques consiste donc en une référence commune à une mesure humaine qui est outrepassée. Comme l'écrit Synnøve des Bouvrie, qui insiste sur les « affectives states » mobilisés par les drames, « in the performance phase, the festival staged objects of collective fascination, comic and tragic (as well as satyric) inversions of social hierarchies, basic institutional values (and civic identities) of the Athenian *politai* ». Le but de la comédie et de la tragédie est d'inspirer le refus de « these violations of the normal order » par le rire et l'horreur qu'ils suscitent auprès des spectateurs³⁹.

L'anthropologue et sociologue Don Handelman a étudié les « événements publics », une large catégorie qui comprend aussi les fêtes. Les manifestations festives sont analysées dans leur structure (leur *design*), comme Victor Turner invite à le faire dans la citation par laquelle j'ai ouvert mon propos. Handelman distingue trois types d'événements, sur la base des relations qu'ils instaurent avec la société : les « événements qui présentent » (*events-that-present*) la situation sociale et la reflètent⁴⁰ ; ceux « qui façonnent la réalité sociale » (*events-that-model*), en causant une modification contrôlée des phénomènes sociaux, comme les rites de passage⁴¹, et les « événements qui représentent » (*events that re-present*). Exemplifiés par le carnaval, ces derniers mettent en scène une réalité différente de celle que nous vivons dans la vie ordinaire : la réalité telle qu'elle n'est pas, telle qu'elle devrait être, ou telle qu'elle ne devrait pas être⁴². Tous ces événements recourent à des mécanismes symboliques.

Les Grandes Dionysies sont classées dans la deuxième catégorie⁴³. Une fête complexe comme celle-ci peut être divisée en modules qui

³⁹ DES BOUVRIE 2012, p. 76.

⁴⁰ HANDELMAN 1990, p. 41-48.

⁴¹ *Ibid.*, p. 23-41.

⁴² *Ibid.*, p. 49-58.

⁴³ HANDELMAN 2004, p. 207-235.

s'entremêlent, dont la composition répondrait à une structure générale au cœur de laquelle se situe la réaction du public aux représentations dramatiques. Les expériences vécues en assistant aux drames ne sont pas les mêmes qu'on éprouve en participant à un rite répétitif, parce que les pièces jouées à chaque fête varient par rapport à la situation historique, et elles déterminent des modifications auprès des spectateurs dont l'efficacité est promue – en même temps qu'elle est évaluée – du fait qu'elles sont l'objet d'un concours. La transformation des émotions des spectateurs se trouverait donc au centre de la logique de la fête.

Pour le chercheur canadien, ces trois modèles d'événement sont distincts et sont liés à trois moments différents de l'histoire : les *events that present*, par exemple, prévaudraient dans des sociétés qui ont une organisation bureaucratique, les *events that represent* seraient caractéristiques des sociétés prémodernes et les *events that model* des sociétés « tribales ». On peut se demander toutefois si chacun d'eux ne décrit pas des éléments structurels qui peuvent cohabiter dans une même fête, avec la prévalence de l'un ou de l'autre selon les cas et la situation historique. Ils répondent en fait à des fonctions et des exigences différentes, qui subsistent toutefois dans une même société. Les Grandes Dionysies sont, comme le dit Handelsmann, un événement qui façonne, parce que les drames ont un effet émotionnel permanent auprès des spectateurs, mais aussi, de manière plus explicite, parce qu'ils sont le lieu de la transition, du passage du statut d'orphelin de guerre à celui d'hoplite, de l'enfance à l'âge adulte, de l'esclavage à la liberté. Mais en tant que fêtes « civiques » d'Athènes, elles reflètent synthétiquement l'organisation de la société selon ses structures et ses hiérarchies, comme c'est le cas dans les *events that present*. Selon Handelsman, leurs *presentational modules* prennent sens par rapport à ceux qui impliquent un changement dans les spectateurs, dont ils constitueraient les moments préparateurs et auxquels ils seraient en quelque sorte subordonnés dans la logique générale de la fête, pouvant même être, à la limite, omis sans que celle-ci en souffre⁴⁴.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 225.

Mais en réalité, ils semblent remplir aussi une fonction autonome, en réponse à une exigence historique précise : celle de l'affirmation de l'identité et de la puissance d'Athènes. La première partie de notre description va dans cette direction. La fête peut également faire partie des événements qui représentent, à savoir ceux qui créent une réalité inversée : l'importance du phallus dans la *pompè* et dans les récits fondateurs de la fête, ainsi que le rôle inhabituel que jouent les étrangers, les femmes et les enfants, c'est-à-dire les catégories sociales marginales par rapport à la citoyenneté athénienne, relèvent de ce système de sens, ainsi que le contenu des tragédies et des comédies, si on les lit dans un certain angle. L'importance des Grandes Dionysies dans le système culturel athénien apparaît aussi à travers ce constat : leur structure associe les trois façons dont un événement public peut être en corrélation avec l'identité d'une société, en tant que miroir de cette identité, en tant que cadre rituel dans lequel l'identité s'exprime comme un processus et non pas comme une donnée, en tant que confrontation dynamique avec ce que l'identité n'est pas mais pourrait être.

Conclusions

L'ordre est la grille par laquelle une société, un groupe social, un être humain fixe son monde ; il est donc le produit d'une activité d'attribution de sens, il constitue le résultat de l'effort – conscient ou non – de construire un système, d'établir des coordonnées, de définir des repères pour pouvoir vivre. On peut dire que, d'un certain point de vue, il coïncide avec la vie quotidienne – ce que nous appelons le monde ordinaire – et que l'identité est alors la norme, le rythme de chaque jour. Mais ce qui constitue l'opposé de l'identité, c'est-à-dire « l'autre », n'est pas radicalement exclu de cet ordre, d'abord parce qu'il est l'autre versant de l'identité, qui ne peut donc manquer de le prendre en considération (les Athéniens existent parce que les non-Athéniens existent) ; deuxièmement, parce qu'il est situé immédiatement au-delà de ses frontières, qu'il aide à définir et à fermer (le *xénos* commence là où finit l'Athénien) ; en troisième lieu, l'identité n'est pas une notion immobile mais elle est

nécessairement dynamique et, en tant que telle, elle vient d'autre chose, elle évolue et se transforme en autre chose ; il suffit de penser au passage de l'enfance à l'âge adulte⁴⁵.

Si cela est vrai, ce que nous appelons la réalité, en elle-même irréductible à l'homme et à ses aspirations de contrôle, ne s'identifie pas à l'ordre et, en effet, elle ne peut que le dépasser. Les moments critiques sont ceux où elle révèle le plus clairement son excès et remet en cause la stabilité des structures de sens : ce sont des situations où l'équilibre constitutif de l'ordre révèle sa nature précaire, comme par exemple, dans une société agro-pastorale, les phases les plus délicates de l'année agricole, les moments de transition ou de changement saisonnier.

Les menaces à l'ordre sont celles où l'altérité risque de perturber, voire de briser, l'équilibre qui garantit un espace habitable et tolérable. Ces menaces viennent des nombreuses formes d'altérité par rapport auxquelles nous nous distinguons (des étrangers aux morts et au monde sauvage). Face à cela, l'identité doit être renforcée, et la meilleure façon de le faire est de la régénérer, de la renouveler, de la recréer ; mais pour la recréer, il faut l'annuler – ou du moins la remettre en cause – pour la retrouver ensuite. La questionner, c'est la relier à cette altérité dont elle jaillit, vers laquelle elle semble parfois aller, dont elle se détache, à laquelle elle est nécessairement associée. La vie ordinaire se déroule sur la base d'une identité dynamique, qui est confrontée à tout moment à une altérité avec laquelle elle doit se mettre en relation, à laquelle elle doit s'ouvrir, et parfois même céder la place, ou encore qu'elle doit intégrer, provisoirement ou définitivement.

La fête est l'un des domaines dans lesquels se joue cette dynamique. La suspension de la réalité ordinaire qu'elle implique n'est pas absolue, elle est limitée dans le temps et n'a la possibilité de se manifester que dans le contexte festif de la célébration ; elle est toujours soigneusement réglementée, elle est finalement fonctionnelle à l'identité. Les Grandes Dionysies impliquent une

⁴⁵ J'ai traité ces thèmes plus largement dans SPINETO 2016, p. 50-51.

célébration de l'identité d'Athènes mais, en même temps, elles attribuent un rôle exceptionnel à ces réalités que les Athéniens, en construisant leur identité, marginalisent. Elles constituent également le cadre rituel dans lequel les Athéniens peuvent vivre, à travers la dynamique d'identification du spectacle, une réalité dans laquelle le bon ordre de la ville est dramatiquement remis en question, discuté, suspendu, bouleversé.

C'est comme si le renversement des usages communs que Dionysos occasionne fournissait à la communauté une sorte de soupape de décharge, diminuant périodiquement la rigidité du système pour le garder intact. L'inversion dont Dionysos est le porteur finit donc par renforcer le *kosmos* qui comprend tout et dans lequel les étrangers, les jeunes, les femmes, une fois la fête du dieu terminée, reviennent de manière encore plus stable pour occuper la place qui leur revient. Dionysos, le dieu qui, dans le système de valeurs grec, sert d'intermédiaire à l'altérité, dans ses nombreuses formes, fournit le cadre idéal pour exprimer une identité qui n'est construite, définie et maintenue que grâce à un équilibre continu avec l'autre, dans un jeu complexe de miroirs.



Références bibliographiques

BLOCK 2017

Josine BLOK, *Citizenship in Classical Athens*, Cambridge-New York.

BRANDT & IDDENG 2012

J. Rasmus BRANDT & Jon W. IDDENG, « Some Concepts in Ancient Festivals », dans J. Rasmus BRANDT & Jon W. IDDENG (eds.), *Greek and Roman Festivals. Content, Meaning, and Practice*, Oxford, p. 1-10.

BRELICH 1965

Angelo BRELICH, « Aspetti religiosi del dramma greco », *Dioniso* 39, 1965, p. 82-94.

BRELICH 1969

Angelo BRELICH, « Aristofane. Commedia e religione », dans *ACD* 5, p. 21-30, réédité dans M. DETIENNE (éd.), *Il mito. Guida storica e critica*, Bari 1975, p. 104-118.

CAILLOIS 1958

Roger CAILLOIS, *Les Jeux et les hommes. Le masque et le vertige*, Paris.

CARTLEDGE 1988

Paul CARTLEDGE, « Introduction. Defining a Kosmos », dans P. CARTLEDGE, P. MILLETT, S. VON REDEN (eds.), *Kosmos. Essays in Order, Conflict and Community in Classical Athens*, Cambridge, p. 1-12.

CARTLEDGE 1997

Paul CARTLEDGE, « “Deep Plays”. Theatre as Process in Athenian Civic Life », dans P. E. EASTERLING (ed.), *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*, Cambridge, p. 3-35.

CSAPO 2015

Éric CSAPO, « The Earlier Phase of ‘Comic’ Choral Entertainments in Athens. The Dionysian Pompe and the ‘Birth’ of Comedy », dans S. CHRONOPOULOS & C. ORTH (eds.) *Fragmente einer Geschichte der griechischen Komödie / Fragmentary History of Greek Comedy*, Heidelberg, p. 66-108.

DES BOUVRIE 2012

Synnøve DES BOUVRIE, « Greek Festivals and Ritual Process. An Inquiry into the Olympia-cum-Heraia and the Great Dionysia », dans J. Rasmus BRANDT & Jon W. IDDENG (eds.), *Greek and Roman Festivals. Content, Meaning, and Practice*, Oxford, p. 53-93.

DESTRO 2005

Adriana DESTRO, *Antropologia e religioni. Sistemi e strategie*, Brescia.

DUNAND 1981

Françoise DUNAND, « Introduction », dans *La Fête, pratique et discours. D’Alexandrie hellénistique à la mission de Besançon*, Paris.

EDMONDSON 2001

Jonathan EDMONDSON, « Preface », dans V. Hunter & J. Edmondson (eds.), *Law and Social Status in Classical Athens*, Oxford, p. V-VII.

GHIRON-BISTAGNE 1976

Paulette GHIRON-BISTAGNE, *Recherches sur les acteurs dans la Grèce antique*, Paris.

GOLDHILL 1990

Simon GOLDHILL, « The Great Dionysia and Civic Ideology », dans J. Winkler & F. Zeitlin (ed.), *Nothing to do with Dionysos ? Athenian Drama in Its Social Context*, Princeton, p. 97-129.

GUETTEL COLE 1995

Susan GUETTEL COLE, « Civic Cult and Civic Identity », dans M. H. HANSEN (ed.), *Sources for the Ancient Greek City-State*, Copenhagen, p. 292-325.

HANDELMAN 1990

Don HANDELMAN, *Models and Mirrors. Toward an Anthropology of Public Events*, New York-Oxford.

HANDELMAN 2004

Don HANDELMAN, « Designs of Ritual. The City Dionysia of Fifth-Century Athens », dans M. WEDDE (ed.), *Sanctuaries and the Vestiges of Cult Activities*, Bergen, p. 207-235.

HENRY 1983

Alan S. HENRY, *Honours and Privileges in Athenian Decrees. The Principal Formulae of Athenian Honorary Decrees*, Olms-Hildesheim-Zurich-New York.

HORKY 2019

Philip S. Horky (ed.), *Cosmos in the Ancient World*, Cambridge 2019.

KAVOULAKI 1999

Athena KAVOULAKI, « Processional Performance and the Democratic Polis », dans S. GOLDHILL & R. OSBORNE (eds.), *Performance culture and Athenian Democracy*, Cambridge, p. 293-320.

KINDT 2012

Julia KINDT, *Rethinking Greek Religion*, Cambridge.

MAAS 1972

Michael MAAS, *Die Prohedrie des Dionysostheater in Athen*, München.

MANVILLE 1994

Philip Brook MANVILLE, « Toward a New Paradigm of Athenian Citizenship », dans A. L. BOEGEHOLD & A. C. SCAFURO (eds.), *Athenian Identity and Civic Ideology*, Baltimore-London, p. 21-33.

MAURIZIO 1998

Lisa MAURIZIO, « The Panathenaic Procession. Athens' Participatory Democracy on Display ? », dans D. Boedeker & K. A. Raafaub (eds.),

Democracy, Empire, and the Arts in Fifth-Century Athens, Cambridge (Mass.)-London, p. 297-317.

MÜLLER & HUNZIKER 1888

Karl MÜLLER, J. HUNZIKER, *Oratores attici* II, Paris.

POLACCO 1981

Luigi POLACCO, « Théâtre, société, organisation de l'état », dans *Théâtre et spectacles dans l'antiquité. Actes du Colloque de Strasbourg, 5-7 novembre 1981*, Leiden, p. 5-26.

POLACCO 1990

Luigi POLACCO, *Il teatro di Dioniso Eleutereo ad Atene*, Roma.

REMOTTI 2010

Francesco REMOTTI, *L'ossessione identitaria*, Roma-Bari.

RICHARDS & VAN BUREN 2000

Janet RICHARDS & Mary VAN BUREN (eds.), *Order, Legitimacy, and Wealth in Ancient States*, Cambridge.

SEGAL 1982

Charles SEGAL, *Dionysiac Poetics and Euripides' Bacchae*, Princeton, 1982.

SOURVINOU-INWOOD 1992

Christiane SOURVINOU-INWOOD, « Qu'est-ce que la religion de la polis ? », dans O. MURRAY-S. PRICE (éd.), *La Cité grecque d'Homère à Alexandre*, Paris, p. 335-366.

SOURVINOU-INWOOD 1994

Christiane SOURVINOU-INWOOD, « Something to do with Athens : Tragedy and Ritual », dans R. OSBORNE & S. HORNBLOWER (eds.), *Ritual, Finance, Politics. Athenian Democracy Accounts Presented to David Lewis*, Oxford, p. 269-290.

SOURVINOU-INWOOD 2000

Christiane SOURVINOU-INWOOD, « Further Aspects of Polis Religion », dans R. BUXTON (ed.), *Oxford Readings in Greek Religion*, Oxford, p. 38-55.

SPINETO 2005

Natale SPINETO, *Dionysos a teatro. Il contesto festivo del teatro ateniese*, Roma.

SPINETO 2007

Natale SPINETO, « Gli stranieri nella religione greca », dans J. MANGAS &

S. MONTERO (ed.), *Ciudadanos y Extranjeros en el Mundo Antiguo. Segregación e Integración*, Madrid, p. 47-61.

SPINETO 2008

Natale SPINETO : « La religione come fattore di integrazione nel mondo greco », dans N. SPINETO (ed.), *La religione come fattore di integrazione. Modelli di convivenza e di scambio religioso nel mondo antico*, Alessandria, p. 49-71.

SPINETO 2011

Natale SPINETO, « Athenian Identity, Dionisiac Festivals and the Theatre », dans R. SCHLESIER (ed.), *A Different God ? Dionysos and Ancient Polytheism*, Berlin-Boston, p. 299-313.

SPINETO 2016

Natale SPINETO, « Feste e costruzione del tempo nelle società antiche. Considerazioni sul significato della funzione identitaria dei rituali festivi », dans I. BUTTITTA & T. INDIA (ed.), *La definizione culturale del tempo*, Palermo, p. 49-60.

TURNER 1982

Victor TURNER, *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*, New York.

VALERI 1979

Valerio VALERI, « Festa », dans *Enciclopedia Einaudi*, 6, Torino, p. 87-99.

WINKLER 1990

John J. WINKLER, « The Ephebe's Song. Tragoidia and Polis », dans John J. WINKLER & Froma I. ZEITLIN (eds.), *Nothing to do with Dionysos ? Athenian Drama in Its Social Context*, Princeton, p. 20-62.

Le hall de Freyja

Mythologie et constitution de l'identité danoise au XIX^e siècle

Pierre-Brice STAHL
Sorbonne Université
UR 3556 REIGENN

« Der er et yndigt Land,
Det staaer med brede Bøge
Nær salten Østerstrand;
Det bugter sig i Bakke, Dal,
Det hedder gamle Danmark,
Og det er Freias Sal. »¹

Dans la première strophe du *Fædrelands-Sang*, le « Chant de la patrie », Adam Gottlob Oehlenschläger (1779-1850), poète et dramaturge romantique danois, emploie une allégorie pour désigner la nation : « Freias Sal », le « hall de Freyja », déesse nordique préchrétienne. Cette occurrence d'une divinité nordique en lien avec la patrie n'est pas une liberté qui serait propre à cet auteur. En effet, la mythologie et ses motifs ont pris au XIX^e siècle une part intégrante à la construction de la nation danoise². Ces récits ont été employés afin de consolider l'identité collective en proposant de nouveaux cadres de références unificateurs. Nous allons dans cette étude analyser en quoi leurs différents usages témoignent de la plasticité des mythes et de leur capacité à être resémantisés pour les besoins

¹ Poème composé en 1819 par Adam Gottlob Oehlenschläger : « Il est un pays charmant / Qui s'étend avec de larges hêtres, / Près du littoral oriental salé / Il sinue par monts et par vaux / Il se nomme vieux Danemark / Et c'est le hall de Freyja. » OEHLenschläGER 1823, p. 363. L'ensemble des traductions de l'article a été effectué par l'auteur.

² À propos des théories sur la construction de la nation et du nationalisme, voir ANDERSON 2006 [1983] ; GELLNER 2006 [1983] ; HOBBSAWM & RANGER 1983 ; SMITH 1998 et 2009.

identitaires de ce long XIX^e siècle³. Si, à travers l'analyse du Danemark, nous nous intéressons à un emploi national, cet article propose une histoire croisée en explorant différentes échelles spatiales et temporelles afin de saisir l'usage de la mythologie dans la constitution de l'identité nationale danoise au XIX^e siècle.

1. L'origine des emplois

Construction de la nation

Si l'on observe un fréquent recours aux mythes nordiques dans la construction de l'identité danoise au XIX^e siècle, celui-ci se fonde cependant sur un discours et une tradition qui sont déjà présents aux XVII^e et XVIII^e siècles. Ainsi, le 11 août 1622, le roi Christian IV (1577-1648) signa une missive exhortant les prêtres « à chercher et à consigner toutes sortes d'antiquités et de documents »⁴.

L'antiquaire Ole Worm (1588-1654), qui participa à la rédaction de cette missive, produisit la première étude consacrée aux pierres runiques, les *Monumenta Danica*⁵. Cette œuvre témoigne déjà d'un emploi du passé en tant qu'héritage avec une conscience de son rôle pour l'identité du *Fædreland*, la « patrie »⁶. Cette sauvegarde des antiquités, aux XVII^e et XVIII^e siècles, joua par la suite un rôle central dans la constitution de l'identité nationale danoise au XIX^e siècle. Il faut cependant prêter attention à ne pas résumer la période du XVII^e au XIX^e siècle à une simple phase de préservation des mythes en opposition au long XIX^e qui témoignerait, quant à lui, d'un usage à des fins nationales. Si l'antiquarianisme de cette époque repose effectivement sur une attitude de sauvegarde des antiquités nordiques, elle s'accompagne déjà d'un usage politique et identitaire

³ Nous empruntons cette terminologie à Eric Hobsbawm qui lui sert à désigner la période entre 1789 et 1914. Les mentions de ce siècle dans la suite de cette étude renvoient à cette périodisation.

⁴ « att opsøge och antegne alle slags antiquiteter och documenter ». JØRGENSEN 1970, p. XI.

⁵ WORM 1643.

⁶ HERMANN 2018, p. 774.

des mythes nordiques⁷. Inversement, les efforts de sauvegarde du passé se poursuivirent au XIX^e siècle dans les différents territoires du Royaume de Danemark (Islande, Groenland, Îles Féroé)⁸.

Le contexte du XIX^e siècle influa toutefois grandement sur l'usage de cette mythologie vernaculaire. Cette période fut marquée par de nombreux changements culturels, sociaux et politiques : la réception des poèmes d'Ossian de James McPherson (1736-1796) ; l'avènement de la bourgeoisie et l'accroissement de son autorité ; la Révolution française ainsi que les autres mouvements révolutionnaires de l'époque⁹. L'identité nationale danoise s'est notamment construite en réaction aux guerres napoléoniennes et à l'universalisme français¹⁰. À l'idée de civilisation universelle du siècle des Lumières se substitua une prise de conscience des groupes communautaires qui conduisit à l'élaboration d'historiographies nationales¹¹. Ces discours nationaux d'appartenances et d'identités se développèrent en contraste avec ceux d'autres nations par la mise en avant de spécificités linguistiques, historiques et culturelles.

La mythologie nordique participa à la création du mythe national danois moderne¹². La réévaluation des différentes visions négatives attachées autrefois à ces récits préchrétiens, notamment à travers les discours sur le barbare et le paganisme, se consolida au XIX^e siècle. Les mythes ont, dès lors, servi de modèles et les croyances des ancêtres ont été perçues comme l'expression du caractère national primordial¹³. D'autres genres littéraires participèrent également à la construction de cette identité nationale danoise tels que les ballades médiévales qui contribuèrent, entre autres, à l'établissement d'une mémoire culturelle danoise¹⁴. Cet usage de la mythologie s'inscrit

⁷ WAWN 2011, p. 324.

⁸ Un comité a ainsi été mis en place en 1846 à Copenhague à l'initiative de George Stephens. WAWN 2011, p. 332.

⁹ GELLNER 2006 ; BERGER 2011 ; THIESSE 2001.

¹⁰ BERGER 2011, p. 37.

¹¹ *Ibidem*, p. 26.

¹² SHIPPEY 2005 ; LEERSEN 2013 et 2016.

¹³ Cf. ZERNACK 2011 et 2018.

¹⁴ MØLLER 2017.

donc dans le courant plus large de la réception du Nord préchrétien et de son imaginaire avec les Vikings, les monuments runiques, les menhirs et le folklore. Des éléments que nous retrouvons notamment dans la deuxième strophe du poème d'Oehlenschläger cité en exergue de cet article :

« Der sad i fordums tid
De harniskklædte kæmper,
Udhvilede fra strid.
Så drog de frem til fjenders mén,
Nu hvile deres bene
Bag højens bautasten. »¹⁵

Là étaient assis dans les temps anciens,
les géants en armure,
reposés de la bataille.
Puis ils avancèrent pour assaillir les ennemis,
Leurs os reposent à présent
derrière le menhir de la colline

Contre-antiquité

L'avènement du romantisme, la construction de la nation, le contexte politique de l'époque, l'impact idéologique de la Révolution française suscitérent le développement de nouveaux canons littéraires. Aux classiques gréco-romains qui symbolisaient la norme culturelle des élites intellectuelles et bourgeoises danoises sont venus s'ajouter d'autres récits issus de la période médiévale. Ces derniers devinrent une véritable alternative aux modèles classiques en place. Les éditions et traductions des récits médiévaux nordiques offrirent ainsi une réserve de motifs endogènes pour la constitution des discours d'identités et les représentations artistiques. L'emploi de ces nouveaux canons ne s'est toutefois pas effectué sans tension. Il donna notamment lieu à la « Querelle mythologique » (*Mythologie-Striden*) entre 1812 et 1821 dans le monde académique et artistique danois¹⁶. Cette dispute opposa, entre autres, l'antiquaire Finnur Magnússon (1781-1847) et le théologien Jens Møller (1779-1833), d'une part, tous deux favorables à l'usage de la mythologie nordique dans les arts, à Thorkel Baden (1765-1849), d'autre part, secrétaire de l'Académie des Arts du Danemark, qui déclara que, « dans la mythologie nordique, l'art trouvera sa

¹⁵ OEHLenschLÄGER 1823, p. 363.

¹⁶ Pour un exposé et l'analyse des débats voir SALLING 1992.

tombe »¹⁷.

Le discours en faveur de cette contre-antiquité a recours à une série d'oppositions. Ainsi au champ lexical de l'héritage nordique, qui comprend le vivant, l'authentique, la patrie, le danois, s'oppose celui de l'héritage gréco-romain, auquel on associe le mort, l'étranger, le faux, le latin, etc. Nikolai Frederik Severin Grundtvig (1783-1872) résume bien cette vision dans « Le discours de Bragi » (*Brage-Snak*) où il oppose « un éveil et une éducation authentiques, naturels et populaires » (*den ægte, naturlige og folkelige Oplysning og Dannelse*) à « l'étranger, le faux et l'anormal » (*mod den Fremmede, Falske og Unaturlige*)¹⁸. Un discours que l'on retrouve également chez Oehlenschläger qui, à partir d'une conception évhémériste des anciens mythes nordiques, souligne leur lien avec le passé, la patrie, le territoire :

« (...) la mythologie nordique doit, à cet égard, nous intéresser davantage que la mythologie grecque, car elle contient les plus anciennes traces de l'histoire de notre patrie. En effet, les dieux de cette mythologie sont des êtres humains qui ont vécu dans nos régions et dont les ordres ont influencé nos États à travers les siècles. »¹⁹

Il nous faut toutefois reconsidérer cette opposition. Comme nous l'avons vu, l'emploi d'une mythologie nordique au détriment des canons gréco-romains ne s'est pas effectué sans tension. Le peintre Christian Faedder Høyer (1775-1855), par exemple, fervent défenseur des positions de Thorkel Baden, continua d'employer les

¹⁷ « Den nordiske Mythologie vil Kunsten finde sin Grav », BADEN 1820, p. 6 ; voir également MØLLER 1812. Les titres se traduisent respectivement par « Sur l'inapplicabilité de la mythologie nordique pour les beaux-arts » et « Sur l'utilité de la mythologie nordique pour les beaux-arts du dessin ».

¹⁸ GRUNDTVIG 1844, p. 334. La citation provient du chapitre XXII intitulé « Den Danske Guld-Alder » (« L'âge d'or danois »).

¹⁹ « [...] den nordiske Mythologie, i saa Henseende maa være os interessantere end den græske, da den indeholder de ældste forvirrede Spor af vor Fædrelands-Historie, da Guderne i denne Mythologie have været Mennesker, som have levet i vore Egne, og hvis Indretninger have virket paa vore Stater igiennem Aarhundreder. » OEHLenschläGER 1800, p. 20.

motifs classiques et chrétiens. De plus, la formation artistique et intellectuelle reposait toujours sur les œuvres de l'Antiquité gréco-romaine auxquelles elle ne cessait de se référer²⁰. L'Islande, lieu de préservation de l'héritage nordique, est d'ailleurs qualifiée de « Hellas du Nord », une désignation que l'on retrouvait dans les cercles savants danois du XIX^e siècle²¹. L'usage des mythes nordiques s'effectuait tout à la fois à partir, en parallèle et en opposition aux mythes gréco-romains. On observe ainsi un véritable enchevêtrement de ces discours et représentations.

Textes et philologie

Au Danemark et plus largement en Scandinavie, les discours nationaux se fondèrent principalement sur les textes du Moyen Âge, une période fondamentale dans la création des identités européennes du XIX^e siècle²². Le Nord présente en effet le grand avantage d'avoir plusieurs œuvres médiévales qui lui sont parvenues, telles que l'*Edda de Snorri*, l'*Edda poétique*, les sagas, ou encore les ballades²³. Ce corpus, qui permet de fonder « sur des bases plus solides »²⁴ l'historiographie et les discours d'appartenances, est le résultat de la politique de collecte de manuscrits menée par les royaumes scandinaves et de grandes figures qui lui sont associées, comme Ole Worm ou Árni Magnússon (1663-1730) pour le Danemark²⁵. Les premiers travaux d'édition de l'*Edda poétique* virent ainsi le jour en 1665 avec le danois Peder Hansen Resen (1625-1688)²⁶. C'est à

²⁰ L'Italie restait un des lieux de formations des artistes danois. Ainsi, Carl Wilhelm Eckersberg, Hermann Ernst Freund, Johan Ludwig Lund, Constantin Hansen, Lorenz Frølich ou Herman Wilhelm Bissen effectuèrent tous un séjour dans ce pays. Les représentations d'Odin par Hermann Ernst Freund (*Odin*, 1828) ou par Johan Ludwig Lund (*Odin*, dans *Nordische Mythologie*, 1827) témoignent de cette influence continue des codes classiques. Cf. GRANDIEN 2018 ; LJØGODT 2012 ; HEIBERG 1827.

²¹ Cf. GLAD 2017.

²² Cf. THIESSE 2001 ; BERGER 2011 ; ROBERT & MARCHAL 2011 ; GEARY 2002.

²³ Concernant cet attrait, voir la citation de Thomas Carlyle ainsi que la réappropriation germanique présentées en deuxième partie.

²⁴ « on more certain grounds ». BERGER 2011, p. 32.

²⁵ Une politique qui, comme nous l'avons vu, se poursuivit au XIX^e siècle.

²⁶ RESEN 1665(a), (b) et (c).

partir de ces éditions, ainsi que celle proposée par Thomas Bartholin (1659-1690)²⁷ que Paul-Henri Mallet (1730-1807) publia à Copenhague les premières traductions en langue française de poèmes eddiques en 1756, dans un ouvrage qui exerça une grande influence sur l'usage des mythes nordiques au XIX^e siècle²⁸. La philologie joua donc un rôle déterminant dans la mise en place d'un canon de textes mythologiques de référence²⁹. C'est en effet à partir de ces textes, de leurs éditions, traductions et adaptations qu'ont été construits les discours nationaux.

La resémantisation des mythes nordiques pour la constitution de l'identité nationale danoise est ainsi intrinsèquement liée au développement de la philologie au XIX^e siècle³⁰, une discipline qui, avec l'archéologie et les études sur le folklore, succéda à l'antiquarianisme des siècles précédents³¹. Par la mise en place d'espaces culturels et géographiques d'appartenance, la philologie comparée permettait de valider scientifiquement l'emploi de discours nationaux³². Jacob Grimm (1785-1863) est l'un des grands noms de cette nouvelle philologie. La publication en 1819 de sa *Deutsche Grammatik*, qui propose une grammaire comparative des langues germaniques³³, consolida les théories indo-européennes de l'époque et influença directement l'étude et la compréhension des mythes comme l'atteste la *Deutsche Mythologie* de 1835³⁴. En effet, les nouvelles règles d'interprétation établies par les philologues ne se limitèrent pas au domaine de la linguistique, mais trouvèrent une application dans l'analyse des mythes.

Rasmus Kristian Rask (1787-1832) est l'un des fondateurs de

²⁷ BARTHOLIN 1689.

²⁸ MALLET 1756. Sur les traductions et éditions de l'*Edda poétique* en langue française, voir STAHL 2021.

²⁹ Cf. VAN HULLE & LEERSEN 2008.

³⁰ Sur le développement de la philologie, voir HUMMEL 2000 ; TURNER 2014 ; LEERSEN 2012.

³¹ LEERSEN 2016.

³² MOHNIKE 2021.

³³ GRIMM 1819-1837

³⁴ GRIMM 1835.

cette philologie aux côtés de Franz Bopp (1791-1867), Jacob Grimm, Sir Willam Jones (1746-1794) et Thomas Young (1773-1829). Il en est également le principal représentant au Danemark et édita, entre autres, l'*Edda poétique* et l'*Edda de Snorri*. Il prônait une méthode critique qui se fonde sur une analyse minutieuse du vieux norrois avec un travail du texte « non réduit et sans altération selon les vieux manuscrits »³⁵. Son approche scientifique des textes le fit rentrer en conflit avec plusieurs de ses contemporains, dont Grundtvig³⁶, en raison de ses critiques à l'égard des interprétations libres et poétiques de la mythologie en cours à son époque³⁷.

2. Des identités collectives pour une mythologie

Une mythologie européenne

Ce discours sur l'identité collective au XIX^e siècle se trouvait déjà, sous une autre forme, dans les représentations préromantiques / nationales avec l'idée d'un héritage celtique commun aux peuples européens non latins. Ainsi Mallet notait en 1756 :

« Que les Savans appellent cette Religion, en France Gauloise, en Angleterre Britannique, en Allemagne Germanique &c., il importe peu. On avoue aujourd'hui partout, qu'elle était la même dans tous ces pays, du moins quant aux dogmes fondamentaux. Comme je la considère toujours ici par ce qu'elle avoit de général, j'emploie le terme de *Celtique*, comme le plus universel, sans prétendre entrer dans toutes les disputes auxquelles ce mot a donné lieu, & qui ne viennent, je pense, que de ce qu'on ne s'entend pas. »³⁸

Dans cette vision des origines, qui se retrouvait déjà au XVI^e siècle, notamment dans *Germania antiqua* de Philip Cluwer (1580-1622), les Germains et les Celtes sont considérés comme appartenant à un même peuple. La philologie comparée permit de théoriser et de

³⁵ « Øskertan og óbreyttan eptir gömlum skinnbököm ». RASK 1818, p. 5.

³⁶ Voir la troisième partie.

³⁷ Sur Rasmus Rask, voir BLOM 2021 et 2023.

³⁸ MALLET 1756, p. 6.

mettre en évidence les liens entre les familles de langues et les mythologies³⁹, redessinant ainsi la carte des identités collectives dressées par Mallet et ses prédécesseurs.

La philologie comparée a facilité l'appropriation des mythes nordiques par d'autres sphères culturelles géographiquement éloignées de l'origine des manuscrits – principalement islandaise –. En effet, l'emploi de la mythologie nordique dans l'élaboration des discours sur l'identité collective n'est pas l'apanage du Danemark ou du Nord. Ces discours se sont développés à partir de croisements et entrelacements avec d'autres sphères culturelles et communautaires. Il y eut ainsi, entre autres, une appropriation frisonne⁴⁰, rhénane⁴¹, française⁴², russe⁴³, ou britannique des textes mythologiques norrois. L'usage britannique de ces mythes durant la période victorienne joua un grand rôle dans la réception du Nord préchrétien⁴⁴. C'est Thomas Carlyle (1795-1881) qui présente le mieux les raisons de cet attrait du « paganisme nordique » dans son ouvrage de 1841, *On Heroes, Hero-Worship, & The Heroic in History* :

« Je pense qu'ici, pour nous, le paganisme scandinave est plus intéressant que tout autre. Il s'agit d'une part du plus récent ; il s'est maintenu dans ces régions d'Europe jusqu'au XI^e siècle : il y a huit cents ans, les Norvégiens vénéraient encore Odin. Il est également intéressant car il s'agissait de la croyance de nos pères ; ces hommes dont le sang coule encore dans nos veines, et auxquels, il est certain, nous ressemblons toujours à bien des égards. Étrange : ils croyaient en cela, alors que nous croyons si différemment. Examinons, pour de nombreuses raisons, un petit peu ce pauvre credo nordique. Nous disposons de moyens acceptables pour le faire, car ces mythologies scandinaves présentent un autre intérêt : elles ont

³⁹ LEERSEN 2016, p. 79.

⁴⁰ HALINK 2021.

⁴¹ BELLER & LEERSEN 2017.

⁴² BAECKER 1854.

⁴³ RAFN 1850.

⁴⁴ WAWN 2000.

très bien été conservées. »⁴⁵

La constitution de l'identité danoise au XIX^e siècle, ainsi que la réception des récits mythologiques nordiques s'est également effectuée dans un contexte international avec des visites et des échanges épistolaires entre les savants et artistes européens⁴⁶. Saisir la naissance du nationalisme au XIX^e siècle revient à prendre en considération les réseaux transnationaux en place et les lieux de savoirs tels que les universités, mais également, pour la fin du siècle, les métropoles européennes. Comme le notent Mickaëlle Cedergren et Sylvain Briens, « les métropoles redistribuent en effet les enjeux de pouvoirs en brouillant la voix, jusque-là dominatrice, de l'État-nation »⁴⁷. La réception des mythes nordiques au Danemark est ainsi le résultat d'une véritable histoire croisée qui témoigne du fait qu'il n'y a « rien de plus international que la formation des identités nationales »⁴⁸.

Une mythologie germanique

Les textes mythologiques norrois ont également servi de matière au discours national germanique. Si Jacob Grimm en est le principal représentant, les fondements théoriques de cet emploi ont été posés dès la fin du XVIII^e siècle par Johann Gottfried von Herder (1744-

⁴⁵ « I think Scandinavian Paganism, to us here, is more interesting than any other. It is, for one thing, the latest; it continued in these regions of Europe till the eleventh century : eight hundred years ago the Norwegians were still worshippers of Odin. It is interesting also as the creed of our fathers; the men whose blood still runs in our veins, whom doubtless we still resemble in so many ways. Strange: they did believe that, while we believe so differently. Let us look a little at this poor Norse creed, for many reasons. We have tolerable means to do it; for there is another point of interest in these Scandinavian mythologies: that they have been preserved so well. » CARLYLE 1841, p. 25. Citation qui fut reprise dans l'introduction de James Stven Stallybrass pour son adaptation de *Deutsche Mythologie* : GRIMM 1882, p. V. Voir à ce sujet HALINK 2018, p. 124-125.

⁴⁶ Voir le dernier paragraphe de la sous-partie suivante « Une mythologie germanique ».

⁴⁷ CEDERGREN & BRIENS 2015, p. xx. Ces propos se réfèrent à l'article de TYGSTROP 1996.

⁴⁸ THIESSE 2001, p. 11.

1803). Plutôt que d'employer les modèles classiques gréco-romains, qui gardaient à cette époque une forte emprise sur la culture germanique, Herder exhortait à se tourner vers le Nord. En référence aux *Liedern* (« lais ») et *Sagen* (« légendes ») il notait que « c'est en elles que nous apprenons à connaître l'esprit du peuple (*Volksgeist*) »⁴⁹. Herder, joua un rôle important dans la conceptualisation de ce *Volksgeist*⁵⁰ :

« C'est parce que son mode de penser lui est propre, qu'il est lié à son ciel et sa terre, qu'il est issu de son mode de vie, hérité de ses pères et de ses aïeux, que chaque nation en est d'autant plus imprégnée. »⁵¹

Cette appropriation de la mythologie nordique se poursuivit au XIX^e avec, entre autres, Jacob et Wilhelm Carl (1786-1859) Grimm, ainsi que Friedrich Rühs (1781-1820). Son rattachement à la sphère germanique a été rendu possible, comme nous l'avons vu, par la philologie comparée qui a mis en évidence de nouveaux espaces culturels. Les *Eddas*, les sagas, étaient perçues comme un héritage commun, germanique, que le Nord avait préservé des influences des modèles antiques et chrétiens. Ce rôle du Nord dans la préservation des mythes se retrouvait déjà chez Mallet qui reprend *De l'esprit des lois* de Montesquieu ainsi que les théories sur le climat⁵². D'autres facteurs ont également facilité ce rattachement, comme la diffusion à partir de la fin du XV^e siècle de l'ouvrage de Tacite, *De origine et situ Germanorum* (« L'origine et le pays des Germains »), composé vers 98 avant notre ère, ainsi que du poème épique *Nibelungenlied* (« Chant des Nibelungen ») rédigé en moyen haut-allemand, redécouvert au XVIII^e siècle. Ce dernier témoigne d'un héritage commun avec le Nord qui a préservé cette matière épique dans l'*Edda poétique*, l'*Edda de Snorri* ainsi que la *Völsunga saga*. Même

⁴⁹ « Denn in ihr lernen wir den Geist des Volkes kennen », HERDER 1841, p. 334.

⁵⁰ Voir la troisième partie pour une discussion sur l'esprit du peuple.

⁵¹ « Jeder Nation ist ihre Vorstellungsart um so tiefer eingepägt, weil sie ihr eigen, mit ihrem Himmel und ihrer Erde verwandt, aus ihrer Lebensart entsproßen, von Vätern und Urvätern auf sie ererbt ist. » HERDER 1841, p. 251.

⁵² MALLET 1755, p. 47-48.

si Jacob Grimm fait par moment la distinction entre une variante nordique et germanique de cette mythologie⁵³, l'étude des *Eddas* et des textes norrois revenait tout de même pour lui à étudier la « mythologie germanique » (orientale) et justifiait ainsi son appropriation⁵⁴.

Jacob Grimm exprimait l'espoir d'une réception positive de ces idées par les antiquaires du Nord. Il introduisit d'ailleurs son projet en termes de bénéfice mutuel : la mythologie germanique permettant au Nord de revendiquer l'ancienneté de leur mythologie⁵⁵.

Cependant, la question de l'origine et de l'appartenance des récits mythologiques conduisit à une rivalité avec les royaumes scandinaves. Rask voyait ainsi cette appropriation du matériel nordique comme illégitime⁵⁶. Si la mythologie germanique/nordique devint l'objet d'enjeux identitaires fort, elle fit également l'objet de nombreux échanges et collaborations. Ainsi Wilhelm Grimm et Rasmus Nyerup (1759-1829) ont eu une correspondance épistolaire et se sont transmis des sources non publiées⁵⁷. De plus, la proximité géographique entre les deux nations donna lieu à des espaces d'entre-deux. C'est le cas de l'Université de Kiel qui faisait, à cette époque, partie du Royaume de Danemark, mais où la langue majoritaire était l'allemand. L'érudit danois Johan Ludvig Heiberg (1791-1860) y donna, entre 1824 et 1825, ses conférences en allemand et publia également dans cette langue son ouvrage *Nordische Mythologie. Aus der Edda und Oehlenschlägers mythischen Dichtungen* (« Mythologie Nordique. À partir de l'Edda et des poèmes mythiques d'Oehlenschläger »)⁵⁸.

Une mythologie nordique

Les récits mythologiques norrois ne furent toutefois pas

⁵³ GRIMM 1844, p. vii.

⁵⁴ *Ibid.*, p. v-vi.

⁵⁵ *Ibid.*, p. viii.

⁵⁶ BLOM 2021.

⁵⁷ MØLLER 2017, p. 87-88.

⁵⁸ HEIBERG 1827. Pour une analyse des liens entre Heiberg et Kiel, voir GRAGE & MOHNIKE 2017, p. 2-9.

l'apanage danois et constituèrent un héritage commun à l'ensemble des royaumes nordiques. Ce discours partagé d'une appartenance commune se fonda sur la langue de rédaction des sagas et des *Eddas* : le vieux norrois. L'ouvrage de Rask, *Vejledning til det Islandske eller gamle Nordiske Sprog* (« Introduction à la langue islandaise ou vieux norrois »), publié en 1811⁵⁹, démontre les liens entre le vieux norrois de l'ouest et l'islandais moderne, et souligne qu'il s'agit d'un héritage commun du Nord. Une affirmation que l'on retrouve dans une circulaire du 21 septembre 1815 :

« Ce vestige le plus précieux de l'Antiquité gothique, et presque l'unique conservée en Islande, est certainement l'ancienne langue commune à tous les royaumes du Nord ; elle est toujours parlée dans cette île avec un degré de pureté et d'élégance vraiment étonnant. »⁶⁰

Le vieux norrois et les récits mythologiques préservés dans cette langue constituèrent un héritage culturel partagé par les nations nordiques. Mais si les différentes nations scandinaves se fondèrent sur cet héritage norrois commun, ce ne sont toutefois pas les mêmes récits médiévaux qui furent mobilisés pour la construction de chacun des discours identitaires. La Norvège se tourna, par exemple, vers la *Heimskringla*, recueil de seize sagas relatant l'histoire des rois de Norvège⁶¹, la Suède vers la *Friðþjófs saga hins frækna* (« La saga de Frithiof »), avec l'adaptation poétique d'Esaias Tegnér (1782-1846)⁶², et l'Islande vers les *íslendingasögur*, les « sagas des Islandais », leurs héros et le monument du Þingvellir symbole de liberté⁶³.

Au-delà de la nation, nous trouvons ainsi au XIX^e siècle des

⁵⁹ RASK 1811.

⁶⁰ « This most valuable remainder of Gothic Antiquity, and almost the only one preserved in Iceland, is certainly the ancient general language of all the kingdoms of the North; which is still spoken throughout that Island to a truly astonishing degree of purity and elegance. » RASK 1941, p. 183.

⁶¹ JØRGENSEN 2018, p. 818-823.

⁶² TEGNÉR 1831.

⁶³ Voir l'article de JÓN KARL HELGASON 2021.

discours identitaires pan-scandinaves. Ce mouvement, le scandinavisme, se fondait sur l'idée d'un héritage commun et se construisit en lien avec les mouvements nationaux romantiques. Plusieurs projets d'unification entre les royaumes nordiques furent proposés. Au Danemark, le philologue Niels Matthias Petersen (1791-1862) défendit une unité linguistique⁶⁴, et Grundtvig, quant à lui, soumit l'idée d'une université nordique⁶⁵. Le polymathe danois récapitule bien ces idéaux pan-scandinaves dans sa réflexion sur l'unité du Nord de 1810, *Er Nordens Forening ønskelig ?* (« L'union du Nord est-elle souhaitable ? ») :

« Mais aussi certain que cela soit, il est également certain que les peuples ayant en commun la langue et la foi sont par nature destinés à s'unir, et que ce n'est que par cette union qu'ils peuvent atteindre ce degré de développement et de grandeur qui leur donne un plein rang parmi les nations. Nous savons tous que, de même que tout le Nord s'inclinait autrefois devant les mêmes dieux dans le temple d'Upsal, de même il s'agenouille aujourd'hui dans les temples devant le même Christ et l'adore de la même manière ; que, de même que nos ancêtres n'avaient qu'un seul nom pour désigner la langue du Nord, de même nous montrons en actes que nous le considérons toujours comme tel, car peu importe avec qui nous pouvons, nous traversons les terres de manière conciliante. Il en sera de même lorsque nous serons unis. »⁶⁶

Si le terme *Norden* permettait d'exprimer l'idée de cette unité

⁶⁴ PETERSEN 1844.

⁶⁵ GUNDTVIG 1839.

⁶⁶ « Men ligesaavist som dette er, saa vist er det ogsaa, at Folkefærd, som have Sprog og Tro tilfælles, ere af Naturen bestemte til at vorde Eet, ja at de først ved en saadan Forening kunne naa den Grad af Udvikling og Størke, som giver dem fuld Rang mellem Nationerne. Nu vide vi Alle, at ligesom det hele Nord forudm bødiede sig for de samme Guder i Upsals Tempel, saaledes knæler det ogsaa nu i Templerne for den samme Kristus, ja dyrker ham paa samme Maade, at ligesom vore Fædre kun havde eet Navn paa Nordens Tungemaal, saaledes vise vi i Gerningen, at vi endnu anse det for eet, thi med hvilketsomhelst vi kunne, fare vi trøstig gennem Landene. Saa vil det end være, naar vi forenes. » GRUNDTVIG 1810, p. 5-6.

pan-scandinave, son sens varie en fonction des auteurs et des textes où il peut également désigner le Nord géographique, ou renvoyer à une nation spécifique. Les emplois de la déesse Gefjion au XIX^e siècle illustrent bien ces différents niveaux d'appartenances identitaires et témoignent également de la plasticité des divinités dans l'imaginaire⁶⁷. Si elle représente cet idéal pan-scandinave dans le poème d'Eleonora Charlotta d'Albedyhll (1770-1835), *Gefjion skaldedikt i fyra Sanger* (« Gefjion, un poème en quatre chants »),⁶⁸ elle est également la personnification du Danemark sous la plume de Grundtvig qui, dans un jeu de mots avec le terme patrie, *fædreland*, la qualifie de « terre paternelle sous forme maternelle » (*'Fæderne-Landet' i moderlig Skikkelse*)⁶⁹. Elle a également servi à représenter l'île de Seeland, sous les traits d'une jeune fille ornée de fleurs, lors de la procession de 1828 pour l'anniversaire du prince Christian Frederick (1786-1848)⁷⁰. Enfin, du fait de son association à la charrue et aux bœufs, elle devint une figure emblématique du monde paysan⁷¹. Les Guerres napoléoniennes et le traité de Kiel de 1814 où le Danemark perdit la Norvège – qui rentra en union personnelle avec le Royaume de Suède – firent que des tensions entre les royaumes subsistèrent. Dans ce contexte, l'idéal pan-scandinave n'était pas partagé par l'ensemble des acteurs du processus de construction nationale de l'époque. Plutôt qu'une unité linguistique entre les nations, de nombreux savants ont cherché, à travers les dialectes, à établir la langue authentique de leur pays, purgée de toute influence étrangère⁷².

⁶⁷ Le premier chapitre de la *Gylfaginning* (« Mystification de Gylfi ») dans *l'Edda de Snorri* présente la déesse Gefjion labourant un morceau de terre qu'elle parvient à détacher de la Suède à l'aide de quatre bœufs, ses fils conçus avec un géant. Ce territoire qu'elle nomme Selund correspond à la principale île danoise.

⁶⁸ D'ALBEDYHLL 1814.

⁶⁹ GRUNDTVIG 1836, p. 42.

⁷⁰ *Københavnserposten*, n° 93, 14 novembre 1828, p. 375-6 :

<https://bit.ly/2Vg9wFo>

[Consulté le 24/03/2021 sur <https://www2.statsbiblioteket.dk/>]. Je remercie Sophie Bønding pour cette référence.

⁷¹ BØNDING, MARTINSEN, STAHL 2021, p. 27-29.

⁷² Pour le Danemark, voir les travaux sur les dialectes de Christian Molbech (1783-1857) : MOLBECH 1841.

3. Une mythologie danoise

Usages multiples

Les institutions participèrent à cette construction de l'identité danoise à travers les universités, les musées, les sociétés savantes, les journaux (tel que *Brage og Idun*) qui mirent en place de nouveaux mythes de la nation ou resémantisèrent les mythes préchrétiens⁷³. Toutefois, ces institutions n'étaient pas l'unique vecteur de cette resémantisation des mythes nordiques. Comme le note Thomas Mohnike :

« Ces principaux protagonistes étaient des artistes, des écrivains et des savants (appartenant parfois à deux ou trois de ces catégories, du moins en ambition), qui bénéficiaient de l'attention d'un public bourgeois nombreux et intéressé (ainsi que de ceux qui aspiraient à l'idéal bourgeois, comme les nobles qui essayaient de maintenir leur position sociale dans une société de plus en plus bourgeoise). »⁷⁴

Cette affirmation rejoint les observations effectuées par Stefan Berger sur l'historiographie nationale qui souligne le rôle « des agents de la fonction publique, des membres du clergé et de l'aristocratie, des écrivains de la classe moyenne et des intellectuels ainsi que des hommes politiques qui ont été les auteurs des récits historiques nationaux clefs »⁷⁵. Il y a cependant un enchevêtrement entre les usages artistiques et académiques. Les publications savantes, notamment les éditions et traductions de textes traditionnels, ont servi de matière pour les productions artistiques. De plus, les romans historiques, les productions littéraires, les pièces

⁷³ Sur le rôle des institutions, notamment sur la mise en place de discours historiographiques nationaux, voir BERGER 2011.

⁷⁴ « Its principal protagonists were artists, writers and scholars (sometimes belonging to two or three of these categories, at least in ambition), who enjoyed the attention of a large and interested bourgeois public (as well as those that strove for the bourgeois ideal, such as nobles trying to secure their social position in an increasingly bourgeois society) ». MOHNIKE 2021, p. 70.

⁷⁵ « [...] civil servants, members of the clergy and the aristocracy, middle-class writers, and intellectuals as well as politicians who were the authors of key historical national narratives. » BERGER 2011, p. 38.

de théâtre, les opéras se sont fondés sur ces productions académiques et ont participé à leur tour activement à leur diffusion. À travers la portée de leurs œuvres, les artistes étaient parfois les principaux acteurs dans la transmission du savoir et de l'imaginaire mythologique.

Les mythes nordiques ont ainsi investi l'ensemble des domaines artistiques et témoigné d'une grande plasticité dans leurs usages pour la promotion du paradigme national romantique qui fut un composant central de la formation des identités collectives européennes du XIX^e siècle⁷⁶. Les divinités nordiques furent resémantisées et pour certaines devinrent de véritables figures allégoriques. Loki devint, entre autres⁷⁷, la personnification de la raison chez Grundtvig⁷⁸. Certaines œuvres d'art ont également été chargées de symbolisme et ont, par exemple, pu faire allusion aux tensions politiques avec la Confédération germanique puis avec la Confédération de l'Allemagne du Nord. Ainsi la sculpture de Christian Gottlieb Vilhelm Bissen⁷⁹ (1836-1913) *Tyr og Fenrisulven* (« Týr et le loup Fenrir »), de 1868, représente le dieu Týr qui place sa main dans la gueule du loup Fenrir pour le rassurer et permettre sa capture. Ce mythe est issu de l'*Edda de Snorri* où on apprend que le loup une fois emprisonné arracha la main de Týr. À la lumière des événements politiques de l'époque, cette scène a été interprétée soit comme une référence à la perte du Schleswig et au sacrifice du Danemark⁸⁰, soit comme le sacrifice que la jeunesse danoise devait faire face aux Allemands⁸¹.

Certains de ces usages ne se font toutefois pas sans critiques

⁷⁶ Il y a, comme le souligne Joep Leersen, un enchevêtrement entre romantisme et construction de la nation : LEERSEN 2013, p. 28.

⁷⁷ La figure de Loki est complexe dans l'œuvre de Grundtvig ; voir à ce sujet : LUNDGREEN-NIELSEN 2018.

⁷⁸ GRUNDTVIG 1832 : *Nordens Mythologi eller Sindbilled-Sprog historisk-poetisk udviklet og oplyst*, titre que l'on peut traduire par : *Mythologie nordique ou langage symbolique historiquement et poétiquement développée et éclairée*.

⁷⁹ Fils de Herman Wilhelm Bissen (1798-1868).

⁸⁰ GRADIEN 2018, p. 463.

⁸¹ WAWN 2011, p. 330.

comme le témoignent les nombreuses tensions entre l'approche historico-critique des mythes et leurs applications/resémantisations. Ainsi Rasmus Rask exprima ses réserves quant à l'emploi de la mythologie nordique dans les arts⁸². Le philologue danois rejoint ainsi les positions exprimées par d'autres figures européennes comme l'allemand Karl Otfried Müller (1797-1840) ou le suédois Erik Gustaf Geijer (1783-1847). Rasmus Rask qualifiait les partisans du paradigme romantique de *sværmere* (« rêveurs »)⁸³ et il était particulièrement critique envers les usages effectués par Grundtvig de ce fonds mythologique ancien⁸⁴. Ce dernier, à l'inverse, reprochait justement à la philologie d'ôter tous les aspects fantastiques de la narration⁸⁵. Dans ses réflexions sur les mythes nordiques, Grundtvig utilisa les poèmes d'Oehlenschläger et les siens au même titre que ceux de l'*Edda poétique*⁸⁶. Comme le précise Uffe Jonas :

« Cet élément personnel est plus qu'une simple licence artistique, car il reflète la vision selon laquelle la mythologie est un véritable langage spirituel-symbolique, et que sa maîtrise fait appel à un certain état visionnaire, similaire à celui qui a servi à la conception des mythes originaux. »⁸⁷

Cet usage des productions mythologiques du XIX^e siècle n'est pas propre à Grundtvig, mais se retrouve dans de nombreuses œuvres artistiques. C'est notamment le cas du projet *Ragnarokfrisen* (« La frise du Ragnarök ») de Hermann Ernst Freund (1786-1840) qui

⁸² BLOM 2021, p. 241-242.

⁸³ *Ibid.*, p. 235.

⁸⁴ Toutefois, l'usage de Rasmus Rask correspond également à un imaginaire de ces récits. Alderik Blom démontre que Rask a perçu les mythes comme un témoignage du « vieux rationalisme de nos ancêtres », projetant ainsi sa propre vision rationaliste sur la mythologie. *Ibid.*

⁸⁵ Sophie Bønding souligne la volonté chez Grundtvig de réenchanter, remythologiser la vision du monde des Danois : BØNDING 2021.

⁸⁶ JONAS 2015, p. 34.

⁸⁷ « This personal element is more than just a matter of artistic license, for it reflects the view that mythology is a genuine spiritual-symbolic language, and that the mastery of it requires access to a certain visionary state, similar to the one in which the original myths were conceived. » *Ibid.*, p. 34-35.

incorpore plusieurs motifs et épisodes mythologiques issus du poème épique *Nordens Guder* (« Dieux du Nord ») d'Oehleenschläger⁸⁸.

L'identité danoise

La mythologie nordique fut resémantisée pour répondre aux besoins du présent. La sécularisation et la rationalisation de la société moderne conduisirent à une perte de pouvoir des traditions religieuses danoises. Le christianisme et l'Église d'État n'étaient plus à même de servir de piliers de la société. Il en était de même pour la monarchie danoise qui se retrouvait fragilisée par les discours révolutionnaires de l'époque. Ainsi, les fondements unitaires traditionnels du Royaume de Danemark furent ébranlés. L'usage des temps anciens, et plus spécifiquement des mythes nordiques, offrait une réponse face à cette instabilité et à cette crise identitaire. Ce n'est pas dans un sens théologique⁸⁹, comme système de croyances, que les mythes nordiques ont été employés dans les discours identitaires nationaux, mais en tant que réservoir de motifs. Dépouillés de leur caractère religieux ils étaient employés pour leur capital symbolique. Si l'usage de la mythologie nordique comme pratique religieuse est attesté au XIX^e, entre autres, dans les cercles théosophiques, il ne s'agit pas du discours dominant⁹⁰.

Le projet, non achevé, d'une traduction de l'Edda de Snorri par Grundtvig intitulée *Snorros Edda til Hverdags-Brug* (« L'Edda de Snorri pour une utilisation au quotidien »), témoigne de l'ambition d'inclure les mythes nordiques dans les référents de la culture contemporaine⁹¹. Comme il est possible de le voir avec la citation liminaire de cet article, le paysage joue également un rôle essentiel dans les discours nationaux danois⁹². Il est en effet le point

⁸⁸ OEHELENSCHLÄGER 1819.

⁸⁹ Nous reprenons la distinction proposée par Joep Leerssen entre anthologie, théologie et philologie. Voir LEERSEN 2021, p. 45-50.

⁹⁰ SCHNURBEIN 2016, p. 17-53.

⁹¹ Archives de N. F. S. Grundtvig à la Bibliothèque royale, fasc. 390.2.

⁹² Un rôle que l'on retrouve notamment dans OEHELENSCHLÄGER 1800.

d'intersection entre le passé mythologique et le présent⁹³. Comme le précise Pernille Hermann : « Oehlenschläger a remplacé la distance par la proximité, et a souligné comment la présence corporelle et l'accessibilité du paysage nordique provoquaient des affects et créaient des sentiments que la mythologie classique et ses espaces lointains n'étaient pas en mesure d'évoquer »⁹⁴. C'est cette capacité des récits mythologiques à pouvoir être mis en relation avec le présent qui intéresse spécifiquement Grundtvig. Cette conception instrumentale du mythe se retrouve dans *Brage-Snak* pour l'introduction qu'il propose au « Mythe de Kronos et de ses trois fils » :

« (...) je n'ai aucun intérêt pour les « classiques » ou les livres des érudits quand je ne peux pas les utiliser. Il en est de même pour les mythes quand ils ne peuvent pas servir à l'esprit humain et être le reflet de ce qui est grand, beau et vrai dans la vie. Toutefois, s'il le permet, un vieux mythe se transforme en un cadre d'or pour une « pensée de gemmes » qui apparaît en le regardant à travers une couche de cristal ; il m'est alors précieux (...) »⁹⁵

À l'instar de l'histoire et du folklore, les mythes ont ainsi été mobilisés dans la constitution de l'identité danoise et l'unification de la communauté nationale. La mythologie nordique était non seulement devenue un véritable capital symbolique au XIX^e siècle, mais elle représentait également ce qui était au cœur de cette identité, son essence, son esprit. Comme le note Joep Leeersen :

⁹³ HERMANN 2018, p. 776.

⁹⁴ « Oehlenschläger substituted distance with proximity, and emphasised how bodily presence and the accessibility of the Nordic landscape caused affects and created feelings that classical mythology and its distant spaces could not evoke in people ». *Ibid.*

⁹⁵ « (...) jeg ikke bryder mig det mindste om, hvad der staaer hos "Classikerne" eller i store Mænds Bøger, naar jeg ikke kan bruge det til Noget, og hvad Myther angaaer, naar de ikke kan træde i Menneske-Aandens Tjeneste som talende Billeder af noget Stort eller Skønt og Sandt i Livet. Er dette derimod Tilfældet, er en gammel Mythe en Guld-Ramme til en Ædelsteens-Tanke, som hæves ved at sees giennem et Laag af Chrystal, da er den mig dyrebar (...) ». GRUNDTVIG 1844, p. 38.

« Ce qui a été renforcé dans le processus est une lecture du mythe en tant que symbole, symbolique non pas uniquement dans un sens moral-allégorique, mais comme une expression codée des affects les plus profonds et des instincts communs de la communauté culturelle. Les mythes, dans ce mode de lecture romantique, étaient une expression archétypique des valeurs fondamentales du caractère ou de l'essence spirituelle d'une nation. »⁹⁶

La mythologie, en tant qu'expression de l'esprit du peuple, était conçue par Herder et ses contemporains comme une réalité transcendante, liée à la vérité⁹⁷. Une conception que nous retrouvons chez Grundtvig pour qui « tous les vrais mythes correspondent à l'expression de vie de l'esprit du peuple »⁹⁸. Pour les acteurs du processus de construction nationale de la nation, les mythes n'étaient pas uniquement un héritage culturel, mais renvoyaient à ce qui est authentiquement danois, à l'essence de la nation, au *Nationalaand* (« esprit national »).

Conclusion : « Il est un pays charmant »

À la septième strophe du *Fædrelands-Sang*, Adam Gottlob Oehlenschläger décrit cet esprit national et le qualifie de sain : « Sain est l'esprit danois » (« Karsk er den Danskes Aand »). La citation d'Horace qui sert de devise au texte, *Ille terrarum mihi praeter omnes Angulus ridet* (« Ce coin de terre me sourit plus que tous les autres »)⁹⁹, contribue à faire de ce chant une véritable déclaration d'« amour de la patrie » (*fædrelandskierlighed*). Il est

⁹⁶ « What was heightened in the process was a reading of myth as symbol, symbolic not just in a moral-allegorical sense but as a coded expression of the deepest affects and common instincts of the cultural community. Myths, in this Romantic mode of reading, were an archetypical expression of the core values of a nation's character or spiritual essence. » LEERSEN 2021, p. 43.

⁹⁷ Cet esprit est spécifique à une nation ou à une culture ; il est unique et lié à son histoire.

⁹⁸ « Alle ægte Myther er de tilsvarende Folke-Aanders Liv-Udtryk ». GRUNDTVIG 1844, p. V.

⁹⁹ *Odes*, II, 6, 13-14.

probable que ce texte fut composé en lien avec le concours de 1819 de la *Selskabet til de skønne og nyttige Videnskabers Forfremmelse* (« Société pour la promotion des belles lettres ») pour la composition d'un « chant patriotique » (*fædrelandssang*). Nous ne savons toutefois pas si Oehlenschläger participa au concours qui fut remporté par l'écrivaine Julian Marie Jessens (1760-1832). Le texte d'Oehlenschläger a été associé en 1835 à une mélodie par Hans Ernst Krøyer (1798-1879) et fut proclamé hymne national par un rassemblement d'étudiants en 1844. Il est actuellement connu sous le nom *Der er et Yndigt Land* (« Il est un pays charmant ») et est un des deux hymnes nationaux du Danemark, au côté du *Kong Christian stod ved højen mast* (« Le roi Christian se tenait au pied du haut mât ») utilisé en lien avec la royauté et l'armée danoise. En devenant un hymne national, le chant d'Oehlenschläger est entré dans ce que Michael Billig nomme le *banal nationalism*¹⁰⁰, ces formes de nationalisme journalières qui échappent à l'attention, mais qui servent de rappel à l'attachement à la nation. L'allégorie « hall de Freyja » rejoint ainsi la mémoire collective et continue à participer à la formation identitaire danoise.



Références bibliographiques

Sources

D'ALBEDYHLL 1814

Eleonora Charlotta D'ALBEDYHLL, *Gefion: skaldedikt i fyra sånger*, Upsal.

BADEN 1820

Torkel BADEN, *Om den nordiske Mythologies Ubrugbarhed for de skjønnne Kunster*, Copenhagen.

¹⁰⁰ BILLIG 1995.

DE BAECKER 1854

Louis DE BAECKER, *De la Religion du Nord de la France avant le Christianisme*, Lille.

BARTHOLIN 1689

Thomas BARTHOLIN, *Antiquitatum Danicarum de causis contemptæ a Danis adhuc gentilibus mortis libri très, ex vetustis codicibus et monumentis hactenus ineditis congesti*, Copenhagen.

CARLYLE 1841

Thomas CARLYLE, *On Heroes, Hero-Worship, & The Heroic in History. Six Lectures. Reported, with emendations and additions*, Londres.

GRIMM 1819-1837

Jacob GRIMM, *Deutsche Grammatik*, Göttingen.

GRIMM 1844

Jacob GRIMM, *Deutsche Mythologie*, Göttingen.

GRIMM 1835

Jacob GRIMM, *Deutsche Mythologie*, deuxième édition, Göttingen.

GRIMM 1882

Jacob GRIMM, *Teutonic Mythology*, James Steven Stallybrass (trad.), Londres.

GRUNDTVIG 1810

N. F. S. GRUNDTVIG, *Er Nordens Forening ønskelig? Et Ord til det svenske Folk af Grundtvig*. Copenhagen.

GRUNDTVIG 1832

N. F. S. GRUNDTVIG, *Nordens Mythologi eller Sindbilled-Sprog historisk-poetisk udviklet og oplyst*, Copenhagen.

GRUNDTVIG 1836

N. F. S. GRUNDTVIG, *Det Danske Fiir-Kløver eller Danskheden partisk betragtet*, Copenhagen.

GRUNDTVIG 1839

N. F. S. GRUNDTVIG, « Om Nordens videnskabelige Forening », *Brage og Idun et nordisk Fjærdingårsskrift*, 1/1, p. 11-59.

GRUNDTVIG 1844

N. F. S. GRUNDTVIG, *Brage-Snak om Græske og Nordiske Myther og Oldsagn for Damer og Herrer*, Copenhagen.

HEIBERG 1827

Johan Ludvig HEIBERG, *Nordische Mythologie. Aus der Edda und Oehlenschlägers mythischen Dichtungen*, Schleswig.

VON HERDER 1841

Johann Gottfried VON HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Leipzig.

JØRGENSEN 1970

Frank JØRGENSEN, *Præsteindberetninger til Ole Worm. Bind I. Indberetninger fra Ålborg og Ribe stifter 1625-42*, Copenhagen.

Københavnsposten 93

Københavnsposten, n° 93, 14 novembre 1828, p. 375-376 :

<https://bit.ly/2Vg9wFo>

[Consulté le 24/03/2021 sur <https://www2.statsbiblioteket.dk/>].

MALLET 1755

Paul-Henri MALLET, *Introduction à l'Histoire de Danemarc ou l'on traite de la Religion, des Loix, des Mœurs & des Usages des Anciens Danois*, Copenhagen.

MALLET 1756

Paul-Henri MALLET, *Monumens de la mythologie et de la poesie des celtes et particulierement des anciens scandinaves : Pour servir de supplement et de preuves à l'introduction à l'histoire de Dannemarc*, Copenhagen.

MOLBECH 1841

Christian MOLBECH, *Dansk Dialect-Lexikon: Indeholdende ord, udtryk og talemaader af den danske almues tungemaal i rigets forskjellige landskaber og egne, forsaavidt som de ere fremmede for skriftsproget og almindelig sprogbrug. Med forklaring og oplysninger*, Copenhagen.

MØLLER 1812

Jens MØLLER, « Om den nordiske Mythologies Brugbarhed for de skønne Tegnende Kunster », *Det skandinaviske Litteraturselskabs Skrifter*, p. 225-301.

OEHLENSCHLÄGER 1800

Adam Gottlob OEHLENSCHLÄGER, « Forsøg til Besvarelse af det ved Kiøbenhavns Universitet fremsatte Priisspørgsmaal » [1800], dans F. J. Billeskov Jansen (dir.), *Astetiske skrifter 1800-1812*, Copenhagen, 1980, p. 5-22.

OEHLENSCHLÄGER 1823

Adam Gottlob OEHLENSCHLÄGER, « *Fædrelands-Sang* », dans *Samlede Digte*,

vol. II, Copenhagen, p. 363-366.

PETERSEN 1844

Niels Matthias PETERSEN, « Den nordiske Oldtids Betydning for Nutiden », dans *Samlede afhandlinger*, vol. III, Copenhagen, p. 91-246.

RAFN 1850

Carl Christian RAFN, *Antiquités russes d'après les monuments historiques des Islandais et des anciens Scandinaves*, vol. I, Copenhagen.

RASK 1811

Rasmus RASK, *Vejledning til det Islandske eller gamle Nordiske Sprog*, Copenhagen.

RASK 1818

Rasmus RASK, *Snorra-Edda ásamt Skáldu og þarmed fylgjandi Ritgjördum. Eptir gömlum skinnbókum útgefin*, Stockholm.

RASK 1941

Rasmus RASK, *Breve fra og til Rasmus Rask I-II*, Copenhagen.

RESEN 1665(a)

Peder Hansen RESEN, *Edda Islandorum an. Chr. M.CC.XV Islandice. Conscripta per Snorronem. Sturlæ Islandiæ Nomophylacem, Nunc. Primum Islandice. Danice. et Latine*, Copenhagen.

RESEN 1665(b)

Peder Hansen RESEN, *Ethica Odini pars Eddæ Sæmundi vocata Haavamaal unà com ejusdem appendice appellato Runa Capitule à multis exoptata nunc tandem Islandicè & Latine*, Copenhagen.

RESEN 1665(c)

Peder Hansen RESEN, *Philosophia antiqvissima Norvego-Danica dicta Woluspa qvæ est pars Eddæ Sæmundi, Eddâ Snorronis non brevi antiqvioris, Islandicè & Latine*, Copenhagen.

TEGNÉR 1831

Esaias TEGNÉR, *Frithiofs saga*, Stockholm.

WORM 1643

Ole WORM, *Danicorum monumentorum libri sex, e spissis antiquitatum tenebris et in Dania ac Norvegia extantibus rudibus*, Copenhagen.

Études

ANDERSON 2006

Benedict ANDERSON, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres [1983].

BELLER & LEERSEN 2017

Manfred BELLER & Joep LEERSEN (dir.), *The Rhine. Romantic Visions, National Tensions*, Leyde.

BERGER 2011

Stefan BERGER, « The Invention of European National Traditions in European Romanticism », dans S. Macintyre, J. Mainguashca, A. Pók (dir.), *The Oxford History of Historical Writing. Volume 4 : 1800-1945*, Oxford, p. 19-40.

BILLIG 1995

Michael BILLIG, *Banal Nationalism*, Londres.

BLOM 2021

Alderik BLOM, « 'Our Forefathers' Old Rationalism. Rasmus Rask and Nordic Mythology », dans S. Bønding, L. K. Martinsen, P.-B. Stahl (dir.), *Mythology and Nation Building. N.F.S. Grundtvig and His European Contemporaries*, Aarhus, p. 233-252.

BLOM 2023

Alderik BLOM, « Rasmus Rask and Romanticism », *Beiträge zur Geschichte der Sprachwissenschaft* 23/2, p. 241-274.

BØNDING, MARTINSEN, STAHL 2021

Sophie BØNDING, Lone Kølle MARTINSEN, Pierre-Brice STAHL, « The Uses of Pre-Christian Mythologies in Nineteenth-Century Northern Europe », dans Id. (dir.), *Mythology and Nation Building. N.F.S. Grundtvig and His European Contemporaries*, Aarhus, p. 15-39.

BØNDING 2021

Sophie BØNDING, « Founding the Community on Old Norse Myths. N.F.S. Grundtvig's Attempt at Remythologizing the Danish Community », dans S. Bønding, L. K. Martinsen, P.-B. Stahl (dir.), *Mythology and Nation Building. N.F.S. Grundtvig and His European Contemporaries*, Aarhus, p. 163-193.

CEDERGREN & BRIENS 2015

Mickaëlle CEDERGREN & Sylvain BRIENS, « Introduction », dans Id. (dir.), *Médiations interculturelles entre la France et la Suède. Trajectoires et circulations de 1945 à nos jours*, Stockholm, p. ix-xxx.

GEARY 2002

Patrick J. GEARY, *The Myth of Nations. The Medieval Origins of Europe*, Princeton.

GELLNER 2006

Ernest GELLNER, *Nations and Nationalism*, Ithaca-New York, [1983].

GLAD 2017

Clarence E. GLAD, « Anchoring the North. The Geography of North and South in the Construction of Icelandic Identity and National Literature », dans J. Grage & T. Mohnike (dir.), *Geographies of Knowledge and Imagination in 19th Century Philological Research on Northern Europe*, Cambridge, p. 14-55.

GRAGE & MOHNIKE 2017

Joachim GRAGE & Thomas MOHNIKE, « Geographies of the North in 19th century European Comparative Philology. An Introduction », dans Id. (dir.), *Geographies of Knowledge and Imagination in 19th Century Philological Research on Northern Europe*, p. 1-13.

GRANDIEN 2018

Bo GRANDIEN, « Painting and Sculpture in Denmark », dans M. C. Ross (dir.), *The Pre-Christian Religions of the North. Research and Reception, Volume I : From the Middle Ages to c. 1830*, Turnhout, p. 447-468.

HALINK 2018

Simon HALINK, « Nordic, Germanic, German. Jacob Grimm and the German Appropriation of Old Norse Religion and Myth », dans M. C. Ross (dir.), *The Pre-Christian Religions of the North. Research and Reception, Volume I : From the Middle Ages to c. 1830*, Turnhout, p. 101-130.

HALINK 2021

Simon HALINK, « Deeply Rooted in the Fatherland: Germanic Mythology and Nation Culture(s) in the Netherlands », dans S. Bønding, L. K. Martinsen, P.-B. Stahl (dir.), *Mythology and Nation Building. N.F.S. Grundtvig and His European Contemporaries*, Aarhus, p. 343-370.

HELGASON 2021

Jón Karl HELGASON, « ‘Snorri’s Old Site Is a Sheep Pen’. Remarks on Jónas Hallgrímsson’s Poem ‘Ísland’ and Iceland’s Nation Building », dans S. Bønding, L. K. Martinsen, P.-B. Stahl (dir.), *Mythology and Nation Building. N.F.S. Grundtvig and His European Contemporaries*, Aarhus, p. 255-283.

HERMANN 2018

Pernille HERMANN, « Danish Perspectives », dans P. Hermann, J. Galuser, S. Mitchell (dir.), *Pre-Modern Nordic Memory Studies. An Interdisciplinary*

Handbook, Berlin, p. 771-781.

HOBBSBAWM & RANGER 1983

Eric HOBBSBAWM & Terence RANGER (dir.), *The Invention of Tradition*, Cambridge.

HUMMEL 2000

Pascale HUMMEL, *Histoire de l'histoire de la philologie. Étude d'un genre épistémologique et bibliographique*, Genève.

JONAS 2015

Uffe JONAS, « Earth and Heaven, Be United – Grundtvig as Poet and Hymn-writer », dans E. Broadbridge (trad. et dir.), *Living Wellsprings. The Hymns, Songs, and Poems of N. F. S. Grundtvig*, Aarhus, p. 31-65.

JØRGENSEN 2018

Jon Gunnar JØRGENSEN, « Norwegian Perspectives – Heimskringla », dans P. Hermann, J. Galuser, S. Mitchell (dir.), *Pre-Modern Nordic Memory Studies. An Interdisciplinary Handbook*, Berlin, p. 818-823.

LEERSEN 2012

Joep LEERSEN, « The Rise of Philology: The Comparative Method, the Historicist Turn and the Surreptitious Influence of Giambattista Vico », dans R. Bod, J. Maat, T. Weststeijn (dir.), *The Making of the Humanities. Vol. 2 : From Early Modern to Modern Disciplines*, Amsterdam, p. 23–35.

LEERSEN 2013

Joep LEERSEN, « Notes towards a definition of Romantic Nationalism », *Romantik. Journal for the Study of Romanticisms* 2, p. 9-35.

LEERSEN 2016

Joep LEERSEN, « Gods, Heroes and Mythologists. Romantic Scholars and the Pagan Roots of Europe's Nations », *History of Humanities*. Vol. 1, p. 71-100.

LEERSEN 2021

Joep LEERSEN, « Intuiting Archetypes: Did Europe's Romantics Believe in Their Myths? », dans S. Bønding, L. K. Martinsen, P.-B. Stahl (dir.), *Mythology and Nation Building. N.F.S. Grundtvig and His European Contemporaries*, Aarhus, p. 43-65.

LJØGODT 2012

Knut LJØGODT, « 'Northern Gods in Marble'. The Romantic Rediscovery of Norse Mythology », *Romantik. Journal for the Study of Romanticisms* 1, p. 141–166.

LUNDGREEN-NIELSEN 2018

Flemming LUNDGREEN-NIELSEN, « N. F. S. Grundtvig's Use of Norse Mythology (1815-72) and its Aftermath », dans M. C. Ross (dir.), *The Pre-Christian Religions of the North. Research and Reception, Volume I : From the Middle Ages to c. 1830*, Turnhout, p. 3-26.

MØLLER 2017

Lis MØLLER, « National Literatures and Transnational Scholarship. Wilhelm Carl Grimm's *Altdänische Heldenlieder* and its Reception in Denmark » dans J. Grage & T. Mohnike (dir.), *Geographies of Knowledge and Imagination in 19th Century Philological Research on Northern Europe*, Cambridge, p. 84-103.

MOHNIKE 2021

Thomas MOHNIKE, « Narrating Identities in Space: Theorizing the Geographies of Nineteenth-Century Old Norse Mythology », dans S. Bønding, L. K. Martinsen, P.-B. Stahl (dir.), *Mythology and Nation Building. N.F.S. Grundtvig and His European Contemporaries*, Aarhus, p. 67-96.

ROBERT & MARCHAL 2011

Evans ROBERT & Guy P. MARCHAL (dir.), *The Uses of the Middle Ages in Modern European States. History, Nationhood and the Search for Origins*, New York.

SALLING 1992

Emma SALLING, « Akademiet i København mellem det hjemlige og det internationale », dans J. Weibull & P. J. Nordhagen (dir.), *Natur och nationalitet. Nordisk bildkonst 1800–1850 och dess europeiska bakgrund*, Höganäs, p. 74–99.

SCHNURBEIN 2016

Stefanie von SCHNURBEIN, *Norse Revival. Transformations of Germanic Neopaganism*, Boston.

SHIPPEY 2005

Tom SHIPPEY, « A Revolution Reconsidered: Mythography and Mythology in the Nineteenth Century », dans Id. (dir.), *The Shadow-Walkers. Jacob Grimm's Mythology of the Monstrous*, Turnhout, p. 1-28.

SMITH 1998

Anthony D. SMITH, *Nationalism and Modernism*, Londres.

SMITH 2009

Anthony D. SMITH, *Ethno-Symbolism and Nationalism. A Cultural Approach*, Londres.

STAHL 2021

Pierre-Brice STAHL, « French Editions and Translations of the *Poetic Edda*: a Bibliography », dans T. Mohnike & P.-B. Stahl (dir.), *Les Mythes nordiques en France et dans l'espace francophone*, DESHIMA, n° 15, p. 109-122.

THIESSE 2001

Anne-Marie THIESSE, *La Création des identités nationales. Europe XVIII^e-XX^e siècle*, Paris, [1999].

TURNER 2014

James TURNER, *Philology. The Forgotten Origins of the Modern Humanities*, Princeton.

TYGSTROP 1996

Frederik TYGSTROP, « Den litterære by: Mellem system og sansning », *Kultur og Klasse* 82, p. 137–153.

VAN HULLE & LEERSSEN 2008

Dirk VAN HULLE & Joep LEERSSEN (dir.), *Editing the Nation's Memory. Textual Scholarship and Nation-Building in Nineteenth-Century Europe*, Amsterdam.

WAWN 2000

Andrew WAWN, *The Vikings and the Victorians. Inventing the Old North in Nineteenth-Century Britain*, Cambridge.

WAWN 2011

Andrew WAWN, « The Post-Medieval Reception of Old Norse and Old Icelandic Literature », dans R. McTurk (dir.), *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*, Oxford, [2005], p. 320-337.

ZERNACK 2011

Julia ZERNACK, « Nordische Mythen und Edda-Zitate im Dienst von Politik und Propaganda », dans K. Schulz (dir.), *Edda-Rezeption. II : Eddische Gotter und Heiden. Milieus und Medien ihrer Rezeption*, Heidelberg, p. 143-185.

ZERNACK 2018

Julia ZERNACK, « Pre-Christian Religions of the North and the Political Idea of Liberty », dans M. C. Ross (dir.), *The Pre-Christian Religions of the North: Research and Reception, Volume I: From the Middle Ages to c. 1830*, Turnhout, p. 255-266.

Arjuna et Rāma, enfants tardifs d'Aditi

Philippe SWENNEN
Université de Liège

Quel indianiste ne connaît « La Terre soulagée », partie inaugurale de *Mythe et Épopée* ? Par ces pages célèbres, Georges Dumézil plaçait sous un éclairage nouveau le *Mahābhārata*, imposant récit épique produit par la civilisation de langue sanskrite¹. L'enquête partait d'une intuition qui devait s'avérer extrêmement féconde : la trame de ce récit consistait en une réinterprétation d'un matériel mythique très ancien, là où l'on croyait précédemment pouvoir se contenter de supposer l'emphatique embellissement de faits historiques magnifiés au point d'en être devenus méconnaissables. Du point de vue méthodologique, cette hypothèse devait susciter un considérable approfondissement de l'interprétation de l'épopée indienne ancienne. Du point de vue idéologique, elle était étroitement chevillée à la théorie des trois fonctions, à laquelle le nom de Georges Dumézil reste attaché.

On en prendra pour exemple le chapitre II de « La Terre soulagée », chapitre intitulé « Les cinq frères »². Il succédait à un chapitre permettant à l'auteur de présenter successivement le *Mahābhārata* lui-même, les recherches que le Suédois Stig Wikander lui avait consacrées, et les premiers acquis de la théorie des trois fonctions. Georges Dumézil entraînait ensuite dans le vif du sujet.

Ces cinq frères, ce sont les Pāṇḍavas, c'est-à-dire les fils de Pāṇḍu, qui représentent le camp du bien, et plus sûrement encore celui des dieux, là où leurs cousins et rivaux, les Kauravas, représentent le

¹ DUMÉZIL 1968, p. 31-257.

² DUMÉZIL 1968, p. 53-102.

clan des Asuras maléfiques. Je me bornerai à un très bref rappel de ce que Dumézil a magistralement su rendre accessible au public cultivé. Lors d'une partie de chasse malheureuse, le roi Pāṇḍu commet un crime irréparable en blessant mortellement de sa flèche ce qu'il croyait être une antilope en plein accouplement, mais qui était en fait un brahmane qu'une initiative apparemment incongrue³ avait incité à prendre cette forme animale pour accomplir son devoir conjugal. Pāṇḍu se réclame véhémentement de sa bonne foi, mais rien n'y fait, et sa victime meurt en lui lançant cette malédiction :

« De même que tu m'as voué au malheur alors que je me trouvais en pleine extase, ainsi t'en iras-tu vers le malheur dès que tu atteindras l'extase. »⁴

Cette malédiction est d'autant plus consternante que Pāṇḍu n'a pas encore eu d'enfant, et qu'il n'a conséquemment pas pu fonder de dynastie. Il annonce cette contrariété à Kuntī, sa principale épouse, celle qui porte officiellement le titre de reine. Contre toute attente, elle détient la parade à ce coup du sort. Adolescente, elle a reçu d'un ascète dont elle avait assuré le service une formule magique permettant d'évoquer un dieu pour en avoir un enfant. Pāṇḍu voit son horizon se dégager et incite Kuntī à se mettre au travail sans tarder.

Le premier à être évoqué est le Dharma, c'est-à-dire la loi morale universelle sous-tendant l'ensemble du réel :

« Vaiśampāyana dit : Ô Janamejaya, Gāndharī⁵ était enceinte depuis un an quand Kuntī évoqua le *Dharma* impérissable

³ Ce n'est en effet que de manière apparente que cette transformation est incongrue. Cette apparence animale crée un lien entre l'activité conjugale du brahmane et l'activité créatrice de Prajāpati (LÉVI 1898, p. 21). C'est pourquoi la sanction qui tombe sur Pāṇḍu est en fait compréhensible : de même qu'il interrompt un acte analogue à l'acte cosmogonique, il se trouve incapable de fonder sa propre dynastie.

⁴ *vartamāṇaḥ sukhe duḥkhaṁ yathāhaṁ prāptitaḥ tvayā | tathā sukhaṁ tvāṁ samprāptaṁ duḥkhaṁ abhyāgamiṣyati || MBh 1.109.30.* Le texte que je cite est celui de l'édition critique, donc SUKTHANKAR 1933.

⁵ Gāndharī est l'épouse du frère aîné de Pāṇḍu, Dhṛtarāṣṭra, que sa cécité

pour en avoir un enfant. Cette déesse présenta en hâte son offrande au *Dharma*. Elle murmura correctement la prière donnée jadis par Durvāsas⁶. Après s'être unie au *Dharma* revêtu d'un corps exercé au yoga, cette femme callipyge tomba enceinte d'un fils, le meilleur de tous les êtres animés. C'était lors d'un jour d'Indra contigu à une nuit de pleine lune, à l'heure de midi, donc la huitième, quand le soleil est arrivé au milieu de son parcours céleste, un jour auspiceux et propice du calendrier lunaire. Arrivée à terme, Kuntī donna naissance à un fils abondamment glorieux. À peine ce fils était-il né qu'une voix incorporelle déclara (5) : "Celui-ci sera sans aucun doute le plus grand des défenseurs du *Dharma*. Le fils aîné de Pāṇḍu se nomme Yudhiṣṭhira. Ce sera un roi célèbre, renommé dans les trois mondes, autant par la gloire que par l'éclat, et impeccable par sa conduite." »⁷

Pāṇḍu pense qu'une dynastie est solide si le prince héritier a un frère puissant pour l'assister et éventuellement se porter à son secours. Kuntī évoquera donc Vāyu, le dieu du vent, qui lui donnera Bhīmasena :

« Après avoir obtenu ce fils attentif au *Dharma*, Pāṇḍu dit à nouveau (à Kuntī) : "On dit que le pouvoir militaire est excellent par sa force⁸. Demande un fils excellent par sa force." Alors, ainsi interpellée par son mari, elle évoqua Vāyu.

empêchait de monter sur le trône. Les questions de l'ordre de primogéniture et de la légitimité dynastique forment le principal ressort du récit.

⁶ C'est le nom de l'ascète que Kuntī a servi quand elle était encore adolescente.

⁷ vaiśaṃpāyana uvāca | saṃvatsarāhite garbhe gāndhāryā janamejaya | āhvayām āsa vai kuntī garbhārthaṃ dharmam acyutam ||1|| sā balim tvaritā devī dharmāyopajahāra ha | jajāpa japyam vidhivad dattaṃ durvāsasā purā ||2|| saṃgamyā sā tu dharmeṇa yogamūrti dhareṇa vai | lebhe putram varārohā sarvaprāṇabhṛtām varam ||3|| aindre candrasamāyukte muhurte 'bhijite 'ṣṭame | divā madhyagate sūrye tithau puṇye 'bhīpūjite ||4|| samṛddhayaśasaṃ kuntī suśāva samaye sutam | jātāmātre sute tasmin vāg uvācāśārīṇī ||5|| eṣa dharmabhṛtām śreṣṭho bhaviṣyati na saṃśayaḥ | yudhiṣṭhira iti khyātaḥ pāṇḍoḥ prathamajaḥ sutaḥ ||6|| bhavitā prathito rājā triṣu lokeṣu viśrutaḥ | yaśasā tejasā caiva vṛttena ca samanvitaḥ ||7|| MBh 1.114.1-7.

⁸ La phrase repose sur le double sens de *jyeṣṭha-*, qui signifie à la fois « excellent » et « aîné ». On peut donc comprendre : « On dit que le pouvoir militaire est l'aîné de la force. Demande un fils excellent par sa force (= dont l'aîné est la force). »

Voilà comment naquit Bhīma aux grands bras et au terrible courage. Ô Descendant de Bharata, la voix dit aussi de ce nouveau-né inébranlable et extrêmement fort : "Ce nouveau-né est le meilleur de tous les détenteurs de la force !" (10). À peine Ventre-de-loup était-il né que se produisit ce grand prodige que, tombé du sein de sa mère, il réduisit de ses membres un rocher en poussière. Kuntī, effrayée par un tigre, sursauta soudain et ne pensa pas à Ventre-de-loup, profondément endormi dans son dos. Alors le bébé, aussi compact qu'un diamant, tomba sur un rocher. Brisé en cent morceaux par celui qui tombait, le roc fut réduit en poussière par ses membres. Voyant ce roc réduit en poussière, Pāṇḍu fut émerveillé. Le jour même où Bhīma naquit, ô excellent Bharata souverain sur la terre, Duryodhana⁹ naquit alors lui aussi. »¹⁰

Pāṇḍu se demande alors comment il pourrait consolider davantage encore sa succession dynastique, et pense à Indra :

« Après la naissance de Ventre-de-loup, Pāṇḍu réfléchit davantage à ceci : Comment donc un fils encore meilleur, le plus beau en ce monde, pourrait-il m'advenir (15) ? Ce monde est fondé sur le destin et sur l'acte individuel. Toutefois, le destin est échu selon une loi liée au temps. Nous avons entendu (dire qu') Indra est le roi des dieux, prééminent. Il est doté d'une énergie et d'une force incommensurables. Il est héroïque. Son éclat est sans limite. En le satisfaisant par mon

⁹ Duryodhana est le fils aîné de Dhṛtarāṣṭra. Conçu avant Yudhiṣṭhira, il naît après lui et contestera toujours son droit d'aînesse. Bhīmasena et Duryodhana se voueront toujours une haine inextinguible.

¹⁰ dhārmikaṃ taṃ sutam labdhvā pāṇḍus tāṃ punar abravīt | prāhuḥ kṣatram balajyeṣṭhaṃ balajyeṣṭhaṃ sutam vṛṇu ||8|| tatas tathoktā patyā tu vāyum evājuhāva sā | tasmāj jājñe mahābāhur bhīmo bhīmaparākramaḥ ||9|| tam apy atibalaṃ jātaṃ vāg abhyavadat acyutam | sarveṣāṃ balināṃ śreṣṭho jāto 'yam iti bhārata ||10|| idam atyadbhutaṃ cāsī jātāmātre vṛkodare | yad aṅkāṭ patito mātuḥ śilāṃ gātrair acūrṇayat ||11|| kuntī vyāghrabhayodvignā sahasotpatitā kila | nānvabudhyata saṃsuptam utsaṅge sve vṛkodaram ||12|| tataḥ sa varja saṃghātaḥ kumāro 'bhyapatat girau | patatā tena śatadhā śilā gātrair vicūrṇitā ||13|| tāṃ śilāṃ cūrṇitāṃ dṛṣṭvā pāṇḍur vismayam āgamat | yasminn ahani bhīmas tu jājñe bharatasattama | duryodhanaṃ 'pi tatraiva prajājñe vasudhādhipa ||14|| MBh 1.14.8-14.

ascèse, j'obtiendrai un fils doté d'une grande force. Le fils qu'il me donnera sera le meilleur. Voilà pourquoi je vais entreprendre une grande ascèse en acte, en pensée et en parole. Ensuite, Pāṇḍu, le très énergique descendant de Kuru, délibérant avec les grands sages, assigna à Kuntī une pure observance d'une année. Quant au héros aux grands bras lui-même, il se tenait debout sur un seul pied et se livrait avec la plus haute concentration à une ascèse sévère (20). Recherchant la faveur de ce dieu souverain des trente, ô descendant de Bharata, (Pāṇḍu), l'âme fixée sur le *Dharma*, tourna ses regards vers le soleil. Après un long laps de temps, Indra répondit : "Je te donnerai un fils renommé dans les trois mondes. Je te donnerai un fils éminent, accomplissement des dieux, des brahmanes et de leurs amis, et destruction de tous les ennemis." Ainsi interpellé par le magnanime Indra, le roi descendant de Kuru, l'âme tournée vers le *Dharma*, dit à Kuntī en se remémorant la parole du roi des dieux : "D'une conduite sage, magnanime, comparable au soleil par son éclat, invincible, actif, d'une beauté exceptionnelle (25), engendre un tel fils, toi qui as de belles hanches ! (Ce sera) le siège des énergies des *kṣatriyas*. Cette faveur nous a été accordée par le roi des dieux. Invoque-le, toi dont le sourire est pur." Alors, ainsi interpellée, la glorieuse invoqua le brillant (Indra). Le roi des dieux vint aussitôt et engendra Arjuna. À peine le bambin était-il né que la tumultueuse voix incorporelle fit résonner le ciel, (disant) : "Ô Kuntī, égal à Kārtavīrya¹¹, aussi téméraire que Śibi¹², invincible comme l'éclatant (Indra), celui-là accroîtra ta gloire. De même que la joie d'Aditi fut accrue par Viṣṇu, ainsi Arjuna, l'égal de Viṣṇu, accroîtra-t-il ta joie (30). Soumettant les Madras, les Kurus, les Kekayas, ainsi que les Cedis, les Kāśis et les Karūṣas, il établira solidement l'emblème de Kuru. Par la vigueur de son bras, ce porteur d'oblations atteindra une haute satisfaction dans la forêt Kāṇḍhava, grâce à la graisse de toutes les créatures. Après avoir vaincu rois et chefs de villages, ce héros doté d'une grande force offrira les trois sacrifices avec ses frères. Ô Kuntī, ce héros par excellence, égal à Jāmadagni¹³ et téméraire

¹¹ En ce sens qu'il est son homonyme : Arjuna, fils de Kṛtavīrya.

¹² Nom d'un autre roi.

¹³ C'est le nom d'un sage portant le titre de *ṛṣi*.

autant que Viṣṇu, restera invaincu. Il obtiendra toutes les armes célestes et, taureau d'entre les hommes, obtiendra aussi la gloire perdue (35)." Lors de la naissance du fils de Kuntī, Vāyu proclama au ciel cette parole extraordinaire, et Kuntī l'entendit de lui. »¹⁴

Ces mots déclenchent dans le monde céleste les manifestations de joie d'une foule de divinités dont il serait fastidieux de reproduire ici la liste litanique des noms. Kuntī décrète alors qu'elle s'en tiendra là :

« Mais le glorieux Pāṇḍu, désirant encore des fils, dirigea (son regard) vers cette (femme) aux membres attirants. Kuntī

¹⁴ jāte vṛkodare pāṇḍur idaṃ bhūyo 'nvacintayat | katham nu me varaḥ putro lokaśreṣṭho bhaved iti ||15|| daive puruṣakāre ca loko 'yaṃ hi pratiṣṭhitaḥ | tatra daivaṃ tu vidhinā kālayuktēna labhyate ||16|| indro hi rājā devānāṃ pradhāna iti naḥ śrutam | aprameyabalotsāho vīryavān amitadyutiḥ ||17|| taṃ toṣayitvā tapasā putraṃ lapsye mahābalaṃ | yaṃ dāsyati sa me putraṃ sa varīyān bhaviṣyati | karmanā manasā vācā tasmāt tapsye mahat tapaḥ ||18|| tataḥ pāṇḍur mahātejā mantrayitvā maharṣibhiḥ | dideśa kuntyāḥ kauravyo vrataṃ sāmvaṣṭasaram śubham ||19|| ātmanā ca mahābāhur ekapādasthito 'bhavat | ugraṃ sa tapa ātasthe paramēṇa samādhinā ||20|| ārirādhayaṣur devaṃ tridaśānāṃ tam īśvaram | sūryeṇa sahadharmātmā paryavartata bhārata ||21|| taṃ tu kālena mahatā vāsavaḥ pratyabhāṣata | putraṃ tava pradāsyāmi triṣu lokeṣu viśrutam ||22|| devānāṃ brāhmaṇānāṃ ca suhṛdāṃ cārthasādhakam | sutaṃ te 'gryaṃ pradāsyāmi sarvāmitravinaśanam ||23|| ity uktaḥ kauravo rājā vāsavena mahātmanā | uvāca kuntīṃ dharmātmā devarājavacaḥ smaran ||24|| nītimantaṃ mahātmānam ādityasamatejasam | durādharṣaṃ kriyāvantaṃ atīvādbhuta darśanam ||25|| putraṃ janaya suśroṇi dhāma kṣatriyatejasāṃ | labdhaḥ prasādo devendrāt tam āhvaya śucismite ||26|| evam uktā tataḥ śakraṃ ājuhāva yaśasvinī | athājagāma devendro janayām āsa cārjunam ||27|| jātāmātre kumāre tu vāg uvācāśarīriṇī | mahāgambhīra nirghoṣā nabho nādayatī tadā ||28|| kārtaṃvīrya samaḥ kunti śibitulyaparākramaḥ | eṣa śakra ivājeyo yaśas te prathayiṣyati ||29|| adityā viṣṇunā prītir yathābhūd abhivardhitā | tathā viṣṇusamaḥ prītiṃ vardhayiṣyati te 'rjunaḥ ||30|| eṣa madraṇ vaśe kṛtvā kurūṃś ca saha kekayaīḥ | cedikāśīkarūṣāṃś ca kuru lakṣma sudhāsyati ||31|| etasya bhujaṃvīryeṇa khāṇḍave havyavāhanaḥ | medasā sarvabhūtānāṃ tṛptiṃ yāsyati vai parām ||32|| grāmaṇīś ca mahīpālān eṣa jitvā mahābalaḥ | bhrātṛbhiḥ sahito vīras trīṇ medhān āhariṣyati ||33|| jāmadagnya samaḥ kunti viṣṇutulyaparākramaḥ | eṣa vīryavatāṃ śreṣṭho bhaviṣyati aparājitaḥ ||34|| tathā divyāni cāstrāni nikhilāny āhariṣyati | vipranaṣṭāṃ śriyaṃ cāyam āhartā puruṣarṣabhaḥ ||35|| etāṃ atyadbhutaṃ vācam kuntiputrasya sūtake | uktavān vāyur ākāśe kuntī śūsṛāva cāsyā tām ||36|| MBh 1.114.15-36.

cependant lui dit alors : "Désormais, on ne parlera plus d'une quatrième naissance, même en cas de malheur. Cela reviendrait à tout le moins (à se comporter) en femme légère. Quant à une cinquième, ce serait se comporter en courtisane. Pourquoi m'en parles-tu toi-même, comme sous l'empire de la folie, (alors que tu as) cette règle à l'esprit, (mais que tu es) prêt à transgresser (ce principe) dans le but (d'accroître encore) ta descendance ? »¹⁵

Cependant, conformément aux mœurs de sa caste, Pāṇḍu a par ailleurs une seconde épouse, à vrai dire l'élue de son cœur, qui se nomme Mādrī. Cette dernière se plaint de son injuste destin, dont la résolution ne va pas sans susciter quelques heurts. La voilà en effet interdite de connaître les joies de la maternité par la faute de son époux, alors que ce dernier a quand même une descendance grâce à Kuntī. Mādrī fait aisément valoir que c'est là le comble de l'injustice. Sensible à ses arguments autant qu'à ses sentiments, Pāṇḍu transmet ces récriminations à Kuntī, lui demandant s'il ne serait pas possible de permettre à Mādrī d'utiliser la même formule magique. Il flatte la reine, met en exergue la gloire que lui vaudrait un geste aussi noblement désintéressé, tant et si bien que finalement Kuntī va trouver Mādrī :

« Ainsi interpellée, (Kuntī) dit à Mādrī : "Une seule fois, évoque une divinité. Il t'adviendra ensuite sans le moindre doute une descendance à son image." Après avoir hésité, Mādrī alla ainsi en pensée au-devant des Aśvins. Après être venus, ces deux-ci engendrèrent en elle deux fils jumeaux, Nakula et Sahadeva, dont la beauté était sans égale sur terre. La voix incorporelle dit alors des deux jumeaux aussi : "Tous deux, revêtus de qualités physiques exceptionnelles, resplendissent surabondamment, plus que tout autre, en vigueur, prospérité, richesse et beauté."

¹⁵ pāṇḍus tu punar evainām putralobhān mahāyaśāḥ | prāhiṇod darśanīyāṅgīm
kuntī tv enam athābravīt ||64|| nātaś caturtham prasavam āpatsv api vadanty uta |
ataḥ param cārīṇī syāt pañcame bandhakī bhavet ||65|| sa tvaṁ vidvan dharmam
imaṁ buddhigamyam katham nu mām | apatyārtham samutkramya pramādād iva
bhāṣase ||66|| MBh 1.114.64-66.

Ô Maître des clans, les habitants des cent montagnes les baptisèrent alors pieusement et rituellement de bénédictions. Ils dirent de l'aîné "(C'est) Yudhiṣṭhira", de celui du milieu "Bhīmasena", du troisième "Arjuna". Ainsi nommèrent-ils les fils de Kuntī (20). Les prêtres réjouis appelèrent les deux fils de Mādri, l'aîné Nakula, ainsi que le plus jeune Sahadeva. Les meilleurs des Kurus naquirent ainsi d'année en année.

Plus tard, Pāṇḍu entreprit à nouveau Kuntī en faveur de Mādri. Prṥhā lui répondit : "Seigneur, (même) ce qui a été dit en secret doit rester vrai. (Je lui avais) dit "une seule fois". Elle s'est trouvée enceinte de jumeaux. De cela, je suis déçue. Je crains d'elle qu'elle me supplante, (car) telle (est) la conduite des femmes ! J'ignorais, moi qui suis naïve, que dans l'invocation d'un duo (de dieux elle obtiendrait) une paire de fruits. Voilà pourquoi je ne me laisserai plus utiliser par toi ! Que telle soit ma décision !"

Ainsi les fils de Pāṇḍu (furent-ils) cinq, donnés par les dieux, (tous les cinq) de grande force, unis, renommés, augmentant la lignée des Kurus (25). Revêtus de beaux signes auspicioseux, d'une apparence aimable comme celle de la lune, orgueilleux comme des lions, grands archers, se déplaçant comme des lions, dotés de nuques de lions, Indras humains, ils grandirent en circulant parmi les dieux. Grandissant ainsi sur la sainte montagne himalayenne, ils suscitèrent l'étonnement des grands ascètes qui les avaient rencontrés. Ces cinq et les cent autres¹⁶, augmentant la lignée des Kurus, grandirent tous en peu de temps, comme des lotus sur des plans d'eau. »¹⁷

¹⁶ Les « cent » en question sont les Kauravas, c'est-à-dire les cousins des cinq Pāṇḍavas et leurs ennemis.

¹⁷ evam uktābravīn mādriṁ sakṛc cintaya daivatam | tasmāt te bhavitāpatyam anurūpam asaṁśayam ||15|| tato mādri vicāryaiva jagāma manasāśvinau | tāv āgamyā sutau tasyāṁ janayām āsatur yamau ||16|| nakulaṁ sahadevaṁ ca rūpeṇāpratimau bhuvi | tathāiva tāv api yamau vāg uvācāśarīriṇī ||17|| rūpasattvaguṇopetāv etāv anyāṁ janān ati | bhāsatas tejasātyartham rūpadravināśampadā ||18|| nāmāni cakrire teṣāṁ śataśṛṅganivāsinaḥ | bhaktyā ca karmanā caiva tathāśīrbhir viśāṁ pate ||19|| jyeṣṭhaṁ yudhiṣṭhīrety āhur bhīmaseneti madhyamam | arjuneti tṛtīyaṁ ca kuntīputrān akalpayaṁ ||20|| pūrvajāṁ nakulety evaṁ sahadeveti cāparam | mādriputrāv akathayaṁ te viprāḥ prītamānasāḥ | anusaṁvatsaram jātā api te kurusattamāḥ ||21|| kuntīm atha punaḥ pāṇḍur mādriyarthē samacodayat | tam ūvāca prṥhā rājan rahasya uktā satī sadā ||22|| uktā sakṛd dvandvam eṣā lebhe tenāsmi vañcitā | bibhemy asyāḥ paribhavān

Incapable de résister très longtemps aux appels de l'amour, Pāṇḍu mourra peu de temps après entre les bras de Mādrī, qui accompagnera son bien-aimé sur le bûcher funéraire. Ainsi Kuntī devra-t-elle superviser seule l'éducation des cinq garçons qui forment le clan Pāṇḍava.

Sont-ils vraiment cinq frères ? Ce n'est en tout cas pas aussi évident que pourrait nous le faire croire le titre choisi par Dumézil. Certes, le droit dharmique les présente bien comme des fils de Pāṇḍu, mais ce dernier n'est en réalité le père biologique d'aucun d'entre eux, et ils appartiennent à deux descendance différentes par leur origine matrilinéaire. Dumézil était convaincu que la composition de cette fratrie reposait sur une réinterprétation de la liste des dieux invoqués dans le traité adopté par le roi du Mitanni Matiassa : Varuṇa, Mitra, Indra et les jumeaux Nāsatya, équivalents aux Aśvins¹⁸. La correspondance imposait toutefois plusieurs adaptations.

La première fonction, à vocation sacerdotale, n'était représentée parmi les Pāṇḍavas que par le seul Yudhiṣṭhira, incarnation du *Dharma*, que Dumézil met en équation avec la notion védique de *ṛta*, l'ordre cosmique. Cette équation tranche toutefois avec ce que Dumézil avait jusqu'alors présenté comme le trait spécifique de la fonction sacerdotale, sa manifestation par le biais de deux divinités distinctes, à savoir Varuṇa et Mitra pour ce qui concerne le paysage védique. Par contre, la deuxième fonction, incarnée en Inde et dans le Mitanni par la seule figure d'Indra, est dédoublée dans le *Mahābhārata*, où elle est manifestée par les interventions de Vāyu d'abord, d'Indra ensuite, pour incarner, d'après Dumézil, deux

nārīṇām gatiṃ īdṛśī ||23|| nājñāsiṣam ahaṃ mūḍhā dvandvāhvāne phaladvayam | tasmān nāhaṃ niyoktavyā tvayaīso'stu varo mama ||24|| evaṃ pāṇḍoḥ sutāḥ pañca devadattā mahābālāḥ | sambhūtāḥ kīrtimantas te kuruvamśavivardhanāḥ ||25|| śubhalakṣaṇasampannāḥ somavatpriyadarśanāḥ | śiṃhadarpā maheśvāsāḥ śiṃhavikrāntagāmināḥ | śiṃhagrīvā manuṣyendrā vavṛdhur devavikramāḥ ||26|| vivardhamānās te tatra punye haimavate girau | vismayam janayām āsur maharṣiṇām sameyuṣām ||27|| te ca pañca śatam caiva kuruvamśavivardhanāḥ | sarve vavṛdhur alpena kālenāpsv iva nīrajāḥ ||28|| MBh 1.115.15-28.

¹⁸ DUMÉZIL 1968, p. 57.

formes distinctes de force, inégalement maîtrisées et civilisées. En réalité, ce qui régit le raisonnement du comparatiste est la mention du mot-clé *kṣatra*, réputé désigner la fonction guerrière dès la période indo-iranienne ancienne.

Mon opinion est que ce sont les présences d'Indra et des Aśvins parmi les dieux évoqués par Kuntī d'abord, par Mādrī ensuite, qui ont encouragé Dumézil à défendre l'hypothèse de la résurgence inconsciente d'une structure unissant la liste du Mitanni à celle des Pāṇḍavas. Pour conduire son raisonnement, Georges Dumézil ne pouvait faire autrement que de se cantonner à la confrontation des deux listes dont l'apparente unité structurale ne repose en réalité que sur la présence dans le *Mahābhārata* de quelques mots-clés : *dharma* pour la première fonction, *bala* et *kṣatra* pour la deuxième, ainsi que sur celle du nom d'Indra et de celui des Aśvins, identifiés aux Nāsatyas.

Les autres paramètres textuels ne sont pas pris en compte. Pourtant, deux au moins s'imposent immédiatement au lecteur. Le premier peut paraître cosmétique, mais ce n'est pas une raison suffisante pour le négliger complètement : dans le découpage du récit, les maternités de Kuntī et de Mādrī occupent deux chapitres différents, les 114 et 115 de l'Ādiparvan dans l'édition critique du *Mahābhārata*. Certes, l'argument ne doit pas être surestimé, car il va de soi que le récit est conçu pour être entendu d'un seul tenant, mais il n'est pas inutile de souligner le fait que, dans chaque version du *Mahābhārata* reposant sur un découpage par chapitre, il a paru naturel de distinguer les maternités, comme si la thématique de la double descendance de Pāṇḍu ne pouvait être mise de côté.

Le deuxième paramètre est plus frappant. Il porte sur la structure du chapitre 114 qui, dans l'édition critique, compte soixante-six strophes. À la fin de la strophe 14 de ce chapitre, tout est dit des naissances de Yudhiṣṭhira et de Bhīmasena. Les strophes 65 et 66 sont consacrées au refus que formule Kuntī d'avoir davantage d'enfants. Autrement dit, cinquante strophes sont consacrées à la naissance du seul Arjuna et à ses conséquences. Nous voyons Pāṇḍu se livrer à une profonde réflexion relative à l'identité du dieu qui lui

donnera un troisième fils, choisir Indra, se rendre digne de lui par les rudes austérités auxquelles il se livre en compagnie de Kuntī. Indra finit par donner son accord à Pāṇḍu, ce qui n'arrive pour aucune des autres naissances, où les dieux semblent se borner à obéir mécaniquement à la formule magique détenue par Kuntī. C'est après la confirmation explicite de cet accord par son mari que cette dernière lance son invocation. À la naissance d'Arjuna, l'habituelle voix immatérielle se fait entendre et s'attarde pour annoncer ce que seront les plus hauts faits du nouveau-né. On réalise alors que cette voix est celle de Vāyu, par ailleurs père de Bhīmasena. Kuntī n'est pas seule à l'entendre, car c'est aussi le cas des sages, des ermites et de tout le panthéon, dont les vingt-cinq strophes suivantes donnent la liste litannique des membres et décrit l'enthousiasme presque délirant. Il est donc aisément perceptible que la naissance d'Arjuna jouit d'un statut particulier. Tous les familiers de la grande épopée indienne savent quels sont les principaux traits qui définissent le statut exceptionnel de ce héros. Arjuna n'est pas seulement le fils d'Indra et le dernier fils que Kuntī donne à Pāṇḍu. Il est surtout l'archétype du représentant parfait de la caste militaire des kṣatriyas, ce que consacrent deux points majeurs de son parcours personnel : d'une part, il est le destinataire de la très célèbre Bhagavadgītā, le discours que Kṛṣṇa lui adresse juste avant le début de la bataille décisive entre les deux clans. D'autre part, c'est sa descendance, à travers son petit-fils Parikṣit, qui assurera la perpétuation de la dynastie des Pāṇḍavas, et non la descendance de Yudhiṣṭhira, évacuée dans le contexte de ce conflit cosmique que représente la grande bataille du Kurukṣetra¹⁹.

Au-delà de ces deux paramètres, un autre détail retient l'attention. Au moment où la voix immatérielle annonce à Kuntī qui sera ce nouveau-né, elle compare la jeune maman à la déesse Aditi engendrant le dieu Viṣṇu. Or, ce détail, dont Dumézil ne dit mot, trouve un surprenant parallèle dans le *Rāmāyaṇa*, au moment où Kausalyā donne naissance à Rāma.

¹⁹ BIARDEAU 1986, p. 333 et 2002 II, p. 635-638.

« Kausalyā fut embellie par ce fils doté d'un incommensurable éclat, au point (de devenir) semblable à Aditi (embellie) par le meilleur des dieux, celui (qui tient) en main le foudre. »²⁰

Le *Rāmāyaṇa*, l'autre grande épopée indienne, débute par la description de la situation personnelle de Daśaratha. Il est présenté comme le roi idéal d'un âge d'or qui paraît soustrait à toute limite temporelle, et pourtant il est confronté à une importante difficulté : il n'a obtenu aucune descendance de ses trois épouses. Conférant de ce problème avec les brahmanes qui le conseillent à sa cour, il apprend qu'il se trouve dans la forêt un jeune ermite particulièrement pur qui serait capable d'accomplir l'offrande propre à lui susciter une descendance. Le recrutement de ce jeune ermite, nommé R̥ṣyaśṛṅga, permet à Daśaratha d'enclencher le processus, et il décide aussitôt d'engager les préparatifs d'un sacrifice du cheval. Le rite est accompli. Sa description est extrêmement soignée : elle ne peut qu'être l'œuvre d'un homme maîtrisant parfaitement le contenu des sūtras védiques. C'est juste après la conclusion de cet *aśvamedha*, que R̥ṣyaśṛṅga prépare une oblation supplémentaire. Elle suscite l'apparition d'un colosse fantastique apportant une large coupe d'or remplie d'une sorte de riz au lait divin. Il ordonne à Daśaratha de répartir ce mets entre ses épouses afin qu'elles tombent enceintes, ce qui se produit. Par ce stratagème, c'est en fait le dieu Viṣṇu qui décide de descendre dans le monde physique pour venir y livrer bataille aux démons. Daśaratha commence par donner la moitié du mets à sa première épouse, Kausalyā, qui tombe enceinte de Rāma. Il en donne un quart à Sumitrā, qui tombe enceinte de Lakṣmaṇa. Un huitième revient à Kaikeyī, qui donnera naissance à Bharata. Il reste un huitième, que Daśaratha donne à nouveau à Sumitrā, ce qui explique que Lakṣmaṇa ait un frère jumeau nommé Śatrughna. Bien entendu, ces quatre enfants ne sont pas Viṣṇu au même degré, et c'est parce que le dieu est principalement présent en Rāma que ce dernier est

²⁰ kausalyā śuśubhe tena putreṇāmitatejasā | yathā vareṇa devānām aditir vajrapāṇinā || R 1.17.7. L'édition critique est celle de BHATT 1960.

considéré comme le véritable *avatāra* et devient le principal héros de l'épopée.

Pourquoi Kuntī accouchant d'Arjuna et Kausalyā de Rāma sont-elles comparées à Aditi donnant la vie à Viṣṇu ? Qu'y a-t-il de réellement semblable entre les récits et, surtout, quel enseignement pouvons-nous dégager de leurs différences ? Avant de pouvoir répondre à ces questions, il faut clarifier deux points. Tout d'abord, qui est Aditi ? Dans la littérature védique, c'est la figure divine qui engendre les premiers dieux, ce qu'elle fait en ingérant les restes d'une offrande qu'elle a présentée, avant de prendre l'initiative de se servir la première, tombant alors enceinte d'Indra et du Mārtāṇḍa, lequel est destiné à devenir Vivasvant²¹. Cependant, c'est de façon secondaire que le dieu Viṣṇu inclut sa progéniture.

D'emblée, la donnée épique s'avère donc équivoque. Comparer Kuntī ou Kausalyā à Aditi engendrant Viṣṇu, c'est donc mobiliser des éléments de mythologie relativement tardifs qui mériteraient amplement une élucidation. Qui est originellement Viṣṇu ? Que représente-t-il profondément, notamment durant la période védique, avant qu'il soit mis au cœur de multiples mouvements dévotionnels ? Les réponses à ces questions restent à faire, mais ce n'est nullement la place pour se lancer dans pareille entreprise.

La mention du nom d'Aditi au moment de ces deux naissances épiques attire l'attention sur les contrastes suivants. Kuntī est comparée à Aditi au moment où elle accouche de son dernier fils, Arjuna, dont le père est Indra, le roi des dieux védiques et le démiurge de l'ordre harmonieux, celui dont Vivasvant aurait dû être le frère jumeau. Tout se passe comme si nous étions en présence de la dernière manifestation d'un mytheme extrêmement archaïque, celui qui narre la naissance d'un dernier-né voué à devenir souverain. Dans le *Rāmāyaṇa* en revanche, Aditi est mentionnée lorsque Kausalyā engendre l'aîné des fils de Daśaratha, le prince héritier qu'il faudra un jour réussir à faire monter sur le trône. Sur la base de ce seul élément de parallélisme, le *Mahābhārata* semble donc plus

²¹ Pour une présentation de ce mythe, SWENNEN 2008.

conservateur que le *Rāmāyaṇa*.

Est-ce bien le cas ? Les épopées indiennes ont en commun avec l'antique littérature védique d'avoir été produites et transmises oralement. Les textes que nous lisons reflètent donc forcément la phase finale de la production, celle de la fixation définitive de leur forme, c'est-à-dire celle de leur canonisation. L'essentiel du processus de production antérieur à la canonisation est perdu pour nous, non seulement parce qu'il est de nature orale, mais aussi parce que la canonisation comporte une mise en forme qui nous dissimule délibérément les phases antérieures, que seuls des détails ténus trahissent encore.

Le problème de la relation textuelle entre les deux épopées indiennes se pose de la manière suivante. En son livre trois, intitulé *vanaparvan* « livre de la forêt », le *Mahābhārata* contient une version brève du *Rāmāyaṇa*. Que faut-il en déduire ? De deux choses l'une : soit le *Rāmāyaṇa* est le déploiement de la version brève incluse dans le *Mahābhārata*, ce qui revient à dire que ce dernier est le plus ancien des deux récits épiques, soit le *Mahābhārata* contient un résumé du *Rāmāyaṇa*, et c'est alors ce dernier qui jouit du droit d'aînesse. Malheureusement, les mécanismes de production orale ne permettent pas que l'on se contente de formuler la question en des termes aussi simples. Chacune des deux épopées présente plusieurs recensions, ce qui est particulièrement important pour le *Rāmāyaṇa*, dont la recension septentrionale est nettement distincte de la méridionale.

John Brockington considère que le récit bref inclus dans le *Mahābhārata* représente un résumé de la recension septentrionale du *Rāmāyaṇa*. Cependant, il est consensuel entre les spécialistes de celui-ci que ses livres extrêmes, le *Bālakāṇḍa*, ou « livre des enfants », au début, et l'*Uttarakāṇḍa*, ou « livre final », sont des ajouts plus tardifs²². Quant aux données externes, elles montrent que le grammairien Pāṇini, sans doute vers le IV^e siècle av. n. è., connaît déjà un *Mahābhārata* incluant des personnages nommés Yudhiṣṭhira

²² BROCKINGTON 1998, p. 379-397.

et Arjuna²³. Pour Patañjali, commentateur de Pāṇini, qui vécut probablement au II^e siècle av. n. è., Arjuna est bien le frère cadet de Yudhiṣṭhira.

Un scénario diachronique plausible se dégage donc. Au V^e siècle av. n. è., il existe déjà un récit portant le nom de *Mahābhārata*, dont la forme et le contenu restent susceptibles de connaître des développements plus ou moins amples. À peu près au même moment, ou éventuellement un peu plus tard se constitue la trame narrative de base de la version septentrionale du *Rāmāyaṇa*. Cette trame de base est résumée et incluse dans une version augmentée du *Mahābhārata*. Plus tard encore, un peu avant ou un peu après le début de l'ère commune, le *Rāmāyaṇa* est enrichi de ses livres extrêmes, qui définissent plus précisément le cadre politique et religieux de la geste de Rāma. Le producteur du livre initial connaît donc le premier livre du *Mahābhārata*. Je formule évidemment l'hypothèse qu'il veut y réagir. Ce schéma diachronique prend en compte les conclusions de Brockington, mais est par ailleurs compatible avec les remarques de Madeleine Biardeau²⁴ ou d'Alf Hiltebeitel²⁵, pour qui l'antériorité du *Mahābhārata* procède surtout d'un contexte général apparemment plus proche du paysage védique.

Ce cadre diachronique posé, comment pouvons-nous appréhender la succession des épisodes que j'ai invoqués ? Georges Dumézil avait profondément raison de croire que le récit cadre du *Mahābhārata* réinterprétait de la mythologie védique, mais il a systématiquement soumis son intuition au prisme de sa théorie trifonctionnelle, ce qui explique qu'il n'ait donné de l'épisode de la naissance des Pāṇḍavas qu'une lecture partielle et très orientée. Les principaux éléments de la cosmogonie et de l'anthropogonie védiques sont présents, mais ils sont redistribués.

Kuntī perpétue à sa manière la figure d'Aditi, non seulement à cause de la comparaison énoncée par le texte lui-même, mais pour

²³ HILTEBEITEL 2011, p. 16.

²⁴ BIARDEAU 2002 I, p. 700-701.

²⁵ HILTEBEITEL 2011, p. 279-313.

deux raisons plus profondes. La première est que c'est elle, et non son mari, qui enclenche le processus des engendrements en mobilisant non pas une offrande, mais bien une formule magique, une parole. Certes, Pāṇḍu désigne lui-même les procréateurs de substitution qui accompliront l'office qui lui est désormais interdit, mais la réalité est que Kuntī n'a nul besoin de lui pour ce faire. Du reste, elle cache soigneusement à son mari comme à tout autre qu'elle l'a déjà fait. En effet, quand, à peine nubile, elle a reçu de l'ascète qu'elle servait cette formule magique, elle n'a pas pu s'empêcher de l'essayer. Convoquant d'elle-même le dieu soleil, elle en a conçu un premier fils, Karṇa, le héros tragique du récit, qui ignore lui-même qui il est. Honteuse d'être enceinte sans être mariée, elle a caché son état puis a abandonné le nouveau-né, qui a été recueilli par des villageois. Elle a toujours caché cet épisode, même à Pāṇḍu, qui n'a rien pu deviner, car la formule magique avait aussi permis à Kuntī de recouvrer sa virginité après la naissance de Karṇa. Ainsi Kuntī représente-t-elle une variante réactualisée de la vieille idée selon laquelle le processus inaugural des engendrements est féminin. Par ailleurs, comme je l'ai déjà suggéré, la naissance des trois premiers Pāṇḍavas évoque celle des enfants d'Aditi en ceci que le dernier-né, Arjuna, est le fils d'Indra, lequel est à la fois le roi des dieux et le plus jeune des Ādityas.

Ce n'est pas tout. Aditi est mentionnée comme mère de Viṣṇu. Il a déjà été signalé que c'est un trait de mythologie secondaire, au sens où il est inconnu des hymnes védiques archaïques. Cela devrait nous encourager à rechercher davantage à comprendre comment cette figure s'est constituée. Tout se passe comme si Viṣṇu supplantait Vivasvant. Du reste, il a échappé à Dumézil que Vivasvant reste présent, de façon presque paradoxale, à travers la figure de Pāṇḍu. Les deux ont en effet en commun leur double descendance. Vivasvant engendra d'abord avec une copie de son épouse, ce qui donna finalement naissance au genre humain, avant de la retrouver pour engendrer avec elle des dieux, les Āśvins : le monde déséquilibré par l'avortement du Mārtāṇḍa était enfin réparé. Dans le *Mahābhārata*, c'est le contraire qui se produit, comme si la nouvelle cosmogonie à laquelle le récit nous fait assister était

supérieure à sa devancière par sa plus parfaite conformité avec le droit dharmique. Il n'était en rien nécessaire d'exhumer le traité du Mitanni pour expliquer la composition de la fratrie Pāṇḍava.

L'essentiel de tout cela, je fais l'hypothèse que le producteur du livre inaugural secondairement adjoint au corps du *Rāmāyaṇa* le savait parfaitement. Il connaissait en détail le récit de la naissance des Pāṇḍavas et a voulu s'en démarquer. Pour laisser percevoir son intention, il nous adresse un clin d'œil au moment où il compare Kausalyā à Aditi, de telle manière que nous soyons sensibles aux différences opposant Kuntī à Kausalyā.

La mère de Rāma est elle aussi une figure réinterprétée d'Aditi, mais selon des modalités différentes de celles qui permettaient la véritable identification de Kuntī. Comme Aditi, Kausalyā engendre après ingestion d'un mets. Toutefois, le mécanisme est différent de celui du mythe védique. Aditi tombe enceinte d'Indra et du futur Vivasvant après s'être servie la première d'une offrande destinée à des divinités. Dans le *Rāmāyaṇa*, il est inutile de recourir à pareille transgression du processus cérémoniel. L'ascète Ṛṣyaśṛṅga accomplit une offrande si parfaite qu'elle suscite l'apparition d'un messenger des dieux qui apporte en contrepartie le riz au lait magique qui permettra à Daśaratha d'obtenir une descendance. Il existe toutefois une différence capitale entre Kausalyā et Aditi. Cette dernière a engendré Indra en dernier lieu parce que c'est aussi en dernier lieu que, ne se contentant pas de restes, elle a ingéré d'emblée la partie principale de l'offrande. C'est le contraire qui se produit avec Kausalyā qui, à l'invitation de son mari, Daśaratha, absorbe d'emblée la part principale du mets magique en en prenant la moitié pour elle seule.

Le producteur du Bālakāṇḍa du *Rāmāyaṇa*, que la tradition nomme Vālmīki, a donc parfaitement compris la symbolique mythologique sous-tendant le récit de la naissance d'Arjuna et il le montre clairement en reprenant un autre aspect du mythe auquel il est fait allusion pour ensuite produire un message nouveau. Qu'est-ce qui distingue Rāma d'Arjuna ? C'est évidemment le statut d'aîné. Toute la trame du *Mahābhārata* consiste à raconter comment

Yudhiṣṭhira, qui est légitime parce qu'il est le fils aîné du roi Pāṇḍu, finira par obtenir le trône qui lui revient afin d'établir un règne de parfaite conformité avec la loi dharmique. Pourtant, même s'il est attendu par la faveur exceptionnelle d'entrer vivant et physiquement dans l'au-delà, il ne lui revient pas d'installer en ce monde une dynastie durable. Son successeur sera Parikṣit, le petit-fils d'Arjuna. Ainsi est-ce le plus jeune descendant du plus jeune des enfants de Kuntī qui montera sur le trône.

Cela, Vālmīki n'en a pas voulu. Rāma devra lui aussi consacrer une grande partie de sa vie à essayer de retrouver son épouse d'abord, son trône ensuite. Pourtant, l'issue de cette longue épreuve est très différente de celle conquise par Yudhiṣṭhira. La reconquête de Sītā est rapidement suivie d'une nouvelle séparation, car Rāma n'ose ramener à sa capitale, Ayodhyā, une épouse que précède l'injuste soupçon de n'avoir pas été parfaitement fidèle. C'est pourquoi Rāma laisse Sītā à l'ermitage de Vālmīki. Il ignore qu'elle est enceinte de lui. Quand, plus tard, il organise le sacrifice du cheval, il ignore donc aussi que les deux jumeaux qui se distinguent par leur merveilleuse récitation du *Rāmāyaṇa*, Kuśa et Lava, sont en fait ses fils. Leur présence sur les lieux révèle celle de Sītā. Rāma organise alors une ordalie destinée à innocenter sa bien-aimée, qui se dérobe contre toute attente en disparaissant dans les entrailles de la terre. Le lot de consolation du roi est d'entendre de la bouche même de ses fils la révélation de son avenir. Le règne de Rāma durera encore plusieurs millénaires, mais l'intrigue touche à son terme. Restant fidèle à la mémoire de son épouse, Rāma gère les affaires courantes avant de partir s'immerger dans la rivière Sarayū pour redevenir Viṣṇu et repartir pour le monde des dieux. La grande différence est qu'il a réussi à consolider sa dynastie en partageant la région du Kosala entre ses deux fils.

Ainsi donc le seul Rāma accomplit-il à la fois le destin de Yudhiṣṭhira, en entrant directement au ciel après un long règne harmonieux, et celui d'Arjuna, en installant ses fils sur leurs trônes respectifs, poursuivant ainsi une dynastie, et fondant même la sienne, puisqu'il n'était finalement pas plus le fils de Daśaratha que

Yudhiṣṭhira et Arjuna ceux de Pāṇḍu. Ainsi comprenons-nous que la différence véritable entre les deux épopées indiennes est moins religieuse que sociale et politique. Certes, la trame narrative du *Mahābhārata* paraît davantage ancrée dans la mythologie védique, mais cette dernière n'est pas oubliée dans le *Rāmāyaṇa*, où l'on relève notamment, à plusieurs reprises, une excellente connaissance des traités liturgiques anciens. Le but véritable est de produire un récit mettant parfaitement en œuvre les principes du droit dharmique associés à un idéal de stabilité monarchique réputé refléter la constance du partenariat entre le monde des hommes et celui des dieux.

La question successorale et dynastique a été le drame de l'histoire du monde indien antique. Pour autant que nous puissions le vérifier dans un monde insensible au discours historique et relativement avare d'informations fiables, la stabilité dynastique a été l'exception, et le désordre institutionnel une espèce de règle. Il était pourtant facile de vérifier que la stabilité était un facteur de paix et de prospérité ; mais cet ordre était difficile à maintenir. Les deux épopées ont voulu donner la recette du succès. Le *Mahābhārata* a peut-être voulu énoncer un principe abstrait : ce qui compte est que le roi œuvre conformément au Dharma²⁶. Le message a cependant quelque chose d'ambigu, car Arjuna, le bras armé chargé de défendre le Dharma, finit par avoir l'air plus important que le principe lui-même, ce qui brouille le message, au moins au niveau strictement institutionnel. Poussant plus loin la réflexion juridique et politique, cherchant peut-être aussi à dégager des enseignements de l'Histoire, par exemple en identifiant la stabilité politique à la mise en œuvre des principes brahmaniques²⁷, le *Rāmāyaṇa* énonce l'opinion que le principe dharmique reste inopérant, ou en tout cas instable, s'il n'est pas efficacement incarné. Certes, Yudhiṣṭhira était l'incarnation du Dharma, mais il ne fait que passer. Rāma au

²⁶ Voir HILTEBEITEL 2001 sur ce caractère didactique du *Mahābhārata*.

²⁷ Ce qui revenait peut-être en creux à condamner le bouddhisme d'Aśoka. BIARDEAU 1999, p. XXIV-XXX et 2002 II, p. 753-783, a exposé son point de vue sur le débat entre bouddhisme et brahmanisme sous-jacent aux deux épopées sanskrites.

contraire reconquiert son trône pour découvrir peu de temps après qu'il a déjà la descendance qui lui permettra de maintenir son royaume. Très significativement, c'est en faisant la rencontre de cette descendance qu'il conquiert la capacité à connaître l'avenir : c'est qu'en effet, par le biais de la stabilité dynastique, les mondes humain et divin vivent désormais durablement en harmonie. Ainsi le *Rāmāyaṇa* explique-t-il comment concrétiser une théologie politique que le *Mahābhārata* ne réussissait qu'à théoriser.



Références bibliographiques

BHATT 1960

G. H. BHATT, *The Vālmīki-Rāmāyaṇa, Critical Edition*, Vol. I : *The Bālakāṇḍa. The First Book of the Vālmīki-Rāmāyaṇa, The National Epic of India, critically edited by*, Baroda.

BIARDEAU 1986

Madeleine BIARDEAU, *Le Mahābhārata, Livres VI à XVIII. Extraits traduits du sanscrit par Jean-Michel Péterfalvi. Commentaires, résumés et glossaire par Madeleine Biardeau*, Paris.

BIARDEAU 1999

Madeleine BIARDEAU, *Le Rāmāyaṇa de Vālmīki, édition publiée sous la direction de Madeleine Biardeau et de Marie-Claude Porcher, avec la collaboration de Philippe Benoît, Brigitte Pagani, Bernard Parlier, Jean-Michel Péterfalvi et Alain Rebière*, Paris.

BIARDEAU 2002

Madeleine BIARDEAU, *Le Mahābhārata. Un récit fondateur du brahmanisme et son interprétation* (Tomes I et II), Paris.

BROCKINGTON 1998

John BROCKINGTON, *The Sanskrit Epics*, Leiden-Boston-Köln.

DUMÉZIL 1968

Georges DUMÉZIL, *Mythe et Épopée. L'idéologie des trois fonctions dans les*

épopées des peuples indo-européens (volume un), Paris.

HILTEBEITEL 2001

Alf HILTEBEITEL, *Rethinking the Mahābhārata. A Reader's Guide to the Education of the Dharma King*, Chicago.

HILTEBEITEL 2011

Alf HILTEBEITEL, *Reading the Fifth Ved, Studies on the Mahābhārata. Essays by Alf Hiltebeitel, Volume 1*, edited by Vishwa Adluri & Joydeep Bagchee, Leiden-Boston.

LÉVI 1898

Sylvain LÉVI, *La Doctrine du sacrifice dans les brāhmaṇas*, Paris.

SUKTHANKAR 1933

Vishnu S. SUKTHANKAR, *The Ādiparvan being the First Book of the Mahābhārata the Great Epic of India for the first time critically edited by*, Poona.

SWENNEN 2008

Philippe SWENNEN, « Réflexions sur la consécration du sacrificant védique dans l'offrande de Soma », *Journal Asiatique* 296/1, p. 93-139.

Panurge et les Turcs

Michel TARDIEU
Collège de France

Turcophobie et identités

À l'époque où Rabelais publie *Pantagruel* (1532), l'Empire ottoman est à l'apogée de sa puissance. Humanistes et théologiens de tous bords, de Nicolas de Cues à Melanchthon, en passant par Machiavel, Érasme et Luther, ont leurs explications sur les conquêtes dites « turques »¹. La Syrie et l'Égypte sont soumises en 1516, Rhodes est prise en 1522, les Ottomans sont victorieux en Hongrie en 1526, ils sont sous les murs de Vienne en 1529². La vieille peur du Sarrasin, qui durant le Moyen Âge avait nourri les chansons de geste puis les récits des pèlerins de Terre Sainte, resurgit en turcophobie aiguë³. L'Europe entière perçoit le Turc en

¹ Ce vaste mouvement de prises de position, assimilant l'Empire ottoman à un Empire turc, aboutira à la compilation monumentale de l'orientaliste et théologien réformé Theodor Buchmann *lat. Bibliander* (1504-1564), *Sylloge scriptorum adversus Muhamedanos*, parue à Bâle chez Johannes Oporinus en 1543. Elle contient, entre autres, la *Cribratio Alcorani* de Nicolas de Cues, ainsi que l'édition princeps de la version latine du Coran établie en 1143 par Robert de Ketton, plus un certain nombre d'écrits anti-islamiques et anti-turcs, dont la fameuse *Doctrina Machumet*, le tout préfacé par Philippe Melanchthon. La préface est rééditée sous le n° 2973 dans le tome XI du *Melanchthons Briefwechsel, Texte 2866-3126* (1542), Stuttgart, 2010 (les réactions de Melanchthon à la menace ottomane dans la correspondance de 1542 s'y trouvent sous les n° 2882a, 2925, 2966, et 3104).

² De cette toile de fond se détache en 1530 la réflexion biblico-politique de Érasme prônant une voie moyenne entre bellicisme et pacifisme (*Utilissima consultatio de bello Turcis inferendo*, éd. WEILER 1986, p. 1-82 ; extraits traduits : MARGOLIN 1973, p. 335-374 ; état de la question : MARGOLIN 1986, n° 11. L'arrière-plan érasmien du ch. XIV de *Pantagruel* est bien mis en évidence par TINGUELY 2003, p. 59-65.

³ Il y a quelques exceptions. Tel ce chambellan de Philippe le Bon, parti espionner les Turcs en 1432 sous prétexte de pèlerinage à Jérusalem : « Car autant que j'ay

épouvantail des frayeurs face à l'islam et des hantises face au despotisme⁴. Même le bon Étienne de la Boétie y va de sa petite phrase mensongère dans son *Discours de la servitude volontaire* (1546) : « Je sais, écrit-il, qu'il (le Grand Turc = le Sultan) n'a en ses terres guère de gens savants, et qu'il n'en demande pas »⁵ ! Même son de cloche avec le chapitre XIV de *Pantagruel*⁶ ? C'est à voir de près ! Sa particularité est d'y conjurer l'épouvante collective face à l'invincibilité turque par le rire d'une farce énorme.

À la demande de Pantagruel, Panurge raconte comment il a échappé aux mains de « Turcs » anthropophages. Ceux-ci l'avaient lardé et embroché pour le manger rôti. Le pacha s'endort en tournant la broche. Panurge en profite pour prendre un tison avec les dents et le jeter sur le rôtisseur. Le feu se communique à la paille puis à la résidence du pacha. Celui-ci appelle au secours, en invoquant les démons de sa religion à l'aide de noms magiques. Panurge réplique par le signe de croix et l'invocation du nom divin. La parade est efficace. Avant d'exécuter son rôtisseur, Panurge se fait remettre le contenu de sa bourse, six cents seraphs, plus quelques diamants et rubis. Le feu se communique à la ville. Attirés par l'odeur de kebab, les chiens de rue affluent. Panurge leur donne la curée en leur jetant ses lardons.

Qui peut croire une histoire pareille ! Des « Turcs » musulmans friands de lard, qui plus est cannibales, châtiés par le feu qu'ils ont eux-mêmes allumé pour rôti le chrétien captif ! On est en plein délire hagiographique : les tourments infligés à saint Charalambos

hanté lesditz Grecz et que m'a peu touchier et que j'ay eu affaire entre eulx, j'ai plus trouvé d'amitié aux Turcz et m'y fieroye plus que auxditz Grecz » (Bertrandon de La Bro[c]quière, *Le Voyage d'Oultremer*, éd. SCHEFER 1892, p. 149. « Et n'en sont point les Turcz, à mon entendement, tant à craindre ne à redoubter que j'ay autrefois ouy dire et que j'eusse cuidié combien que je ne les vueil pas blasmer, car je les ay trouvé franches gens et loyaulx » (*ibid.*, p. 224).

⁴ Pour un portrait du « Turc » vu de l'autre côté, c'est-à-dire à partir des sources arabes et turques, voir l'étude de LELLOUCH 2013.

⁵ Étienne de la Boétie, *Discours*, Translation en français moderne par Myriam Marrache-Gouraud, Paris, 2008, p. 30 (Folioplus Philosophie 137).

⁶ L'œuvre sera citée d'après l'édition de Mireille Huchon (HUCHON 1994). Texte reproduit en appendice avec lexique.

devenu Hacı Bektâş et qui se retournent contre les bourreaux⁷. Pareillement, le feu épargne Panurge mais anéantit les rôtisseurs et leur cité. Panurge fabule. C'est un « apte-à-tout », à commencer par raconter n'importe quoi. Ou bien, tel Origène face à l'absurdité du sens littéral, Rabelais allégoriserait-t-il ? Ces « Turcs » seraient-ils une allégorie persiflant la corporation des alchimistes, voire l'Église catholique ? Les deux hypothèses ont été avancées⁸. Toutefois, mon choix interprétatif est de m'en tenir à l'étude de la représentation de l'islam à travers une imagerie qui se déploie dans le contexte de l'affrontement avec le monde chrétien, conflit Europe/Turquie plus que jamais d'actualité. De mon point de vue, les « Turcs » dont il est question, ceux-là dont Panurge raconte avoir été leur prisonnier après l'expédition de Metelin (Mytilène, île de Lesbos, 1502)⁹, ne peuvent désigner que les Turcs historiques, tels qu'ils émergent des relations de captifs rentrés de l'Empire ottoman. Je pense en particulier au *Tractatus de moribus, conditionibus et nequicia Turcorum*, de Georges de Hongrie (1422/3-1502)¹⁰. Capturé par les Turcs en 1438 lors de la prise de Sebeş (en allemand Mühlbach, « le ruisseau du moulin »), Transsylvanie, aujourd'hui en Roumanie, et libéré seulement en 1458, Georges de Hongrie connut une aventure culinaire analogue à celle que va imaginer Rabelais pour Panurge rôti à la broche : lors de l'attaque de Sebeş par les troupes du sultan Murâd II, les Turcs avaient amassé des monceaux de bois jusqu'au sommet d'une tour qu'il défendait, puis, dit-il, « ils y mirent le feu et nous firent cuire un peu comme des pains cuisent dans un four¹¹ ».

⁷ Sur ces retournements, voir BALIVET 1987 p. 260, n. 15.

⁸ Selon Mireille Huchon, en effet, « certains épisodes semblent en relation avec le Grand œuvre alchimique. Panurge-Mercure, que les Turcs font rôtir, pourrait évoquer le mercure philosophique, soumis à la purification du feu » (HUCHON 1994, p. 1225). Pour Frédéric Tinguely, les Turcs de Rabelais seraient les « défenseurs enragés de l'orthodoxie catholique, en particulier [les] *Magistri Nostri* de la Faculté de Théologie de Paris » (TINGUELY 2003, p. 71).

⁹ *Pantagruel*, ch. IX (HUCHON 1994, p. 249 et p. 1278, n. 7).

¹⁰ GEORGES DE HONGRIE, *Traité sur les mœurs, les coutumes et la perfidie des Turcs*, sera cité par l'édition critique de Reinhard Klockow (1994) et la traduction (fautive mais non remplacée) de Joël Schnapp (2003).

¹¹ GEORGES DE HONGRIE, *Traité*, Prologue : *submisso igitur igne nos, quasi sicut decoquantur panes in furno, decoxerunt* (KLOCKOW 1994, p. 154 ; SCHNAPP 2003,

Publié en 1481, maintes fois réédité, dont en 1530 à Wittenberg avec une préface élogieuse de Luther¹², le mémoire de Georges de Hongrie sur ses vingt années de captivité donnera le branle à une production protéiforme de *Turcica*. Le chapitre XIV de *Pantagruel* est le bassin collecteur de cette vogue. Sa caractéristique est d'être marquée à l'estampille des connaissances religieuses médiévales tirées des catalogues descriptifs de l'hérésie et des collections de vies de saints. La thèse monumentale de Claude Gaignebet sur Rabelais, laquelle explore avec tant de talent les hagiographes européens, reste cependant peu utile à mon propos¹³. L'auteur d'*À plus hault sens*, en effet, est étrangement silencieux sur le ch. XIV de *Pantagruel*. La turcophobie délirante de ces pages le mettait-il mal à l'aise ? Sa curiosité le portait, il est vrai, vers d'autres horizons. Je lui ai souvent entendu dire que Rabelais était « la première encyclopédie des mythologies européennes comparées ». Il intervenait volontiers sur ce thème aux séminaires de Jean-Pierre Vernant et de Marcel Detienne à l'EHESS, et les échanges se prolongeaient parfois jusque dans le bureau de Maxime Rodinson. Mon but ne consistera pas ici à faire du Gaignebet *in absentia*. Le cadre du centenaire de l'Institut d'Histoire des religions de Strasbourg invite à autre chose : comment Rabelais a-t-il réussi à faire d'un modèle culturel propre à son époque, la turcophobie, un divertissement romanesque d'actualité ? Cette réussite tient en grande partie, comme nous le verrons, à la mise en place de champs symboliques tirés du langage des religions. Ils empiètent continuellement les uns sur les autres. Jeux de cache-cache d'identités dont le manipulateur est le conteur imagier du chapitre XIV, Panurge.

Cuisine de Barbares ?

La fiction de Rabelais, Panurge vs Turcs, est construite sur

p. 33).

¹² Sur cette édition, voir KLOCKOW 1994, p. 67, n° 8. Le *Traité* est reproduit également dans la compilation de Bibliander de 1543, signalée *supra* n. 1 ; voir également KLOCKOW 1994, p. 68-69, n° 10.

¹³ GAIGNEBET 1986.

l'antinomie classique, Grecs vs Barbares¹⁴ : « Les paillards Turcs m'avoient mys en broche tout lardé » (263, 39). Fiction loufoque : un chrétien bardé de lard par des musulmans pour qui le porc est tabou ! La scène décrite est une anthropophagie qui n'est attribuée à des Turcs que pour signifier que ce sont des barbares et des diables¹⁵. Leur technique de cuisson corrobore *a contrario* la théorie aristotélicienne de la supériorité du bouilli sur le rôti. Les Turcs de Panurge sont par nature rôtisseurs. Ils exposent les viandes directement aux braises sur le gril ou à la broche. La technique plus évoluée, montrant qu'on est sorti de la barbarie et dont font état déjà les manuels de cuisine byzantins et mérovingiens, consiste à bouillir la viande en l'assaisonnant de lard de cochon¹⁶. La « roustisserie » de Panurge par les Turcs est l'*exemplum* réussi d'une contre-vérité : faire passer pour *barbare* l'autre dont la cuisine et l'art de vivre sont reconnus comme ce qu'il y a de plus raffiné. Selon, en effet, le mot de Gerhard Doerfer, « les Ottomans ont conquis ce monde-ci par l'art culinaire, non pas avec l'épée¹⁷ ».

Le second tour de force de l'*exemplum* de la « roustisserie » est de mettre Panurge presque en état de candidater pour la

¹⁴ Sur les Turcs en tant que « nouveaux Barbares », voir BISAHA 2004, p. 50-87.

¹⁵ Sur la cuisine diabolique, voir GAGNEBET 1986, p. 361, n. 372. Sur les pratiques cannibales et les sacrifices humains attribués aux Barbares : TERTULLIEN, *Apologétique*, IX 2 (enfants immolés à Saturne en Afrique sous le proconsulat de Tibère) ; IX 5 (hommes adultes sacrifiés à Mercure chez les Gaulois) ; PORPHYRE, *Sur l'abstinence*, II 56 (sacrifice d'un jeune garçon chaque année chez les Doumatènes d'Arabie). Dans les *Phoinikia* de Lollianos, roman grec du II^e siècle de notre ère, les Boukoloi égyptiens du Delta du Nil sacrifient un jeune garçon dont ils ôtent le cœur qu'ils mangent cru, puis ils rôtissent le cadavre après l'avoir badigeonné d'huile et de farine ; sur ce texte voir GROTANELLI 1999, p. 47.

¹⁶ Le rôti, cuisine diabolique, est aussi une technique barbare de cuisson (DIERCKENS & PLOUVIER 2008, p. 66 et 166) ; sur le lard de cochon et son jambon, *ibid.*, p. 102. Le bouilli caractérise la cuisine des Romains et des Byzantins. Plat favori : bouillir des choux assaisonnés et relevés par du lard puis servis avec un petit morceau de lard. La recette est chez AUGUSTIN, *Les mœurs des Manichéens*, XIII 29 : *oluscula cum exiguo lardo... eodem lardo uncta atque condita*.

¹⁷ *Osmanlılar dünyayı kılıçla değil, yemek sanatale fethetmiştir*, DOERFER 1997, p. 42. Les cuisines dites grecque, perse, libanaise, syrienne, kurde, bulgare, etc, sont d'abord avant tout des créations turques.

sanctification, dès lors que, rôti par des non-chrétiens, il a un grand ancêtre déjà inscrit au martyrologe¹⁸ : « Je me recommandoys à la grace divine, ayant en memoyre le bon saint Laurent » (264, 4). Rabelais fait sienne l'image la plus répandue du martyr chrétien antique. Dans le conflit chrétienté/islam, la vocation de Panurge est d'être un saint Laurent *redivivus*, ses bourreaux étant alors les nouveaux Romains, qui occupent le pays des *Rûms*. D'origine espagnole (Saragosse), Laurent était diacre de l'église de Rome, il meurt martyr à Rome en 258 durant la persécution de Valérien. Les chroniqueurs chrétiens racontent qu'il fut condamné à se coucher sur un lit de charbons ardents. Peintres et sculpteurs le représentent étendu sur un gril au-dessus d'un foyer. Ambroise de Milan rapporte une tradition, selon laquelle Laurent aurait dit au préfet romain avant de mourir : *Assum est, uersa et manduca*, « c'est rôti, tourne et mange¹⁹ ». Cette parole de défi fournit à Rabelais l'argument de sa fiction : il transforme en bouffonnerie la peur générale face à la menace turque. Pacha et préfet sont les agents du même pouvoir dont il faut se défaire par le rire. Le martyr chrétien marque sa supériorité sur le bourreau (préfet romain) par la dérision culinaire : « Tourne et mange ». Le mécanisme psychologique de la moquerie est réintroduit par Rabelais dans le débat de son temps : Panurge, ligoté sur la broche et ficelé de lardons, va se défaire de tous ses liens par la ruse à la barbe de son bourreau, le pacha.

Autre stéréotype de la représentation du Barbare : sa façon de parler est un baragouin²⁰. « (Mon routisseur) se levant crya à la fenestre tant qu'il peut "*dal baroth dal baroth*", qui vault autant à dire comme "au feu, au feu" » (264, 26-28). Quelle identité attribuer

¹⁸ Saint Laurent, dont la fête le 10 août marque la fin de la canicule. GAIGNEBET 1986, I, p. 38 et 328.

¹⁹ AMBROISE, *Les devoirs*, I 41. Étude des variantes de cette sentence dans la littérature patristique par NAUROY 1989.

²⁰ Le mot est dans *Pantagruel*, IX (HUCHON 1994, p. 247, et n. 2 p. 1275). Le pacha, Turc musulman qui baragouine une langue particulière et incompréhensible de païens, est à l'opposé du chrétien dont le « vray et propre nom de baptême est Panurge » et dont la « langue naturelle et maternelle », censée claire pour tous, n'est ni le grec ni le latin, mais le français de la Touraine (ch. IX, p. 249).

à cet échantillon linguistique ? Rabelais fait parler le pacha comme au chapitre IX, dans ce qu'il appelle le « langaige des Antipodes ». Le phonème *dal* se rencontre cinq fois au ch. IX, *baroth* y apparaît une seule fois sous la graphie raccourcie *broth*. Au ch. XIV, les deux phonèmes sont rapprochés et répétés deux fois, *dal baroth dal baroth*. Ces mots ne sont pas du turc, ni une « langue turque fantaisiste »²¹. *Dal* est du *flatus uocis*. Mais *baroth* est un authentique nom propre qui provient de l'angélologie iranienne passée dans le Coran, sous la forme Hârût, et inséparable d'un second nom propre d'ange de même consonantisme, Mârût, d'où l'expression *Hârût wa-Mârût* » (Coran 2, 95-98). Le redoublement du phonétisme chez Rabelais est donc tout à fait correct : *dal baroth dal baroth*. Les noms des deux anges coraniques et la légende qui les concerne se diffusent en Europe à partir de la publication de l'opuscule anti-islamique intitulée *Doctrina Machumet* (milieu du XII^e siècle)²². La graphie *Baroth*, qui se substitue à la forme habituelle *Aroth* ou *Arot* en latin médiéval, est une variante graphique déjà attestée au XIV^e siècle par l'*Itinerarium* du pèlerin irlandais Symon Semeonis²³. L'histoire de ces deux anges amoureux d'une mortelle merveilleusement belle a dû intéresser Rabelais, puisque selon la *Doctrina Machumet*, ce serait la raison pour laquelle « ce porc de Mahomet a interdit le vin »²⁴. En effet, vaincus par la beauté de la fille et aussi par les coupes de vin qu'elle offrait, les deux anges lui révèlent le secret des mondes et celui des arts

²¹ HUCHON 1994, p. 1291.

²² Sur cet opuscule produit dans l'Espagne de la Reconquista et qui se présente sous forme de dialogue entre un juif et musulman, voir *supra*, n. 1. Étude de son impact sur les développements de l'angélologie islamique au Moyen Âge latin par CHIMKOVITCH 2009.

²³ *Itinerarium Symonis Semeonis ab Hybernia ad Terram Sanctam*, éd. M. Esposito, Dublin, 1960 (Scriptores latini Hiberniae 4) ; traduction de Christiane Deluz dans RÉGNIER-BOHLER 1997, p. 979.

²⁴ L'interdit islamique sur le vin est rappelé dès le début de l'histoire des Turcs de Panurge (*Pantagruel*, ch. XIV, p. 263 31-32) avec renvoi explicite au Coran : « Je [Panurge] leur contoys, comment ces diables de Turcs sont bien malheureux de ne boire goutte de vin ». La légende sous-jacente, qui concerne les deux anges Hârût et Mârût, était donc bien connue de Rabelais qui l'a lue dans la *Doctrina Machumet*.

magiques interdits aux humains, comment monter au ciel et comment en descendre. Le secret de la montée était la connaissance du Nom ineffable. La fille s'élève au ciel, mais Dieu l'empêche de redescendre et fait d'elle Lucifer (Zuhra, Vénus), la plus belle des étoiles. Quant aux deux anges, il leur est accordé de choisir le lieu de leur expiation, ici-bas ou dans l'au-delà. Ils choisissent ce monde. Alors Dieu les enchaîne et les pend par les pieds dans un puits, à Babylone, où ils attendent le Jour du jugement. L'histoire coranique à leur sujet est une tradition littéraire à rattacher au mythe hénochique des géants dont *Genèse* 6,1-4 donne un résumé. Il s'agit donc de deux anges fourvoyés dans le péché et déchus de leur rang ; selon le Coran, ils sont cantonnés dans la fonction de démons induisant « à la tentation »²⁵ et, de ce fait, associés à l'exercice de la magie. En mettant leurs deux noms propres dans la bouche du pacha rôtiisseur de Panurge, Rabelais est cohérent avec l'imagerie de Turcs identifiés à des « diables », assimilation présente tout au long du *Tractatus* de Georges de Hongrie. En appelant au secours baroth/baroth, *alias* Hârût et Mârut, le pacha turc, barbare rôtiisseur, ne fait que demander l'aide de ses semblables.

Qui sont les Musaffiz ?

Lorsque le feu du barbecue rompt les liens de Panurge, l'organisateur turc de cette anthropophagie se promène dans la rue, dit Rabelais, « avecques quelques aultres Baschatz et Musaffiz » (264, 32-33). Le premier est la transcription d'un titre militaire et civil turc bien connu, *bacha*, pacha. La difficulté est *Musaffiz*. L'unique explication avancée concernant ce terme vient de Lazare Sainéan (1859-1934), linguiste et orientaliste roumain spécialiste de la langue de Rabelais. Il composa pour la grande édition de Rabelais, due à Abel Lefranc (cinq volumes, 1913-1931), une série de notes techniques sur les créations lexicales. Il fait de *Musaffiz* un dérivé du terme arabe, *muṣḥaf*, qui est l'un des noms anciens donnés au Coran en tant que texte canonique unifié sous la forme de livre

²⁵ Selon leur autodéfinition donnée dans le Coran II, 96 : « Nous sommes seulement une tentation ».

(codex)²⁶.

Le sens concret, matériel, de *Musaffiz* en lien avec *muṣḥaf* pourrait-il être corroboré par l'usage de *Moçafos* dans le portugais du XVI^e siècle ? L'œuvre en question est le *Tratado* sur le Fujian (Chine du Sud) rédigé vers 1550 par Galiote Pereira. On y lit ceci sur la pratique du serment chez les fidèles chinois de trois religions « occidentales », qu'il a observés au Fujian : « Chez les Maures, les Gentils et les Juifs²⁷, chacun a sa façon particulière de prêter serment : les Maures (le font) sur leurs corans (*moçafos*), les Brahmanes sur leurs cordons (*linhas*)²⁸, les Juifs sur leur torah (*toura*) »²⁹. Le *Glossário* de Sebastião Dalgado précise bien, avec seize exemples à l'appui tirés des chroniques portugaises entre 1546 et 1610, que les anciens écrivains portugais emploient le terme *moçafos* pour désigner le Coran en tant que livre, et éventuellement « la tour d'où les musulmans appellent les fidèles à la prière »³⁰, autrement dit ce que nous appelons un minaret. Les garants du serment : coran musulman, cordon brahmanique, torah juive, ont en commun d'être des objets matériels considérés comme symboles

²⁶ Voir Lazare Sainéan dans LEFRANC 1922, p. 167, n. 40. Les transcriptions de Sainéan, reproduites par Lefranc sans signes diacritiques, ont conduit à des confusions sur le consonantisme et, par-là, aux explications fantaisistes proposées par ROUILLARD 1938 (p. 518, n. 4) et par TINGUELY 2003 (p. 67). Sainéan observe avec raison que « c'est dans les relations de voyage de l'époque que Rabelais a puisé les noms osmanlis *bachas* et *musaffis* ».

²⁷ *Atrem mouros e gentios e judeos...* La première dénomination, *mouros*, vient du latin *Mauri* qui désigne, à la fin de l'Antiquité, les seuls habitants de l'Afrique du Nord ; de là, le terme est devenu générique dans le vocabulaire chrétien et s'appliqua à toutes les populations musulmanes d'Afrique et d'Asie, ici les musulmans chinois du Fujian ou Arabes émigrés. Les *gentios* sont les Gentils (*gentes*, ἔθνη, *goyîm*), terminologie juive désignant tous les non-juifs et reprise par les chrétiens pour désigner tous les non-chrétiens, ici les Chinois ou ressortissants indiens de religion hindouiste.

²⁸ Il s'agit des cordons blancs tressés, portés en bandoulière sur la poitrine nue, et qui sont les signes de l'initiation et de l'appartenance à la haute caste des prêtres et enseignants. Multiples exemples dans DALGADO 1919, p. 527-528.

²⁹ *Atrem mouros e gentios e judeos tem cada hum sua maneira de juramento, os mouros nos seus moçafos, os bramanes em suas linhas, os judeus em sua toura.* Galiote Pereira, *Tratado*, ed. BOXER 1953, p. 75.

³⁰ DALGADO 1921, p. 58a-b.

identitaires de trois religions bien déterminées : islam, hindouisme, judaïsme. Confrontons ces données à ce que nous lisons chez Rabelais.

En dehors du *Pantagruel* ch. XIV, il existe plusieurs emplois de *Musaffiz* (parfois orthographié *Musaphiz*) chez Rabelais. Le *Quart livre* utilise le terme pour désigner métaphoriquement, en contexte chrétien, des moines attachés à un monastère : « Exemple on petit Zachée, duquel les *Musaphiz* de S. Ayl près Orleans se ventent avoir le corps et reliques, et le nomment saint Sylvain »³¹. Les *Musaphiz* constituent donc, transposés en modèle culturel turc, des musulmans dont le choix de vie religieuse peut être comparé à celui des moines chrétiens. Ce statut spécifique des *Musaphiz* dans la société turque est précisé par Rabelais dans le *Tiers livre* lors du récit de la consultation de Triboullet, le fou de Cour, par Pantagruel et Panurge : « En iceulx (= gestes et dictz du fou, l’amuseur officiel du roi), déclare Pantagruel, j’ay noté mysteres insignes, et plus tant que je souloys ne m’esbahys de ce que les Turcs reverent telz folz comme *Musaphiz et Prophetes* »³². La reconnaissance officielle de la folie religieuse en islam turc est corroborée par le lexique de la *Briefve Declaration*, dans lequel Rabelais définit les *Musaphiz* comme signifiant « en langue Turque et Sclavonicque, docteurs, et prophetes »³³. Les emplois de *Musaffiz/Musaphiz* dans l’œuvre de Rabelais indiquent clairement que ce terme y désigne, non pas des « prêtres », mais une catégorie socio-religieuse caractéristique de l’islam turc, faisant pendant aux pachas qui représentent l’organisation hiérarchique du pouvoir civil ou militaire. Par conséquent, les *Musaffiz* de Panurge ne sont pas les *Moçafos* de Pereira. Ils concernent des personnes, et non des objets. Les deux

³¹ *Quart Livre*, Prologue (HUCHON 1994, p. 525, 19). Les « *Musaphiz* de S. Ayl » sont les religieux attachés au sanctuaire de Saint-Ayl, dans le Loiret, près de Meung-sur-Loire. Le personnage de Zachée renvoie à l’épisode évangélique de Luc 19,1-10. Sur le Zachée christianisé et assimilé à Sylvain dans le Berry ou à Amadour dans le Quercy (d’où le toponyme de Rocamadour), voir GAGNEBET 1986, II, p. 363, n. 398-399.

³² *Tiers livre*, ch. XLV (HUCHON 1994, p. 491, 14-16) ; sur le fou du roi, *ibid.* p. 1433, n. 5.

³³ *Briefve declaration* (HUCHON 1994, p. 704, 20).

termes sont des faux amis. L'origine de *Musaffiz* par l'arabe *muṣṣaḥḥaf* désignant le Coran en tant que livre doit être abandonnée.

Rabelais, qui n'est pas un orientaliste, était tributaire du vocabulaire christianisant des voyageurs européens rentrés de l'Empire ottoman. Or, les comparaisons, qu'il met en place pour expliquer qui sont les *Musaffiz*, soulignent fortement que la catégorie sociale qui se cache derrière ce nom énigmatique est assimilée aux ordres monastiques chrétiens. Il ne peut donc s'agir que du phénomène appelé de façon générique « soufisme » et qui englobe toutes sortes de confréries religieuses à but ascétique et mystique. Cet ensemble diversifié de confréries porte en arabe le nom collectif *d'al-ṣufiyya*, ou *al-mutaṣawwif* (les soufis) et en turc celui de *dervişler* (les derviches)³⁴.

Le courant confrérique et mystique de l'islam turc était accessible à Rabelais par le *Tractatus* de Georges de Hongrie³⁵. La description qu'on y trouve est complète et précise. Cependant, jamais Georges de Hongrie ne qualifie les soufis turcs de *Musaffiz*. Le terme lui-même n'est pas turc, mais arabe. C'est un dérivé du verbe *ṣaffâ*, « purifier » (le *ṣ* pointé initial transcrivant la quatorzième lettre de l'alphabet arabe, le *ṣād*). *Muṣaffi* signifie littéralement « celui qui est épuré, clarifié, celui qui s'est rendu pur, qui s'est clarifié »³⁶, état de

³⁴ POPOVIC & VEINSTEIN 1996.

³⁵ Par opposition aux *sacerdotes* qui désignent les mollah(s) qui prêchent dans les églises, autrement dit dans les mosquées, les soufis y sont dénommés dans le langage du monachisme chrétien, de façon générique, *religiosi* ou bien *illi qui uagantur* (GEORGES DE HONGRIE, *Traité*, en particulier ch. XIV, KLOCKOW 1994, p. 270-287 ; Schnapp 2003, p. 115-124, et ch. XX, KLOCKOW 1994, p. 352-360 ; SCHNAPP 2003, p. 168-173). Sur la controverse entre *sacerdotes* et *religiosi* : ch. XXII (KLOCKOW 1994, p. 372-389 ; Schnapp 2003, p. 183-191). Le traducteur français confond parfois les deux catégories et n'échappe pas aux contresens. Quand Georges de Hongrie écrit dans son autobiographie finale : *religiosorum eorum moribus et ritui sic me conformaui*, cela signifie : « Ainsi me suis-je conformé aux coutumes et à la règle de vie de leurs religieux », c'est-à-dire des soufis, et non pas, ainsi que traduit Schnapp (p. 204) : « Je me suis conformé aux mœurs et aux rites de leurs prêtres ».

³⁶ BIBERSTEIN KAZIMIRSKI 1875, t. II, p. 865b : « *muṣaffi* (en écriture arabe), épuré, clarifié ». Le *z* final de *Musaffiz*, désinence du pluriel français, ne fait pas partie du mot oriental.

purification qui caractérise l'attitude du spirituel devant Dieu³⁷. De l'arabe, le terme est passé tel quel en turc et en persan où il désigne au sens technique, comme en arabe, un soufi³⁸. Cette désignation s'explique par un jeu de mots sur l'étymologie de soufi chez les auteurs mystiques orientaux. Du sens littéral – le *ṣūfī* est l'ascète vêtu de laine grossière de mouton (*ṣūf*) à la façon des compagnons du Prophète et des pauvres –, les auteurs arabo-musulmans ont cherché d'autres étymologies susceptibles d'enrichir l'idéal ascétique³⁹ : la purification (*ṣafā'*), le rang (*ṣaff*), le banc (*ṣuffa*), littéralement « ceux du banc », autrement dit ceux qui, à l'écart du monde, sont censés prier et étudier dans le vestibule de la mosquée de Médine, et bien sûr le terme grec de sage (σοφός) qui assimile les soufis à des philosophes⁴⁰.

Parmi les diverses options étymologiques, il y a l'idée que les soufis sont ceux qui se tiennent au « premier rang » devant Dieu (*ṣaff awwal*). Or, le verbe arabe *ṣaffa* (« aligner, ordonner, ranger en ordre ses hommes ou ses troupes », d'où dérive le substantif *ṣaff* « rang ») a aussi en arabe le sens tout à fait commun de « mettre à la broche les morceaux de viande pour les rôtir et en faire du kebab⁴¹ ». Le tableau de Panurge ainsi recomposé est-il venu à Rabelais d'un informateur sachant l'arabe (Jean Thénaut ?) ou bien de significations fournies par sa documentation livresque ? Cela mériterait de plus amples recherches. En tout cas, force est de constater que Rabelais a de bons renseignements. Dire que les

³⁷ Sur ce point, voir en particulier IBN 'ARABĪ, *La vie merveilleuse de Dhū-l-Nūn l'Égyptien*, ch. 69, (DELADRIÈRE 1988, p. 173-174).

³⁸ Forme bien attestée en turc par le *New Redhouse Turkish-English Dictionary*, Istanbul, 1968, p. 800a : « *musaffi* that makes pure, fine, or dear », et en persan par le STEINGASS, *Persian-English Dictionary*, London, 1892, p. 1254a : « *muṣaffā* strained, racked, clarified ». Voir également pour le turc Thomas-Xavier BIANCHI, *Dictionnaire français-turc*, Paris, 1846, t. II, p. 763 « *mouṣaffā* purifier ».

³⁹ Sur les étymologies arabes de *ṣūfī*, voir MASSIGNON 1922, p. 133-134 ; DELADRIÈRE 1981, p. 25-29.

⁴⁰ Étymologie courante dans les textes latins orientaux de l'époque des Croisades : *sophi Sarracenorum, qui dicuntur in lingua nostra monachi* (Jacques de VITRY, *Lettre VII, Relatio de Davide* § 30).

⁴¹ BIBERSTEIN KAZIMIRSKI 1875, p. 855b.

Musaffiz sont « Docteurs et Prophetes » n'est pas inexact puisque la fonction d'enseignement et de prophétie (*nubuwwa*) est centrale dans le soufisme⁴². D'autre part, l'affirmation du *Tiers livre*, selon laquelle « les Turcs reverent tels folz comme Musaphiz et Prophetes », est corroborée par la description du mysticisme turc chez Georges de Hongrie ainsi que par le témoignage des pèlerins assimilant à de la folie les mortifications et pratiques ascétiques de la sainteté soufie⁴³.

Les Noms divins

Rabelais prête aux Turcs une démonologie conforme à la définition chrétienne de l'être surnaturel par sa dénomination individuelle : « [Mon Baschaz] se donna à tous les diables, appelant *Grilgoth*, *Astarost*, *Rappallus* et *Gribouillis* par neuf foyz » (265, 9-10). Le chiffre neuf transpose à la démonologie le nombre sacré de l'angéologie métaphysique du Pseudo-Denys l'Aréopagite : l'ennéade spécifique de l'organisation hiérarchique des triades célestes d'anges chez le Pseudo-Denys devient ici la mesure de l'invocation des démons, « par neuf foyz »⁴⁴. Cette transposition introduit un parallèle entre les Séraphins, que le Pseudo-Denys comprenait comme étant « ceux qui brûlent », « ceux qui chauffent », et les diables ignés. Rabelais fait rire également par les noms des diables invoqués. Ces noms ont-ils un rapport avec l'évolution des modes de cuisson : du grillé (*Grilgoth*) au rôti

⁴² Le thème est étudié par CHODKIEWICZ 1986 et 1992.

⁴³ Nudité, brûlures, cicatrices, castration, silence perpétuel, abstinence, larmes, extases et visions (GEORGES DE HONGRIE, *Traité*, ch. XIV). Selon Louis de Rochechouart (pèlerinage de Terre Sainte, 1461), les saints musulmans des rues sont des « fous », portant des chaînes de fer à même la peau et des anneaux à leur sexe, dans RÉGNIER-BOHLER 1997, p. 1164-1165. L'Anonyme de Rennes (pèlerinage, 1486) voit une procession de « chiens enragés » accompagnant un saint vêtu d'une pelisse blanche (vêtement des soufis), chacun lui baisant les mains et les pieds (*ibid.*, p. 1201-1202).

⁴⁴ Ce néoplatonicien chrétien était bien connu de Rabelais par les traductions médiévales (Scot Érigène, Hilduin, Jean le Sarrasin, Robert Grosseteste) ; série descendante des neuf ordres angéliques : 1^{ère} hiérarchie (Séraphins, Chérubins, Trônes), 2^e (Dominations, Vertus, Puissances), 3^e (Principautés, Archanges, Anges).

(*Astarost*), et de celui-ci au bouilli (*Gribouillis*) ? Il s'agit, en tout cas, de noms barbares (*nomina barbara*), imitant la phonétique hébraïque des noms divins utilisés en magie ou dans les rituels de purification⁴⁵.

Le premier de ces noms est une onomatopée de la cuisson (*grilg-*) avec finale hébraïque *-oth*, comme le montre la dénomination du démiurge gnostique chez les hérésiographes chrétiens, *Ialdabaoth*. La version latine de l'*Adversus haereses* d'Irénée étant accessible à Rabelais par l'édition princeps d'Érasme (1526)⁴⁶, le second nom de diable (*Astarost*) est en partie emprunté à la dénomination de la septième et dernière entité de l'hebdomade gnostique, *Astaphaios*, chez les ophites d'Irénée. Conformément au texte d'Irénée chez Érasme, Rabelais considère que les démons barbares, autrement dit les archontes gnostiques, sont sujets à apparitions (*apparentes*), alors que le texte critique postérieur à Érasme fera d'eux des démons *non apparentes*⁴⁷.

Le second trait des démons selon la turquerie rabelaisienne est d'être attirés par le lard, c'est-à-dire par la partie du porc entre la

⁴⁵ VALERIUS FLACCUS, *Argonautiques*, 426, signale dans sa description de rituel l'utilisation de « noms inconnissables de dieux » (*ignota nomina diuum*), voir BOYANCÉ 1935. Sur les noms barbares utilisés dans la magie (fonction et origines), voir les diverses études publiées dans TARDIEU, VAN DEN KERCHOVE, ZAGO 2013.

⁴⁶ IRÉNÉE, *Contre les hérésies*, I 30, 5 ; édition d'Érasme : *eum enim qui a Matre primus sit Ialdabaoth* (codd. *Ialdabaoth*) *uocari, eum autem qui sit ab eo Iao, et qui ab eo Sabaoth, quartum autem Adoneum, et quintum Eloem, et sextum Horeum, septimum autem et nouissimum omnium Astaphaeum. Hos autem Caelos et Arotheas* (codd : *areothas*) *et Virtutes et Angelos et Conditores subiciunt per ordinem sedentes in caelo secundum generationem ipsorum, apparentes* (codd : *non apparentes*), *regere quoque caelestia et terrestria*. « Le premier, sorti de la Mère, se nomme Ialdabaoth (codd : Ialdabaoth), celui qui vient après lui Iao, et celui qui vient après lui Sabaoth, le quatrième Adon, le cinquième Elo, le sixième Hor, le septième et dernier de tous Astaph : tels sont les Cieux, Aroth, Vertus, Anges et Créateurs. Ils s'assujettissent de par leur ordre, alors qu'ils siègent dans les cieux, selon leur génération, en apparaissant (codd : sans apparaître), à régir les choses célestes et terrestres. »

⁴⁷ Je n'ai pas d'explication satisfaisante pour les deux derniers noms de diables : *Rappalus* fantaisie sur le nom de Raphaël, « Dieu a guéri » (?), *Gribouillis* métathèse sur le nom hébreu de Gabriel, « l'Homme de Dieu », archange transmetteur des révélations divines orales et écrites, d'où gribouillis (?).

couenne et la chair⁴⁸. « Car ces diables icy sont frians de lardons, comme vous avez l'autorité du philosophe Jamblique et Murmault en l'apologie *de bossutis et contrefactis pro Magistros nostros*, mais je fis le signe de la croix, criant : *agyos, athanatos, ho theos*, et nul ne venoit » (265, 15-16). Les diables de Turquie n'ont rien d'exotique, ils appartiennent à la démonologie occidentale héritée du monde biblique. L'épisode évangélique concerné est celui de la guérison des possédés de Gadara⁴⁹. La caractéristique de ces démons est de provenir « de l'autre côté (de la mer) », de « sortir des tombeaux », d'être « très sauvages » et « légion ». Or, il y a un troupeau de porcs paissant dans la montagne. Sachant qu'ils vont être expulsés des possédés, les démons demandent à Jésus d'être envoyés dans le troupeau. « Environ deux mille » démons, est-il dit, sortent des possédés et entrent dans les porcs, puis les porcs bondissent du haut de l'escarpement et se jettent dans la mer. L'épisode est l'un des textes fondateurs de la démonologie chrétienne ancienne et médiévale. L'attrance des démons pour les porcs est due au fait qu'ils sont friands de lard. Or, la partie du cochon entre la couenne et la chair est dépourvue de sang. Pour saint Jérôme, cette absence de liquide hémastique est ce qui définit physiologiquement le démon⁵⁰. Dès lors, en étant friands de lard, les démons sont attirés par ce qui leur ressemble, le semblable attire le semblable. D'où le renvoi de Rabelais à l'autorité de Jamblique⁵¹.

⁴⁸ Chez Anthime, le lard (*lardum*) est également le gras-double : DEROUX 1988. Tel n'est pas le cas chez Rabelais ; les lardons de Panurge sont des morceaux du tissu adipeux accumulé sous la couenne.

⁴⁹ Synoptiques : *Matt.* 8,28-34 ; *Marc* 5,1-20 ; *Luc* 8,26-39. Le toponyme palestinien de l'épisode évangélique apparaît avec diverses variantes graphiques : « Pays des Gadaréniens » (*Matt.*), « pays des Geraséniens » (*Marc*, Vaticanus, Codex Bezae, Vetus Latina, Eusèbe de Césarée), « pays des Gergéséniens » (*Luc*, Sinaiticus, version syriaque du Sinaï, Origène). On notera le lien phonétique entre *Gerg*(éséniens), *Garg*(antua), *Gril*(oth).

⁵⁰ JÉRÔME, *Sur Isaïe* XVII 63, 3 (*Patrologia Latina* 24, col. 612 D 3-4) : *nequaquam sic intelligendum, ut daemones et adversarias potestates sanguinem habere credamus*.

⁵¹ « Comme vous avez l'autorité du philosophe Jamblique ». Formule similaire à propos de Platon employée dans *Gargantua* I (p. 9) : « comme vous avez l'autorité de Platon ». Jamblique est mentionné une seconde fois : *Tiers Livre* XIII

Il n'existe aucune trace dans l'œuvre de Jamblique, accessible à Rabelais par l'adaptation ficinienne du *De mysteriis*⁵², du thème de l'attraction particulière des démons pour le lard. Il s'agit même d'une absurdité au regard de la démonologie propre au philosophe néoplatonicien païen. Dans le système de Jamblique, les démons sont distincts des dieux et des héros, mais ils restent des êtres divins se définissant par l'incorporéité, donc impassibles et invisibles. Par conséquent, la référence à Jamblique est une façon de rappeler le principe néoplatonicien, qui fonde la sympathie universelle, de la détermination du semblable par le semblable, du divin par le divin⁵³. Autre aspect de la théologie néoplatonicienne : à l'opposé des noms propres magiques invoqués par le pacha : *Grilgoth*, *Astarost*, etc., le nom divin invoqué par Panurge est l'appellatif biblique : ὁ θεός, « le dieu », calque grec du Nom coranique aussi bien que dénomination philosophique. L'exorcisme est efficace, puisqu'aucun démon adverse ne se présente. Pareillement, dans les sections du *De mysteriis* sur la mantique et le sacrifice, Jamblique désigne le dieu oraculaire seulement par l'article suivi du nom indéterminé⁵⁴. Cette construction antinomique met en évidence la supériorité de la culture philosophique et chrétienne de Panurge parlant grec et refusant au divin une dénomination particulière, par rapport à des pratiques magiques s'exprimant en langue barbare et recourant à des noms propres.

Autre illustration de la même antinomie : l'opposition des deux maîtres, Dieu ou Mammon (Mt 6, 24). Panurge est du côté du nom divin indéterminé, alors que les Turcs sont asservis à la puissance de

(p. 388). La signification du renvoi à Platon est l'objet de la monographie de MENINI 2009, p. 13-32. Jamblique appartient à la *Platonica familia* qui a pour objectif de repenser les symboles de l'Égypte, *ibid.*, p. 35-42. L'autorité de Murmault, qui cite Rabelais après celle de Jamblique, est à mettre aussi dans la *Platonica familia* ; par ailleurs : HUCHON 1994, p. 1292, n. 6 (pour la page 226).

⁵² JAMBLIQUE, *Les mystères des Égyptiens, des Chaldéens, des Assyriens*, éd. Marsile Ficin, Venise, 1497 ; réédition en fac-similé par St. Toussaint, Enghien-les-Bains, 2006.

⁵³ JAMBLIQUE, *Les mystères* (version grecque), en particulier II 11 et V 9.

⁵⁴ Ainsi, l'oracle de Colophon est dénommé ὁ θεός, ou au neutre τὸ θεῖον sans nom propre (JAMBLIQUE, *Les mystères* III 11 et V 25).

l'argent personnifiée par le nom propre⁵⁵. C'est la leçon de la bougette du pacha : « Il y a six cens seraphz dedans, et quelques dyamans et rubiz en perfection » (265, 31-32). Panurge récupère les seraphs⁵⁶. Mais à la question d'Epistemon demandant où ils sont maintenant, il répond qu'« ils sont bien loin, s'ils vont toujours ». Voyageur impénitent et aimant les étrangers, Panurge mène le genre de vie errant de ceux qui s'interdisent de thésauriser. Voleur sans doute, mais finalement presque un soufi⁵⁷.

Les chiens de rue

L'inventaire des démons traditionnels cède le pas, dans le récit de Panurge, à un diabolin étranger au Nouveau Testament et au néoplatonisme : « Un villain petit Turq bossu par devant, qui furtivement me croquoit mes lardons » (266, 20-22). C'est la seule allusion du ch. XIV à la physionomie des Turcs. Les habitants des Antipodes sont *nigerrimi, ventrosi, grossi, sed parvi, labia habentes grossa et nasum camusum, fronte exterius imminente, turpissime figure*⁵⁸. Cependant, le diabolin turc qui assaille Panurge a une difformité bien caractéristique : c'est un nabot bossu par-devant.

⁵⁵ L'argent est le moyen courant de s'évader, cf. GEORGES DE HONGRIE, *Traité*, ch. VII (KLOCKOW 1994, p. 206 ; SCHNAPP 2003, p. 70). La passion du lucre chez les Turcs est un *topos* des récits des pèlerins de Terre Sainte et des voyageurs. Ibn Ṭūlūn (*Histoire des gouverneurs turcs de Damas*, éd. H. Laoust, Damas, 1952, p. 151) mentionne la taxe en *ašrafī* exigée par le pouvoir ottoman pour chaque habitant de Damas en 924 H / 1518.

⁵⁶ *Seraph* est la transcription de l'arabe et du persan *ašrafī*, ancienne pièce d'or valant dix rials anciens. Les deux monnaies courantes de l'Empire ottoman depuis le XV^e siècle sont l'aspre (turc *akçe*), qui est une pièce d'argent (*dirham*), et l'*altun* (*filorī*), qui est une pièce d'or (*dinar*). « L'or de seraph », dont parle Rabelais dans *Gargantua*, VIII (p. 27), désigne, comme on le voit aussi en persan et en turc, non plus la monnaie d'or elle-même, mais celui qui la manipule, autrement dit le changeur grec, italien ou juif (turc *sarraf*, consonantisme différent).

⁵⁷ Il possède, en effet, toutes les conditions pour être soufi : il a de Dieu une conception pure, il tire la leçon de ce qu'il entend, il est toujours en bonne compagnie, il voyage beaucoup, il renonce au gain et s'interdit de thésauriser. Sur ces conditions, voir AIGLE 1994, en particulier p. 19.

⁵⁸ Jordan Catala de Sévérac (XIV^e s.) dans ses *Mirabilia descripta*, ou *Les merveilles de l'Asie*, 113 (GADRAT 2005, p. 260).

Rabelais situe la monstruosité, non dans une grosse bedaine⁵⁹, mais dans une gibbosité de poitrine. Ce trait physique correspond au portrait du barbare total, par lequel s'ouvrait la *Vie d'Ésope* hellénistique, byzantine et latine. Phrygien de Phrygie et nabot, Ésope représente l'humanité la plus hideuse qui soit : il est bossu par-devant (λορδός), il a la tête en pointe, le nez plat, les oreilles décollées, et en plus basané, cagneux, bigleux⁶⁰. Un concentré de toutes les difformités. Rabelais transfère à la géographie politique de son temps l'*exemplum* ésopique relevant de la géographie historique de l'Asie mineure antique, comme si l'occupant turc du pays réactualisait la barbarie des anciens Phrygiens. Détail gastronomique : le vilain petit Turc croque les lardons de Panurge, autrement dit les démons qui s'y sont réfugiés⁶¹. Ultime trait turcophobe : à demi rousty, mais remis en forme par des myrobolans emblics, confits à la mode turque⁶², Panurge gagne un petit tertre, d'où « [il se] retourne arriere, comme la femme de Loth, et [voit] toute la ville bruslant » (267, 1-2), en quelque sorte purifiée par le feu. L'épisode biblique visé (*Genèse* 19, 24-26) assimile l'incendie de la ville turque au châtement divin contre Sodome et, du coup, fait passer les Turcs barbares pour des sodomites⁶³.

⁵⁹ TINGUELY 2003 interprète de façon erronée l'expression « bossu par-devant » comme signifiant à « l'abdomen bien dodu » (p. 68), « petit Turc à bosse ventrale » (p. 71).

⁶⁰ *Vie d'Ésope*, ch. 1 ; sur le sens de λορδός, « bossu par-devant », voir PAPATHOMOPOULOS 1999, p. 16. Le buste d'Ésope de la Villa Albani (Rome, II^e de n. è.) porte également une bosse de poitrine (*ibid.*, fig. 1).

⁶¹ Georges de Hongrie lie les qualités guerrières des Turcs à leur physiologie faite d'accumulation des graisses dans la moelle : *sagina interior in medullis remanens* (*Traité*, ch. V : KLOCKOW 1994, p. 188 ; SCHNAPP 2003, p. 59).

⁶² HUCHON 1994 p. 266, 24-25. Le myrobolan emblic, d'origine indo-portugaise via l'arabe, est attesté en français depuis le XV^e siècle. Sur ces attestations, voir BOLLÉE 1993, p. 552. Servant à réguler les humeurs (sang, sperme, urine, phlegme, bile), le myrobolan emblic passait pour une panacée revigorante à l'égal de l'ambroisie. Ici aussi un mensonge. Dans le *Poème de la médecine* d'Avicenne, publié en version latine à Lyon en 1522 avec le *Canon de la médecine*, l'emblic est mentionné parmi les drogues qui refroidissent, à usage astringent, *medicinas quae infrigidant* (v. 1037), éd. H. Jahier et A. Nouredine, Paris, 1956, p. 79 (arabe), p. 169 (latin).

⁶³ Cliché de la polémique médiévale anti-islamique, cf. JACQUES DE VÉRONE,

Panurge garde pour la fin un fait sociétal remarquable : la compassion turque à l'égard des chiens de rue. Le très charitable Panurge ne désire pas rester en retrait de cette pratique de bienfaisance. « Sortirent plus de six, voire plus de treze cens et unze chiens gros et menutz tous ensemble de la ville fuyant le feu » (267, 8-10). Attirés par l'odeur de chair rôtie, les chiens de rue affluent et se partagent les lardons de Panurge. Ils sont en quelque sorte les nettoyeurs de la mystification, les artisans du retour de Panurge dans le monde réel. La multiplication des chiens de rue dans les villes turques à l'époque ottomane est une réalité observée par les voyageurs⁶⁴. Les chiens y servaient d'éboueurs et de protecteurs des quartiers, la nuit ils poursuivaient les voleurs et prévenaient des incendies. La population reconnaissante les entretenait, et veillait à ce que les abreuvoirs qui leur étaient destinés à l'entrée des mosquées et près des fontaines fussent remplis d'eau. Legs et fondations pieuses (turc *vaqıf*) étaient faits en leur faveur⁶⁵. Bienfaisance à l'égard des animaux, bienfaisance aux gens qui souffrent : « tout le monde », est-il dit, a pitié de Panurge, lui porte à boire et à manger. La fonction de Panurge dans le récit rabelaisien constitue, comme cela a été bien montré, une « charade énigmatique »⁶⁶. L'épisode de la « roustisserie » ajoute à la devinette un trait rarissime pour l'époque : recevoir une leçon de charité chrétienne par les Turcs musulmans de la rue.

Échange de bons procédés : en imitant la coutume locale d'entretenir la population canine des rues, Panurge s'approprie l'éthique turque de compassion universelle. Le chrétien se convertirait presque à l'autre : il fait sien le devoir de bienveillance à l'égard des animaux, dont témoignait la conduite du Prophète. Selon le *ḥadīth*, en effet, Muḥammad pardonna à une prostituée

Livre du pèlerinage (pèlerinage de Terre Sainte effectué en 1335), éd. R. Röhrich, *Revue de l'Orient latin* 3, 1895, p. 260.

⁶⁴ Cette réalité est l'objet de l'excellente étude de PINGUET 2008, avec bibliographie exhaustive p. 205-207.

⁶⁵ Ces dispositions juridiques sont rappelées par le diplomate anglais Paul Ricaut, *Histoire de l'État présent de l'Empire ottoman*, Paris, 1670, p. 301.

⁶⁶ MARRACHE-GOURAUD 2003, p. 18.

parce qu'elle avait recueilli avec sa chaussure de l'eau de puits et l'avait donné à boire à un chien sur le point de mourir de soif⁶⁷. Selon un autre *ḥadīth*, il est raconté qu'une femme avait martyrisé une chatte en l'enfermant et en la laissant mourir de faim. Contrairement à la prostituée, cette femme « alla en enfer » parce qu'elle n'avait pas laissé l'animal libre de se nourrir des reptiles de la terre⁶⁸. On notera également que la version coranique des Sept Dormants, contrairement à la totalité des recensions chrétiennes du même conte, n'exclut pas de la Caverne, et donc de la résurrection future, le petit chien qui fut le compagnon des enfants⁶⁹.

La bienfaisance turque à l'égard des animaux est une attitude vertueuse qui a pénétré la culture turque probablement en Asie centrale avec le bouddhisme. Les recueils d'histoires des vies et naissances passées du Buddha (*jātaka*) fournissent maints exemples de la bienveillance (sanskrit *maitrī*) et de la compassion (*karuṇā*) auxquelles tous les êtres ont droit depuis les actes du fondateur. Rencontrant un jour dans la montagne, où il pratiquait l'ascétisme, une tigresse mourant de faim et s'apprêtant à dévorer ses petits, « le Bodhisattva⁷⁰ fut ému de pitié ; il songea à tous les vivants qui endurent pendant leur séjour dans le monde des souffrances infinies ». Il décida alors de faire don de son corps, en se jetant la tête la première dans la gueule de l'animal. « La tigresse et ses petits furent ainsi tous sauvés »⁷¹.

Parmi les religions universalistes qui ont marqué le monde culturel turc en Asie centrale du VIII^e au XI^e siècle, figure le manichéisme, adulé par les orientalistes pour son éthique de

⁶⁷ AL-BUKHĀRĪ, *al-Jami' al-Ṣaḥīḥ*, LX 54, 2 (HOUDAS & MARÇAIS 1903-1914, t. II, p. 529).

⁶⁸ AL-BUKHĀRĪ, *ibid.*, LX 54, 19 (HOUDAS & MARÇAIS 1903-1914, t. II, p. 533).

⁶⁹ Coran, XVIII/22 ; sur ce point, voir TARDIEU 2011, p. 44.

⁷⁰ Littéralement : « être (promis) à l'Éveil », autrement dit : le futur Buddha.

⁷¹ Une version de ce *jātaka*, très célèbre dans le bouddhisme du Nord (mahāyāna), est traduite par CHAVANNES 1910, p. 15-17. Le tome IV de la même collection (Paris, 1934, p. 87-88), fournit une abondante bibliographie des recensions et témoins iconographiques de la tigresse affamée. Par ailleurs : FAXIAN, *Mémoires sur les pays bouddhiques*, 25 (DRÈGE 2013, p. 16) ; VANDIER-NICOLAS 1986, p. X (n° 135 Pelliot = Mogao Cave 428).

non-violence. Or, un fragment manichéen sogdien provenant de l'oasis de Turfan, réédité récemment par Enrico Morano, s'en prend expressément à la compassion bouddhique, en ces termes : « Le Buddha ordonna à ses disciples de faire des aumônes aux oiseaux et aux chiens. Mais il ne s'agit pas de ces oiseaux et chiens visibles, auxquels maintenant les ignorants et les idiots donnent (quelque chose à manger) »⁷². Le reste du fragment a disparu. Comment les manichéens interprétaient-ils le commandement bouddhique d'assistance aux animaux ? Qui parmi les non-manichéens sont désignés comme « ignorants et idiots » ? En tout cas, sur ce point, la cruauté manichéenne n'a pas atteint les Turcs de Panurge.

Conclusions

Récapitulons l'argument du chapitre XIV. Le point de départ du conte de Panurge est l'*opinio communis* : l'assimilation de l'identité collective turque à « la perfidie du Diable ». L'expression chez Georges de Hongrie désigne les formes d'ascétisme et de sainteté propres à l'islam turc. Le chrétien plongé dans cet univers peut difficilement résister à la « perfidie » de la sainteté turque. Lui-même, Georges de Hongrie, a un temps été séduit par elle, de la même façon que Panurge se laisse lier et embrocher par des Turcs démoniaques. L'un et l'autre, cependant, arriveront à se défaire des liens de la séduction. Le chapitre XIV est la mise en scène bouffonne de la sortie de la perfidie diabolique turque par l'outrance cumulative et le rire, comme si Rabelais avait voulu en quelque sorte inverser deux méthodes : celle de Georges de Hongrie qui se défait de la séduction turque par la théologie, c'est-à-dire par l'austérité du raisonnement, et celle de la prédication qui exorcise la peur du Diable turc par les processions et les neuvaines à saint Joseph⁷³.

Qui sont, en fin de compte, les Turcs de Panurge ? Ils représentent

⁷² M 5030, *verso* 4-12, parabole dite du chien crevé, éditée par Enrico Morano (MORANO 2009, p. 197-198).

⁷³ La parade ecclésiastique aux incursions incessantes de l'armée turque au Frioul dès la fin du XV^e s. a consisté, effectivement, à organiser des processions et à promouvoir le culte de saint Joseph ; voir MARTIGNONI 2012 ; sur les Turcs au Frioul, bibliographie *ibid.*, n. 18.

l'autre absolu, un monde abstrait, aux antipodes des réalités culturelles ottomanes extrêmement raffinées, que les Européens pouvaient découvrir presque à domicile, à Venise⁷⁴. Les Turcs de Panurge sont à la fois la barbarie (prédominance du rôti sur le bouilli), la cruauté de pratiques cannibales et sodomites, l'esprit de lucre (la bourse du pacha remplie de monnaie d'or), le dévoiement de la religion vers la magie. Comme dans les *Mirabilia* médiévaux, l'univers turc de Panurge est peuplé mais sans tracés de villes : la cité à laquelle Panurge met le feu est anonyme et sans territoire. C'est un monde qui ne se décrit pas, parce qu'il est trop éloigné et différent. On le traverse sans le voir, à la façon des captifs ou des pèlerins. Ce que Panurge peut dire de ce monde n'a guère plus de consistance que les récits de ceux qui rentrent de la Terre Sainte. La confrontation à l'autre pour rechercher une réalité-vérité renvoie, au mieux, à soi-même ou, au pire, produit du *flatus uocis*. Ce n'est pas un hasard si la turquerie du chapitre XIV est annoncée et préparée par les relations, vides de sens, du procès entre Baiseul et Humevesne (chapitres XI-XIII).

Dans le chapitre des *Essais* où il fait l'inventaire des peuples bienveillants aux animaux, Montaigne cite en exemple la charité turque envers les chiens de rue : « Les Turcs ont des aumosnes et des hospitaux pour les bestes »⁷⁵. Autre exemple : « Combien d'hommes, et en Turchie sur tout, vont nuds par dévotion », écrit-il⁷⁶. La pratique visée est, comme nous l'avons vu, particulière aux milieux soufis de l'islam turc hétérodoxe en tant qu'exercice ascétique de renoncement au monde. La nudité est souvent signalée par les Occidentaux mais reste incomprise dans sa dimension religieuse⁷⁷. Il n'y a donc pas un Montaigne turcophile qui serait à

⁷⁴ Ainsi que le montre magnifiquement par l'histoire de l'art et des techniques le catalogue d'exposition de l'Institut du Monde Arabe, *Venise et l'Orient 828-1797*, Paris, 2006.

⁷⁵ MONTAIGNE, *Essais*, II 11 (*De la cruauté*). Éléonore Yasri-Labrique interprète cette phrase, à mon avis de façon erronée, comme polémique à l'égard de Rabelais (YASRI-LABRIQUE 2010, p. 113-114).

⁷⁶ MONTAIGNE, *Essais*, I 35 (*De l'usage de se vestir*) ; sur ce passage : ROUILLARD 1938 (b), p. 247-248.

⁷⁷ Pour les voyageurs occidentaux, les ascètes nus sont des fous, bien que reconnus

opposer à un Rabelais turcophobe⁷⁸. C'est la même caricature de l'autre par la culture de soi que dénoncent les deux écrivains.

L'anthropophagie turque de Panurge est la mise en scène, divertissante, parodique, caricaturale, grotesque, d'une situation de conflit qui prévaut dans la politique internationale : l'Europe identifiée comme chrétienne et gréco-latine est confrontée à la menace et à la pression des Ottomans identifiés comme musulmans et Turcs. Traduit en termes de littérature rabelaisienne, le conflit met le chrétien et chétif Panurge en situation de victime sacrifiée à des Turcs, musulmans rustres et robustes, bourreaux fanatiques et cannibales. Or, tout bascule en sens contraire : la victime réussit à l'emporter sur ses tortionnaires, les bourreaux deviennent les victimes du captif embroché. Comment et pourquoi s'opère le basculement ?

Rabelais a pointé les facteurs religieux et socio-culturels du renversement. Les Turcs n'ont pour se protéger dans l'adversité que des invocations magiques de « diables » (*baroth, grilgoth, astaroth*), elles sont sonores et résonnent fort mais elles sont inefficaces. Panurge, lui, a pour auxiliaire dans le malheur l'autorité de la philosophie (Jamblique), qui raisonne sans résonner, et le signe de croix, qui est silencieux mais efficace. Autrement dit, la supériorité

comme saints par la société islamique ; à titre d'exemple : Domenico TREVISAN, *Le Voyage d'Outremer* (effectué en 1512) (éd. Ch. Schefer, Paris, 1864, p. 213). Georges de Hongrie explique longuement la raison d'être ascétique et mystique de la nudité « diabolique » des Turcs « perfides » (*Traité*, ch. XIV, voir *supra*, n. 43). Même souci, plus tard, chez Guillaume POSTEL, *De la Republicque des Turcs*, Poitiers, 1560, p. 108.

⁷⁸ Les services rendus à Rabelais dans le domaine de l'orientalisme par son ami franciscain et éminent cabaliste, Jean Thenaud (ca 1480-1542), mériteraient une étude approfondie. Thenaud connaissait l'arabe et l'hébreu, et était allé dans l'Empire ottoman (pèlerinage de Terre Sainte, 1512). Cas unique dans ce genre de littérature, son journal de voyage non seulement ne contient aucun trait turcophobe, mais témoigne d'une grande ouverture d'esprit, comme le montre l'étonnant récit de l'hospitalité que lui offrit « ung noble prince d'Arabie » dans le désert du Sinaï. Nicole Chareyron note à ce propos que « le mérite de Thenaud – sa modernité intellectuelle – est d'avoir pressenti qu'on ne perçoit jamais l'autre qu'à travers des lunettes ajustées à sa propre vue » (CHAREYRON 2000, p. 159).

de la science et de la religion est du côté de Panurge. Mais ce n'est pas en cela que Rabelais innove. Son originalité consiste à construire l'identité ultime du personnage Panurge sur sa capacité, en tant que victime, à rire de ses bourreaux jusqu'au bout, alors qu'il est en train de griller au-dessus des braises. Par conséquent, je dirai que l'argument historique de la réussite de Panurge est fourni par l'exemplarité du martyr de saint Laurent : « C'est rôti, tourne et mange ».



Appendice

Rabelais, *Pantagruel*, édition de Mireille Huchon, La Pléiade, Paris, 1994, p. 263-267.

Chapitre XIII : *Comment Panurge raconte la manière comment il échappa de la main des Turcs.*

Récit de Panurge :

/263,39/ Les paillards Turcs m'avoient mys en broche tout lardé, /264,1/ comme un connil, car j'estois tant eximé que aultrement de ma chair eust esté fort mauvaïse viande, et en ce poinct me faisoient roustir tout vif. Ainsi comme ilz me routissoient, je me recommandoy à la grace divine, ayant en /264,5/ memoyre le bon saint Laurent, et tousjours esperoy en Dieu, qu'il me delivrerait de ce torment, ce qui feut faict bien estrangement. Car ainsi que me recommandoy bien de bon cueur à dieu, cryant. "Seigneur dieu eyde moy, Seigneur dieu sauve moy, Seigneur Dieu oste moy de ce torment, /264,10/ auquel ces traïstres chiens me detiennent, pour la maintenance de ta loy" : le routisseur s'endormit par le vouloir divin, ou bien de quelque bon Mercure qui endormit cautelement Argus qui avoit cent yeulx.

Quand je vys qu'il ne me tournoit plus en routissant, je /264,15/ le regarde, et voy qu'il s'endort, lors je prens avecques les dents un tyson par le bout où il n'estoit point bruslé, et vous le gette au gyron de mon routisseur, et un aultre je gette le mieulx que je peuz soubz un lict de camp, qui estoit auprès de la cheminée, où estoit la paillasse de monsieur mon /264,20/ roustisseur. Incontinent le feu se print à la paille, et de la paille au lict, et du lict au solier qui estoit embrunché de sapin, faict à quehues de lampes. Mais le bon feut, que le feu que j'avoys getté au gyron de mon paillard routisseur luy brusla tout le pénil et se prenoit aux couillons, sinon qu'il /264,25/ n'estoit tant punays qu'il ne le sentit plus tost que le jour, et debouq estourdy se levant crya à la fenestre tant qu'il peut "*dal baroth, dal baroth*", qui vault autant à dire comme "au feu, au feu" : et vint droict à moy pour me getter du tout au feu, et desjà avoit couppé les cordes dont on m'avoit lyé les /264,30/ mains, et couppoit les lyens des piedz, mais le maistre de la maison ouyant le cri du feu, et sentent jà la fumée de la rue où il se pourmenoit avecques quelques aultres Baschatz et Musaffiz, courut tant qu'il peut y donner secours et pour emporter les bagues.

/264,35/ De pleine arrivée il tire la broche où j'estoys embroché, et tua tout roidde mon routisseur, dont il mourut là par faulte de gouvernement ou aultrement, car il luy passa la broche peu au-dessus du nombril vers le flan droict, et luy percea la tierce lobe du foye, et le coup haussant lui penetra le /265,1/ diaphragme, et par à travers la capsule du cueur lui sortit la broche par le hault des espaules entre les spondyles et l'omoplate senestre.

Vray est que en tirant la broche de mon corps je tumbe /265,5/ à terre prés des landiers, et me feist un peu de mal la cheute toutesfoys non grand : car les lardons soustindrent le coup. Puis voyant mon Baschaz, que le cas estoit desesperé, et que sa maison estoit bruslée sans remission, et tout son bien perdu : se donna à tous les diables, appellant Grilgoth, /265,10/ Astaroth, Rappallus et Gribouillis par neuf foys.

Quoy voyant je euz de peur pour plus de cinq solz, craignant : les diables viendront à ceste heure pour emporter ce fol icy, seroyent ilz bien gens pour m'emporter aussi ? Je suis jà demy rousty, mes

lardons seront cause de mon mal : car /265, 15/ ces diables icy sont frians de lardons, comme vous avez l'autorité du philosophe Jamblique et Murmault en l'apologie *de bossutis et contrefactis pro Magistros nostros*, mais je fis le signe de la croix, criant "*agios, athanatos, ho theos*", et nul ne venoit.

/265,20/ Ce que congnoissant mon villain Baschatz se vouloit tuer de ma broche, et s'en percer le cueur, de faict la mist contre sa poitrine : mais elle ne povoit oultre passer car elle n'estoit assez pointue : et pouloit tant qu'il povoit, mais il ne prouffitoit rien. Alors je vins à luy, disant. "Missaire /265,25/ bougrino tu pers icy ton temps car tu ne te tueras jamais ainsi : bien te blesseras quelque hurte, dont tu languiras toute ta vie entre les mains des barbiers : mais si tu veulx je te tueray icy tout franc, en sorte que tu n'en sentiras rien, et m'en croys : car j'en ay bien tué d'aultres qui s'en sont /265,30/bien trouvez.

— Ha mon amy (dist il) je t'en prie, et ce faisant je te donne ma bougette, tiens voy là : il y a six cens seraphz dedans, et quelques dyamans et rubiz en perfection.

— Et où sont ilz (dist Epistemon) ?

/265,35/ — Par saint Joan, dist Panurge, ilz sont bien loing s'ilz vont tousjours, *mais où sont les neiges d'antan* ? C'estoit le plus grand soucy que eust Villon le poete Parisien.

— Acheve (dist Pantagruel) je te prie que nous saichons comment tu acoustras ton Baschatz.

/266,1/ — Foy d'homme de bien, dist Panurge, je n'en mentz de mot. Je le bande d'une meschante braye que je trouve là demy brulée, et vous le lye rustrement piedz et mains de mes cordes, si bien qu'il n'eust sceu regimber, puis luy /266,5/ passay ma broche à travers la gargamelle, et le pendys accrochant la broche à deux gros crampons, qui soustenoient des alebardes. Et vous attise un beau feu au dessoubz et vous flamboys mon milourt comme on faict les harans soretz à la cheminée, puis prenant sa bougette et un petit /266,10/ javelot qui estoit sur les crampons m'en fuy le beau galot. Et dieu sçait comme je sentoys mon espale de mouton.

Quand je fuz descendu en la rue, je trouvay tout le monde qui estoit acouru au feu à force d'eau pour l'estaindre. Et me voyans

ainsi à demy rousty eurent pitié de /266,15/ moy naturellement et me getterent toute leur eau sur moy, et me refraicherent joyeusement, ce que me fist fort grand bien, puis me donnerent quelque peu à repaistre, mais je ne mangeoys gueres : car ilz ne me bailloient que de l'eau à boyre à leur mode.

/266,20/ Aultre mal ne me firent sinon un villain petit Turq bossu par devant, qui furtivement me crocquoit mes lardons : mais je luy baillys si vert dronos sur les doigts à tout mon javelot qu'il n'y retourna pas deux foys.

Et une jeune Corinthiace, qui m'avoit apporté un pot de /266,25/ Myrobolans emblicz confictz à leur mode, laquelle regardoit mon pauvre haire esmoucheté, comment il s'estoit retiré au feu, car il ne me alloit plus que jusques sur les genoulx.

Mais notez que cestuy rotissement me guerist d'une /266,30/ Ischiaticque entierement à laquelle j'estoys subject plus de sept ans avoit du cousté auquel mon rotisseur s'endorment me laissa brusler. Or ce pendent qu'ilz se amusoient à moy, le feu triumphoit ne demandez comment à prendre en plus de /266,35/ deux mille maisons, tant que quelcun d'entre eulx l'advisa et s'escria, disant. "Ventre Mahom toute la ville brusle, et nous amusons icy." Ainsi chascun s'en va à sa chascuniere. De moy je prens mon chemin vers la porte.

Quand je fuz sur un petit tucquet qui est auprès, je me /267,1/ retourne arriere, comme la femme de Loth, et vys toute la ville bruslant, dont je fuz tant aise que je me cuyde conchier de joye : mais Dieu m'en punit bien.

— Comment ? (dist Pantagruel).

/267,5/ — Ainsi (dist Panurge) que je regardoys en grande liesse ce beau feu, me gabelant : et disant. "Ha pauvres pulses, ha pauvres souris, vous aurez mauvais hyver, le feu est en vostre paillier", sortirent plus de six, voire plus de treze cens et unze chiens gros et menutz tous ensemble de la ville /267,10/ fuyant le feu. De premiere venue acoururent droict à moy, sentant l'odeur de ma paillarde chair demy rostie, et me eussent devoré à l'heure, si mon bon ange ne m'eust bien inspiré me enseignant un remede bien oportun contre le mal des dens.

/267,15/ — Et à quel propous (dist Pantagruel) craignois tu le mal des dens ? N'estois tu guery de tes rheumes ?

— Pasquez de soles (respondit Panurge) est il mal de dens plus grand, que quand les chiens vous tenent au jambes ? Mais soudain je me advise de mes lardons, et /267,20/ les gettoys au mylieu d'entre eulx : lors chiens d'aller, et de se entrebatre l'un l'aulture à belles dentz, à qui auroit le lardon. Par ce moyen me laisserent, et je les laisse aussi se pelaudans l'un l'aulture. Ainsi eschappe gaillard et dehayt, et vive la roustisserie.



Lexique

Argus qui avoit cent yeulx : Argus est vaincu par la baguette magique de Mercure, mythe ovidien (*Mét.*, I 713-723).

bailler : donner.

barbiers : coiffeurs exerçant aussi des fonctions chirurgicales.

bougette : bourse, sacoche.

bougrino : bougrin, boulgre, bougre, etc..., assimilé à un bogomile-bulgare (hérésie dualiste crypto-manichéenne), d'où débauché, sodomite.

braye : caleçon oriental.

capsule : péricarde.

cautement : habilement, adroitement.

chascuniere : maison.

conchier : se soulager.

connil : lapin, très apprécié rôti à la broche ; catalan *conill*, portugais *coelho*.

corinthiace : fille de Corinthe, prostituée.

couillons : testicules, fig. imbéciles.

cuidier : être sur le point de ; latin *cogitare*.

debouq estourdi : étourdi comme un bouc.

dehayt : joyeux.
 dronos : coups.
 embrunché : recouvert.
 esmoucheter : limer ou casser la pointe d'un instrument aigu.
 eximé : maigre, amaigri.
 gargamelle : gorge, gosier.
 gabeler (se) : se moquer.
 gouvernement : soin.
 haire : (masc.), variantes graphiques : herre, hère, here ; allemand *Herr* ;
 pauvre diable qui n'a de remarquable que son pénis ; ne pas confondre
 avec haire, fém., chemise en toile de crin ou poils de chèvres, que
 portent les moines par pénitence.
 hurte : heurt.
 landiers : grands chenets en fer forgé dans les cheminées monumentales
 d'autrefois ; à leur sommet, ils sont munis de godets à braises servant à
 maintenir les plats au chaud.
 milourt : anglicisme *my lord*.
 myrobolans emblicz : petits fruits exotiques (Inde), réputés aphrodisiaques.
 D'après le Dalgado, *Glossário luso-asiático*, II 55-56 : *Phyllanthus*
emblica, Linn. – Voir *supra*, n. 62.
 paillards : ceux qui couchent sur la paille, syn. paysans, gueux, d'où
 débauchés.
 paillier : grenier à fourrage.
 pasquez de soles : juron chrétien (*Pâques de Dieu ! Pâques-Dieu !*) atténué.
 Allusion à l'histoire coranique de Moïse et du petit poisson (XVIII 60-
 61) ?
 pelauder (se) : se battre.
 pénil : bas-ventre.
 pulses : puces.
 quehues de lampes : culs-de-lampe.
 repaistre : manger.
 rheumes : rhumatismes.
 seraphs : pièces d'or ottomanes et perses safavides ; arabe *ašraft*.
 solier : partie haute de la maison, plafond, étage ; latin *solarium*. Le feu de
 la maison du pacha progresse du bas vers le haut : de la paille au lict, et
 du lict au solier.

spondyles : vertèbres ; grec σπόνδυλοι.

tout (à) : avec ; tout (du) : tout entier.

tucquet : tertre.

ventre Mahom : juron chrétien (*ventre-dieu ! ventre-bleu !*) atténué par islamisation à l'aide du nom du Prophète. Le raccourcissement de Mahomet en *Mahom* est construit par imitation du nom hébreu de l'Abîme ou Profondeur des eaux, *Tehōm* (*Genèse* 1, 2-3), sorte de « ventre » de l'univers.

vert : vigoureusement.

villain : habitant de la campagne, rustre, inculte, syn. “Turc” ; latin *villanus*.



Références bibliographiques

AIGLE 1994

Denise AIGLE, « Les biographies de saints de ‘Attār et de Ğâmī, prolongements des écrits fondateurs du soufisme », *Anatolia Moderna* 5, p. 1-21.

BALIVET 1987

Michel BALIVET, « Derviches, papadhes et villageois. Note sur la pérennité des contacts islamo-chrétiens en Anatolie centrale », *Journal Asiatique* 275, p. 253-263.

BIBERSTEIN KAZIMIRSKI 1875

Albin de BIBERSTEIN KAZIMIRSKI, *Dictionnaire arabe-français*, Le Caire.

BISAH 2004

Nancy BISAHA, *Creating East and West. Renaissance Humanists and the Ottoman Turks*, Philadelphia.

BOLLÉE 1993

Annegret BOLLÉE, *Dictionnaire étymologique des créoles français de l’Océan Indien. Deuxième partie : Mots d’origine non-française ou inconnue* (Kreolische Bibliothek 12), Hambourg.

BOXER 1953

Charles R. BOXER, « A Portuguese Account of South China in 1542-1552 », *Archivum Historicum Societatis Iesu* 22, p. 57-92.

BOYANCÉ 1935

Pierre BOYANCÉ, « Un rite de purification dans les *Argonautiques* de Valérius Flaccus », *Revue des études latines* 12, p. 122-124.

CHAREYRON 2000

Nicole CHAREYRON, *Les Pèlerins de Jérusalem au Moyen Âge*, Paris.

CHAVANNES 1910

Édouard CHAVANNES, *Cinq cents contes et apologues extraits du Tripiṭaka chinois*, t. I, Paris [réimpression A. Maisonneuve, 1962].

CHIMKOVITCH 2009

Arthur CHIMKOVITCH, « Harut et Marut, ou la présence de deux anges musulmans dans nombre de productions occidentales », *Trans. Revue de littérature générale et comparée* 8, 17 p.

CHODKIEWICZ 1986

Michel CHODKIEWICZ, *Le Sceau des Saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabī*, Paris.

CHODKIEWICZ 1992

Michel CHODKIEWICZ, *Un Océan sans rivage. Ibn 'Arabī, le Livre et la Loi*, Paris.

DALGADO

Sebastião Rodolfo DALGADO, *Glossário luso-asiático*, Coimbra, vol. 1, 1919 ; vol. 2, 1921.

DELADRIÈRE 1981

Roger DELADRIÈRE, *Kalâbâdhî. Traité de soufisme, les maîtres et les étapes*, traduit de l'arabe, Paris.

DELADRIÈRE 1988

Roger DELADRIÈRE, *Ibn 'Arabī. La vie merveilleuse de Dhū-l-Nūn l'Égyptien*, traduit de l'arabe, Paris.

DEROUX 1988

Carl DEROUX, « Une acception nouvelle pour le mot *lardum* (Anthime, *De obs. cib.*, 20) », dans G. SABBAAH, *Mémoires VIII. Études de médecine romaine*, Saint-Étienne, p. 33-38.

DIERCKENS & PLOUVIER 2008

Alain DIERCKENS et Liliane PLOUVIER, *Festins mérovingiens*, Bruxelles.

DOERFER 1997

Gerhard DOERFER, « Türkische Sprachen und Dialekte in Iran », *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 87, p. 41-63.

DRÈGE 2013

Jean-Pierre DRÈGE, *Faxian. Mémoire sur les pays bouddhiques. Texte établi, traduit et annoté*, Paris.

GADRAT 2005

Christine GADRAT, *Une image de l'Orient au XIV^e siècle : les Mirabilia descripta de Jordan Catala de Sévérac. Édition, traduction et commentaire*, Paris, 2005.

GAIGNEBET 1986

Claude GAIGNEBET, *À plus hault sens*, I-II, Paris.

GROTTANELLI 1999

Cristiano GROTTANELLI, « Ideologie del sacrificio umano. Roma e Cartagine », *Archiv für Religionsgeschichte* 1, p. 41-59.

HOUDAS & MARÇAIS 1903-1914

Octave HOUDAS et William MARÇAIS, *Les Traditions Islamiques*, t. II, Paris.

HUCHON 1994

Mireille HUCHON, *Rabelais. Œuvres complètes*, La Pléiade, Paris.

KLOCKOW 1994

Reinhard KLOCKOW, *Georgius de Hungaria. Tractatus de moribus, conditionibus et nequicia Turcorum*, Cologne.

LEFRANC 1922

Abel LEFRANC, *Œuvres de François Rabelais*, t. IV, *Pantagruel*, Paris.

LELLOUCH 2013

Benjamin LELLOUCH, « Qu'est-ce qu'un Turc ? (Égypte, Syrie, XVI^e siècle) », *European Journal of Turkish Studies* (en ligne).

MARGOLIN 1973

Jean-Claude MARGOLIN, *Guerre et paix dans la pensée d'Érasme*, Paris.

MARGOLIN 1986

Jean-Claude MARGOLIN, « Érasme et la guerre contre les Turcs » (1980),

repris dans *Érasme. Le prix des mots et de l'homme*, Londres.

MARRACHE-GOURAUD 2003

Myriam MARRACHE-GOURAUD, "*Hors toute intimidation*". *Panurge ou la parole singulière*, (Travaux d'Humanisme et Renaissance 374, Études Rabelaisiennes 41), Genève.

MARTIGNONI 2012

Andrea MARTIGNONI, « Mamma li Turchi ! Politique et religion face à la menace turque (Frioul, Italie, XV^e-XVI^e siècles) », *Circé. Histoires, cultures et sociétés* 1 (en ligne).

MASSIGNON 1922

Louis MASSIGNON, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris.

MENINI 2009

Romain MENINI, *Rabelais et l'intertexte platonicien*, (Travaux d'Humanisme et Renaissance n° 461, Études Rabelaisiennes 47), Genève.

MORANO 2009

Enrico MORANO, « Sogdian Tales in Manichaean Script », dans D. DURKIN-MEISTERERNST, CH. RECK, D. WEBER (eds.), *Literarische Stoffe und ihre Gestaltung in mitteliranischer Zeit*, (Beiträge zur Iranistik 31), Wiesbaden, p. 173-200.

NAUROY 1989

Gérard NAUROY, « Le martyr de Laurent dans l'hymnodie et la prédication des IV^e et V^e siècles et l'authenticité ambrosienne de l'hymne *Apostolorum supparem* », *Revue des études augustinienes* 35, p. 44-82.

PAPATHOMOPOULOS 1999

Manolis PAPATHOMOPOULOS, *Vie d'Ésope. Recension W* (en grec), Athènes, 1999.

PINGUET 2008

Catherine Pinguet, *Les Chiens d'Istanbul*, Saint-Pourçain-sur-Sioule.

POPOVIC & VEINSTEIN 1996

Alexandre POPOVIC & Gilles VEINSTEIN (éd.), *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans l'islam des origines à aujourd'hui*, Paris.

RÉGNIER-BOHLER 1997

Danielle RÉGNIER-BOHLER (éd.), *Croisades et pèlerinages*, Paris.

ROUILLARD 1938 (a)

Clarence D. ROUILLARD, *The Turk in French History, Thought, and Literature (1520-1660)*, Paris, 1938,

ROUILLARD 1938 (b)

Clarence D. ROUILLARD, « Montaigne et les Turcs », *Revue de littérature comparée* 18, p. 235-251.

SCHEFER 1892

Charles SCHEFER, *Recueil de voyages et de documents pour servir à l'histoire de la géographie depuis le XIII^e siècle jusqu'à la fin du XVI^e siècle*, tome XII, Paris.

SCHNAPP 2003

Joël SCHNAPP, *Des Turcs. Traité sur les mœurs, les coutumes et la perfidie des Turcs. Georges de Hongrie*, Toulouse.

TARDIEU 2011

Michel TARDIEU, « Les Sept Dormants. Magie, facétie, temps infini », dans G. DYE ET F. NOBILIO (éd.), *Figures bibliques en islam*, Bruxelles, p. 37-58.

TARDIEU, VAN DEN KERCHOVE, ZAGO 2013

Michel TARDIEU, A. VAN DEN KERCHOVE, M. ZAGO (dir.), *Noms barbares 1. Formes et contextes d'une pratique magique*, (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses), Turnhout.

TINGUELY 2003

Frédéric TINGUELY, « L'alter sensus des turqueries de Panurge », *Études Rabelaisiennes* 42, p. 57-73.

VANDIER-NICOLAS 1986

Nicole VANDIER-NICOLAS, « Avant-propos », dans *Mission Paul Pelliot*, t. XI/5, *Grottes de Touen-houang. Carnet de notes de Paul Pelliot. Inscriptions et peintures murales V. Grottes 120n à 146*, Paris.

WEILER 1986

Anton Gerard WEILER, *Opera omnia Erasmi*, V/3, Amsterdam.

YASRI-LABRIQUE 2010

Éléonore YASRI-LABRIQUE, *La Turquie et nous. Enquête sur l'imaginaire turc de la France*, Paris.

Table des matières

Jean-Marie HUSSER	
Religions et identités collectives, une introduction	1
 Guillaume DUCŒUR	
Cent ans d'histoire des religions à l'Université de Strasbourg	21
 Corinne BONNET	
Faire communauté sous le regard des dieux. Les inscriptions votives comme traces mémorielles	57
 Arnaud BROTONS	
L'usage des morts et des rebelles par la royauté dans le Japon de Heian	73
 Guillaume DUCŒUR	
Qui est le vrai brāhmane ? Brahmacarya et légitimation identitaire en Inde ancienne	99
 Françoise DUNAND	
Les Grecs en Égypte, un problème d'identité ?	115
 Michel HUMM	
L'identité troyenne dans les cultes publics romains pendant la période républicaine	153

Jean-Marie HUSSER	
Le temple de Jérusalem, révélateur des enjeux de l'identité juive dans la crise maccabéenne	203
 Damien KARBOVNIK	
Le New Age, matrice d'un rapport au monde renégocié en modernité tardive ?	229
 Kyong-Kon KIM	
Le pouvoir royal coréen et l'identité bouddhique. L'exemple du roi bouddhiste Sejo dans la dynastie confucéenne Chosŏn	265
 Thierry LEGRAND	
À propos de l'identité d'une communauté juive ancienne : la <i>Règle de la Communauté</i> (1QS)	311
 Francesca PRESCENDI	
La <i>religio</i> comme élément de cohésion identitaire dans le discours des Romains	337
 Anne-Caroline RENDU-LOISEL	
« Seuls les rites écrits sont nôtres ! » Religion et pouvoir en Mésopotamie	365
 Natale SPINETO	
Fête et identité en Grèce. Les Grandes Dionysies	387
 Pierre-Brice STAHL	
Le hall de Freyja. Mythologie et constitution de l'identité danoise au XIX ^e siècle	407

Philippe SWENNEN	
Arjuna et Rāma, enfants tardifs d'Aditi	437
 Michel TARDIEU	
Panurge et les Turcs	459
 Table des matières	493



« La collection *Publications de l'Institut d'histoire des religions* s'inscrit dans les travaux de l'Institut Thématique Interdisciplinaire HiSAAR du programme ITI 2021-2028 de l'Université de Strasbourg, du CNRS et de l'Inserm qui bénéficie du soutien financier de l'IdEx Unistra (ANR-10-IDEX-0002), ainsi que du financement du programme SFRI (projet STRAT'US, ANR-20-SFRI-0012) dans le cadre du Programme d'Investissements d'Avenir du gouvernement français. »

ISBN 978-2-9582518-3-3

Traitement des images et illustrations
Mong-Xeng LY

Tous droits réservés
Toute reproduction, même partielle de cet ouvrage,
est interdite sans l'autorisation préalable de l'éditeur.

Imprimerie et reprographie
Direction des affaires logistiques intérieures
Université de Strasbourg

Dépôt légal – 2^e semestre 2022

Ce volume rassemble une série de contributions présentées lors du colloque célébrant le centenaire de l'Institut d'histoire des religions, créé à l'Université de Strasbourg en 1919, et portant sur les identités collectives qui se définissent et se disent à travers un ensemble de symboles relevant du discours (récits nationaux, mythes de fondation, épopées, historiographie, doctrines), des comportements (rituels, règles morales, pratiques communautaires), de l'esthétique (images, architecture, symboles graphiques) et des institutions.

La religion étant par nature matrice de sens et productrice de symboles, l'intervention du facteur religieux dans les identités collectives s'observe à toutes les périodes historiques et dans tous les types de sociétés. Par sa fonction symbolique donc, par sa puissante capacité d'intégration, mais aussi par sa propension à l'exclusion, la religion se trouve inévitablement impliquée dans la plupart des processus identitaires. La contribution de l'histoire des religions à la réflexion sur ces questions apparaît donc utile, et si elle impose le recul d'un temps parfois très long, nous sommes d'avis que la perspective ainsi ouverte n'en sera que plus éclairante.

Ont contribué à ce volume Corinne BONNET, Arnaud BROTONS, Guillaume DUCÉUR, Françoise DUNAND, Michel HUMM, Jean-Marie HUSSER, Damien KARBOVNIK, Kyong-Kon KIM, Thierry LEGRAND, Francesca PRESCENDI, Anne-Caroline RENDU-LOISEL, Natale SPINETO, Pierre-Brice STAHL, Philippe SWENNEN et Michel TARDIEU.

Histoire, sociologie, archéologie et anthropologie des religions | HiSAAR

Les Instituts thématiques interdisciplinaires
de l'Université de Strasbourg & CNRS & Inserm
dans le cadre de l'Initiative d'excellence