

- 1** DOSSIER THÉMATIQUE 1  
SIUE DEUS SIUE DEA. DÉNOMINATIONS DIVINES DANS LES MONDES GREC ET SÉMITIQUE :  
UNE APPROCHE PAR LE GENRE

**DOSSIER THÉMATIQUE 2**  
**TRADITION ET TRANSMISSION DANS L'ANTIQUITÉ : RÉFLEXIONS INTERDISCIPLINAIRES**

- 98** Claire CAMBERLEIN, Efstathia DIONYSOPOULOU & Thibault FOULON  
Introduction. La tradition et sa transmission : positionnements théoriques
- 105** MéliSSa LEUZY  
Consigner ou fabriquer la légende d'Alexandre le Grand ? Arrien face à la tradition dans l'*Anabase*
- 117** Héloïse SMETS  
Un autre regard sur l'archaïsme dans les sépultures privées de l'Égypte pharaonique
- 128** Laura WALDVOGEL  
Nouveaux indices de variabilité au sein des traditions funéraires de l'ouest du Rubané occidental
- 141** Grégoire BLANC  
Praxis citationnelle et co-construction du discours scientifique dans les *Naturales Quaestiones* de Sénèque (livres II & III)
- 150** Anthony GLAISE  
Polémiques, traditions et identités : réflexions autour des *Discours contre les juifs et les judaïsants* de Jean Chrysostome
- 159** ACTUALITÉ DE LA RECHERCHE  
QUOI DE NEUF À L'OUEST DE STRASBOURG ? KOENIGSHOFFEN :  
ÉTAT DES LIEUX ET DÉCOUVERTES RÉCENTES
- 195** VARIA

## DOSSIER THÉMATIQUE 2

### TRADITION ET TRANSMISSION DANS L'ANTIQUITÉ : RÉFLEXIONS INTERDISCIPLINAIRES

dir. Claire CAMBERLEIN, Efstathia DIONYSOPOULOU et Thibault FOULON

#### LA TRADITION ET SA TRANSMISSION : POSITIONNEMENTS THÉORIQUES

**Claire CAMBERLEIN**

Docteur en archéologie grecque  
Université de Strasbourg &  
Fondation Marc de Montalembert  
UMR 7044 Archimède

claire.camberlein@hotmail.com

**Efstathia DIONYSOPOULOU**

Doctorante en histoire ancienne  
Université de Strasbourg &  
Université de Toulouse II  
UMR 7044 Archimède & PLH ERASME

dionysopoulou@outlook.com.gr

**Thibault FOULON**

Doctorant en philologie classique  
Université de Strasbourg  
UR 3094 CARRA

thibaultfoulon@gmail.com

#### RÉSUMÉ

Oscillant entre innovation et reproduction, la transmission du bagage culturel du passé est un phénomène complexe. Intrinsèquement liée aux besoins, subjectifs et/ou objectifs, de ses vecteurs, sa compréhension nécessite l'analyse des modes, des agents et des contextes qui rythment et conditionnent sa constitution. Après une introduction théorique qui s'efforce de présenter le cadre qui définit la tradition et sa transmission, les cas concrets analysés dans les contributions de ce dossier se proposent d'explorer

##### MOTS-CLÉS

Mémoire,  
« invention de la tradition »,  
réception,  
interprétation,  
coutume,  
reproductivité culturelle,  
assimilation,  
innovation.

les stratégies, et leurs finalités, en matière de gestion du capital du passé dans l'Antiquité, et d'apporter des éclairages sur les conceptions que les Anciens, ou les Modernes, se font de la tradition et de sa transmission dans les sociétés anciennes.

The transmission of the cultural legacy of the past is a complex phenomenon, halfway between innovation and reproduction. It is intrinsically linked to the objective and/or subjective needs of its vectors and its understanding relies on an analysis of the methods, agents and contexts which determine the process. After a theoretical introduction which will lay out the framework for defining tradition and its transmission, the contributions in this issue will explore, through case studies, the various strategies and aims regarding the management of the capital of the past in Antiquity, and clarify the way people in Ancient or Modern times conceived of tradition and its transmission in ancient societies.

##### KEYWORDS

Memory,  
« invention of tradition »,  
reception,  
interpretation,  
customs,  
cultural reproductivity,  
assimilation,  
innovation.

La journée d'étude Jeunes Chercheurs « Tradition et transmission dans l'Antiquité : réflexions interdisciplinaires » s'est tenue à Strasbourg les 7 et 8 octobre 2019 grâce au soutien du Centre d'Analyse des Rhétoriques Religieuses de l'Antiquité (CARRA) et de l'Unité Mixte de Recherche « Archéologie et histoire ancienne : Méditerranée Europe » (Archimède). Nous tenons à les remercier chaleureusement de leur soutien, de même que les Facultés de Lettres et des Sciences Historiques de l'Université de Strasbourg, ainsi que les écoles doctorales 520 et 519.

« En chacun de nous, suivant des proportions variables, il y a de l'homme d'hier ; c'est même l'homme d'hier qui, par la force des choses, est prédominant en nous, puisque le présent n'est que bien peu de chose comparé à ce long passé au cours duquel nous nous sommes formés et d'où nous résultons » [1].

Parler de tradition, c'est s'intéresser à l'importance de la mémoire [2] dans la construction des sociétés, puisque c'est elle qui la fait exister en sélectionnant, de manière délibérée ou non, les événements et les pratiques du passé, et qui la perpétue [3]. Du latin *traditio*, ce terme désigne au départ non pas la chose transmise, mais l'acte de transmettre. Procédé consistant à donner à une personne la possession d'un objet par la remise de la main à la

main, il désigne ensuite par extension l'action et la façon de transmettre un savoir, abstrait ou concret, de génération en génération par la parole, l'écrit ou encore l'exemple [4]. La transmission, résultat de l'action, est comprise comme l'ensemble des procédés par lesquels les éléments d'une civilisation se répandent dans les sociétés humaines. Il s'agit d'une « dimension active de la communication en général, processus qui fonde la continuité de la vie sociale » [5]. On parle communément de « tradition » au singulier pour désigner la somme des traditions, l'ensemble des pratiques et des représentations héritées [6].

En ethnologie, la tradition est davantage comprise comme un fait de permanence du passé dans le présent, une survivance à l'œuvre, le legs encore vivant d'une époque pourtant globalement révolue. En archéologie, la notion renvoie à celles de survivance et de persistance ; on l'emploie de manière usuelle, particulièrement dans le domaine culturel (on parlera par exemple de « sanctuaires de tradition indigène » [7]). Pour le philologue enfin, la tradition signifie surtout la « transmission du texte » : le travail de critique textuelle [8] implique que l'on s'interroge sur l'histoire de cette transmission, souvent moins figée qu'il n'y paraît. Ces définitions générales montrent bien qu'il s'agit d'une notion complexe, devenue malheureusement ces dernières décennies un mot « outil » [9].

[1] DURKHEIM 1938, p. 16.

[2] Cette mémoire est ici considérée à l'image de R. Bastide, comme une « matière qui porte en elle les souvenirs du groupe et maintient la pérennité de la tradition : elle n'est pas une matière inerte mais une matière innervée par les pensées et les sentiments des hommes d'autrefois ». Voir BASTIDE 1970.

[3] FINLEY 1981, p. 31-33 ; GELL 1998, p. 257 ; WALTER 2004, p. 11-41 ; MARINCOLA et al. 2012 ; YATES 2019, p. 17-19.

[4] SHILS 1981, p. 12-14 ; LENCLUD 1987. Il n'en existe donc pas, en grec ou en latin, d'équivalent exact mais seulement des correspondants partiels, qu'il s'agisse de concepts de sens moins large (*traditio*), ou non superposables au terme moderne (*mos*), ou encore de substantifs qui ne sont pas

à proprement parler des concepts antiques (comme *ta patria* en grec ancien qui renvoie plutôt à un ensemble d'usages ou de pratiques). Voir également LHOSTIS, LORIOL & SARRAZANAS 2015.

[5] BONTE & IZARD 2010, s. v. transmission.

[6] LENCLUD 1994, p. 26-28 et p. 36.

[7] GOUDINEAU, FAUDET & COULON 1994, p. 49-72 ; FAUDET 1993, 2010 ; GOLOSETTI 2014.

[8] Le philologue se doit de présenter un texte, certes au plus près du document original, mais en considérant à la fois les variantes possibles et la « suite d'événements marquant de l'histoire du texte (la tradition), depuis le moment où l'auteur a commencé à le concevoir jusqu'à celui où il nous est parvenu ». Voir VARVARO 2017, p. 137.

[9] LENCLUD 1994, p. 25.

## L'« INVENTION » DE LA TRADITION

Après avoir été connoté négativement, les sciences humaines développent de nouvelles perspectives au sujet de la tradition. Contrairement à M. Weber, qui la compare à la répétition mécanique d'une action dictée par la force de l'habitude [10], elle serait en réalité « inventée, revêtant ainsi un rôle constructiviste » [11]. Cette définition entre davantage en adéquation avec l'acception philosophique de la tradition [12], qui n'appartient pas exclusivement au passé mais désigne au contraire ce qui, transmis par le passé, fait partie du présent. Elle n'est donc pas « le produit du passé, mais un point de vue que les hommes du présent développent sur ce qui les a précédés, une interprétation conduite en fonction de critères rigoureusement contemporains » [13].

Pour J. Pouillon, la tradition n'est pas réellement « ce qui a été », mais ce que le présent juge être « ce qui a toujours été ». L'auteur la décrit ainsi sous l'image d'une filiation inversée : « nous choisissons ce par quoi nous nous déclarons déterminés, nous nous présentons comme les continuateurs de ceux que nous avons fait nos prédécesseurs » [14]. Pour ces raisons, la tradition doit être considérée comme une construction sociale.

Sa « fabrique » ou son « invention », si on reprend le terme d'E. Hobsbawm [15], dérive du besoin des agents sociaux d'élaborer par un réaménagement conscient du contenu culturel du passé des repères stables, aptes à l'élaboration d'identités qui entrent en adéquation avec les enjeux du

présent [16]. Il s'agit d'un processus dynamique, volontaire et lié à la constante élaboration et évolution des sociétés [17]. Les tenants de la tradition doivent être actualisés, pour rappeler à la mémoire collective son invariante pertinence. Le fait que la tradition puisse être le fruit d'une invention a remis en question l'idée reçue de sa qualité monolithique et du caractère passif de sa transmission. Même si le concept de la tradition « inventée » est à juste titre largement débattu [18], la contribution majeure d'E. Hobsbawm réside dans le fait d'avoir mis en avant le phénomène de la réactualisation du contenu culturel du passé lors de sa transmission, le rapport étroit avec la construction d'identités (ce qui lui confère une place de choix dans les processus de socialisation), et l'importance du passé comme une source d'autorité pour le présent [19].

## L'INNOVATION ET L'AGENTIVITÉ

La notion d'« inventivité » met en jeu deux paramètres importants pour la compréhension et l'analyse du phénomène de la tradition et de sa transmission : l'innovation et l'agentivité [20]. Même si l'on considère que la tradition renferme des pérennités formelles, l'évolution du contexte mène continuellement à des adaptations et des modifications d'une partie du contenu culturel du passé, la liant ainsi aux notions de continuité, de changement et d'innovation [21]. Cette dernière entretient une relation d'inhérence mutuelle avec l'idée que les agents sociaux, individus ou collectifs, s'impliquant dans les différentes chaînes de la transmission font passer, sur un temps court, le bagage culturel du

[10] WEBER 1978, p. 24-25. Voir aussi GRIEVE & WEISS 2005, p. 4. Elle est aussi considérée comme fonctionnant en résistance à l'innovation (WILLIAMS 1983, p. 319-320 ; OTTO & PEDERSEN 2005, p. 30), et comme ayant un caractère statique et invariable (SHILS 1971, p. 123 ; ROGISTER & VERGATI 2004, p. 201).

[11] HOBBSAWM 1992. Voir aussi BUSCH & VERLUYS 2015, p. 10-11 ; FEJFER, MOLTESEN & RATHJE 2015, p. 10.

[12] Le concept philosophique de la tradition est souvent lié à celui d'autorité dans les écrits. Du latin *auctoritas*, il désigne la capacité à exercer un pouvoir et à le faire respecter par autrui. Hannah Arendt dresse la définition du concept d'autorité en l'opposant à la contrainte, qui se fait par la force, et à la persuasion. Pour elle, l'autorité est la conséquence de la disparition de la religion et de la tradition, considérées comme les fondations qui donnaient au monde son caractère permanent. Alors que la tradition préserve le passé et permet la transmission des témoignages des Anciens aux nouvelles générations, l'autorité a ses racines dans le passé mais est un avis, une force liante (ARENDE 1972, p. 121-222). Voir BAKHOUCHE 2003 ; KER & PIEPER 2014 ; LHOSTIS, LORIOU & SARRAZANAS 2015.

[13] LENCLUD 1987, p. 31. Voir également SAHLINS 1999, p. 409 : « From what I know about culture, then, traditions are invented in the specific terms of the people who construct them ».

[14] POUILLON 1975, p. 160. Dans LENCLUD 1987, p. 8 : la tradition devient un « procès de reconnaissance en paternité ».

[15] HOBBSAWM 1992.

[16] HOBBSAWM 1992, p. 4-6.

[17] ROGISTER & VERGATI 2004, p. 202.

[18] Voir, par exemple, les remarques formulées par BURKE 1986 ; POST 1996 ; BEINER 2001 ; OTTO & PEDERSEN 2005, p. 14, 31 ; BAUMGARTEN & RUSTOW 2011, p. 208-209.

[19] Voir aussi OTTO 2007, p. 38.

[20] HOBBSAWM 1992, p. 13 : « All these rest on exercises in social engineering which are often deliberate and always innovative, if only because historical novelty implies innovation ».

[21] Depuis les années 1980, l'anthropologue Roy Wagner a essayé de démontrer dans quelle mesure la tradition, grâce à sa dimension innovatrice, se trouve à l'origine de l'invention culturelle. Voir WAGNER 1981.

passé au travers le filtre d'un choix conscient et volontaire. Ce choix, qui est le produit de leur interaction avec leur milieu [22], entraîne la réactualisation continue du capital du passé.

## L'HABITUS ET L'HEXIS

Si la transmission implique une réactualisation selon les attentes, les aspirations et les projets des acteurs sociaux qui en ont l'initiative ; la transmission de ce que l'on nomme *habitus*-coutume peut revêtir un caractère plus conservateur, en se transmettant surtout par reproduction, sans que les acteurs aient une maîtrise consciente de ce processus. Le terme *habitus* se définit dans son acception contemporaine, fondée essentiellement sur les travaux de P. Bourdieu, comme « [des] systèmes de dispositions durables, [des] structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principe de génération et de structuration de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement "régliées" et "régulières" sans être en rien le produit de l'obéissance à des règles, objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente des fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre et, étant tout cela, collectivement orchestrées sans être le produit de l'action organisatrice d'un chef d'orchestre » [23].

*L'habitus* est une notion proche de *l'hexis* [24], que l'on peut appeler coutume lorsqu'il s'agit de l'*habitus* d'un groupe social [25]. Il peut donc être compris comme un patrimoine social et culturel de dispositions transférables qui visent à « reproduire les structures objectives dont elles sont le produit » [26] au sein de conditions affrontées dans le présent, dictées par des probabilités objectives et non pas par d'aspirations subjectives. Il s'agit d'une loi immanente, imposée par l'ordre social, qui pousse à des actions et des œuvres plus ou moins automatiques et répétitives, certes signifiantes mais

sans intention de signifier, et dont l'agent social n'est pas le producteur [27]. *L'habitus* n'est, quant à lui, pas statique ; il peut évoluer. Sa transformation est toutefois beaucoup plus lente en raison du principe inhérent de *l'hystérésis* [28], ce qui replace le processus du changement du capital du passé dans une perspective de temporalité intermédiaire ou longue.

Ces deux procédés de la transmission du passé ne s'opposent pas mais se complètent [29]. Ils s'imbriquent [30] de sorte que leur synergie contribue à la construction et au maintien d'un ordre culturel signifiant, dans lequel la tradition, transmise par la mémoire, occupe une place de choix pour la justification du présent.

## TRADITION OUVERTE ET TRADITION FERMÉE

Les antiquisants qui ont abordé la question ont l'habitude de distinguer la tradition ouverte, productive [31] ou « in a strong sense » [32], qui se réactualise selon les évolutions sociales et historiques pour servir aux besoins et aux propos du présent, de celle qualifiée de reproductive, fermée ou « in a weak sense », qui présuppose que le contenu de la tradition s'est fixé à un moment donné et qu'il est depuis transmis tel quel. Pour certains, la tradition est à identifier à *l'habitus*, alors que pour d'autres, ces deux notions doivent être envisagées de manière distincte [33].

Nous sommes davantage enclins à considérer la tradition comme un *continuum* historiquement et socialement construit, qui se compose des mailles contenant les schèmes du passé transmis des générations passées et à transmettre aux générations à venir. Sa transmission, qui combine deux pôles, *l'habitus* et l'innovation, se caractérise par une dynamique à géométrie variable tributaire de la dialectique entre structures prédisposées et

[22] La notion de l'agentivité soulève un bon nombre de questions théoriques qui sont présentées et discutées en détail dans DOBRES & ROBB 2000, p. 3-17. On suit ici la définition proposée par GARDNER 2007, p. 103, selon qui l'agentivité (*agency*) : « [...] defined as an active involvement, can be seen both as a capacity or quality of being human and a process or relationship of engagement with a social and material world. This means that there is no agency without individual humans, who have a distinctively active, embodied consciousness, but that equally there can be no autonomous agent, as this active consciousness can only really develop through interaction ».

[23] BOURDIEU 2000, p. 256.

[24] Sur *l'hexis* et *l'habitus*, voir DURAND 2014-2016.

[25] OTTO & PEDERSEN 2005, p. 24.

[26] BOURDIEU 2000, p. 257.

[27] BOURDIEU 2000, p. 272-273. Voir aussi OTTO & PEDERSEN 2005, p. 23.

[28] BOURDIEU 2000, p. 260, 278.

[29] DOBRES 2000, p. 139 ; WALKER & LUCERO 2000, p. 131.

[30] OTTO 2007, p. 50.

[31] GILLEN 2017. Voir aussi VERNUS 2016.

[32] BAUMGARTEN & RUSTOW 2011, p. 209.

[33] Voir les cas analysés dans OSBORNE 2008, avec la bibliographie associée.

agentivité, objectivité et subjectivité, tous éléments qui coexistent à des degrés variables dans chaque société. Au même titre que les sociétés qui produisent les traditions ne sont pas statiques, la tradition évolue, que ce soit sur un temps court, intermédiaire ou long. Cette évolution peut avoir lieu sur un temps court grâce à l'innovation, à savoir les modifications conscientes qu'un agent social peut apporter sur l'héritage du passé ; mais aussi sur un temps intermédiaire et long grâce à l'altération de l'ordre social imposant la loi reproductive de l'*habitus*. Tant l'innovation que l'altération relèvent du domaine de l'(inter)action des agents sociaux, ce qui souligne la place centrale du concept de l'agentivité dans l'analyse de la tradition et de sa transmission [34]. L'évolution de la tradition, conditionnée par la transformation des milieux sociaux qui produisent sa transmission, peut également mener à l'objectivation et à la régularisation d'une tradition d'autrefois, qui a été subjectivement et consciemment produite, ce qui affaiblit, à notre sens, la force opératoire d'une dichotomie entre traditions ouvertes, productives ou « in a strong sense » et traditions reproductives, fermées ou « in a weak sense ».

Expliquer et comprendre les paradigmes aujourd'hui à l'œuvre dans le domaine des Sciences de l'Antiquité permet de se prémunir d'éventuelles dérives. D. Dmitrijevic mettait déjà en garde contre l'usage du concept : pour lui la fréquence dans l'emploi du mot « tradition » est proportionnelle à l'imprécision de son usage [35]. Elle serait le plus souvent vidée de son contenu sociologique et historique et tendrait ainsi à se transformer en lieu commun du changement perpétuel des sociétés. Cette situation peut être due à la méconnaissance des écrits de G. Lenclud, d'E. Hobsbawm et de T. Ranger, mais on peut également y voir un débat de fond sur le processus de changement historique des sociétés [36].

Les contributions à ce dossier thématique s'efforcent d'analyser les propriétés de la tradition et de sa transmission par différents biais : son mode, c'est-à-dire les supports et les médias, ses agents, c'est-à-dire les producteurs et le récepteur, ainsi que les contextes, à savoir les circonstances et les

conditions, les contextes historique et politique ainsi que les réseaux sociaux au sein desquels la tradition est transmise. Cette démarche a pour but de comprendre comment la tradition se crée, s'entretient, évolue et se transforme, et quel est son rôle dans la construction mémorielle et identitaire des sociétés anciennes [37].

L'article de Mélissa Leuzy nous invite à entrer dans le cabinet de travail d'Arrien pour découvrir la stratégie discursive et argumentative que l'écrivain bithynien suit dans son projet, portant sur les *tradita* à propos d'Alexandre. Si l'acteur de la transmission du matériau qui véhiculait sur le roi macédonien s'efforce de suivre l'*habitus* de l'*ethos* de l'historien, étroitement lié au critère de la vérité, l'article fait émerger un deuxième critère de jugement de la tradition sur Alexandre, qui se rencontre et coexiste avec le premier. Il s'agit du mérite narratif qui peut prendre le dessus – sans toutefois qu'Arrien laisse son lectorat être trompé à propos de la véracité de son propos – lorsqu'il s'intéresse à broser le portrait moral et psychologique de son héros. C'est ainsi qu'Arrien se présente maître du processus de la transmission de la tradition, oscillant, en fonction des besoins objectifs de son projet et ses aspirations individuelles, entre l'*habitus* historiographique et la création personnelle.

La contribution d'Héloïse Smets se propose, quant à elle, d'offrir des pistes de réflexion sur les théorisations et les définitions utilisées par la recherche actuelle en matière de transmission et de réactualisation de la tradition artistique en terre nilotique. Enrichir la boîte à outils des égyptologues par des concepts opératoires empruntés à des disciplines voisines permettra une compréhension plus fine et nuancée du phénomène de la réutilisation de l'héritage artistique dans le décor des sépultures privées de l'Égypte pharaonique. Le concept de la citation artistique et ses différentes déclinaisons sont aptes à lui donner sa vraie dimension, à savoir celle d'une transmission dont le curseur est positionné plus proche du pôle de l'innovation et de la créativité, et qui est le fruit du choix conscient et volontaire de ses acteurs et des contextes géographiques et sociaux qui l'influencent.

[34] OTTO 2007, p. 47-50 ; OTTO & PEDERSEN 2005, p. 32-35 sur le lien entre *agency* et tradition.

[35] DMITRIJEVIC 2004.

[36] HOBBSAWM 1992 lie l'apparition massive des traditions inventées aux transformations sociales rapides des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles et à la construction des États-nations modernes.

[37] SHILS 1971, p. 124 : « The modes and mechanisms of the traditional reproduction of beliefs are left unexamined » ; OSBORNE 2008, p. 282 : « [...] the focus of enquiry has been almost exclusively on the functional-adaptive role of particular traditions, with little attention to the processes by which traditions are established and maintained ».

Dans l'article de Laura Waldvogel, la tradition devient une grille de lecture des gestes funéraires pour les tombes du Rubané occidental, permettant la mise en évidence d'une variabilité géographique dans les groupes sépulcraux.

La contribution de Grégoire Blanc vient éclairer l'emploi de la praxis citationnelle dans la transmission du savoir scientifique dans les *Naturales Quaestiones* de Sénèque. Outil de transmission textuelle, la pratique citationnelle renforce le discours stoïcien du philosophe. En outre, l'auteur met en avant le rôle actif du destinataire, Lucilius, lequel est invité à cheminer par lui-même.

Enfin, Anthony Glaise propose de reconsidérer l'analyse de Léon Poliakov des *Discours contre les juifs* de Jean Chrysostome, en prenant en compte l'héritage de la tradition rhétorique païenne qu'ont reçu les auteurs chrétiens du IV<sup>e</sup> siècle. Dès lors, la tradition littéraire se révèle être un outil qui permet au Père antiochien de défendre sa doctrine dans un contexte religieux agité. Ainsi, l'œuvre de Jean Chrysostome se comprend-elle davantage comme un projet de l'élaboration d'une identité chrétienne qu'un « antisémitisme théologique ». ■

---

## BIBLIOGRAPHIE

**ARENDT, Hannah, 1972**, « Qu'est-ce que l'autorité », *La crise de la Culture*, Paris, p. 121-222.

**BAKHOUCHE, Béatrice, 2003**, *L'ancienneté chez les Anciens, t. 1. La vieillesse dans les sociétés antiques : la Grèce et Rome*, Montpellier.

**BASTIDE, Roger, 1970**, « Mémoire collective et sociologie du bricolage », *L'année sociologique* 21, 3e s., p. 65-108.

**BAUMGARTEN, Albert & RUSTOW, Marina, 2011**, « Judaism and Tradition: Continuity, Change and Innovation » dans Ra'anan Boustán, Oren Kosansky & Marina Rustow (éd.), *Jewish studies at the crossroads of anthropology and history: authority, diaspora, tradition*, Philadelphia, p. 207-237.

DOI : [10.9783/9780812204865.207](https://doi.org/10.9783/9780812204865.207).

**BEINER, Guy, 2001**, « The Invention of Tradition? », *The History Review* 12, p. 1-10.

**BONTE, Pierre & IZARD, Michel, 2000**, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, 4<sup>e</sup> éd. (1<sup>re</sup> éd. 1991), Paris.

**BOURDIEU, Pierre, 2000**, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, 2<sup>e</sup> éd. (1<sup>re</sup> éd. 1972), Paris.

**BOYER, Pierre, 1984**, « La tradition comme genre énonciatif », *Poétique* 58, p. 233-251.

**BOYER, Pierre, 1986**, « Tradition et vérité », *L'Homme* 97-98, p. 309-329.

**BURKE, Peter, 1986**, « Review: E. Hobsbawm & T. Ranger (ed.), The Invention of Tradition », *The English Historical Review* 101/398, p. 316-317.

**BUSCH, Alexandra & VERSLUYS, John, 2015**, « Indigenous Past and the Roman Present », dans Dietrich Boschung et al. (éd.), *Reinventing "the invention of tradition"? Indigenous pasts and the Roman present*, Paderborn, p. 7-13.

**DMITRIJEVIC, Dejan, 2004**, *Fabrication de traditions. Inventions de modernité*, Paris.

**DOBRES, Marcia-Anne, 2000**, *Technology and Social Agency. Outlining a Practice Framework for Archaeology*, Oxford.

**DOBRES, Marcia-Anne & ROBB, John, 2000**, « Agency in archaeology. Paradigm or platitude? », dans Marcia-Anne Dobres & John Robb, *Agency in Archaeology*, London – New York, p. 3-17.

**DURAND, Pascal, 2014-2016**, s.v. « Hexis », dans Anthony Glinoe & Denis Saint-Amand (dir.), *Le lexique socius* [<http://ressources-socius.info/index.php/lexique/21-lexique/40-hexis>, lien consulté le 25/08/2020].

**DURKHEIM, Émile, 1938**, *L'Évolution pédagogique en France*, Paris.

**FAUDUET, Isabelle, 1993**, *Atlas des sanctuaires romano-celtiques de Gaule, les fanums*, Paris.

**FAUDUET, Isabelle, 2010**, *Les temples de tradition celtique en Gaule Romaine*, Paris.

**FEJFER, Jane, MOLTESEN, Mette & RATHJE, Annette (éd.), 2015**, *Tradition: Transmission of Culture in the Ancient World*, København.

**FINLEY, Moses, 1981**, *Mythe, mémoire et histoire*, Paris.

- GARDNER, Andrew, 2007**, « Agency », dans Alexander Bentley, Herbert Maschner & Christopher Chippindale (dir.), *Handbook of Archaeological Theories*, Lanham – New York – Toronto – Plymouth, p. 95-108.
- GELL, Alfred, 1998**, *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Oxford.
- GILLEN, Todd, 2017**, *(Re)productive traditions in ancient Egypt*, Liège.
- GOLOSETTI, Raphaël, 2014**, « Cultes et lieux de mémoire dans le sud-est de la Gaule : réflexions à partir des lieux de culte sur d'anciens *oppida* », dans Marie-Odile Charles-Laforge (dir.), *Les religions dans le monde romain. Cultes locaux et dieux romains en Gaule de la fin de la République au III<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. : persistance ou interpretatio ?*, Arras, p. 30-49.
- GOUDINEAU, Christian, FAUDUET, Isabelle & COULON, Gérard, 1994**, *Les sanctuaires de tradition indigène en Gaule romaine*, Paris, p. 49-72.
- GRIEVE, Gregory & WEISS, Richard, 2005**, « Illuminating the Half-Life of Tradition: Legitimation, Agency, and Counter-Hegemonies » dans Steven Engler & Gregory Grieve (éd.), *Historicizing "Tradition" in the study of religion*, Berlin – New York, p. 1-15.
- HOBBSAWM, Eric, 1992**, « Introduction: Inventing Traditions » dans Eric Hobsbawm & Terence Ranger (éd.), *The Invention of Tradition*, 2<sup>e</sup> éd. (1<sup>re</sup> éd. 1983), Cambridge.
- HORTON, Robin, 1982, « Tradition and Modernity Revisited », dans Martin Hollis & Steven Lukes (éd.), *Rationality and Relativism*, Oxford.
- KER, James & PIEPER, Christoph, 2014**, *Valuing the past in the Greco-Roman World. Proceedings from the Penn-Leiden colloquia on ancient Values VII*, Leiden – Boston.
- LENCLUD, Gérard, 1987**, « La tradition n'est plus ce qu'elle était ... Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie », *Terrain* 9, p. 110-123.
- LENCLUD, Gérard, 1994**, « Qu'est-ce que la tradition ? », dans Marcel Détienné (éd.), *Transcrire les mythologies*, Paris, p. 25-45.
- LHOSTIS, Nathalie, LORIOL, Romain & SARRAZANAS, Clément, 2015**, *Discours antiques sur la tradition. Formes et fonctions de l'ancien chez les anciens*, Lyon.
- MARINCOLA, John, et al. 2012**, *Greek notions of the past in the archaic and classical eras: history without historians*, Edinburgh.
- OSBORNE, Robin, 2008**, « Introduction: for tradition as an analytical category », *World Archaeology* 40/3, p. 281-294.
- OTTO, Ton, 2007**, « Rethinking Tradition: Invention, Cultural Continuity and Agency », dans Jürg Wassmann & Katharina Stockhaus (éd.), *Experiencing New Worlds*, New York – Oxford, p. 36-57.
- OTTO, Ton & PEDERSEN, Poul, 2005**, « Disentangling Traditions. Culture, Agency and Power », dans Ton Otto & Poul Pedersen (éd.), *Tradition and Agency. Tracing cultural Continuity and Invention*, Aarhus, p. 11-49.
- POST, Paul, 1996**, « Rituals and the Function of the Past: Rereading Eric Hobsbawm », *Journal of Ritual Studies* 10/2, p. 85-107.
- POUILLON, Jean, 1975**, « Tradition : transmission ou reconstruction », dans Jean Pouillon (éd.), *Fétiches sans fétichisme*, Paris, p. 155-173.
- ROGISTER, John & VERGATI, Anne, 2004**, « Introduction: Tradition revisited », *History and Anthropology* 15/3, p. 201-205.
- SAHLINS, Marshall, 1999**, « Two or Three Things that I Know about Culture », *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 5/3, p. 399-421.
- SHILS, Edward, 1971**, « Tradition », *Comparative Studies in Society and History* 13, p. 122-159.
- SHILS, Edward, 1981**, *Tradition*, Chicago.
- VARVARO, Alberto, 2017**, *Première leçon de philologie*, Paris.
- VERNUS, Pascal, 2016**, « Traditional Egyptian I (Dynamics) » dans Julie Stauder-Porchet, Andréas Stauder & Willeke Wendrich (éd.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles [<http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz002k6th5>, version 1, lien consulté le 20/09/2019].
- WAGNER, Roy, 1981**, *The Invention of Culture*, Chicago.
- WALKER, William & LUCERO, Lisa, 2000**, « The depositional history of ritual and power », dans Marcia-Anne Dobres & John Robb (éd.), 2000, *Agency in Archaeology*, London – New York, p. 130-147.
- WEBER, Max, 1978**, *Economy and society: an outline of interpretive sociology*, 4<sup>e</sup> éd. (1<sup>re</sup> éd. 1922), Berkeley – Los Angeles – London.
- WILLIAMS, Raymond, 1983**, *Keywords. A vocabulary of Culture and Society*, 2<sup>e</sup> éd. (1<sup>re</sup> éd. 1976), Oxford.
- YATES, David, 2019**, *States of Memory. The Polis, Panhellenism, and the Persian War*, Oxford.

## CONSIGNER OU FABRIQUER LA LÉGENDE D'ALEXANDRE LE GRAND ? ARRIEN FACE À LA TRADITION DANS L'ANABASE

Mélissa LEUZY

Doctorante en littérature grecque  
EA 4178 Centre Pluridisciplinaire Textes et Cultures (CPTC)  
Université de Bourgogne

[melissa.leuzy@gmail.com](mailto:melissa.leuzy@gmail.com)

### RÉSUMÉ

Dans l'*Anabase*, Arrien convoque des sources nombreuses et s'y réfère souvent explicitement par une large gamme de mentions, allant du nom des auteurs aux expressions « ce qui est dit » ou « le bruit qui court ». Puisqu'un historien antique pouvait faire le choix de ne pas citer ses sources, ce parti pris suscite la réflexion. Arrien est-il condamné à n'être que le passeur d'une tradition déjà toute constituée sur le conquérant, incapable de prendre lui-même en charge le récit ? C'est précisément sur la nature exacte de la transmission du matériau historique dont il hérite, sur ses critères et ses finalités que porte cette étude.

En réalité, Arrien n'enregistre pas aveuglément tout ce qui a été dit sur Alexandre : il évalue avec précision le degré de vérité de chacune de ses sources. Transmettre revient alors à juger et à sélectionner. Mais parallèlement à cette posture critique de l'historien, qui entreprend d'épurer la tradition des mensonges, l'auteur ménage un autre critère en laissant une place pour ce qui est « digne d'être raconté ». Plus encore, il subordonne ses jugements historiques à la vision du conquérant qu'il entend véhiculer. De cette façon, la transmission se fait création d'un nouvel Alexandre, façonné par Arrien grâce à une habile manipulation des sources.

In the *Anabasis of Alexander*, Arrian refers to many sources and often mentions them explicitly by either naming authors or using expressions like "what is said" or "it is rumoured that". Since ancient historians could decide not to allude to their sources, this choice is thought-provoking. Was Arrian dependent on his predecessors and unable to tell Alexander's story by himself? This paper investigates how Arrian transmits his sources' content, mainly focusing on his criteria and his purpose.

Arrian does not blindly register everything that was said about Alexander, but he precisely evaluates the trustworthiness of his sources so that the task of transmitting Alexander's history implies judgment and selection. Along with fulfilling a historian's critical task, which consists in suppressing false pieces of information, Arrian uses an additional selection criterion by transmitting what he considers to be "worth telling". Moreover, he subordinates his historical judgments to the portrait of the ruler that he wants to construct and skillfully handles his sources' content in order to create his own Alexander.

### MOTS-CLÉS

Arrien,  
Alexandre,  
*Anabase*,  
historiographie,  
personnage,  
sources,  
récit,  
tradition.

### KEYWORDS

Arrian,  
Alexander,  
*Anabasis*,  
historiography,  
character,  
sources,  
narrative,  
tradition.

Dans l'histoire du règne et des campagnes d'Alexandre qu'il rédige au II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C., Arrien fait très largement allusion au matériau issu de ses prédécesseurs [1]. Au fil des sept livres qui composent l'*Anabase*, on dénombre plus de 250 références aux sources de l'historien. Quatorze auteurs différents sont explicitement nommés dans des notations éparses [2], auxquelles il convient d'ajouter des mentions plus vagues, effectuées au moyen de périphrases [3], des tours indéterminés « on dit » et « on écrit » [4] ou des expressions « le bruit qui court » (λόγος) et « ce qui est dit » (λεγόμενα) [5], qui étendent la « large gamme de sources » [6] déployées par l'écrivain.

Face à cette myriade de citations, les critiques se sont d'abord concentrés sur la reproduction de deux sources en particulier, Ptolémée et Aristobule, qui

a parfois été jugée lacunaire et fautive [7], le plus souvent minutieuse [8]. De telles analyses, qui ont établi une distinction nette entre l'œuvre d'Arrien et la Vulgate [9] et conféré à l'*Anabase* un crédit historique insigne [10], ont été nuancées depuis quelques décennies. Il est alors apparu que les écrits de Ptolémée et Aristobule, pourtant présentés par Arrien comme ses deux sources majeures, étaient loin d'être recopiés intégralement [11] et pouvaient être retravaillés par l'historien [12]. Parallèlement, les commentateurs ont souligné [13] et détecté dans plusieurs formules [14] l'influence de la Vulgate sur l'écriture de l'*Anabase*. Pour reprendre une métaphore d'Albert Bosworth, le travail d'Arrien s'est alors révélé proche de celui d'un mosaïste, qui aurait réuni des textes issus de traditions diverses comme autant de tesselles [15], extraites

[1] ZAMBRINI 2003 se sert même de l'exemple d'Arrien pour réfuter l'assertion de VEYNE 1983, p. 17, selon laquelle « un historien antique ne cite pas ses sources ». Pour des ouvrages généraux sur Arrien et l'*Anabase*, voir BOSWORTH 1988 ; STADTER 2000. Pour le rapport qu'Arrien entretient avec ses sources, voir BOSWORTH 1976 ; STADTER 2000, p. 66-76 ; TONNET 1988 ; BOSWORTH 1988, p. 38-93 ; HAMMOND 1993 ; ZAMBRINI 2003 ; MUCKENSTURM-POULLE 2009.

[2] On trouve 116 références à des auteurs ou à des œuvres qu'Arrien a utilisés pour composer l'*Anabase*, réparties de la façon suivante : 45 mentions d'Aristobule, 32 de Ptolémée, 7 de Néarque et d'Hérodote, 4 d'Eratosthène et de Xénophon, 3 des *Ephémérides*, d'Hécateé, de Mégasthène et d'Homère, 2 de Ctésias et une mention d'Aristos, d'Asclépiade et d'Onésicrite. Dans ce décompte, ne sont pris en compte les noms d'auteurs que lorsqu'ils sont désignés comme écrivains chez qui Arrien a trouvé des informations. Ptolémée, Aristobule, Néarque, Onésicrite et Xénophon apparaissent aussi comme acteurs de l'histoire, mais de telles mentions ont été laissées de côté. De même, les références à des auteurs faites par les personnages ont été omises.

[3] Ainsi, des auteurs sont évoqués à 64 reprises au moyen de périphrases, telles que « tous » (2), « la plupart » (5), « d'autres » (6), « les uns » ou « les autres » (34), « quelqu'un » ou « certains » (10), « ceux qui sont tout à fait crédibles » (1), « des hommes compétents » (1), les compagnons d'Alexandre (3) ou un peuple autochtone (2).

[4] On trouve 49 mentions de ce type, avec 20 emplois de λέγουσιν, 23 emplois de λέγεται et 6 occurrences des tours ἀναγγράπται, γέγραπται et ζυγγέγραπται.

[5] L'*Anabase* compte 32 occurrences de λόγος et λεγόμενα dans ce sens.

[6] BOSWORTH 1988, p. 64.

[7] Voir RADET 1925, p. 28.

[8] Voir LAYA 1836, p. 353 ; GUILHEM DE CLERMONT-LODEVE 1775, p. 25.

[9] L'œuvre d'Arrien, fondée sur les récits de deux compagnons d'Alexandre, Ptolémée et Aristobule, qui ont participé aux événements, s'oppose à la Vulgate, fondée sur le récit de Clitarque. Pour cette distinction, voir VIDAL-NAQUET 1984, p. 331-332 et TONNET 1988, p. 636.

[10] Pour un aperçu général du crédit accordé à l'*Anabase* grâce à ce choix des sources, voir BOSWORTH 1976, p. 2-4.

[11] Voir STADTER 2000, p. 69.

[12] Pour Aristobule, voir l'exemple du tombeau de Cyrus donné par BOSWORTH 1988, p. 46-55 et pour Ptolémée, voir l'exemple de la visite des Celtes donné par STADTER 1981, p. 167-169.

[13] Voir TONNET 1988.

[14] Il y a toutefois des débats sur les sources désignées par les périphrases « on dit », « il est dit » ou « le bruit court » employées par Arrien. HAMMOND 1993, p. 190 considère que ces expressions ne désignent pas Ptolémée et Aristobule, tandis que BOSWORTH 1980, p. 20 estime qu'elles peuvent qualifier ces auteurs, mais marquent une réserve. Pour TONNET 1988, qui propose une typologie précise, ἔστιν οἱ ἀνέγραψαν et λέγουσι sont employés pour désigner une troisième source ; λόγος κατέχει désigne un accord entre Aristobule et une troisième source ; λέγεται un accord entre Ptolémée, Aristobule et une troisième source. Mais quelles que soient les sources exactes désignées par ces formules, le choix d'une expression différente des noms explicites de Ptolémée et Aristobule offre une variation dans les citations, révélatrice d'une volonté d'étendre la palette de sources.

[15] Voir BOSWORTH 1988, p. 60 : « The tesserae of the mosaic may be the same, but they are worked into a different pattern ».

de leur œuvre d'origine et replacées dans un nouvel ensemble. Ces travaux ont ainsi mis en exergue à la fois un rôle plus actif d'Arrien dans la composition de son œuvre que ne le laissait supposer la simple copie de deux sources choisies d'emblée, et l'ampleur que des récits pluriels prennent au sein de la narration de l'*Anabase*.

Or c'est justement sur cette dualité et les questions qu'elle soulève que notre étude se concentrera. Car l'historien se présente bel et bien comme « un des écrivains de langue grecque les plus éminents » [16], apte à surpasser les « si nombreux historiens » [17] qui ont déjà relaté le parcours d'Alexandre. Mais simultanément, les multiples références paraissent laisser Arrien dans l'ombre de la tradition : l'intrusive voix des sources envahit dès l'abord la narration, inaugurée par « on dit » (λέγεται) [18]. Le narrateur passe parfois brusquement au discours rapporté comme s'il ne pouvait pas continuer lui-même à prendre en charge le récit [19]. Il affirme « suivre » (ἔπομαι) les versions de ses prédécesseurs [20], si bien qu'il est condamné au mutisme lorsqu'eux-mêmes se sont tus [21]. Bien plus, dans la préface de l'*Anabase*, il ne désigne pas l'opération historiographique à laquelle il s'adonne par le terme thucydéen « composer » (συγγράφω), réservé à ses sources [22], mais par le verbe « consigner » (ἀναγράφω), récurrent dans la suite du récit [23]. Surgit dès lors une situation surprenante, où un auteur qui signale sa maîtrise précoce de l'écriture [24] place l'accent sur son

rôle de passeur des textes antérieurs et où il qualifie son récit de « composition » (συγγραφή) [25] sans affirmer l'avoir « composé » (συγγράφω) [26] lui-même. Au contraire, il associe les termes συγγραφή et ἀναγράφω [27], de sorte que l'enregistrement et la transmission des récits précédents deviennent essentiellement liés à son œuvre.

C'est pourquoi nous nous proposons d'examiner plus en détail le rôle des sources « consignées » dans le récit. Il ne s'agira pas de détecter la présence, la réécriture ou le réagencement de telle ou telle version, comme cela a déjà été fait, mais de comprendre pourquoi Arrien a laissé apparaître si ostensiblement un matériau qui, chez d'autres historiens, reste masqué [28]. Dans un genre antique qui oscille « entre récit historique et invention littéraire », pour reprendre le titre d'une étude récente consacrée à Plutarque [29], cette tâche reviendra plus précisément à cerner la fonction narrative de ces citations nombreuses et variées et à saisir leur place au sein du projet historiographique d'Arrien.

Dans cette optique, nous étudierons de concert les références aux œuvres antérieures distillées dans le récit et les commentaires qui les accompagnent. Car ces points de rencontre, qui mettent en présence la voix du narrateur et celle de la tradition, permettent d'appréhender les différentes facettes de la transmission. Étymologiquement, « transmettre » consiste d'abord à « envoyer de l'autre côté, faire passer » [30] le contenu des sources et, effectivement, les citations émaillées dans le récit « font

[16] *Anabase*, I, 12, 5 : τῶν πρώτων ἐν τῇ φωνῇ τῇ Ἑλλάδι. Pour l'autoprésentation d'Arrien comme un écrivain talentueux dans l'*Anabase*, voir MOLES 1985, p. 166 ; HEDBERG 2004, p. 174. Voir également SCHEPENS 1971, p. 262 pour qui l'historien établit un rapprochement entre sa propre renommée et celle de son personnage.

[17] *Anabase*, I, préf. 3 : τοσοῖσδε συγγραφεῦσι.

[18] *Ibid.*, I, 1, 1.

[19] Pour ce brusque passage au discours indirect, voir, par exemple, *Anabase*, V, 1, 3-4, où Arrien évoque l'ambassade envoyée à Alexandre par les habitants de Nysa. Le narrateur commence le récit à l'indicatif avec l'expression « les Nysiéens envoient » (ἐκπέμπουσι οἱ Νυσαῖοι). Mais à la phrase suivante, il passe à une proposition infinitive sans aucune formule introductive, avec « et (dit-on) les ambassadeurs entrent » (παρελθεῖν τε τοὺς πρέσβεις). Interprété tantôt comme l'indice d'une source unique (BOSWORTH 1995, p. 204), tantôt comme la marque d'un embarras de l'historien (BOSWORTH 1995, p. 354 ; HAMMOND 1993, p. 260), ce procédé instaure quoi qu'il en soit une labilité énonciative, qui met brusquement en sourdine la voix du narrateur, dont la présence dans le récit paraît toujours révoquant.

[20] Pour l'emploi d'ἔπομαι, voir *Anabase*, V, 7, 1 ; VI, 2, 4 ; VI, 28, 3 et VI, 28, 6.

[21] *Ibid.*, V, 7, 1.

[22] *Ibid.*, I, préf. 1 : « Ptolémée fils de Lagos et Aristobule

fils d'Aristobule [...] ont composé » (Πτολεμαῖος ὁ Λάγου καὶ Ἀριστόβουλος ὁ Ἀριστοβούλου [...] συνέγραψαν). Cf. Thucydide, *Guerre du Péloponnèse*, I, 1, 1 (éd. ROMILLY 2009) : « Thucydide l'Athénien a composé » (Θουκυδίδης Ἀθηναῖος συνέγραψε). Pour les qualités accordées à Ptolémée et Aristobule dans la préface, qui sont celles qu'habituellement un auteur se prête, voir TOTI 2009.

[23] Pour l'utilisation d'ἀναγράφω par le narrateur, voir dans la préface *Anabase*, I, préf. 1 ; I, préf. 3. Puis, voir dans le récit, *Ibid.*, II, 12, 8 ; II, 24, 6 ; IV, 14, 4 ; V, 4, 1 ; V, 4, 3 ; V, 5, 2 ; VI, 11, 8 ; VI, 28, 2 ; VI, 28, 6 ; VII, 3, 1 et VII, 27, 3.

[24] Voir *Anabase*, I, 12, 5.

[25] Pour l'emploi de ce mot désignant l'*Anabase*, voir I, préf. 3 ; I, 12, 4 ; V, 4, 3 ; VI, 11, 2 ; VII, 3, 1 ; VII, 30, 3.

[26] Dans l'*Anabase*, le verbe συγγράφω n'est utilisé qu'une seule fois par l'auteur (*Ibid.*, VI, 28, 3) et encore est-il employé avec l'expression « en suivant Aristobule » (Ἀριστοβούλῳ ἐπόμενος), comme si cette opération n'était permise à l'auteur que sous l'égide d'un prédécesseur.

[27] Voir *Anabase*, V, 4, 3 ; VII, 3, 1.

[28] Pour un exemple d'appropriation de sources jamais nommées, voir les considérations de LORAU 1986 sur Thucydide.

[29] MARECHAUX & MINEO 2020.

[30] Pour l'étymologie et l'histoire de ce terme, voir REV 2016, p. 2491.

passer » d'un public à l'autre et d'un temps à l'autre [31] les versions consignées. Mais comme le suggère le préfixe du verbe « transmettre », il s'agit aussi d'un passage « à travers » un texte susceptible de laisser son empreinte sur le matériau qu'il véhicule. Pour cet aspect, les commentaires dont l'historien assortit ses citations renseigneront sur son rôle d'intermédiaire.

## LA CONSTRUCTION D'UN *ETHOS* D'HISTORIEN COMPÉTENT

De fait, pour Arrien, le rôle de passeur de la tradition contribue à mettre en scène son travail et ses qualités d'historien.

Loin de muer l'*Anabase* en un « mélange de recherches des autres » [32] qui occulterait la présence du véritable auteur, la multitude de citations est en effet subordonnée à l'image de lui-même qu'Arrien construit et offre aux regards du lecteur. C'est même un extrait du livre VII où les sources de l'historien envahissent complètement la narration, qui trahit le mieux cette dépendance. Arrien y relate la mort du conquérant, en citant successivement les *Ephémérides royales*, Ptolémée et Aristobule, puis quatre versions imputées à chaque fois à « d'autres » (οἱ δέ) non identifiés, pour finir par celle de « quelqu'un » (τις) [33]. Leurs voix se bousculent dans le récit par une alternance d'infinitifs et de propositions introduites par ὅτι, et laissent en sourdine l'instance principale d'énonciation. Mais au milieu de ce ballet de sources, deux percées fugitives du narrateur sont repérables. La première de ces interventions vient s'intercaler entre les références. Le narrateur suspend son énumération pour signaler : « je sais (οἶδα) que beaucoup d'autres versions ont été consignées (ἀναγεγραμμένα) au sujet de la fin d'Alexandre » [34]. Il poursuit ensuite son catalogue, qu'il conclut par l'assertion :

« Et que ces versions soient consignées (ἀναγεγράφω) par moi dans un récit plus pour que je n'aie pas l'air (δόξαιμι) d'ignorer qu'elles sont dites que parce qu'elles sont crédibles » [35].

Si discrètes soient-elles, ces deux interventions offrent une clé de compréhension du passage et bouleversent la hiérarchie que laissait supposer la répartition inégale de la parole entre les voix des sources et celle du narrateur. Albert Bosworth, qui s'est déjà penché sur cet extrait, a compris cet ample inventaire comme une « recherche d'exhaustivité » [36] de la part d'Arrien. Mais en réalité, c'est moins l'exhaustivité elle-même qui importe à l'écrivain, que la construction d'un *ethos* d'auteur exhaustif, sensible dans l'usage du verbe δοκῶ. Par son entremise, l'historien aborde la question de l'opinion des lecteurs à son endroit et entend l'infléchir, comme en témoigne la proposition circonstancielle de but dans laquelle apparaît ce verbe. Ainsi guidé, le lectorat doit prêter attention aux vastes connaissances que l'auteur revendique dans les formules « je sais » (οἶδα) et « ne pas ignorer » (μὴ ἀγνοεῖν) et qui le rendent capable de « consigner » (ἀναγεγράφω) toutes les versions déjà consignées (ἀναγεγραμμένα) auparavant, sans rien omettre. Dans ce contexte, la succession de références fait office d'exemple censé illustrer les prétentions de l'écrivain et convaincre le lecteur. Et si les historiens modernes considèrent effectivement qu'Arrien s'est appuyé sur une « base documentaire substantielle » [37], c'est bien là le portrait qu'il a voulu construire par ses citations, en se présentant comme un érudit qui maîtrise parfaitement toute la tradition. D'incapacité à prendre en charge le récit qu'elle pouvait sembler être de prime abord, la posture en retrait devient, à travers ces commentaires, une qualité de l'historien, apte à embrasser et restituer la riche matière qu'il a reçue.

L'image de l'auteur façonnée dans ce passage dialogue avec le reste de l'œuvre. Car si ici Arrien affiche ostensiblement un savoir exhaustif sur l'histoire d'Alexandre, c'est pour mieux occulter ailleurs une partie de la tradition sans être taxé d'ignorance. Dès la première phrase de l'*Anabase* en effet, le fait de « consigner » (ἀναγράφω) est associé à celui de « choisir » (ἐπιλέγω) [38]. Ensuite, le récit est ponctué de réflexions métalittéraires où l'historien impose une limite à ce qu'il « consigne » [39], et

[31] Ce nouveau lectorat à qui Arrien transmet l'histoire d'Alexandre est désigné par les expressions les « hommes » (οἱ ἄνθρωποι) dans l'*Anabase*, I, 12, 4 et VII, 30, 3 et la « postérité » (οἱ ἔπειτα ἄνθρωποι) en VI, 11, 8.

[32] SCANLON 2015, p. 261.

[33] *Anabase*, VII, 26-27.

[34] *Ibid.*, 27, 1 : Πολλὰ δὲ καὶ ἄλλα οἶδα ἀναγεγραμμένα ὑπὲρ τῆς Ἀλεξάνδρου τελευτῆς. Toutes les traductions proposées sont des traductions personnelles. Pour l'œuvre

originale, accompagnée d'un appareil critique, voir Roos 2002.

Pour une traduction française de l'œuvre, voir SAVINEL 1984.

[35] *Anabase*, VII, 27, 3 : Καὶ ταῦτα ἐμοὶ ὡς μὴ ἀγνοεῖν δόξαιμι μᾶλλον ὅτι λεγόμενά ἐστιν ἢ ὡς πιστὰ ἐς ἀφήγησιν ἀναγεγράφω

[36] BOSWORTH 1988, p. 61.

[37] ZAMBRINI 2003, p. 564.

[38] *Anabase*, I, préf. 1.

[39] *Ibid.*, II, 24, 6 ; IV, 14, 4 ; V, 4, 3 ; V, 5, 2 ; VI, 28, 6.

cela alors que parfois « d'autres auteurs ont raconté autrement beaucoup d'autres choses sur ces faits mêmes [40] ». De tels cas risquaient de provoquer la suspicion des lecteurs envers les compétences d'Arrien. Il prévient ce doute en décidant, pour un épisode, d'énumérer les « nombreuses autres versions » ordinairement passées sous silence, de sorte que l'exhaustivité occasionnelle légitime une sélection habituelle. Dès lors, la tradition reçue par Arrien se trouve fragmentée en plusieurs traditions, que l'historien choisit de transmettre ou d'omettre. Pour conforter cette tâche, il signale fréquemment les désaccords de ses sources [41] : face aux dissonances des auteurs « discordants » (ἀξύμφωνοι) [42], qui obstruent le déroulement des faits, il s'assigne le rôle d'étouffer certaines de ces voix pour restituer leur linéarité aux événements.

Parallèlement, Arrien expose avec précision les raisons du choix entre telle ou telle version, motivé par la nécessité historiographique de « dire ce qui s'est produit » [43] et par le rejet corollaire des mensonges [44]. Ainsi, l'auteur n'affiche pas seulement sa connaissance de toutes les traditions et sa sélection de certaines d'entre elles ; il laisse également paraître son aptitude à juger correctement ses sources. Pour parvenir à ses fins, il instaure dans *l'Anabase* un « récit à structure double », selon la formule de François Hartog [45], où les sources qu'il cite sont augmentées d'un commentaire sur leur recevabilité historique. Le jugement est exprimé par la formule récurrente « je consigne (cette version) comme étant » (ἀναγράφω ὡς)

suivie d'un adjectif qui attribue un degré de vérité aux faits rapportés [46]. Les adjectifs employés sont « véridique » (ἀληθής), « exact » (ἀτρεκής), « crédible » (πιστός), « vraisemblable » (εἰκός), « douteux » (ἀμφίλογος), « incroyable » (ἄπιστος), accompagnés parfois d'une négation [47]. À ces mots sont souvent adjoints « entièrement » (πάντη), « pas entièrement » (οὐ πάντη), « non hors de » (οὐκ ἔξω), « non loin de » (οὐ πόρρω) et même « pas entièrement hors de » (οὐ πάντη ἔξω) [48], tandis qu'à certaines occasions, la version relatée se situe entre deux niveaux de vérité : elle n'est « ni vraie, ni entièrement incroyable » [49] ou « ni exacte ni entièrement incroyable » [50]. Par cette large gamme lexicale, l'auteur se promeut juge compétent de ses sources, capable de prononcer des verdicts nuancés. À cette fin, il prend aussi un soin particulier à justifier la confiance qu'il accorde à certains de ses prédécesseurs, en convoquant des critères qui jouissent d'une autorité particulière dans l'Antiquité, tels que l'autopsie, l'impartialité ou le statut social [51]. Telle est la méthode que l'historien révèle minutieusement, à la surprise de certains commentateurs modernes [52], en faisant pour ainsi dire entrer le lecteur dans son cabinet de travail, au moment où il remplit une des tâches allouées à l'historien antique : séparer le bon grain de l'ivraie parmi tous les « bruits » reçus de la tradition [53]. Le destinataire de l'œuvre est dès lors investi du rôle de témoin, qui assiste en différé à la création du récit historiographique et peut juger l'historien, en le regardant juger ses sources.

[40] *Ibid.*, IV, 14, 4 : πολλὰ δὲ καὶ ἄλλα ὑπὲρ τούτων αὐτῶν ἄλλοι ἄλλως ἀφηγήσαντο. Une remarque similaire est observable en VI, 11, 2, à propos de la blessure d'Alexandre : πολλὰ δὲ καὶ ἄλλα ἀναγράφεται τοῖς ξυγγραφεῦσιν ὑπὲρ τοῦ παθήματος.

[41] *Ibid.*, II, 3, 7 ; II, 4, 7 ; III, 3, 6 ; IV, 8, 8 ; IV, 9, 2-3 ; IV, 13, 5 ; IV, 14, 1-2 ; V, 14, 4 ; V, 19, 5 ; VI, 11, 1 ; VI, 11, 3-8 ; VI, 24, 1-2 ; VI, 28, 1-3 ; VII, 3, 2 ; VII, 13, 3 ; VII, 14, 5-7 ; VII, 22, 4. Voir également la remarque générale de la préface « ἄλλοι μὲν δὴ ἄλλα ὑπὲρ Ἀλεξάνδρου ἀνέγραψαν » (I, préf. 2), qui trouve un écho dans la remarque « Ἔνθα δὲ καὶ ἄλλοι ἄλλα ἀνέγραψαν ὑπὲρ τοῦ πένθους τοῦ Ἀλεξάνδρου » (VII, 14, 2).

[42] *Ibid.*, I, préf. 2.

[43] Aristote, *Poétique*, 1451b 4 (éd. GERNEZ 2008) : τὰ γενόμενα λέγειν.

[44] Pour une dénonciation des mensonges, voir *Anabase*, V, 4, 3-4 ; VI, 2, 3 et VI, 11, 2.

[45] HARTOG 2018, p. 77.

[46] Voir par exemple *Anabase*, I, préf. 1 ; I, préf. 3 ; II, 12, 8 ; VI, 28, 2 ; VII, 15, 6.

[47] Pour πιστός, voir *Anabase*, I, préf. 1 ; I, préf. 2 ; II, 16, 6 ; V, 2, 7 ; V, 5, 1 ; VI, 28, 1 ; VI, 28, 2 ; VII, 13, 5 ; VII, 14, 5. Pour ἄπιστος, voir I, préf. 3 ; II, 12, 8 ; III,

2, 1 ; VII, 15, 6. Pour ἀτρεκής, voir III, 3, 6 ; VII, 15, 6. Pour εἰκός, voir II, 16, 6 ; III, 3, 6 ; V, 14, 5 ; VII, 14, 6. Pour ἀληθής, voir I, préf. 1 ; II, 12, 8 ; IV, 10, 1 et V, 20, 10. Pour ἀμφίλογος, voir V, 4, 2.

[48] Pour πάντη, voir *Anabase*, I, préf. 1 ; II, 12, 8 et VII, 15, 5. Pour οὐ πάντη, voir I, préf. 3 et V, 1, 2. Pour οὐκ ἔξω, voir II, 16, 6. Pour οὐ πόρρω, voir V, 20, 10. Pour οὐ πάντη ἔξω, voir VII, 14, 6.

[49] *Anabase*, II, 12, 8 : καὶ ταῦτα ἐγὼ οὐθ' ὡς ἀληθῆ οὔτε ὡς πάντη ἄπιστα ἀνέγραψα.

[50] *Ibid.*, VII, 15, 6 : καὶ τοῦτο οὔτε ὡς ἀτρεκές οὔτε ὡς ἄπιστον πάντη ἀνέγραψα.

[51] Ces trois critères sont réunis dans la préface. Pour le crédit de l'autopsie, de l'impartialité et du statut social, qualités habituelles que l'historien se prête pour inspirer confiance à ses lecteurs, voir LACHENAUD 2004, p. 72 ; TOTH 2009. Sur le concept d'autopsie dans l'historiographie classique, voir SCHEPENS 1980.

[52] Voir par exemple la remarque de LACHENAUD 2004, p. 72 : « Il est remarquable qu'Arrien éprouve le besoin de se justifier d'avoir confiance en Aristobule et Ptolémée ».

[53] Pour cette injonction à mettre de l'ordre dans les différentes traditions, déjà présente chez Hécatée de Milet, voir CASEVITZ & HARTOG 1999, p. 42-54.

Pour appuyer l'opinion favorable que ce procédé est censé provoquer dans l'esprit du lecteur, Arrien suggère que seul un infime substrat est retenu et transmis à l'issue de son examen. À l'orée de l'œuvre, il évoque lui-même les « si nombreux historiens » qui se sont attelés au récit du parcours d'Alexandre [54]. Mais parmi eux, seuls deux auteurs, Ptolémée et Aristobule, sont jugés « plus crédibles » (πιστότεροι) et capables de proposer des versions « entièrement véridiques » (πάντη ἀληθῆ) [55]. Il arrive ensuite à plusieurs reprises qu'Arrien se serve de la variante de l'un d'eux pour contester la version transmise par « d'autres », plus nombreux, ou même par « la plupart » [56]. Ailleurs, sans même invoquer leur autorité, il s'élève contre « le bruit qui court partout » (ὁ πᾶς λόγος) [57]. Ce faisant, il s'érige en historien exigeant, qui passe la tradition au crible d'une inspection rigoureuse et implacable.

En définitive, la polyphonie et les multiples références perceptibles dans l'*Anabase* constituent un entrelacement savant qui laisse affleurer, sous les citations, la figure d'un historien consciencieux, parfaitement informé de son sujet, mais prêt à sacrifier une grande partie de la tradition à la vérité, pour la transmettre épurée des versions douteuses. Laisser apparaître les dires des prédécesseurs participe ainsi de la construction d'un *ethos* d'auteur apte à inspirer la confiance du lecteur.

## UNE PLACE POUR CE QUI EST « DIGNE D'ÊTRE RACONTÉ » : LA PERCÉE DU CRÉATEUR PAR-DELÀ L'HISTORIEN

Mais les mentions explicites de la tradition ne se limitent pas à ce rôle. Elles attirent également l'attention sur un dessein poursuivi par l'auteur de l'*Anabase* : celui d'offrir un portrait littéraire de son protagoniste dont il se promeut le créateur.

Car il est des citations où l'*ethos* d'historien compétent est visiblement laissé de côté : Arrien brouille volontairement les frontières de la vérité (ἀλήθεια), en ne l'attribuant à un fait transmis qu'avec précaution. C'est ainsi par exemple qu'il introduit les paroles d'un personnage par la réserve « si du moins elles ont été rapportées avec vérité » [58] et considère que les mesures de l'Indus transmises par la tradition ne sont « pas loin du vrai » [59]. De même, pour dire d'un événement qu'il est crédible, il privilégie le tour « pas incroyable » [60] à l'adjectif affirmatif πιστός, qu'il s'autorise à employer dans la formule atténuée « si vraiment ces faits aussi sont crédibles pour quelqu'un » [61]. Pour renforcer davantage encore le caractère discutabile de la vérité ou de la crédibilité d'un épisode, il accompagne parfois ses propres appréciations d'une restriction, exprimée par ἔμοι « à mon avis » [62] ou même plus souvent par ἔμοιγε « du moins à mon avis » [63]. Ailleurs, il lui arrive de donner son assentiment à une version discutabile – et discutée par la critique moderne [64] – ou de souligner les désaccords entre Ptolémée et Aristobule, auxquels il a pourtant accordé un crédit particulier. Selon Philip Stadter, les contradictions entre les deux auteurs signalées dans le récit ne concernent que des détails mineurs [65]. Mais par leur nombre, elles font surgir une suspicion à leur égard [66]. Enfin, la mise en doute est parfois plus radicale, lorsque le narrateur confronté à plusieurs variantes admet que la vérité ne lui importe pas [67] ou que l'exactitude historique est introuvable [68]. Toutes ces remarques, où l'apparente assurance de l'historien capable d'évaluer ses sources avec précision cède la place à la relativité de tout jugement, invitent le lecteur à tempérer le souci de vérité par lequel Arrien commence et conclut son œuvre [69]. En réduisant l'emprise de la vérité, l'auteur ménage un espace pour un autre critère de transmission que la seule recevabilité historique.

[54] *Anabase*, I, préf. 3 : τοσοῖσδε συγγραφεῦσι.

[55] *Ibid.*, I, préf. 1-2.

[56] *Ibid.*, II, 3, 7 ; II, 4, 7 ; IV, 13, 5 ; IV, 14, 1 ; V, 14, 4 et VII, 22, 4.

[57] *Ibid.*, VI, 11, 3.

[58] *Ibid.*, IV, 10, 1 : εἴτερον ἀληθῆ ζυγγέγραπται.

[59] *Ibid.*, V, 20, 10 : οὐ πόρρω τοῦ ἀληθοῦς.

[60] *Ibid.*, III, 2, 1 : οὐκ ἄπιστος.

[61] *Ibid.*, V, 2, 7 : εἰ δὴ τῷ πιστὰ καὶ ταῦτα (*Ibid.*, V, 2, 7). Les autres occurrences de πιστός (II, 16, 6 ; V, 2, 7 ; VI, 28, 1 ; VI, 28, 2 ; VII, 13, 5 ; VII, 14, 5 et VII, 27, 3) sont niées et servent à désigner un fait incroyable.

[62] *Anabase*, VII, 28, 1.

[63] *Ibid.*, III, 2, 1 ; VII, 13, 5 ; VII, 14, 5.

[64] Ainsi, quand Arrien évoque la blessure reçue par Alexandre lors de l'affrontement contre les Malles, il insiste sur son choix de suivre Ptolémée (*Anabase*, VI, 10, 1 ; VI, 11, 7) en précisant

immédiatement que le général n'était pas présent à cette bataille. Voir le commentaire de MUCKENSTURM-POULLE 2009, p. 23 : « Le lecteur pourrait à bon droit se poser la question de la fiabilité du témoignage du Lagide à propos d'événements auxquels il n'a pas assisté. Comment peut-il décrire de façon minutieuse la blessure du roi alors qu'il était absent ? ».

[65] STADTER 2000, p. 70.

[66] Arrien convoque à la fois Ptolémée et Aristobule à quinze reprises, mais leurs versions ne s'accordent qu'à cinq occasions (voir *Anabase*, II, 12, 6 ; III, 26, 1 ; IV, 14, 1 ; VI, 11, 5 ; VII, 26, 3).

[67] *Anabase*, V, 20, 2 et VII, 1, 2-3.

[68] *Ibid.*, III, 3, 6.

[69] Voir *Ibid.*, I, préf. 1, où Arrien revendique le choix de versions « entièrement véridiques » (πάντη ἀληθῆ) et VII, 30, 3, où il affirme avoir évoqué certains faits « pour la vérité » (ἀληθείας ἕνεκα).

L'autre donnée prise alors en compte au moment de la transmission est la qualité littéraire de la version que l'auteur fait figurer dans son œuvre. La condition est formulée dès la préface grâce à l'adjectif « digne d'être raconté » (ἀξιαφήγητος), utilisé à deux reprises. Avec ce terme, déjà présent chez Hérodote [70], le jugement de la tradition glisse de la validité historique au mérite narratif : une version n'est plus rapportée parce que les faits relatés se sont effectivement produits, mais parce qu'ils sont susceptibles d'enrichir le récit (ἀφήγησις) [71]. Toutefois, d'Hérodote à Arrien, le statut de ce critère change. Pour le narrateur des *Histoires*, la dignité littéraire d'un fait est évaluée après son historicité : entre les différents événements considérés comme historiques, il distingue ceux qui sont remarquables et méritent d'être racontés [72] et ceux qui sont négligeables et exclus du récit [73]. Dans l'*Anabase*, l'examen du mérite narratif ne survient plus à la suite du verdict historique, mais à ses côtés, comme un critère autonome. Il acquiert ainsi une indépendance tangible dans le glissement qui s'opère entre les deux occurrences du mot ἀξιαφήγητος de la préface. Le terme est utilisé d'abord quand Arrien évoque les désaccords entre les versions de Ptolémée et Aristobule. Dans de tels cas, l'auteur affirme avoir consigné « celle qui, parmi elles, [lui] sembl[ait] la plus crédible et en même temps la plus digne d'être racontée » (τούτων τὰ πιστότερα ἐμοὶ φαινόμενα καὶ ἅμα ἀξιαφηγητότερα) [74]. Un peu plus loin, il ajoute :

« J'ai consigné aussi au sujet d'Alexandre, seulement en tant que des on-dit (λεγόμενα), certaines versions écrites par d'autres, parce qu'elles-mêmes aussi m'ont semblé à la fois dignes d'être racontées et pas entièrement incroyables (ἀξιαφήγητά τέ μοι ἔδοξε καὶ οὐ πάντη ἄπιστα) » [75].

Dans la première expression, la dignité littéraire est un complément accessoire de la « version la plus

crédible », ajouté par ἅμα. À l'aube du récit, Arrien semble lui conférer le statut qu'elle avait déjà dans les *Histoires*, en réservant l'appréciation de cette qualité aux faits estimés d'abord véridiques. Mais la seconde apparition d'ἀξιαφήγητος change la donne : le mérite narratif devient alors le premier critère évoqué, auquel est adjoint le degré de vérité médiocre « pas entièrement incroyable ». Aux triptyques « un fait historiquement crédible, jugé digne d'être raconté, présent dans le récit » et « un fait historiquement crédible, jugé indigne d'être raconté, absent du récit », établis par Hérodote, Arrien ajoute la triade « un fait historiquement douteux, jugé digne d'être raconté, présent dans le récit ». La suite de l'œuvre le confirmera : pour les faits dont l'historicité n'est pas mise en doute, l'écrivain bithynien adopte la même attitude qu'Hérodote, en transmettant ce qui est « digne d'être raconté » [76] et en omettant ce qui ne l'est pas [77]. Mais il lui arrive également de souligner l'importance narrative d'un événement dont l'authenticité fait explicitement débat [78]. Dans un genre où les faits véridiques sont d'ordinaire perçus comme les *fundamenta* du récit, selon le mot de Cicéron [79], cette nouvelle combinaison n'est pas anodine. Elle inverse l'ordre de priorité et fait passer l'intérêt de la narration avant la recherche de la vérité. À la valeur documentaire, Arrien privilégie la valeur littéraire de son œuvre, qui n'a été que récemment étudiée en détail par la critique [80].

Pour léger qu'il puisse sembler, ce glissement du rapport entre les deux critères de transmission sert de caution à l'historien, quand il intègre au récit des bruits issus d'auteurs indéterminés, des λόγοι et des λεγόμενα pouvant paraître historiquement suspects et pourtant transmis sans évaluation de leur crédibilité. Car ce n'est plus leur validité historique qui compte, mais leur utilité narrative, qui va, semble-t-il, au-delà du rang d'anecdote ou de touche pittoresque auquel on les a parfois cantonnés [81]. Pour l'auteur qui s'est proposé de « montrer aux hommes les hauts faits d'Alexandre » et d'écrire

[70] Voir Hérodote, *Histoires*, I, 17 ; I, 177 (éd. LEGRAND 2010) ; II, 100 ; II, 137 (éd. LEGRAND 2002) ; V, 58 (éd. LEGRAND 2003).

[71] Arrien désigne son œuvre ainsi dans l'*Anabase*, VII, 27, 3.

[72] Voir Hérodote, *Histoires*, I, 17 ; I, 177 (éd. LEGRAND 2010).

[73] *Ibid.*, V, 58 (éd. LEGRAND 2003).

[74] *Anabase*, I, préf. 1.

[75] *Ibid.*, I, préf. 3 : Ἔστι δὲ ἅ καὶ πρὸς ἄλλων ξυγγεγραμμένα, ὅτι καὶ αὐτὰ ἀξιαφήγητά τέ μοι ἔδοξε καὶ οὐ πάντη ἄπιστα, ὡς λεγόμενα μόνον ὑπὲρ Ἀλεξάνδρου ἀνέγραφα.

[76] *Ibid.*, V, 5, 4 ; V, 7, 3.

[77] *Ibid.*, II, 15, 5 ; II, 22, 6 ; II, 24, 6 ; VII, 7, 7.

[78] Voir *Ibid.*, VI, 26, 1-3. Arrien commence le récit de cet épisode par la remarque « il ne m'a pas semblé bon de tenir caché » (οὐκ ἔδοξέ μοι ἀφανίσαι), mais signale juste après le désaccord des sources et son ignorance du lieu exact de la scène. Voir également *Anabase*, II, 12, 8, où l'auteur affirme louer Alexandre d'une conduite rapportée, qu'elle soit authentique ou non.

[79] Cicéron, *De l'Orateur*, II, 62 (éd. COURBAUD 2009).

[80] Voir la récente monographie de LIOTSAKIS 2019 sur ce sujet.

[81] Pour leur caractère anecdotique, voir TONNET 1988, p. 646. Pour leur perception comme un ajout mineur ajoutant de la couleur au récit, voir BOSWORTH 1988, p. 74.

« une composition sur Alexandre » [82], ils ont en effet constitué un outil de caractérisation efficace. À l'exemple des orateurs antiques, qui évoquent volontiers les actions ou les paroles d'un personnage pour construire son caractère [83], Arrien consigne les λόγοι qui concernent un acte ou une réplique d'Alexandre emblématiques d'un vice ou d'une vertu. Les qualités et les défauts ainsi attribués au conquérant sont le plus souvent explicités, pour mieux souligner la fonction descriptive des traditions rapportées. Elles permettent à l'écrivain de façonner un personnage compatissant, confiant à l'égard de ses amis, disposé à reconnaître ses erreurs, se laissant pourtant aller à une démesure occasionnelle, doté d'un grand sens du commandement et d'une maîtrise de soi admirables dans certaines circonstances, mais dominé par son désir de gloire [84]. Se dessine ainsi un portrait d'Alexandre à la fois riche et nuancé, entre louange et blâme [85]. La représentation du souverain est en même temps promue création de l'auteur, puisque celui-ci s'est affranchi d'un impératif de vérité trop contraignant, pour insérer dans le tissu narratif des traditions illustrant sa vision d'Alexandre.

En donnant au lecteur l'occasion d'entrevoir les critères de sélection des versions transmises, Arrien livre en somme sa conception de l'historiographie. À l'instar des deux préfaces de l'œuvre, dont la première évoque les sources et la seconde les talents littéraires de l'auteur [86], les commentaires où dialoguent, et parfois s'affrontent, la validité historique et le mérite narratif d'une tradition, façonnent la silhouette d'un écrivain certes confronté à des contraintes génériques qui lui dictent un contenu, mais décidé malgré tout à rester maître de son récit. Dans ce contexte, muer « ce qui est digne d'être raconté » en un critère de transmission autonome constitue une trouvaille habile, par laquelle l'auteur conserve le libre choix du contenu et l'adapte aux caractéristiques qu'il veut attribuer à son personnage. Ce faisant, il est bel et bien le créateur de son protagoniste.

## L'HISTORIEN CRITIQUE DE LA TRADITION AU SERVICE DU PORTRAITISTE D'ALEXANDRE

À la lumière de cette conception de l'œuvre, il vaut la peine de se pencher à nouveau sur les versions qu'Arrien évoque en revêtant l'*ethos* d'un historien sérieux. En effet, si l'auteur revendique le pouvoir de créer son personnage en choisissant librement les actions et les paroles qu'il lui prête, indépendamment des contraintes génériques, cette liberté peut, à rebours, influencer sur les jugements historiques qu'il choisit de rendre visibles.

Car en réalité, il arrive que les deux critères se rencontrent et se confondent : le portrait d'Alexandre que le narrateur souhaite construire dans le récit oriente alors le verdict qu'il livre sur l'authenticité d'un fait. Cette porosité des frontières entre les rôles de portraitiste et d'historien est particulièrement tangible dans le jugement qui accompagne une des versions du deuil d'Alexandre à la mort d'Héphaïstion :

« D'autres <disent> qu'[Alexandre] ordonna de détruire le temple d'Asclépios à Ecbatane, un acte tout à fait barbare et nullement conforme à Alexandre (οὐδαμῆ Ἀλεξάνδρῳ πρόσφορον), mais un peu plus à l'orgueil de Xerxès envers la divinité [...] » [87].

La tradition que l'auteur rapporte ici prend place au sein d'une liste de versions contestées [88]. Mais pour la juger, l'historien délaisse le lexique appliqué d'ordinaire à l'inexactitude historique d'un fait, tel que les formules « non vraisemblable » (οὐκ εἰκός), « non crédible » (οὐ πιστός) ou « nullement crédible » (οὐδαμῆ πιστός), qui apparaissent ailleurs [89]. Il leur substitue le tour « nullement conforme à Alexandre » (οὐδαμῆ Ἀλεξάνδρῳ πρόσφορον). L'adjectif πρόσφορον qu'on y trouve est unique dans l'*Anabase* et presque dans toute la production d'Arrien [90], de sorte qu'il invite le lecteur à prêter une attention particulière au verdict

[82] *Anabase*, I, 12, 4 (φανερὰ καταστήσειν ἐς ἀνθρώπους τὰ Ἀλεξάνδρου ἔργα) et VII, 3, 1 (τῆ περὶ Ἀλεξάνδρου συγγραφῆ).

[83] Pour ces outils rhétoriques de caractérisation dans l'Antiquité, voir TEMMERMAN 2010, p. 33-36.

[84] Voir *Anabase*, II, 12, 8 ; IV, 9, 2-6 ; IV, 12, 6 ; IV, 20, 3 ; VI, 26, 1-3 ; VII, 2, 2.

[85] Pour ces deux aspects, voir LIOTSAKIS 2019, p. 1-80.

[86] Voir *Anabase*, I, préf. 1-3, pour la première préface et I, 12, 4-5 pour la seconde.

[87] *Anabase*, VII, 14, 5 : Ἄλλοι δέ, ὅτι καὶ τοῦ Ἀσκληπιῶ τοῦ ἔδος ἐν Ἐκβατάνοις κατασκάψαι ἐκέλευσε, βαρβαρικὸν τοῦτό γε καὶ οὐδαμῆ Ἀλεξάνδρῳ πρόσφορον, ἀλλὰ τῆ Ξέρξου μᾶλλον τι ἀτασθαλίᾳ τῆ ἐς τὸ θεῖον [...].

[88] Pour cette liste, voir *Anabase*, VII, 14, 1-5.

[89] Cf. *Ibid.*, II, 16, 6 ; V, 14, 5 ; VI, 28, 1 ; VI, 28, 2 ; VII, 13, 5 ; VII, 14, 5.

[90] Dans les œuvres qui subsistent, on ne le retrouve qu'à une seule reprise, dans les *Entretiens* d'Épictète, III, 12, 3 (éd. SOUILHE 2003).

délivré par son entremise. Et de fait, il rompt avec la méthode habituellement suivie par l'historien pour évaluer le degré d'authenticité d'une version. Arrien délaisse en effet le jugement des sources pour se focaliser sur sa conception du personnage. Il ne cherche plus à savoir si les auteurs de la tradition en question ont été des témoins visuels, s'ils étaient impartiaux ou dignes de foi, comme ailleurs. Mais il fonde son jugement sur ce qui, selon lui, s'accorde à la nature du conquérant [91]. Aussi la sentence présuppose-t-elle de la part d'Arrien une représentation claire du tempérament de son personnage, composé du nombre limité de traits de caractère et d'attitudes qu'il a décidé de lui prêter. D'autres comportements, comme ici l'orgueilleuse impiété, sont au contraire exclus, parce qu'ils ne correspondent pas à sa vision d'Alexandre et détonneraient dans la peinture qu'il compte brosser du Macédonien. Derrière ce jugement, se dessinent ainsi les contours d'un Alexandre pieux, construit en opposition au roi barbare topique Xerxès. Cette image sera confortée par la suite du récit, où le narrateur accordera sa créance à une autre version, très différente, dans laquelle Alexandre envoie une offrande à Asclépios malgré sa douleur [92]. Si singulier que soit le com-

mentaire livré avec l'adjectif *πρόσφορον*, parmi la kyrielle des jugements historiques, il signale la présence d'un Arrien portraitiste qui, en coulisses, régit toujours le matériau introduit à l'*Anabase*.

Une fois la présence sous-jacente du portraitiste détectée, il apparaît que la caractérisation du personnage oriente le choix des traditions relatives à Alexandre qu'Arrien assortit d'un verdict historique. Loin d'être choisies au hasard ou de s'appliquer à des faits indifférents, elles concernent des actions emblématiques, susceptibles d'illustrer avec force un aspect du tempérament du souverain. Pour Arrien, les confirmer revient à relever la présence effective de ce trait chez son personnage et les infirmer équivaut à exclure cette facette du caractère d'Alexandre. L'auteur tire fortement parti de cette technique de caractérisation indirecte : la multitude de sentences historiques lui permet en effet de brosser un portrait moral cohérent et consistant du protagoniste, avec des qualités saillantes. On peut s'en rendre compte en embrassant du regard tous les faits concernant le souverain auxquels ces verdicts s'appliquent et qui ont été réunis dans le tableau suivant [93] :

<b>Faits jugés concevables tels qu'ils ont été rapportés par la tradition</b> (s'approchant de ce qui est vrai, fiable, crédible et vraisemblable ou prêtés à la fois à Ptolémée et Aristobule)	<b>Faits jugés inconcevables ou difficilement concevables tels qu'ils ont été rapportés par la tradition</b> (s'approchant de ce qui est faux, peu fiable, incroyable ou invraisemblable)
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Alexandre offrant de bons traitements aux prisonnières perses (II, 12, 5).</li> <li>- Alexandre pardonnant à la mère de Darius d'avoir pris Héphaïstion pour le roi et considérant son compagnon comme un autre « Alexandre » (II, 12, 8).</li> <li>- Alexandre se refusant à croire les accusations contre Philotas par amitié (III, 26, 1).</li> <li>- Alexandre acceptant de faire une offrande à Asclépios à la mort d'Héphaïstion (VII, 14, 6).</li> <li>- Ambassade romaine auprès d'Alexandre (VII, 15, 6).</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Transports bachiques des Macédoniens en Inde (V, 2, 7).</li> <li>- Pôros envoyant son fils contre Alexandre avec seulement soixante chars (V, 14, 5).</li> <li>- Imitation des luxueux cortèges de Dionysos par Alexandre (VI, 28, 1).</li> <li>- Alexandre conduisant lui-même le char portant le corps d'Héphaïstion (VII, 14, 5).</li> <li>- Empoisonnement d'Alexandre par certains de ses proches (VII, 23, 1-2).</li> <li>- Volonté d'Alexandre de mourir en cachette pour la gloire d'être perçu comme un dieu immortel (VII, 27, 3).</li> </ul>

[91] La *Souda* donne comme synonymes de *πρόσφορον* les adjectifs « approprié » (*ἀρμόδιον*) et « propre à » (*οἰκεῖον*). Voir *Souda*, s.v. *πρόσφορον* (2846).

[92] Voir *Anabase*, VII, 14, 6. Voir aussi, pour Xerxès qui apparaît en filigrane comme un anti-modèle dans certains épisodes, Jacob 1991, p. 20-22.

[93] Seuls les faits qui concernent Alexandre et qui bénéficient d'une appréciation historique ont été consignés

dans ce tableau. Arrien applique aussi son jugement critique d'historien sur d'autres faits qui concernent le cadre spatio-temporel du récit (voir *Anabase*, II, 16, 6 ; V, 4, 3 ; V, 20, 10 ; VI, 11, 3-5 ; VII, 3-5) ou le rôle de tel ou tel personnage dans un épisode (voir *Anabase*, IV, 14, 1 ; VI, 2, 3 ; VI, 11, 8), et en particulier le rôle des dieux (voir *Anabase*, III, 2, 1 ; III, 3, 6). Il renforce ainsi le poids de la diégèse, installée plus solidement.

Par-delà la diversité des contextes où apparaissent les avis de l'historien, une cohérence apparaît entre les traits du conquérant que ces avis appuient et ceux qu'ils gomment catégoriquement. L'Alexandre de *l'Anabase* se caractérise d'abord par une piété sans faille, qu'Arrien construit en jugeant vraisemblable son offrande à Asclépios mais invraisemblables son imitation des cortèges dionysiaques et sa volonté de paraître immortel. L'historien accentue également la retenue de son personnage en le rendant capable de clémence envers les femmes perses et en particulier la mère de Darius, mais incapable de démonstrations de douleur effrénées. L'amitié et la confiance d'Alexandre envers ses sujets émergent lorsqu'Arrien trouve plausibles le rang d'*alter ego* octroyé à Héphaïstion et la difficulté à croire en la culpabilité de Philotas. Et l'auteur de les confirmer en réfutant la haine des Macédoniens qui aurait conduit à l'empoisonnement du roi. Enfin, Arrien rend tangible l'immense renommée du conquérant en admettant la possibilité d'une ambassade romaine et en doutant que Pôros ait envoyé son fils le combattre avec un effectif réduit. Comme dans un jeu de miroir, les faits acceptés et les faits niés se répondent pour forger la personnalité du protagoniste : les uns confortent un trait de caractère du souverain macédonien, les autres rejettent vigoureusement le trait contraire. Dans ces conditions, la rémanence, dans le récit achevé, de certains propos des sources accompagnés d'une évaluation historique ne participe pas seulement de l'image d'un historien sérieux. Ou plutôt, la construction de cet *ethos* n'est pas une fin. Elle devient elle-même un moyen, mis en œuvre par l'auteur, pour donner du poids à son interprétation personnelle de la figure d'Alexandre. Parés de l'aura du fait retenu après un sévère examen critique, les actes du personnage assortis d'un jugement historique favorable s'imposent en effet avec force aux lecteurs. Ces derniers, sommés de tenir ces traditions pour vraies, sont contraints d'admettre la qualité du souverain dont elles témoignent.

Finalement, les sentences de l'historien, qui mettent en scène sa traque des versions mensongères, concourent à la création d'un Alexandre

tel qu'il le conçoit. Si au même siècle, Lucien distingue nettement la tâche du « poète », au sens étymologique du terme, de celle de l'historien [94], Arrien semble avoir réussi la prouesse de concilier les deux. Plus encore, il parvient à se faire « poète » justement parce qu'il s'affiche en historien sérieux, à travers l'examen des traditions qu'il « consigne ». Aussi n'est-il pas surprenant que le verbe ἀναγράφω, emblématique de ces citations, soit aussi celui que l'auteur utilise pour proclamer ses talents d'écrivain et sa dévotion entière à la littérature, dans la formule « j'inscris (ἀναγράφω) ceci, que mes œuvres sont pour moi une patrie, une famille et des charges » [95].

Il s'en faut donc de beaucoup qu'Arrien laisse apparaître et parler ses sources dans son œuvre pour signaler sa soumission aux textes qu'il consigne. Au contraire, l'écrivain utilise ces citations pour mettre en scène sa tâche et révéler sa conception de l'historiographie. Émerge alors la silhouette d'un auteur capable de juger les traditions reçues, grâce à la maîtrise de tous les outils du bon historien, mais attaché plus encore à l'intérêt du récit et à sa liberté de choisir le contenu de son œuvre, indépendamment d'une exigence de vérité trop contraignante. C'est pourquoi il confère un nouveau statut à « ce qui est digne d'être raconté » : ce faisant, il ne reste plus rivé à un seul critère de transmission, mais peut jouer avec les notions de vérité et de mérite narratif et les moduler pour garder toujours une entière mainmise sur ce qu'il transmet. Ainsi parvient-il à subordonner ses jugements historiques à la vision d'Alexandre qu'il entend créer et véhiculer.

Au passage, Arrien joue avec une autre tradition, celle du genre historiographique qui s'est construite d'œuvre en œuvre [96]. Car s'il incombe depuis longtemps à l'historien de mettre de l'ordre dans les différentes traditions pour les épurer du mensonge, il doit se garder de « créer » des événements ou des personnages historiques. En manipulant habilement ces règles, Arrien parvient à mettre la transmission critique traditionnellement allouée à l'historien au service d'un but ordinairement défendu à l'historien. ■

[94] Voir Lucien, *Comment écrire l'histoire*, 38 (éd. JACOBITZ 1913) pour qui l'historien n'est « pas le créateur [des événements], mais leur révélateur » (οὐ γὰρ ποιητὴς αὐτῶν ἀλλὰ μηνυτὴς).

[95] *Anabase*, I, 12, 5 : ἐκεῖνο ἀναγράφω, ὅτι ἐμοὶ πατρίς τε καὶ γένος καὶ ἀρχαὶ οἶδε οἱ λόγοι εἰσί. Pour

un commentaire de cette préface et plus particulièrement de cet emploi du verbe qui confère à la formule la force d'une inscription gravée, voir MOLES 1985, p. 166.

[96] Voir à propos de cette dynamique de l'historiographie où chaque œuvre se construit relativement aux précédentes MARINCOLA 1999.

---

## BIBLIOGRAPHIE

- BOSWORTH, Albert, 1976**, « Arrian and the Alexander Vulgate », dans Ernst Badian (dir.), *Alexandre le Grand : image et réalité*, Genève, p. 1-46.
- BOSWORTH, Albert, 1980**, *A Historical Commentary on Arrian's History of Alexander*, vol. 1, Oxford.
- BOSWORTH, Albert, 1988**, *From Arrian to Alexander: Studies in Historical Interpretation*, Oxford.
- BOSWORTH, Albert, 1995**, *A Historical Commentary on Arrian's History of Alexander*, vol. 2, Oxford.
- CASEVITZ, Michel & HARTOG, François, 1999**, *L'histoire d'Homère à Augustin. Préfaces des historiens et textes sur l'histoire*, Paris.
- COURBAUD, Edmond, 2009**, *Cicéron. De l'Orateur, livre II* (1<sup>re</sup> éd. 1928), Paris (CUF).
- GERNEZ, Barbara, 2008**, *Aristote, Poétique*, 3<sup>e</sup> éd. (1<sup>re</sup> éd. 2001), Paris.
- GUILHEM DE CLERMONT-LODEVE, Guillaume-Emmanuel-Joseph, 1775**, *Examen critique des anciens historiens d'Alexandre le Grand*, Paris.
- HAMMOND, Nicolas, 1993**, *Sources for Alexander the Great: an analysis of Plutarch's Life and Arrian's Anabasis Alexandrou*, Cambridge.
- HARTOG, François, 2018**, *Partir pour la Grèce*, 2<sup>e</sup> éd. (1<sup>re</sup> éd. 2015), Paris.
- HIDBER, Thomas, 2004**, « Arrian », dans Irene de Jong, et al. (dir.), *Narrators, Narratees, and Narratives in Ancient Greek Literature*, Leiden - Boston, p. 165-174.  
DOI : [10.1163/9789047405702\\_013](https://doi.org/10.1163/9789047405702_013)
- JACOB, Christian, 1991**, « Alexandre et la maîtrise de l'espace. L'art du voyage dans l'Anabase d'Arrien », *Quaderni di storia* 34, p. 5-41.
- JACOBITZ, Karl, 1913**, *Luciani Samosatensis Opera*, vol. 2, Leipzig (Teubner).
- LACHENAUD, Guy, 2004**, *Promettre et écrire : essais sur l'historiographie des Anciens*, Rennes.  
DOI : [10.4000/books.pur.16968](https://doi.org/10.4000/books.pur.16968)
- LAYA, Jean-Louis, 1836**, Études sur l'histoire littéraire de l'Antiquité grecque et latine, et sur les premiers siècles de la littérature française, vol. 2, Paris.
- LEGRAND, Philippe-Ernest, 2002**, Hérodote. *Histoires, livre II* (1<sup>re</sup> éd. 1930), Paris (CUF).
- LEGRAND, Philippe-Ernest, 2003**, Hérodote. *Histoires, livre V* (1<sup>re</sup> éd. 1939), Paris (CUF).
- LEGRAND, Philippe-Ernest, 2010**, Hérodote. *Histoires, livre I* (1<sup>re</sup> éd. 1932), Paris (CUF).
- LIOTSAKIS, Vasileios, 2019**, *Alexander the Great in Arrian's Anabasis. A Literary Portrait*, Berlin.  
DOI : [10.1515/9783110659979](https://doi.org/10.1515/9783110659979)
- LORAU, Nicole, 1986**, « Thucydide a écrit la Guerre du Péloponnèse », *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens* 1/1, p. 139-161.  
DOI : [10.3406/metis.1986.868](https://doi.org/10.3406/metis.1986.868)
- MARECHAUX, Pierre & MINEO, Bernard (dir.), 2020**, *Plutarque et la construction de l'Histoire. Entre récit historique et invention littéraire*, Rennes.
- MARINCOLA, John, 1999**, « Genre, Convention, and Innovation in Greco-Roman Historiography », dans Christina Shuttleworth Kraus (éd.), *The Limits of Historiography. Genre and Narrative in Ancient Historical Texts*, Leiden - Boston.  
DOI : [10.1163/9789004351295\\_013](https://doi.org/10.1163/9789004351295_013)
- MOLES, John, 1985**, « The Interpretation of the "Second Preface" in Arrian's Anabasis », *The Journal of Hellenic Studies* 105, p. 162-168.  
DOI : [10.2307/631532](https://doi.org/10.2307/631532)
- MUCKENSTURM-POULLE, Claire, 2009**, « Ptolémée narrateur de la campagne indienne d'Alexandre dans l'Anabase d'Arrien », *Cahiers des études anciennes* 46, p. 15-30.

- RADET, Georges, 1925**, *Notes critiques sur l'histoire d'Alexandre*, Bordeaux.
- REY, Alain, 2016**, *Dictionnaire historique de la langue française*, vol. 2 (1<sup>re</sup> éd. 1993), Paris.
- ROMILLY, Jacqueline de, 2009**, *Thucydide. La Guerre du Péloponnèse, livre I* (1<sup>re</sup> éd. 1953), Paris (CUF).
- Roos, Anton, 2002**, *Flavius Arrianus. Vol. I : Alexandri Anabasis cum excerptis Photii tabulaque phototypica*, édition corrigée par Gerhard Wirth (1<sup>re</sup> éd. 1967), München - Leipzig.  
DOI : [10.1515/9783110960273](https://doi.org/10.1515/9783110960273)
- SAVINEL, Pierre, 1984**, *Arrien, Histoire d'Alexandre. L'anabase d'Alexandre le Grand*, Paris.
- SCANLON, Thomas, 2015**, *Greek Historiography*, Chicester.  
DOI : [10.1002/9781119085881](https://doi.org/10.1002/9781119085881)
- SCHEPENS, Guido, 1971**, « Arrian's View of His Task as Alexander-historian », *Ancient Society* 2, p. 254-268.
- SCHEPENS, Guido, 1980**, *L'autopsie dans la méthode des historiens grecs du V<sup>e</sup> s. av. J.-C.*, Bruxelles.
- SOUILHE, Joseph, 2003**, *Epictète. Entretiens, livre III* (1<sup>re</sup> éd. 1963), Paris (CUF).
- STADTER, Philip, 1981**, « Arrian's Extended Preface », *Illinois Classical Studies* 6/1, p. 157-171.
- STADTER, Philip, 2000**, *Arrian of Nicomedia* (1<sup>re</sup> éd. 1980), Chapel Hill.
- TEMMERMAN, Koen de, 2010**, « Ancient Rhetoric as a Hermeneutical Tool for the Analysis of Characterization in Narrative Literature », *Rhetorica* 28, p. 23-51.  
DOI : [10.1525/rh.2010.28.1.23](https://doi.org/10.1525/rh.2010.28.1.23)
- TONNET, Henri, 1988**, « La "vulgate" dans Arrien », dans Wolfgang Will (dir.), *Zu Alexander dem Grossen. Festschrift G. Wirth zum 60. Geburtstag am 9.12.86*, vol. 1, Amsterdam, p. 635-656.
- TOTH, Iván, 2009**, « Notes on Arrian's Preface to the *Anabasis* », *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 49/4, p. 499-505.  
DOI : [10.1556/aant.49.2009.4.12](https://doi.org/10.1556/aant.49.2009.4.12)
- VEYNE, Paul, 1983**, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Paris.  
DOI : [10.14375/np.9782757841143](https://doi.org/10.14375/np.9782757841143)
- VIDAL-NAQUET, Pierre, 1984**, « Flavius Arrien entre deux mondes », dans Pierre Savinel (éd.), *Arrien, Histoire d'Alexandre. L'anabase d'Alexandre le Grand*, Paris, p. 309-394.
- ZAMBRINI, Andrea, 2003**, « Arriano, uno storico senza documenti ? », dans Anna Maria Biraschi et al. (dir.), *L'Uso dei documenti nella storiografia antica*, Napoli, p. 561-576.

## UN AUTRE REGARD SUR L'ARCHAÏSME DANS LES SÉPULTURES PRIVÉES DE L'ÉGYPTE PHARAONIQUE\*

Héloïse SMETS

*Doctorante en égyptologie  
Université de Strasbourg  
UMR 7044 Archimède*

*h.smet@unistra.fr*

\* Cet article est réalisé dans le cadre de ma thèse « Archaïsme et citations artistiques dans les sépulture privées de la nécropole thébaine du Nouvel Empire à la Basse Époque (1550 – 332 av. J.-C.) » menée à l'Université de Strasbourg sous la direction du professeur Frédéric Colin et initialement consacrée à l'étude de la TT 388 grâce à la généreuse proposition du professeur Claude Traunecker.

### RÉSUMÉ

L'archaïsme est aujourd'hui conçu en égyptologie comme un retour volontaire au contenu culturel du passé après une rupture de la chaîne de transmission continue de celui-ci. Toutefois, le phénomène décrit par cette définition est plus complexe et la terminologie actuelle de l'archaïsme demeure insuffisante. Afin de mieux comprendre et caractériser cette forme de réinterprétation

de la tradition artistique, nous proposons ici de considérer l'archaïsme des tombes privées comme l'une des formes que prend la citation artistique en Égypte pharaonique.

#### MOTS-CLÉS

Art égyptien,  
archaïsme,  
tradition,  
innovation,  
citation artistique,  
scènes de boucherie,  
procession d'offrandes.

Archaism is currently understood in Egyptology as a voluntary return to the past's cultural content after a break in the chain of its continuous transmission. However, the phenomenon described by this definition is more complex and the current terminology of archaism remains insufficient. To better understand and characterize this form of reinterpretation of the artistic tradition, we propose here to consider the archaism of private tombs as one of the possible forms of artistic quotation in Pharaonic Egypt.

#### KEYWORDS

Egyptian art,  
archaism,  
tradition,  
innovation,  
artistic quotation,  
butchery scenes,  
offering procession.

## TRADITION ET ARCHAÏSME

La tradition est très présente dans l'art égyptien pharaonique, car les représentations suivent le canon formel de l'image du roi et des dieux fixé dès la fin de l'époque prédynastique. Un répertoire commun général et les formes qui y sont associées sont ainsi transmis à travers les millénaires. Lorsqu'un artiste égyptien réalise un décor, il puise dans ce répertoire et en respecte les conventions. De cette forte fidélité à la tradition résulte un aspect immuable de l'art égyptien, en dépit des évolutions stylistiques et des modifications de la grille de proportions [1]. L'art pharaonique a dès lors souvent été considéré comme dénué de créativité et qualifié de reproductif, en opposition à l'art productif [2].

Au sein de cette longue transmission continue, des hiatus peuvent néanmoins survenir. Dans le cadre de troubles politiques et de périodes économiquement difficiles par exemple, une partie du contenu culturel peut disparaître et être ensuite redécouvert et réutilisé. On parle alors généralement d'archaïsme et d'art archaïsant.

Attesté depuis Denys d'Halicarnasse (I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. – I<sup>er</sup> siècle apr. J.-C.), le terme ἀρχαϊσμός décrivait à l'origine le charme du style ancien et, par extension, l'utilisation en littérature d'une expression obsolète [3]. Aujourd'hui, dans l'usage courant, l'archaïsme définit le caractère d'ancienneté que peut posséder un objet, un site, une langue ou encore un art. Dans le domaine artistique en particulier, il s'agit de « l'imitation de la manière (...) et des procédés des œuvres anciennes » [4].

En rhétorique, il désigne l'utilisation « de mots ou de tournures tombés hors de l'usage général » et acquiert ainsi souvent une connotation négative [5]. On a par ailleurs longtemps opposé en sociologie les sociétés modernes aux sociétés ou peuples archaïques, ces derniers étant considérés comme arriérés parce qu'ils n'ont pas connu le même développement que les sociétés occidentales et non isolées [6]. De nos jours, on préfère parler de peuples isolés indigènes ou non contactés [7], mais il faut noter que l'archaïsme, et en particulier ses adjectifs, ont encore souvent une signification péjorative, même en dehors des domaines mentionnés ici [8].

En histoire de l'art et en archéologie grecque, on différencie généralement l'archaïsme de l'art archaïsant. Le premier est d'ordre strictement chronologique, car il définit la période grecque archaïque qui s'étend de 650 à 480 av. J.-C. Quant au second, qui nous intéresse ici, c'est l'art « qui, en Grèce et dans le monde romain, se réfère volontairement et consciemment à l'art archaïque grec et en reproduit les principales caractéristiques » [9], notamment pour affirmer une certaine identité ou donner un argument d'autorité dans le cadre d'un certain conservatisme [10].

Selon Valérie Huet et François Lissarrague, est donc « archaïque » ce qui appartient à une période bien précise de la chronologie relative grecque, tandis qu'est « archaïsante » ou « pseudo-archaïque » toute œuvre qui reprend volontairement des éléments du passé, spécifiquement de la période archaïque [11], pour obtenir un effet particulier [12]. Et c'est la notion de volonté qui distingue pour eux l'art archaïsant de la survivance [13]. Nous verrons qu'il en est autrement en égyptologie.

[1] LABOURY 2017, p. 230.

[2] Sur la nuance entre productif et reproductif, voir WINAND 2017, p. 21-40.

[3] Denys d'Halicarnasse, *Traité de l'arrangement des mots*, 22.

[4] Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL), <https://www.cnrtl.fr/definition/archaisme>, lien consulté le 14/05/2020.

[5] *Ibid.*

[6] Voir, par exemple, *Les peuples à civilisation archaïque face au monde moderne*, de François Honti dans le *Monde diplomatique*, <https://www.monde-diplomatique.fr/1966/01/HONTI/27052>, lien consulté le 14/05/2020.

Sur les termes « archaïque » et « primitif » en ethnologie, voir LÉVI-STRAUSS 1952, p. 3 et p. 18-20.

[7] Voir, par exemple, <https://survivalinternational.fr/peuplesnoncontactes>, lien consulté le 14/05/2020.

[8] BRUIT ZAIDMAN & GHERCHANOC 2006, p. 5.

[9] ZAGDOUN 1989, p. 11.

[10] BRUIT ZAIDMAN & GHERCHANOC 2006, p. 8-9.

[11] Lorsque l'art se réfère à l'époque classique, il sera dit « classicisant ». HUET & LISSARRAGUE 2006, p. 182. Ces deux styles constituent des déclinaisons de l'art « néo-attique ». Voir DARDENAY 2013, p. 123.

[12] HUET & LISSARRAGUE 2006, p. 179-182.

[13] *Ibid.*, p. 180.

Alexandre Grandazzi, spécialiste de l'archéologie romaine, rappelle que l'archaïsme renvoie également à la périodisation dans sa discipline. En effet, pendant longtemps, l'adjectif « archaïque » se référait uniquement à la toute fin de la Royauté et au début de la République, c'est-à-dire le dernier tiers du VI<sup>e</sup> siècle et le V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. à Rome. Ensuite, la fourchette chronologique a intégré le début de la Royauté [14].

Contrairement à V. Huet et F. Lissarrague, A. Grandazzi ne fait pas de distinction entre « archaïque » et « archaisant » et affirme que sont archaïques à la fois ce qui est ancien et ce qui se fait passer pour ancien [15]. En revanche, il propose deux dénominations : l'archaïsme de conservation et l'archaïsme de création. Le premier signifie qu'on perpétue l'ancien, comme une survivance, tandis que le second consiste à produire du neuf en lui donnant l'apparence de l'ancien, ce qu'on peut également appeler une fabrication du passé [16].

## L'ARCHAÏSME EN ÉGYPTOLOGIE

Le terme « archaïsme » a été transposé de l'archéologie classique à l'égyptologie dès le début du XX<sup>e</sup> siècle. Henri Gauthier l'adopte par exemple dans le *Précis de l'histoire d'Égypte par divers historiens et archéologues* en 1932 [17]. L'archaïsme et ses termes dérivés vont ainsi cohabiter, puis prendre le pas sur les dénominations *revival*, *restauration* ou « renaissance ». Celles-ci étaient en usage depuis l'ouvrage d'Heinrich Brugsch de 1877 [18] pour désigner le phénomène de l'imitation du passé constaté dans l'art, l'architecture, les textes et la religion de la 26<sup>e</sup> dynastie saïte.

Dans ses premières utilisations, l'archaïsme en égyptologie était considéré comme l'apanage de cette dynastie et était la plupart du temps le reflet d'une vision péjorative de celle-ci. Ainsi, on décrivait l'art saïte comme archaisant et « amolli » [19], qui manquait de conviction intérieure et se caractérisait par une importance du style au détriment du contenu [20].

Comme l'exprimait Walther Wolf, « Die Rückbesinnung auf eine klassische Epoche zeitigt zwar den Willen, alte Formen neu zu beleben, vermag sie aber nicht mit dem Sinngehalt zu erfüllen, der sie einst geschaffen hatte. So bleiben sie leere, tote Gehäuse » [21].

Progressivement, les limites chronologiques du phénomène sont repoussées. Les égyptologues considèrent alors que les dirigeants kouchites de la 25<sup>e</sup> dynastie (environ 760 – 653 av. J.-C.), d'origine étrangère, en sont les précurseurs dans le cadre d'une politique de légitimation [22]. Ensuite, dès le début des années 1960, Cyril Aldred propose de faire remonter l'archaïsme à la Troisième Période Intermédiaire (environ 1069 – 712 av. J.-C.) en se fondant sur l'étude de plaques en faïence dont le style et les proportions reproduisent ceux de l'Ancien Empire (environ 2700 – 2181 av. J.-C.) [23].

En réalité, l'intérêt pour le passé et sa réutilisation sont omniprésents dans la tradition égyptienne, et l'archaïsme peut apparaître à toutes les périodes. Ce constat est fait en 1972 par Richard Fazzini, qui précise que le phénomène est exacerbé à la Basse Époque, mais pas exclusif à celle-ci [24], et que parmi les raisons d'imiter un monument, il ne faut pas négliger sa proximité géographique et l'admiration pour son esthétique [25].

Aujourd'hui, la définition de l'archaïsme en égyptologie a donc une emprise chronologique plus vaste et elle est également plus neutre [26] : c'est un « conscious return [27] to the cultural modes of the past that are not linked to the time of reappropriation through a traditional transmission » [28]. Les deux éléments clés de cette définition sont donc l'aspect volontaire et l'impératif d'un hiatus dans la chaîne de transmission. L'archaïsme est ainsi mis en parallèle avec le renouveau (*revival*) et considéré comme l'antonyme de la tradition continue, du conservatisme ou d'une survivance (*survival*) [29]. Selon cette définition, il est dès lors nécessaire d'être en mesure de prouver que la transmission de la tradition en question a été interrompue

[14] GRANDAZZI 2006, p. 90.

[15] *Ibid.*, p. 91.

[16] *Ibid.*, p. 89.

[17] GAUTHIER 1932, p. 232.

[18] BRUGSCH 1877, p. 739.

[19] MASPERO 1887, p. 178.

[20] ALDRED 1961, p. 156.

[21] WOLF 1930, p. 269.

[22] KEES 1953, p. 198 ; BOTHMER & RIEFSTAHL 1960, p. xxxvii.

[23] ALDRED 1961, p. 155.

[24] FAZZINI 1972, p. 67-69.

[25] *Ibid.*, p. 68.

[26] Par exemple : VALBELLE 2005, p. 184.

[27] Malgré ce qu'en dit Hellmut Brunner dans le *Lexikon der Ägyptologie*. Bien qu'il ait été rédigé dans les années 70, la vision qui y transparaît est assez ancienne. Voir BRUNNER 1975.

[28] JURMAN 2010, p. 76.

[29] LABOURY 2013, p. 12, n. 5. Par exemple, MORKOT 2003, p. 79-81 ; DER MANUELIAN 1998, p. 231 ; DAVIS 2003, p. 31 ; KAHL 2010, p. 1. La survivance (*survival*) est le « fait qu'une institution, qu'une pratique sociale ou culturelle se maintienne après la disparition des circonstances qui l'ont produite, sous une forme affaiblie, marginale ou stéréotypée ». Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, <https://www.cnrtl.fr/definition/archaïsme>, lien consulté le 14/05/2020.

avant de réapparaître si l'on veut identifier un cas d'archaïsme [30]. Cela peut s'avérer ardu dans la mesure où les vestiges du passé ne nous sont bien entendu pas tous parvenus, et que leur absence ne signifie pas d'emblée que la tradition a cessé d'exister [31].

On remarquera ici que, bien que le terme « archaïsme » ait été emprunté à l'archéologie classique, il n'en a pas conservé exactement le même sens. En effet, la distinction entre archaïsme et survivance a été établie à partir d'un critère différent : la présence ou l'absence de conscience du phénomène en archéologie classique et la présence ou l'absence d'un hiatus dans la tradition en égyptologie [32]. Par ailleurs, l'archaïsme a une extension chronologique beaucoup plus vaste en égyptologie qu'en archéologie classique. Il est important de garder ces différences à l'esprit pour éviter les mécompréhensions dans le cadre de dialogues entre disciplines.

## UN CONCEPT QUI RESTE PROBLÉMATIQUE

Malgré la présence du concept en égyptologie depuis plusieurs siècles, l'élargissement de son extension chronologique et l'objectivation de sa définition, l'archaïsme n'a pas été réellement théorisé, à l'exception des pistes proposées par Claus Jurman [33]. Le phénomène doit encore être exploré et la terminologie pose problème à plusieurs égards.

Le premier problème consiste en un manque d'homogénéité de la terminologie dans la bibliographie liée à ce concept, en particulier lors du passage d'une langue à une autre [34]. En anglais par exemple, on rencontre trois adjectifs : *archaic*, *archaizing* et *archaistic*. *Archaic* fait au départ référence aux premières dynasties pharaoniques, mais il a parfois été utilisé à tort dans le sens d'*archaizing*, l'adjectif approprié du terme *archaism*.

Bernard von Bothmer, spécialiste de la sculpture de la Basse Époque, distinguait le terme *archaizing*, qu'il réservait à la 26<sup>e</sup> dynastie, de celui d'*archaistic* qu'il utilisait pour décrire l'art de la 30<sup>e</sup> dynastie qui s'inspirait de la 26<sup>e</sup>. Il regroupait par ailleurs ces deux termes

dans la catégorie des classicismes [35]. Il employait également le terme *neo-archaism* à propos de l'art de la 30<sup>e</sup> dynastie [36]. Cette différenciation terminologique entre ces deux dynasties n'a pas lieu d'être à partir du moment où l'on reconnaît que l'archaïsme peut se manifester à toutes les époques de l'histoire pharaonique. C'est probablement la raison pour laquelle beaucoup d'égyptologues ont ensuite utilisé les termes *archaizing* et *archaistic* sans distinction.

Les publications en langue anglaise emploient par ailleurs la dénomination *revival* pour désigner l'archaïsme, en opposition à *survival* qui correspond à la tradition continue [37]. Néanmoins, dans l'*Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, Jack Josephson ne procède pas à une telle distinction. Pour lui, ces deux termes sont des synonymes et l'archaïsme constitue « the survival or presence of something from the past that was not necessarily preconceived » [38]. Il y englobe donc tous les éléments du passé qui sont encore présents, sans différencier ni les cas conscients de ceux qui ne le seraient pas [39] ni la tradition continue de celle qui est interrompue avant d'être reprise. Cette définition trop large ne permet pas une compréhension fine des phénomènes d'utilisation du passé dont fait partie l'archaïsme.

L'allemand est plus cohérent en utilisant le substantif *Archaismus*, l'adjectif *archaistisch* et le participe présent adjectivé *archaisierend*. Certains chercheurs allemands ont toutefois proposé des termes de substitution à *Archaismus* sur lesquels nous reviendrons plus tard. En français, l'appellation « renaissance » (saïte, kouchite ou éthiopienne selon les auteurs) a eu un grand succès et a parfois été transposée en anglais [40]. Elle a été beaucoup moins utilisée en allemand [41] et on ne la rencontre presque plus aujourd'hui dans les publications consacrées à l'archaïsme à la suite d'une forte critique [42].

Au départ, cette critique procédait d'une vision péjorative de la Basse Époque. Par exemple, Adolf Erman affirmait que cela ne relevait pas d'une renaissance, mais seulement du mouvement malsain d'une époque qui tente de revenir à une éducation supérieure passée [43]. Les chercheurs étaient alors fortement

[30] Comme l'explique notamment PISCHIKOVA 2014, p. 73.

[31] JURMAN 2010, p. 80.

[32] À l'exception de LABOURY 2013, p. 23, qui distingue l'archaïsme de la survivance par la conscientisation du phénomène, comme en archéologie classique.

[33] JURMAN 2010.

[34] Le même constat a été fait par JURMAN 2010, p. 75. Ce problème lié à la langue est aussi présent en archéologie classique, comme l'ont fait remarquer HUET & LISSARRAGUE 2006, p. 80.

[35] BOTHMER & RIEFSTAHL 1960, p. xxxvii.

[36] BOTHMER 1985, p. 101.

[37] Par exemple, KAHL 2010, p. 1 ; DAVIS 2003, p. 31.

[38] JOSEPHSON 2001, p. 109.

[39] Ce constat a été fait par JURMAN 2010, p. 75.

[40] Par exemple, TIRADRITTI 2008. À ce sujet, voir YOYOTTE 1987, p. 75.

[41] NEUREITER 1994, p. 221.

[42] Elle est néanmoins encore très présente dans le titre de l'exposition *Egyptian Renaissance: Archaism and the Sense of History in ancient Egypt*. Voir TIRADRITTI 2008.

[43] WOLF 1930, p. 268-269 ; ERMAN 1934, p. 321.

influencés par leur temps, en particulier par le nationalisme des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, ce qui les a conduits à déprécier tout ce qui ne semblait pas correspondre à l'idée d'une grande nation [44]. Si le terme « renaissance » a été rejeté dans la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle, c'était d'abord pour éviter un anachronisme avec la Renaissance du Quattrocento et la Renaissance française [45], et ensuite parce qu'il ne rend pas compte des caractéristiques spécifiques du phénomène en question, comme la réutilisation simultanée de modèles de plusieurs époques dans certains cas [46].

La question de l'hétérogénéité de la terminologie s'avère importante, non seulement car elle peut porter à confusion pour toute personne s'intéressant au sujet ou communiquant sur celui-ci, mais aussi parce que, comme l'a remarqué Claus Jurman, la définition des termes utilisés a une répercussion sur les résultats directs de la recherche [47].

## L'APPORT DES SCÈNES DE BOUCHERIE ET DE PROCESSIONS D'OFFRANDES

Le deuxième problème de la définition actuelle de l'archaïsme est qu'elle présente une lacune que l'on peut notamment constater par l'étude des scènes de boucherie [48] et de processions d'offrandes au défunt dans les tombes thébaines de la Basse Époque, comme nous allons le voir.

En effet, des éléments du décor de la plupart des grandes tombes de l'Assasif, telles TT 27 (Chéchong), TT 34 (Montouemhat), TT 36 (Ibi), TT 37 (Haroua), TT 279 (Pabasa), TT 312 (Nespakachouty), TT 389 (Basa) et également de la TT 388 (Anonyme), s'inspirent entre autres du décor de la chapelle d'Hatchepsout située dans son temple de Deir el-Bahari [49]. Il s'agit d'une petite pièce consacrée au culte de la reine et située sur la terrasse supérieure du temple. Les scènes de boucherie s'étendent sur la paroi est, en miroir de part et d'autre de l'entrée. La scène de la découpe de la patte avant du bovin sacrifié y est démultipliée sur trois registres. Les

processions de porteurs se déroulent quant à elles en parallèle sur les parois nord et sud qui se terminent par la représentation de la reine et la liste des offrandes [50].

Dans la TT 34 de Montouemhat, la composition des trois registres superposés de boucherie a été reprise mais redécoupée de sorte qu'ils soient disposés en un seul registre bas [51]. Dans la TT 312 du vizir Nespakachouty, creusée à même la falaise rocheuse près du temple d'Hatchepsout, ce sont à la fois les scènes de boucherie et de procession d'offrandes de la chapelle qui ont servi d'inspiration [52]. Il en va de même pour la tombe thébaine 388, non étudiée à ce jour [53], dont la seule pièce décorée comporte trois registres superposés de scènes de boucherie sur la paroi est et des processions de porteurs sur les parois nord et sud. De nombreux détails, tels que la démultiplication de la découpe de la patte avant, le contenu des offrandes, ou encore la forme des cornes des animaux, permettent d'identifier les liens entre ces représentations et celles de la chapelle d'Hatchepsout [54], sans que l'on puisse dire qu'elles sont totalement identiques [55].

Le concept actuel d'archaïsme ne s'avère donc pas suffisant pour qualifier ces représentations. Ce type de scène est bel et bien absent des sépultures depuis le Nouvel Empire jusqu'à la Basse Époque et le monument qui sert ici de modèle est certes plus ancien. Toutefois, force est de constater que ce dernier est également géographiquement proche des sépultures qu'il inspire, à quelques centaines de mètres seulement. Il est par ailleurs très présent dans le culte local et encore régulièrement fréquenté au moment de la conception des tombes concernées [56]. En outre, les décors de ces sépultures contemporaines sont également inspirés les uns des autres dans de nombreux cas [57]. Par conséquent, bien que le rapport au passé soit fondamental dans ces décors, il ne faut négliger ni l'importance que peut avoir la proximité géographique dans de nombreux cas [58] ni leur ancrage dans le présent. Or, ces deux facteurs, en particulier le second, ne sont pas pris en compte lorsqu'on utilise le concept d'archaïsme pour caractériser ces représentations.

[44] BRUNNER 1970, p. 156-157.

[45] SPALINGER 1978, p. 12.

[46] EIGNER 1984, p. 17-18.

[47] JURMAN 2010, p. 74-75.

[48] Sur les scènes de boucherie, voir EGGBRECHT 1973.

[49] Le premier à avoir identifié ce lien est ERMAN 1914.

[50] Voir NAVILLE 1901, pl. CVII-CXIII.

[51] DER MANUELIAN 1994, p. 33-35 et p. 44, fig. 11.

[52] PISCHIKOVA 1998, p. 67.

[53] Son plan et quelques brèves descriptions ont été publiés dans PM I, p. 439 et FAKHRY 1947, p. 34. Claude Traunecker est le premier à approfondir la description et le sujet dans TRAUNECKER 2014, p. 223.

[54] Voir notamment pour la TT 312 : PISCHIKOVA 1998, p. 70-73.

[55] Ces observations à propos de la TT 388 ont été rendues possible par le professeur C. Traunecker qui m'a aimablement donné accès à son dossier la concernant. Je l'en remercie tout particulièrement.

[56] En témoigne le fait que ces sépultures possèdent des couloirs d'accès qui démarrent à l'emplacement de l'allée processionnelle du temple.

[57] Par exemple, la TT 34 a notamment inspiré la TT 312, voir *infra*.

[58] Comme le remarquait déjà FAZZINI 1972, p. 98. Voir également PERDU 2018, p. 217.

## ARCHAÏSME ET INNOVATION

Par ailleurs, le terme d'archaïsme tel qu'il est conceptualisé actuellement implique d'une part un modèle ancien et d'autre part sa copie, qu'elle soit considérée comme directe ou indirecte. Cela procède d'une vision foncièrement linéaire qui n'admet pas la présence de créativité dans ce processus.

Dans l'usage courant, l'appellation « copie » signifie en effet la réalisation d'une reproduction fidèle en tous points au modèle. Or, il n'existe pas deux copies exactes dans l'art égyptien. Chaque nouvelle représentation, y compris dans les scènes « archaïsantes », implique l'introduction de nouveaux éléments ou de modifications qui en font une innovation [59]. Même si ces modifications peuvent sembler mineures, le déplacement d'une scène au sein d'un nouvel espace et son adaptation à celui-ci signifient déjà que son sens peut en être modifié [60]. En effet, selon sa position dans la tombe ou son étendue, l'image ne sera pas perçue de la même manière par son récepteur et sa fonction peut changer.

Dès lors, il faut éviter les termes « copie » et « itération » [61], et au lieu d'opposer la tradition et l'innovation, il nous faut aborder l'art égyptien en considérant que la tradition constitue une base à l'innovation [62]. De même, cela atteste qu'il ne s'agit pas d'une tradition strictement reproductive, mais productive, dans le sens d'une tradition soumise « à une adaptation déterminée par les exigences de la réalité contemporaine » [63].

De la même manière, plutôt que de se contenter de copier la tradition dans une démarche statique, l'archaïsme en art égyptien est un processus dynamique [64] qui crée un nouveau produit culturel en réactualisant, réinterprétant et adaptant à un nouveau contexte le contenu culturel du passé.

En effet, aucun des exemples susmentionnés n'est identique à un autre et chacun résulte de différents choix, que ce soit celui des éléments sélectionnés ou celui de la disposition de ces derniers. István Nagy

avait entamé cette réflexion en 1973 en affirmant que les cas d'archaïsme ne sont parfois pas des copies serviles [65] et Cyril Aldred écrivait quelques années plus tard qu'il s'agissait de réinterprétations [66].

Toutefois, cela ne transparaît pas dans la terminologie actuelle. Les égyptologues ont conscience que le terme pose problème sur ce point et utilisent par exemple l'expression *inventive* ou *innovative archaism* [67]. De même, la locution *archaism and innovation* que l'on retrouve souvent dans les titres des publications [68] souligne la présence de l'innovation aux côtés de l'archaïsme. Cependant, l'innovation devrait en réalité être incluse à la notion d'archaïsme elle-même, et ces tournures montrent bien qu'il y a là un manque. Dans la plupart des cas, le terme « archaïsme » se trouve entre guillemets [69], sans doute pour se distancier par rapport à la connotation péjorative que peut encore avoir cette dénomination, mais cela ne paraît pas suffisant [70].

Certains ont utilisé des termes différents pour parler de l'archaïsme à la Basse Époque, tels que Sabine Neureiter et Jan Assmann, qui emploient respectivement *Revitalisierung* et *Repristinaton* [71]. Ces deux termes sont intéressants, notamment car ils tiennent compte de l'aspect conscient et volontaire du processus et ne portent pas de connotation négative. Mais ils correspondent tous deux à l'idée du retour d'une tradition ancienne, sans considérer l'innovation à partir de cette tradition. Il en va de même pour le terme *Rückgriff* utilisé par Alessandro Roccati et Michaela Engert [72].

## UNE NOUVELLE APPROCHE DE L'ARCHAÏSME COMME FORME DE CITATION ARTISTIQUE

Plutôt que de chercher un terme de remplacement à l'archaïsme, nous tenterons ici d'aller au-delà en proposant de l'intégrer au concept de citation artistique, ce qui permet d'être plus proche de la réalité de ce phénomène quand il concerne les décors des tombes privées.

[59] LABOURY 2017, p. 232-238.

[60] FORERO-MENDOZA 2004, p. 21-27

[61] Il s'agit d'un terme utilisé par ENGERT 2015 tout au long de sa publication. Elle y adjoint la notion de déviation ou d'écart pour pouvoir rendre compte des différences qui existent entre les itérations et leur modèle. ENGERT 2015, p. 373.

[62] LABOURY 2013, p. 24-25.

[63] JURMAN 2010, p. 78.

[64] Voir DEN DONCKER 2017, p. 335.

[65] NAGY 1973, p. 63.

[66] ALDRED 1980, p. 222.

[67] NAVRATILOVA 2017, p. 555.

[68] Par exemple, SILVERMAN 2009 ; MORKOT 2007 ; TIRADRITTI 2013 ; PISCHIKOVA 2014, p. 73. Cela n'est pas sans rappeler la dénomination « archaïsme de création » d'Alexandre Grandazzi. Voir *supra*.

[69] Par exemple, JURMAN 2009, p. 129 ; WILSON 2010, p. 241 et p. 253. On peut constater la même réserve à propos du terme *copy* chez DER MANUELIAN 1994, p. 51 et de l'expression *pharaonic renaissance* chez TIRADRITTI 2013, p. 18.

[70] Un constat émis également par LABOURY 2013, p. 11.

[71] ASSMANN 1992, p. 181 et p. 195.

[72] ROCCATI 1995 et ENGERT 2015. Pour une vision synthétique sur l'historiographie de l'archaïsme en égyptologie, voir STAMMERS 2009, p. 83-88 et JURMAN 2010.

La citation artistique, au contraire de l'acception usuelle du terme « citation », n'équivaut pas à une stricte répétition. Il s'agit de s'inspirer ou de réutiliser une image existante, mais en la réactualisant par sa transposition dans un autre espace et en la réinvestissant d'un message nouveau [73]. Citer artistiquement implique donc de la créativité. Ce concept théorisé dans l'histoire de l'art contemporain s'applique très bien à l'archaïsme dans les tombes privées égyptiennes.

À titre d'exemple, le célèbre décor de la tombe du vizir Rekhmirê (TT 100) est une citation artistique du décor de la sépulture de son oncle et prédécesseur Ouseramon (TT 131). L'ensemble de ce programme décoratif a été repris, mais chaque scène a été déplacée à un autre endroit et enrichie de nombreux détails nouveaux qui en font une œuvre unique. Il s'agit donc bien ici d'une citation qui concerne deux monuments très proches géographiquement et dont les défunts sont liés professionnellement et familialement [74]. Mais il ne s'agit pas d'archaïsme, puisqu'elles sont contemporaines. On trouve également des cas de citations entre tombes contemporaines à la Basse Époque, par exemple avec la scène de porteurs d'offrandes des parois est et ouest de la tombe de Nespakachouty (TT 312) qui cite celle de la sépulture de Montouemhat (TT 34) en transformant certains porteurs en porteuses [75].

Ainsi, il serait probant de considérer que l'archaïsme que l'on rencontre dans ces sépultures de la Basse Époque est la forme que prend la citation artistique dans les tombes de l'Égypte pharaonique quand le décor cite une autre représentation éloignée dans le temps et qui ne lui est pas liée par une tradition continue [76]. On intégrerait alors la créativité ou l'innovation présente dans le phénomène sans devoir recourir à des expressions du type « archaïsme innovant » ou « copie productive ». Inclure ces représentations dans le concept de citation artistique permettrait en outre de ne pas écarter les liens présents entre tombes contemporaines.

Parallèlement, utiliser le concept d'intericonicité [77] pour étudier les liens entre les représentations concernées rendrait compte de l'aspect dynamique de leurs

relations et sortirait d'une vision linéaire entre le « modèle » et sa « copie ». En effet, comme l'a explicité Dimitri Laboury, l'intericonicité est « the shaping of an image's meaning or form by another image » [78], mais c'est surtout le cadre conceptuel qui permet de décrire les différentes possibilités d'interactions entre les images de manière dynamique en « taking into account the questions of forms, styles and supports, as well as the levels of consciousness, the intention(s) and the agency of the different actors in the production of images » [79].

Afin d'aller vers une meilleure compréhension de ces citations et pour donner au phénomène sa vraie dimension, nous devons nous interroger sur ses possibles caractéristiques, sur les facteurs qui l'influencent et sur les contextes et les acteurs impliqués [80]. Au sein d'une étude typologique des citations artistiques des décors des tombes thébaines privées du Nouvel Empire à la Basse Époque (environ 1550 – 332 av. J.-C.), il faudra en distinguer les caractéristiques formelles, telles que la technique utilisée (peinture, relief), l'échelle de la représentation transmise (paroi, registre, etc.) [81] et son thème, ainsi que la localisation des représentations citées et citantes.

De même, il faudra envisager le procédé utilisé, tel que l'inversion [82] ou l'ajout d'un personnage, ou encore le redécoupage de la composition. On pourra également discerner les citations qui lient des monuments dits privés de celles réalisées entre un monument royal et un monument privé, les citations qui lient deux monuments voisins de celles qui concernent des monuments éloignés, les citations de monuments contemporains de celles de monuments plus anciens, et au sein de ces dernières, les citations qui s'insèrent dans une tradition continue de celles séparées par un hiatus temporel.

C'est bien souvent une relation professionnelle et/ou familiale entre les défunts ou la proximité de leurs sépultures qui peut expliquer une citation [83], mais les raisons qui sont au cœur des citations artistiques posent bien entendu de nombreuses questions en rapport avec une certaine identité affirmée par le défunt : cherche-t-il à affirmer sa connaissance d'une certaine tradition et ainsi un certain statut social ?

[73] Voir notamment FORERO-MENDOZA 2004.

[74] DEN DONCKER 2017, p. 346-349.

[75] PISCHIKOVA 1998, p. 76-78.

[76] À distinguer des cas où seule la forme, le style sont archaïsants et où le contenu ne renvoie pas à une représentation spécifique.

[77] Voir notamment ARRIVÉ 2015.

[78] LABOURY 2017, p. 248.

[79] *Ibid.*, p. 249.

[80] Dimitri Laboury a énoncé des pistes dans cette direction et des critères d'analyse dans LABOURY 2013, p. 23.

[81] Rania Merzeban a par exemple proposé trois catégories intéressantes selon le degré de transmission de la scène : « reproduction de parois complètes, reproduction de registres et reproduction de motifs particuliers ». MERZEBAN 2014, p. 341.

[82] À propos de l'inversion, voir LABOURY 2017, p. 235.

[83] DEN DONCKER 2017, p. 340.

Cherche-t-il à démontrer un goût pour une certaine esthétique ? Cherche-t-il à marquer les esprits par un programme décoratif étonnant et ainsi assurer sa pérennité dans la mémoire collective ?

Ces différents critères et questions constituent des pistes non exclusives pour une meilleure compréhension de cette forme de transmission et de réinterprétation de la tradition. Dans cette même optique, nous proposons d'avoir recours à la théorie des réseaux ou des graphes, utilisée notamment en sciences humaines et sociales pour étudier la diffusion des innovations ou les réseaux textuels. Plus récemment, cette méthode a aussi été appliquée aux disciplines historiques [84], par exemple pour étudier les mouvements de populations anciennes ou des échanges économiques. Une première approche des citations artistiques dans les tombes thébaines montre qu'elles constituent un réseau très dynamique et complexe que l'application d'une telle méthode permettra de mieux comprendre et de mieux caractériser. Dans un graphe, on peut ainsi considérer les citations comme les arêtes qui lient les nœuds (ou sommets) que constituent les représentations citées et citantes (fig. 1). À partir de là, on peut les quantifier et par exemple identifier des sommets centraux, des sommets isolés, ou des points de passage obligés, de façon à étudier de manière plus précise les voies et les modes de la transmission et de la réactualisation des signifiés et des signifiants iconiques.

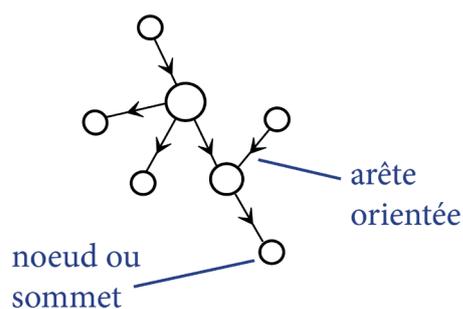


Fig. 1 : Représentation schématique d'un réseau sous forme de graphe. DAO : H. Smets.

Afin de savoir si elles peuvent être transposées avec succès aux citations dans l'art égyptien et nous apporter une plus grande finesse dans la compréhension de celles-ci, nous devons par ailleurs envisager les terminologies et les typologies existantes à propos de ces représentations et citations, à la fois en histoire de l'art égyptien, de l'art gréco-romain et de l'art contemporain.

Ainsi, l'hybridisme, défini par Shelley Wachsmann comme « the phenomenon in Egyptian art by which subjects, be they human figures, objects or even entire scenes, were composed by uniting elements originally belonging to two or more separate entities » [85], pourrait être étendu à une série de cas, en particulier à la Basse Époque, où une sépulture en cite plusieurs autres. Existerait-il des tombes dont le décor est entièrement composé de citations ? C'est l'une des questions que l'on peut poser ici.

Dès lors que la plupart des cas de citation connus à ce stade peuvent être déterminés par un lien entre les propriétaires des tombes concernées, la proposition faite par Alexis Den Doncker d'utiliser l'expression « identifying-copies » pour les images « copied from models that carry with them a strong reference to a specific individual(ity) standing for an ideal socio-professional achievement » [86] est également intéressante car elle met l'accent sur ce lien, bien que l'utilisation du terme « copie » ne soit pas idéale.

Par ailleurs, Yannick Chapot, dans un article consacré à la pratique de la citation dans les œuvres de l'Equipo Crónica (collectif du pop art espagnol), relève plusieurs cas et termes intéressants. Il y distingue notamment l'expli-citation de l'impli-citation. La première est une citation que l'on peut aisément remarquer, car elle est nettement marquée dans l'œuvre, par exemple par une mise en relief dans le dessin ou un cadrage différent [87]. La seconde en revanche, ne met pas en avant la citation, voire tend à la masquer. Appelée également citation intégrée, elle est alors plus difficile à percevoir du premier coup d'œil [88]. Dans les décors des sépultures privées égyptiennes, il s'agirait plutôt d'impli-citations. Néanmoins, l'expli-citation ne doit pas totalement être exclue : une citation pourrait, par exemple, être explicite en plaçant un élément dans un thème où il ne se trouve pas habituellement. Le spectateur égyptien antique qui possède le cadre de référence le remarquerait immédiatement, alors que le spectateur moderne pourrait ne pas s'en apercevoir.

[84] Voir BEAUGUITTE 2016 ; COCAUD & CELLIER 2012.

[85] WACHSMANN 1987, p. 4.

[86] DEN DONCKER 2017, p. 339.

[87] CHAPOT 2012, p. 4-5.

[88] *Ibid.*, p. 7.

Chapot introduit également la notion du centon pictural : « originellement, le centon est une pièce de poésie ou de prose composée entièrement de vers préexistants ou de fragments pris à un ou plusieurs auteurs » [89]. Il propose d'appliquer ce terme aux représentations qui sont entièrement constituées à partir d'images antérieures. Cette catégorie rejoindrait ainsi l'hybridisme de Shelley Wachsmann. Elle est également assez proche de l'éclectisme de l'art romain qui désigne les œuvres d'art s'inspirant d'au moins deux œuvres différentes, ou encore de sujets ou d'époques différentes [90]. En s'ouvrant aux réflexions des disciplines voisines, on constate donc aisément qu'il existe des cadres d'analyse à explorer en égyptologie.

[89] CHAPOT 2012, p. 8.  
[90] PERRY 2005, p. 111.

En conclusion, la terminologie de l'archaïsme pose encore problème en égyptologie alors qu'il s'agit d'un important phénomène de réutilisation et de création à partir de la tradition. Cette forme de créativité est en réalité bien plus étendue qu'il n'y paraît au sein d'une société que l'on a tendance à percevoir comme figée dans une tradition millénaire transmise uniquement de manière reproductive. En considérant l'archaïsme dans les tombes privées comme l'une des formes possibles de citation artistique, on peut saisir sa vraie dimension et lui donner une définition plus fidèle à la réalité, qui inclut non seulement la créativité, mais aussi plusieurs autres facteurs, tels que la proximité géographique et l'ancrage dans le présent. Il s'agit là d'un premier pas au sein d'une enquête approfondie sur les caractéristiques et les différentes formes de la citation artistique en Égypte pharaonique, qui permettra de mieux comprendre les mécanismes de la transmission du contenu culturel du passé, les raisons qui la sous-tendent, ainsi que les modes de la circulation des représentations et des personnes qui y sont liées. ■

---

## BIBLIOGRAPHIE

**ALDRED, Cyril, 1961**, *The Egyptians*, London.

**ALDRED, Cyril, 1980**, *Egyptian art in the days of the Pharaohs 3100 - 320 BC*, London.

**ARRIVÉ, Mathilde, 2015**, « L'intelligence des images - l'intericonicité, enjeux et méthodes », *E-rea* 13.1, [En ligne] URL : <http://journals.openedition.org/erea/4620>, lien consulté le 20/11/2020.

DOI : [10.4000/erea.4620](https://doi.org/10.4000/erea.4620)

**ASSMANN, Jan, 1992**, *Das kulturelle Gedächtnis : Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München.

DOI : [10.17104/9783406703409-287](https://doi.org/10.17104/9783406703409-287)

**BEAUGUITTE, Laurent, 2016**, « L'analyse de réseaux en sciences sociales et en histoire : Vocabulaire, principes et limites », dans Rosemonde Letricot, et al. (dir.), *Le réseau. Usages d'une notion polysémique en sciences humaines et sociales*, Louvain-la-Neuve, p. 9-24.

**BOTHMER, Bernard Wilhelm von, 1985**, « The Brussels-Brooklyn Statue of Bakenref », dans Paule Posener-Kriéger (dir.), *Mélanges Gamal eddin Mokhtar*, Le Caire, p. 99-103.

**BOTHMER, Bernard Wilhelm von & RIEFSTAHL, Elizabeth, 1960**, *Egyptian sculpture of the late period, 700 B.C. to A.D. 100*, An exhibition held at the Brooklyn Museum, 18 October, 1960 to 9 January, 1961, New York.

**BRUGSCH, Heinrich, 1877**, *Geschichte Aegypten's unter den Pharaonen nach den Denkmälern*, Leipzig.

**BRUIT ZAIDMAN, Louise & GHERCHANOC, Florence, 2006**, « Introduction », *Ktéma* 31, p. 5-16.

**BRUNNER, Hellmut, 1970**, « Zum Verständnis der archaisierenden Tendenzen in der ägyptischen Spätzeit », *Saeculum* 21, p. 151-161.

DOI : [10.7788/saeculum.1970.21.jg.151](https://doi.org/10.7788/saeculum.1970.21.jg.151)

- BRUNNER, Hellmut, 1975**, s.v. Archaismus, LÄ I, col. 386-395.
- CHAPOT, Yannick, 2012**, « La citation picturale : enjeux et problématiques », *Cahiers du CELEC* 2, p. 1-10.
- COCAUD, Martine & CELLIER, Jacques, 2012**, « Introduction à l'Analyse des réseaux », dans Martine Cocaud & Jacques Cellier (dir.), *Le traitement des données en histoire et sciences sociales : méthodes et outils*, Rennes, p. 347-378.
- DARDENAY, Alexandra, 2013**, « Rome, les Romains et l'art grec », dans Corinne Bonnet & Florence Bouchet (dir.), *Translatio : traduire et adapter les Anciens*, Paris, p. 109-138.
- DAVIS, Whitney, 2003**, « Archaism and Modernism in the Reliefs of Hesy-Râ », dans John Tait (dir.), *Never Had the Like Occurred: Egypt's View of its Past*, London, p. 31-60.  
DOI : [10.4324/9781315423494-3](https://doi.org/10.4324/9781315423494-3).
- DEN DONCKER, Alexis, 2017**, « Identifying-copies in the private Theban necropolis. Tradition as reception under the influence of self-fashioning processes », dans Todd Gillen (éd.), *(Re)productive Traditions in Ancient Egypt*, Proceedings of the conference held at the University of Liège, 6th-8th February 2013, Liège, p. 333-370.
- DER MANUELIAN, Peter, 1994**, *Living in the past: studies in archaism of the Egyptian Twenty-sixth Dynasty*, New York.
- DER MANUELIAN, Peter, 1998**, « Prolegomena zur Untersuchung saitischer "Kopien" », *Studien zur altägyptischen Kultur* 26, p. 221-246.
- EGGEBRECHT, Arne, 1973**, *Schlachtungsbräuche im alten Ägypten und ihre Wiedergabe im Flachbild bis zum Ende des mittleren Reiches*, München.
- EIGNER, Diethelm, 1984**, *Die monumentalen Grabbauten der Spätzeit in der thebanischen Nekropole*, Wien.
- ENGERT, Michaela, 2015**, « Transfer und Iteration bildlicher Darstellungen in ägyptischen Gräbern », dans Eva Christiane Cancik-Kirschbaum & Anita Traninger (dir.), *Wissen in Bewegung: Institution - Iteration - Transfer*, Wiesbaden, p. 371-392.
- ERMAN, Adolf, 1914**, « Saitische Kopien aus Deir el Bahri », *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 52, p. 90-95.  
DOI : [10.1524/zaes.1915.52.1.90](https://doi.org/10.1524/zaes.1915.52.1.90)
- ERMAN, Adolf, 1934**, *Die Religion der Ägypter: ihr Werden und Vergehen in vier Jahrtausenden*, Berlin.  
DOI : [10.1515/9783111547176](https://doi.org/10.1515/9783111547176)
- FAKHRY, Ahmed, 1947**, « A report on the Inspectorate of Upper Egypt », *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 46, p. 25-54.
- FAZZINI, Richard, 1972**, « Some Egyptian Reliefs in Brooklyn », *Miscellanea Wilbouriana* 1, New York, p. 33-70.
- FORERO-MENDOZA, Sabine, 2004**, « De la citation dans l'art et dans la peinture en particulier », dans Pierre Beylot (dir.), *Emprunts et citations dans le champ artistique*, Paris, p. 19-31.
- GAUTHIER, Henri, 1932**, *Précis de l'histoire d'Égypte par divers historiens et archéologues. Tome premier, Égypte pré-historique, pharaonique et gréco-romaine*, Le Caire.
- GRANDAZZI, Alexandre, 2006**, « Archéologie romaine : un archaïsme peut en cacher un autre », *Ktèma* 31, p. 89-96.
- HUET, Valérie & LISSARRAGUE, François, 2006**, « Style archaïsant/rites archaïques et archaïsation des rites sur les reliefs néo-attiques », *Ktèma* 31, p. 179-188.
- JOSEPHSON, Jack, 2001**, s.v. Archaism, *Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt* 1, p. 109-113.
- JURMAN, Claus, 2009**, « From the Libyan Dynasties to the Kushites in Memphis », dans Gérard Broekman et al. (dir.), *The Libyan period in Egypt : historical and cultural studies into the 21st-24th dynasties*, Proceedings of a conference at Leiden University, 25-27 october 2007, Leuven, p. 113-138.
- JURMAN, Claus, 2010**, « The Trappings of Kingship: Remarks about Archaism, Rituals and Cultural Polyglossia in Saite Egypt », dans Gyory Hedvig (dir.), *Aegyptus et Pannonia IV*, Acta Symposii anno 2006, Budapest, p. 73-118.
- KAHL, Jochem, 2010**, s.v. Archaism, *UCLA Encyclopedia of Egyptology* [En ligne] URL : <https://uee.cdlib.org/articles/archaism>, lien consulté le 15/12/2020.
- KEES, Hermann, 1953**, *Das Priestertum im ägyptischen Staat : vom neuen Reich bis zur Spätzeit*, Leiden.  
DOI : [10.1163/19606028\\_027\\_01-49](https://doi.org/10.1163/19606028_027_01-49)
- LABOURY, Dimitri, 2013**, « Citations et usages de l'art du Moyen Empire à l'époque thoutmoside », dans Susanne Bickel (dir.), *Vergangenheit und Zukunft: Studien zum historischen Bewusstsein in der Thutmosidenzeit*, Basel, p. 11-28.
- LABOURY, Dimitri, 2017**, « Tradition and Creativity : Intericonicity », dans Todd Gillen (éd.), *(Re)productive Traditions in Ancient Egypt*, Proceedings of the conference held at the University of Liège, 6th-8th February 2013, Liège, p. 229-258.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1952**, « La Notion d'Archaïsme en Ethnologie », *Cahiers Internationaux de Sociologie* 12, p. 3-25.
- MASPERO, Gaston, 1887**, *L'archéologie égyptienne*, Paris.
- MERZEBAN, Rania, 2014**, « À propos de quelques analogies iconographiques dans les tombes privées », *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 114/2, p. 339-361.

- MORKOT, Robert, 2003**, « Archaism and innovation in art from the New Kingdom to the Twenty-Sixth Dynasty », dans John Tait (dir.), *Never Had the Like Occurred: Egypt's View of its Past*, London, p. 79-99.  
DOI : [10.4324/9781315423494-5](https://doi.org/10.4324/9781315423494-5)
- MORKOT, Robert, 2007**, « Tradition, Innovation and Researching Lybian Past in Kushite and Saite Egypt », dans Harriet Crawford (dir.), *Regime change in the ancient Near East and Egypt: from Sargon of Agade to Saddam Hussein*, Oxford, p. 141-164.  
DOI : [10.5871/bacad/9780197263907.003.0009](https://doi.org/10.5871/bacad/9780197263907.003.0009)
- NAGY, István, 1973**, « Remarques sur le souci d'archaïsme en Égypte à l'époque saïte », *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 21, p. 53-64.
- NAVILLE, Edouard, 1901**, *The temple of Deir El Bahari. Part IV, The shrine of Hathor and the southern hall of offerings: Plates LXXXVII-CXVIII*, London.
- NAVRATILOVA, Hana, 2017**, « Thutmoside Graffiti and Thutmoside Traditions », dans Todd Gillen (éd.), *(Re)productive Traditions in Ancient Egypt*, Proceedings of the conference held at the University of Liège, 6th-8th February 2013, Liège, p. 537-561.
- NEUREITER, Sabine, 1994**, « Eine neue Interpretation des Archaismus », *Studien zur altägyptischen Kultur* 21, p. 219-254.
- PERDU, Olivier, 2018**, « La tendance archaïsante en Égypte aux époques tardives : art de la copie ou de l'imitation ? », dans Hanane Gaber et al. (dir.), *Imitations, copies et faux dans les domaines pharaonique et de l'Orient ancien*, Paris, p. 200-273.
- PERRY, Ellen, 2005**, *The aesthetics of emulation in the visual arts of ancient Rome*, Cambridge.
- PISCHIKOVA, Elena, 1998**, « Reliefs from the Tomb of the Vizier Nespakashuty: Reconstruction, Iconography, and Style », *Metropolitan Museum of Art Journal* 33, p. 57-101.
- PISCHIKOVA, Elena (dir.), 2014**, *Tombs of the South Asasif necropolis: Thebes, Karakhamun (TT 223), and Karabasken (TT 391) in the twenty-fifth dynasty*, Le Caire.  
DOI : [10.5743/cairo/9789774166181.001.0001](https://doi.org/10.5743/cairo/9789774166181.001.0001)
- ROCCATI, Alessandro, 1995**, « Rückgriff auf ältere Traditionen im Dekorationsprogramm von TT 27 », dans Jan Assmann et al. (dir.), *Thebanische Beamtennekropolen*, Neue Perspektiven archäologischer Forschung Internationales Symposium Heidelberg 9.-13.6.1993, Heidelberg, p. 81-84.
- SILVERMAN, David (dir.), 2009**, *Archaism and innovation: studies in the culture of Middle Kingdom Egypt*, New Haven.
- SPALINGER, Anthony, 1978**, « The Concept of the Monarchy during the Saite Epoch – an Essay of Synthesis », *Orientalia* 47/1, p. 12-36.
- STAMMERS, Michael, 2009**, *The Elite Late Period Egyptian Tombs of Memphis*, Oxford.
- TIRADRITTI, Francesco (dir.), 2008**, *Egyptian Renaissance: Archaism and the Sense of History in ancient Egypt*, Exposition, Museum of fine arts, Budapest, 8 août - 9 novembre 2008, Budapest.
- TIRADRITTI, Francesco, 2013**, « The cenotaph of Harwa: archaism and innovation », *Egyptian Archaeology* 43, p. 17-20.
- TRAUNECKER, Claude, 2014**, « The 'Funeral Palace' of Padiamenope (TT 33): Tomb, Place of Pilgrimage, and Library. Current Research », dans Elena Pischikova, Julia Budka & Kenneth Griffin (éd.), *Thebes in the First Millenium BC*, Newcastle upon Tyne, p. 205-234.
- VALBELLE, Dominique, 2005**, « Archaïsme (Égypte) », dans Jean Leclant (dir.), *Dictionnaire de l'Antiquité*, Paris, p. 184-185.
- WACHSMANN, Shelley, 1987**, *Aegeans in the theban tombs*, Leuven.
- WILSON, Penelope, 2010**, « Consolidation, Innovation and Renaissance », dans Willeke Wendrich (dir.), *Egyptian archaeology*, Malden, p. 241-258.
- WINAND, Jean, 2017**, « (Re)productive traditions in Ancient Egypt. Some considerations with a particular focus on literature and language(s) », dans Todd Gillen (éd.), *(Re)productive Traditions in Ancient Egypt*, Proceedings of the conference held at the University of Liège, 6th-8th February 2013, Liège, p. 19-40.
- WOLF, Walther, 1930**, « Zur Auseinandersetzung zwischen der ägyptischen und griechischen Kunst », *Archiv für Orientforschung* 6, p. 263-273.
- YOYOTTE, Jean, 1987**, « Les arts sous les derniers Libyens », dans *Tanis, l'or des pharaons*, Marseille, p. 74-75.
- ZAGDOUN, Mary-Anne, 1989**, *La sculpture archaïsante dans l'art hellénistique et dans l'art romain du Haut-Empire*, Athènes (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome).

## NOUVEAUX INDICES DE VARIABILITÉ AU SEIN DES TRADITIONS FUNÉRAIRES DE L'OUEST DU RUBANÉ OCCIDENTAL

Laura WALDVOGEL

*Doctorante en archéologie préhistorique  
Université de Strasbourg  
UMR 7044 Archimède*

*laura.waldvogel@etu.unistra.fr*

### RÉSUMÉ

En 1995, Ch. Jeunesse distingue deux traditions funéraires à l'ouest du Rubané occidental, scindant la plaine d'Alsace en deux zones : la Haute-Alsace d'une part (tradition I) et la Basse-Alsace d'autre part (tradition II). Notre étude du degré de flexion des membres inférieurs des défunts de ces deux régions, conduite dans le cadre d'une thèse de doctorat, permet non seulement d'établir une nouvelle distinction entre les traditions I et II, mais également entre certains groupes appartenant à la même tradition. Ces résultats, cumulés à d'autres éléments ayant trait tant à la structure des fosses sépulcrales qu'à la composition du

mobilier funéraire, suggèrent l'existence d'une variabilité géographique. Ils permettent ainsi d'identifier au moins deux sous-groupes au sein de chacun de ces deux ensembles à partir du Rubané récent.

#### MOTS-CLÉS

Néolithique ancien danubien, pratiques funéraires, Alsace, sépultures, Rubané occidental.

In 1995, Ch. Jeunesse identified two funerary traditions within the western part of western LBK, dividing the Alsace plain into two areas: Southern Alsace (tradition I) and Northern Alsace (tradition II). The study of the degree of flexion of the lower limbs of the deceased in these two regions, conducted within the framework of a PhD thesis, establishes a new distinction between tradition I and II, as well as between several groups belonging to the same tradition. These results, combined with other elements linked to the structure of the graves and the nature of funeral goods, suggest the existence of geographical variability among the same tradition. They make it possible to outline at least two sub-groups within both tradition I and II from the LBK recent stage.

#### KEYWORDS

Danubian Neolithic, funerary practices, Alsace, burials, Western LBK.

Cœur de la discipline ethnologique, la notion de « tradition » a pourtant rarement donné lieu à des tentatives de caractérisation de son objet : G. Lenclud lui confère ainsi le statut de « mot-outil » [1], en cela qu'il ne permet qu'une identification évasive du concept – et non de l'objet – auquel il réfère. La majorité des critiques faites à son encontre semble néanmoins s'accorder sur un point : la « tradition » consisterait au moins en la transmission de génération en génération, et ce dans un but conservatoire, d'une « chose, un énoncé ou une manière de faire (ou de dire) » [2] ayant une valeur culturelle intrinsèque. Elle est « un passé [qui] persiste dans le présent où elle est transmise et demeure agissante et acceptée par ceux qui la reçoivent et qui, à leur tour, au fil des générations la transmettent » [3] par voie essentiellement non écrite (la parole) ou par l'exemple [4]. Elle est, en ce sens, une « invention » du présent constituant « un mode de légitimation de l'identité et de l'appartenance collective qui s'inscrit dans une dialectique de l'en-groupe et du hors-groupe » [5]. Transposés à l'archéologie funéraire, ces premiers éléments de définition suggèrent un rapprochement avec la notion de « pratique » (au sens de « comportement habituel » [6]), bien que la « tradition » s'en distingue par son aspect profondément culturel. Elle se caractérise en effet par un « discours » hautement symbolique consistant entre autres à déposer dans les tombes, et ce de manière récurrente, des objets signifiants sur une période assez longue pour couvrir plusieurs générations. Des communautés partageant une même culture, au

sens anthropologique du terme [7], peuvent néanmoins avoir recours à des traditions différentes [8] discernables à travers une variabilité diverse – toute permanence entraînant des variations [9] – qui aura pour conséquence d'altérer le « discours », sans toutefois modifier son essence. Tel est le cas du Rubané, culture archéologique [10] du Néolithique ancien dont la zone nucléaire se situe dans la région du Danube. L'étude de ces pratiques funéraires, entreprise par Ch. Jeunesse au milieu des années 1990 [11], a permis d'identifier deux traditions [12] particulièrement visibles dans la partie ouest du Rubané occidental [13], parfois dès le Rubané ancien [14] : la tradition I, qui recouvre l'aire du Rubané du sud-ouest (RSO) et la tradition II, englobant les groupes du Rubané du nord-ouest (RNO), du Rubané du Neckar (RN) et du Rubané de Basse-Alsace (RBA). La plaine d'Alsace se trouve ainsi scindée en deux zones correspondant à celles des deux groupes céramiques identifiés dans la région (fig. 1). Jusqu'alors, les dissemblances fondamentales entre ces entités reposaient principalement sur la composition du mobilier funéraire. Notre analyse, qui s'appuie sur un corpus actualisé, s'est *de facto* concentrée sur la position de dépôt du défunt, cet « élément central autour duquel se sont ordonnés les gestes mortuaires » [15]. Ce paramètre constitue en effet, avec l'orientation, le cœur de la pratique funéraire [16] et est étroitement lié à l'identité collective d'un groupe. Il est l'aboutissement d'une série de gestes codifiés formant ensemble une véritable « grammaire » porteuse de sens pour la population « inhumante ».

[1] Bouju 1995, p. 95.

[2] *Ibid.*

[3] Pouillon 1991, p. 710.

[4] Lenclud 1987, p. 110-113.

[5] Bouju 1995, p. 107.

[6] Boulestin 2016, p. 376. On préférera ainsi le terme de « pratique » à celui de « norme », souvent mésusé et empêchant par nature la mise en évidence d'une variabilité funéraire.

[7] La notion de culture, telle qu'envisagée par les anthropologues, a donné lieu à des définitions substantielles depuis celle proposée par E. B. Tylor dans *Primitive Culture* (1871). Nous nous arrêterons ici sur celle de C. Lévi-Strauss, qui la perçoit comme un ensemble de systèmes symboliques dont l'objectif est « d'exprimer certains aspects de la réalité physique et de la réalité sociale, et, plus encore, les relations que ces deux types de réalité entretiennent entre eux, et que les systèmes

symboliques eux-mêmes entretiennent les uns avec les autres » (introduction de C. Lévi-Strauss à Mauss 1950).

[8] Lenclud 1987, p. 119-122.

[9] Lenclud 1987, p. 113-116.

[10] Elle est conçue comme un faciès spatio-temporel identifiable par le biais de la culture matérielle.

[11] Jeunesse 1995a.

[12] Celles-ci résultent probablement de l'emprunt de deux axes de colonisation différents depuis le Danube (Jeunesse 1995a, p. 138-140 ; Jeunesse 1996, p. 253).

[13] Le Rubané occidental s'oppose au Rubané oriental, ou « Rubané de l'Alföld », par son style céramique distinct : le Rubané occidental étant issu de la culture de Starčevo, et le Rubané oriental de celle de Köros (Jeunesse 1997).

[14] C'est par exemple le cas en Allemagne centrale et en Basse-Bavière (Jeunesse 1996, p. 256).

[15] Duda et al. 1990, p. 30.

[16] Jeunesse 1997, p. 106.

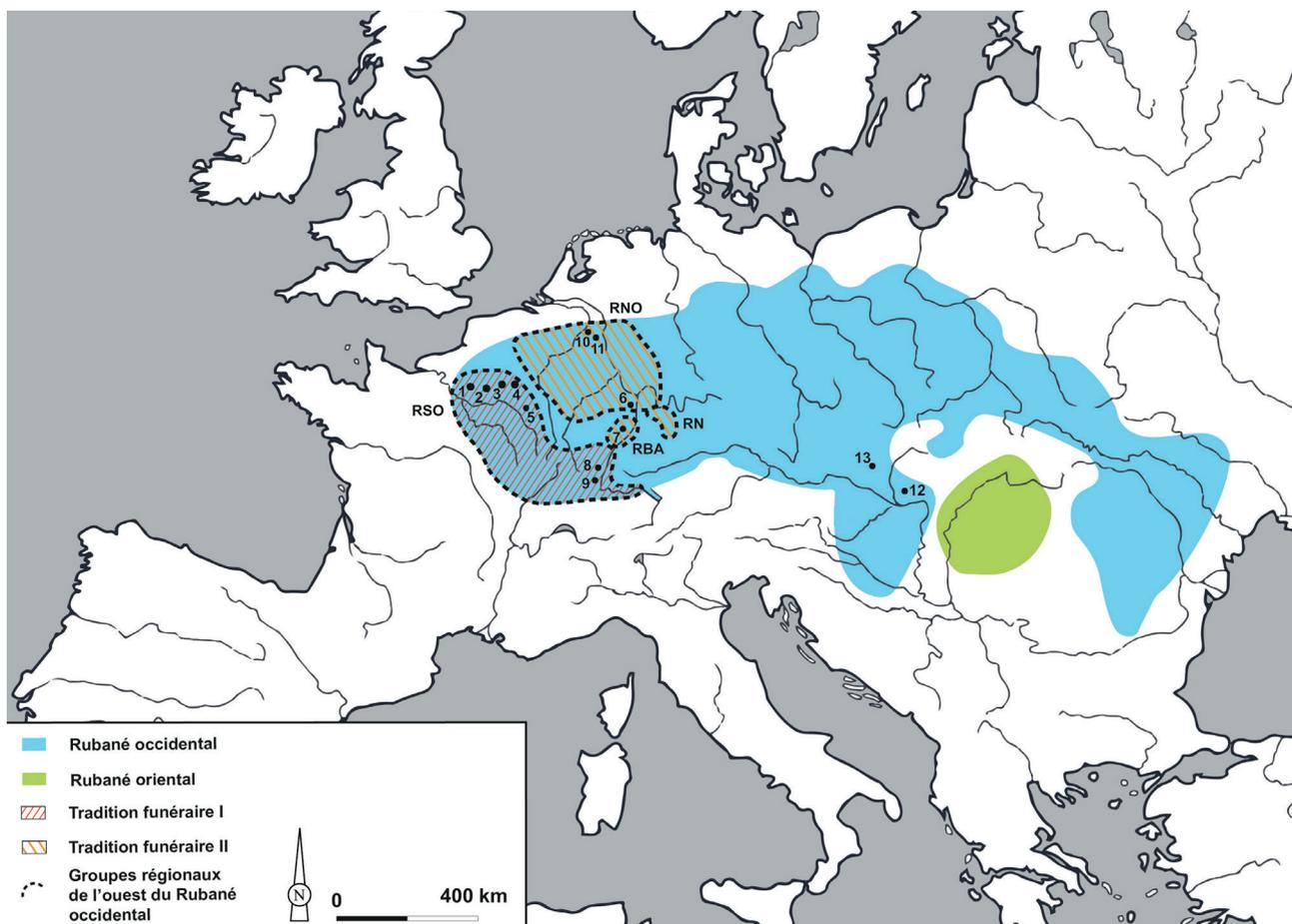


Fig. 1 : situation des traditions funéraires I et II de l'ouest du Rubané occidental. Principaux sites mentionnés dans le texte : 1, Bucy-le-Long « La Fosselle » ; 2, Maizy-sur-Aisne « Les Grands Aisements » ; 3, Berry-au-Bac « Le Vieux Tordoir » ; 4, Menneville « Derrière le Village » ; 5, Écriennes « La Folie » ; 6, Schwetzingen ; 7, Vendenheim « Le Haut du Coteau » ; 8, Ensisheim « Les Octrois » ; 9, Mulhouse-Est ; 10, Elsloo ; 11, Niedermerz ; 12, Nitra ; 13, Vedrovice « Široká u lesa » ; Groupes régionaux de l'ouest du Rubané occidental : 1, RBA : Rubané de Basse-Alsace ; 2, RN : Rubané du Neckar ; 3, RNO : Rubané du nord-ouest ; 4, RSO : Rubané du sud-ouest.  
DAO : Laura Waldvogel, modifié d'après JEUNESSE 2003, fig. 1.

## LES TRADITIONS FUNÉRAIRES DU RUBANÉ OCCIDENTAL

### TRADITION I (RUBANÉ DU SUD-OUEST)

Les sépultures relevant de la tradition I sont identifiables dès le Rubané moyen [17] et restent globalement fidèles à la pratique de la zone nucléaire du Rubané (région du Danube), bien qu'elles présentent des particularités géographiques [18]. Les défunts dont le contexte a pu être déterminé se trouvent soit

dans des nécropoles (Haute-Alsace), soit dans les villages ou à proximité de ceux-ci (Haute-Alsace et Bassin parisien [19]). Ils reposent généralement au sein de fosses comportant des traces d'ocre saupoudrée et sont majoritairement fléchis sur le côté gauche, tête à l'est [20]. Le trait le plus distinctif de cette tradition réside dans la teneur du mobilier funéraire, qui se caractérise par une prévalence des éléments de parure en coquillage marin. Ces derniers se divisent en deux groupes – les parures « internationales », décelables

[17] JEUNESSE 1995a, p. 129. Lors de la rédaction de cet article, l'unique sépulture de Haute-Alsace attribuée au Rubané ancien à partir du mobilier céramique était la tombe 1 de Wittenheim-Schoenensteinbach « Leimbuckel », découverte en 1930. Nos connaissances de l'étape ancienne de cette région seront cependant amenées à évoluer suite à la publication des résultats de la fouille de la nécropole d'Ensisheim « Reguisheimer Feld » (fouille Archéologie Alsace/INRAP, 2019).

[18] Voir *infra*.

[19] BONNABEL *et al.* 2003 ; CONSTANTIN *et al.* 2003

[20] À l'exception de 9 individus de Haute-Alsace déposés sur un axe allant de l'OSO à l'ONO : Brunstatt « Land Dudely Acker » (sépulture 1), Colmar « Route de Rouffach » (st. 65), Ensisheim « Les Octrois » (sépulture 14), Mulhouse-Est (sépulture 20), Wettolsheim « Aussere Kreuzfeld/Pariser Breite » (sépultures I, II, III et IV) et Wettolsheim « Koenigsbreite » (sépulture 2).

sur l'ensemble de la zone d'extension du Rubané, – et les parures « occidentales », caractéristiques du RSO, dont la composition connaît des évolutions entre le Rubané moyen et le Rubané récent [21]. Au Rubané moyen, le premier groupe comprend ainsi des bracelets en spondyle, des spondyles fendus et des perles tubulaires (ex. nécropole de Mulhouse-Est [22]), tandis que la valve de spondyle perforée et les perles en spondyle sont privilégiées au cours de l'étape suivante. Quant aux parures « occidentales », elles incluent au Rubané moyen des bagues en os, des perles en *Dentalium* et de petites perles sur test de spondyle aux formes variables (triangulaires, discoïdes, trapézoïdales, etc.). L'étape récente voit la perdurance de la perle discoïde sur test de spondyle et l'apparition de perles sur petits coquillages marins contemporains, tels que les *Trivia monacha*, les *Nucella lapillus* et les *Colombella rustica* [23].

#### TRADITION II (RUBANÉ DU NORD-OUEST, RUBANÉ DU NECKAR, RUBANÉ DE BASSE-ALSACE)

Contrairement au RSO, les tombes de la tradition II ne comportent que rarement des éléments de parures « internationales » ou « occidentales ». Bien que leur absence soit imputable à l'acidité du sol dans les cas des nécropoles d'Elsloo [24] (66 inhumations et 47 crémations) et de Niedermerz [25] (102 inhumations et 11 crémations), leur présence anecdotique à Schwetzingen (203 inhumations, 15 crémations et 15 tombes sans restes humains) corrobore les résultats obtenus en Basse-Alsace [26]. Dans cette zone, les seules exceptions sont la tombe 2 d'Osthoffen-Breuschwickersheim [27] (7 perles tubulaires sur test de spondyle et 1 valve de spondyle biforée), les tombes 6 et 7 de Quatzenheim « Auf dem Spitzenpfad » [28] (13 et au moins 14 *Nucella lapillus*), ainsi que les tombes S et 26 de Souffelweyersheim « Tuilerie Reiss und Bund » [29] (1 et 4 *Nucella lapillus*). L'analyse des parures de Basse-Alsace montre en effet une utilisation prédominante de petits gastéropodes terrestres ou de moules d'eau douce (*Zebrina detrita*,

*Unio*, *Margaritifera*), qui composent 10 des 15 parures en coquillage recensées dans la région. À l'inverse, ils ont uniquement été relevés sur 11 des 33 parures découvertes en Haute-Alsace et, dans 9 de ces cas, ils font partie d'un ensemble composite intégrant des coquillages marins. Cette rareté des parures « internationales » et « occidentales », visible à partir du Rubané récent dans les groupes du RNO, du RN et du RBA, doit probablement être consécutive d'une insertion moins importante dans les réseaux d'approvisionnement les reliant au Danube et à la façade atlantique (via les populations mésolithiques) [30]. Outre la parure, la tradition II se caractérise par la fréquence des outillages lithiques taillés et polis, de la céramique, de l'ocre en fragments ainsi que du matériel de mouture. L'étape récente/finale se distingue par ailleurs par une variabilité dans l'orientation et la position des défunts : on retrouve ainsi un taux important d'individus à orientation « antipodique » [31] (fig. 2) ou reposant sur le dos, les deux membres inférieurs strictement en extension. Cette position, absente de la tradition I et en rupture avec la pratique rubanée, est particulièrement perceptible en Basse-Alsace (ex. Entzheim « sud-est de la gare » [32], Ingenheim « Bannenberg » [33], Quatzenheim « Auf dem Spitzenpfad » [34], Souffelweyersheim « Tuilerie Reiss und Bund » [35] ou encore Vendenheim « Le Haut du Coteau » [36]).

## LA « GRAMMAIRE » DES INDIVIDUS FLÉCHIS

### MÉTHODOLOGIE

L'étude de la position des défunts de l'ouest du Rubané occidental a jusqu'à présent mis en exergue une distinction entre sujets « fléchis sur le côté » et « allongés sur le dos, membres inférieurs en extension », sans se pencher sur les différents paramètres présentés par cette première catégorie. Nous nous sommes inspirés de l'approche systémique afin de dégager d'éventuelles règles organisationnelles régissant la position des individus déposés fléchis dans une

[21] JEUNESSE 1995a, p. 127-129.

[22] SCHWEITZER & SCHWEITZER 1977 ; JEUNESSE *et al.* 2015.

[23] *Ibid.*

[24] MODDERMAN 1970.

[25] DOHRN-IHMIG 1983.

[26] La nécropole de Schwetzingen a livré 6 éléments en spondyle localisés dans les sépultures 48 (1 bracelet et 1 valve biforée), 99 (1 perle tubulaire), 151 (1 perle tubulaire) et 170 (2 perles tubulaires). À cela s'ajoute une chaîne composée de 19 coquilles de *Nucella lapillus* découverte dans la sépulture 98 (voir GERLING 2012).

[27] FORRER 1916 ; TABORIN 1974.

[28] STIEBER 1947 ; STIEBER 1955 ; JEUNESSE 2005.

[29] ULRICH 1939 ; ULRICH 1953.

[30] JEUNESSE 1995a, p. 130-131.

[31] Il s'agit d'individus déposés sur un axe inverse à la pratique rubanée, c'est-à-dire tête à l'ouest.

[32] FORRER 1912.

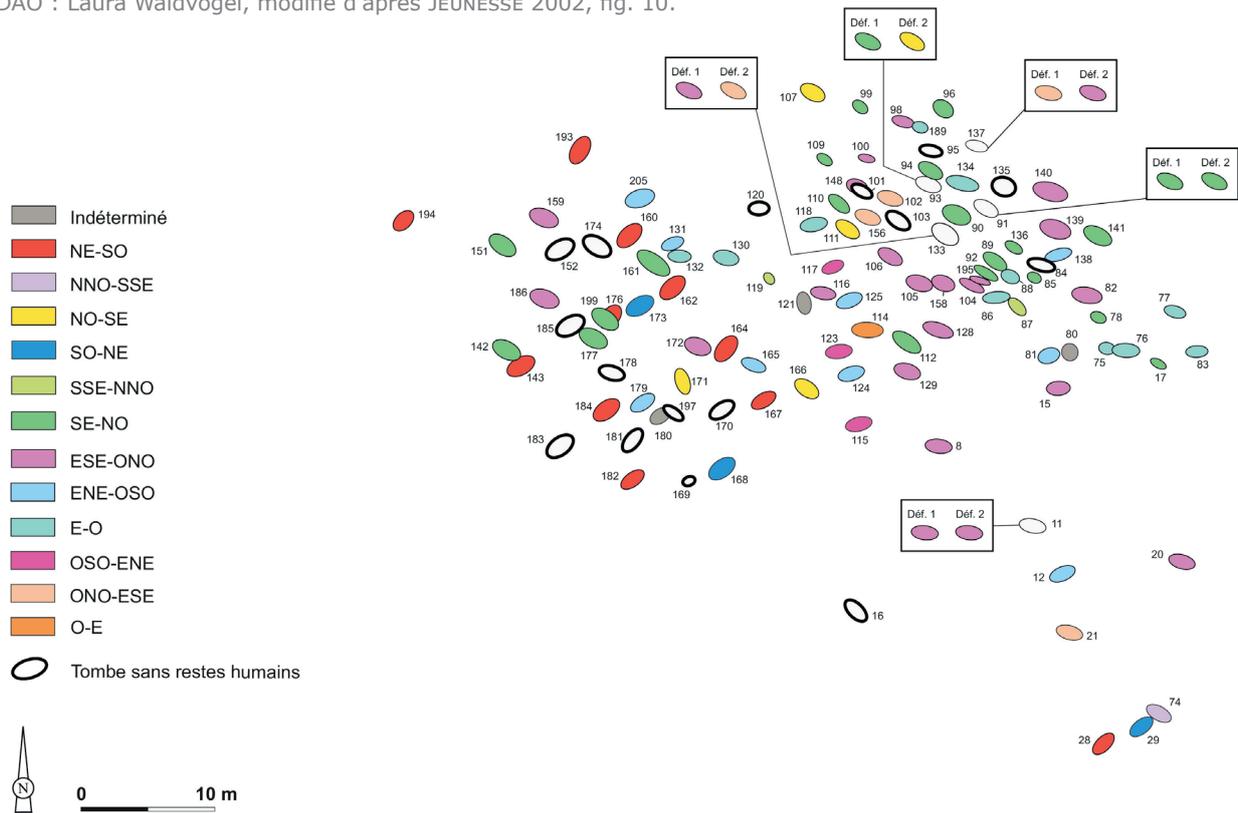
[33] LEFRANC *et al.* 2014.

[34] STIEBER 1947 ; STIEBER 1955 ; JEUNESSE 2005.

[35] ULRICH 1939 ; ULRICH 1953.

[36] JEUNESSE 2002.

Fig. 2 : orientation (tête-pieds) des individus de la nécropole de Vendenheim « Le Haut du Coteau » (Rubané récent/final).  
DAO : Laura Waldvogel, modifié d'après JEUNESSE 2002, fig. 10.



sépulture [37] et relevant des traditions I et II de la plaine d'Alsace. Notre démarche a consisté à analyser le degré de flexion du genou des défunts dans la perspective d'identifier de possibles dissemblances dans leur « grammaire ». Les membres inférieurs se prêtent en effet relativement bien à un tel exercice : leurs mouvements étant considérablement réduits en cas de dépôt en espace colmaté – un type d'espace qui constitue la majorité de notre corpus. Les données recueillies ont par ailleurs montré qu'une partie des sujets dont les membres inférieurs sont fléchis reposaient aussi bien sur le côté que sur le dos au moment de leur découverte. Ce constat reste le même si l'on prend en compte les déplacements osseux consécutifs à la décomposition : une partie de ces individus peut effectivement être incluse dans la catégorie des « fléchis sur le côté », mais quelques-uns semblent tout de même avoir initialement été mis en terre sur le dos, les membres inférieurs fléchis. Cette particularité

est perceptible à Schwetzingen [38], tout comme en Haute-Alsace (fig. 3) et, de manière beaucoup plus discrète à Nitra (Slovaquie) [39] et Vedrovice « Široká u lesa » (République Tchèque) [40]. Enfin, les tombes de la plaine d'Alsace se caractérisent par une documentation de qualité relativement hétérogène : il nous a uniquement été possible de procéder à un examen des découvertes les mieux renseignées. Le degré de flexion du genou a été déterminé suivant la convention en usage en anatomie humaine. Ainsi, une extension correspond à 0°, tandis qu'une flexion atteint une amplitude maximale de 160° et se caractérise par la mise en contact du talon avec la fesse [41]. La mesure de ces angles a été effectuée au rapporteur pour les relevés de terrain et photographies en vue zénithale, et *via* un examen visuel pour les documents moins précis mais non moins fiables, tels que les croquis des défunts ou les photographies en vue non zénithale. Les plans de situation des tombes issues de certaines

[37] Pour la notion de « sépulture », voir LECLERC 1990 ainsi que DUDAY & BOULESTIN 2005. Les individus datés du Rubané découverts en contexte d'habitat et déposés en position « conventionnelle » (fléchis sur le côté) ont été inclus dans notre étude. Ceux reposant en position « non conventionnelle » en sont, quant à eux, exclus.  
[38] Nous avons identifié au moins 8 défunts déposés ainsi (sépultures 12, 16, 48, 65, 117A, 157, 169 et 205).

[39] L'examen des photographies prises sur le terrain indique qu'au moins 3 défunts présentaient cette position (sépultures 14, 56 et 65). Voir PAVUK 1972.  
[40] L'ensemble des sujets semble avoir été initialement inhumé sur le côté.  
[41] KAPANDJI 2018, p. 72. Une flexion totale, soit 180°, est quant à elle physiquement impossible, puisqu'elle est limitée par les masses musculaires.

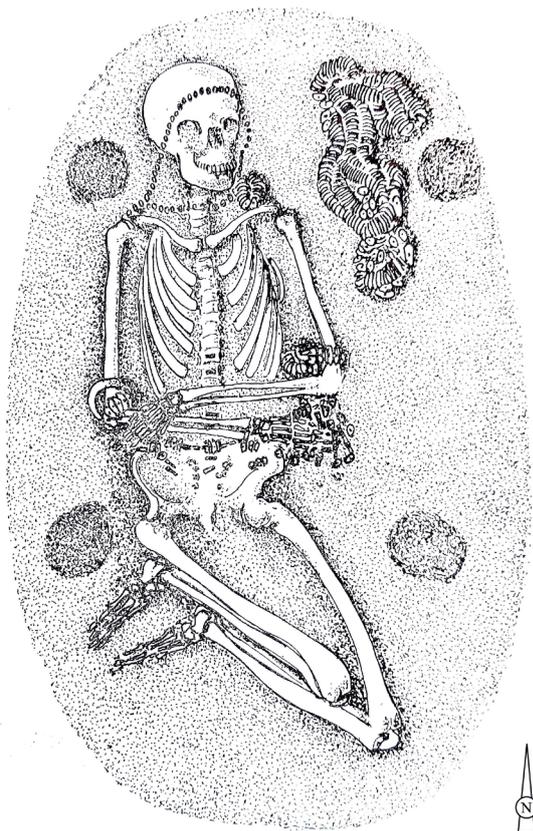


Fig. 3 : Défunt de la tombe 14 de la nécropole de Mulhouse-Est (Haute-Alsace), déposé sur le dos, les membres inférieurs hyperfl chis et rabattus vers la gauche. Dessin : Laura Waldvogel, modifié d'après SCHWEITZER & SCHWEITZER 1977, pl. 14.

fouilles anciennes, sur lesquels figure parfois la position des individus, ont été écartés en raison de différences avec la position rapportée par les auteurs : tel est par exemple le cas des premières tombes découvertes à Souffelweyersheim « Tuilerie Reiss und Bund » [42]. Une fois ces données recueillies, nous avons calculé la moyenne du degré de flexion des deux membres inférieurs de chaque défunt [43] et l'avons reportée sur des graphiques divisés par étape chronologique et par aire géographique (Basse et Haute-Alsace).

[42] Voir notamment FORRER & J NGER 1918.

[43] Les individus dont seule la position de l'un des membres inférieurs est connue ont été écartés de notre analyse.

[44] Ce nombre exclut les inhumations non publiées ainsi que celles dont l'attribution au Rubané est incertaine et/ou repose sur des éléments ténus.

[45] THEVENIN 1978.

[46] LEFRANC *et al.* 2004.

[47] LEFRANC 2012.

[48] JEUNESSE 1988.

[49] WOLFF *et al.* 2000.

[50] VERGNAUD *et al.* 2016.

## LE CORPUS

Le nombre de sépultures rubanées mises au jour dans la plaine d'Alsace s'élevait à 348 lors de la rédaction du présent article [44] : parmi elles, 104 se trouvent en Haute-Alsace et 243 en Basse-Alsace. Il s'agit de :

- Tombes en contexte indéterminé (ex. Brunstatt « Lang Dudely Acker » [45]) ;
- Tombes disséminées dans l'emprise de villages (ex. Bischoffsheim « AFUA du stade » [46], Entzheim « Terres de la Chapelle – ZAC » [47] et Wettolsheim « Ricoh » [48]) ;
- Groupes de tombes en contexte indéterminé (ex. Geispitzen « Stuecke » [49] (5 sépultures) et Morschwiller-le-Bas « Ungeheuer Hoelzle » [50] (5 sépultures)). L'absence de groupes de tombes associés à un habitat dans la plaine d'Alsace, à l'image des découvertes faites dans le Bassin parisien, tend toutefois à suggérer leur appartenance à une nécropole ;
- Nécropoles situées à l'écart de villages (ex. Vendenheim « Le Haut du Coteau » (116 sépultures), Souffelweyersheim « Tuilerie Reiss und Bund » (52 sépultures), Mulhouse-Est (27 sépultures) ou encore Quatzenheim « Auf dem Spitzenpfad » (17 sépultures)).

Plusieurs d'entre elles n'ont pas pu être étudiées faute de photographies, de relevés ou de croquis des défunts. Notre étude a ainsi porté sur un total de 117 individus : 58 proviennent de 11 sites de Basse-Alsace et 59 de 8 sites de Haute-Alsace (fig. 4). Ils relèvent d'une étape indéterminée du Rubané, du Rubané moyen, du Rubané moyen ou récent, du Rubané récent ainsi que du Rubané récent ou final (fig. 5). Les étapes précédant le Rubané récent se caractérisent ainsi par un déséquilibre notable entre les deux régions : c'est particulièrement le cas du Rubané moyen, qui n'est pas attesté en Basse-Alsace, mais est bien représenté en Haute-Alsace.

## UNE « GRAMMAIRE » NON CONVENTIONNELLE PERCEPTIBLE EN BASSE-ALSACE DÈS LE RUBANÉ RÉCENT

Les disparités entre Haute et Basse-Alsace permettent de comparer les données de ces deux zones uniquement à partir du Rubané récent. Elles n'empêchent toutefois pas d'observer les gestes du Rubané moyen en Haute-Alsace, où les membres inférieurs des individus sont systématiquement fléchis selon des angles n'allant jamais en de   des 117  (fig. 6). Ce constat est quasiment similaire au Rubané récent et final, puisque ces angles sont inférieurs à 120  dans quatre cas seulement, sans toutefois passer sous la barre des 90  (fig. 7). La mise en évidence de degrés de flexion allant

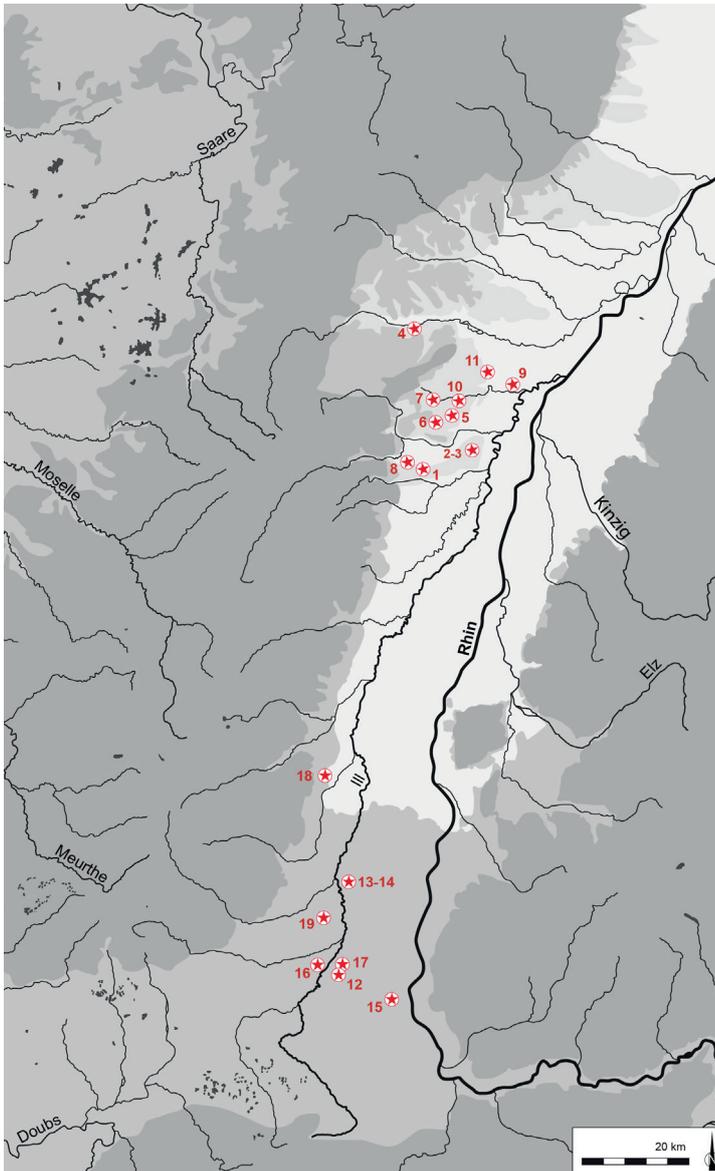


Fig. 4 : Localisation des sites du corpus.

- 1, Bischoffsheim « AFUA du stade » ;
  - 2, Entzheim « Sud-est de la gare » ;
  - 3, Entzheim « Terres de la Chapelle – ZAC » ;
  - 4, Ingenheim « Bannenberg » ;
  - 5, Oberschaeffolsheim « Zwischen Oberschaeffolsheim und Ittenheim » ;
  - 6, Osthoffen-Breuschwickersheim ;
  - 7, Quatzenheim « Auf dem Spitzenpfad » ;
  - 8, Rosheim « ZAC du Rosenmeer – Extension Baruch » ;
  - 9, Souffelweyersheim « Tuilerie Reiss und Bund » ;
  - 10, Stutzenheim « Über dem Stutzenweg » ;
  - 11, Vendenheim « Le Haut du Coteau » ;
  - 12, Brunstatt « Lang Dudely Acker » ;
  - 13, Ensisheim « Les Octrois » ;
  - 14, Ensisheim « Ratfeld » ;
  - 15, Geispitzen « Stuecke » ;
  - 16, Morschwiller-le-Bas « Ungeheuer Hoelzle » ;
  - 17, Mulhouse-Est ;
  - 18, Wettolsheim « Ricoh » ;
  - 19, Wittenheim « Le Moulin ».
- DAO : Laura Waldvogel (fond de carte : A. DENAIRE).

	Basse Alsace	Haute Alsace
Rubané indéterminé	4	1
Rubané moyen	0	16
Rubané moyen ou récent	0	4
Rubané récent	26	3
Rubané récent ou final	28	35
<b>Total</b>	<b>58</b>	<b>59</b>

Fig. 5 : Nombre d'individus étudiés par étape chronologique en Basse et Haute-Alsace.  
DAO : Laura Waldvogel.

**HAUTE ALSACE**

Rubané moyen

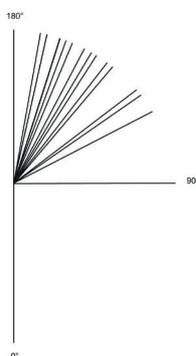


Fig. 6 : degrés de flexion des membres inférieurs des défunts de Haute-Alsace au Rubané moyen.  
DAO : Laura Waldvogel.

**BASSE ALSACE**

Rubané récent et final

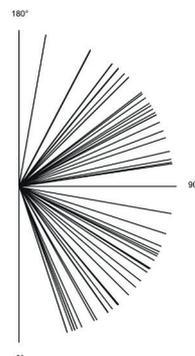
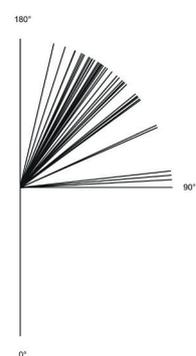


Fig. 7 : degrés de flexion des membres inférieurs des défunts de Basse-  
Alsace au Rubané récent et final.  
DAO : Laura Waldvogel.

**HAUTE ALSACE**

Rubané récent et final

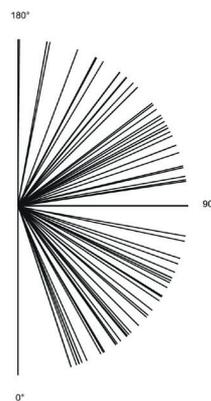


au-delà de l'amplitude maximale du membre inférieur, soit 160°, suggère de fait le recours à un élément de type enveloppe très serrée ou liens ayant pour effet de prévenir les déplacements osseux hors du volume du corps lors de la décomposition des chairs. À l'inverse, les résultats de la Basse-Alsace mettent en lumière des fléchissements selon des degrés tout à fait aléatoires, compris entre environ 18° et 170° (fig. 7) : un phénomène qui semble être valable aussi bien pour les nécropoles que pour les tombes en habitat, comme le montre par exemple l'individu de la tombe 2005 d'Entzheim « Les Terres de la Chapelle – ZAC », dont la moyenne de flexion des membres inférieurs est de 56°. Ces dissemblances dans la « grammaire » des sujets de Basse et de Haute-Alsace se voient d'ailleurs confirmées par l'ajout des données des sujets datés d'une étape indéterminée du Rubané et du Rubané moyen ou récent (fig. 8).

L'application d'une méthodologie identique à Nitra (Rubané récent régional, correspondant au Rubané ancien et moyen de l'ouest du Rubané occidental) a permis d'étudier 32 défunts dont le degré de flexion minimal est de 127,5° (fig. 9). Un résultat similaire a été mis en évidence pour la nécropole de Vedrovice « Široká u lesa » (Rubané le plus ancien/Rubané ancien), où l'écrasante majorité des 52 individus examinés présente des angles supérieurs à 120° (fig. 9). L'étude de ces deux ensembles funéraires, localisés dans la zone nucléaire du Rubané, suggère que le fléchissement à plus de 120° ait fait partie de la pratique originelle de cette culture. Ces hyperflexions devaient ainsi probablement impliquer le recours à des liens ou à une enveloppe enserrant les jambes des défunts. La mise en parallèle de ces éléments avec les données recueillies dans la plaine d'Alsace appuie donc une nouvelle fois le conservatisme des communautés de Haute-Alsace par rapport à la pratique initiale [51], tandis que celles de Basse-Alsace s'en affranchissent au moins à partir du Rubané récent en procédant au dépôt des membres inférieurs selon des degrés de flexion extrêmement variables.

[51] On notera que les hyperflexions des membres inférieurs sont également visibles dans le Bassin parisien qui, rappelons-le, fait partie du RSO.

BASSE ALSACE



HAUTE ALSACE

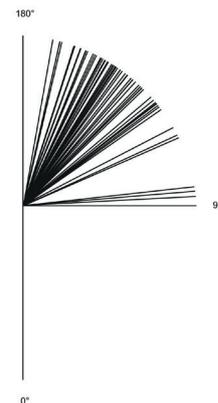
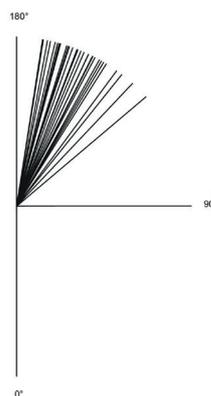


Fig. 8 : degrés de flexion des membres inférieurs des défunts de Basse et Haute-Alsace au Rubané (toutes étapes confondues).  
DAO : Laura Waldvogel.

NITRA  
(Slovaquie)



VEDROVICE « ŠIROKÁ U LESA »  
(République Tchèque)

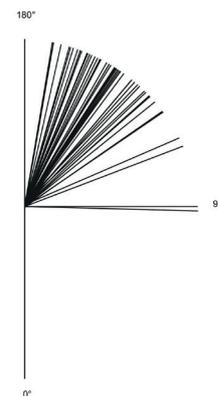


Fig. 9 : degrés de flexion des membres inférieurs des défunts des nécropoles de Nitra (Slovaquie) et de Vedrovice « Široká u lesa » (République Tchèque).  
DAO : Laura Waldvogel.

SCHWETZINGEN  
(Allemagne)

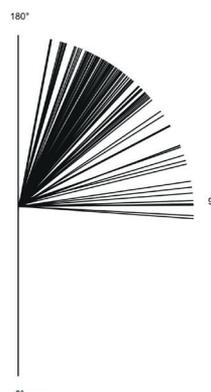


Fig. 10 : degrés de flexion des membres inférieurs des défunts de la nécropole de Schwetzingen (Allemagne).  
DAO : Laura Waldvogel.

## LA BASSE-ALSACE : CAS À PART DE LA TRADITION II ?

La poursuite de notre analyse a toutefois révélé que cette variabilité dans le degré de flexion des membres inférieurs n'est pas caractéristique de la tradition II, comme le montre le cas de Schwetzingen (Rubané récent). Sur les 104 défunts étudiés, 11 présentent des angles compris entre 85° et 110° – les 93 restants étant déposés selon des angles allant de 110° à 169° (fig. 10). Cette démarche, qui sera bientôt étendue à d'autres ensembles funéraires de la tradition II, accentue une nouvelle fois l'existence de spécificités en Basse-Alsace à partir de l'étape récente par rapport aux groupes du RN et du RNO. Celles-ci avaient en effet déjà été suggérées par la fréquence de la position allongée sur le dos, les membres inférieurs en extension, qui est beaucoup plus discrète hors de Basse-Alsace : elle est par exemple relevée dans 2 cas (sépultures 133 et 143) à Schwetzingen. Ces particularités sont probablement révélatrices de divisions internes régnant dès le Rubané récent en Basse-Alsace [52], en cela qu'elle touche l'un des cœurs de la pratique funéraire : la position. Sans nous attarder ici sur les origines possibles de ces nouveaux gestes, nous nous contenterons de signaler qu'ils trahissent une volonté partagée par certains individus de proposer un point de vue différent sur le passé, soit en réinterprétant des gestes originels (degré de flexion des membres inférieurs aléatoires), soit en marquant une rupture nette avec ces derniers (position allongée sur le dos, à laquelle s'ajoutent les orientations « antipodiques » caractéristiques de l'ensemble de la tradition II).

## INDICES DE VARIABILITÉS GÉOGRAPHIQUES DANS LES TRADITIONS I ET II À PARTIR DU RUBANÉ RÉCENT

L'examen préliminaire d'une partie des sépultures de l'ouest du Rubané occidental suggère que les dissemblances entre le RBA d'une part, et le RNO et le RN d'autre part ne sont pas propres à la tradition II. Des spécificités semblent en effet se détacher au sein de la tradition I à partir du Rubané récent : elles concernent aussi bien la composition du mobilier funéraire que la structure de la fosse sépulcrale. Ces variabilités sont d'ordre géographique et expliquent en grande partie les différentes trajectoires relevées à partir du Rubané récent [53]. Tel est le cas de la récurrence, au Rubané récent et final du Bassin de la Seine [54], de niches latérales et de banquettes [55] dans les fosses sépulcrales du Bassin parisien – des structures que l'on pensait encore être anecdotiques il y a quelques années [56]. Ces aménagements sont en effet inconnus en Basse et Haute-Alsace malgré la qualité des fouilles conduites dans les deux régions [57], à l'exception de la tombe 2014/5 de Mulhouse-Est, qui comporte une banquette dans sa partie est [58], mais pas de niche. Ces systèmes, dont le nombre est probablement sous-estimé [59], ont notamment été identifiés à Berry-au-Bac « Le Vieux Tordoir » [60] (5 tombes), à Écriennes « La Folie » (16 tombes) [61], à Bucy-le-Long « La Fosselle » [62] (5 tombes), à Menneville « Derrière le Village » (1 tombe) et à Maizy-sur-Aisne « Les Grands Aisements » (1 tombe) [63]. Un second exemple de cette variabilité géographique concerne le dépôt de céramiques auprès des défunts au cours du Rubané récent et final : alors que les vases constituent les objets les plus déposés dans le Bassin parisien, suivant la pratique de la zone nucléaire [64],

[52] Ces tensions sont également décelables dans les décors céramiques, à travers l'apparition de nouveaux styles dans la région. Elles pourraient en outre avoir conduit à la migration d'une partie des membres de la communauté ayant recours aux « décors orthogonaux et technique pivotante », si l'on admet l'hypothèse d'une origine basse alsacienne du style apparaissant brutalement dans la vallée de l'Aisne au début du Rubané final du Bassin de la Seine (ancien Rubané Récent du Bassin parisien - RRB). Voir JEUNESSE 2008 ; LEFRANC 2013, p. 505-506.

[53] Le mouvement de colonisation depuis la Haute-Alsace vers le Bassin parisien ayant probablement débuté au cours du Rubané moyen (LEFRANC 2013, p. 487).

[54] Selon le nouveau système chronologique proposé par M. Ilett et K. Meunier en 2013 pour le Bassin parisien et calé sur les subdivisions ayant cours dans l'Est de la France (ILETT & MEUNIER 2013).

[55] Ce système de banquette a également été relevé dans la tombe 156 de Villeneuve-la-Guyard « Les Falaises

du Prépoux », datée du Villeneuve-Saint-Germain (VSG). Voir PRESTREAU 1992, p. 181 ; THEVENET 2004, p. 824.

[56] BONNABEL *et al.* 2003 ; CONSTANTIN *et al.* 2003 ; THEVENET 2004.

[57] JEUNESSE 2003, p. 22.

[58] JEUNESSE *et al.* 2015, p. 30-37. La particularité de cette tombe réside également dans le traitement réservé au défunt, caractérisé par un probable prélèvement massif de ses restes après décomposition des chairs ainsi qu'un concassage des os restants.

[59] L'arasement trop important des tombes et la concavité latérale de la fosse ont probablement contribué à empêcher leur observation par le passé (BONNABEL *et al.* 2003, p. 53).

[60] ALLARD *et al.* 1997.

[61] BONNABEL *et al.* 2003.

[62] HACHEM *et al.* 1998.

[63] THEVENET 2004, p. 819-822.

[64] Voir notamment ALLARD *et al.* 1997, p. 35-36 pour la vallée de l'Aisne.

		TRADITION I		TRADITION II	
		Ia (Haute-Alsace, Hegau)	Ib (Bassin parisien)	IIa (Basse Alsace)	IIb (groupes du RNO et du RN)
Principales caractéristiques		- Absence du système de banquette et de niche latérale ;  - Exclusion des céramiques dans le mobilier funéraire.	- Fréquence du système de banquette et de niche latérale ;  - Présence de céramiques dans le mobilier funéraire.	- Fréquence des individus déposés sur le dos, membres inférieurs en extension ;  - Fréquence des individus présentant des membres inférieurs fléchis aléatoirement.	- Faible nombre d'individus déposés sur le dos, membres inférieurs en extension ;  - Absence d'individus présentant des membres inférieurs fléchis à moins de 85°.
	Sites notoires	<i>Ensisheim « Les Octrois », Wittenheim « Le Moulin »</i>	<i>Berry-au-Bac « Le Vieux Tordoir », Écriennes « La Folie », Bucy-le-Long « La Fosselle », Maizy-sur-Aisne « Les Grands Aisements »</i>	<i>Vendenheim « Le Haut du Coteau », Quatzenheim « Auf dem Spitzenfad », Souffelweyersheim « Tuilerie Reiss und Bund », Ingenheim « Bannenberg »</i>	<i>Schwetzingen</i>

Fig. 11 : tentative de division des traditions I et II en sous-groupes au Rubané récent et final. DAO : Laura Waldvogel.

ils semblent être totalement exclus du mobilier funéraire en Haute-Alsace [65]. Ces premiers éléments, combinés aux résultats de l'étude de la « grammaire » des membres inférieurs des défunts, permet d'ores et déjà d'envisager l'existence de deux sous-groupes au sein de chacune des deux traditions funéraires, que l'on nommera tradition Ia et Ib, ainsi que tradition IIa et IIb (fig. 11). Notre tentative de subdivision a vocation à être parachevée dans le cadre de travaux ultérieurs qui permettront peut-être d'identifier de nouvelles particularités géographiques et/ou chronologiques. Aussi doit-elle, pour l'instant, être considérée comme une proposition heuristique.

## CONCLUSION

L'étude de la « grammaire » des membres inférieurs des défunts, qui s'est concentrée dans un premier temps sur la plaine d'Alsace avant d'être étendue à d'autres sites rubanés, a mis en évidence un nouvel indice appuyant l'hypothèse d'une variabilité géographique visible dès le Rubané récent et relative à la position des individus de la tradition II. Des recherches préliminaires nous ont toutefois amené à constater que cette variabilité géographique n'est pas spécifique à cette tradition et qu'elle est également perceptible dès la même étape dans certaines zones de la tradition I (Haute-Alsace et Bassin parisien), où elle concerne *a minima* la structure de la fosse sépulcrale. Les deux traditions funéraires de l'ouest du Rubané occidental semblent, de fait, être plus complexes qu'initialement

postulé et présenteraient une variabilité de plusieurs ordres dont les éléments peuvent être isolés au sein de « sous-entités » distinctes. Ainsi, la variabilité géographique que nous avons identifiée nous a conduit à distinguer ce que nous appellerons provisoirement les « sous-groupes » Ia et b, ainsi que IIa et b. Tandis que les changements relevés dans les « sous-groupes » Ia et b n'affectent pas le système caractéristique de la tradition I, ceux relevés dans le « sous-groupe » IIa touchent directement celui de la tradition II, sans pour autant marquer une rupture nette avec celui-ci. La nature intrinsèque des modifications ayant pris place dans les « sous-groupes » Ia/b et IIa semble ainsi indiquer une distanciation plus prononcée des communautés de tradition IIa par rapport à l'interprétation communément transmise du passé commun. Les changements connus par la tradition ne peuvent en effet, comme le souligne G. Lenclud, « s'opérer que sur fond de continuité » [66]. Ils sont alors révélateurs de l'émergence de nouvelles interprétations du passé liée à des enjeux contemporains, car il s'agit de « trouver dans [le passé] l'esquisse de solutions que nous croyons justes aujourd'hui non parce qu'elles ont été pensées hier mais parce que nous les pensons maintenant » [67]. ■

[65] Voir les nécropoles d'Ensisheim « Les Octrois » et de Wittenheim « Le Moulin ».

[66] LENCLUD 1987, p. 113-116.

[67] POUILLON 1975, p. 60.

### BASSE-ALSACE (TRADITION IIA)

- Bischoffsheim « AFUA du stade » : sépulture 4000. Bibliographie : LEFRANC *et al.* 2004.
- Entzheim « Sud-est de la gare » : sépulture II. Bibliographie : FORRER 1912.
- Entzheim « Terres de la Chapelle – ZAC » : sépultures 617, 962 et 2005. Bibliographie : LEFRANC 2012.
- Ingenheim « Bannenberg » : sépultures 158, 277 et 280. Bibliographie : LEFRANC *et al.* 2014.
- Oberschaeffolsheim « Zwischen Oberschaeffolsheim und Ittenheim » : sépulture 1. Bibliographie : FORRER 1916.
- Osthoffen-Breuschwickersheim : sépulture 2. Bibliographie : FORRER 1916.
- Quatzenheim « Auf dem Spitzenpfad » : sépultures 6 et 12. Bibliographie : STIEBER 1947 ; STIEBER 1955.
- Rosheim « ZAC du Rosenmeer – Extension Baruch » : st. 93. Bibliographie : LEFRANC *et al.* 2014.
- Souffelweyersheim « Tuilerie Reiss und Bund » : sépultures Q, R, S, T, 30, 32, 38, 40, 41, 48, 49 et 50. Bibliographie : ULRICH 1939 ; ULRICH 1953.
- Stutzenheim « Über dem Stutzenweg » : point XI. Bibliographie : STIEBER 1952.
- Vendenheim « Le Haut du Coteau » : sépultures 8, 12, 15, 20, 86, 87, déf. 1 de la sépulture 91, déf. 2 de la sépulture 93, 98, 104, 105, 112, 124, 130, déf. 2 de la sépulture 133, 134, 138, 139, 140, 141, 148, 159, 160, 161, 167, 173, 177, 179, 184, 186, 193 et 194. Bibliographie : JEUNESSE 2002.

### HAUTE-ALSACE (TRADITION IA)

- Brunstatt « Lang Dudely Acker » : sépulture 1. Bibliographie : THEVENIN 1978.
- Ensisheim « Les Octrois » : sépultures 3, 4, 5, 6, 8, 12, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 37, 38, 39, 40, 44 et 45. Bibliographie : LAMBACH 1993 ; JEUNESSE 1995b ; JEUNESSE & Boës 1996.
- Ensisheim « Ratfeld » : sépulture 63. Bibliographie : JEUNESSE & SAINTY 1992.
- Geispitzen « Stuecke » : st. 1, 2, 6 et 7. Bibliographie : WOLFF *et al.* 2000.
- Morschwiller-le-Bas « Ungeheuer Hoelzle » : sépultures 4, 5 et 54. Bibliographie : VERGNAUD *et al.* 2016.
- Mulhouse-Est : sépultures 2, 3, 5, 6, 11, 12, 13, 14, déf. 1 de la sépulture 15, 16, 17, 18, 19, 20 et 2014/4. Bibliographie : SCHWEITZER & SCHWEITZER 1977 ; JEUNESSE *et al.* 2015.
- Wettolsheim « Ricoh » : sépulture 359. Bibliographie : JEUNESSE 1988.
- Wittenheim « Le Moulin » : sépultures 330, 342, 359, défunts 1 et 2 de la sépulture 530/635. Bibliographie : GUILLOTIN 2011.

---

## BIBLIOGRAPHIE

**ALLARD, Pierre et al., 1997**, « Premiers éléments sur cinq tombes rubanées à Berry-au-Bac (Aisne, France) : principaux apports à l'étude du rituel funéraire danubien occidental », dans Christian Jeunesse (dir.), *Actes du 22e Colloque Interrégional sur le Néolithique. Strasbourg 27-29 octobre 1995*, Supplément aux *Cahiers de l'Association pour la Promotion de la Recherche Archéologique en Alsace*, Strasbourg, p. 31-43.

**BONNABEL, Lola et al., 2003**, « Un groupe de tombes en contexte d'habitat néolithique rubané à Écriennes « La Folie » (Marne) : approche des gestes funéraires », dans Philippe Chambon & Jean Leclerc (dir.), *Les pratiques funéraires néolithiques avant 3500 av. J.-C. en France et dans les régions limitrophes (Saint-Germain-en-Laye, 15-17 juin 2001)*, *Mémoires de la Société Préhistorique Française* 33, p. 45-53.

**BOUJU, Jacky, 1995**, « Tradition et identité », *Enquête* 2, p. 95-117.

**BOULESTIN, Bruno, 2016**, « Norme funéraire : illusions et vérités », dans Michel Lauwers & Aurélie Zemmour (dir.), *Qu'est-ce qu'une sépulture ? Humanités et systèmes funéraires de la Préhistoire à nos jours, XXXVI<sup>e</sup> rencontres internationales d'archéologie et d'histoire d'Antibes*, Antibes, p. 363-377.

**CONSTANTIN, Claude et al., 2003**, « Les tombes rubanées de la vallée de l'Aisne. Présentation », dans Philippe Chambon & Jean Leclerc (dir.), *Les pratiques funéraires néolithiques avant 3500 av. J.-C. en France et dans les régions limitrophes (Saint-Germain-en-Laye, 15-17 juin 2001)*, *Mémoires de la Société Préhistorique Française* 33, p. 56-63.

- DOHRN-IHMIG, Margarete, 1983**, « Das bandkeramische Gräberfeld von Aldenhoven-Niedermerz, Kreis Düren », dans Gerhard Bauchhenss (dir.), *Archäologie in den Rheinischen Lössbörden, Beiträge zur Siedlungsgeschichte im Rheinland*, Köln, p. 47-190.
- DUDAY, Henri et al., 1990**, « L'Anthropologie "de terrain" : reconnaissance et interprétation des gestes funéraires », *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris* 2/3-4, p. 29-49.
- DUDAY, Henri & BOULESTIN, Bruno, 2005**, « Ethnologie et archéologie de la mort : de l'illusion des références à l'emploi d'un vocabulaire », dans Claude Mordant & Germaine Depierre (dir.), *Les pratiques funéraires à l'âge du Bronze en France*, Sens-en-Bourgogne, p. 17-35.
- FORRER, Robert, 1912**, « Das Neolithische Gräberfeld bei Lingolsheim verglichen mit unseren bandkeramischen Gräbern », *Anzeiger für Elsässische Altertumskunde* 12, p. 215-231.
- FORRER, Robert, 1916**, « Spondylus-Muschelschmuck der Steinzeit aus dem Elsass », *Anzeiger für Elsässische Altertumskunde* 2, p. 715-726.
- FORRER, Robert & JÄNGER, Fernand, 1918**, « Neolithisches Gräberfeld bei Hönheim-Suffelweyersheim », *Anzeiger für Elsässische Altertumskunde* 33-36, p. 875-886.
- GERLING, Claudia, 2012**, « Das Linearbandkeramische Gräberfeld von Schwetzingen, Rhein-Neckar-Kreis », *Fundberichte aus Baden-Württemberg* 32/1, p. 8-263.  
DOI : [10.11588/ai.2007.1.11153](https://doi.org/10.11588/ai.2007.1.11153).
- GUILLOTIN, Stéphanie, 2011**, *Wittenheim Lotissement « Le Moulin » (Alsace, Haut-Rhin (68))*, Rapport final d'opération d'Archéologie préventive, SRA Alsace.
- HACHEM, Lamys et al., 1998**, « Le site rubané de Bucy-le-Long "La Fosselle" (Aisne) », *Internéo* 2, p. 17-27.
- ILETT, Michael & MEUNIER, Katia, 2013**, « Avant-propos », *Bulletin de la Société préhistorique française* 110/3, p. 415-420.
- JEUNESSE, Christian, 1988**, « Wettolsheim-Ricoh. Du Néolithique à l'ère postindustrielle. Un sauvetage archéologique dans la plaine d'Alsace », *Catalogue d'exposition, Association pour la Recherche Archéologique en Alsace*, Horbourg-Wihr.
- JEUNESSE, Christian, 1995a**, « Les groupes régionaux occidentaux du Rubané (Rhin et Bassin parisien) à travers les pratiques funéraires », *Gallia préhistoire* 37, p. 115-154.
- JEUNESSE, Christian, 1995b**, *Rapport de fouille programmée. Campagne de fouille 1995 sur la nécropole d'Ensisheim « Les Octrois » (Haut-Rhin)*, Rapport de fouille programmée, SRA Alsace.
- JEUNESSE, Christian, 1996**, « Variabilité des pratiques funéraires et différenciation sociale dans le Néolithique ancien danubien », *Gallia préhistoire* 38, p. 249-286.
- JEUNESSE, Christian, 1997**, *Pratiques funéraires au Néolithique ancien. Sépultures et nécropoles danubiennes (5500-4900 av. J.-C.)*, Paris.
- JEUNESSE, Christian, 2002**, *Vendenheim « Le Haut du Coteau ». Une nécropole du Néolithique ancien*, Document final de synthèse, SRA Alsace, 3 vol.
- JEUNESSE, Christian, 2003**, « Les pratiques funéraires du Néolithique ancien danubien et l'identité rubanée : découvertes récentes, nouvelles tendances de la recherche », dans Philippe Chambon & Jean Leclerc (dir.), *Les pratiques funéraires néolithiques avant 3500 av. J.-C. en France et dans les régions limitrophes (Saint-Germain-en-Laye, 15-17 juin 2001)*, *Mémoires de la Société Préhistorique Française* 33, p. 19-32.
- JEUNESSE, Christian, 2005**, « Nouvelles données sur la nécropole du Néolithique ancien de Quatzenheim (Bas-Rhin) », *Cahiers Alsaciens d'Archéologie d'Art et d'Histoire* XLVIII, p. 5-30.
- JEUNESSE, Christian, 2008**, « Variations stylistiques et formation des groupes régionaux dans le Rubané occidental. L'exemple des décors orthogonaux », dans Frank Falkenstein, Sabine Schade-Lindig & Andrea Zeeb-Lanz (dir.), *Kumpf, Kalotte, Pfeilschaftglätter. Zwei Leben für die Archäologie. Gedenkschrift für Anne-marie Häusser und Helmut Spatz*, Rahden, Marie Leidorf (Internationale Archäologie – Studia honoraria, 27), p. 129-151.
- JEUNESSE, Christian & SAINTY, Jean, 1992**, « L'habitat néolithique ancien du site d'Ensisheim « Ratfeld » (Haut-Rhin). Structures, céramique rubanée, céramique non rubanée, parure », *Cahiers de l'Association pour la Promotion de la Recherche Archéologique en Alsace* 8, p. 95-145.
- JEUNESSE, Christian & BOËS, Éric, 1996**, *Rapport de fouille programmée. Campagne de fouille 1996 sur la nécropole rubanée d'Ensisheim « Les Octrois » (Haut-Rhin)*, Rapport de fouille programmée, SRA Alsace.
- JEUNESSE, Christian et al., 2015**, *Illzach « Steinlache » (nécropole de Mulhouse-Est)*, Rapport de fouille, SRA Alsace.
- KAPANDJI, A. I., 2018**, *Anatomie fonctionnelle 2 : le membre inférieur*, Paris (7e édition).
- LAMBACH, François, 1993**, « La nécropole rubanée d'Ensisheim "Les Octrois". Description des tombes et anthropologie de terrain », *Cahiers de l'Association pour la Promotion de la Recherche Archéologique en Alsace* 9, p. 17-48.

- LECLERC, Jean, 1990**, « La notion de sépulture », *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris* 2/3-4, p. 13-18.
- LEFRANC, Philippe, 2012**, *Entzheim, Bas-Rhin, In der Kappell Z.A. « Les Terres de la Chapelle 2 »*. Village rubané, enceinte et inhumations de la fin du V<sup>e</sup> millénaire et habitat Michelsberg, Rapport de fouille, SRA Alsace, 3 vol.
- LEFRANC, Philippe, 2013**, « Les relations entre les groupes rubanés d'Alsace et du bassin de la Seine : l'apport des styles céramiques », *Bulletin de la Société préhistorique française* 110/3, p. 495-512.
- LEFRANC, Philippe et al., 2004**, « Bischoffsheim « AFUA du stade », DFS de fouilles de sauvetage urgent, SRA Alsace.
- LEFRANC, Philippe et al., 2014**, « La nécropole Rubané récent d'Ingenheim "Bannenberg" (Bas-Rhin) », dans Philippe Lefranc, Anthony Denaire & Christian Jeunesse (éd.), *Données récentes sur les pratiques funéraires néolithiques de la Plaine du Rhin supérieur*, Oxford, p. 5-58.
- LENCLUD, Gérard, 1987**, « La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur la notion de "tradition" et de "société traditionnelle" en ethnologie », *Terrain* 9, p. 110-123.
- MAUSS, Marcel, 1950**, *Sociologie et anthropologie*, Paris.
- MODDERMAN, Pieter Jan Remees, 1970**, *Linearbandkeramik aus Elsloo und Stein*, Leiden.
- PAVÚK, Juraj, 1972**, « Neolithisches Gräberfeld in Nitra », *Slovenska Archeologia* 20/1, p. 5-106.
- POUILLON, Jean, 1975**, « Tradition : transmission ou reconstruction », dans Jean Pouillon (dir.), *Fétiches sans fétichisme*, Paris, p. 155-173.
- POUILLON, Jean, 1991**, « Tradition », dans Pierre Bonté & Michel Izard (éd.), *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*, Paris, p. 710.
- PRESTREAU, Michel, 1992**, « Le site néolithique et protohistorique des Falaises de Prépoux à Villeneuve-la-Guyard (Yonne) », *Gallia préhistoire* 34, p. 171-207.
- SCHWEITZER, Roger & SCHWEITZER, Joël, 1977**, « La nécropole du Danubien moyen de Mulhouse-Est », *Bulletin du Musée Historique de Mulhouse* 84, p. 11-63.
- STIEBER, Arthur, 1947**, « Le cimetière néolithique à céramique rubanée de Quatzenheim (Bas-Rhin) », *Cahiers Alsaciens d'Histoire et d'Archéologie* 128, p. 21-30.
- STIEBER, Arthur, 1952**, « Fouilles dans les stations néolithiques de Stutzheim (Bas-Rhin) », *Cahiers Alsaciens d'Histoire et d'Archéologie* CXXXII, p. 21-28.
- STIEBER, Arthur, 1955**, « Quatre nouvelles tombes du cimetière néolithique à céramique rubanée de Quatzenheim », dans *Congrès Préhistorique de France, Strasbourg-Metz 1953*, Paris, p. 594-606.
- TABORIN, Yvette, 1974**, « La parure en coquillage de l'Épipaléolithique au Bronze ancien en France », *Gallia Préhistoire* 17, p. 100-179.
- THEVENET, Corinne, 2004**, « Une relecture des pratiques funéraires du Rubané récent et final du Bassin parisien : l'exemple des fosses sépulcrales dans la vallée de l'Aisne », *Bulletin de la Société préhistorique française* 101/4, p. 815-826. DOI : [10.3406/bspf.2004.13070](https://doi.org/10.3406/bspf.2004.13070)
- THEVENIN, André, 1978**, « Alsace », *Gallia Préhistoire* 21/2, p. 547-572.
- TYLOR, Edward Burnett, 1871**, *Primitive Culture*, London.
- ULRICH, Henri, 1939**, « Le cimetière néolithique à céramique rubanée de Hœnheim-Souffelweyersheim », *Cahiers Alsaciens d'Histoire et d'Archéologie* 117-120, p. 9-24.
- ULRICH, Henri, 1953**, « Le cimetière néolithique à céramique rubanée de Hœnheim-Souffelweyersheim. Bilan d'ensemble avec les nouvelles sépultures », *Cahiers d'Archéologie et d'Histoire d'Alsace* 133, p. 21-36.
- VERGNAUD, Luc et al., 2016**, *Morschwiller-le-Bas « Ungeheuer Hoelzle »*. Un ensemble funéraire rubané, un habitat Horgen et Bronze final, Rapport final d'opération d'archéologie préventive, SRA Alsace.
- WOLFF, Jean-Jacques et al., 2000**, « Un nouvel ensemble funéraire rubané à Geispitzen "Stuecke" (Haut-Rhin) », *Cahiers de l'Association pour la Promotion de la Recherche Archéologique en Alsace* XVI, p. 37-49.

## PRAXIS CITATIONNELLE ET CO-CONSTRUCTION DU DISCOURS SCIENTIFIQUE DANS LES *NATURALES QUAESTIONES* DE SÉNÈQUE (LIVRES II & III)

Grégoire BLANC

Doctorant en études latines  
Université Clermont Auvergne  
EA 4280 CELIS

*gregoire-blanc@laposte.net*

### RÉSUMÉ

Cet article vise à préciser le rôle que joue la pratique citationnelle dans la transmission du savoir scientifique opérée par Sénèque dans les *Naturales Quaestiones*. De fait, la pratique citationnelle est un outil de transmission textuelle qui, dans l'Antiquité, peut prendre de multiples visages. Elle semble toutefois reposer, dans le cas des *Naturales Quaestiones*, sur des invariants particulièrement signifiants. Sénèque prend en effet soin d'appuyer sa démonstration sur des citations poétiques, le plus souvent de Virgile ou d'Ovide. Or si ce phénomène n'est pas isolé dans le domaine des sciences naturelles de l'Antiquité, le processus citationnel sénéquien apparaît comme particulièrement fécond à l'analyse, révélant différentes stratégies de transmission du savoir (appropriation, inspiration, contestation). Cependant, Virgile et Ovide ne sont pas les seuls poètes à être convoqués et Sénèque prend également soin de citer les vers du destinataire de l'œuvre, Lucilius. La place de ce dernier, trop souvent mésestimée, doit à notre sens être plus finement étudiée, pour faire apparaître son rôle en tant qu'acteur et moteur du discours. Cette co-construction des savoirs sert finalement à

défendre de manière indéfectible la tradition physique stoïcienne, une doctrine qui semble, si tant est qu'on ne remette pas en cause ses dogmes fondamentaux, laisser une liberté absolue aux aspirants philosophes.

#### MOTS-CLÉS

Sénèque,  
physique,  
citation,  
poésie,  
Lucilius,  
stoïcisme.

This article aims to clarify the role that the practice of quotation plays in the transmission of scientific knowledge operated by Seneca in the *Naturales Quaestiones*. In fact, the practice of quotation is a tool of textual transmission which, in Antiquity, could take many forms. However, in the case of the *Naturales Quaestiones*, it seems to be based on particularly significant invariants. Indeed, Seneca is careful to base his demonstration on poetic quotations, most often from Virgil or Ovid. Although this phenomenon was not isolated in the field of the natural sciences in Antiquity, analysis of the Senecan practice of quotation can yield particularly fruitful results, revealing different strategies for the transmission of knowledge (appropriation, inspiration, opposition). Nevertheless, Virgil and Ovid are not the only poets to be summoned, and Seneca is also careful to quote a line from a poem by his addressee, Lucilius. The place of the latter, which has been too often underestimated, must be, in our opinion, more finely studied, to reveal his role as an actor of the discourse. This co-construction of knowledge ultimately serves to defend the Stoic physical tradition, a doctrine that seems, if its fundamental dogmata are not called into question, to give absolute freedom to aspiring philosophers.

#### KEYWORDS

Seneca,  
physics,  
quotation,  
poetics,  
Lucilius,  
stoicism.

Étudier le phénomène de citation dans un espace de discussion et de recherche sur la tradition et la transmission peut paraître assez logique, si l'on admet la proposition d'Antoine Compagnon qui observe dans le travail accompagnant toute citation « un énoncé répété et une énonciation répétante » [1]. De fait, en tant qu'« énoncé répété », la citation rejoint la logique de la tradition, inscrivant dans le temps, par la parole ou l'écriture, un dit devenu exemple, alors que sa valeur d'« énonciation répétante » la place davantage dans une optique de transmission, processus performatif par lequel le dit devient mémorable.

La notion de « citation » n'existe cependant pas dans l'Antiquité gréco-romaine, mais les ouvrages de Christian Nicolas [2] et de Catherine Darbo-Peschanski [3] sur la question peuvent aider à combler cette lacune, puisqu'ils encouragent à prendre notamment en compte le genre littéraire concerné par le texte, source ou récepteur, ainsi que les différents enjeux que révèle cette pratique, aussi bien rhétorique ou pédagogique que poétique. En appliquant une telle méthode à l'étude des *Naturales Quaestiones*, nous souhaitons montrer qu'en ce cas il convient de comprendre la citation comme une pratique de convocation discursive, Sénèque introduisant dans son texte d'autres voix. Par l'étude de ces mises en voix, notre approche se distingue ainsi de celle, récente, de Christopher Trinacty [4], car pour mettre en lumière la poétique du discours philosophique, ce dernier envisage le phénomène d'intertextualité dans toute son étendue, analysant ainsi les échos et autres références implicites. Nous estimons, au contraire, que la citation, en tant que convocation discursive, gagne à être

interrogée de manière autonome. Elle repose de fait sur un effet de mise en scène qui nécessite d'étudier avec minutie le contexte énonciatif. Cette orientation nous permet d'ailleurs de penser le phénomène de « citation » en rapport avec les travaux récents sur le dialogisme et la polyphonie dans le monde gréco-romain [5]. Nous envisagerons par conséquent la citation « comme faisant partie d'un processus de circulation » [6], la multiplication des voix ainsi créée structurant le discours dans une optique de co-construction du savoir.

Cette orientation nous permettra de comprendre comment s'organise la transmission des savoirs scientifiques dans une œuvre dont l'ancrage au sein d'une tradition philosophique précise, le stoïcisme, est poétiquement et méthodologiquement revendiqué. En outre, nous mettrons en lumière le rôle joué par la citation, comprise comme convocation discursive, dans le processus de transmission des savoirs entre deux intellectuels romains, Sénèque et Lucilius, son destinataire. L'étude d'un tel phénomène au sein des huit livres des *Naturales Quaestiones* qui nous sont parvenus dépasserait bien entendu le cadre d'un article, c'est pourquoi nous avons choisi de borner notre étude aux tomes respectivement inaugural (livre III) et final (livre II) [7]. Or, en pistant les différentes convocations discursives présentes dans ces deux livres, nous avons repéré certains invariants : la place des citations poétiques dans la démonstration, le rôle du destinataire, véritable acteur du dialogue scientifique qui se joue, et l'orchestration de différentes voix dans le but de mettre à l'honneur une vision du monde cohérente et stoïcienne.

[1] COMPAGNON 2016, p. 66.

[2] NICOLAS 2006.

[3] DARBO-PESCHANSKI 2004.

[4] Cf. TRINACTY 2018.

[5] Par exemple : DUBEL & GOTTELAND 2015.

[6] LOPEZ MUÑOZ, MARNETTE & ROSIER 2010, p. 10.

[7] Selon l'ordre admis par HINE 1981, p. 16.

## LA POÉSIE : PAROLE DE L'ORIGINE DU MONDE

Le rôle de la poésie dans l'élaboration du discours scientifique antique est primordial et a déjà été abondamment étudié [8]. La parole poétique semble en effet convenir parfaitement à l'explication ou à la description de phénomènes physiques. Ainsi, dès le début de la discussion concernant les eaux terrestres, sujet du livre III, Sénèque s'appuie sur des autorités poétiques pour introduire sa démonstration :

« Cherchons donc à comprendre (*quaeramus*) les eaux terrestres et mettons-nous en quête de l'explication de ce phénomène, qu'il s'agisse, comme le dit (*ut ait*) Ovide, "d'une source limpide dont les eaux brillaient d'un éclat argenté", ou, comme le dit (*ut ait*) Virgile, "de ce fleuve qui, par ses neufs canaux, fait grandement gronder les montagnes et se précipite comme une mer inondant la campagne de sa masse sonore", ou encore, comme on le trouve chez toi (*ut apud te*), mon très cher Lucilius (*Iunior carissime*), de "ce fleuve d'Élide qui jaillit de sources siciliennes" ; s'il existe une explication à l'arrivage constant de ces eaux, cherchons comment il se fait que tant de rivières considérables s'écoulent jour et nuit, pourquoi certaines sont enflées par les pluies d'hiver, et pourquoi d'autres croissent quand les autres diminuent » [9].

Tout se passe comme si la citation poétique fournissait logiquement la première description des phénomènes naturels. Sénèque s'appuie, en effet, sur des sources nobles en citant successivement un vers tiré des *Métamorphoses* d'Ovide [10] et un extrait de l'*Énéide* de Virgile [11]. Nous ne souhaitons pas ici revenir sur le travail opéré par le philosophe pour couper de leurs contextes les textes qu'il cite, travail dont Antoine Compagnon a donné les clés et que de nombreux spécialistes de Sénèque ont également mis en lumière [12]. Sans négliger ces phénomènes d'intertextualité qui révèlent la richesse de l'écriture sénèqueenne, nous souhaitons davantage insister sur la manière dont la citation prend corps dans et par le discours. Il est en effet significatif de remarquer que Sénèque prend grand soin d'identifier l'auteur de la citation, se déchargeant ainsi du poids de l'énonciation, ou du moins la partageant. La même tournure est

employée, *ut ait*, accompagnée du nom de l'auteur, fonctionnant autant comme une marque de respect que comme un indicateur de référence, équivalent moderne d'une note de bas de page.

Une troisième autorité est cependant citée et il s'agit de Lucilius lui-même, destinataire de l'ouvrage et vraisemblable interlocuteur de Sénèque dans le dialogue qui s'engage. Le verbe *ait* n'est en effet plus utilisé, cédant la place à *ut apud te*, référence à un ouvrage poétique de Lucilius en même temps qu'indice énonciatif fort de la non-prise en charge de l'énonciation, installant Lucilius comme interlocuteur direct ; cette impression est renforcée par l'emploi d'un vocatif à forte teneur affective (*Iunior carissime*). Ce compagnonnage intellectuel, cette mise en dialogue, est d'ailleurs revendiqué dès le premier mot de l'extrait (*quaeramus*) par l'emploi de la première personne du pluriel. L'important pour Sénèque à ce moment est donc autant d'intégrer son destinataire à sa démonstration qu'affirmer la valeur scientifique de la parole poétique. Est-ce une manière de rendre hommage à son destinataire, en haussant son mérite à celui des deux grands poètes qui l'ont précédé ? Ou bien Sénèque veut-il faire comprendre au dédicataire de son œuvre qu'il n'a pas dépassé le stade de l'explication poétique du monde et qu'il a grand besoin de s'engager dans la quête de philosophie physique à laquelle il le convie ?

Si l'on étudie les autres utilisations de citations poétiques au sein du discours, il semble qu'elles ne fournissent pas seulement un solide point de départ à la discussion engagée par Sénèque au sujet des eaux terrestres, mais qu'elles réapparaissent, notamment, dans un passage qui traite des crues périodiques et de la disparation momentanée de certains fleuves (NQ III, 26, 4). Néanmoins, si c'est encore une fois un extrait des *Métamorphoses* d'Ovide [13] qui se trouve cité, le contexte énonciatif et discursif est radicalement différent. Sénèque effectue en effet la convocation discursive du poète au discours direct libre. Sans mention de la source, les hexamètres au cœur de la démonstration fournissent seuls l'indice nécessaire pour reconnaître que le philosophe se fait ici ventriloque [14] en s'appuyant sur l'explication proposée par Ovide.

[8] Cf. HADOT 2004, p. 267-278.

[9] NQ III, 1, 1. Sauf mention contraire, nous traduisons.

[10] Ovide, *Métamorphoses*, III, 407. Notons que le préambule à la démonstration du livre II comporte aussi une référence ovidienne, également issue des *Métamorphoses* (I, 55).

[11] Virgile, *Énéide*, I, 245-246.

[12] Voir à ce sujet : KER 2015, p. 113-114.

[13] Ovide, *Métamorphoses*, XV, 273-275.

[14] Nous empruntons cette image à : ROBY 2014, p. 173, et WILLIAMS 2012, p. 289.

Toutefois, la suite de cet extrait rend plus problématiques les intentions de Sénèque concernant la valeur scientifique à accorder à la parole poétique. Dans ce passage qui traite, en effet, des eaux qui se débarrassent à intervalles réguliers de leurs impuretés, il cite d'abord un passage des *Bucoliques* de Virgile [15], en considérant qu'il s'agit là de l'illustration quelque peu crédule d'une *opinio*, puis mentionne l'épisode des bœufs du Soleil de l'*Odyssée* [16], dont il indique clairement qu'il s'agit d'une *fabula*. Ces termes pourraient paraître anodins si le philosophe stoïcien ne prenait soin, dans le dernier paragraphe, d'opposer à ces croyances poétiques les termes de *ratio* et *causa* qui définissent sa méthode de recherche scientifique.

D'un point de vue discursif, cela se traduit d'ailleurs par un écart avec la norme que nous avons repérée dans le début de la démonstration du livre III, la formule *ut ait* + nom de l'auteur précédant la citation. Sénèque agit tout autrement et semble faire sciemment l'amalgame entre l'auteur et le poète, Virgile étant alors présenté, à travers la tournure *alloquitur Arethusam*, non plus comme une référence dont la parole fait autorité mais comme un chantre quelque peu ridiculisé dans son adresse à la nymphe Aréthuse [17]. En outre, comme dans le premier chapitre du livre III, Sénèque met sur le même plan Lucilius et Virgile. Mais cette fois, sans ambiguïté possible, cette mise en parallèle doit permettre à Lucilius de prendre conscience de sa crédulité de poète. La formule *ut in prima parte dixi*, par la potentialité d'autocitation qu'elle suscite, permet d'ailleurs de comprendre que son évocation d'un vers de Lucilius au premier chapitre de l'ouvrage était ironique. Sénèque ne se montre toutefois pas véhément vis-à-vis de son destinataire et le dernier paragraphe du chapitre 26 prouve d'ailleurs que le philosophe prend toutes les précautions possibles pour ne pas froisser Lucilius. Il livre, dans ce passage, un condensé de la méthode qu'il va mettre en place dans l'intégralité des *Naturales Quaestiones* : une recherche raisonnée des causes des phénomènes naturels, qui passe par une progressive mise à distance de la tradition mythique [18].

[15] *Bucoliques*, 10, 4-5.

[16] *Odyssée* XII, 305-373.

[17] ANDRÉ 1982, p. 224, pense en effet que cette citation des *Bucoliques* « ne sert qu'à souligner la crédulité du poète ».

[18] Pour employer le vocabulaire de TOULZE-MORISSET 2008, p. 111 et 120, Sénèque cherche visiblement à remplacer la « mythologie cosmogonique » des poètes par une « mythologie cosmologique », créant ainsi une véritable « poétique de la connaissance ».

[19] Voir WILLIAMS 2012, p. 336, et HADOT 2004, p. 244-253.

Cette condamnation de la description des phénomènes naturels par la parole poétique trouve sa plus pure expression dans un passage célèbre (*NQ*, III, 27) où Sénèque mentionne l'épisode du déluge, se faisant ainsi l'émule d'Ovide. De nombreux commentaires ont été écrits au sujet de cet extrait dans lequel Sénèque passe de la mention d'une citation du « plus spirituel des poètes » (*ille poetarum ingeniosissimus*) à l'évocation des « niaiseries puérides » (*pueriles ineptias*) d'un esprit qui badine (*lasciuire*) et qui ne semble pas avoir compris les enjeux de sa tâche. Or, la condamnation sénéquienne de la poésie ovidienne est également d'ordre méthodologique. Mentionner le déluge c'est, en effet, se placer à un niveau cosmique d'appréhension des éléments. C'est pourquoi l'adresse finale est à prendre avec le plus grand sérieux : l'image mentale (*concepisti imaginem*) qu'a réussi à créer Ovide est arrivée à englober le monde entier, il a permis à son esprit de s'élever jusqu'au regard cosmique, mais sans effectuer l'effort et l'exercice spirituel nécessaires qui lui permettent de ressentir en son for intérieur (*scies, cogitaueris*) la grandeur du dieu et du monde. Et si la dernière expression (*orbem terrarum natare*) peut prêter à sourire, puisque Sénèque vient juste de condamner la licence poétique ovidienne, nous pensons qu'il défend en fait une méthode philosophique très précise, autant méditative que littéraire : il n'est plus l'heure de s'occuper des êtres individuellement, de regarder les éléments de détail, lorsque l'on a sublimé son regard pour lui faire atteindre un point de vue cosmique. D'après Gareth Williams, l'intégralité de l'œuvre tend d'ailleurs à atteindre ce qu'il nomme le « *cosmic viewpoint* » et qui correspond, en certains points, à ce que Pierre Hadot a identifié comme l'exercice spirituel de « vue d'en haut » [19].

L'invective dépasse par conséquent la simple rivalité poétique entre deux auteurs latins de renom, et Sénèque utilise également ce passage d'émulation ovidienne pour introduire des éléments qui contribuent à la cohérence de son discours philosophique. Remarquons tout d'abord qu'il prend bien soin d'offrir à son destinataire des indices clairs de discours rapporté, usant pour chaque convocation discursive des formes verbales *ait* ou *dixit*. Tout se passe comme si Sénèque voulait prendre ses distances vis-à-vis du discours ovidien, qu'il cite non pas comme une référence scientifique en ce cas, mais comme parole du sublime spectacle de la nature, le philosophe ayant embarqué son destinataire dans l'évocation de la fin du monde par le déluge. Toutefois si Sénèque se montre très pointilleux pour délimiter l'énonciation ovidienne, il reste très allusif sur l'origine des citations qu'il convoque : la première est en fait tirée de l'épisode de Phaéon, créant l'embrasement du monde en empruntant le char de son père,

alors que les extraits suivants viennent tous de l'épisode du déluge tel qu'il apparaît dans le premier livre des *Métamorphoses* [20]. Ce choix ne peut être anodin, et Sénèque orchestre ce passage de convocation discursive à des fins hautement philosophiques. Sans mettre sur le même plan *ekpurosis* et déluge [21], il se sert néanmoins d'un même schème rhétorique, vraisemblablement un canevas pour un exercice spirituel stoïcien permettant l'appropriation du dogme et de la vérité de la doctrine, pour que son entreprise de recherche sur la nature profite à l'épanouissement spirituel de son destinataire.

Ce constat permet d'ailleurs de révéler un problème qui demeure et résiste à l'analyse. À qui sont véritablement adressées les paroles qui clôturent le chapitre 27 ? L'emploi de la deuxième personne du singulier pose, en effet, problème. Faut-il comprendre que Sénèque s'adresse à Ovide, instaurant ainsi un dialogue avec l'autorité poétique principale du livre III ? Ou bien que cette deuxième personne a pour référent logique Lucilius [22] ? En ce cas, la convocation discursive à laquelle se livre Sénèque offrirait une méthode d'écriture et de lecture à son interlocuteur. Sénèque chercherait ainsi à réorienter la haute inspiration de son ami en lui donnant les clés d'un exercice spirituel stoïcien. En d'autres termes : en réorientant la voix poétique d'Ovide, il met sur la voie philosophique stoïcienne son destinataire. Nous explorerons cette piste dans un second temps, et l'omniprésence de Lucilius, d'un point de vue énonciatif et discursif, nous amènera à mettre en lumière la construction dialogique du discours scientifique. Sans nul doute les échanges entre Sénèque et son destinataire fournissent le schéma de convocation discursive le plus à même d'assurer au discours sa transmission et de s'inscrire dans une tradition dynamique.

## LA « SCIENCE » EN DIALOGUE

Il serait faux de prétendre que la figure de Lucilius est totalement absente des études sénéquiennes. Néanmoins, elle transparaît surtout lorsque les auteurs souhaitent illustrer le rôle de directeur de conscience endossé par Sénèque dans les œuvres qu'il lui adresse [23]. Même s'il est tentant d'opérer le même

constat concernant les *Naturales Quaestiones*, leur relation ne semble pas si unilatérale, et un exemple de la fin du livre II éclaire, à notre avis, davantage la spécificité des échanges entre les deux amis :

« Je me rends bien compte de ce que, depuis longtemps, tu désires, ce que tu réclames. "Je préfère", dis-tu, "ne pas avoir peur de la foudre plutôt que la comprendre. Enseigne donc à d'autres comment elle prend naissance. Moi, je souhaite que se dissipe la peur qu'elle me cause, et non qu'on m'explique sa nature." Je réponds à ton appel (*sequor quo uocas*). Chaque sujet, chaque discours (*sermonibus*), se doit en effet de contenir un élément salutaire » [24].

À l'opposé d'une lecture qui percevrait ces moments dialogiques comme un ornement rhétorique justifiant des digressions morales qui n'ont *a priori* pas leur place dans le discours scientifique, nous faisons, pour notre part, confiance à Sénèque, et lorsqu'il convoque au sein de son discours la voix de son ami, expliquant qu'il ne fait que suivre ses appels (*sequor quo uocas*) et qu'il construit par cet intermédiaire un véritable dialogue (*sermonibus*), il ne se fait pas simplement directeur de conscience, mais prouve au contraire que la transmission du savoir philosophique et scientifique passe par une savante co-construction ; en accord avec le propre de l'enseignement stoïcien qui fait du « *teacher* » un « *co-learner* », la relation instaurée avec l'apprenant ne reposant pas sur la seule autorité d'un maître mais sur un principe de « *co-learning* » [25].

La relation dialogique qu'il tisse avec son destinataire ne s'arrête pas simplement au schéma figé de questions et de réponses. Sénèque joue à mettre en scène un véritable tribunal stoïcien, comme dans un passage du livre II (*NQ* II, 35-38), qui envisage la question de la destinée et de la divination. Sénèque, en plus d'intégrer pleinement la voix de son destinataire à sa démonstration, se plaît à se faire juge et partie, plaidant tour à tour des opinions diverses, pour rendre vivante la matière qu'il traite. Nous assistons en fait à une démultiplication spectaculaire du dialogue, au sein duquel la figure de Lucilius joue un rôle central. Le passage se clôt, en effet, sur un phénomène quasiment d'autocitation, le philosophe anticipant sur la matière qui sera traitée dans le *De Providentia*, ouvrage dédié au même Lucilius [26].

[20] Ovide, *Métamorphoses*, I, 253-312.

[21] Cf. ARMISEN-MARCHETTI 2006, p. 327-330.

[22] Concernant l'apostrophe au poète, DEGL'INNOCENTI PIERINI 1984, p. 145, pense qu'il s'agit d'un « expédient rhétorique », utilisé pour renforcer la critique. Or si cet argument illustre avec force la portée rhétorique et stylistique de ce passage, il ne permet pas, nous semble-t-il, d'évacuer totalement la présence de Lucilius.

[23] Par exemple : HADOT 2014, p. 313-319.

[24] *NQ* II, 59, 1-2.

[25] REYDAMS-SCHILS 2011, p. 296 et 320.

[26] *Cum de ista re agetur, dicam quemadmodum manente fato aliquid sit in hominis arbitrio*. Cet élément renforce peut-être l'argument de CHAUMARTIN 1996, p. 179 et 189, qui pense que cette œuvre de recherche sur la nature « servait de première étape à un ouvrage métaphysique », dont le *De Providentia* « pourrait constituer un élément ».

La place centrale de Lucilius dans le dialogue permet ainsi à Sénèque de mettre en scène sa propre parole, d'organiser son discours comme un théâtre philosophique. Toutefois, le rôle de Lucilius ne saurait se borner à celui de spectateur, même privilégié, de la plaidoirie scientifique des *Naturales Quaestiones*. Il peut devenir, dans certains passages dialogiques, un acteur efficace du raisonnement, en particulier dans les digressions morales qui ponctuent la démonstration, comme, par exemple, dans un passage au centre du livre III, dans lequel il est question des eaux souterraines et des poissons que l'on y rencontre [27]. L'interpellation de Lucilius vient ici s'ajouter à la convocation de l'autorité de Théophraste, selon le mode de référence, en incise, que nous avons identifié dans la première partie de notre propos (*ut Theophrastus affirmat*). Sénèque anticipe sur la réaction de son destinataire et lui prête une attitude et des paroles à la vivacité digne d'une scène de comédie (*ut in re incredibili fabulae*). Même si l'orchestration des propos est toujours dirigée par le philosophe stoïcien, tout se passe comme si Lucilius devenait réellement acteur de ce passage dialogique, la convocation discursive de ses railleuses gauseries servant à faire de lui la cible du raffinement grossier que cherche à pourfendre Sénèque. Ce passage de convocation discursive, dans lequel Lucilius se trouve pris à partie de manière assez virulente, se double, comme pour les attaques à l'encontre d'Ovide étudiées précédemment, d'une portée méthodologique et philosophique. En ce cas encore, l'incrédulité porte sur ce qui n'est pas visible et, partant, sur ce que l'esprit humain ne peut croire, en l'occurrence l'existence d'eaux et de poissons sous terre, alors que Sénèque prône la culture du regard cosmique, ou du moins d'un regard rationnel qui englobe la réalité dans toute son étendue. La seconde partie de l'extrait, adressée avec force à Lucilius par l'emploi de l'impératif *permitte*, nous aide d'ailleurs à comprendre la subtilité de ce passage. Sénèque commence par condamner l'attitude qu'il prête à son correspondant (*castigare luxuriam*) en répétant *ad nauseam* ses propos qu'il juge outranciers. Cependant la deuxième personne du singulier (*inquis*), cible des attaques du philosophe, se transforme rapidement en première personne du pluriel (*audiebamus*, puis *audimus*), comme pour affirmer une connivence entre Sénèque et son destinataire qui adoptent finalement le même positionnement moral. Le philosophe stoïcien orchestre par conséquent cette suite de convocations discursives à des fins psychagogiques afin de disqualifier ceux qui s'opposent à la méthode de transmission du savoir qu'il met scrupuleusement en place. L'extrait se conclut en effet par le retour de la condamnation sénéquienne, condamnation

qui passe par la critique d'un empirisme outrancier, qui mène les sens à une extrême confusion (*oculis quoque gulosi sunt*), alors que le regard d'en haut aide justement l'entendement à saisir la perfection des phénomènes naturels.

Parfois le rôle de Lucilius, en tant qu'actant du dialogue, semble plus instrumental, sans pour autant que sa convocation discursive soit moins nécessaire. Ainsi dans un passage qui traite de la nature de l'eau au moment du déluge, la voix de Lucilius apparaît à un moment déterminant (NQ III, 28, 7). C'est en effet par l'intermédiaire de la mise en voix de Lucilius (*qua ratione ? inquis*) que déluge et embrasement sont mis de manière spectaculaire sur le même plan par le philosophe stoïcien. Ce choix de convoquer la voix de son destinataire à ce moment du discours n'est certainement pas anodin si l'on estime, comme Mireille Armisen-Marchetti, que cette manière de penser sur le même plan déluge et embrasement est un réel tour-de-force de la pensée sénéquienne [28]. Les effets dialogiques lui permettent non pas de s'éloigner de l'orthodoxie stoïcienne mais de pousser jusqu'à leur retranchement les potentialités phantasmatiques de la physique du Portique. En d'autres termes, Sénèque n'oublie jamais son destinataire et souhaite que le discours qu'il tisse lui donne les clés d'une méthode philosophique complète. La convocation discursive de Lucilius lui permet ainsi d'élaborer et de définir en acte la pensée stoïcienne.

## LE STOÏCISME : UN DROIT DE CITER

Sénèque ne s'interdit pas d'introduire des autorités extérieures à sa secte pour expliquer toute l'étendue du phénomène qu'il traite. Nous avons ainsi choisi de nous pencher sur un passage du livre II qui s'intéresse au triple phénomène que représente la foudre (NQ II, 12, 1-4). Dans cet extrait assez clairement doxographique, le philosophe commence par émettre son propre avis, en mettant en scène sa propre voix (*ut ita dicam*). L'idée qu'il défend n'est ainsi pas exprimée, comme ailleurs, à la suite de l'évocation critique d'autorités antérieures mais il prend soin de faire apparaître de manière insistante sa propre énonciation. Pour étudier ensuite le phénomène dans sa complexité, il commence par mentionner les avis (*sententiae*) partagés par la majorité des sources (*conuenit*), avant d'en venir au point qui, comme dans un tribunal, fait litige

[27] NQ III, 16-18.

[28] ARMISEN-MARCHETTI 2006, p. 327-330.

(*lis est*). Les convocations discursives auxquelles il se livre ensuite laissent d'ailleurs apparaître l'empreinte de l'éloquence judiciaire [29] : les sources, d'abord anonymes (*quidam putant*), et ce même lorsque la source est identifiable, laissent rapidement place aux opinions rapportées d'Anaxagore, puis d'Aristote. Sénèque prend donc soin, en donnant le maximum de détails pour les opinions dont il identifie la source, d'informer son interlocuteur des hypothèses scientifiques de ses prédécesseurs. Dans le cas du jugement d'Aristote, il se livre ainsi à un résumé (*cuius sententia talis est*) de sa doctrine concernant la formation de la foudre et des éclairs due à l'exhalaison d'éléments terrestres et humides. Cependant cette probité intellectuelle et scientifique n'est qu'apparente. En effet, lorsqu'il indique revenir, à la fin de sa démonstration, à cette théorie de formation de la foudre, il oriente sciemment la transmission du jugement aristotélien dans une autre direction (*NQ II, 54, 1*) : *Nunc ad opinionem Posidonii reuertor*. Faut-il estimer que Sénèque s'est mal relu ? Ou qu'il confond deux sources, Aristote et Posidonius, qu'il a dû abondamment consulter pendant l'élaboration de cet ouvrage [30] ? Nous pensons que la vérité est tout autre et que le philosophe stoïcien oriente la transmission du savoir au cours de sa démonstration scientifique afin de former l'image d'un système parfaitement cohérent. Sénèque, stoïcien, n'en revient pas à Aristote, mais à un autre partisan de sa secte, Posidonius, comme si, à ce moment de l'œuvre, l'esprit ne pouvait et ne devait plus sortir du stoïcisme.

Il ne faut en effet jamais oublier que Sénèque est, avant tout, stoïcien et qu'il agit, par son écriture, en stoïcien. L'adhésion au stoïcisme se matérialise ainsi, dans la construction du discours, dans une gestion de convocation des autorités scientifiques qui est toujours orientée dans un but philosophique. Qu'il évoque en son nom propre des jugements qu'il sait appartenir à une autre secte ou qu'il confonde, sciemment également, différentes autorités pour mettre davantage en avant celle qui partage sa sensibilité philosophique, Sénèque agit en parfaite adéquation avec le stoïcisme. La revendication d'autonomie qui habite les *Naturales Quaestiones* ne peut en fait être comprise que comme adhésion sans faille au système stoïcien, permettant

une libération totale, bien que dogmatique, de l'esprit. Par conséquent Sénèque n'hésite pas à se fonder sur son propre avis et à convoquer sa propre expérience, dont il met souvent en relief l'énonciation, pour rejeter des théories admises par de nombreuses autorités scientifiques [31]. En outre la convocation discursive souvent anonyme des sources doit nous pousser à pratiquer une lecture particulièrement attentive et ce dès le premier livre de l'ensemble :

« Ajoute à cela que tout vient de tout (*omnia ex omnibus*), l'air de l'eau, l'eau de l'air, le feu de l'air, l'air du feu (*ex aqua aer ex aere aqua ignis ex aere ex igne aer*) ; pourquoi donc l'eau ne viendrait-elle pas de la terre ? Si celle-ci peut se changer en d'autres éléments, elle peut bien se changer en eau. [...] Rien ne s'épuise qui ne revienne à soi-même. Tous les éléments sont soumis à cette réciprocité (*omnium elementorum alterni recursus*) ; ce qui est perdu pour l'un passe à l'autre. La nature pèse ses parties comme si elles étaient placées sur une balance, afin d'empêcher que ses composantes ne soient perturbées et que le monde ne perde son équilibre. Tout est dans tout (*omnia in omnibus*). [...] Ainsi, la terre contient l'élément humide ; elle l'exprime (*habet ergo terra umorem ; hunc exprimit*) » [32].

Sénèque, dans ce passage qui fournit une nouvelle explication à l'alimentation des fleuves, se réfère, implicitement, par l'intermédiaire de la poésie ovidienne, à la théorie pythagoricienne (*omnia ex omnibus*) de complémentarité des éléments. Certes aucun marqueur de discours rapporté et, partant, de convocation discursive, n'est explicitement présenté par le philosophe, mais la formule frappante qui résume la doctrine ainsi que l'expression pleine d'élisions et d'assonances qui s'ensuit (*ex aqua aer ex aere aqua ignis ex aere ex igne aer*) réalise le tour de force de faire résonner le Pythagore ovidien au sein du discours de Sénèque, en plus d'inscrire le raisonnement dans la théorie stoïcienne la plus orthodoxe [33]. Cette superposition des points de vue permet d'ailleurs au philosophe de faire progresser la démonstration, car elle lui permet d'introduire la thèse selon laquelle « tout est dans tout » (*omnia in omnibus*). Sans fournir explicitement l'appareil logique nécessaire à la mise en relation de ces deux théories,

[29] ROBY 2014, p. 158. Sur l'implication philosophique de cet emploi de l'éloquence judiciaire : PARRONI 2005, p. 158.

[30] Une opinion défendue par certains éditeurs du texte, mais SETAIOLI 1984, p. 255, doute que cette apparente confusion ne soit pas orchestrée par Sénèque à des fins doxographiques. HINE 1981, p. 320, laisse également penser que l'arrivée de la mention de Posidonius est savamment construite.

[31] Comme par exemple : *NQ III, 7, 1*. Un passage fameux dans lequel le philosophe se met en scène en vigneron creusant la terre lorsqu'il pose la question des fleuves alimentés par la pluie.

[32] *NQ III, 10, 1-5*.

[33] BERNO 2012, p. 58 indique en effet que cette liste canonique de transformation des éléments caractérise explicitement la cosmologie stoïcienne.

Sénèque s'en tient à mettre en avant sa propre voix, pratiquant une reprise textuelle en autocitation, l'expression *omnium elementorum alterni recursus* à propos de la réciprocité des éléments possédant de nombreuses ressemblances avec la manière dont le philosophe évoquait, dans la *Consolation à Helvie*, le flux et le reflux maritimes : *cursus maris alternos atque recursus* [34]. Ce passage, sans posséder stricto sensu de discours rapporté, recèle donc une richesse citationnelle qui fait se répondre, en différentes strates de convocations discursives, de multiples autorités. Et ce n'est certainement pas anodin si Sénèque clôt son explication par l'expression : *habet ergo terra umorem ; hunc exprimit*. De la même manière que la terre contient de l'eau, « exprime » l'élément aquatique, de la même manière Sénèque « exprime », en stoïcien, les théoriciens précédents, révélant la pleine potentialité de leurs interprétations.

## CONCLUSION

Au terme de ce parcours, il nous est possible d'admettre que la pratique citationnelle à laquelle se livre Sénèque dans les *Naturales Quaestiones* révèle non seulement son attachement profond au stoïcisme, mais également la subtile mise en application, et en discours, de la doctrine du Portique. Le philosophe se fait ainsi « exégète de la nature » [35] et le destinataire, loin de ne tenir qu'un rôle passif de récepteur du savoir, est invité à devenir son propre guide. Ce n'est en outre certainement pas un hasard si Sénèque a choisi Lucilius comme dédicataire. Il peut en effet s'appuyer sur l'expérience poétique de ce dernier pour faire naître un dialogue qui l'entraîne sur la voie d'une « initiation » [36], la recherche en physique servant à percer les secrets des grands mystères de la nature pour atteindre le divin [37].

À ce titre, la réflexion qu'il mène dès le début de l'œuvre sur la valeur à accorder à la poésie dans cette entreprise, à travers des citations de Virgile et, surtout, d'Ovide, peut être considérée comme un véritable examen épistémologique [38]. La poésie ne peut à elle seule être envisagée comme parole de l'origine du monde sans qu'on lui adjoigne un examen critique qui prend corps dans le discours à travers le phénomène de citation. La pratique citationnelle révèle en effet une technique d'intériorisation des modèles [39] et Sénèque se sert de ces dits mémorables comme d'une « nourriture spirituelle » [40] qu'il oriente sur la voie de méditations typiquement stoïciennes. Il n'a par conséquent pas pour objectif de livrer un savoir encyclopédique sur la nature, comme Varron avant lui qui a déjà établi un « corpus de la science » [41], l'important pour le philosophe étant dès lors l'usage, la mise en pratique de cette somme de connaissances. Il apparaît en outre que la méthode doxographique qu'il emploie brille par sa force à produire un dialogue : la pratique du stoïcisme, en discours, entraîne ainsi une poétique spécifique, un processus d'« hybridité épistémologique » [42] qui passe par l'intégration et la manipulation du matériel référentiel [43] dans le but de faire vivre le savoir stoïcien. La transmission des théories scientifiques se fait donc sous le prisme du stoïcisme, et l'analyse attentive des passages de convocation discursive nous a permis de comprendre que Sénèque, en bon stoïcien, met toujours en avant la liberté d'esprit. Le dialogue est finalement à l'image du cosmos ordonné des Stoïciens : les éléments convoqués peuvent être divers ou antagonistes, ils finissent toujours par être organisés par un principe directeur et rationnel. La voix de Sénèque suit la voie tracée par le dieu et toute l'écriture de ses recherches sur la nature se fait alors exercice spirituel. ■

[34] *Ad Helviam* 20, 3.

[35] PIÀ COMELLA 2016, p. 136.

[36] CHAUMARTIN 1996, p. 178.

[37] HADOT 2004, p. 59 et 136.

[38] ROBY 2014, p. 158 ; ARMISEN-MARCHETTI 2001.

[39] REYDAMS-SCHILS 2011, p. 301 ; PIÀ COMELLA 2016,

p. 152-153.

[40] SETAIOLI 2013, p. 216.

[41] Cf. FREYBURGER 1991, p. 149.

[42] ROBY 2014, p. 177.

[43] Cf. TRINACTY 2018, p. 361.

## BIBLIOGRAPHIE

- ANDRE, Jean-Marie, 1982**, « Virgile chez Sénèque. Zones d'ombre et de lumière », *Helmántica* 33, p. 219-233.  
DOI : [10.36576/summa.3059](https://doi.org/10.36576/summa.3059).
- ARMISEN-MARCHETTI, Mireille, 2001**, « L'imaginaire analogique et la construction du savoir dans les *Questions naturelles* de Sénèque », dans Mireille Courrént & Joël Thomas (éd.), *Imaginaire et modes de construction du savoir antique dans les textes scientifiques et techniques*, Perpignan, p. 155-174.  
DOI : [10.4000/books.pupvd.3919](https://doi.org/10.4000/books.pupvd.3919).
- ARMISEN-MARCHETTI, Mireille, 2006**, « Les stoïciens ont-ils cru au déluge universel ? », *Pallas* 72, p. 323-338.
- BERNO, Francesca Romana, 2012**, « Non solo acqua. Elementi per un diluvio universale nel terzo libro delle *Naturale Quaestiones* », dans Marco Beretta, Francesco Citti & Lucia Pasetti (éd.), *Seneca e le scienze naturali*, Bologna, p. 49-68.  
DOI : [10.2307/j.ctt1tqx81j.6](https://doi.org/10.2307/j.ctt1tqx81j.6)
- CHAUMARTIN, François-Régis, 1996**, « La nature dans les *Questions naturelles* de Sénèque », dans Carlos Lévy (éd.), *Le concept de nature à Rome. La Physique*, Paris, p. 177-190.
- COMPAGNON, Antoine, 2016**, *La seconde main ou le travail de la citation*, 2<sup>e</sup> éd. (1<sup>re</sup> éd. 1979), Paris.
- DARBO-PESCHANSKI, Catherine (dir.), 2004**, *La citation dans l'Antiquité*, Grenoble.
- DEGL'INNOCENTI PIERINI, Rita, 1984**, « Seneca emulo di Ovidio nella rappresentazione del diluvio universale (*Nat. Quaest.* 3, 27, 13 sgg.) », *Atene e Roma* 29, p. 143-161.
- DUBEL, Sandrine & GOTTELAND, Sophie, 2015**, *Formes et genres du dialogue antique*, Bordeaux.
- FREYBURGER, Gérard, 1991**, « Sénèque et les problèmes de la transmission du savoir antique », dans Raymond Chevallier & Rémy Poignault (éd.), *Présence de Sénèque*, Paris, p. 143-154.
- GRIMAL, Pierre, 1991**, « Nature et fonction de la digression dans les œuvres en prose de Sénèque », dans Pierre Grimal (éd.), *Sénèque et la prose latine*, Vandœuvres – Genève, p. 219-252.
- HADOT, Ilsetraut, 2014**, *Sénèque. Direction spirituelle et pratique de la philosophie*, Paris.
- HADOT, Pierre, 2004**, *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Paris.
- HINE, Harry, 1981**, *An edition with commentary of Seneca Natural Questions, Book two*, New York.
- KER, James, 2015**, « Seneca and augustan culture », dans Shadi Bartsch & Alessandro Schiesaro (éd.), *The Cambridge companion to Seneca*, Cambridge, p. 109-121.
- LOPEZ MUÑOZ, Juan Manuel, MARNETTE, Sophie & ROSIER, Laurence, 2010**, « Les enjeux du dire circulaire », *Monografías de Cédille. Revista des estudios franceses* 1, p. 9-16.
- MAZZOLI, Giancarlo, 1970**, *Seneca e la poesia*, Milano.
- NICOLAS, Christian (dir.), 2006**, *Hôs ephat', dixerit quispiam, comme disait l'autre... Mécanismes de la citation et de la mention dans les langues de l'Antiquité*, Grenoble.
- PARRONI, Piergiorgio, 2005**, « Les *Questions Naturelles* de Sénèque et les sources grecques : la méthode de la démonstration », *Pallas* 69, p. 157-165.
- PIA COMELLA, Jordi, 2016**, « Prière et "appropriation" des dogmes dans le stoïcisme impérial romain », *Revue de philologie, de littérature et d'histoires anciennes* 90, p. 139-164.
- REYDAMS-SCHILS, Gretchen, 2011**, « Authority and agency in stoicism », *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 51, p. 296-322.
- ROBY, Courtney Ann, 2014**, « Seneca's scientific fictions: models as fictions in the *Natural Questions* », *The Journal of Roman Studies* 104, p. 155-180.  
DOI : [10.1017/s0075435814000082](https://doi.org/10.1017/s0075435814000082).
- SETAIOLI, Aldo, 1984**, « Citazioni di prosatori greci nelle *Naturales Quaestiones* di Seneca. Prima parte », *Prometheus* 11, p. 243-263.  
DOI : [10.14601/prometheus-19063](https://doi.org/10.14601/prometheus-19063).
- SETAIOLI, Aldo, 2013**, « La philosophie comme thérapie, transformation de soi et style de vie chez Sénèque », *Vita Latina* 187-188, p. 200-221.
- TOULZE-MORISSET, Françoise, 2008**, « Le mythe de la connaissance ou la construction de la pensée scientifique dans les *Questions Naturelles* de Sénèque », *Pallas* 78, p. 111-131.
- TRINACTY, Christopher, 2018**, « The surface and the depths: quotation and intertextuality in Seneca's *Naturales Quaestiones* », *Transactions of the American Philological Association* 148, p. 361-392.  
DOI : [10.1353/apa.2018.0014](https://doi.org/10.1353/apa.2018.0014).
- WILLIAMS, Gareth, 2012**, *The cosmic viewpoint. A study of Seneca's Natural Questions*, Oxford.  
DOI : [10.1093/acprof:oso/9780199731589.001.0001](https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199731589.001.0001).

## POLÉMIQUES, TRADITIONS ET IDENTITÉS : RÉFLEXIONS AUTOUR DES DISCOURS CONTRE LES JUIFS ET LES JUDAÏSANTS DE JEAN CHRYSOSTOME

Anthony GLAISE

Docteur en Lettres classiques

Université de Tours

UMR 7323 - CESR

[anthony.glaise@etu.univ-tours.fr](mailto:anthony.glaise@etu.univ-tours.fr)

### RÉSUMÉ

Dans son *Histoire de l'antisémitisme*, Léon Poliakov qualifie les *Discours contre les juifs* de Jean Chrysostome (vers 347-407) de « diatribes d'une violence inimaginable » censées illustrer l'« antisémitisme théologique » des Pères de l'Église. Cette analyse prend cependant insuffisamment en compte la tradition, ou plutôt les traditions qui irriguent ces textes du Père antiochien. Ainsi, s'ils sont d'abord imprégnés par la tradition de la polémique antijudaïque, qui marque la littérature chrétienne depuis ses débuts, les textes de Jean Chrysostome se placent aussi dans la tradition de la rhétorique païenne véhiculée dans l'enseignement qu'ont reçu les auteurs chrétiens du IV<sup>e</sup> siècle. Cette tradition littéraire et son exigence de clarté et d'usage raisonné des sentiments ont été pour notre auteur des outils précieux pour faire valoir son point de vue au sein de la cité d'Antioche, alors marquée par une vie religieuse intense et troublée. Reconsidérer et réévaluer ces deux traditions au sein de l'œuvre de Jean Chrysostome, c'est redonner à ces textes leur signification réelle : la contribution d'un prêtre antiochien à la construction d'une identité chrétienne. Replacer les *Discours contre les juifs* dans le contexte de leur élaboration et dans la chaîne ininterrompue des traditions dont ils sont tributaires permet donc d'en faire non pas la preuve d'un « antisémitisme théologique », comme le disait Poliakov, mais un témoignage d'une réflexion intense et vivante sur l'identité chrétienne à la fin de l'Antiquité.

#### MOTS-CLÉS

Jean Chrysostome,  
polémique antijudaïque,  
rhétorique antique,  
christianisme,  
Antiquité tardive.

In his *History of Antisemitism*, Léon Poliakov describes John Chrysostom's *Discourses against Judaizing Christians* as « invectives of unbelievable violence » showing the « theological antisemitism » of the Fathers of the Church. However, Poliakov seems to ignore the literary traditions which influenced Chrysostom's *Discourses*. So, while they paid a tribute to the anti-Judaic polemical tradition which had characterized Christian literature since its beginning, the *Discourses* also depended on the pagan rhetorical tradition, which was conveyed in the teaching received by 4th-century Christian writers. This literary tradition, emphasizing the importance of clarity and reasonable use of passions, was to Chrysostom a powerful way to promote his point of view in the turbulent and violent religious context of Antioch. Thanks to the reconsideration of both of these traditions, we can bring to light what the real meaning of Chrysostom's discourses is: they were an Antiochean priest's contribution to the construction of a Christian identity. Therefore, if we study the context of the *Discourses'* elaboration and place them in the uninterrupted chain of the tradition, we can demonstrate these texts do not attest to « theological antisemitism », as Poliakov said, but are an intensive and vivid reflexion about Christian identity in Late Antiquity.

#### KEYWORDS

John Chrysostom,  
anti-Judaic polemics,  
ancient rhetoric,  
Christianism,  
Late Antiquity.

Article accepté après évaluation par deux experts selon le principe du double anonymat

Les huit sermons de Jean Chrysostome regroupés par les éditeurs sous le titre *Adversus Iudaeos sermones* [1] jouissent encore de nos jours d'une réputation sulfureuse : nombreux sont ceux qui y voient ainsi les prodromes de l'antisémitisme le plus brutal. Parmi eux, Léon Poliakov reste le plus illustre et le plus influent. Dans son *Histoire de l'antisémitisme*, il qualifie ainsi les *Homélie contre les juifs et les judaïsants* de « diatribes d'une violence inimaginable » [2] et va jusqu'à qualifier l'antijudaïsme des Pères de l'Église d'« antisémitisme théologique » [3]. Néanmoins, interpréter ainsi ces textes sous-estime la dimension topique de l'antijudaïsme antique et les isole de leur contexte, pourtant fondamental pour leur juste compréhension. Nous nous proposons donc de réfuter ici cette interprétation sommaire des *Discours contre les juifs et les judaïsants* et de démontrer que, loin d'être l'expression personnelle d'une rancœur tenace, ces textes sont en fait le réceptacle de traditions multiples et complémentaires qui dépassent largement leur auteur [4]. Ainsi, s'il est évident que ces textes entretiennent des rapports étroits avec la polémique antijuive, on ne peut faire l'économie de l'étude de la tradition rhétorique dans l'élaboration des *Discours* [5]. Étudier ces deux traditions nous permettra de voir enfin comment la rhétorique et la polémique sont mises au service d'une tentative de définition de l'identité chrétienne indissociable de la situation de la communauté chrétienne d'Antioche à la fin du IV<sup>e</sup> siècle.

## LES DISCOURS, HÉRITIERS DE LA TRADITION POLÉMIQUE ANTIJUDAÏQUE

La postérité a surtout retenu des *Discours* le fait qu'ils prenaient les juifs pour cible. Il nous faut donc tenter dans un premier temps de situer ces textes dans cette tradition de la polémique antijuive [6]. Au IV<sup>e</sup> siècle, cette catégorie littéraire possède depuis longtemps de nombreux représentants : du *Dialogue avec Tryphon* de Justin [7] aux *Testimonia adversus Iudaeos* du pseudo-Grégoire de Nysse [8], elle a pris des figures variées. Néanmoins, l'objectif a toujours été le même et il a été double : défendre la lecture chrétienne des Écritures et définir la spécificité du christianisme par rapport au judaïsme. Ce double objectif a donc conduit les auteurs chrétiens à développer un arsenal argumentatif permettant de légitimer et de fortifier leurs positions théologiques et exégétiques. S'est ainsi constituée au fil du temps une série de dossiers thématiques s'appuyant sur des citations des deux Testaments : la critique du ritualisme juif, la vocation des nations ou encore la naissance virginale du Christ ont ainsi fait l'objet de recueils de *testimonia* scripturaires dont chaque auteur pouvait se servir à sa guise et selon les circonstances [9]. Jean Chrysostome n'a pas dérogé à la règle.

[1] Ces discours datent des débuts de la carrière de Jean Chrysostome (386/387 apr. J.-C.). Pour une datation plus précise des huit sermons, voir PRADELS, BRÄNDLE & HEIMGARTNER 2002. Il est largement établi aujourd'hui qu'il faut exclure le troisième sermon comme relevant d'autres thématiques. La traduction des textes cités dans cet article, sauf mention contraire, est personnelle.

[2] POLIAKOV 1981, volume I, p. 33.

[3] *Ibid.*, p. 32. Les analyses de L. Poliakov ont ainsi influencé de nombreux savants qui ont entrepris une histoire globale de l'antisémitisme et ont cherché à en analyser les liens avec l'antijudaïsme chrétien antique et médiéval. Cependant, cette perspective diachronique manque radicalement la spécificité de la période antique. Parmi les études qui

tiennent de ce courant historiographique, nous pouvons citer BRUSTEIN 2003 ou LAQUEUR 2006.

[4] Nous nous placerons ici dans le sillage des nombreux travaux qui ont souligné la singularité de l'antijudaïsme patristique et tenté d'en analyser les mécanismes rhétoriques et exégétiques : on peut citer MORLET 2014 ou, sur les *Discours contre les juifs*, BADY 2017.

[5] WILKEN 1983 ; MAXWELL 2006.

[6] Sur la littérature polémique antijuive, voir SCHRECKENBERG 1999 et LUKYN WILLIAMS 1935.

[7] Sur ce texte, voir en particulier MUNNICH 2013.

[8] REYNARD 2015.

[9] Sur la question du recueil de *testimonia* comme genre littéraire, voir ALBL 1999.

Pour illustrer ce point, un seul exemple suffira : celui d'une citation du livre de Malachie (Ml 1, 10-11), habituellement citée comme une prophétie de la fin du culte sacrificiel et de la destruction du Temple de Jérusalem [10] :

Διότι καὶ ἐν ὑμῖν συγκλεισθήσονται θύραι, καὶ οὐκ ἀνάψετε τὸ θυσιαστήριόν μου δωρεάν· “Οὐκ ἔστιν μου θέλημα ἐν ὑμῖν, λέγει Κύριος παντοκράτωρ, καὶ θυσίαν οὐ προσδέξομαι ἐκ τῶν χειρῶν ὑμῶν. Διότι ἀπ’ ἀνατολῶν ἡλίου ἕως δυσμῶν τὸ ὄνομά μου δεδόξασται ἐν τοῖς ἔθνεσι, καὶ ἐν παντὶ τόπῳ θυμίαμα προσάγεται τῷ ὀνόματί μου καὶ θυσία καθαρὰ, διότι μέγα τὸ ὄνομά μου ἐν τοῖς ἔθνεσι, λέγει Κύριος παντοκράτωρ.

De cette citation, nous allons étudier trois occurrences. D'abord, Jean Chrysostome l'invoque dans le quatrième *Discours* [11] :

Ἔτι οὖν ἀμφισβητεῖς, ὦ Ἰουδαίε, καὶ τὴν ἀπὸ τοῦ τῆς Χριστοῦ προρρησεως, καὶ τὴν ἀπὸ τῆς τῶν προφητῶν καὶ τῆς τῶν πραγμάτων ἀποδείξεως μαρτυρίαν ὄρων σου καταψηφιζομένην ; [...] Ἄκουσον γοῦν τοῦ Μαλαχίου, τοῦ μετὰ τοὺς ἄλλους προφήτας ἐλθόντος [...]· “Εἰ λήψομαι ἐξ ὑμῶν πρόσωπα ὑμῶν, λέγει Κύριος παντοκράτωρ· ὅτι ἀπὸ ἀνατολῶν ἡλίου μέχρι δυσμῶν τὸ ὄνομά μου δεδόξασται ἐν τοῖς ἔθνεσι, καὶ ἐν παντὶ τόπῳ θυμίαμα προσάγεται τῷ ὀνόματί μου, καὶ θυσία καθαρὰ· ὑμεῖς δὲ βεβηλοῦτε αὐτό”. Πότε ταῦτα ἐξέβη, ὦ Ἰουδαίε ; Πότε ἐν παντὶ τόπῳ θυμίαμα προσηνέχθη τῷ Θεῷ ; Πότε θυσία καθαρὰ ; Οὐκ ἂν ἔχοις ἕτερον εἰπεῖν καιρὸν, ἀλλ’ ἢ τοῦτον τὸν μετὰ τὴν τοῦ Χριστοῦ παρουσίαν.

On pourrait simplement lire ce passage comme une violente prise à partie d'un interlocuteur juif : la citation de Malachie viendrait ainsi légitimer cette attaque et

lui donner un surcroît d'autorité. Néanmoins, cet appel aux prophètes vétérotestamentaires fonde l'exercice même de la polémique avec les juifs et permet toujours d'étayer un argument traditionnellement invoqué par les chrétiens : l'aveuglement des juifs devant ce qu'ils considèrent comme de la clairvoyance prophétique.

En outre, il est possible de retrouver cette citation au début du IV<sup>e</sup> siècle, dans la *Démonstration évangélique* d'Eusèbe de Césarée, vaste ouvrage apologétique « structuré autour des grands dossiers de la polémique antijuive » [12]. Dans le livre I, il évoque la destruction du Temple de Jérusalem par les Romains et y voit une confirmation des prophéties. Après avoir cité une parole du Christ dans l'évangile de Jean (Jn 4, 23-24), Eusèbe poursuit [13] :

Καὶ ταῦτα φήσαντος, παραχρῆμα καὶ οὐκ εἰς μακρὸν πολιορκηθέντων τῶν Ἱεροσολύμων, τοῦ τ' αὐτόθι ἀγιάσματος καὶ τοῦ πρὸς αὐτῷ θυσιαστηρίου τῆς τε κατὰ Μωσέα λατρείας κατὰ τὴν αὐτοῦ Μωσέως διάταξιν περιηρημένης, ἀνέφανεν εἰς πάντας ἀνθρώπους καὶ ἐξέλαμψεν ἡ ἀρχέτυπος τῶν πρὸ Μωσέως θεοφιλῶν ἀνδρῶν εὐσέβεια. [...] Λέγει δ' οὖν ἄντικρυς Σοφονίας· “Ἐπιφανήσεται κύριος ἐπ' αὐτοὺς καὶ ἐξολεθρεύσει πάντας τοὺς θεοὺς τῶν ἔθνῶν τῆς γῆς, καὶ προσκυνήσουσιν αὐτῷ ἕκαστος ἐκ τοῦ τόπου αὐτῶν”. Ὁ δὲ Μαλαχίας ὁμοῦ πρὸς τοὺς ἐκ περιτομῆς ἀποτείνεται, καὶ περὶ τῶν ἔθνῶν ταῦτα προαναφωνεῖ, φάσκων· “Οὐκ ἔστιν μου θέλημα, λέγει Κύριος παντοκράτωρ, καὶ θυσίαν οὐ προσδέξομαι ἐκ τῶν χειρῶν ὑμῶν. Διότι ἀπ’ ἀνατολῶν καὶ μέχρι δυσμῶν τὸ ὄνομά μου δεδόξασται ἐν τοῖς ἔθνεσιν, καὶ ἐν παντὶ τόπῳ θυμίαμα προσάγεται τῷ ὀνόματί μου καὶ θυσία καθαρὰ”.

[10] RAHLFS & HANHART, 2006, volume II, p. 562 : « C'est pourquoi on fermera sur vous les portes et vous n'allumerez pas en vain le feu de mon autel. "Je ne me complais pas en vous, dit le Seigneur tout-puissant, et je n'accueillerai pas le sacrifice de vos mains. C'est pourquoi depuis le Levant jusqu'au Couchant, mon nom a été glorifié parmi les nations ; en tout lieu on brûle de l'encens en mon nom, on m'apporte des victimes pures, parce que mon nom est grand parmi les nations", dit le Seigneur tout-puissant ».

[11] Jean Chrysostome, *Discours contre les juifs et les judaïsants*, V, 12 (Patrologia Graeca, vol. 48, col. 901, l. 58-col. 902, l. 30) : « Et tu discutes encore, juif, alors que tu vois bien que le témoignage de la prophétie du Christ, que celle de la démonstration tirée des prophètes et des faits plaident contre toi ? [...] Écoute donc Malachie, qui est venu après les autres prophètes [...] : "Je ne recevrai plus des victimes de votre part, dit le Seigneur tout-puissant ; depuis le Levant jusqu'au Couchant, mon nom a été glorifié parmi les nations ; en tout lieu on brûle de l'encens en mon nom, on m'apporte des victimes pures ; mais vous, vous avez profané [mon temple]". Quand cela s'est-il réalisé, juif ? Quand l'encens a-t-il été offert à Dieu en tout lieu ?

Quand lui a-t-on apporté des victimes pures ? Tu ne pourrais dire en d'autres temps que ceux qui ont suivi la venue du Christ ».

[12] MORLET 2009, p. 37.

[13] Eusèbe de Césarée, *Démonstration évangélique*, I, 6, 41-43 (HEIKEL 1913, p. 29) : « Il dit cela, et aussitôt, peu de temps après, on faisait le siège de Jérusalem, on y détruisait le lieu saint, le sanctuaire qui s'y trouvait, sanctuaire associé au culte commandé par Moïse, placé là selon les ordres du même Moïse ; apparut alors de manière éclatante à tous les hommes le modèle de la dévotion des hommes pieux qui ont vécu avant Moïse. [...] Sophonie le dit clairement : "Le Seigneur leur apparaîtra et détruira tous les dieux des nations de la terre, et chacun se prosternera devant lui de son lieu". De la même manière, Malachie s'adresse à ceux de la circoncision [*i.e.* les juifs] et, à propos des nations, leur prophétise ceci : "Il n'y a, dit-il, aucun plaisir en moi, dit le Seigneur Tout-Puissant, et je n'accueillerai pas le sacrifice de vos mains. C'est pourquoi depuis le Levant jusqu'au Couchant, mon nom a été glorifié parmi les nations ; en tout lieu on brûle de l'encens en mon nom, on m'apporte des victimes pures" ».

Ici encore, la citation de Malachie vient confirmer l'analyse du polémiste et se trouve même renforcée par une autre citation vétérotestamentaire, tirée du livre de Sophonie (So 2, 11) qui vient à la fois confirmer et compléter le message que porte Eusèbe : les prophètes ont annoncé la fin du culte sacrificiel et donc, selon lui, la fin du judaïsme. Invoquer plusieurs citations à la fois revient ainsi pour les chrétiens à souligner à la fois la cohérence de l'Ancien Testament et la justesse de leur interprétation des prophéties.

Enfin, cette idée apparaît chez Augustin, dans son *Tractatus adversus Iudaeos*. En effet, comme Eusèbe et Jean, le Père africain lit cette citation comme une annonce du culte tout spirituel lié au christianisme. Ce qui semble être une évidence pour lui le pousse à s'adresser vivement aux juifs [14] :

*Postremo si haec verba prophetica secundum cor vestrum in alium sensum detorquere conamini, o Iudaei, contra salutem vestram resistentes Filio Dei ; [...] si haec ergo sic intelligere vultis, quid dicturi estis, et quomodo alium prophetam intellecturi, qui vobis omnino hanc amputat vocem, tanta manifestatione clamantem : "Non est mihi voluntas in vobis, dicit Dominus omnipotens, et sacrificium non accipiam de manibus vestris. Quia ab oriente sole usque in occidentem nomen meum clarum factum est in Gentibus ; et in omni loco sacrificium offertur nomini meo, sacrificium mundum: quoniam magnum nomen meum in Gentibus, dicit Dominus omnipotens" ? Qua tandem voce tantae rerum evidentiae reclamatis ?*

Dans ce texte (qui se présente pourtant comme un traité, et non un discours), Augustin cherche à donner une présence aux adversaires en les apostrophant : il confirme ainsi que le propos leur est bien destiné [15]. Cette interpellation directe de l'adversaire n'est pas sans rappeler les *Discours* de Jean Chrysostome qui s'adressaient, quant à eux, directement à un auditoire. En outre, les termes ici employés par Augustin

renvoient aux mêmes lieux communs (l'obstination, l'aveuglement, la résistance à l'appel venu de Dieu), ce qui montre bien toute la dimension topique des attaques chrétiennes contre les juifs.

Étudier trois des occurrences de MI 1, 10-11 dans la littérature patristique nous permet ainsi d'ores et déjà d'apercevoir combien les thématiques et les arguments invoqués dans les *Discours contre les juifs et les judaïsants* relèvent d'un discours conventionnel que Jean Chrysostome reprend à son compte. Cependant, le rapprochement que nous venons de faire avec le traité d'Augustin nous permet d'aller plus loin et d'aborder un autre point : l'influence de la tradition rhétorique dans les *Discours contre les juifs et les judaïsants*.

## LES DISCOURS, DES TEXTES MARQUÉS PAR L'HÉRITAGE RHÉTORIQUE CLASSIQUE

Sur ce point, nous pouvons d'abord rappeler qu'on a rapidement fait de Jean Chrysostome l'un des disciples de Libanios, généralement considéré comme le dernier grand rhéteur de langue grecque de l'Antiquité [16] : cette tradition l'inscrit ainsi clairement dans le prolongement et la continuité de la tradition rhétorique.

Cette dernière se caractérise par une élaboration progressive de techniques d'enseignement de l'art oratoire qui aboutit à la définition de genres rhétoriques variés. Dans cette perspective, les *Discours contre les juifs et les judaïsants* ont pour objectif principal de détourner du judaïsme les fidèles qui pourraient être séduits par ce culte en leur faisant une description peu flatteuse des juifs : il faut donc naturellement se tourner vers le genre rhétorique du blâme. Comme ce genre « se tire des prémisses opposées à celles de l'éloge » [17], nous pouvons l'envisager comme un négatif (au sens photographique) de l'éloge, à la fois proche et totalement opposé. Aristote écrit par exemple dans le livre I de la *Rhétorique* [18] :

[14] Augustin d'Hippone, *Tractatus adversus Iudaeos*, 9, 12 (*Patrologia Latina*, vol. 42, col. 60, l. 51-col. 61, l. 18 ; l'ensemble du texte est reproduit aux colonnes 51-64 de ce volume) : « Enfin, juifs, si vous cherchez à détourner ces paroles prophétiques selon votre cœur, dans un sens qui n'est pas le leur, résistant ainsi au Fils de Dieu contre l'intérêt de votre salut ; [...] si donc vous voulez comprendre ces paroles, que direz-vous, comment comprendrez-vous cet autre prophète qui vous laisse totalement sans voix en criant avec une si grande clarté : "Je n'ai pas d'affection pour vous, dit le Seigneur tout-puissant, et je ne recevrai pas de sacrifices de vos mains ; car, depuis le Levant jusqu'au Couchant, mon nom est devenu éclatant parmi les nations et en tout lieu l'on offre un sacrifice en mon nom, un sacrifice pur, parce que mon nom est grand parmi les nations, dit le Seigneur tout-puissant." ? Quelle parole opposerez-vous à des faits si évidents ? ».

[15] Sur la position d'Augustin envers les juifs et le judaïsme, voir BLUMENKRANZ 1958.

[16] Sur la figure essentielle de Libanios et sur son œuvre, voir PETIT 1955 et 1956. On peut aussi renvoyer le lecteur à FESTUGIERE 1959, qui envisage à la fois Libanios et Chrysostome.

[17] Aristote, *Rhétorique*, I, 1368a35 (dir. PELLEGRIN 2014, p. 2634). Nous renvoyons aussi le lecteur à PERNOT 1993, p. 481-490.

[18] Aristote, *Rhétorique*, I, 1367a20 (dir. PELLEGRIN 2014, p. 2632) : « Puisque l'éloge se tire des actions et que le propre de l'homme de bien est d'agir par choix délibéré, il faut essayer de montrer que la personne qu'on loue agit par choix délibéré. Il est utile aussi de faire apparaître qu'elle a souvent agi de la sorte. Aussi faut-il traiter les coïncidences et les hasards comme des actes délibérés ».

Ἐπεὶ δ' ἐκ τῶν πράξεων ὁ ἔπαινος, ἴδιον δὲ τοῦ σπουδαίου τὸ κατὰ προαίρεσιν, πειρατέον δεικνύναι πράττοντα κατὰ προαίρεσιν, χρήσιμον δὲ τὸ πολλακίς φαίνεσθαι πεπραχότα : διὸ καὶ τὰ συμπτώματα καὶ τὰ ἀπὸ τύχης ὡς ἐν προαιρέσει ληπτέον.

Nous voyons ici défini l'un des nombreux moyens de l'éloge : la flatterie. Si la vérité n'est pas à l'avantage du destinataire, il est du devoir de l'orateur de le présenter sous son plus beau jour, en dépit même de la vérité. Néanmoins, cette flatterie a son revers, son négatif : le dénigrement. S'il veut faire une présentation négative de son adversaire, le rhéteur doit forcer le trait et parfois s'éloigner de la vérité. Il atteint ainsi son objectif : persuader ses auditeurs et les faire adhérer à sa position. On peut donc dire que le mensonge était érigé au rang de technique oratoire indispensable, autant dans l'éloge que dans le blâme.

À la même époque que Jean Chrysostome, Libanios nous en donne un exemple éclatant dans son discours *Pro templis* [19] :

Σὺ μὲν οὖν οὐθ' ἱερὰ κεκλειῖσθαι <ἐκέλευσας> οὔτε μηδένα προσίεναί οὔτε πῦρ οὔτε λιβανωτὸν οὔτε τὰς ἀπὸ τῶν ἄλλων θυμιμάτων τιμὰς ἐξήλασας τῶν νεῶν οὐδὲ τῶν βωμῶν, οἱ δὲ μελανειμονοῦντες οὔτοι καὶ πλείω μὲν τῶν ἐλεφάντων ἐσθίοντες, πόνον δὲ παρέχοντες τῷ πλήθει τῶν ἐκπωμάτων τοῖς δι' ἁσμάτων αὐτοῖς παραπέμπουσι τὸ ποτόν, συγκρῦπτοντες δὲ ταῦτα ὠχρότητι τῇ διὰ τέχνης αὐτοῖς πεπορισμένη μένοντος, ὃ βασιλεῦ, καὶ κρατοῦντος τοῦ νόμου θεοῦσιν ἐφ' ἱερὰ ξύλα φέροντες καὶ λίθους καὶ σίδηρον.

Dans le cadre d'une querelle autour de la fermeture des temples païens, Libanios, rhéteur païen, présente ici les moines chrétiens comme des hommes rustres, violents et gloutons : ils font ici office de figures-repoussoirs censées symboliser ce que le christianisme peut produire de plus opposé à la civilité grecque telle que l'idéalise Libanios. Ce dernier les caricature en les rendant parfaitement antipathiques et s'attire ainsi la

sympathie de son auditoire. Mais qu'en est-il chez Jean Chrysostome ? Qu'en est-il dans les *Discours contre les juifs et les judaïsants* ?

On trouve chez ce dernier des descriptions qui, sorties de leur contexte, se distinguent par leur très grande violence. L'exemple le plus fréquemment cité est tiré du premier Discours [20] :

Ἐκεῖνοι δὲ τούτων μὲν οὐδὲν οὐδ' ὄναρ ἴσασι, τῇ γαστρὶ ζῶντες, πρὸς τὰ παρόντα κεκηνοῦτες, ὑῶν καὶ τράγων οὐδὲν ἄμεινον διακεείμενοι, κατὰ τὸν τῆς ἀσελγείας λόγον καὶ τὴν τῆς ἀδηφαγίας ὑπερβολὴν· ἐν δὲ ἐπίστανται μόνον, γαστρίζεσθαι καὶ μεθύειν, ὑπὲρ ὀρηστῶν κατακόπτεσθαι, ὑπὲρ ἠνιόχων τραυματίζεσθαι.

Le thème de l'obstination des juifs à ne pas reconnaître la vérité du christianisme s'assortit ici d'une attaque en règle de leurs mœurs supposées : avidité, intempérance, ivresse sont autant de thèmes qui renvoient les adversaires de l'orateur aux limites de la civilisation et de l'humanité (tout comme les moines chrétiens chez Libanios). Jean Chrysostome ne réserve cependant pas ses traits aux juifs. En témoigne un autre discours, le *Discours sur Babylas*, qui présente les païens sous un jour peu flatteur [21] :

Καὶ τῶν μὲν θυσιῶν καὶ τῶν αἰσχροῶν ἐπιτελούμενων τελετῶν – οὐδὲν γὰρ αὐτῶν ἕτερον τὰ μυστήρια ἄλλ' ἢ ἔρωτες ἄτοποι καὶ παίδων ὕβρεις καὶ γάμων διαφθοραὶ καὶ οἰκίῶν ἀνατροπαί (τῶν γὰρ φόνων ἀνομώτερα δεῖπνα ἀφήμι νῦν) – ἄλλ' ὅμως τούτων μὲν τελουμένων πάρεσι καὶ εὐφραίνονται κἂν κακοῦργοι κἂν γόητες κἂν λοιμοὶ οἱ ταῦτα διακονοῦμενοι.

Confronter ces deux passages revient à faire un constat : les propos de Jean Chrysostome, s'ils paraissent excessifs et brutaux, ne tiennent pas tant de l'insulte que de la stratégie de persuasion. Le dénigrement permet ici à l'orateur de discréditer son adversaire auprès de ses auditeurs et d'acquiescer ainsi en retour un surcroît d'autorité.

[19] Libanios, *Orationes*, XXX, 8 (nous citons le texte grec édité dans FOERSTER 1906, p. 91) : « Toi donc tu n'as ni fait fermer les temples ni interdit leur accès ; tu n'as banni des temples et des autels ni le feu, ni l'encens, ni les autres offrandes de parfums ; et cependant ces hommes vêtus de noir qui mangent plus que des éléphants et qui fatiguent, par la quantité de coupes qu'ils vident, ceux qui leur servent à boire au milieu des chants et qui cachent leurs désordres sous une pâleur artificielle, ces gens-là, ô empereur, au mépris de la loi qui reste toujours en vigueur, courent vers les temples, portant des morceaux de bois, des pierres et du fer » (traduction française publiée dans VAN LOY 1933, p. 22).

[20] Jean Chrysostome, *Discours contre les juifs et les judaïsants*, I, 4 (*Patrologia Graeca*, vol. 48, col. 848, l. 50-col. 849, l. 4) : « Ces gens-là [i.e. les juifs] ne savent rien de ces choses, pas même l'ombre ; ils vivent pour

leur ventre, ils sont affamés des biens présents, ils ne se comportent pas mieux que des porcs et des boucs et suivent la voix de leurs mœurs dissolues et l'excès de leur voracité. Ils ne savent qu'une chose : s'empiffrer et s'enivrer, se battre pour des danseurs, se blesser pour des cochers ».

[21] Jean Chrysostome, *Sur Babylas*, 74 (SCHATKIN, BLANC & GRILLET 1990, p. 190-193) : « Quand sont célébrés les sacrifices et les cérémonies honteuses – leurs mystères ne sont rien d'autres qu'amours anormales, outrages à de jeunes garçons, ruine des mariages et bouleversement des foyers ! car je laisse de côté, pour l'instant, les rites sinistres de leurs meurtres et leurs repas plus criminels que les meurtres –, quand on les célèbre, cependant, [les démons] sont là, tout heureux, quand bien même ceux qui les célèbrent sont des malfaiteurs, des charlatans, de vrais fléaux ».

Mais pour y parvenir, Jean Chrysostome use aussi de l'exemple édifiant, de l'anecdote significative. De nouveau, le premier Discours nous en donne une illustration [22] :

Καὶ ταῦτα οὐχὶ στοχαζόμενος λέγω, ἀλλ' αὐτῆ τῆ πείρα μαθών. Καὶ γὰρ πρὸ τούτων τῶν τριῶν ἡμερῶν (πιστεύσατε, οὐ ψεύδομαι) γυναῖκά τινα εὐσχήμονα καὶ ἔλευθέραν, κοσμίαν καὶ πιστήν, εἶδον ἀναγκαζομένην ὑπὸ τινος μιαροῦ καὶ ἀναισθήτου, δοκοῦντος εἶναι Χριστιανοῦ (οὐ γὰρ ἂν εἴποιμι τὸν τὰ τοιαῦτα τολμῶντα Χριστιανὸν εἰλικρινῆ), εἰς τὰ τῶν Ἑβραίων εἰσελθεῖν, κάκεῖ παρασχεῖν ὄρκον περὶ τῶν ἀμφισβητουμένων αὐτῷ πραγμάτων. [...] Ἐπεὶ δὲ τὸν ἔλκοντα ἠρόμην εἰ Χριστιανὸς εἶη, κάκεῖνος ὁμολόγησεν, ἐπεκέμην σφοδρῶς, ἀναισθησίαν ἐγκαλῶν καὶ τὴν ἐσχάτην ἄνοιαν, καὶ ὄνων οὐδὲν ἄμεινον διακεῖσθαι ἔλεγον, εἰ τὸν Χριστὸν λέγων προσκυνεῖν, ἐπὶ τὰ σπῆλαια τῶν Ἰουδαίων, τῶν σταυρωσάντων αὐτὸν, ἔλκοι τινά.

Ce passage est intéressant à de multiples titres. D'abord, il donne au message pastoral de Jean Chrysostome une illustration extrêmement concrète, puisqu'elle fait appel à des personnages, à des lieux et à des actions bien connus des fidèles et qu'elle est censée s'appuyer sur l'expérience. Il met ensuite en scène les luttes que doivent mener les chrétiens contre ceux de leurs coreligionnaires qui veulent les attirer à la synagogue. Enfin, il donne à l'orateur un rôle actif, puisque c'est lui qui prend la défense de la victime et confond le coupable. Cette anecdote, tout comme le passage précédent du premier Discours, confirme donc bien l'enracinement des Discours dans la tradition rhétorique et le triple objectif que se fixe Jean Chrysostome : plaire à l'auditoire en s'attirant sa bienveillance ; l'émouvoir en l'incitant à prendre son parti ; enseigner les vérités de la foi chrétienne et la pratique religieuse qui en découle.

[22] Jean Chrysostome, *Discours contre les juifs et les judaïsants*, I, 3 (*Patrologia Graeca*, vol. 48, col. 847, l. 39-60) : « Et je ne dis pas cela sur une simple conjecture, mais je l'ai appris de l'expérience même. Ainsi, il y a trois jours (croyez-moi, je ne mens pas), j'ai vu une femme honnête et libre, digne et pieuse contrainte par un homme infâme et stupide, qui semblait être chrétien (je ne m'aventurerais pas en effet à dire qu'un chrétien sincère oserait agir de la sorte) à aller à la synagogue des Hébreux et y recevoir d'elle un serment à propos d'une affaire incertaine pour lui. [...] Lorsque je demandai à l'agresseur s'il était chrétien, et que lui reconnut l'être, je le pressai avec force en lui reprochant sa stupidité et sa profonde folie, et je lui disais qu'il ne se comportait pas mieux que les ânes si, alors qu'il disait adorer le Christ, il entraînait quelqu'un dans les antres des juifs qui l'ont crucifié ».

[23] SOLER 2006, p. 107.

[24] Sur ce point, nous pouvons citer MEEKS & WILKEN 1978 et VAN DER HORST 2000.

[25] On peut constater cette présence dès la fondation de la cité, comme nous l'apprend Flavius Josèphe (Flavius Josèphe, *Antiquités juives*, XII, 3, 1).

## LES DISCOURS, UN INSTRUMENT DE DÉFINITION IDENTITAIRE

Perdre de vue la dimension à la fois didactique et parénétiq ue des *Discours contre les juifs et les judaïsants* pour les réduire à un réquisitoire incendiaire revient en effet à ignorer complètement le contexte qui les a vu naître, et donc leur raison d'être même. Pour reprendre les mots d'Emmanuel Soler, qui a consacré un ouvrage majeur à la vie religieuse à Antioche, « l'objet premier des homélies *Contre les Juifs* est d'ordre théologique » [23] : il nous faut donc nous mettre dans cette perspective pour lire ces textes. De plus, outre les juifs, sont évoqués dans les *Discours* une autre catégorie religieuse : celle des judaïsants.

Antioche était à la fin du IV<sup>e</sup> siècle une métropole prospère. Cette prospérité allait de pair avec une forte concentration de population, et donc une bonne représentation des trois religions principales de l'Empire : le paganisme, le christianisme et le judaïsme [24]. Cette dernière était particulièrement présente, du fait d'une installation de longue date des juifs dans cette métropole [25], et le judaïsme antiochien se distinguait par la place importante qu'il consacrait à la religiosité de rue, particulièrement à l'occasion des grandes fêtes. Cette visibilité accrue a conduit certains chrétiens à se rapprocher des communautés juives, allant jusqu'à prendre part à leurs fêtes et à aller à la synagogue tout autant qu'à l'église [26] : il s'est donc constitué au sein de la communauté chrétienne d'Antioche un groupe de chrétiens judaïsants ou « demi-chrétiens » [27]. Jean Chrysostome nous décrit cette habitude sous un jour négatif dans le quatrième Discours [28] :

[26] Il y a de nombreuses attestations de ce phénomène : les plus significatives pour notre propos sont celles qui sont évoquées dans les *Constitutions apostoliques*, dont la compilation semble avoir été faite à Antioche au début du IV<sup>e</sup> siècle (voir par exemple *Constitutions apostoliques*, 2, 61, 1 ou 8, 47, 65).

[27] Nous empruntons cette expression à Laurence Brottier, qui l'utilise à plusieurs reprises : BROTTIER 2004 et 2005.

[28] Jean Chrysostome, *Discours contre les juifs et les judaïsants*, IV, 7 (*Patrologia Graeca*, vol. 48, col. 881, l. 36-col. 882, l. 4) : « Que cours-tu donc voir à la synagogue des juifs, des ennemis de Dieu, dis-moi ? Des hommes soufflant dans des trompettes ? Alors que vous devriez rester chez vous, gémir et pleurer sur ces gens, parce qu'ils combattent l'injonction de Dieu, parce qu'ils ont le diable qui danse avec eux. [...] Où est donc l'autel ? Où est l'arche ? Où sont le tabernacle et le Saint des saints ? Où est le prêtre ? Où sont les chérubins de gloire ? Où est l'autel des parfums, couvert d'or ? Où est le propitiatoire ? Où est la coupe ? Où sont les vases à libations ? Où est le feu venu d'en haut ? Tu as laissé disparaître tout cela, mais tu gardes seulement les trompettes ? Vois-tu que c'est davantage de l'enfantillage qu'un culte ? ».

Τί τρέχεις ἰδεῖν ἐν τῇ συναγωγῇ τῶν θεομάχων Ἰουδαίων, εἰπέ μοι· σαλπίζοντας ἀνθρώπους ; Δέον σε οἴκοι καθήμενον στεναάζειν ὑπὲρ ἐκείνων καὶ δακρύνειν, ὅτι τῷ προστάγματι τοῦ Θεοῦ μάχονται, ὅτι τὸν διάβολον ἔχουσι μεθ' ἑαυτῶν χορεύοντα. [...] Ποῦ τοίνυν ἐστὶν ὁ βωμός ; Ποῦ δὲ ἡ κιβωτός ; Ποῦ δὲ ἡ σκηνὴ καὶ τὰ ἅγια τὸν ἁγίων ; Ποῦ δὲ ὁ ἱερεὺς ; Ποῦ δὲ τὰ χερουβιμ τῆς δόξης ; Ποῦ δὲ τὸ χρυσοῦν θυμιατήριον ; Ποῦ δὲ τὸ ἱαστήριον ; Ποῦ ἡ φιάλη ; Ποῦ τὰ σπονδεῖα ; Ποῦ τὸ πῦρ τὸ ἄνωθεν κατενεχθέν ; Πάντα ἀφήκας, καὶ τὰς σάλπιγγας κατέχεις μόνον ; Ὅρας ὅτι παίζουσι μάλλον, ἢ λατρεύουσιν ;

Il s'agit bien de faire cesser tout contact festif des fidèles avec les autres communautés. Le prêtre mène donc une « guerre de concurrence avec les juifs » [29], dans laquelle tous les coups sont permis. Face à un auditoire sans cesse mouvant et toujours composite [30], il est difficile pour un prêtre comme Jean Chrysostome de définir l'identité chrétienne à partir de postulats théologiques partagés par tous. Dans ces conditions, comment définir cette identité ? Pour Jean Chrysostome, la définition de cette identité passe essentiellement par l'usage de la parole, et de la parole sous sa forme la plus élaborée : la rhétorique [31]. Dans son traité *Sur le sacerdoce*, Jean Chrysostome lui-même théorise cet usage en l'assimilant de manière suggestive à l'activité guerrière [32] :

Καὶ δεῖ τὸν μέλλοντα τὴν πρὸς πάντα ἀναδέχεσθαι μάχην τὰς ἀπάντων εἰδέναι τέχνας καὶ τὸν αὐτὸν τοξότην τε εἶναι καὶ σφενδονιστὴν καὶ ταξίαρχον καὶ λοχαγὸν καὶ στρατιώτην καὶ στρατηγὸν καὶ πεζὸν καὶ ἵππεά καὶ ναυμάχην καὶ τειχομάχην. [...] Οὕτως οὖν καὶ ἡ τοῦ Θεοῦ πόλις· ὅταν μὲν αὐτὴν πανταχόθεν ἀντὶ τείχους ἢ τοῦ ποιμένου ἀγχίνοιά τε καὶ σύνεσις περιβάλλῃ, πάντα εἰς αἰσχύνην καὶ γέλωτα τοῖς ἐχθροῖς τὰ μηχανήματα τελευτᾶ καὶ μένουσιν οἱ κατοικοῦντες ἔνδον ἀσινεῖς, ὅταν δὲ τις αὐτὴν ἐκ μέρους καταλῶσαι δυνηθῇ, καὶ μὴ πᾶσαν καταβάλλῃ, δία τοῦ μέρους ἅπαν, ὡς εἰπεῖν, λυμαίνεται τὸ λοιπόν.

[29] BRÄNDLE 2018, p. 303.

[30] Sur ce point, nous renvoyons le lecteur à PERRIN 2017. Toutefois, Jean Chrysostome le constatait déjà lui-même dans son traité *Sur le sacerdoce* : le prédicateur doit en effet « lutter souvent contre l'inexpérience de tout un peuple. » (*Sur le sacerdoce*, V, 6 (MALINGREY 1980, p. 295-296)).

[31] Cet usage de la rhétorique peut aussi s'expliquer par une persistance de la civilité païenne à Antioche, marquée par la place du jeu et de la parole : nous renvoyons le lecteur à NATALI 1985.

[32] Jean Chrysostome, *Sur le sacerdoce*, IV, 4 (MALINGREY 1980, p. 252-255) : « Celui qui doit soutenir le combat contre tous doit connaître toutes les tactiques ; il doit être à la fois archer et frondeur, commandant d'un corps d'armée et d'une petite unité, soldat et stratège, fantassin et cavalier, matelot et défenseur des remparts. [...] Il en est ainsi de la cité de Dieu ; lorsque, au lieu des remparts, l'intelligence et la pénétration du berger l'environnent,

Ce texte souligne plusieurs éléments importants pour notre propos. La comparaison du ministère de la prédication avec la chose militaire et la poliorcétique renvoie ainsi clairement à l'activité polémique du prêtre. De la même manière, ce passage évoque de manière allusive le risque de laisser grandir au sein de l'Église des opinions hétérodoxes qui pourraient nuire à l'ensemble des fidèles et à l'unité de la communauté.

Il s'agira donc non pas de transmettre aux fidèles des enseignements théologiques abstraits, mais plutôt de leur inculquer une pratique religieuse. L'identité chrétienne se placera moins sur le plan théorique que sur celui de la *praxis* [33] : participer aux jeûnes des juifs, c'est judaïser, c'est devenir soi-même juif et s'éloigner ainsi de la foi chrétienne [34]. La polémique et la rhétorique deviennent donc pour Jean Chrysostome des instruments pour réagir à une conception selon lui trop souple de l'identité religieuse et pour présenter un modèle alternatif fondé principalement sur le contraste avec l'adversaire et sur l'orthopraxie.

## CONCLUSION

L'histoire de la réception des *Discours contre les juifs et les judaïsants* de Jean Chrysostome est celle d'un malentendu [35]. La postérité, évacuant la question des judaïsants et de la définition de l'identité chrétienne comme trop circonstancielle, a préféré accorder son attention à la cible secondaire : les juifs. Jusqu'à une époque récente, on a pu ranger Jean Chrysostome dans la galerie des intolérants [36]. Cependant, c'est là se tromper. Les travaux les plus récents soulignent en effet très nettement la complexité des identités religieuses antiochiennes, souvent marquées par l'entre-deux [37]. Dans ce contexte, si la violence des propos de Jean Chrysostome laisse parfois penser qu'elle dépasse le cadre des lieux communs rhétoriques, les *Discours contre les juifs et les judaïsants* ne relèvent néanmoins

toutes les ruses des ennemis tournent à leur honte et à leur dérision et ceux qui l'habitent restent à l'intérieur à l'abri de tout dommage, mais lorsque quelqu'un peut la détruire en partie, même s'il ne la détruit pas tout entière, il suffit, pour ainsi dire, d'une partie pour que l'ensemble soit ruiné ».

[33] Isabella Sandwell décrit ce phénomène comme une « *great emphasis on visible behaviour* » (SANDWELL 2007, p. 73). Cette définition de l'identité chrétienne par la *praxis* s'explique d'autant mieux que distinguer orthodoxes et hétérodoxes au sein même des communautés chrétiennes n'était pas toujours facile (PERRIN 2017, p. 112-121).

[34] Jean Chrysostome, *Discours contre les juifs et les judaïsants*, I, 1 (*Patrologia Graeca*, vol. 48, col. 845).

[35] BRÄNDLE & PRADELS, 2008.

[36] ATHANASSIADI 2010, p. 96.

[37] SANDWELL 2007, *passim*. Cette lecture de la vie religieuse antiochienne est aussi défendue dans COTE 2012.

pas exclusivement de la subjectivité de leur auteur. Au contraire, ils reprennent des instruments à la tradition déjà largement affirmée pour les adapter au contexte particulier qui est le leur, celui de la cité d'Antioche. Si Jean Chrysostome mêle les traditions, on peut penser que les raisons en sont multiples. Néanmoins, elles peuvent toutes se rapporter à la christianisation progressive de la culture antique que vivent à la fois Jean et sa communauté : Jean, parce qu'il a été éduqué à

la fois dans une famille chrétienne et dans un système éducatif encore marqué par la culture classique ; sa communauté, parce qu'elle conserve une vie sociale influencée par la civilité païenne et qu'elle possède une identité religieuse encore flottante. Plus largement, on peut dire que cette multiplicité des traditions qui irriguent les *Discours contre les juifs et les judaisants* illustre la lente mutation de la culture chrétienne de la fin de l'Antiquité. ■

---

## BIBLIOGRAPHIE

**ALBL, Martin Christian, 1999**, "And Scripture cannot be broken" : *The Form and Function of the Early Christian Testimonia Collections*, Leiden.

DOI : [10.1093/jts/52.1.293](https://doi.org/10.1093/jts/52.1.293)

**ATHANASSIADI, Polymnia, 2010**, *Vers la pensée unique. La montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive*, Paris.

**BADY, Guillaume, 2017**, « Quelques éléments de réflexion sur les *Sermons contre les juifs et les judaisants* de Jean Chrysostome » dans Jean-Marie Auwers, Régis Burnet & Didier Luciani (éd.), *L'antijudaïsme des Pères : mythe et/ou réalité ?*, Paris, p. 101-118.

**BLUMENKRANZ, Bernhard, 1958**, « Augustin et les juifs – Augustin et le judaïsme », *Recherches Augustiniennes et Patristiques* 1, p. 225-241.

**BRÄNDLE, Rudolf, 2018**, « Die Reden Adversus Iudaeos (386/387) von Johannes Chrysostomus im Kontext der multikulturellen Metropole Antiochien », dans Silke-Petra Bergjan & Susanna Elm (éd.), *Antioch II. The Many Faces of Antioch : Intellectual Exchange and Religious Diversity, CE 350-450*, Tübingen, p. 297-316.

**BRÄNDLE, Rudolf & PRADELS, Wendy, 2008**, « *Boshaft wie goldene Rede*. Aspekte der Wirkungsgeschichte der Reden gegen die Juden von Johannes Chrysostomus », dans Martin Walraff & Rudolf Brändle (éd.), *Chrysostomosbilder in 1600 Jahren : Facetten der Wirkungsgeschichte eines Kirchenvaters*, Berlin, p. 235-254.

**BROTTIER, Laurence, 2004**, « Jean Chrysostome : un pasteur face à des "demi-chrétiens" », *Topoi. Orient-Occident*, Supplément 5, p. 439-457.

**BROTTIER, Laurence, 2005**, *L'appel des « demi-chrétiens » à la « vie angélique »*, Paris.

**BRUSTEIN, William, 2003**, *Roots of Hate : Anti-Semitism in Europe before the Holocaust*, Cambridge.

DOI : [10.1017/cbo9780511499425](https://doi.org/10.1017/cbo9780511499425).

**COTE, Dominique, 2012**, « Le problème de l'identité religieuse dans la Syrie du IV<sup>e</sup> siècle. Le cas des *Pseudo-Clémentines* et de l'*Adversus Iudaeos* de saint Jean Chrysostome », dans Simon Claude Mimouni & Bernard Pouderon (éd.), *La croisée des chemins revisitée. Quand l'Église et la Synagogue se sont-elles distinguées ?*, Paris, p. 339-370.

**FESTUGIERE, André-Jean, 1959**, *Antioche païenne et chrétienne : Libanios, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris.

**FOERSTER, Richard, 1906**, *Libanios. Opera. Vol. III. Orationes XXVI-L*, Leipzig.

**HEIKEL, Ivar August, 1913**, *Eusebius Werke. Die Demonstratio evangelica*, Leipzig.

**LAQUEUR, Walter, 2006**, *The Changing Face of Antisemitism : From Ancient Times To The Present Day*, Oxford.

**LUKYN WILLIAMS, Arthur, 1935**, *Adversus Iudaeos. A bird's-eye view of Christian Apologiae until the Renaissance*, Cambridge.

DOI : [10.1017/cbo9781139108478](https://doi.org/10.1017/cbo9781139108478).

**MALINGREY, Anne-Marie, 1980**, *Jean Chrysostome. Sur le sacerdoce*, Paris.

**MAXWELL, Jaclyn LaRae, 2006**, *Christianization and Communication in Late Antiquity : John Chrysostom and his Congregation in Antioch*, Cambridge.

DOI : [10.1017/cbo9780511482854](https://doi.org/10.1017/cbo9780511482854).

**MEEKS, Wayne Atherton & WILKEN, Robert Louis, 1978**, *Jews and Christians in Antioch in the first four centuries of the common era*, Missoula (MT).

DOI : [10.2307/3164770](https://doi.org/10.2307/3164770).

- MORLET, Sébastien, 2009**, *La Démonstration évangélique d'Eusèbe de Césarée. Étude de l'apologétique chrétienne à l'époque de Constantin*, Paris.
- MORLET, Sébastien, 2014**, « L'antijudaïsme chrétien au IV<sup>e</sup> siècle. À propos de quelques idées reçues », dans Marie-Françoise Baslez (éd.), *Chrétiens persécuteurs. Destructions, exclusions, violences religieuses au IV<sup>e</sup> siècle*, Paris, p. 163-188.
- MUNNICH, Olivier, 2013**, « Le judaïsme dans le *Dialogue avec Tryphon* : une fiction littéraire de Justin » dans Sébastien Morlet, Olivier Munnich & Bernard Pouderon (éd.), *Les dialogues Adversus Iudaeos. Permanences et mutations d'une tradition polémique*, Paris, p. 95-158.
- NATALI, Alain, 1985**, « Tradition ludique et sociabilité dans la pratique religieuse à Antioche d'après Jean Chrysostome », *Studia Patristica* 16, p. 463-470.
- Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 1844-1855**, Paris, 221 volumes.
- Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, 1857-1866**, Paris, 161 volumes.
- PELLEGRIN, Pierre (éd.), 2014**, *Aristote. Œuvres complètes*, Paris.
- PERNOT, Laurent, 1993**, *La rhétorique de l'éloge*, Paris.
- PERRIN, Michel-Yves, 2017**, *Civitas confusionis. De la participation des fidèles aux controverses doctrinales dans l'Antiquité tardive*, Paris.
- PETIT, Paul, 1955**, *Libanius et la vie municipale à Antioche au IV<sup>e</sup> siècle après J.-C.*, Paris.  
DOI : [10.4000/books.ifpo.5151](https://doi.org/10.4000/books.ifpo.5151).
- PETIT, Paul, 1956**, *Les étudiants de Libanius. Un professeur de faculté et ses élèves au Bas Empire*, Paris.
- POLIAKOV, Léon, 1981**, *Histoire de l'antisémitisme*, Paris.
- PRADELS, Wendy, BRÄNDLE, Rudolf & HEIMGARTNER, Martin, 2002**, « The Sequence and Dating of the Series of John Chrysostom's Eight Discourses Adversus Iudaeos », *Zeitschrift für antikes Christentum* 6, p. 90-116.  
DOI : [10.1515/zach.2002.013](https://doi.org/10.1515/zach.2002.013).
- RAHLFS, Albert & HANHART, Robert, 2006**, *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum juxta LXX interpretes*, Stuttgart.
- REYNARD, Jean, 2015**, « Le travail de l'extrait dans les *Testimonia* du pseudo-Grégoire de Nysse », dans Sébastien Morlet (éd.), *Lire en extraits. Lecture et production des textes de l'Antiquité à la fin du Moyen Âge*, Paris, p. 259-280.
- SANDWELL, Isabella, 2007**, *Religious identity in late Antiquity : Greeks, Jews and Christians in Antioch*, Cambridge.  
DOI : [10.1017/cbo9780511482915](https://doi.org/10.1017/cbo9780511482915).
- SCHATKIN, Margaret Amy, BLANC, Cécile & GRILLET, Bernard, 1990**, *Jean Chrysostome. Sur Babylas*, Paris.
- SCHRECKENBERG, Heinz, 1999**, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr historisches und literarisches Umfeld (1.-11. Jhd)*, Frankfurt-am-Main.
- SOLER, Emmanuel, 2006**, *Le sacré et le salut à Antioche au IV<sup>e</sup> siècle après J.-C. Pratiques festives et comportements religieux dans le processus de christianisation de la cité*, Beirut.
- VAN DER HORST, Pieter Willem, 2000**, « Jews and Christians in Antioch at the End of the Fourth Century » dans Stanley E. Porter & Brook W. R. Pearson (éd.), *Christian-Jewish Relations through the Centuries*, Sheffield, p. 228-238.
- VAN LOY, René, 1933**, « Le "Pro templis" de Libanios », *Byzantion* 8/1, p. 7-39.
- WILKEN, Robert Louis, 1983**, *John Chrysostom and the Jews. Rhetoric and reality in the late 4th century*, Berkeley – Los Angeles.