

**Université Cheikh Anta Diop de Dakar  
(UCAD)**



**ISSN 2772-2104**

**Revue électronique internationale**

**Faculté des Lettres et Sciences Humaines**

**Département de Langues et Civilisations anciennes**



**REVUE AFRICAINE DES SCIENCES DE L'ANTIQUITE  
*SUNU-XALAAAT***

© *La Revue Electronique Africaine des Sciences de l'Antiquité*, 2021

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droits ou ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon.

ISSN 2772-2104

**REVUE AFRICAINE DES SCIENCES  
DE L'ANTIQUITÉ  
SUNU-XALAAAT**



DOI : <https://afrosciences-antiquity.com/revue-africaine-des-sciences-de-lantiquite-sunu-xalaat>

Volume Numéro 1 / Décembre 2021

**Revue électronique internationale**

**Faculté des Lettres et Sciences Humaines**

**Département de Langues et Civilisations anciennes**

**Laboratoire DECRYPTA (ED ARCIV)**

**Université Cheikh Anta Diop de Dakar (UCAD)**

**BP : 5005 Dakar – Fann**

**SÉNÉGAL**

DOI : <https://afrosciences-antiquity.com/revue-africaine-des-sciences-de-lantiquite-sunu-xalaat>  
Volume Numéro 1 / Décembre 2021

## **Directeur de la Revue**

AGNE Djibril (Professeur Titulaire, Université Cheikh Anta Diop)

## **Directeur-adjoint de la Revue**

DIOUF Pierre Mbid Hamoudi (Maître de Conférences Titulaire, Université Cheikh Anta Diop)

## **Comité de rédaction**

DIA Mayoro (Maître de Conférences Titulaire, Université Cheikh Anta Diop)

DIOUF Benjamin (Maître de Conférences Titulaire, Université Cheikh Anta Diop)

DIOUF Denis Assane (Maître de Conférences Titulaire, Université Cheikh Anta Diop)

FAYE Stéphane (Maître de Conférences Assimilé, Université Cheikh Anta Diop)

SENE Robert (Maître de Conférences Assimilé, Université Cheikh Anta Diop)

SPAGNOLI Frédéric (Maître de Conférences, Université de Franche-Comté)

TINE Philippe (Maître de Conférences Titulaire, Université Cheikh Anta Diop)

## **Comité scientifique**

AGNE Djibril (Professeur Titulaire, Université Cheikh Anta Diop)

BENSEDDIK Nacéra (Professeur Titulaire, Université de Sassari)

BOEHM Isabelle (Professeur Titulaire, Université Lumière Lyon 2)

BOUDIGNON Christian (Professeur Titulaire, Université de Provence)

DIOP Babacar dit Buuba (Professeur Titulaire, Université Cheikh Anta Diop)

DIOP Sidy (Professeur Assimilé, Université Cheikh Anta Diop)

DIOUF Mame SOW (Professeur Titulaire, Université Cheikh Anta Diop)

FARTZOFF Michel (Professeur Titulaire, Université de Franche-Comté)

GIOANNI Stéphane (Professeur Titulaire, Université Lumière Lyon 2)

GONZALES Antonio (Professeur Titulaire, Université de Franche-Comté)

GUELFUCCI Marie-Rose (Professeur Titulaire, Université de Franche-Comté)

GUILLAUMIN Jean-Yves (Professeur émérite, Université de Franche-Comté)

KEFALLONITIS Stavroula (Maître de Conférences, Université Jean Monnet de Saint-Etienne)

LAM Aboubacry Moussa (Professeur Titulaire, Université Cheikh Anta Diop)

NDOYE Malick (Professeur Assimilé, Université Cheikh Anta Diop)

SARR Mouhamadou Nissire (Professeur Assimilé, Université Cheikh Anta Diop)

SARR Pierre (Professeur Titulaire, Université Cheikh Anta Diop)

TAMBA Moustapha (Professeur Titulaire, Université Cheikh Anta Diop)

WORONOFF Michel (Professeur émérite, Président Honoraire, Université Franche-Comté)

## AVANT-PROPOS

La **Revue Africaine des Sciences de l'Antiquité *SUNU XALAAAT*** (terme wolof qui signifie « notre pensée, notre opinion, notre réflexion » sur une question donnée) <https://afrosciences-antiquity.com/revue-africaine-des-sciences-de-lantiquite-sunu-xalaat> est une revue électronique universitaire savante internationale créée en 2021 et consacrée à l'étude de la Grèce, Rome et Égypte antiques. Elle est publiée à l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar, au Département des Langues et Civilisations anciennes de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, et rattachée au Laboratoire DECRYPTA de l'Ecole Doctorale ARCIV. La Revue *Sunu Xalaat* est actuellement annuelle. Elle est fondée par Dr Diouf Pierre Mbid Hamoudi et gérée avec la collaboration des enseignants-chercheurs du département des Langues et Civilisations anciennes (<http://ucadlang.blogspot.com/>). Ses publications sont généralement en français et en anglais ; les propositions d'articles en allemand, espagnol, italien ou portugais seront également les bienvenues.

La Revue publie à la fois des articles universitaires et des comptes rendus de lectures d'ouvrages, mais aussi ses *Actes*, ainsi que des bulletins consacrés à divers domaines. Les sujets abordés, réunis dans des dossiers thématiques traitent des sciences de l'Antiquité au sens large et intéressent tous les domaines des civilisations grecque, romaine et égypto-éthiopienne : archéologie, art, épigraphie, histoire, iconographie, littérature, linguistique, numismatique et philosophie.

Contact: [afrosciencesantiquity@gmail.com](mailto:afrosciencesantiquity@gmail.com)

## TABLE DES MATIÈRES

### **Benjamin DIOUF**

Les rites funéraires en Égypte ancienne et chez quelques ethnies africaines aujourd'hui :  
éclairage des auteurs grecs..... p. 1-19

### **Mouhamadou Nissire SARR**

Quelques survivances de la civilisation égyptienne dans la Grèce antique : études des travaux  
de Cheikh Anta Diop et de Théophile Obenga..... p. 20-35

### **Mayoro DIA**

La recherche savante de la vérité par différents critères dans l'histoire des doctrines retracée  
par Sextus Empiricus.....p. 36-55

### **Pierre Mbid Hamoudi DIOUF**

L'importance des offrandes et sacrifices en période d'épidémies dans les cultes de guérison en  
l'honneur d'Asclépios en Grèce ancienne..... p. 56-73

### **Iyéwa Constant ODAH**

Le gynécée et la politique : une approche d'Aristophane du transfert du pouvoir de l'*oikos* à la  
cité..... p. 74-84

### **Sana BALDÉ**

Les rapports entre les archontes et les Assemblées dans les cités grecques anatoliennes  
d'époque hellénistique et romaine..... p. 85-106

### **Robert Adama SÈNE**

Femme et Pouvoir dans l'Antiquité : La femme romaine aussi silencieuse qu'influente  
..... p. 107-119

### **Fatou BA**

La numismatique au service d'une fiction dynastique : exemple de femme de pouvoir durant  
l'Antiquité romaine..... p. 120-131

**Michael Lionel MIHINDOU**

Les véritables motifs d'expulsions des Juifs, Égyptiens et Astrologues dans la Rome antique : raisons religieuses ou autres ?..... p. 132-153

**Augustin TINE**

*Ismène et Isménias* d'Eustathe Macrombolitès, un roman byzantin d'inspiration homérique.....p. 154-163

**Babacar DIOP dit Buuba**

Débats et/ou exégèses sur la genèse de la malédiction des Noirs dans les religions abrahamiques.....p. 164-180



**Les rites funéraires en Égypte ancienne et chez quelques ethnies africaines aujourd'hui :  
éclairage des auteurs grecs.**

Benjamin Diouf

Université Cheikh Anta Diop Dakar

[benjdiouf067@yahoo.fr](mailto:benjdiouf067@yahoo.fr)

**Résumé :** L'article fait état des Égyptiens anciens, Sereers, Diolas, Dogons et Mossis contemporains qui ont tenté de trouver un réconfort face à la douleur et au vide que provoque la mort. Ainsi en sont-ils arrivés à percevoir cette dernière telle une continuité de l'existence humaine dans un autre monde et sous une autre forme avec l'espoir de revoir un jour leurs parents disparus. Toutefois, cette croyance ne leur a pas empêché d'adopter des attitudes et des pratiques funèbres dont l'étude de certaines d'entre elles nous plongera au cœur des funérailles en Égypte ancienne, tel que le révèle cette étude.

**Abstract :** This paper deals with ancient Egyptians, Sereers, Diolas, Dogons, Mossis who tried to find solace in the face of the pain and emptiness of death. So they came to perceive the latter as a continuation of human existence in another world and in another form with the hope of one day seeing their deceased parents again. However, this belief did not prevent them from adopting funeral attitudes and practices, the study of some of which plunges us into the heart of funerals in ancient Egypt, as this study reveals.

**Mots-clés :** Mort, conception, funérailles, rites funéraires.

**Keywords :** Death, conception, funerals, funeral rites

## INTRODUCTION

La mort demeure un mystère pour le genre humain. Lorsqu'elle arrive, l'homme est complètement anéanti. Il se découvre dans toute sa fragilité car ne pouvant ni l'empêcher, ni parfois comprendre pourquoi elle se produit, surtout lorsqu'elle arrive de manière naturelle. Cette impuissance et cette incompréhension humaines génèrent diverses réactions qui varient parfois d'un individu à un autre, voire d'un groupe social à un autre. Et lorsque l'homme tente de cerner l'énigme de la mort, ses appréhensions diffèrent. Les perceptions et les réactions manifestées pendant et après la mort d'un membre de la famille ou de la communauté ne sont jamais partout les mêmes. Quelles étaient celles-ci en Égypte ancienne ? Quelles sont les perceptions de la mort et les manifestations qu'elle engendre chez certains peuples africains tels les Sereers, les Mossis ... aujourd'hui ? Pour apporter des éclaircissements à ces interrogations, nous nous intéresserons d'une part aux pratiques mortuaires aussi bien en Égypte ancienne que chez certaines ethnies africaines modernes.

### I. La conception de la mort

#### a. En Égypte ancienne

Face à la mort, l'homme découvre son impuissance. En Égypte ancienne, l'homme réussissait, grâce à son ingéniosité et à ses connaissances anatomiques et médicinales, à préserver les corps des morts de l'usure du temps<sup>1</sup>. Cependant, il n'a jamais réussi à se préserver de la mort, en dépit de ses techniques thérapeutiques dans différents domaines. Celle-ci surgissait toujours pour rappeler à tous l'énigmatique condition humaine. D'ailleurs l'homme, en général, est un mortel en sursis. Il sait que le trépas est lié à la vie et qu'aucun être vivant ne peut lui échapper. Mais alors, comment perçoit-il la mort ?

Lorsque nous portons notre intérêt sur le sens de la mort, voici la définition que nous donne le dictionnaire Le Grand Robert : « Cessation de la vie, considérée comme un phénomène inhérent à la condition humaine ou animale. » Sans aucune ambiguïté, la mort se dévoile dans ces propos comme la fin de la vie qui se matérialise par l'arrêt du fonctionnement de tous les organes vitaux et elle suit un processus inéluctable. Le corps d'un défunt, sauf momification, subit toujours le cours irréversible de la putréfaction et devient poussière. Cette loi de la nature est connue de tous les humains en tout temps et en tout lieu. La mort fut pour les Égyptiens

---

<sup>1</sup> Hérodote, *Histoires* II, 8.

anciens et tous les autres peuples, le terme de la vie marqué par une disparition et une séparation à jamais. Cependant, les hommes ont-ils eu d'elle cette conception générale ?

L'Égyptien ancien ne s'est jamais limité à accepter la mort et à se résigner face à elle. Il a nié la mort pour donner un sens à sa vie. Il avait bien compris que la vie n'aurait pas de sens si elle avait une fin. C'est la mort qui constitue l'agrément de la vie, qui amène à se délecter de tout instant de l'existence. La vie était, en Égypte ancienne, une préparation à la mort que dictait la religion qui, pourtant, niait le trépas : « L'homme sera jugé d'après la façon dont il s'est conduit sur terre. »<sup>2</sup>. Pendant des siècles, la religion égyptienne a cherché à accepter et à nier la mort par la seule croyance en une vie éternelle. Cette dernière est exprimée dans cet extrait :

*Au dire des Egyptiens, ce sont Déméter et Dionysos qui règnent dans les Enfers. Les Egyptiens sont aussi les premiers à avoir énoncé une doctrine, que l'âme de l'homme est immortelle ; que, lorsque le corps périt, elle entre dans un autre animal qui, à son tour est naissant ; qu'après avoir parcouru tous les êtres de la terre, de la mer et de l'air, elle entre de nouveau dans le corps d'un homme naissant ; que ce circuit s'accomplit pour elle en trois mille ans.*<sup>3</sup>

Ce dogme égyptien est une négation de la mort comme une fin de la vie. En prônant l'immortalité de l'âme, la croyance religieuse égyptienne fait du trépas une étape du cycle de la vie que l'homme doit franchir pour revenir, sous une autre apparence, parmi les êtres vivants. Ceci a conduit l'Égyptien ancien à percevoir la vie et la mort comme un cycle naturel qui se renouvelle continuellement. Peu importe le nombre d'années qui s'écoulent avant que l'homme ne retrouve de nouveau la vie, l'essentiel réside dans son immortalité ; celle-là même qui empêche de considérer la mort comme un anéantissement. Cette théorie de la transmigration de l'âme peut paraître absurde au regard de ces propos : « ... qu'après avoir parcouru tous les êtres de la terre, de la mer et de l'air, elle entre de nouveau dans le corps d'un homme naissant ; que ce circuit s'accomplit pour elle en trois mille ans. »<sup>4</sup>.

Mais, lorsque nous remontons le temps, nous convenons qu'elle constitue une grande avancée qui donne un sens à la vie et délivre l'homme de son statut de mort en sursis. Et cette foi en l'immortalité de la partie essentielle de son être, l'âme, a poussé le croyant égyptien à développer l'embaumement qui rend le corps victorieux de la loi naturelle de la décomposition.

---

<sup>2</sup> Grimberg C., 1985, traduction Gérard Colson et adaptation française sous la direction de Georges H. Dumont, *Histoire universelle I, l'aube des civilisations*, Verviers, Nouvelles éditions – Marabout, p. 28

<sup>3</sup> Hérodote, *Histoires* II, 123.

<sup>4</sup> Hérodote, *Histoires* II, 123.

Hérodote n'en a certes pas fait état dans le passage précité, mais la croyance en l'éternité de l'âme était sous-tendue par celle de la constitution de l'être humain par trois parties dont l'Akh, le Ka, élément matériel, et le Ba élément immatérielle. Pour accéder à l'immortalité, il fallait nécessairement maintenir le corps, élément matériel, dans son aspect naturel ; ce qui explique l'embaumement<sup>5</sup>. Après que le souffle vital ait quitté le corps, les Égyptiens, grâce à une pratique religieuse dont nous parlerons plus tard, fusionnaient la partie matérielle et celle immatérielle, pour rendre le défunt immortel.

Qui plus est, la conception égyptienne de la mort a évolué au fil du temps. Nous pouvons considérer la réincarnation comme une des phases de son évolution. En effet, plus qu'un simple circuit menant à une renaissance, la mort a été, pour l'Égyptien, le passage d'un endroit à un autre où il continuait à vivre à l'image des vivants qu'il a quittés : « Mais il y eut d'autres représentations de la survie. Venue du fond des âges, l'idée d'une survie dans le tombeau même ne se perdit jamais, et les Égyptiens désignèrent les tombeaux d'un terme bien caractéristique : « demeure d'éternité. »<sup>6</sup>.

Dans sa tombe, le défunt poursuivait sa vie ; il éprouvait les mêmes besoins que les vivants et s'acquittait des tâches pareilles à celles de ces derniers. C'est pourquoi les Égyptiens aménageaient dans le tombeau un puits funéraire où étaient rangés des vases pleins de nourriture et les instruments de travail qu'utilisait le défunt de son vivant. Les descendants du mort apportaient des offrandes devant sa tombe ou dans sa chapelle funéraire pour continuer son alimentation. Toutefois, la nature périssable de ces aliments et la possibilité des descendants d'être incapables d'en acheter toujours vont conduire les vivants à représenter, sur les parois des tombeaux, les nourritures nécessaires à la survie en cette demeure éternelle. Ainsi, grâce à ces images, le mort disposait à jamais de nourriture<sup>7</sup>.

Bref, la rive occidentale du Nil fut aussi considérée comme la résidence des morts<sup>8</sup>. Cette localisation du séjour des morts est assez symbolique car l'ouest est l'endroit où se couche le soleil avant de reprendre sa nouvelle course dans le ciel, marque d'une nouvelle vie.

Perçue, au début, telle une fin de la vie, sans aucun autre espoir de survie, la mort finit par être pour l'Égyptien ancien un chemin menant à une autre existence. Elle est devenue une étape nécessaire pour goûter aux délices d'un autre monde, celui des morts. Cette croyance qui

<sup>5</sup> Daumas F., 1982, *La civilisation de l'Égypte pharaonique*, Arthaud, p. 253.

<sup>6</sup> Meuleau M., 1965, *Le Monde et son histoire, tome I, le monde antique*, Paris, Bordas Laffont, p. 113.

<sup>7</sup> Grimberg C., 1985, traduction Gérard Colson et adaptation française sous la direction de Georges H. Dumont, *Histoire universelle I, l'aube des civilisations*, Verviers, Nouvelles éditions – Marabout, p. 29-30.

<sup>8</sup> Grimberg C., 1985, traduction Gérard Colson et adaptation française sous la direction de Georges H. Dumont, *Histoire universelle I, l'aube des civilisations*, Verviers, Nouvelles éditions – Marabout, p. 27.

est une négation de la mort, comme une fin en soi, a-t-elle survécu au temps ? Dans les lignes qui suivent, nous découvrirons comment, de nos jours, la mort est perçue par certains Africains.

### **b. La perception de la mort chez certaines ethnies africaines**

L'essentiel de la conception ancienne de la mort a résisté au temps. Chez plusieurs peuples africains, la mort est d'abord vue et vécue comme une fin de la vie. Cette vision qui remonte du fond des temps justifie certains gestes face à l'incrédulité du trépas d'une personne avec qui on est apparenté ou ami. Parfois, pour s'assurer du décès d'un intime, l'Africain, voire l'homme en général, pose sa main sur le côté gauche du supposé mort pour vérifier si son cœur bat toujours, ou alors serre dans sa main le poignet de ce dernier pour vérifier si son sang circule encore. Ces réactions prouvent que la mort semble perçue comme une fin de la vie sans aucun espoir de survie. Cette pensée sur la mort s'est pourtant muée au cours des siècles.

À l'instar des Anciens égyptiens, certaines ethnies africaines verront en la mort le début d'une autre forme d'existence qui convainc les vivants qu'ils retrouveront, un jour, ceux qui les ont précédés. Sous cette croyance, certains Africains appréhendent le trépas comme une partie de la vie, un pont que chacun doit traverser pour continuer sa vie sous une autre forme que ne peuvent voir tous les vivants. Cette conception de la mort, qui aboutit à une renaissance, est bien celle de plusieurs peuples en Afrique. C'est le cas, par exemple, des Sereers Sin, grand groupe ethnique vivant au centre-ouest du Sénégal. Le Sereer pense que la mort n'est rien d'autre que le passage d'une forme de vie à une autre. Le défunt cesse d'exister physiquement au sein de la communauté, mais il reste en son sein et continue à vivre sous d'autres formes. En termes plus clairs, le mort se réincarne dans un autre être, et les Anciens sont capables de le reconnaître, de le sentir. Cette renaissance, telle que crue en Égypte ancienne, est ainsi attestée chez les Sereers :

Ceux qui sont morts ne sont jamais partis :

Ils sont dans le Sein de la Femme,

Ils sont dans l'Enfant qui vagit

Et dans le Tison qui s'enflamme.

Les morts ne sont pas sous la terre :

Ils sont dans le Feu qui s'éteint,

Ils sont dans les Herbes qui pleurent,

Ils sont dans le Rocher qui geint,

Ils sont dans la Forêt, ils sont dans la Demeure,

Les Morts ne sont pas morts<sup>9</sup>.

En outre, la conception religieuse *sereer* de la mort nourrit l'idée d'une communication entre les vivants et les morts. Nos échanges avec chez certains vieux *sereers jeeguem-jeeguem* de Ndiaganiao au Sénégal ont révélé qu'ils croient fermement que les ancêtres continuent à prendre part au maintien de l'ordre et de la bienveillance dans la société. L'ancêtre ou le parent mort continue la garde de sa descendance. Il prodigue des conseils à cette dernière, lorsqu'il apparaît au plus âgé lors d'un songe. Celui-ci sollicite son aide, lors des offrandes qu'il lui fait, chaque fois que le doute s'installe, ou que le danger guette la famille<sup>10</sup>. Cette communication entre les vivants et les morts n'a pas échappé à Léopold Sédar Senghor qui, dans un de ses poèmes, a aussi écrit :

Femme, allume la lampe au beurre clair, que causent autour  
 les Ancêtres comme les parents, les enfants au lit.  
 Ecoutons la voix des Anciens d'Elisa. Comme nous exilés  
 Ils n'ont pas voulu mourir, que se perdît par les sables leur torrent séminal.  
 Que j'écoute, dans la case enfumée que visite un reflet d'âmes propices  
 Ma tête sur ton sein chaud comme un dang au sortir du feu et  
 fumant  
 Que je respire l'odeur de nos Morts, que je recueille et redise leur  
 voix vivante, que j'apprenne à  
 Vivre avant de descendre, au-delà du plongeur, dans les hautes  
 profondeurs du sommeil<sup>11</sup>

Il arrive même que le défunt choisisse de se montrer, sous des traits humains, à un membre de la famille soit pour lui prodiguer conseil, soit pour réclamer, de lui ou d'un autre parent vivant, l'accomplissement d'un devoir qui n'a pas été fait. Cette forme d'apparition qui est, à l'origine, du substantif *revenant*, est bien connue par beaucoup de peuples d'Afrique ou d'ailleurs. Le titre du roman d'Aminata Sow Fall, *Le Revenant*, conforte notre opinion.

L'idée d'une vie après la mort très ancrée en Afrique vient de la conception de la création. Les mythes de certaines ethnies africaines, sur la création, révèlent que celle-ci doit vivre continuellement. Le monde est considéré comme un lieu d'échanges perpétuels de forces vitales, et Dieu possède, entre

<sup>9</sup> Diop B., 1960, *Leurres et leurs*, Paris, Présence africaine, p. 65.

<sup>10</sup> Gravrard H., 2016, *La civilisation Sereer, Tome II Pangool, le génie religieux sereer*, 2<sup>ème</sup> édition, Dakar, NEAS, p. 325-326.

<sup>11</sup> Senghor L. S., 1945, « Nuit de Sine » in *Chants d'ombre*, Paris, éditions du Seuil, p.16-17.

ses mains, une infinité d'âmes nouvelles qui doivent, avec celles réincarnées, renouveler la terre<sup>12</sup> La mort n'est donc pas une fin, mais plutôt une source de la vie. C'est d'elle que provient le renouveau des êtres et cela est une loi constante inaltérable de Dieu. Et même si l'idée d'une destruction du monde présent, synonyme de sa fin, subsiste dans les mythes Dogon (Mali), Bambara(Mali), Fang (Gabon) ou Mossi (Burkina Faso) de la création<sup>13</sup>, celle de son renouvellement n'est pas en reste. La mort devient dès lors une voie vers une nouvelle vie :

*Bomènon*, être spirituel, s'est vu confier par *Mawu* (Dieu) la tâche d'envoyer les hommes sur la terre. Ces derniers, en attendant, préexistent dans un lieu prénatal invisible, le *Bomè*. Périodiquement, *Bomènon* « dépose l'homme en réduction dans le ventre d'une femme » qui en deviendra la mère ; il naîtra ici-bas puis vivra le temps nécessaire « pour qu'il mûrisse ». Quand *Mawu* le jugera opportun, un messager viendra le chercher pour qu'il retourne dans le *Bomè* initial. Alors, il se purifiera, revêtira son plus beau pagne, dira adieu aux siens et, le sourire aux lèvres, quittera son village « chargé de commissions pour ceux qu'il va rejoindre »<sup>14</sup>.

Une réflexion sur ces propos nous permet de découvrir que la mort est une institution divine. Dieu détermine toujours le temps que chaque être vit avec les siens avant de les quitter pour aller revivre, plus tard, au milieu d'autres personnes qui constitueront sa nouvelle famille et sa communauté.

À l'issue de ce point de notre travail, nous retiendrons que les conceptions de la mort n'ont pas beaucoup varié de l'Antiquité à nos jours. Celle-ci est encore perçue par certaines ethnies africaines tel un chemin conduisant à une autre vie. La mort est un phénomène inhérent à la condition humaine qui permet à l'homme de se régénérer. Cependant, ce dernier ne s'habitue jamais à elle. Autrefois, elle a poussé l'homme à développer plusieurs pratiques mortuaires. Celles-ci sont-elles encore les mêmes aujourd'hui ?

## II- Les pratiques mortuaires

D'une fin de la vie sans espoir, la mort est devenue une voie obligatoire menant l'homme vers une autre vie. Elle est le chemin de la renaissance humaine. Toutefois, cette considération n'a pas réussi à ôter la peur, l'impuissance, l'incompréhension et le désarroi que l'homme éprouve face à la mort. Celle-ci suscite en tout être humain des attitudes, des émotions et des faits que nous appelons : pratiques mortuaires ou rites funéraires. Ceux-ci sont exécutés lors du deuil

<sup>12</sup> . Thomas L.-V., 1982, *La mort africaine, idéologie funéraire en Afrique noire*, Payot, Paris, p. 20-21.

<sup>13</sup> . Thomas L.-V., 1982, *La mort africaine, idéologie funéraire en Afrique noire*, Payot, Paris, p.20-21.

<sup>14</sup> . Thomas L.-V., 1982, *La mort africaine, idéologie funéraire en Afrique noire*, Payot, Paris, p. 22.

ainsi défini : « Le deuil désigne tout à la fois la perte d'un parent, d'un proche, d'un être cher, et la tristesse profonde causée par ce malheur, ainsi que le temps du deuil, ses manifestations extérieures et ses rituels, et le processus psychologique évolutif consécutif à la perte ou "travail du deuil" »<sup>15</sup>. Au cours de ce dernier point de notre réflexion, nous dévoilerons, en partie, les comportements et faits lors d'un deuil en Egypte ancienne et chez quelques ethnies africaines d'aujourd'hui, puisqu'il est impossible de rendre compte de tous les rites funéraires de ces peuples.

#### **a- Rites funéraires en Égypte antique :**

Le deuil est la réaction des hommes face à la mort qui fait germer en eux l'idée d'une rupture relationnelle. Elle entraîne une séparation inévitable entre le défunt et ses parents, sa communauté. Le mort disparaît du monde des vivants qui ne pourront plus le voir, échanger ou partager avec lui quelques plaisirs de la vie. C'est l'idée de cette séparation qui provoque chez eux diverses réactions.

En Égypte ancienne, les membres d'une famille, frappée par le deuil, adoptaient des comportements qui n'étaient point ordinaires<sup>16</sup>. Ceux-ci visaient à extérioriser la déchirure profonde qu'ils ressentaient face à la mort. Toutes les attitudes faisaient montre d'une expression de la douleur qui avait envahi les cœurs. Bien évidemment, la première manifestation de la souffrance vécue était les pleurs. Le trépas désarmait la famille qui n'avait que ses larmes pour exposer sa peine et son incapacité à l'affronter. Les parents pleuraient à chaudes larmes et poussaient des cris qui alertaient le voisinage qui ne tardait pas à manifester sa compassion de la même manière. Parents et voisins se mettaient à pleurer et à psalmodier les mérites du défunt, comme en témoigne cette image iconographique relevée, dans le mastaba d'Idou, par Simpson William K., selon Y. Volokhine<sup>17</sup>:

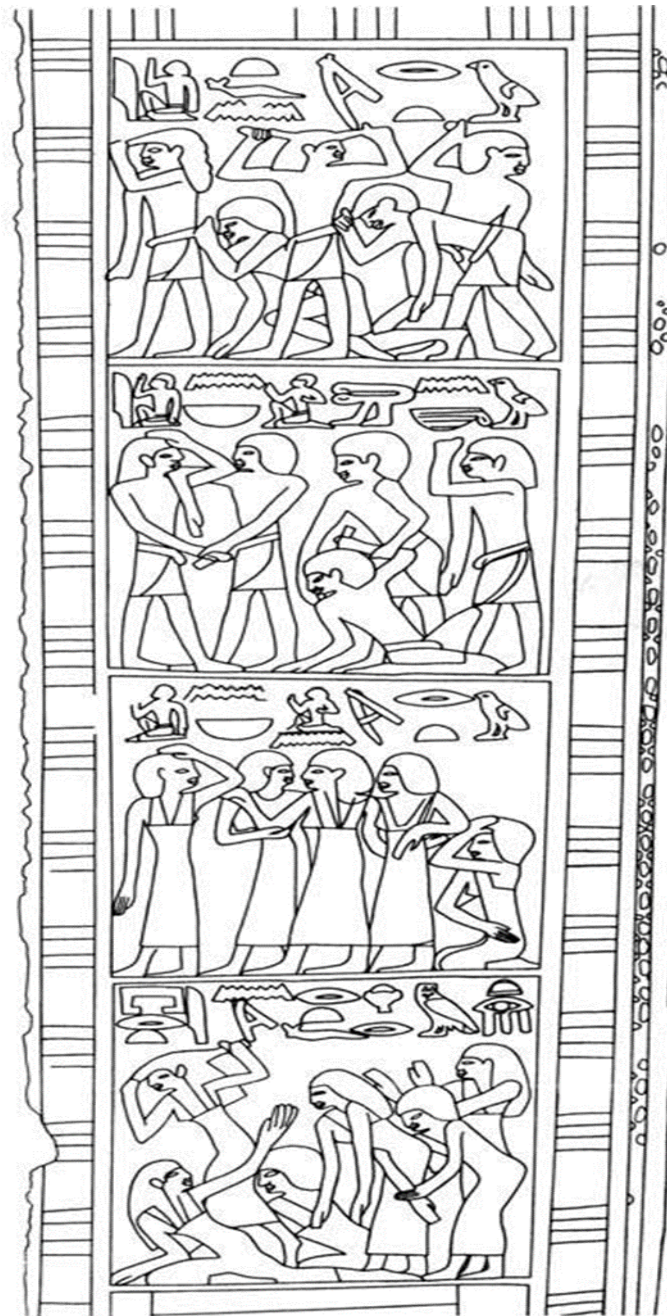
---

<sup>15</sup> Bourgeois M.-L., 1996, *Le deuil clinique et pathologique*, Paris, P.U.F, p. 10.

<sup>16</sup> Hérodote, *Histoires* II, 85.

<sup>17</sup> Volokhine Y., 2008. « Tristesse rituelle et lamentations funéraires en Egypte ancienne », in *Revue de L'histoire des religions* 2, Paris, Armand Colin, p. 191





Sur cette planche on observe en haut sur la première image des hommes qui s'arrachent cheveux pour montrer leur peine, sur la deuxième on a un homme qui se tient la tête, certes en pleurs, consolé par un autre mais également un autre homme qui se roule à terre et que tentent de relever deux autres, sur les deux dernières images en bas de la planche nous avons des femmes qui manifestent leur peine à la manière des hommes.

Les spécialistes des pleurs et des lamentations en Égypte ancienne étaient les femmes, surtout les pleureuses. Celles-ci étaient de vraies professionnelles qui savaient susciter une

tristesse extrême dans les cœurs<sup>18</sup>. Les pleureuses formaient une équipe de femmes, capables de provoquer de vifs émois, dont la famille s'attachait les services durant le deuil. Leurs pleurs, leurs lamentations, leurs évocations des mérites du défunt, entrecoupées de sanglots, entretenaient continuellement la douleur et la tristesse qui régnaient dans la maison mortuaire et accompagnaient, dans cette même atmosphère, le cortège funèbre en direction des cimetières. Ces propos, tenus par des pleureuses, nous donnent une idée de la peine qu'elles généraient :

Douleur ! Douleur (*imaou*) ! Sain, sain, sain, sain ! Plainte sans cesse ! Ah ! Perte (ta *aqyt*) !  
Le bon berger est parti au pays de l'éternité ; lui dont les gens étaient nombreux, il est dans le pays qui aime la solitude. Lui qui aimait à bouger (litt. "ouvrir") ses pieds pour marcher, il est entravé, emmailloté, bloqué ! Lui qui aimait se vêtir de belles étoffes, il dort dans le vêtement d'hier !<sup>19</sup>

Les pleurs et les lamentations n'étaient pas les seuls éléments du rite funéraire observés chez les membres d'une famille égyptienne endeuillée. Ceux-ci montraient également leur affliction par la négligence de soi-même. Quand un décès survenait dans une famille, on se séparait aussitôt de tout objet de beauté. Tous les soins corporels et vestimentaires étaient abandonnés et les parents se mettaient dans l'état le plus malheureux possible. Chacun négligeait son paraître pour dévoiler son chagrin :

Le port d'un vêtement spécifique, qui de plus est associé à une tenue dépourvue de tout signe ostentatoire de richesse ou de luxe, est aussi nettement revendiqué par les « deuillants » (parmi lesquels on rencontre même le prince héritier). Toutes ces pratiques concourent à infliger au corps une contrainte, à lui imposer un type de comportement que l'on rencontre très fréquemment dans les rites de deuil<sup>20</sup>.

Pour mieux extérioriser son mal, il y eut en Égypte ancienne des pratiques codifiées que devaient adopter tous les parents du défunt : « Chez les autres peuples, c'est la coutume, en cas de deuil, que ceux que ce deuil atteint le plus directement se tondent la tête ; les Égyptiens, quand des décès se produisent, laissent pousser leurs cheveux et leur barbe, eux qui jusqu'alors étaient rasés. »<sup>21</sup> Une autre pratique est ainsi décrite :

<sup>18</sup>. Volokhine Y., 2008. « Tristesse rituelle et lamentations funéraires en Égypte ancienne », in *Revue de L'histoire des religions* 2/2008, Paris, Armand Colin, p.183

<sup>19</sup>. Volokhine Y., 2008. « Tristesse rituelle et lamentations funéraires en Égypte ancienne » in *Revue de L'histoire des religions* 2/ 2008, Paris, Armand Colin, p. 193.

<sup>20</sup>. Volokhine, Y., 2008. « Tristesse rituelle et lamentations funéraires en Égypte ancienne » in *Revue de L'histoire des religions* 2/ 2008, Paris, Armand Colin, p. 171.

<sup>21</sup> Hérodote, *Histoires* II, 36.

Voici maintenant ce que sont en Egypte les deuils et les funérailles. Lorsque, dans une maison, un homme de quelque considération vient à mourir, toutes les femmes de la maison s'enduisent de boue la tête ou même le visage ; puis, laissant le mort dans la maison, elles errent à travers la ville en se frappant, le vêtement fixé par une ceinture, les seins découverts, et, avec elles, toutes les femmes de la parenté ; d'un autre côté, les hommes aussi se frappent, le vêtement fixé par une ceinture<sup>22</sup>

Tous ces actes posés par la famille concourent à afficher son chagrin. La boue recouvrant la tête ou le visage est une marque d'impureté indiquant le malheur dont les femmes sont frappées. Il en est de même de leur quasi nudité et de celle des hommes, symbole d'impuissance et de consternation.

Le renoncement des personnes endeuillées au plaisir de la vie est aussi souligné par Diodore de Sicile :

*Lorsqu'un habitant vient à mourir, tous ses parents et ses amis se couvrent la tête de fange et parcourent la ville en poussant des cris lamentables, jusqu'à ce que le corps ait reçu la sépulture ; ils font abstinence de bains, de vin, de tout aliment recherché, et ne portent point de vêtements somptueux.*<sup>23</sup>

Ajoutons à ces comportements rituels, cités par Hérodote et Diodore de Sicile, quelques attitudes moins spectaculaires mais non moins expressives de la tristesse funéraire. Il s'agit du silence, du port des mains sur la tête, de l'écroulement au sol ou de la posture assis la tête entre les genoux. Ces positions, adoptées surtout par les hommes, illustrent l'abattement et la déchirure profonde ressentis lors de la perte d'un être cher.

Enfin, parmi les comportements constituant, en partie, les rites funéraires égyptiens, Diodore a relevé des établis communs à tout le pays :

Lorsqu'un de leurs rois venait à mourir, tous les habitants prenaient le deuil, déchiraient leurs vêtements, fermaient les temples, s'abstenaient des sacrifices et ne célébraient aucune fête, pendant soixante-douze jours. Des troupes d'hommes et de femmes, au nombre de deux à trois cents, parcouraient les rues la tête souillée de fange, leurs robes nouées, en guise de ceinture, au-dessous du sein, et chantant deux fois par jour des hymnes lugubres à la louange du mort. Ils s'interdisaient l'usage du froment, et ne mangeaient aucun aliment provenant d'un être animé ; ils

<sup>22</sup> Hérodote, *Histoires* II, 85

<sup>23</sup> Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique* I, XCI.

s'abstenaient de vin et de tout luxe. Personne n'aurait voulu faire usage de bains, de parfums et de riches tapis ; on n'osait même pas se livrer aux plaisirs de l'amour<sup>24</sup>.

Le rituel d'un deuil royal, tel qu'il est décrit ci-dessus, est beaucoup plus contraignant. Il marque un brusque arrêt de la vie de la cité. Celle-ci était plongée dans la tristesse et la désolation par la cessation immédiate des activités religieuses, festives, bref, de tout ce qui pouvait donner goût à la vie. Le peuple, par ces privations, était entraîné dans une mort symbolique qui témoignait de son estime au défunt.

Enfin, l'autre composante du rite funéraire égyptien était la momification. Celle-ci était accomplie par les prêtres embaumeurs. C'était elle, seule, qui pouvait permettre au défunt de renaître en empêchant la décomposition de son corps afin de favoriser la fusion de son Ka et de son Ba. Le corps remis aux embaumeurs était lavé et éviscéré. Les éléments retirés étaient traités à part et le cadavre, ainsi vidé, était plongé dans du natron pendant soixante-dix jours. Lorsque les praticiens le retiraient de cette saumure, ils lui faisaient des traitements qui lui redonnaient son aspect premier. Ensuite, ils enveloppaient la momie de bandelettes et de grands linceuls de lin où ils inséraient des objets cultuels, comme le scarabée, destinés à assurer au défunt un voyage et un séjour paisible au royaume des morts<sup>25</sup>

Une fois l'embaumement fini, la famille éplorée récupérait le corps et, avec les voisins et un prêtre, le conduisait à sa dernière demeure. Lors de cette procession funèbre, le prêtre, vêtu d'un masque d'Anubis, purifiait de la souillure cadavérique le défunt et son cortège avec de l'encens, jusqu'au cimetière. Arrivé au tombeau, le sarcophage était déposé sur du sable qui, selon la croyance, avait une vertu purificatrice. Puis, on ouvrait le sarcophage pour accomplir le dernier rite funèbre : l'ouverture de la bouche du défunt. Un prêtre ou le fils aîné du mort s'approchait du cercueil et touchait la bouche du défunt en récitant des formules appropriées. Cette opération permettait la fusion du Ka et du Ba favorisant la réanimation des fonctions vitales du défunt afin qu'il puisse à nouveau respirer et manger dans son nouveau monde<sup>26</sup>.

Il y eut, en Égypte ancienne, une pratique funéraire magique consistant à briser des vases rouges, contenant un liquide, au bas du tombeau fermé :

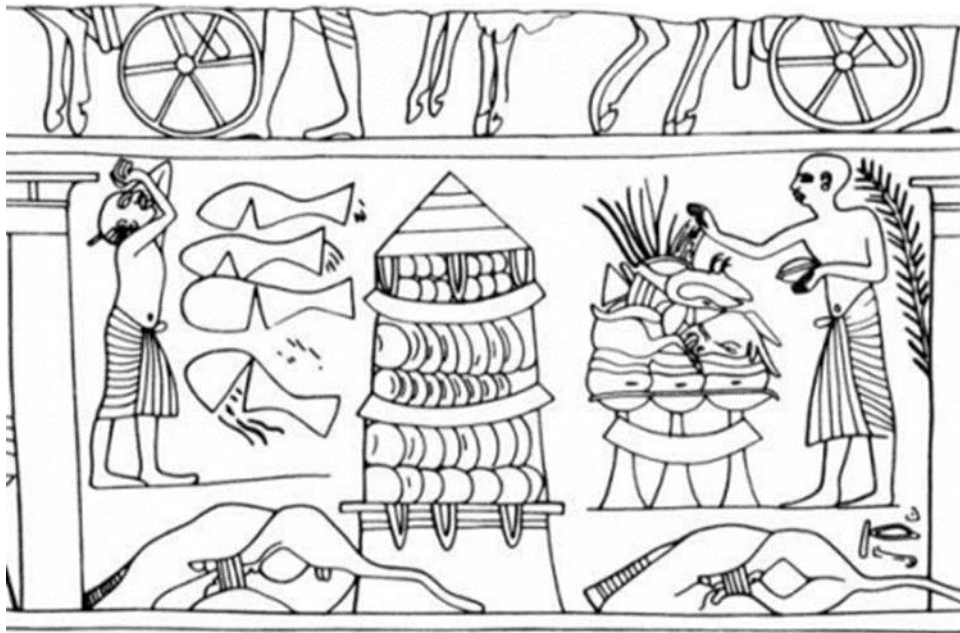
---

<sup>24</sup>Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique* I, section seconde, LXXII.

<sup>25</sup>Leca A. P., 1976, *Les momies*, Paris, librairie Hachette, p. 90

<sup>26</sup>Maruéjol F., « [Les rites funéraires de l'Égypte ancienne](#) ».

<https://docplayer.fr/10744087-Egyptologue-que-grace-au-bon-la-momification.html> [en ligne] consulté le 27 mai 2021.



Nous estimons que cette pratique ci-dessus, évoquée par G. T. Martin et citée par Volokhine<sup>27</sup>, était destinée à purifier le tombeau et que le liquide, qui s'écoulait des vases, était de l'eau du Nil. Les Égyptiens ont longtemps utilisé celle-ci pour chasser le mal. D'ailleurs, il pratiquait la libation de l'eau destinée non seulement à abreuver le défunt mais aussi à maintenir sa pureté. Cette purification permettait d'éloigner les souillures cadavériques car la mort était une impureté dont il fallait débarrasser le cadavre pour qu'il rejoignît sereinement le royaume des morts :

*Élément de renouvellement des énergies vitales et de renaissance du mort, l'eau le purifie en même temps. En effet, elle annihile autant ses souillures que le processus de désintégration physique et morale du défunt, entraves à son insertion dans le monde du sacré et du divin<sup>28</sup>.*

## **b- Rites funéraires chez quelques ethnies africaines aujourd'hui**

<sup>27</sup> Volokhine, Y., 2008. « Tristesse rituelle et lamentations funéraires en Egypte ancienne » in *Revue de L'histoire des religions* 2/ 2008, Paris, Armand Colin, p. 189.

<sup>28</sup> Boyala J. P. B., 1994. « L'eau dans les rites funéraires égyptiens de l'époque tardive. Eclairage des « Rituels de l'Embaumement, de l'Ouverture de la bouche et des Livres des Respiration » », revue *ANKH*, n° 3, p. 58.

La disparition d'un parent, en milieu sereer et diola, marque un triste tournant de l'histoire familiale et communautaire. Ceci est dû aux qualités humaines du disparu, comme l'affection, la douceur, la discrétion, dont jouissaient les endeuillés qui n'en bénéficieront plus jamais. C'est cela qui lève l'angoisse dans les cœurs des parents. La mort demeure ainsi une souffrance qu'extériorisent la mine triste et les pleurs.

À l'image des Égyptiens anciens, la perte d'un membre de la famille est annoncée aux voisins par les femmes. Ces dernières se précipitent à l'entrée de la concession et, pendant un certain temps, poussent de violents cris qu'elles n'émettent qu'en une pareille circonstance. Ensuite, elles enchaînent avec des pleurs et des lamentations qui se mêlent à ceux des voisines qui accourent vers la maison mortuaire. De ces femmes, certaines se jettent à terre, se saupoudrent le visage de sable, en pleurant, d'autres se lamentent en psalmodiant les mérites du défunt, de ses parents morts ou vivants. Leurs lamentations ravivent la douleur, la consternation et font pleurer, parfois, d'autres personnes réputées pourtant capables de maîtriser leurs émotions. Ces femmes ne sont, certes, pas des pleureuses professionnelles, telles que les Égyptiennes anciennes, mais elles ont une maîtrise parfaite du registre expressif de la douleur qui afflige tout le monde, comme en témoigne cet extrait :

Ne nous abandonne pas dans la misère :  
 Que deviendra la maison en ton absence ?  
 Que deviendront les enfants ?  
 Tu ne me laisseras pas ici<sup>29</sup>.

La douleur des hommes se lit sur leur visage, dans leurs gestes et leurs postures. Abattus par la mort, les uns perdent le verbe sur le champ, s'accroupissent ou s'assoient à même le sol, sans se soucier des saletés tandis que les autres restent figés, les regards hagards. Ces attitudes illustrent le chagrin qui les ronge et qu'ils ne peuvent souvent pas manifester par des pleurs.

Par ailleurs, à la maison mortuaire, les proches du défunt se reconnaissent aisément. Ils ont un port vestimentaire très négligé. Très souvent, ils portent les habits avec lesquels ils exécutent les travaux quotidiens. Ils ont les cheveux dépeignés et n'arborent aucun objet de luxe. Le foyer est éteint et aucun repas n'est préparé. Tous s'abstiennent de manger et les

---

<sup>29</sup>Faye L.D., 1983, *Mort et naissance*, Dakar, NEA, p. 21.

enfants, incapables de supporter la faim, sont confiés aux voisins qui s'occupent de leurs soins corporel et alimentaire. La seule préoccupation des endeuillés est l'exécution correcte des rites funéraires dus au défunt.

Ces différents comportements observés chez ces ethnies nous replongent dans l'atmosphère du deuil en Égypte ancienne. Les attitudes sont parfois restées les mêmes. En est-il ainsi de la liturgie, autre aspect des rites funéraires ?

En milieu *sereer* ou diola, nous observons une liturgie funèbre qu'il est difficile de rapprocher entièrement de celle connue en Égypte ancienne. Ceci pourrait s'expliquer par les mutations ou la disparition des pratiques qui nous lient à nos aïeux.

Nos investigations personnelles chez les *Sereers jeeguem-jeeguem* du terroir de Ndiagianiao et chez les Diolas *casa* d'Oussouye nous ont permis de découvrir que la liturgie funèbre de ces deux ethnies sénégalaises est fortement dominée par les danses et les chants rituels des initiés lors de la disparition d'une personne âgée. Ces derniers sont exécutés par les hommes ou les femmes en fonction du sexe du défunt. Ces chants, qui ponctuent la cérémonie funéraire, sont variés et abordent divers thèmes. Certains, par exemple, évoquent les mérites du défunt et de ses ancêtres tandis que d'autres sont des invocations aux esprits de ces derniers pour qu'ils accueillent le défunt parmi eux.

Les chants funèbres sont, parfois, accompagnés de danses propres aux initiés. Rappelons à ce sujet que la danse a joué un rôle important, en Égypte ancienne, dans le rituel de la mort et de la renaissance du dieu Osiris. Les danses funèbres en Égypte se déroulaient pendant les repas et étaient exécutées aux sons des flûtes et des harpes, selon Moret<sup>30</sup>. Une danse funèbre, appelée *iba*, de l'Égypte antique a été, par exemple, révélée par Sarr Nissire<sup>31</sup>.

Plus qu'un simple divertissement, la danse est pour l'Africain un rituel de communion avec les ancêtres morts. À l'instar des chants, les danses sont nombreuses et ont chacune un sens propre. Chez les Diolas *casa*, nous avons une danse funèbre appelée le *niikul*. Cette danse des morts, ayant pour but de montrer la bravoure de ses exécutants et de témoigner des mérites du défunt, se déroule sous l'arbre à palabre du village et les danseurs sont ainsi parés :

<sup>30</sup>Moret A., 1921, *Aux temps des pharaons*, Paris, Armand Colin, p. 17.

<sup>31</sup>Sarr N., 2000, *Funérailles et représentations dans les tombeaux de l'Ancien et du Moyen Empire égyptien : cas de comparaison avec les civilisations actuelles de l'Afrique noire*, Hambourg, p. 162.

*Pour l'habillement des danseurs, les tranches d'âges s'identifient par la différence du port vestimentaire. Les derniers initiés et adultes portent le même pantalon bouffant qu'ils ont porté lors de leur sortie du bois sacré. Ils sont armés généralement de sagaies, de coupe-coupe, de glaives, de fusils, d'arcs... Autour de leur cou, ils portent des perles offertes par leurs fiancées.*

*Quant aux non-initiés, ils sont munis également des mêmes objets, mais portent des pagnes noirs. Autour des bras sont attachés des coquilles de moulins, des bracelets autour des poignets. Les femmes dansent sur les côtés des deux rangs et derrière les lignes des hommes. La danse funéraire d'un homme âgé ressemble à un festin tandis que celle d'un jeune ou d'un adulte diffère largement et marque la tristesse, la déception, le désarroi et surtout un grand silence pendant un bout de temps dans le village<sup>32</sup>.*

Par ailleurs, nous avons les libations qui peuvent s'effectuer en des moments différents du rite funéraire. Chez les *Sereers jeeguem-jeeguem*, il existe une libation appelée *a kaaniakh*. Elle a lieu lors d'une longue agonie. Lorsque celle-là se produit, elle est perçue comme un refus des ancêtres d'accueillir le mourant à cause d'une mauvaise conduite qu'il a eue à l'égard de l'un d'entre eux. Pour expier la faute de l'agonisant et favoriser sa mort rapide et douce, le chef de la famille fait faire une offrande constituée d'un mélange de farine de mil et de lait caillé d'une vache. La libation se fait, tôt le matin, au tombeau de l'ancêtre familial et s'effectue ainsi : l'officiant, arrivé au tombeau, se déchausse, se décoiffe et se lave proprement les mains. Puis il dit : « Bonjour Jimom, bonjour Dali. Je suis venu implorer votre pardon pour le repos de l'âme de ... que vous retenez. Son agonie atroce dure depuis quelques jours et la famille, que vous aimez bien, est très affectée par son état. Nous vous supplions de le laisser dormir dans la paix parmi vous. » En même qu'il prononce ces propos, le chef de famille verse l'offrande au pied de la tombe. L'agonisant expire, très souvent, avant le retour des cimetières de l'officiant ou quelques heures après son arrivée.

Chez les *Sereers Sin*, quatre jours après l'enterrement, la famille du défunt apportait au tombeau un vase d'eau que l'on implantait dans le sol, au pied de la tombe, pour donner à boire au mort<sup>33</sup>. En pays diola *casa* également, se pratique le *kakuwèt*, qui est une libation de vin de palme à l'autel clanique ou familial, pour faciliter l'accès du défunt au royaume des morts<sup>34</sup>. Ces actes rappellent la libation de l'eau effectuée par les Egyptiens anciens.

<sup>32</sup>Diedhiou J. S., 2011-12. « Danses funéraires traditionnelles diola : valeurs socio-culturelles (étude menée dans le département d'Oussouye), mémoire de maîtrise Ès-sciences et techniques des activités physiques et sportives, Université Cheikh Anta Diop de Dakar, p. 14.

<sup>33</sup>. Gravrand H., 2016, *La civilisation Sereer, Tome II Pangool, le génie religieux sereer*, 2<sup>ème</sup> édition, Dakar, NEAS, p. 330.

<sup>34</sup>. Diedhiou J. S., 2011-12. « Danses funéraires traditionnelles diola : valeurs socio-culturelles (étude menée dans le département d'Oussouye), mémoire de maîtrise Ès-sciences et techniques des activités physiques et sportives, Université Cheikh Anta Diop de Dakar, p. 29.



Enfin, dans les rites funéraires *sereers*, nous avons la position de la tombe. Elle est symbolique et répond au culte de la renaissance qui remonte à l'Égypte antique où « Les cadavres étaient généralement en position contractée, couché, sur le côté gauche, la tête au sud, regardant vers l'ouest »<sup>35</sup>. En pays *sereer sin*, la tombe a une orientation Est-ouest, position qu'adopte la tête du défunt. Ce choix n'est point fortuit. Il est dicté par une croyance sortie du fond des âges et qui associe le lever héliaque à la renaissance du mort. Tel un soleil nouveau, le mort se lèvera de l'Est pour mener une nouvelle vie qui prendra encore fin à l'Ouest, direction indiquée les pieds, à l'image du soleil couchant.

## CONCLUSION

L'attitude de l'homme face à la mort n'a pas beaucoup changé au fil des âges. Cette dernière demeure un fait auquel l'homme ne s'habituerait jamais. Elle est la source d'une souffrance inestimable et constitue une énigme nourrissant diverses conceptions visant à atténuer ou à effacer la douleur qu'elle provoque. Comme en Égypte antique, certaines ethnies africaines, pour vaincre la peine et la solitude consécutives à la perte d'un parent, considèrent la mort comme une continuité de la vie dans un autre monde où tous se reverront un jour. Mais, en dépit de cette pensée réconfortante, la mort continue à provoquer chez celles-ci des attitudes et des pratiques observables uniquement en cas de deuil. Ces dernières forment les rites funéraires, riches et variés, dont certains sont semblables à ceux des Égyptiens anciens et pourraient bien être hérités d'eux.

## BIBLIOGRAPHIE

### ANCIENS

- Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique* I, section seconde, texte établi et traduit par L'abbé Terrasson, Paris, 1737.
- Hérodote, *Histoires* II, texte établi et traduit par Ph. E. Legrand, Paris, Les Belles Lettres, 1989.

---

<sup>35</sup>. Vercoutter J., 1985, *L'Égypte ancienne*, collection Que sais-je ?, p. 102.

## MODERNES

- Bourgeois Marc-Louis., 1996, *Le deuil clinique et pathologique*, Paris, P.U.F.
- Boyala Jean Pierre Bamouan, « L'eau dans les rites funéraires égyptiens de l'époque tardive. Eclairage des « Rituels de l'Embaumement, de l'Ouverture de la bouche et des Livres des Respiration », revue *ANKH* n° 3, juin 1994.
- Daumas François, 1982, *La civilisation de l'Égypte pharaonique*, Arthaud.
- Diedhiou Joël Sihamcomagne, 2011-12, « Danses funéraires traditionnelles diola : valeurs socio-culturelles (étude menée dans le département d'Oussouye), mémoire de maîtrise És-sciences et techniques des activités physiques et sportives, Université Cheikh Anta Diop de Dakar.
- Diop Birago, 1960, *Leurres et lueurs*, Paris, Présence africaine.
- Faye Louis Diène, 1983, *Mort et naissance*, Dakar, NEA.
- Gravrand Henry, 2016, *La civilisation Sereer, Tome II Pangool, le génie religieux sereer*, 2<sup>ème</sup> édition, Dakar, NEAS.
- Grimberg Carl, 1985, traduction Gérard Colson et adaptation française sous la direction de Georges H. Dumont, *Histoire universelle I, l'aube des civilisations*, Verviers, Nouvelles éditions – Marabout.
- Leca Ange Pierre, 1976, *Les momies*, Paris, librairie Hachette.
- Maruéjol Florence, « [Les rites funéraires de l'Égypte ancienne](https://docplayer.fr/10744087-Egyptologue-que-grace-au-bon-la-momification.html) ». <https://docplayer.fr/10744087-Egyptologue-que-grace-au-bon-la-momification.html> [en ligne] consulté le 27 mai 2021
- Meuleau Maurice, 1965, *Le Monde et son histoire, tome I, le monde antique*, Paris, Bordas Laffont.
- Moret Alexandre, 1921, *Aux temps des pharaons*, Paris, Armand Colin.
- Sarr Nissire, 2000, *Funérailles et représentations dans les tombeaux de l'Ancien et du Moyen Empire égyptien : cas de comparaison avec les civilisations actuelles de l'Afrique noire*, Hambourg.
- Senghor Léopold Sédar, 1945, *Chants d'ombre*, Paris, éditions du Seuil.
- Simpson William K., 1976, *The Mastabas of Qar and Idu, Giza Mastabas*, vol. 2, Boston.
- Thomas Louis-Vincent, 1982, *La mort africaine, idéologie funéraire en Afrique noire*, Payot, Paris.

- Vercoutter Jean, 1985, *L’Egypte ancienne*, collection Que sais-je ?
- Volokhine Youri, 2008. « Tristesse rituelle et lamentations funéraires en Egypte ancienne » in *Revue de L’histoire des religions* 2/ 2008, Paris, Armand Colin.

**Quelques survivances de la civilisation égyptienne dans la Grèce antique : études des travaux de Cheikh Anta Diop et de Théophile Obenga.**

Mouhamadou Nissire Sarr

Université Cheikh Anta Diop de Dakar

[mouhamadounissire.sarr@ucad.edu.sn](mailto:mouhamadounissire.sarr@ucad.edu.sn)

**Résumé :** La rencontre entre l'Égypte et le monde grec à partir de la XXVI<sup>e</sup> Dynastie a suscité des débats intéressants au sein de l'intelligentsia occidentale notamment française. Émile Amélineau (1916) et Paul Masson-Oursel (1948) avaient déjà exprimé le besoin d'interroger les dépositions grecques pour mesurer l'influence de la civilisation égyptienne dans les domaines philosophique et scientifique sur celle de la Grèce. Cheikh Anta Diop et Théophile Obenga, cependant, ont beaucoup insisté sur les sources égyptologiques et négro-africaines. Ce travail revisite les travaux de ces historiens pour rendre intelligible l'apport de l'Afrique noire à la civilisation universelle.

**Abstract:** During the last century a lively debate rose, within the western intelligentsia, on the Egyptian contribution to the Greece civilization that started since their direct contact in the course of the XXVI<sup>th</sup> dynasty. Emile Amelineau (1916) and Paul Masson-Oursel (1948) had already expressed the need to inquiry Greek testimonies in order to evaluate the influence of the Egyptian civilization in the philosophical and scientific fields on that of Greece. This topic has also been discussed by Cheikh Anta Diop and Theophile Obenga who decided to focus themselves on egyptian and negro-african sources. This present paper revisits the work of these historians in order to highlight the contribution of black Africa to universal civilization.

**Mots-clés :** Égypte-Grèce-Civilisation-Influence-Apport

**Keywords:** Egypt-Greece-Civilization-Influence-Contribution.

## Introduction

Depuis les travaux de Cheikh Anta (1954, 1981) et de Th. Obenga (1990, 2010), il est avéré que la civilisation de l'Égypte ancienne fut l'œuvre des nègres d'Afrique. Les habitants de ce continent sont désignés dans la littérature grecque dès les origines sous le vocable de « *Éthiopiens* ». En effet, les études d'Engelbert Mveng et de Frank Snowden nous apprennent que depuis Homère jusqu'à Strabon, « *Aithiops* » (« *Ethiopien* »), le terme dont les Grecs se servaient pour désigner les populations africaines, apparaît comme un leitmotiv. Ce terme est un mot composé (αἴθω, « *visage* » et ὤψ, « *brûlé* ») qui pourrait se traduire en français par « *noir* ».<sup>1</sup>

De ces *Noirs*, les Grecs développèrent une image positive : un peuple sans reproche habitant un pays paradisiaque. En effet, dans *Iliade* et *Odyssée*, Homère décrit le territoire des *Nègres* comme le pays divin où les dieux grecs se ressourcent fréquemment<sup>2</sup>. Il estime parfait le niveau de vie de ces individus<sup>3</sup>. Cependant, cette perception ne qualifie pas tous les Noirs ; et pour ceux qu'elle désigne, elle n'est valable que pour un temps limité : il s'agit des noirs d'Afrique pendant l'époque classique, c'est-à-dire avant qu'il y ait eu contact physique entre ces deux peuples.

Les premières mentions des premiers contacts physiques entre Grecs et Égyptiens en Égypte datent des « Antiquités Intermédiaires ». C'est précisément avec les souverains de la XXVI<sup>e</sup> Dynastie (664-525 av. notre ère) que les Grecs se voient officiellement ouvrir les portes de l'Égypte. Le règne de ces cinq pharaons marqua considérablement cet événement : Psammétique I, Nécho II, Psammétique II, Apriès et Amasis. En effet, Psammétique est arrivé au pouvoir en combattant les assyriens par le soutien des mercenaires grecs<sup>4</sup>. C'est ainsi qu'il libéra l'Égypte de l'occupation des puissances étrangères. Ainsi, en guise de récompense pour ses alliés, il permit aux Grecs de s'installer en Égypte en leur attribuant le territoire de Naucratis<sup>5</sup> qui ne s'éclipsera qu'à la fondation d'Alexandrie, en 332 avant notre

---

<sup>1</sup>Mveng E., 1972, *Les sources grecques de l'histoire négro-africaine depuis Homère jusqu'à Strabon*, Paris, Présence Africaine, p. 94-95 / Snowden, Fr M., 1970, *Blacks in Antiquity: ethiopians and greeko-roman experience*, the Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass, p.102

<sup>2</sup> Homère, *Iliade* I, 423-425 et *Iliade* XXIII, 205-207.

<sup>3</sup> Homère, *Odyssée* I, 22-26.


<sup>4</sup> Sall B., 2005-2006, « L'Égypte était-elle un don du Nil » ; in *ANKH* 14/15, p. 37-38.

<sup>5</sup>Id. p.39.

ère, par le souverain grec Alexandre le grand<sup>6</sup>. Son attachement envers ces étrangers est perpétué dans sa postérité. En effet, Amasis apparut comme un ami des Grecs. Il œuvra de toutes les manières pour que les Grecs se sentent à l'aise en Égypte en leur donnant le droit d'ériger leur cité et de s'installer à la manière grecque comme l'atteste ce passage d'Hérodote :

« Ami des Grecs, Amasis donna à quelques-uns d'entre eux des marques de sa bienveillance ; notamment, à ceux qui venaient en Égypte, il concéda pour y habiter la ville de Naucratis ; à ceux qui ne voulaient pas habiter là, mais que la navigation y menait, il concéda des emplacements pour y élever des autels et des sanctuaires à leurs dieux »<sup>7</sup>.

Des contacts entre l'Égypte pharaonique et la Grèce antique, surgissent des vagues d'influences réciproques dans plusieurs secteurs. Dans les domaines scientifique et philosophique, l'Égypte donna à la Grèce les fondamentaux de sa civilisation. Dans *Civilisation ou Barbarie* (1981, p. 479-482), Cheikh Anta Diop recense les termes grecs d'origine négro-égyptienne. Son travail avait été inspiré par les travaux des antiquisants A. Aymard et J. Auboyer (1961, p. 231) qui écrivaient : « La langue grecque a adopté certains mots qui ne sont ni indo-européens ni sémitiques ; ils proviennent d'une langue peut-être plus ancienne elle-même que le crétois ; en tous cas, les Crétois et les Mycéniens les avaient utilisés ». Ces auteurs semblent ignorer le passage égyptien de certains savants grecs qui ont été initiés à la pratique de la langue égyptienne, les hiéroglyphes. Nous pouvons citer les cas de : Pythagore, Démocrite, Thales, Aristote, Anaximandre, Solon etc.

Théophile Obenga (2005, chapitre III au chapitre VIII) fait l'état des lieux des savoirs égyptiens enseignés à l'époque classique : la philosophie, les arts, les mathématiques, l'arithmétique, la métaphysique, la métempsychose, le droit assimilé à la *Maât* égyptienne. Il conteste l'origine étymologique du terme philosophie que serait venu de l'égyptien  *sb3* « instruire, éduquer » , démotique *sb3t* « enseignement » copte *cBO* « apprendre, enseigner », *CBΦ* « enseignement, éducation, intelligence », *cαBH* « sage », *cBOXI* « disciple, apprenti », grec *σοφός* « qui sait, qui maîtrise un art ou une technique », *τὸ σοφόν* « la science, la sagesse », *σοφία* « habilité à faire » (Obenga, *op. cit.* p. 220). Dans « Hérodote et l'Égypte », Th. Obenga (2019-2020) s'intéresse aux relations entre L'Égypte et le monde hellénique à travers l'œuvre de cet historien. Il montre la pertinence des informations fournies

<sup>6</sup>Obenga, Th., 2005, *L'Égypte, la Grèce et l'école d'Alexandrie. Histoire interculturelle dans l'Antiquité. Aux sources égyptiennes de la philosophie grecque*, Paris, Khepera, L'Harmattan.

<sup>7</sup>Hérodote, *Histoires*, Livre II (Euterpe), 178.

par cet auteur notamment les personnages divins grecs venant d'Égypte, l'histoire de la colombe qui a la voix humaine, les cultes pythagoriciens d'origine égyptienne, le refus des Égyptiens d'adopter les mœurs grecques, la pratique de la circoncision léguée aux grecs, l'immortalité de l'âme qui sera formulée plus tard dans l'œuvre de Platon. Dans un article récent, Th. Obenga (2021) approfondit le travail de Cheikh Anta Diop sur le vocabulaire grec d'origine égyptienne plus précisément, à propos des noms des divinités, du nom de pharaon, de la couronne, des noms de personne, de la spiritualité et de la philosophie.

En plus d'avoir fait de la négritude des anciens Égyptiens un savoir opérationnel et d'avoir démontré l'Africanité de la civilisation égyptienne, Cheikh Anta Diop et Obenga ont également montré également que la Grèce antique a subi de multiples influences égyptiennes. En attestent les manifestes affinités scientifique et philosophique entre ces deux peuples. Cependant, sachant que les savoirs pharaoniques avaient une base autre que scientifique, nous nous posons la question de savoir si les Grecs en exportant vers l'autre rive de la Méditerranée des éléments de la civilisation égyptienne, ont pris en compte les valeurs qui les régissent. Alors, que représentaient les Égyptiens pour les Grecs ? En quoi la Grèce doit-elle à l'Égypte en termes de science et philosophie ? Comment la sagesse égyptienne manquerait-elle aux sciences grecques ? Notre problématique s'articule autour des points suivants : les cosmogonies, l'enseignement des sciences et les vertus de la *Maât* dans les œuvres grecques.

## 1. La cosmogonie égypto-grecque


L'une des raisons qui ont poussé Cheikh Anta Diop à s'intéresser à l'étude du passé est celle de vérifier les tenants et les aboutissants des propos qui faisaient de l'Afrique une terre vierge d'histoire. En pratique philosophique, l'érudition occidentale exclut l'Afrique sans ambages. Pour elle, en effet, la philosophie est grecque dans tous les sens et ne peut être définie au-delà de l'Europe<sup>8</sup>. Pour des penseurs comme Cheikh Anta Diop, Obenga entre autres, on ne peut accrédi-ter de tels discours qui ont des fondements moins scientifiques qu'idéologiques : la vérité est que « Les Grecs n'étaient pas les auteurs de la philosophie grecque, mais les peuples de l'Afrique du Nord qui étaient communément appelés Égyptiens »<sup>9</sup>.









---

<sup>8</sup> Somet Y., 2005, *L'Afrique dans la philosophie. Introduction à la philosophie africaine pharaonique*, Paris, Khepera, p. 27-28.

<sup>9</sup> James G. M., 1954, *Stolen Legacy : Greek Philosophy is stolen Egyptian Philosophy*, New-York, Philosophical Library.

En effet, l'école ionienne de la philosophie est la première grecque à donner les premières spéculations rationnelles et objectives qui eurent servi de principes explicatifs de l'univers, sa genèse, son origine<sup>10</sup>. Ainsi, à la base de l'existence de toute chose, les premiers physiciens milésiens proposèrent « tantôt l'eau, tantôt l'illimité, tantôt l'air, dans le flux perpétuel du devenir » qui, mis en bloc, se parallélise avec une pensée cosmogonique égyptienne.

Les Égyptiens pensaient qu'il existait une matière primordiale incréée et qui est à l'origine de tout : le  Noun (l'eau<sup>11</sup>), démotique *nwn*, copte NOXN, du grec νόος, intelligence, traduit par intelligence suprême chez Anaxagore et chez Platon. Selon Obenga, le terme grec peut bien provenir de l'égyptien *noun, nouou*<sup>12</sup>. Dans cette eau, il y'avait un esprit inerte qui était en sommeil. À un certain moment, l'esprit a pris conscience et s'échappe par une action surnaturelle du Noun, et du coup la lumière fût. Alors *Atoum* décida de créer et engendra un premier couple que sont *Shou* et *Tefnout* (le sec et l'humide) qui donnèrent naissance à *Nout* et *Geb* (la terre et la voute ceste) qui conçurent à leur tour deux couples divins : d'abord Osiris et Nephtys puis Isis et Seth.

Les travaux de E. Erichsen (1954) et de W. Westendorf (1977) permettent de retrouver l'étymologie du nom des divinités égyptiennes qui ont survécu dans les langues de la Basse époque, en l'occurrence le démotique, le copte et le grec :  Wsir, le dieu Osiris, démotique *Wsir*<sup>13</sup> copte OXCPE, OXCPI(O), grec Ὀσίρις, Υσιρις<sup>14</sup> ;  *Nbt-Hwt* (ancien égyptien) « Maîtresse de la maison de momification », démotique *Nb.t-Ht* (E. 213), copte Νεβγφ, Νεφγφ, grec Νεφθυς<sup>15</sup> ;  *st*, *Js.t*, *3st*, *jw.st* démotique, *is.t*, copte hse, hsi, grec Ισις ;  *Hp*, le dieu Apis, démotique *Hp*, copte àπε, àπι, grec Ἄπις ;  *hby* (égyptien ancien) (Wb. 2, 487), démotique *hb* (E. 272), copte IEPI, SEPI, I BOXI, ABOXI, IOOXI, III (W. W. Westendorf, KHW, p. 354) ;  *Hwtj* (égyptien ancien) (Wb. 5, 606), démotique *THwtj* (E. 651), copte γοοXT, γφοXT, γοOT, γα(O)XT, γαOXγ, γαXA, grec Θῶθ, Θῶθ, (W. W. Westendorf, KHW, p. 261) ;  *Nt*, *Nrt*, *Nit* (ancien égyptien, Gardiner, Sign-List R24), démotique *nj.t* (E. 206), grec ΝῆιθΝιτ (Wb. 2, p. 198) ;  *Ht-Hr* (ancien égyptien),

<sup>10</sup> Pétit P., 1962, *Précis d'histoire ancienne*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 196.

<sup>11</sup> Lam A. B., 2006, *La vallée du Nil. Berceau de l'unité culturelle de l'Afrique noire*, Dakar, Presses Universitaires de Dakar, /KHEPERA, p.19-40.


<sup>12</sup> Obenga Th., 2021, « Histoire interculturelle de l'Antiquité : Vocabulaire grec d'origine égyptienne », *ANKH*, Revue d'égyptologie et des Civilisations africaines, n° 30-31, Paris, Khepera, 2021-2022, p. 57.

<sup>13</sup> Erichsen W., 1977, *Demotisches Glossar*, Kopenhagen, Ejnar Munksgaard

<sup>14</sup> Wb. 1, p. 359 ; Westendorf W., 1977, *Koptisches Handwörterbuch*, Heidelberg, Carl Winter Universitätverlag, p. 277.





<sup>15</sup> Westendorf W., *op. cit.*, p. 120.



copte αϥϣρ, ατορ (W. W. Westendorf, KHW, p. 570) ;  *Imn*, démotique *imn*, copte αμοχΝ, grec Ἄμμων, divinité vénérée à Louxor et à Karnak, d'où les termes *imn m ip.t* « Amon de Louxor », *imn m ipt-cwt* « Amon de Karnak » (Wb. 1, p. 84).

La présence des divinités égyptiennes dans le panthéon grec est une dimension fondamentale de l'histoire interculturelle de l'antiquité. Elle permet de comprendre le syncrétisme égypto-grec mais aussi le rayonnement de la culture égypto-africaine en Méditerranée. Le Professeur A. Erman (1952) a consacré le dernier chapitre de son ouvrage à la présence de la religion égyptienne en Europe. Il décrit les manifestations des mystères osiriens et isiaques en Grèce en ces termes :

« Les navigateurs et les commerçants égyptiens qui s'étaient établis dans les ports ou de grandes villes de la Méditerranée avaient depuis longtemps fait connaître ces dieux (Osiris, Isis). Ils formaient des communautés égyptiennes dont les fêtes mystérieuses attiraient leurs concitoyens grecs et les gagnaient par contamination. Déjà au IV<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ, nous trouvons au Pirée un sanctuaire d'Isis, de caractère privé, il est vrai, et il ne se passe guère de temps que nous ne rencontrions les dieux égyptiens également à Rhodes, à Lesbos, à Théra, à Smyrne et en d'autres endroits ; dans l'île sacrée de Délos on adore, en tête des autres dieux, Sérapis et Isis »<sup>16</sup>.

Au plan philosophique et cosmogonique, nous pouvons noter une forte prégnance de la conception mystique du nombre chez le philosophe grec Pythagore, lui venant d'Égypte. Chez ce dernier, le nombre est perçu comme étant le principe premier à partir duquel tout est issu. Tout est nombre. Il est l'équilibre de l'univers dont il est en même temps la cause première<sup>17</sup>. Cette perception numérique de l'univers était également connue des anciens Égyptiens comme en atteste les termes qu'ils utilisaient pour désigner les sciences qui étudient les êtres abstraits tels que les nombres, les figures géométriques, les fonctions, les espaces, leur application à : « *une méthode correcte d'investigation dans la nature* (  ) *pour connaître tout ce qui existe*, (  ) *chaque mystère*  , *tous les secrets* (  ) »,<sup>18</sup>

<sup>16</sup>Erman A., 1954, *La Religion des Égyptiens*. Préface de M. Étienne Drioton, Paris, Payot.

<sup>17</sup> Obenga Th., 2005, *L'Égypte, la Grèce et l'école d'Alexandrie. Histoire culturelle dans l'Antiquité. Aux sources de la philosophie grecque*, Paris, Khepera, L'Harmattan, p. 59.

<sup>18</sup> Obenga Th., 1990, *La Philosophie africaine de la période pharaonique 2780-330 avant notre ère*, Paris, L'Harmattan, p. 357.

Parménide professa la théorie de l'existence de l'Être, symbole de la connaissance, de la vérité, par opposition au Non-être. Ainsi, en développant la philosophie de la dialectique, le père de l'école d'Élée aurait répété un enseignement initié en Grèce par Pythagore. Doctrine analogue au dualisme de la théologie memphite. Les affinités philosophiques entre l'Égypte et la Grèce sont également apparentes avec « la révolution socratique ». Cette variation consiste, en fait, à la transformation de l'interrogation philosophique de la question cosmogonique à celle anthropologique : Ainsi, de ce bouleversement, il fut décrété en Grèce que « *Socrate est l'homme le plus sage de la cité* »<sup>19</sup>. Cette pensée morale qui serait à la base de la notoriété de Socrate admet de profondes ressemblances en Égypte. Ainsi, on peut citer, entre autres, « *l'enseignement pour Merirkaré (...), les Instructions d'Amenemhat Ier (...), les Instructions de Khonsu-Hotep à son fils Ani, la Sagesse d'Aménémopé (...), les maximes de Ptahhotep, (...), l'Enseignement de Kagemni...* »<sup>20</sup>. Grosso modo, l'eau de Thalès, l'illimité d'Anaximandre et l'air d'Anaximène renverraient parfaitement aux *Noun, Kheper* et *Shou* égyptien. Le mathématisme cosmogonique pythagoricien renvoie à l'idée égyptienne selon laquelle les mathématiques peuvent fournir la clé de l'explication de l'origine de la nature : « *sa texture intime, ses éléments, leur agencement, les lois de la nature, les mystères* »<sup>21</sup>. Ainsi, la doctrine de la dialectique de Parménide s'applique à la cosmogonie memphite et la « révolution socratique » aux différents enseignements et sagesse égyptiens.

## 2. De l'antériorité de la Science égyptienne sur celle de la Grèce

En effet, les textes des pyramides révèlent l'existence des connaissances philosophiques en Égypte depuis l'Ancien Empire (2780-2260 avant notre ère) au moins, c'est-à-dire des millénaires avant la Grèce<sup>22</sup>. Eux-mêmes « *sont d'accord pour admettre qu'ils furent les élèves des Égyptiens* » (cf. Flavius Josèphe)<sup>23</sup>. On raconte ainsi que c'est Thalès qui, de retour de l'Égypte, aurait conseillé à Pythagore de s'y rendre<sup>24</sup>. Ce dernier y aurait séjourné en tant

<sup>19</sup> Somet Y., 2003- 2004, « La pensée morale égyptienne du IIIème millénaire avant l'ère chrétienne », in *ANKH* n° 12/13, p. 12-25.

<sup>20</sup> Brunner H., 1998, *Die Weisheitsbücher der Ägypter, Lehren für das Leben, eingeleitet und erläutert von Helmut Brunner*, Düsseldorf und Zürich, Verlag Artemis und Winkler.

<sup>21</sup> Obenga Th., 1989, « l'Égypte pharaonique tutrice de la Grèce de Thalès à Aristote » in *Ethiopiennes* n°52 revue trimestrielle de culture négro-africaine 1er semestre- vol. 6 n° 1.

<sup>22</sup> Doudou Dieng, 2008, « AFROCENTRICITE : polémique autour d'un concept ». In *la conscience historique africaine*. Paris, L'Harmattan, p. 141-145

<sup>23</sup> Obenga, Th, 1990, *La Philosophie africaine de la période pharaonique 2780-330 avant notre ère*, Paris, L'Harmattan, pp. 16-18

<sup>24</sup> Diop, C. A, 1962, « L'Égypte ancienne et Afrique noire ». In *Bulletin de l'IFAN*, T. XXIV, série B, N° 3-4, p. 525.

qu'étudiant près de 22 ans<sup>25</sup> et aurait, entre autres enseignants, « *Enuphis l'Héliopolitain* »<sup>26</sup>. En sciences exactes l'Égypte a transmis à la Grèce des savoirs dans plusieurs domaines, notamment en médecine, en astronomie et en Mathématiques.

Jürgen Thorwald situe l'invention de la médecine égyptienne vers plus de 2000 ans avant « *l'apparition historique des premiers médecins grecs (...)* »<sup>27</sup>. Pour Hérodote, l'Égypte n'avait pas d'égal dans ce domaine. Chaque médecin avait sa spécialisation<sup>28</sup>. Les Égyptiens connaissaient l'origine des maladies et en prenaient des mesures préventives<sup>29</sup>. La véracité de l'idée d'une connaissance médicale avérée des anciens Égyptiens se vérifie dans différents papyri sur lesquels sont inscrits des traités médicaux et auxquels Thierry Badinet a consacré une étude.<sup>30</sup>

En effet, dans le « papyrus médical de Berlin », on trouve « *les remèdes destinés à combattre l'action des différents démons (...)* »<sup>31</sup>. Les papyri *Smith* et *Ebers* contiennent « *un traité chirurgical (...)* » et « *le tour de la pathologie rencontré par un médecin dans son exercice quotidien et lui (sert) de guide* »<sup>32</sup>. Dans le Papyrus *Kahun*, il est question de gynécologie. Il y a également le « papyrus médical de Londres » dans lequel « *abondent des procédés médio-magiques* », celui de « *Chester Beatty n° VI* » qui contient « *des recettes pour les maladies anales* »<sup>33</sup>. D'autres papyri relatent des traités des maladies des femmes, des soins aux nouveau-nés, l'ophtalmologie, la parasitologie,<sup>34</sup> et même « *d'un traité sur les serpents* »<sup>35</sup>, etc.

En plus de l'antériorité de la médecine égyptienne sur celle grecque, Bruno Halioua<sup>36</sup> indique que c'est à l'Égypte que la Grèce doit ses premiers médecins. En effet, les affinités que présentent *les perittôma* avec les *oukhedou* seraient dues à l'influence saïte de l'école cnidienne. Saïs aurait transmis également le savoir médical à l'école de Croton dont

<sup>25</sup> Obenga, Th., 1990, *La Philosophie africaine de la période pharaonique 2780-330 avant notre ère*, Paris, L'Harmattan, p.127.

<sup>26</sup> Plutarque, *Isis et Osiris*, p.16.

<sup>27</sup> Jürgen Thorwald, 1966, *Histoire de la médecine dans l'Antiquité*. Texte traduit en français par Henri Daussy, Paris, éditions Hachette, p. 16.

<sup>28</sup> Hérodote, *Histoires*, II. LXXXIV

<sup>29</sup> Hérodote, *Histoires*, II. LXXVII.

<sup>30</sup> Badinet Th., 1995, *Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique*, Paris, Librairie Arthème Fayard.

<sup>31</sup> *Id.* p.15.

<sup>32</sup> *Ibid.* p.16.

<sup>33</sup> *Ibid.* p. 18.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> *Ibid.* p.19.

<sup>36</sup> Bruno Halioua, 2008, *La médecine aux temps des pharaons*, Paris, Liana Levi.

*Democede* serait le chef de fil. Quant à Hippocrate, « le célèbre maître à penser de l'école de Cos », « il aurait séjourné trois ans en Égypte (...) (et) serait rendu du temple d'Imhotep à Memphis où il aurait appris de grandes choses (en médecine) (...) Son *pèri arthrôn* n°58, par exemple « les affections incurables dont on doit les connaître afin de ne pas causer de souffrances inutiles » ou bien l'aphorisme VI, 38 : « il vaut mieux ne pas traiter ceux qui ont des cancers occultes », évoque le pronostic du papyrus Smith : « une maladie pour laquelle on ne peut rien ». Ailleurs, quand Hippocrate conseille : « ...mais laissez les choses en l'état » (...), on pense au fameux : amarre-le à son pieu d'amarrage »<sup>37</sup>. En astronomie, l'Égypte a encore transmis au monde grec les bases. Hérodote dit : « (...) de tous les hommes, les Égyptiens, les premiers, ont réglé l'année, répartissant son cours en douze parties ; ils ont, disent-ils, fait cette découverte en observant les astres. »<sup>38</sup>. Aristote situe « le berceau des arts mathématiques » en Égypte<sup>39</sup>. En effet, des millénaires avant la Grèce, les Égyptiens avaient « la connaissance de la technique du calcul algébrique »<sup>40</sup> et « la notion de « logique » en mathématique »<sup>41</sup>, pratiquaient « la métrologie »<sup>42</sup>, calculaient la surface du triangle<sup>43</sup>, celles du cercle<sup>44</sup> et de la « demi-sphère »<sup>45</sup>, savaient calculer « le volume du cylindre »<sup>46</sup> et celui « d'un tronc de pyramide »<sup>47</sup> ; mais également ils pouvaient calculer « l'angle d'inclinaison d'une pyramide »<sup>48</sup> et en faire une preuve<sup>49</sup>. Ces connaissances sont encore contenues sur des supports tels les papyri conservés dans des musées. Les informations y contenues révèlent le berceau des mathématiques grecques : entre autres inventions, celles d'Archimède, de Pythagore, de Thalès seraient appartenues au Égyptiens.<sup>50</sup>

En effet, avant d'acquérir des connaissances en géométrie, Archimède séjourna d'abord à Alexandrie en Égypte<sup>51</sup>. C'est de là qu'il aurait appris une « détermination plus précise de

<sup>37</sup> *Idem*, p. 206.

<sup>38</sup> Hérodote, *Histoires*, II. VI.

<sup>39</sup> Obenga Th., 2000, *La Philosophie africaine de la période pharaonique 2780-330 avant notre ère*, Paris, L'Harmattan, p.355.

<sup>40</sup> *Idem*, p. 367.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 375.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p.383.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 397.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 401.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p.405.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p.409.

<sup>47</sup> *Ibid.* p. 413.

<sup>48</sup> *Ibid.* p.417.

<sup>49</sup> *Ibid.* p. 423.

<sup>50</sup> Couchoud, *liminaire* I

<sup>51</sup> Asimov I., 1983, *Grandes découvertes de la science*. Philippines, Nouveaux Horizons, p.32.

*pi*»<sup>52</sup>. Ainsi Cheikh Anta Diop affirma, sur la base des informations contenues dans le papyrus de Moscou et de Rhind, que les Égyptiens avaient des connaissances avérées en géométrie et savaient mesurer le cercle parfaitement. De ce fait, Archimède n'a fait que reprendre les méthodes longtemps développées par les Égyptiens, des millénaires avant sa naissance.<sup>53</sup> Pythagore, lui, fut un élève des prêtres de Thèbes. Il est considéré en Grèce comme étant le père d'un théorème qui porte son nom : celui-là qui soutient que dans un triangle rectangle, le carré de l'hypoténuse est égal à la somme des carrés des autres cotés<sup>54</sup>. Une telle connaissance était bien connue et pratiquée en Égypte où le mathématicien grec l'aurait acquise.<sup>55</sup> Quant au théorème de Thalès, une méthode théorique géométrique qui voudrait que « *si dans un plan, un axe coupe trois droites parallèles D1, D2 et D3 en A, B et C, le rapport AB/AC est indépendant de l'axe choisi* »<sup>56</sup>, le papyrus Rhind l'expose clairement. Il s'agit du problème n° 53 que Thalès a copié. Il est Composé 1700 ans, au moins, avant sa naissance.<sup>57</sup>

### **3. Les vertus de la Maât dans la transmission du savoir en Égypte et en Grèce**

Après que le monde a été créé et qu'il a été rempli de tous les éléments nécessaires, le souci majeur de l'homme était maintenant de savoir comment le disposer et le maintenir dans l'ordre. Les anciens Égyptiens mettaient ainsi en place les principes de la *Maât* : une déesse mais aussi un principe à la base de laquelle la civilisation égyptienne a pu être maintenue pendant plus de 3 000 ans sans être interrompue. En tant que principe normatif, la *Maât* dictait, dans toutes les activités égyptiennes, ses règles : « *ordre, organisation, équilibre cosmique, harmonie, balance, justesse* »<sup>58</sup>. Elle est ainsi un discours de légitimité qui fonde la vie et la reproduction de la vie. En cela, elle comporte un principe vital, garant de l'existence. Elle constitue le principe même des sciences et admet une dimension éthique et déontologique.

---

<sup>52</sup> Diop C. B. et Adjamagbo K., 1995-1996, « sur la mesure du cercle et de la sphère en Égypte ancienne » in *ANKH* n°4/5, Paris, Khepera, p. 223-246.

<sup>53</sup> Diop C. A., 1981, *Civilisation ou barbarie...*, p. 298.

<sup>54</sup> Emile Fourey, 2001, *Curiosités géométriques*, Paris, librairie Vuibert.

<sup>55</sup> C.A. Diop, 1981, *Civilisation ou barbarie...* p. 342-343.

<sup>56</sup> Alain Bouvier et alii, 2009, *Dictionnaire des mathématiques*, Paris, PUF. 3<sup>e</sup> édition, p. 906.

<sup>57</sup> Diop C. A., 1981, *Civilisation ou barbarie...*, p. 310.

<sup>58</sup> Somet Y., 2017, p. 199

Le lieu et les exigences de l’enseignement en Égypte permettent d’évaluer le caractère sacré que revêtaient les sciences pharaoniques. En effet, La transmission des connaissances en Égypte ancienne se faisait dans des temples, lieux sacrés consacré aux divinités. L’école égyptienne est à la fois un centre d’instruction (𓆎𓅓𓏏𓈉𓇪𓄎𓈜𓇾𓅥𓏁𓏏𓏏 : « une école des écrits »), et « une maison de vie » (𓆎𓅓𓏏𓈉𓇪𓄎)⁵⁹. Les exigences des enseignements scolaires étaient, entre autres, qu’il soit enseigné aux élèves tous les savoirs, temporels comme spirituels⁶⁰ ; que le père ait veillé à l’assiduité de l’enfant. Il fut également question du « dressage du caractère de l’élève » et du fait que l’élève « doit participer aux divers enseignements qu’on lui dispense ».<sup>61</sup>

Alors qu’en Grèce antique la science est « conçue comme un ensemble de concepts rendant compte du monde environnant (et sa genèse) par des causes rationnelles »<sup>62</sup>, la science égyptienne, elle, « englobe toutes les activités par lesquelles l’homme contrôle son environnement »<sup>63</sup>. C’est dans l’espace céleste qu’elles furent formées et mises en œuvre avant de parvenir ici-bas. Ainsi, leur invention est attribué à 𓁧𓏏𓏏𓈉𓇪𓄎 (ou 𓁧𓏏𓏏𓈉𓇪𓄎) : *Dhwtj*, maître « du calcul, de la science et des lettres »<sup>64</sup> et de son parèdre la déesse 𓀀𓏏𓏏𓈉𓇪𓄎, « Patronne des bibliothèques, des archives, des annales, mais aussi des mathématiques et de l’écriture, son nom signifie « celle qui écrit »<sup>65</sup>.

Comme toute autre activité, la science était inséparable du dogme religieux en Égypte.<sup>66</sup> Entre elles, il existait un rapport de complémentarité, un contraste bilatéral comme on pourrait le voir dans la construction du temple<sup>67</sup>, la conception de l’astronomie et des mathématiques<sup>68</sup> ou encore l’essence du calendrier<sup>69</sup>. Même si la Grèce antique puisait les

---

<sup>59</sup> Somet Y., 2018, p. 319. Pour plus d’informations sur le 𓆎𓅓𓏏𓈉𓇪𓄎 per enkh : GARDINER (A.), 1938, « The House of Life », *JEA* 24, p. 160.

<sup>60</sup> Gros de Beler Aude, *Les anciens Égyptiens : guerriers et travailleurs*, Paris, Éditions Errance, cité par Yoporeka Somet, « Le scribe dans l’Égypte ancienne » ; in *ANKH* n°16, p.32.

<sup>61</sup> Obenga, la philosophie africaine... ; p. 485.

<sup>62</sup> Y. Gingués et alii, 2000, *Du scribe au servant. Les porteurs du savoir de l’Antiquité à la révolution industrielle*, Paris, P.U.F, p. 9.

<sup>63</sup> *Idem*

<sup>64</sup> Daumas F., 1965, *La civilisation de l’Égypte pharaonique*, Paris, Arthaud, Collections : Les grandes Civilisations, p. 642.

<sup>65</sup> Somet Y., 2007, « le scribe en Égypte ancienne », *ANKH*, Revue d’égyptologie et des Civilisations africaines, n° 16, p. 30.

<sup>66</sup> Moret A, 1926, *Le Nil et la civilisation égyptienne*, Paris, Evolution de l’humanité, p.411.

<sup>67</sup> *Ibid.* p. 223.

<sup>68</sup> *Ibid.*

fondamentaux de sa civilisation scientifique en Égypte, il est à noter que toute la science égyptienne demeurait inconnue des Grecs. Nous fondons ce propos sur les bases que sont le degré de transmission des connaissances égyptiennes et l'usage anormal des savoirs.

D'abord, lorsque les Grecs furent venus en Égypte pour se faire initier aux sciences, ils eurent rencontré beaucoup de difficultés qui auraient conduit, pour certains d'entre eux, à passer, en Égypte, « *une bonne partie de leur vie, cherchant à se faire ouvrir le chemin du savoir.* »<sup>70</sup>. Cette attitude égyptienne serait liée au conservatisme caractéristique égypto-africain mis à part, d'une part, au fait que les prêtres, qui étaient des maîtres du savoir égyptien et qui étaient indiqués pour la transmission de toutes les connaissances, considéraient les Grecs comme des « *enfants (...) qui ne (possédaient) nulle tradition vraiment antique, nulle notion blanchie par le temps* »<sup>71</sup>. Et de l'autre, parce que « *le savoir était si précieux aux yeux du prêtre égyptien qu'il préférerait le garder et l'étendre seulement à quelques individus privilégiés (...)* »<sup>72</sup>. Entre autres Grecs, Pythagore aurait passé ainsi 22 ans en Égypte<sup>73</sup>, Platon et Eudoxe 13ans<sup>74</sup>.

Ensuite, à partir des indices de la conception africaine du savoir, nous pouvons estimer que les Grecs n'ont reçu des Égyptiens que les savoirs construits d'une façon parcimonieuse. En effet, nous pouvons constater que dans l'Afrique ancienne, le pouvoir de l'ésotérisme s'exerçait dans toutes les méthodes de la transmission du savoir et de guérison des maladies. Par exemple, pour guérir certaines maladies, comme des possédés<sup>75</sup> ou la piqûre d'un scorpion<sup>76</sup>, les anciens Égyptiens comme les négro-africains faisaient recours à des incantations. L'acte incantatoire qui confortait la place du magicien dans la société égyptienne, a fait l'objet d'étude de la part F. Graf pour les sociétés gréco-romaines de la période antique<sup>77</sup>. L'auteur cite un passage de *La République* de Platon où il est question des prêtres itinérants

---

<sup>69</sup> Alain Anselin, 1992, *Samba*, Guadeloupe, éditions de l'Unirag, p. 161.

<sup>70</sup> Diop C. A., 1967, *Antériorité des civilisations nègres. Mythe ou vérité historique ?*, Paris, Présence Africaine, p. 98.

<sup>71</sup> Platon, *Timée*, 22-23. Cité par cheikh Anta Diop, *idem*.

<sup>72</sup> Diop C. A., 1962, « Histoire primitive de l'humanité : Évolution du monde noir », in *Bulletin de l'I.F.A.N*, T. XXIV. Sér. B, n° 3-4, p. 526.

<sup>73</sup> Obenga Th, 2005, *l'Égypte, la Grèce et l'école d'Alexandrie*, p. 47

<sup>74</sup> Diop C. A., « Histoire primitive de l'humanité : Évolution du monde noir », in *Bulletin de l'I.F.A.N*, T. XXIV. Sér. B, n° 3-4, p. 528.

<sup>75</sup> Diop C. A., 1981, *Civilisation ou Barbarie...*p. 360.

<sup>76</sup> *Idem*. p. 361.

<sup>77</sup> Graf F., 1999, *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, Les Belles Lettres, Collection Histoire, p. 112.

convainquant leurs clients de posséder « une faculté, obtenue des dieux au moyen de sacrifice et d'incantations, de les guérir<sup>78</sup>.

Les sagesse égyptiennes seraient arrivées en Grèce dépourvues de la morale qui les sous-tendaient. Ce propos est déduit de l'analyse de la perception grecque des sciences et de leur comportement à l'égard de celles-ci. En effet, en Grèce, les sciences n'ont pas gardé le même sens qu'en Égypte. Elles ont été détachées de la religion. Ainsi, à Milet, la physique se détacha de la religion<sup>79</sup> ; L'arithmétique égyptienne subira également la même restriction du socle fondamental à partir de l'école pythagoricienne<sup>80</sup>. Ce divorce entre sciences et religion pharaonique en Grèce serait dû au fait que

« (...) les disciples Grecs qui, à force de s'initier, séparément, en Égypte, pour fonder des écoles rivales qui se critiquaient mutuellement, ont fini par créer les conditions générales d'une critique de ces doctrines d'où sortiront progressivement une philosophie et un esprit scientifique débarrassé de leur ancienne gangue religieuse égyptienne.»<sup>81</sup>.

L'impossibilité donc de maintenir convenablement les sagesse égyptiennes et d'en faire bon usage, conduirait les Grecs à adopter des comportements amoraux envers l'histoire. Ceci ne serait pas une surprise puisque, pensait François Rabelais, « science sans conscience n'est que ruine de l'âme ».

## Conclusion

Tout au long de ce travail, nous nous sommes attelé à montrer l'importance de l'Égypte ancienne dans la formation des sciences, morales et exactes, grecques. Cette influence de l'Égypte ancienne sur la Grèce ancienne s'explique par l'immigration grecque en Égypte mais aussi par les nombreux échanges accentués autour de la mer Méditerranée, qu'on peut considérer déjà à cette époque, comme un carrefour de rencontres. Intellectuels, commerçants et mercenaires grecs se ruent vers la vallée du Nil, qui connut un véritable renouveau politique avec l'avènement de la XXVI<sup>e</sup> Dynastie. L'accès des savants à la science égyptienne constitue un tournant décisif dans l'historiographie des Hellènes. Ils étaient initiés à toutes les sciences : La philosophie, les sciences exactes, la médecine etc. Cheikh Anta Diop notait que les Grecs étaient confrontés à de grosses difficultés pour accéder

---

<sup>78</sup>Graf F., 1999, *op. cit.*, p. 112.

<sup>79</sup>*Ibid.*, p. 220.

<sup>80</sup>*Ibid.*, p. 222.

<sup>81</sup>Diop C. A., 1967, *Antériorité des civilisations nègres*, p. 218.



à l'intimité des sciences égyptiennes. Parce que le savoir égyptien était initiatique et symbolique. Il leur a fallu du temps pour maîtriser les leçons dispensées par les savants-prêtres de l'ancienne Égypte. Ce savoir était dispensé dans les temples, lieu de culte et d'éducation. Ce qui explique son caractère sacré. Ainsi, deux tendances se dégagent parmi les initiés : celle des Pythagoriciens et celles des autres savants grecs qui avaient opté de dépouiller les « idées et l'enseignement reçus de sa gangue symbolique et mystérieuse pour n'en conserver que l'aspect purement rationnel » (Diop, 1962, *op.cit.*, p. 527). N'est-il intéressant de s'inspirer de la méthode purement rationnelle de ces savants grecs, pour se libérer de ce système défectueux de l'initiation propre aux Africains antiques et modernes, fatal à tout projet de développement ?

## BIBLIOGRAPHIE

### ANCIENS

- Hérodote, *Histoires II*, texte établi et traduit par Ph. E. Legrand, Paris, Les Belles Lettres, 1989.
- Plutarque, *Isis et Osiris*, texte établi et traduit par Christian Froidrond, Paris, Les Belles Lettres, 1988.

### MODERNES

- Asimov Isaac, 1983, *Grandes découvertes de la science*. Philippines ; Nouveaux Horizons.
- Bâ A. H., 1992, *Amkoullel, l'enfant peul*. Actes Sud (édition poche).
- Baccou R., 1951, *Histoire de la civilisation grecque de Thalès à Socrate*. Paris, édition Montaigne.
- Bernal M., *Black Athena. Les racines afro-asiatiques de la civilisation classique*. Vol. I, l'invention de la Grèce antique 1785-1985. Traduit de l'Américain par Maryvonne Menget et Nicole Genaille. Paris, PUF. 1996.
- Bouvier Alain et alii, 2009, *Dictionnaire des mathématiques*, Paris ; PUF. 3<sup>e</sup> édition.
- Diamanka O., 2016, « L'influence de la civilisation égyptienne sur la Grèce dans le domaine des sciences ». Dakar, département d'histoire, FLSH, UCAD. Mémoire de master.

- Dieng Doudou, 2008, « AFROCENTRICITE : polémique autour d'un concept ». In *La conscience historique africaine*. Paris, L'Harmattan, p. 141-145.
- Diop C. A., 1962, « Histoire primitive de l'humanité : Évolution du monde noir ». In *Bulletin de l'IFAN*, Dakar, T. XXIV, série B, N° 3-4, pp.449-574.
- *Civilisation ou Barbarie*, 1981, Paris, Présence africaine.
- Erman, A., 1952, *La Religion des Égyptiens*, Paris, Payot.
- Fall Aziz Salmone. « Pour le XXIe siècle. Projet de société autocentré, tricontinentale et internationalisme ». [www.azizfall.com/articles.html](http://www.azizfall.com/articles.html)
- Faulkner R. O., 2003, *A Concise Dictionary of Middle-Egyptian*, Oxford, Griffith Institute, 1996.
- Fougain J P., 2007, « L'arithmétique en Afrique noire pharaonique : les duplications d'AHMÈS », in *ANKH n°16*, p. 152-185.
- Gardiner A, 2001., *The Egyptian grammar. Being an introduction to the study of the hieroglyphs* (1927), Oxford, Griffith Institute.
- Gardiner, A H, 1938, « The house of life », *Journal of Egyptian Archaeology* 24, pp. 157-179.
- Lam A. M., 1994, « Le Sahara ou la vallée du Nil ? Aperçu sur la problématique de l'unité culturelle de l'Afrique noire. » IFAN-Ch. A. /Khepera, .
- 2006 « La vallée du Nil, berceau de l'unité culturelle de l'Afrique noire. », Khepera /PUD.
- Mveng E., 1972, *Les sources grecques de l'histoire négro-africaine, depuis Homère jusqu'à Strabon*, Paris, Présence africaine.
- Obenga Th., 1990, *La philosophie africaine de la période pharaonique (2780-330 avant notre ère)*, Paris, L'Harmattan
- Obenga Th., 1993, « Aristote et l'Égypte ancienne » in *ANKH n°2*. Avril pp. 8-18.
- Obenga Th., 2005, *L'Égypte, la Grèce et l'école d'Alexandrie. Histoire interculturelle dans l'antiquité. Aux sources égyptiennes de la philosophie grecque*, Paris, Khepera, L'Harmattan.
- 2008, « l'Égypte dans l'œuvre de Platon ». in *La conscience historique africaine*. Paris ; l'Harmattan, pp. 172-196.
- 2021, « L'Égypte pharaonique dans les dialogues de Platon », *ANKH*, Revue d'égyptologie et des Civilisations africaines, n° 30-31, Paris, Khepera, pp. 29-49.

-2021, « Histoire interculturelle de l'Antiquité : Vocabulaire grec d'origine égyptienne », *ANKH*, Revue d'égyptologie et des Civilisations africaines, n° 30-31, Paris, Khepera, pp. 51-73.

- Oursel P. M., 1948, *Histoire de la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Rachet G., 1988, *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, Larousse.
- Sall B., 1998, « Éthiopiens mythiques et les autres Éthiopiens » ; in *Annales de la faculté des lettres et sciences humaines*, n° 28, pp. 1-17.

- 2003 /2004, « Des grands lacs au Fayoum, l'odyssée des pêcheurs », in *ANKH 12-13* ; pp. 108-117.

- 2008, « État des études sur l'antiquité africaine ». In *la conscience historique africaine*. Paris, l'Harmattan, pp. 108-124.

- 2005-2006, « L'Égypte était-elle un don du Nil ? ». In *ANKH N° 14 /15*, pp. 34-51.

- Somet Y., 2003-2004, « La pensée morale égyptienne du III<sup>ème</sup> millénaire avant l'ère chrétienne ». In *Ankh n°12/13*. pp. 12-25.

- 2007, « Le scribe dans l'Égypte ancienne ». In *Ankh n°16*, pp.28-42.

- Tamsir Anne, 2017, *L'Égypte pharaonique. Sève nourricière des langues et cultures africaines*. Presses Panafricaines.
- Westendorf W., 1977, *Koptisches Handwörterbuch*, Heidelberg, Universitätsverlag Carl Winter.

**La recherche savante de la vérité par différents critères dans l'histoire des doctrines retracée  
par Sextus Empiricus.**

Mayoro DIA

Université Cheikh Anta Diop de Dakar

[mayoro.dia@ucad.edu.sn](mailto:mayoro.dia@ucad.edu.sn)

**Résumé :** L'objectif de cet article est, d'une part, d'étudier le sens et la portée de l'opération mentale exposée dans la recherche des critères et, d'autre part, de montrer les convergences et les divergences entre les écoles philosophiques dans le choix des critères. Cette opération mentale intervient dans la décision ou le jugement. En prenant cette opération comme centre de gravité de cet article, nous avons divisé ce travail en deux sections. Il s'agit, d'abord, d'étudier les emplois du terme « critère ». Ensuite, il est question d'analyser les différents critères que les savants grecs de l'Antiquité utilisent pour chercher soit la vérité, soit le relatif ou le subjectif. Ce sont les dogmatiques. Nous analysons aussi le « critère » pratique des sceptiques qui consiste à suivre les apparences et à observer les règles de la vie quotidienne. Nous remarquons ainsi que chaque école philosophique utilise le « critère », et l'usage qu'elle en fait détermine ses caractéristiques. C'est pourquoi nous avons différents philosophes appartenant à différentes écoles philosophiques : les dogmatiques et les sceptiques qui divergent très souvent sur beaucoup de points et convergent parfois sur certains points.

**Abstract :** The purpose of this article is, firstly, to study the meaning and scope of the mental operation exposed in the search for criteria and, secondly, to show the convergences and divergences between philosophical schools in the choice of criteria. This mental operation is involved in the decision or judgment. Taking this operation for the center of gravity of this article, we divided this work into two sections. The first is to study the uses of the term "criterion". Then, it's a question of analyzing the different criteria that the Greek scientists of Antiquity use to seek either the truth, the relative or the subjective. These are the dogmatics. We also analyze the skeptics' practical "criterion" that consists of following appearances and observing the rules of daily life. We thus notice that each philosophical school uses the "criterion", and the use that it makes of it determines its characteristics. This is why we've different philosophers: the dogmatists and the skeptics who diverge very often on many points and sometimes converge on certain points.

**Mots-clés :** Philosophie, critère, vérité, sens, apparence.

**Keywords :** Philosophy, criterion, truth, meaning, appearance.

## INTRODUCTION

Nous étudions la question du critère qui intéresse beaucoup les spécialistes du scepticisme<sup>1</sup> antique et les philosophes contemporains. En effet, nous remarquons que, pendant les quinze dernières années, la nature et la possibilité de la recherche continue de la vérité<sup>2</sup> de la part du pyrrhonien constituent un sujet qui a suscité une grande attention des spécialistes<sup>3</sup>. C'est pour montrer ce grand intérêt des spécialistes pour le sujet en question que nous présentons notre travail comme une analyse des différents types de critères de vérité que critique Sextus Empiricus<sup>4</sup> et auxquels il oppose la conception du critère qui est un critère d'action des sceptiques. L'objectif que nous poursuivons est de faire une nouvelle interprétation de la discussion qui porte sur le critère de vérité et le critère d'action dans les livres de Sextus.

Il faut remarquer que certains savants grecs de l'Antiquité avaient affirmé avoir trouvé un instrument de jugement ou une règle leur permettant de chercher et de découvrir la vérité<sup>5</sup>. Ils l'avaient appelé le critère de la connaissance de la vérité qui est un terme polysémique.

<sup>1</sup> Voici des livres très importants qui nous ont beaucoup aidé à comprendre le scepticisme et les sceptiques : Grenier. et Goron G., 1948, *Œuvres choisies De Sextus Empiricus. Contre Les Physiciens, Contre Les Moralistes, Hypotyposes Pyrrhoniennes*. (Bibliothèque Philosophique) Paperback, Éditions Montaigne ; Brochard Victor, 1987, *Les Sceptiques grecs*, Paris, [réimpr. Paris, Livre de poche, 2002] ; Pellegrin P., 1997, *Sextus Empiricus. Esquisses pyrrhoniennes*. Bilingue grec-français, Paris, Éditions du Seuil ; Pellegrin P., 1998, *Galien. Traités philosophiques et logiques : Des sectes pour les débutants, Esquisse empirique, De l'expérience médicale, Des sophismes verbaux, Institution logique*, trad. P., Dalimier, C, Levet et P. Pellegrin, intro. P. Pellegrin, Garnier-Flammarion ; Pellegrin Pierre, (dir.) 2002, *Sextus Empiricus. Contre les professeurs*. Introduction, glossaire et index par Pierre Pellegrin, traduction par C. Dalimier, D. et J. Delattre, B. Pérez et P. Pellegrin. Bilingue (grec-français). Éditions du Seuil.

<sup>2</sup> En ce qui concerne les questions sur le critère de vérité, en voici des études de références : Long Anthony A., 1978, « Sextus Empiricus on the criterion of truth », In : *Bulletin of the Institute of Classical Studies* No. 25, p. 35-49 ; Sharples Robert W., 1989, « The Criterion of Truth in Philo Judaeus, Alcinoüs and Alexander of Aphrodisias », In : Pamela Huby et Gordon Neal (dir.), *The Criterion of Truth*, Liverpool University Press, p. 231-256 ; Brunschwig Jacques, 1995, « Le problème de l'héritage conceptuel dans le scepticisme : Sextus Empiricus et la notion de κριτήριον », In : *Études sur les philosophies hellénistiques. Épicurisme, stoïcisme, scepticisme*. Paris, Presses Universitaires de France, « Épiméthée », p. 289-319, en particulier p. 297 sq. ; Striker Gisela, 1996, « Kriterion Tes Aletheias », In *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, (collected papers), Cambridge, Cambridge University Press, p. 22-76 ; Schwab Whitney, 2013, « Skepticism, Belief, and the Criterion of Truth », In : *Apeiron*, 46(3), p. 327-344 ; Rashed Marwan, 2015/1, « Le "critère de vérité" (κριτήριον τῆς ἀληθείας) comme outil hellénistique de classification des systèmes philosophiques », In : *Les Études philosophiques*, (n° 112), p. 65-82. Rashed Marwan fait remarquer qu'il existe deux vérités : il y a le critère de vérité qui désigne une vérité immédiate ou directe permettant de (re-)connaître une vérité médiante ou indirecte, p. 65, 68, 69, 70, 72.

<sup>3</sup> Il y a beaucoup de spécialistes dans ce domaine, cf. l'article de Marchand Stéphane, 2010, « Le sceptique cherche-t-il vraiment la vérité ? » In : *Revue de métaphysique et de morale*, 65, (1), 2010, p. 125-141 ; l'article de Perin Casey, 2010, « The Demands of Reason ». In : *An Essay on Pyrrhonian Scepticism* (Oxford University Press).

<sup>4</sup> Noter *E. P.* pour le titre d'*Esquisses pyrrhoniennes* ; *H. P.* pour le titre d'*Hypotyposes pyrrhoniennes* ; *A. M.* ou *Adv. Math.* pour le titre d'*Adversus mathematicos*.

<sup>5</sup> À propos de la doxographie du désaccord indécidable entre les savants sur les critères, voir *E. P.* (lire *Esquisses pyrrhoniennes*), II, 16-96, 186 ; III, 182, 241-242 ; *Adv. Math.*, VII ; Diogène Laërce, VII et IX. Sur l'histoire des théories de la connaissance et des critères des écoles philosophiques, voir Long A. et Sedley N. D., 2001, *Les philosophes hellénistiques*, tomes I, II et III. Traduction française par Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin, G. Flammarion, Paris : tome I, p. 164-187, 248-249, tome II, p. 61-61, 70-72, 174-222, tome III, p. 7-95.

Mais, les sceptiques doutent de son existence. Ainsi note-t-on qu'il y a des emplois et des significations<sup>6</sup> différents de ce terme chez les savants des différentes écoles. Nous sélectionnerons les textes les plus importants et nous ciblerons certains critères généraux en nous appuyant sur les sources de Sextus Empiricus et quelquefois des textes de Diogène Laërce<sup>7</sup>.

Sans aucune ambiguïté, l'histoire de la philosophie montre que, depuis très longtemps, les savants s'étaient posé les mêmes questions sur la vérité et le critère de vérité. Pour preuve, Diogène Laërce (IX, 71-73) revient sur ce vieux débat à propos de la possibilité ou l'impossibilité de connaître avec certitude les choses. Il donne la galerie des ancêtres du scepticisme ou les penseurs considérés comme des pré-sceptiques ou des sceptiques. Citant les anciens penseurs et leurs idées, il fait remarquer les propos de Xénophane (IX, 72)<sup>8</sup> : « [...] Xénophane dit : L'exacte (vérité), aucun homme ne l'a vue, et aucun ne la connaîtra ».

Anaxagore (fr. 20) affirme presque la même chose, mais avec des mots différents : « À cause de la faiblesse de nos sens, nous sommes impuissants à distinguer la vérité<sup>9</sup> ». Sextus rapporte (*Adv. Math.*, VIII, 87-88)<sup>10</sup> :

Ils ne sont pas peu [...] ceux qui ont dit que Métrodore, Anaxarque et Monime avaient aboli le critère de la vérité, Métrodore parce qu'il a dit : "nous ne savons rien, nous ne savons même pas ceci que nous ne savons rien", Anaxarque et Monime parce qu'ils comparaient les choses existantes à un décor de théâtre, et les tenant pour comparables aux choses que nous expérimentons en rêve ou en état de folie.

Ces savants n'avaient pas réfuté l'existence des choses, mais avaient nié la possibilité de connaître la vérité<sup>11</sup>. Pour résoudre les problèmes des critères, connaître leur fondement et

<sup>6</sup> Voici deux contributions excellentes sur le critère qui nous permettent de comprendre l'étymologie, les sens et les emplois de « critère » (τὸ κριτήριον) : Striker G., 1996, « Kriterion Tes Aletheias », p. 22-76 ; Brunschwig J., 1995, « Le problème de l'héritage conceptuel dans le scepticisme : Sextus Empiricus et la notion de κριτήριον », p. 289-319.

<sup>7</sup> Pour une vue d'ensemble des arguments sceptiques concernant l'existence des quatre critères spécifiques dogmatiques et les réfutations sceptiques de ces critères, voir Wersinger A. G., 2008, « Sextus Empiricus et la "conséquence" inassignable : le scepticisme à l'épreuve de la logique », In : *Cahiers philosophiques*, volume 3, n° 115, p. 46-62.

<sup>8</sup> Goulet-Cazé M.-O., (Dir.), 1999, *Diogène Laërce. Vies et doctrines des philosophes illustres*, Librairie générale française. Introductions, traductions et notes de Jean-François Balaudé, Luc Brisson, Jacques Brunschwig, Tiziano Dorandi, Marie-Odile Goulet-Cazé, Richard Goulet et Michel Narcy, avec la collaboration de Michel Patillon.

<sup>9</sup> Voilquin Jean, 1964, *Anaxagore de Clazomènes. Les penseurs grecs avant Socrate, de Thalès de Milet à Prodicos*, Garnier Frères - GF Flammarion, p. 147-150. Sur l'impossibilité de connaître la vérité par nos sens et opinions, ou sur le mépris de l'humaine connaissance, voir *E. P.*, III, 281 ; *Adv. Math.*, I, 305-306 ; *Adv. Math.*, VIII, 63 ; Aristoclès (cité par Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, XIV, 17-18).

<sup>10</sup> Traduction française dans Long et Sedley, 2001, tome I.

<sup>11</sup> Sur la longue liste des savants qui avaient nié la connaissance, voir, en plus des livres de Sextus Empiricus, ceux-ci : Diogène Laërce, VII et IX ; Aristoclès (cité par Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, XIV, 17-18) ; Cicéron, *Académiques*, I-II, en particulier I, 43-46 ; Photius, *Bibliothèque*, 169b18-170b35 ; Augustin, *Contre les Académiciens*, II, 11.

leurs différences, nous devons répondre aux questions que les anciens savants s'étaient posées et qui nous ont conduit à faire cette étude. Deux questions jamais posées méritent d'être soulevées, à savoir l'opération mentale mise à l'œuvre dans le critère. Cette opération mentale intervient dans la décision ou le jugement. D'abord, que faut-il penser de cette opération mentale? Pour quelle raison, selon Sextus, une telle opération n'est-elle pas la même pour la question de la vérité et la question de l'action ? Nous voulons montrer l'intervention de l'opération en question dans le critère de vérité et d'action. D'abord, en nous fondant surtout sur les textes de Sextus, nous allons rappeler les différentes écoles philosophiques dont Sextus parle, étudier les sens du « critère » (τὸ κριτήριον) chez les savants qui s'étaient livrés à des conflits pour savoir si le critère existe ou n'existe pas du fait des difficultés rencontrées pour accéder à la vérité souvent cachée. Comme ils n'étaient pas d'accord sur le choix d'un seul critère fiable accepté par tous, un désaccord s'ajoute à ces conflits : qu'est-ce qui doit être considéré comme critère? Ensuite, nous analyserons ce que certains savants avaient pris pour critère de vérité. Cela nous permettra, enfin, de voir les différences entre les sens du critère dogmatique, du critère académique<sup>12</sup> et du critère sceptique (conflits entre écoles). Dans cette partie, il sera question de montrer que, même si les philosophes appartenaient à des écoles opposées, il leur arrivait souvent de recourir aux mêmes critères, surtout à « la sensation » et à « la raison » qui constituent le socle des connaissances (points communs à certaines écoles). Nous verrons qu'il arrivait parfois aussi à un philosophe d'être en désaccord avec lui-même (conflits avec soi-même) et d'abandonner son ou ses premiers critères pour choisir un ou plusieurs autres, ou de s'opposer à un autre philosophe appartenant à la même école que lui (conflits à l'intérieur d'une même école ou conflits internes).

### **I. Les écoles philosophiques : l'étude des sens<sup>13</sup> du terme « critère » (τὸ κριτήριον) et le débat sur la possibilité ou l'impossibilité d'accéder à la vérité**

Il est important de rapporter les explications de Sextus sur les positions des écoles philosophiques sur la possibilité ou l'impossibilité de la recherche et de la découverte de la vérité. Il ouvre ainsi le livre I (*E. P.*, 1-4, I, 21)<sup>14</sup> :

1- De la différence dominante entre les philosophies

<sup>12</sup> Nous ferons une étude sur les moyens que les académiciens utilisent pour chercher la vérité.

<sup>13</sup> Sur les emplois du terme « critère » (τὸ κριτήριον), nous renvoyons nos lecteurs à Striker Gisela, 1996, « Kriterion Tes Aletheias »; à Brunschwig Jacques, 1995, qui cite souvent ce livre dans le chap. 11 de son ouvrage : « Le problème de l'héritage conceptuel dans le scepticisme : Sextus Empiricus et la notion de κριτήριον », p. 289-319.

<sup>14</sup> Traduction française par Pellegrin Pierre, 1997, *Sextus Empiricus. Esquisses pyrrhoniennes*. Bilingue grec-français, Paris, Éditions du Seuil, p. 53.

[1] Quand on mène une recherche sur un sujet déterminé, il s'ensuit apparemment soit qu'on fait une découverte, soit qu'on dénie avoir fait une découverte et qu'on reconnaît que la chose est insaisissable, soit qu'on continue la recherche. [2] C'est sans doute pourquoi en ce qui concerne les objets de recherche philosophique eux aussi, certains ont déclaré qu'ils avaient découvert le vrai, d'autres ont nié qu'il puisse être saisi, d'autres cherchent encore. [3] Ainsi pensent l'avoir trouvé ceux qu'on appelle dogmatiques, au sens propre, par exemple les partisans d'Aristote, d'Épicure, les stoïciens et quelques autres ; ont soutenu qu'il concerne les choses insaisissables les partisans de Clitomaque et de Carnéade et les autres académiciens ; continuent de chercher les sceptiques. [4] A partir de cela on estime raisonnablement que les philosophies dominantes sont trois : dogmatique, académique, sceptique. [...] en ce qui concerne la voie sceptique, nous en traiterons sous forme d'esquisse dans le présent ouvrage, en ayant tout d'abord dit ceci : de rien de ce qui sera dit nous n'assurons qu'il est complètement comme nous le disons, mais pour chaque chose nous faisons en historien un rapport conformément à ce qui nous apparaît sur le moment.

Dans ce texte sous forme de résumé, Sextus a exposé les points essentiels abordés dans les trois livres de cet ouvrage et dans ses autres écrits. Il s'agit principalement des positions prises par les écoles philosophiques dans le débat sur le vrai. Il y a trois positions avec chacune son propre critère : le critère de vérité des dogmatiques qui ont cherché et découvert le vrai ; celui du probable ou du plausible des académiciens qui ont cherché le vrai, mais qui ont finalement trouvé le probable; celui des sceptiques qui se fondent sur les apparences.

Après avoir rappelé les différentes positions des philosophes sur la vérité, nous ferons ici un petit rappel de l'étymologie et des différents sens du terme « critère », et des mots de la même famille que lui. Il faut noter la parenté étymologique entre ces mots : « le critère » (τὸ κριτήριον)<sup>15</sup>, « juger, apprécier, décider » (κρινεῖν/ ἐπικρινεῖν), « le jugement » (ἡ κρίσις), « décidable » (ἐπικριτής), « indécidable » (ἀνεπίκριτος), « la critique » (ἡ κρίσις) qui se rapportent au fait que nous jugeons en utilisant le critère comme mesure servant à discerner le vrai du faux.

Ces mots de la même famille ont au moins deux poids (ou valeurs) différents dans les textes de Sextus selon que l'on suit le scepticisme ou les autres écoles philosophiques. On peut prendre n'importe quel pour modèle, dont l'analyse peut être appliquée à tous les autres termes. Chez les sceptiques, chacun de ces termes a un poids (ou une valeur) faible et peut signifier une simple déclaration (une simple assertion) sans assurer avec une forte conviction que ce qu'ils disent est vrai ; autrement dit, c'est juste une confession, ou un aveu des affects sans porter une affirmation sur la nature des objets dont les affects viennent. Chez les autres philosophes, il a un poids ou (une valeur) fort et peut signifier un jugement (une appréciation,

<sup>15</sup> Voir Bailly Anatole, 1950, *Dictionnaire grec-français*. Édition revue par L. Séchan et P. Chantraine, Hachette ; Chantraine Pierre, 1968, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Sur le critère servant de base à un jugement, voir *E. P.*, I et II ; *Adv. Math.*, VII et VIII ; Diogène Laërce, VII et IX.



une décision, une assertion) ferme qu'ils donnent des choses en assurant avec une forte conviction que ce qu'ils disent à propos de ces choses est vrai. Les différences entre les sceptiques et les autres philosophes par rapport au jugement, c'est la conviction et l'absence de conviction sur l'existence et l'inexistence des objets, par exemple c'est le fait de donner des affirmations fermes avec une forte conviction sur l'ontologie ou l'essence des objets (voir surtout *E. P.*, I, 222 sq.). Nous sommes fortement inspiré par Jacques Brunschwig<sup>16</sup>, car il a montré qu'il existe deux sens différents dans le terme *κατάληψις* (perception, saisie, compréhension). En analysant des sections parallèles dans les livres (*E. P.*, II, *Ad. Math.*, VIII), il a ressorti et expliqué le sens faible de ce terme chez les sceptiques et son sens fort chez les dogmatiques, en particulier chez les stoïciens. Car ces derniers donnent des affirmations fermes sur la nature des objets, contrairement aux sceptiques qui se limitent à la simple perception des objets.

Les sceptiques essaient donc d'annihiler toutes les formes du dogmatisme liées aux sens de ces mots cités supra, en particulier du terme critère<sup>17</sup> ; mais ils en ont accepté des sens opposés au dogmatisme.

En ce qui concerne la simple occurrence du terme « critère », il faut noter que son sens (ainsi que les sens des mots de la même famille que ce terme) occupe une très bonne place dans les écrits de Sextus. Nous y remarquons un emploi<sup>18</sup> en quantité de cette famille de termes, dans un contexte où ce terme signifie surtout un jugement que l'on fait soit par les sens, soit par la raison, soit par les deux.

Dans *E. P.*, I, 21-23, Sextus rappelle les sens du critère. Il explique clairement deux critères ayant des sources différentes : les opinions pour l'un et les apparences pour l'autre. Le critère de certains savants dogmatiques permet ou prétend permettre de découvrir la vérité. Ces dogmatiques adoptent cette démarche leur permettant de partir des choses apparentes observées pour découvrir des choses cachées. Ils s'intéressent aux deux catégories des choses : les choses apparentes et les choses cachées. Cependant, le critère d'action permet aux sceptiques de se conduire dans la vie quotidienne. Ainsi, les sceptiques adoptent cette démarche leur permettant de passer des choses apparentes pour découvrir des choses apparentes. Ils s'appuient seulement sur les choses apparentes.

<sup>16</sup> Brunschwig J., 1995, « Le problème de l'héritage conceptuel dans le scepticisme : Sextus Empiricus et la notion de κριτήριο », p. 295-296.

<sup>17</sup> Cf. Bondu B., 15 | 2015, « Le problème du critère sceptique », In *Philosophie antique*, p. 56 et note 5 de cet article.

<sup>18</sup> Voir aussi *E. P.*, I, 24, 237-239. Sextus emploie souvent l'adverbe « sans soutenir d'opinions » (ἀδοξάστως) pour dire que les sceptiques se contentent d'avouer et de rapporter seulement les affects subis sans se prononcer sur les choses cachées, comme leur nature, leurs causes... *E. P.*, I, 15, 24, 226, 231, 239-240 ; II, 102, 246, 254 ; III 235.

Toutefois, dans quelle partie de la philosophie inclut-on le critère de vérité ou d'action? Pour le savoir, il faut savoir que les stoïciens et d'autres philosophes, comme les épicuriens, affirment qu'il y a trois parties en philosophie (logique, physique et éthique) qui requièrent un jugement et un critère. Selon Sextus, le critère semble être inclus dans la partie logique (*E.P.*, I, 6, 18 ; II, 13). Dans ses explications du critère, il distingue deux autres sens du critère et donne trois manières de le nommer (*E.P.*, II, 14 -15). Le critère signifie la référence, ou ce qui sert de base à un jugement, ou à une décision. C'est pourquoi on parle de critère de jugement des choses ou qui permet de juger des choses. Bref, le critère est l'élément de base d'un jugement des choses. Mais comment juger ces choses? Il y a deux jugements : le jugement des dogmatiques passant des choses apparentes pour accéder aux choses cachées ; le jugement des sceptiques se fondant sur les apparences. Dans *Adv. Math.*, VII, 25, Sextus dit que le critère permet ou prétend permettre de saisir les choses évidentes (ἐναργῆ/δῆλα) ; il se distingue du signe et de la démonstration qui sont censés permettre de découvrir les choses non-évidentes ou cachées (ἄδηλα). Il explique de façon plus approfondie ce qu'il entend par le critère logique (*E. P.*, II, 16-17). Il rappelle les différents critères de vérité sur lesquels porte son discours pour les réfuter l'un après l'autre, en montrant les désaccords chez les savants à ce sujet. Ces critères sont principalement l'être humain ou l'homme, la sensation, la pensée, l'impression ou l'impression cognitive des stoïciens. De tels critères donnent un savoir direct et immédiat par opposition au savoir obtenu par le moyen d'un signe et au savoir obtenu par le moyen d'une démonstration qui sont des savoirs médiats et indirects<sup>19</sup>.

Après avoir rappelé les différents critères, nous allons voir, dans la deuxième partie, leurs emplois par les savants. Pour ce faire, nous jugeons nécessaire de poser certaines questions auxquelles nous apporterons des réponses. Est-il possible de connaître avec certitude la vérité? Peut-on véritablement connaître les objets extérieurs et leur nature? La croyance vient-elle de la connaissance véritable des objets extérieurs ou des apparences des objets? Pouvons-nous avoir la certitude de nos jugements par nos sens, nos pensées et les deux à la fois?

Nous allons voir aussi que Sextus Empiricus et Diogène Laërce décrivent, dans des termes parfois proches, voire identiques, le « critère » de vérité, du probable, d'action... des écoles philosophiques de l'Antiquité soit pour rechercher et trouver la vérité, soit pour rechercher et trouver le probable (le convaincant, le vraisemblable), soit pour continuer à rechercher la vérité qui n'est pas encore trouvée. Même s'il y a des divergences entre les

---

<sup>19</sup> Sur la distinction des trois savoirs, cf. Brunschwig J., 1995, « Le problème de l'héritage conceptuel dans le scepticisme : Sextus Empiricus et la notion de κριτήριον », p. 297 sq.

différentes écoles philosophiques sur le seul critère à choisir, il arrive parfois qu'il y ait des points communs et fondamentaux que partagent ces écoles et aussi les philosophes appartenant à une même école. Ces points constituent le plus souvent l'instrument ou le point de départ pour aller à la recherche des connaissances et de la vérité. Tout cela montre que leurs désaccords se trouvent davantage dans leurs doctrines que dans les mots employés ou les notions. Jacques Brunschwig a fait allusion à cela en y apportant des arguments convaincants :

[...] le sceptique doit poser en principe que les dogmatiques, quand ils se querellent à propos de leurs doctrines antagonistes, ont tous les mêmes notions et se servent des mêmes mots pour les exprimer ; c'est à cette seule condition qu'il peut prétendre comprendre sur quoi portent leurs débats et attaquer leurs doctrines en connaissance de cause<sup>20</sup>.

## II. Les critères des savants dogmatiques de la Grèce antique

Sextus fait des distinctions entre les différents types de critères (de vérité) qu'il pose surtout dans le livre VII du *Contre les mathématiciens* et dans le livre II des *Esquisses pyrrhoniennes*. Dans ces livres cités, il consacre deux longs exposés (A. M., VII, 29-37 et E. P., 14-79)<sup>21</sup> à l'étude de la notion de critère (de vérité), critère que nous analyserons pour voir les points divergents et les points convergents soit entre les écoles opposées, soit entre certains philosophes appartenant à une même école, soit chez un même philosophe dont les idées se contredisent. Nous verrons que les désaccords ou conflits aident à faire progresser la recherche de la vérité et des connaissances. Ces désaccords ne sont pas donc en soi inutiles, mais plutôt salvateurs.

### II.1. Le critère « du relatif » (τὸ πρὸς τι) de Protagoras et « les critères de vérité » (τὰ κριτήρια ἀληθείας) des autres dogmatiques

#### II.1.1. Le critère de Protagoras : « l'homme » (ὁ ἄνθρωπος)

<sup>20</sup> Brunschwig J., 1995, « Le problème de l'héritage conceptuel dans le scepticisme : Sextus Empiricus et la notion de κριτήριον », p. 291.

<sup>21</sup> Brunschwig J., 1995, « Le problème de l'héritage conceptuel dans le scepticisme : Sextus Empiricus et la notion de κριτήριον », p. 300, nous fait remarquer le schéma de présentation des trois savoirs : « La conception prodélique du κριτήριον et la distinction entre savoir médiat et immédiat, dont elle est solidaire, constitue la base véritable de la structure d'ensemble des livres M VII-VIII — avec cette nuance que, la notion de κριτήριον étant spécifiée comme κριτήριον de vérité, la première partie de ces livres se divisera en deux sections, correspondant aux deux moitiés de l'expression en question. Nous obtenons ainsi le schéma suivant, tel que Sextus va l'élaborer : 1.1) le κριτήριον (M VII 27-446) ; 1.2) le vrai et la vérité (M VIII 1-140) ; 2. 1) les signes (M VIII 141-299) ; 2.2) les démonstrations (M VIII 300-481). Dans PH, le schéma est à peu près le même. Quelques différences intéressantes peuvent être relevées. » Il donne, à la note 16, p. 300, p. 300, un schéma parallèle au premier : « Κριτήριον : PH II 14-79. La vérité et le vrai : 80-96. Les signes : 97-133. Les démonstrations : 134-203. »

En étudiant les différences entre le scepticisme et la voie protagoréenne, Sextus donne le sens du critère de Protagoras (*E. P.*, I, 216-219). Selon lui, ce critère est relatif ou subjectif. Donc, il est insuffisant pour découvrir la vérité. Certes, il permet de saisir les choses se présentant à nous et dont Protagoras dit qu'elles existent, tout en délaissant les choses inapparentes et dont il dit qu'elles n'existent pas ; autrement dit, toute chose qui se présente à nous existe, mais toute chose qui ne se présente pas à nous n'existe pas. La présence est la condition pour affirmer ou infirmer leur existence. Protagoras penche plus vers le relativisme, la subjectivité et la représentation que vers la vérité. En disant que « [...] l'être humain est la mesure de toutes réalités, pour les étants mesure de leur existence, pour les non-étants mesure de leur non-existence [...] »<sup>22</sup>, Protagoras propose un critère concret de relativisme pour juger des réalités, et non pas un critère de vérité. Ce relativisme est une doctrine selon laquelle la vérité cherchée est relative à chaque individu. Mais il y a beaucoup de choses qui existent et que nous ne connaissons pas. Pour autant du moins que nous suivons le raisonnement de Protagoras, elles n'existent pas.

Nous pouvons expliquer le mot « homme » qui a différents sens. En effet, il peut signifier un individu, ou un homme singulier, comme il peut signifier l'universel ou l'humanité tout entière. C'est ce relativisme qui introduit un critère fondé sur la mesure qu'est l'homme et éloigne ainsi Protagoras du scepticisme. Outre ce relativisme, ce critère crée un désaccord, car l'homme est parfois en désaccord avec lui-même et parfois aussi avec les autres<sup>23</sup>. Tout cela explique la diversité des lois et des coutumes. Bref, le critère de Protagoras est faillible. Cependant, Héloïse Moysan-Lapointe ne désigne pas ce critère comme un critère de vérité, car Protagoras emploie l'expression « l'homme mesure » pour éviter le concept de vérité et de critère : « La thèse de l'homme mesure semble recouvrir le caractère à la fois fondamental et problématique des doctrines sophistes. Évitant sagement l'usage du concept de vérité, Protagoras nous propose plutôt l'idée de mesure, ou de critère. »<sup>24</sup>

Comme il est très difficile de comprendre ce que Protagoras entendait par « l'homme est la mesure de toute chose », on peut cependant recourir toujours à la précision du sens de cet énoncé chez Héloïse Moysan-Lapointe qui en propose deux interprétations et qui admet l'interprétation individualiste au détriment de l'interprétation du genre humain : « [...] On admet plus communément une interprétation individualiste de la doctrine, ou l'homme mesure

<sup>22</sup> *E. P.*, I, 216, Pellegrin P., 1997, p. 179.

<sup>23</sup> Diogène Laërce, IX, 95.

<sup>24</sup> Moysan-Lapointe H., 2010, « La vérité chez Protagoras. Laval théologique et philosophique », In : *Revue Laval théologique et philosophique*, volume 66, numéro 3, p. 531.

est individuel et particulier. Ainsi, telles les choses m'apparaissent, telles elles sont pour moi, tout en étant différentes pour un autre individu, qui les mesurerait autrement.<sup>25</sup>»

Après avoir étudié le critère protagoréen, nous nous intéresserons à celui des sensualistes.

## **II.1.2. « Les critères de vérité » (τὰ κριτήρια ἀληθείας) des autres dogmatiques**

### **II.1.2.1. Les critères des sensualistes : « les affects » (τὰ πάθη)/ « les sens » (αἰσθήσεις), « la représentation » (ἡ φαντασία), « l'évidence » (ἡ ἐνάργεια)**

Les sensualistes sont surtout les cyrénaïques et les épicuriens. Selon les sensualistes dans les écrits de Sextus, seuls les affects de nos sens ébranlant les objets extérieurs constituent le critère de vérité. Mais les sceptiques s'opposent à une telle affirmation ferme sur ces objets et leur nature. Traitant des différences entre la voie cyrénaïque et le scepticisme, Sextus rapporte ce qui distingue ces deux voies (*E. P.*, I, 215). En plus du fait d'affirmer fermement que les affects constituent un critère de vérité<sup>26</sup>, les cyrénaïques assurent aussi deux thèses dogmatiques contraires au scepticisme : les objets extérieurs et leur nature. Ils donnent deux affirmations sur des choses cachées : ils se prononcent sur les objets extérieurs à nous et aussi sur une autre chose cachée, à savoir la nature de ces objets dont ils disent qu'elle est insaisissable (φύσιν αὐτὰ ἔχειν ἀκατάληπτον). Le terme « insaisissable » (ἀκατάληπτον) est considéré comme un « métadogmatisme négatif<sup>27</sup> », car les cyrénaïques donnent des affirmations sur l'impossibilité de saisir ou de connaître la nature, les qualités ou les propriétés de ces objets. Selon Sextus, les sceptiques s'opposent à de telles affirmations, car ils ont espoir qu'un jour il leur sera possible de connaître la nature de ces objets à force de mener des recherches et des examens bien approfondis même s'ils n'ont pas présentement d'instrument ou de critère efficace pouvant leur permettre d'y accéder (*E. P.*, I, 1, 3, 20, 226). Outre ces difficultés rencontrées pour accéder aux choses cachées, comme les objets et leur nature,

<sup>25</sup> Moysan-Lapointe H., 2010, « La vérité chez Protagoras. Laval théologique et philosophique », p. 532.

<sup>26</sup> Aux critères de vérité généraux des épicuriens, nous pouvons ajouter ceux qui sont spécifiques comme : attestation et non-contestation ; non-attestation et contestation (*Adv. Math.*, VII, 211-216). Dans ce livre, Sextus dit à ce propos ceci (paragraphe 216, Long et Sedley, 2001, p. 187-189) : « ... attestation et non-contestation sont le critère de ce que quelque chose est vrai, tandis que non-attestation et contestation sont celui de ce que quelque chose est faux. Le socle et le fondement de toutes ces choses, c'est l'évidence. » Diogène Laërce (X, 31) et Cicéron (*Académiques*, II, 142) donnent la liste des critères de vérité que proposent Épicure et les épicuriens : les sensations, les préconceptions, les sentiments (le plaisir et la douleur), les focalisations de la pensée sur une impression, voir Long et Sedley, 2001, p. 179-180.

<sup>27</sup> Sur le « dogmatisme négatif » et le « méta-dogmatisme négatif », cf. Pellegrin Pierre, 1998, *Galien. Traités philosophiques et logiques : Des sectes pour les débutants, Esquisse empirique, De l'expérience médicale, Des sophismes verbaux, Institution logique*, trad. P. Dalimier, C. Levet et P. Pellegrin, intro. P. Pellegrin, Garnier-Flammarion, p. 77, n. 1 ; Marchand S., 2015, « La vérité chez Protagoras. Laval théologique et philosophique » ; Giovacchini J., octobre 2008, « Le "dogmatisme négatif" des médecins empiriques : Sextus et Galien à la recherche d'une médecine sceptique », In *Le Scepticisme-Cahiers Philosophiques*, n°115, p. 63-80.

Sextus tout comme Diogène Laërce nous invitent à savoir que la réalité n'est pas telle qu'elle apparaît (Sextus, *E. P.*, II, 19- 20 ; *Adv. Math.*, VII, 29, 72-73), car les sensations se trompent (Diogène, IX, 95).

Une remarque s'impose ici sur les savants qui se fondent sur les affects. En effet, ce ne sont pas seulement les cyrénaïques qui recourent au critère des affects. Par exemple, Démocrite, Épicure et Zénon de Citium soutiennent que, parmi les choses saisies par les affections de nos sens, certaines existent et d'autres n'existent pas (*Adv. Math.*, VIII, 355). En ce qui concerne Épicure, Diogène Laërce (X, 31) soutient que son critère de vérité est triple : ce sont les sensations, les prénotions et les affections<sup>28</sup>.

Il faut faire la différence entre les apparences et le monde extérieur, car les sceptiques ne s'opposent pas aux apparences elles-mêmes, mais aux affirmations fermes selon lesquelles les apparences correspondent exactement aux objets réels du monde extérieur, comme en témoigne ce passage (*Adv. Math.*, VII 194) : « [...] s'il faut dire la vérité, seulement l'affect nous est apparent, mais ce qui est extérieur et productif de l'affect est peut-être existant, mais il ne nous est pas apparent. <sup>29</sup>» Diego Machuca revient largement sur ce point, en mettant en relief l'importance de faire la distinction entre les apparences et le monde extérieur<sup>30</sup>.

Dans ses explications sur cette distinction, Sextus s'attaque à ceux qui disent que les sceptiques s'opposent aux choses apparentes, car ils ne s'opposent pas aux apparences, mais n'affirment pas qu'elles sont telles qu'elles leur apparaissent. Il fait une différence entre les deux verbes « être » qui renvoie à l'existence réelle des choses et « apparaître » qui renvoie à ce que nous savons des choses à travers les affects de nos sens (*E. P.*, I, 19-20, 22). La distinction est donc claire entre les apparences et le monde extérieur. En effet, nos sens sont

<sup>28</sup> Pour avoir des explications sur le critère triple d'Épicure, voir Rashed M., 2015/1, « Le "critère de vérité" (κριτήριον τῆς ἀληθείας) comme outil hellénistique de classification des systèmes philosophiques », I. Le critère de vérité et les quatre écoles de l'Antiquité, 1) Épicurisme, p. 67. Sur l'origine et le sens de la « prénotion », voir Brunschwig J., 1995, « Le problème de l'héritage conceptuel dans le scepticisme : Sextus Empiricus et la notion de κριτήριον », p. 292, note 5 : « Il n'est pas surprenant de voir les Epicuriens spécifiquement mentionnés dans ce contexte (c'est-à-dire *Adv. Math.*, VII, 300-337) : selon eux, comme on sait, toute enquête, discussion ou recherche présuppose une πρόληψις de son sujet (cf. Epicure *Ep. Hdt.* 37-38, Cicéron *ND* I 43, Sextus *M I* 57, XI 21, D.L. X 33). Diotime (dans Sextus *M VII* 140 attribue la même doctrine à Démocrite, avec l'appui inattendu d'une citation platonicienne (*Phaedr.* 237 b) qui, comme le fameux problème du *Ménon* 80 e, semble avoir joué un rôle dans la fortune de cette idée (cf. Cicéron *Fin.* II 4). »

<sup>29</sup> Sur les apparences, affects et objets extérieurs dans le monde, Machuca Diego E., 2013, « La critique du critère de vérité épicurien chez Sextus Empiricus : un scepticisme sur le monde extérieur ? », In S. Marchand & F. Verde (eds.), *Épicurisme et scepticisme*. Sapienza Università Editrice, 2013: la partie : 4. Apparences et monde extérieur, p. 119-124.

<sup>30</sup> Machuca Diego E., 2013, « La critique du critère de vérité épicurien chez Sextus Empiricus : un scepticisme sur le monde extérieur ? », p. 116.

ébranlés par les affects des objets extérieurs<sup>31</sup>. Sextus donne les raisons pour lesquelles le sceptique est contraint de suspendre son jugement sur l'existence des objets extérieurs. En effet, ce dernier se trouve dans un désaccord indécidable en opposant soit les apparences aux apparences, soit les pensées aux pensées, soit les unes aux autres (*E. P.*, I, 8-10)<sup>32</sup>.

Il faut noter que le critère de « la sensation » est considéré comme un élément fondamental de la philosophie par Épicure et les épicuriens, alors qu'il n'en est que l'instrument ou le point de départ pour d'autres comme Platon et les platoniciens (le monde sensible), Aristote et les aristotéliens (les choses évidentes, sensibles, perceptibles par les sens), les stoïciens, etc. Après avoir analysé le critère des sensualistes, nous étudierons celui des rationalistes.

### **II.1.2.2. Les critères des rationalistes : « la raison » (ὁ λόγος), « la pensée » (ἡ διάνοια), « l'entendement » (νοητός)**

Qui sont ces rationalistes? Il s'agit surtout de Parménide, d'Anaxagore, de Gorgias et d'Héraclite<sup>33</sup>. Pour nommer le critère des rationalistes, Sextus et Diogène Laërce emploient, entre autres termes, ἡ διάνοια (la pensée), νοητός (l'entendement), ὁ λόγος (la raison)<sup>34</sup>. Tous ces termes renvoient à la raison. Le sceptique s'oppose à ce critère de vérité, car il fait le constat que la raison est parfois en désaccord avec elle-même (*E. P.*, II, 20). Selon Diogène Laërce, la raison est parfois trompeuse (IX, 95). Par exemple, beaucoup de rationalistes, notamment Parménide, s'opposent sur une même chose, en développant chacun un discours en conflit avec ceux des autres. Cette preuve suffit au sceptique pour ne pas adopter la raison comme critère de vérité, car le sceptique confesse ce qui lui apparaît à lui-même sur le moment et rapporte ses propres affects sans soutenir d'opinions, ni rien assurer sur les objets extérieurs (*E. P.*, II, 4, 15).

Parmi les rationalistes, on peut citer aussi les partisans d'Aristote. Mais il faut savoir qu'Aristote n'a jamais parlé de critère qu'il choisit comme son propre critère de vérité comme le font beaucoup de philosophes. D'ailleurs, Sextus ne dit pas qu'Aristote fait partie des philosophes dogmatiques qui ont affirmé avoir trouvé le vrai, mais que ce sont ses partisans

<sup>31</sup> Machuca Diego E., dans cet article cité, 2013, p. 108, a très bien expliqué le sens de l'expression « monde extérieur » chez Sextus et y a fait la distinction entre « les apparences » ou les choses qui se présentent devant nous et « les opinions » ou les pensées que nous faisons des apparences chez Sextus, p. 109.

<sup>32</sup> Sur cette contrainte, voir Machuca Diego E., 2013, « La critique du critère de vérité épicurien chez Sextus Empiricus : un scepticisme sur le monde extérieur ? », p. 116.

<sup>33</sup> Pour avoir une liste des savants qui ont mis en avant la raison, voir *E. P.*, II ; *Adv. Math.*, VII ; Diogène Laërce, VII, IX. Sur la raison dans le scepticisme, voir Perin Casey, 2010, « The Demands of Reason ».

<sup>34</sup> ἡ διάνοια (*E. P.*, II, 59, 64), νοητός (Diogène Laërce, IX, 93), ὁ λόγος, ὁ νοῦς ποικίλως τρέπεται (Diogène Laërce, IX, 95).

ou successeurs comme Théophraste qui ont introduit le critère à son système. En se fondant sur les écrits de Sextus, Marwan Rashed a bien expliqué cette position :

Il y a donc un apparent paradoxe à évoquer une théorie aristotélicienne du critère. L'intégration de cette notion à son système par ses successeurs n'en est que plus intéressante. Il faut partir, pour la comprendre, de la célèbre doxographie de Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, VII, 217-226, où celui-ci identifie le critère aristotélicien comme « la raison et la sensation »<sup>35</sup>.

Nous apercevons, à la lecture de ces paragraphes, que la sensation qui se trouve dans la situation de l'instrument devance l'intelligence qui se trouve dans la situation de l'artisan. Sextus range ainsi ces deux critères (*Adv. Math.*, VII, 217) : « Selon l'ordre, le critère irrationnel et indémontrable, à savoir la perception, est premier, tandis que selon la puissance, c'est l'intelligence, même si elle paraît venir en second, après la perception, pour ce qui est de l'ordre.<sup>36</sup> » Comme nous le voyons, les partisans d'Aristote partagent donc le critère de « la sensation ou la perception sensible » avec les sensualistes, et le critère de « la raison ou la perception intellectuelle<sup>37</sup> » avec certains stoïciens et certains académiciens.

### **II.1.2.3. Les critères des stoïciens : « l'impression cognitive » (ή καταληπτή φαντασία)<sup>38</sup>**

Tout d'abord, nous rappelons qu'il existe plusieurs critères de vérité chez les stoïciens (Diogène Laërce, VII 54)<sup>39</sup> : Chrysippe choisit « la représentation compréhensive » dans le deuxième livre de ses *Physiques*, ainsi qu'Antipatros et Apollodore ; Boéthos choisit ces critères, à savoir « l'intellect, la sensation, la tendance et la science » ; Chrysippe, en désaccord avec lui-même, propose deux autres critères au premier livre de son traité *Sur la raison* que sont « la sensation et la prénotion » ; d'autres parmi les stoïciens plus anciens choisissent le « critère la raison droite », ainsi que le rapporte Posidonios dans son traité *Sur le critère*. Comme nous le voyons, certains stoïciens partagent les mêmes critères avec des personnes appartenant à d'autres écoles philosophiques, en particulier avec les philosophes sensualistes comme Épicure (surtout les critères de la sensation et de la prénotion) et avec les rationalistes (l'intellect). En nous fondant sur les écrits de Sextus Empiricus et de Diogène

<sup>35</sup> Sur ce point, voir l'étude de Rashed M., 2015/1, « Le "critère de vérité" (κριτήριο της ἀληθείας) comme outil hellénistique de classification des systèmes philosophiques », p. 73.

<sup>36</sup> Traduction de Rashed M., 2015/1, « Le "critère de vérité" (κριτήριο της ἀληθείας) comme outil hellénistique de classification des systèmes philosophiques », p. 73.

<sup>37</sup> Sur les académiciens, cf. *Adv. Math.*, VII, 141-143.

<sup>38</sup> Cette expression se traduit aussi par « représentation compréhensive ».

<sup>39</sup> Pour comprendre les différents critères de vérité des stoïciens, voir l'article cité de Rashed Marwan, 2015/1 : « Le "critère de vérité" (κριτήριο της ἀληθείας) comme outil hellénistique de classification des systèmes philosophiques », p. 71.



Laërce sur les critères des stoïciens, nous pensons que le critère de « la représentation compréhensive » est le plus important et le plus partagé par les stoïciens. D'ailleurs, parmi tous les critères des stoïciens cités, c'est ce critère auquel s'oppose surtout Sextus, tout en ne faisant pas grand cas des autres critères stoïciens auxquels il accorde peu de place dans ses écrits.

Après ce rappel, nous donnons la définition de « l'impression cognitive » que propose Sextus (*E. P.*, livre II, 4) : « [...] une impression cognitive étant celle qui vient de quelque chose d'existant, imprimée et marquée conformément à l'existant lui-même, et qui est telle qu'elle ne pourrait naître de quelque chose qui n'existe pas [...].<sup>40</sup> » Cette définition nous permet de mieux comprendre le sens du critère des stoïciens : l'impression (ἡ φαντασία) qui est une empreinte (ἡ τύπωσις)<sup>41</sup> ou une trace (un indice, une marque d'un sceau, une altération, une affection) qui se produit dans la partie ou la faculté directrice de l'âme (ἐν ἡγεμονικῷ/ τὸ ἡγεμονικόν). Comme tous les savants ne sont pas d'accord sur l'impression, car ils disent qu'elle est insaisissable et inconcevable, le critère stoïcien est donc inconnaissable (*E. P.*, II, 70-71, 81 ; III, 169-170, 189). Diogène Laërce rapporte que ce critère n'est pas valide, car il se fonde sur l'intellect, et que l'intellect se tourne dans des directions très variées (ὁ νοῦς ποικίλως τρέπεται, IX, 95). Pour ces raisons, les sceptiques s'opposent au critère de la vérité des stoïciens qui est inconnaissable et ne permet pas de connaître la vérité.

Nous allons étudier les critères des sceptiques opposés aux critères de vérité et aux critères relatifs.

## **II.2. Le critère des sceptiques : « ce qui nous apparaît sur le moment » (κατὰ τὸ νῦν φαινόμενον ἡμῖν) considéré comme guide dans la vie pratique**

Rappelons que le critère de Protagoras qui se fonde sur les choses apparentes semble s'approcher de ce qui fonde le critère sceptique, mais qu'il y a des différences entre les deux. Pour preuve, nous pouvons lire le fondement du critère sceptique chez Sextus (*E. P.*, I, 14 - 15). Dans ces paragraphes, nous notons que le critère des sceptiques s'éloigne de celui de Protagoras, car les sceptiques ne donnent pas des affirmations fermes sur les choses cachées et ne disent pas que seules les choses qui leur apparaissent existent, alors que les autres choses n'existent pas. Ils ne disent pas non plus que les choses sont telles qu'elles leur apparaissent. Ils ont des affects qu'ils rapportent et dont ils rendent compte sans soutenir d'opinions sur la

<sup>40</sup> Sur cette définition et la partie directrice de l'âme, cf. *E. P.*, livre II, 70-71 ; III, 241 sq. ; et beaucoup de passages dans *Adv. Math.*, VII, 151-157, 247-260, 370-379, 402-410, 416, 424 ; VIII, 63, 85-86, 409, 416 ; XI, 23.

<sup>41</sup> À propos de l'empreinte des stoïciens, voir aussi Diogène Laërce, VII, 50.

nature et l'existence des réalités auxquelles peuvent correspondre les affects de leurs sens<sup>42</sup>. En effet, il se peut que nos sens ne saisissent pas exactement les objets extérieurs en raison de nombreux obstacles entre les objets et les affects. C'est pourquoi il y a très souvent des désaccords entre les personnes dans leurs jugements. En voici une preuve qui fonde la position sceptique sur les objets extérieurs, car le sceptique « [...] dit ce qui lui apparaît à lui-même et rapporte son propre affect sans soutenir d'opinions, en n'assurant rien sur les objets extérieurs.<sup>43</sup>»

L'apparence présente ou l'expérience de la vie quotidienne<sup>44</sup> fonde donc le critère qui guide les sceptiques dans la vie pratique; autrement dit, le critère pratique du scepticisme se fonde sur l'observation de la vie quotidienne sans soutenir d'opinions<sup>45</sup>. En confrontant les écrits de Sextus et de Diogène Laërce, nous pouvons comprendre que les sceptiques s'appuient sur les affects et qu'ils prennent les apparences comme un critère leur permettant de mener une vie pratique tout en respectant les règles de la vie quotidienne. Mais les deux versions de Sextus et de Diogène Laërce sur la position ou l'attitude (ἡ ἀγωγή) sceptique paraissent incohérentes et incompatibles. Par exemple, d'une part, chez Sextus, nous comprenons que la philosophie pyrrhonienne ne recherche pas la vérité, mais qu'elle cherche à trouver les moyens d'atteindre la fin ou la « tranquillité en matière d'opinions » et la

<sup>42</sup> *E. P.*, I, 13, Pellegrin P., 1997, p. 61 : « [...] le sceptique donne son assentiment aux affects qui s'imposent à lui à travers une impression... Le pyrrhonien, en effet, ne donne son assentiment à aucune des choses obscures. » Sextus donne de nombreux exemples des affects et impressions passives que suivent les sceptiques, cf. *E. P.*, I, 17, 19-25, 29-30, 190-193, 196-203, 208, 226, 231, 237-240 ; II, 10, 13-14, 102, 246, 254 ; III, 235-236 ; *Adv. Math.*, XI, 158-160. Dans tous ces passages, les sceptiques avouent et rapportent ce qui leur est apparent et ne donnent pas des affirmations sur la nature des objets extérieurs.

<sup>43</sup> *E. P.*, I, 15, Pellegrin P., 1997. Sur d'autres passages pertinents où Sextus soutient que les sceptiques évitent de faire des affirmations sur les objets extérieurs qui sont au-delà des apparences ou des affects, cf. *E. P.*, I, I, 21-24, 208 ; II, 51, 48-56, 72-75 ; *Adv. Math.*, VII, 354 et 357 ; Diogène Laërce (IX, 103-108) qui dit que, selon les sceptiques, il y a un critère qui est le phénomène.

<sup>44</sup> Sextus parle ainsi des sceptiques : « Donc en nous attachant aux choses apparentes, nous vivons en observant les règles de la vie quotidienne sans soutenir d'opinions, puisque nous ne sommes pas capables d'être complètement inactifs. » (Τοῖς φαινόμενοις οὖν προσέχοντες κατὰ τὴν βιωτικὴν τήρησιν ἀδοξάστως βιοῦμεν, ἐπεὶ μὴ δυνάμεθα ἀνενέργητοι παντάπασιν εἶναι.), dans *E. P.*, I, 23, traduction par Pellegrin Pierre, 1997, p. 68 - 69. Sur l'apparence et la vie quotidienne considérées comme fondements du critère pratique des sceptiques qui est différent du critère de vérité, nous renvoyons nos lecteurs aux excellents articles de Brennan Tad, 1994, « Criterion and Appearance in Sextus Empiricus : the scope of sceptical doubt, the status of sceptical belief », In *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 39, p. 151-169 ; de Baptiste Bondu, 15 | 2015, « Le problème du critère sceptique », p. 53-90 ; de Marchand S., 2015, « Sextus Empiricus, scepticisme et philosophie de la vie quotidienne », In *Philosophie antique*, 15, p. 91 - 119.

<sup>45</sup> À propos de cette expérience pratique, voir Caujolle-Zaslazsky Françoise, 1980, « Sophistique et scepticisme : l'image de Protagoras dans l'œuvre de Sextus Empiricus », In Barbara Cassin (éd.), *Positions de la sophistique*, Paris, Vrin (coll. "Bibliothèque d'histoire de la philosophie"), p. 164. Sur « l'observation empirique qui accompagne et régit la vie quotidienne », cf. Spinelli E., 2008/3, « Sextus Empiricus, l'expérience sceptique et l'horizon de l'éthique », *Cahiers philosophiques*, (N° 115), p. 34. <https://www.cairn.info/revue-cahiers-philosophiques1-2008-3-page-29.htm> [en ligne] consulté le 13 juin 2021.

« modération des affects dans les choses qui s'imposent à nous » (*E. P.*, I, 25-31)<sup>46</sup>. D'autre part, chez Diogène Laërce (IX, 70), nous comprenons que la philosophie zététique tire son nom du fait qu'elle mène une recherche continue de la vérité. Au-delà des deux versions, nous pensons que les sceptiques évitent d'avancer des affirmations fermes sur la possibilité ou non de connaître la vérité. Ils continuent la recherche avec leur propre instrument.

Voilà ce que nous pouvons dire sur les critères des savants grecs antiques. Comme le sujet est étendu, nous avons choisi des éléments précis pour enrichir notre intervention et pour ne pas déborder sur des éléments, certes, importants, mais qui nous éloignent de l'objectif fixé.

### **Conclusion**

Après avoir étudié les différents critères auxquels les savants recourent pour en tirer des connaissances, nous pouvons remarquer que ces critères sont différents d'une école à une autre. Nous constatons que certains savants affirment que leurs critères leur permettent de s'approcher du vrai, alors que d'autres soutiennent fermement que leurs critères leur permettent de trouver le vrai. Cela montre que le terme « critère » a des sens différents selon les écoles. Le critère se rapporte au jugement ou à la décision que l'on prend ; autrement dit, il repose sur une opération mentale qui diffère d'un philosophe à un autre. Les résultats de tout cela, ce sont les désaccords sur le critère à choisir et qui doit être commun à tout le monde. En effet, l'étude que nous avons menée montre clairement qu'il est impossible aux savants de s'accorder sur un seul critère.

Le terme de « critère » est polysémique, car beaucoup de savants l'ont employé différemment et lui ont donné des sens différents. À cause de ces différents sens et emplois, des savants antiques avaient eu des critères différents, ce qui explique les résultats différents auxquels ils parvenaient à la suite des recherches qu'ils menaient. En effet, certains savants avaient eu des critères leur permettant ou prétendant leur permettre de chercher et de découvrir le relatif ou le subjectif, la vérité et le raisonnable. Mais les sceptiques, eux, s'opposent à cette prétention et proposent le critère d'action comme guide dans la vie pratique : un tel critère se fonde sur les phénomènes ou les choses qui leur apparaissent sur le moment. Nous remarquons que, même si les sceptiques empruntent parfois les terminologies des autres savants, ils leur donnent des sens différents dans leur emploi. C'est pourquoi certaines écoles philosophiques semblent être proches du scepticisme, mais s'en éloignent

---

<sup>46</sup> Marchand S., 2010, « Le sceptique cherche-t-il vraiment la vérité ? », p. 125-141 ; Aubenque Pierre, 1985, « Scepticisme et vérité », in : *Diogène*, n° 132, p. 101.

parce qu'elles dogmatisent en donnant des affirmations fermes sur des choses obscures, alors que, pour les sceptiques, il ne faut accorder une confiance absolue à aucun critère.

Nous avons largement vu que, parfois, des philosophes appartenant à des écoles opposées divergent sur certains critères et qu'ils convergent souvent sur d'autres critères. Nous avons aussi vu qu'il existe des critères au sein d'une même école. De tels critères constituent le dénominateur commun à plusieurs écoles philosophiques opposées ou à plusieurs philosophes appartenant à une même école, car il arrivait parfois à des philosophes appartenant à une même école de s'opposer sur le ou les critères à choisir. Dans ce cas de figure, ils choisissaient un ou des critères soit pour remplacer le ou les premiers critères, soit pour le (les) renforcer sans nécessairement procéder à un remplacement pur et simple.

Nous avons constaté qu'il arrivait parfois à un philosophe de se contredire lui-même sur le critère qu'il avait déjà choisi et qu'il y a des désaccords sur les moyens à utiliser pour chercher et découvrir la vérité et que de tels moyens ne permettent pas toujours de remplir la mission que les savants leur assignent. Tout cela explique la position des sceptiques consistant à suspendre leurs jugements pour ne pas donner des affirmations fermes sur la nature des choses.

Comme nous l'avons déjà fait remarquer, nous n'avons pas analysé les moyens auxquels les académiciens recourent pour chercher la vérité. C'est pourquoi il serait très intéressant d'y revenir pour étudier de façon plus approfondie de tels moyens permettant aux académiciens de rechercher et de trouver la vérité. Cela permettrait de mieux connaître leurs emplois.

## **BIBLIOGRAPHIE**

### **ANCIENS**

- *Diogène Laërce, Vies, doctrines sentences et des philosophes illustres*, Livre IX, traduction tirée de Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*. Introductions, traductions et notes de Jean-François Balaudé, Luc Brisson, Jacques Brunschwig, Tiziano Dorandi, Marie-Odile Goulet-Cazé, Richard Goulet et Michel Narcy, avec la collaboration de Michel Patillon, Paris, Librairie générale française, 1999.
- Eusèbe de Césarée, *Préparation Évangélique*, livres XIV-XV, Sources chrétiennes, numéro 338, introduction, texte grec, traduction et annotation par Edouard des Places, s. j., Les Editions du CERF, 1987.

- Galien, *Traité philosophiques et logiques : Des sectes pour les débutants, Esquisse empirique, De l'expérience médicale, Des sophismes verbaux, Institution logique*, trad. P. Dalimier, C. Levet et P. Pellegrin, intro. P. Pellegrin, Garnier-Flammarion, 1998.
- Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*. Bilingue grec-français, Paris, Éditions du Seuil, 1997.
- Sextus Empiricus, *Contre les professeurs*. Introduction, glossaire et index par Pierre Pellegrin, traduction par C. Dalimier, D. et J. Delattre, B. Pérez et P. Pellegrin. Bilingue (grec-français). Éditions du Seuil, 2002.

### MODERNES

- Aubenque Pierre, 1985, « Scepticisme et vérité », In : *Diogène*, n° 132, p. 100-110.
- Bailly Anatole, 1950, *Dictionnaire grec-français*. Édition revue par L. Séchan et P. Chantraine, Hachette.
- Bondu Baptiste, 15 | 2015, « Le problème du critère sceptique », In : *Philosophie antique* [En ligne], p. 53-90 mis en ligne le 01 novembre 2018, consulté le 14 décembre 2018.

<http://journals.openedition.org/philosant/358>

- Brennan Tad, 1994, « Criterion and Appearance in Sextus Empiricus : the scope of sceptical doubt, the status of sceptical belief », In : *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 39, p. 151-169.
- Brochard Victor, 2002, *Les Sceptiques grecs*, Paris, 1887 [réimpr. Paris, Livre de poche].
- Brunschwig Jacques, 1995, « Le problème de l'héritage conceptuel dans le scepticisme : Sextus Empiricus et la notion de κριτήριον », In : *Études sur les philosophies hellénistiques. Épicurisme, stoïcisme, scepticisme*. Paris, Presses Universitaires de France, « Épiméthée », p. 289-319, [en ligne], consulté le 14 décembre 2018.  
<https://www.cairn.info/etudes-sur-les-philosophies-hellenistiques--9782130467922.htm-page-289.htm>
- Caujolle-Zaslazsky Françoise, 1980, « Sophistique et scepticisme : l'image de Protagoras dans l'œuvre de Sextus Empiricus », In Barbara Cassin (éd.), *Positions de*

*la sophistique*, Paris, Vrin (coll. "Bibliothèque d'histoire de la philosophie"), p. 149-165.

- Chantraine Pierre, 1968, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*.
- Emidio Spinelli, 2008/3. « Sextus Empiricus, l'expérience sceptique et l'horizon de l'éthique », *Cahiers philosophiques*, (N° 115), p. 29-45, [en ligne] consulté le 13 juin 2021.

<https://www.cairn.info/revue-cahiers-philosophiques1-2008-3-page-29.htm>

- Giovacchini Julie, Octobre 2008, « Le "dogmatisme négatif" des médecins empiriques : Sextus et Galien à la recherche d'une médecine sceptique », In *Le Scepticisme-Cahiers Philosophiques*, n°115, p. 63-80.
- Goulet-Cazé Marie-Odile, (Dir.), 1999, *Diogène Laërce. Vies et doctrines des philosophes illustres*, Librairie générale française. Introductions, traductions et notes de Jean-François Balaudé, Luc Brisson, Jacques Brunschwig, Tiziano Dorandi, Marie-Odile Goulet-Cazé, Richard Goulet et Michel Narcy, avec la collaboration de Michel Patillon.
- Grenier Jean et Goron Geneviève, 1948, *Œuvres choisies De Sextus Empiricus. Contre Les Physiciens, Contre Les Moralistes, Hypotyposes Pyrrhoniennes*. (Bibliothèque Philosophique) Paperback, Éditions Montaigne).
- Long Anthony Arthur, 1978, « Sextus Empiricus on the criterion of truth », In : *Bulletin of the Institute of Classical Studies* No. 25, p. 35-49.
- Long Anthony Arthur et Sedley David Neil, 2001, *Les philosophes hellénistiques*, tomes I, II et III. Traduction française par Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin, G. Flammarion, Paris.
- Machuca Diego-E., 2013, « La critique du critère de vérité épicurien chez Sextus Empiricus : un scepticisme sur le monde extérieur ? », In S. Marchand & F. Verde (eds.), *Épicurisme et scepticisme*. Sapienza Università Editrice, p. 105-127.
- Marchand Stéphane, 2010. « Le sceptique cherche-t-il vraiment la vérité ? », In *Revue de métaphysique et de morale*, 65, (1), p. 125-141.
- Marchand Stéphane, 2015, « Sextus Empiricus, scepticisme et philosophie de la vie quotidienne », In *Philosophie antique* [En ligne], 15, p. 91-119 mis en ligne le 01 novembre 2018, consulté le 18 décembre 2018.

<http://journals.openedition.org/philosant/366>

- Moysan-Lapointe Héloïse, 2010, « La vérité chez Protagoras. Laval théologique et philosophique », In *Revue Laval théologique et philosophique*, volume 66, numéro 3, p. 529-545.
- Perin Casey, 2010, « The Demands of Reason ». In : *An Essay on Pyrrhonian Scepticism* (Oxford University Press).
- Rashed Marwan, 2015/1, « Le “critère de vérité” (κριτήριον τῆς ἀληθείας) comme outil hellénistique de classification des systèmes philosophiques », In *Les Études philosophiques*, (n° 112), p. 65-82. DOI : 10.3917/leph.151.0065, [en ligne], consulté le 18 décembre 2018.

<https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2015-1.htm-page-65.htm>

- Schwab Whitney, 2013, « Skepticism, Belief, and the Criterion of Truth », In *Apeiron*, 46(3), p. 327-344, [en ligne], consulté le 17 décembre 2018.  
doi:10.1515/apeiron-2012-0026.
- Sharples Robert W., 1998, « The Criterion of Truth in Philo Judaeus, Alcinous and Alexander of Aphrodisias », In Pamela Huby et Gordon Neal (dir.), *The Criterion of Truth*, Liverpool University Press, p. 231-256.
- Striker Gisela, 1996, « Kriterion Tes Aletheias », In *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, (collected papers), Cambridge, Cambridge University Press, p. 22-76.
- Voilquin Jean, 1964, *Anaxagore de Clazomènes. Les penseurs grecs avant Socrate, de Thalès de Milet à Prodicos*, Garnier Frères - GF Flammarion.
- Wersinger Anne-Gabrielle, 2008, « Sextus Empiricus et la “conséquence” inassignable : le scepticisme à l'épreuve de la logique », In : *Cahiers philosophiques*, volume 3, n° 115, p. 46-62.

## **L'importance des offrandes et sacrifices en période d'épidémies dans les cultes de guérison en l'honneur d'Asclépios en Grèce ancienne.**

Pierre Mbid Hamoudi DIOUF

Université Cheikh Anta Diop de Dakar

[pierre3.diouf@ucad.edu.sn](mailto:pierre3.diouf@ucad.edu.sn)

**Résumé :** Cet article traite en partie sur l'origine des cultes médicaux en Grèce ancienne. La tendance actuelle est de rappeler que les Grecs lient généralement l'introduction de nouveaux cultes avec l'avènement d'évènements heureux ou malheureux : d'où l'installation des cultes de guérison, notamment à Asclépios le dieu par excellence de la médecine, en période d'épidémie. Les consécration de toute une cité en proie à la peste, les témoignages de piété et d'espérance, la nécessité des sacrifices et des prières collectives et individuelles, permettent de garantir l'alliance entre le suppliant et son dieu et cautionnent la protection des dieux en toute circonstance. Ainsi dans cet article, nous nous sommes intéressé au culte à Asclépios (ou Esculape chez les Romains), surtout à propos de sa genèse et son hégémonie dans certaines localités, mais également à l'importance accordée aux sacrifices rituels en période de crise notamment sanitaire dans le monde grec.

**Abstract :** This paper deals in part with the origin of medical cults in ancient Greece. The current tendency is to recall that the Greeks generally link the introduction of new cults with the advent of happy or unfortunate events: hence the installation of healing cults, especially in Asclepius the god par excellence of medicine, in times of epidemic. The consecrations of a whole city plagued by the plague, the testimonies of godliness and hope, the necessity of collective and individual sacrifices and prayers, to guarantee the covenant between the suppliant and his god and to guarantee the protection of the gods in all circumstances. Thus in this article we have taken an interest in worship at Asclepius, especially concerning its genesis and hegemony in certain localities, but also the importance given to ritual sacrifices in times of crisis, especially in the Greek world.

**Mots-clés :** Epidémies, Religion, Superstition, Culte de guérison, Médecine antique.

**Keywords :** Epidemics, Religion, Superstition, Healing worship, Ancient medicine.



## INTRODUCTION

À une époque où sévissaient les guerres, où la médecine dite rationnelle marmonnait dans le silence face aux maladies pestilentiennes, où la santé humaine, par conséquent, se dégradait de plus en plus, il n'était donc pas étonnant que les cultes de guérison, comme ceux d'Asclépios dieu grec de la médecine, augmentent de degré d'importance et de renommée grâce à l'activité médicale qui s'y prêtait : on a découvert une bonne quantité d'offrandes votifs (autels, stèles, reliefs votifs, ex-voto anatomiques) qui témoignent de la reconnaissance des suppliants à l'endroit du dieu sauveur, suite à un rituel. En période de pandémie, le recours à la prière paraissait plus important ; et cette forme simple d'entrer en relation avec les dieux pouvait être effectuée en tout lieu et toute circonstance, même si le sanctuaire demeurait évidemment l'endroit le plus favorable. En effet, la prière comporte des exigences et des attitudes pour être efficace et elle concerne tous les domaines de la vie. Dans la littérature tragique, notamment dans les *Suppliantes* d'Eschyle (v. 661- v. 706), nous pouvons citer la série de vœux formulés à Zeus par le chœur des Danaïdes en faveur des Argiens évoquant plusieurs thèmes (surtout le salut sanitaire de la nation qui passe par des sacrifices) :

« Que la discorde intestine ne rougisse pas la terre du sang des citoyens abattus !...Qu'il naisse toujours de nouveaux fils pour veiller sur le pays, et qu'Artémis-Hécate veille aux couches de ses femmes. Qu'aucun fléau ne vienne tuer ses hommes et ravager la cité, en armant Arès, dieu des larmes... Que le triste essaim des maladies aille se poser loin de la tête des citoyens et que le dieu Lycien soit propice à toute la jeunesse ! Fasse, Zeus, que la terre leur paie un exact tribut de fruits en toute saison, que les brebis qui paissent leur campagne mettent bas des milliers de petits et que tout prospère sous la faveur des dieux !... Qu'on décerne toujours aux dieux protecteurs du pays les honneurs que les ancêtres leur rendaient en se couronnant de laurier et en leur immolant des bœufs ! »

Et donc de manière évidente, la prière accompagne les sacrifices et offrandes dans tout culte grec ; le sacrifice permet de garantir l'alliance entre le suppliant et son dieu. Le fidèle grec espère la protection des dieux en toute circonstance. L'idée d'un parallélisme entre dieu et animal est sous-jacente. Il convient de remarquer que certains animaux correspondent bien à certaines divinités, et d'autres non. Et les sacrifices impliquent la mise à mort rituelle d'un animal, ou le dépôt de produits de consommation ou objets de piété consacrés aux dieux et connus sous le nom grec d'*anathèma*. Le sacrifice comme l'offrande chez le Grec ont tous les deux une valeur propitiatoire dans des moments troubles, mais également ce sont des actes de

commémoration pour marquer sa reconnaissance aux divinités après des périodes de malheurs.

Ainsi dans cet article, notre plan de travail s'établira comme suit : nous nous intéresserons d'abord à l'histoire et à l'évolution du culte à Asclépios intrinsèquement liée à l'avènement de fléau pandémique ; ensuite nous axerons notre réflexion sur le rôle crucial et la symbolique du sacrifice et de l'offrande dans le culte notamment dans ces moments troubles pour le salut sanitaire individuel et collective ; et enfin s'en suivra la conclusion.

### I) Instauration du culte de guérison en l'honneur d'Asclépios et les épidémies

À Athènes jusqu'à la fin du V<sup>e</sup> siècle avant J.C., on recourait à des protecteurs de second ordre (*Zeus Hysisptos, Sôter, Meilichios, Athéna Hygeia* ou *Athéna Ophthalmitis* ou encore *Héraclès* ou *Apollon Alexikakos...*). Mais quand la peste de 431 désola la ville<sup>1</sup> et aussitôt après la paix de Nicias (en 421), Athènes sentit le besoin de recourir au dieu d'Épidaure dont la réputation dépassait les limites du Péloponnèse. La requête fut acceptée, et la première demeure d'accueil du dieu serait la maison de Sophocle ; car, dit-on, il n'existait pas encore en ce lieu de sanctuaire en son honneur. Ce dernier lui aurait érigé un autel et composé un hymne qu'on chantait habituellement à Athènes<sup>2</sup>, et qui était reproduit sur une stèle très fragmentaire, datant de l'époque impériale :

« Σοφοκλέους Παιάν. | [Φλεγύα] κούρα περιώνυμε, μάτερ ἀλεξιπό[νοιο] θεοῦ | [— —]ς ἀκειρεκόμας [— — —] ἐνάρξομαι [ῥμ]νον ἐγερεσιβόαν | [— —] νεσι[ν] εὐεπ [— — ] αν[... ]οβοα | —] συρίγμασι μιν[υμεν]ον | [— — —]σι Κεκροπιδῶν [ἐπ]ιτάροθον | [— — —] μόλοις τὸν [χρυσοκόμαν | — — —] ν αὐτόν [— — saut de 2 lignes] [— — —] Ὀλύ[μπιον] vac » Péan de Sophocle. Oh Jeune fille de Phlégyes renommée de partout, mère du dieu protecteur des souffrances [et bien-aimée d'Apollon] à la longue chevelure, je commencerai mon hymne à haute-voix [...] accompagné de flûtes [...] le protecteur des chants de Cécrops [...] à la chevelure dorée [...] les Olympiens [...]»<sup>3</sup>

Ce culte de guérison en l'honneur d'Asclépios qui est né de la ville d'Épidaure dans le Péloponnèse au V<sup>e</sup> siècle avant notre ère, se répandait ainsi successivement dans les grandes agglomérations comme à Sicyone puis à Égine en 422<sup>4</sup>, avec déjà l'installation d'un

<sup>1</sup> Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, II, 47-54.

<sup>2</sup> Philostrate, *Vie d'Apollonios*, III, 17 : Οἱ δὲ ἤδον ᾠδὴν, ὁποῖος ὁ παιάν ὁ τοῦ Σοφοκλέους, ὃν Ἀθήνησι τῷ Ἀσκληπιῷ ᾄδουσιν « Pendant ce temps ils chantaient un chœur semblable au péan de Sophocle, qu'on chante à Athènes. »

<sup>3</sup> *IG II<sup>2</sup> 4510*.

<sup>4</sup> Pausanias, *Périégèse*, II, 10, 3

*Asklépieion* où s'est rendu l'un des personnages des *Guêpes* d'Aristophane, Bdélycléon<sup>5</sup> ; puis au Pirée<sup>6</sup> entre 420-419.

Durant la même période à Trézène, en Phocide (Pausanias X, 32, 12), en Béotie, puis Pergame<sup>7</sup> et Éphèse au début du IV<sup>e</sup> siècle, avant de se répandre carrément dans les autres contrées méditerranéennes et égéennes entre le IV<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Par exemple à Cos, le culte, dont les débuts remonteraient au IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère, ne connut un réel apogée qu'au siècle suivant caractérisé par l'édification d'un *Asklépieion* dont Héronidas dans ses *Mimes VI* prend du plaisir à décrire les activités tant cultuelles ou rituelles que profanes ou sportives. Il rapporte, à cet effet, qu'on y faisait sacrifier un coq et consacrait des *πίνακες* en guise de remerciement pour une guérison, à la suite du rituel incubatoire. De plus, ce sanctuaire était réfectionné et bien aménagé, en raison des concours musicaux, athlétiques et hippiques qui y étaient organisés, outre les processions et les sacrifices. « À l'époque où le sanctuaire fut fondé, l'île était devenue un centre majeur pour l'avancement de la médecine grâce à Hippocrate, qui avait vécu et pratiqué sur l'île durant le siècle précédent. La tradition médicale grandissante de l'île ainsi que les patronages royaux tels que celui de Ptolémée II Philadelphe, né à Cos, et Eumène II de Pergame, assurèrent non seulement l'établissement du culte d'Asclépios, mais également un développement architectural impressionnant de l'*Asklépieion*<sup>8</sup>. » Au même moment, l'*Asklépieion* de Pergame savourait son apogée également, et sous Hadrien, il en connaîtra davantage. « Cet empereur porte un intérêt personnel au sanctuaire, comme l'atteste non seulement l'importance des travaux qui valurent à l'*Asklépieion* d'être parfois inscrit au nombre des Sept Merveilles du monde, mais aussi plus directement le nombre des promotions dont ont bénéficié les Pergaméniens les plus influents, issus de la riche aristocratie locale. Dès lors, le sanctuaire ne cesse de croître en renommée et d'attirer un nombre toujours plus important de malades mais aussi de médecins. Plusieurs de ces riches malades venus de tous les coins de l'Empire pour se faire soigner contribuent au rayonnement et à l'extension du sanctuaire en offrant au dieu de magnifiques monuments en témoignage de leur reconnaissance<sup>9</sup>. »

Ensuite, le culte asclépien va s'étendre vers Naupacte vers les années 320-310 (Pausanias, *Périégèse*, X, 38, 13), puis à Lébéna de Crète où nous avons découvert un bon

<sup>5</sup> Aristophane, *Guêpes*, v 122-123.

<sup>6</sup> C'est dans l'*Asklépieion* du Pirée qu'Aristophane aurait envoyé guérir Ploutos en 388.

<sup>7</sup> Verbank-Piéard A., 1998, p. 176 : « Le culte d'Asclépios fut transféré d'Épidaure à Pergame par un citoyen originaire de Pergame. Le sanctuaire fut établi à l'écart de la ville, dans la vallée de Caicus, dans un site riche en sources. Le développement architectural monumental du sanctuaire fut amorcé au III<sup>e</sup> siècle durant le règne d'Eumène I (263-241 av. J.-C.) et se poursuivit durant toute la période hellénistique, à la fin de laquelle le sanctuaire avait acquis son plan complet. Son échelle et ses embellissements architecturaux durant cette période apparaissent modestes en comparaison de l'*Asklépieion* contemporain de Cos. »

<sup>8</sup> Verbank-Piéard A., 1998, p. 175.

<sup>9</sup> Boudon-Millot V., 2012, p. 18.

nombre d'inscriptions votives, également à Rome sur l'île Tibérine<sup>10</sup> à partir de 293 à la suite d'une épidémie de peste. C'est à partir de Rome qu'il se serait même étendu jusqu'en Afrique Proconsulaire, en Numidie et même en Maurétanie césarienne (actuelle Algérie centrale et occidentale). Et la raison est simple : en effet, « la popularité du dieu guérisseur dans l'armée [romaine] a fortement contribué à l'expansion de son culte. Les soldats l'emmenèrent dans toutes les régions dominées par Rome, jusqu'aux extrémités du monde habité. Il y a lieu de mentionner ici, parmi les rares documents relatifs au culte d'Esculape [Asclépios] dans les provinces de Syrie et d'Arabie, trois autels représentant la divinité en officier romain ou en guerrier ainsi que l'image rupestre d'un Esculape militaire accompagné de Télésphore et d'un lion ; l'ensemble atteste le caractère militaire du culte dans la région. Des confins de Sahara à l'Écosse et de l'Atlantique aux bords de la Mer Noire, on s'est adressé à Esculape, à Hygie, aux deux, ensemble pour conserver ou rétablir la santé<sup>11</sup>. » Désormais, Asclépios en compagnie de sa fille Hygie va cotoyer les divinités berbères de la santé, et « les images de certaines divinités guérisseuses vont tout doucement pâlir puis dissoudre dans l'étincelante figure d'Asclépios de telle sorte que nos yeux, aujourd'hui, ne peuvent plus les distinguer<sup>12</sup> ». Selon les sources d'Ammien Marcellin, auteur de l'époque tardive, dans son ouvrage *Res Gestae* XXII, en Égypte, il est une ville qui aurait acquis une notoriété sans pareille grâce à la présence du culte asclépien ; il s'agit de Memphis<sup>13</sup>. Et d'après l'étude archéologique de Nacéra Benseddikk, dans son article « Esculape et Hygie en Afrique : classicisme et originalité », l'on aurait identifié « quarante-deux statues d'Esculape (Asclépios) et onze d'Hygie » dans la Proconsulaire orientale ; mais des vestiges qui ne laissent à la chercheuse aucun indice afin de détecter ou de suggérer certaines particularités africaines de ce culte asclépien. Mais puisqu'il s'agit d'importation d'un culte fort influent par des colonisateurs romains, fervents croyants ou simples propagateurs de la tradition religieuse gréco-romaine, l'on peut alors suggérer que, dans ce processus d'occupation des terres africaines, le culte et son déroulement ne diffèrent en rien de celui occidental, par souci d'authenticité. De plus, nous notons que, pour l'*Asklépieion* de Lambèse, ville militaire située au nord-est de l'Algérie, par exemple, « ce n'est pas à la tradition architecturale africaine qu'il doit l'étonnante originalité de ses formes, mais à celles des sanctuaires de la Grèce classique où Asclépios avait su imposer son originalité. Ce sanctuaire nous paraît tenir à la fois d'Épidaure, où le dieu guérisseur était pleinement maître de son art, et de Pergame, où il avait attiré un

<sup>10</sup> Près d'une trentaine de dédicaces en l'honneur d'Asclépios, d'Hygie et de Salus latine ont été découvertes dans l'*Asklépieion* de l'île Tibérine, témoignant du rayonnement de ce culte. Ces inscriptions votives font rarement état des pathologies des dédicants, mais également des moyens de guérison. Elles sont répertoriées et éditées par Hermannus Dessau dans *Inscriptiones Latinae Selectae*, vol. II, partie I, Berlin, 1955 à partir du numéro 3828 jusqu'à 3855a.

<sup>11</sup> Benseddikk N., 2010, p. 49.

<sup>12</sup> Benseddikk N., 2010, p. 242.

<sup>13</sup> Ammien Marcellin, *Res Gestae*, XXII, 14, 7 : « [...] ducitur Memphim, urbem frequentem praesentiaque numinis Aesculapii claram » (Apis) est conduit à Memphis, une ville fréquentée et célèbre grâce au divin Asclépios.

imposant cortège de divinités qui lui faisaient une ronde autour de son sanctuaire principale<sup>14</sup>. » Qui plus est, « reproduisant soit l'original épidaurien disparu – le dieu trônant en majesté –, soit le type plus tardif du dieu debout, chevelure et barbe bouclées, les figures d'Esculape, en Afrique, sont classiques. Les représentations d'Hygie, quant à elles, sont des copies ou des adaptations de modèles grecs du IV<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècle : apparaissant debout le plus souvent, sans attributs particuliers, la déesse se contente d'emprunter à Asclépios son serpent qu'elle entoure autour d'elle et à qui elle offre, dans une patère, nourriture et boisson<sup>15</sup> ». Il convient de souligner qu'au cours du siècle dernier, les fouilles archéologiques n'ont pas cessé de nous étonner sur le nombre considérable de temples ou sanctuaires découverts, consacrés à Asclépios. Cette estimation fait état de plus de 300 *Asklépieia* dans le monde gréco-romain. Asclépios y est représenté souvent accompagné d'Hygie. Citons l'exemple du petit autel de Zosimos, guéri de ses maux d'yeux et de tête, consacré à Asclépios et à Hygie, datant du I<sup>er</sup> siècle de notre ère, découvert dans un mur tardif d'une habitation située à l'ouest du Prytanée d'Éphèse : « À Asclépios et Hygie, divinités illustres, pour sa tête qu'ils ont soignée et pour ses yeux qui ont recouvré la vue, Zôsimos Fl. Modestès, commerçant, à qui le dieu a rendu un oracle<sup>16</sup>. »

Pausanias évoque également quelques mouvements d'expansion du culte asclépien en Afrique du Nord puis dans les Cyclades :

« Archias, fils d'Aristæchmos, ayant été guéri à Épidaure d'une luxation qu'il s'était faite en chassant aux environs du Pindasos, apporta le culte de ce dieu à Pergame ; culte qui de là est passé à Smyrne, où de mon temps, on a érigé à Asclépios un temple auprès de la mer. C'est aussi d'Épidaure que ce dieu a été porté à Balanagres dans la Cyrénaïque, où on l'honore sous le nom d'Asclépios le médecin. De Cyrène, ce culte a passé à Lébèna, dans l'île de Crète<sup>17</sup>. »

Toutefois, signalons que la renommée du culte asclépien n'a atteint une importance panhellénique qu'à partir du moment où il a pu se rapprocher d'Athènes : l'institution du culte favorisa l'introduction d'un second sacrifice pour se faire initier, car le début de la fête en l'honneur d'Asclépios, connue sous le nom d'*Épidauria*<sup>18</sup>, avait lieu le 17 du mois

<sup>14</sup> Benseddik N., 2010, p. 147.

<sup>15</sup> Benseddik N., 1997, p. 145.

<sup>16</sup> Ed. : *ZPE* 86 (1991), p. 143, n° 10 (photo) ; *SEG* 41 (1991), 966 ; *BE* 1992, 409 ; Alpers-Halfman, *SE* (1995) 660. 02 ; Prêtre 2009, p. 186-187, n° 16 ; Concernant d'autres dédicaces communes à Asclépios et Hygie, voir Vol. II p. 87 La stèle de Sosiclès *IG* II<sup>2</sup> 4475a ; voir également *IG* II<sup>2</sup> 4474 ; *IG* II<sup>2</sup> 4477 ; *IG* II<sup>2</sup> 4479 ; *IG* II<sup>2</sup> 4480 ; *IG* II<sup>2</sup> 4481 ; *IG* II<sup>2</sup> 4482 ; *IG* II<sup>2</sup> 4486 à *IG* II<sup>2</sup> 4490 ; *IG* II<sup>2</sup> 4499 à *IG* II<sup>2</sup> 4502...

<sup>17</sup> Pausanias, *Périégèse*, II, 26 : τοῦτο δὲ Ἀρχίας ὁ Ἀρισταίχμου, τὸ συμβάν σπᾶσμα θηρεῦντί οἱ περὶ τὸν Πίνδασον ἰαθεὶς ἐν τῇ Ἐπιδαυρίᾳ, τὸν θεὸν ἐπηγάγετο εἰς Πέργαμον. [9] Ἀπὸ δὲ τοῦ Περγαμηνῶν Σμυρναίους γέγονεν ἐφ' ἡμῶν Ἀσκληπιεῖον τὸ ἐπὶ θαλάσῃ. Τὸ δ' ἐν Βαλάγγραις ταῖς Κυρηναίων ἐστὶν Ἀσκληπιῶς καλούμενος Ἰατρὸς ἐξ Ἐπιδαύρου καὶ οὗτος. Ἐκ δὲ τοῦ παρὰ Κυρηναίους τὸ ἐν Λεβήνῃ τῇ Κρητῶν ἐστὶν Ἀσκληπιεῖον.

<sup>18</sup> Philostrate, *Vie d'Apollonios*, IV, 18.

Boédromion de chaque année (le mois Boédromion correspond à septembre où étaient célébrées les fêtes en l'honneur d'Apollon *Boédromios*, c'est-à-dire « qui vient à la rescousse dans le combat »), en plein milieu des Grands Mystères<sup>19</sup> d'Éleusis :

« Dans ces fêtes, il est d'usage encore aujourd'hui qu'après la proclamation et toutes les cérémonies de l'initiation terminées, on procède à de nouveaux sacrifices en souvenir d'Asclépios, qui était arrivé d'Épidaure, les mystères étant déjà terminés, et pour qui on les avait recommencés. La plupart de ceux qui étaient venus pour les mystères les quittaient pour suivre Apollonios, et se montraient plus empressés de l'entendre que d'aller se faire initier. Apollonios leur dit qu'il leur parlerait plus tard, et les engageant à suivre les cérémonies sacrées ; puis il ajouta que lui-même voulait se faire initier. »

Après cette étude historique de l'évolution du culte asclépien, nous allons maintenant nous focaliser sur la dimension importante qu'occupent les sacrifices et offrandes dans le processus de guérison.

## II) La symbolique du sacrifice et de l'offrande dans le culte asclépien

Durant la période classique, si chez les médecins dits hippocratiques, la notion de maladie s'inscrit dans une perspective globale rationnelle<sup>20</sup>, définissant les causes et l'évolution des pathologies à partir du naturel humain et de la nature, ces mêmes médecins se faisaient défenseurs de la religion et des cultes guérisseurs, tout en dénonçant les faussetés entreprises par certains praticiens (charlatans ou magiciens) dans la croyance en la causalité divine :

« Quand ils usent de purifications et d'incantations, ils font la chose la plus impure et la plus impie, à ce qu'il me semble ; car ils purifient ceux qui sont possédés par la maladie avec du sang d'autres choses du même genre, comme s'ils avaient quelque souillure [...], alors qu'il faudrait faire le contraire, sacrifier, prier et porter les malades dans les sanctuaires pour supplier les dieux...<sup>21</sup> ».

<sup>19</sup> J. Heer, 1979, p. 130.

<sup>20</sup> Hippocrate, *Œuvres complètes : Des Épidémies I*, t. II, (traduit par Émile Littré) p. 669 : « Dans les maladies, on apprend à tirer les signes diagnostiques des considérations suivantes : de la nature humaine en général, et de la complexion de chacun en particulier ; de la maladie ; du malade ; des prescriptions médicales ; de celui qui prescrit, car cela même peut suggérer des craintes ou des espérances ; de la constitution générale de l'atmosphère, et des particularités du ciel et de chaque pays ; des habitudes ; du régime alimentaire ; du genre de vie ; de l'âge [...] ».

<sup>21</sup> J. Jouanna, *op. cit.*, p. 275 ; extrait de *Maladie sacrée* d'Hippocrate, tome II, 3<sup>e</sup> partie, texte établi et traduit par J. Jouanna, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

Et c'est cette idée de prière et de sacrifice qu'ont évoqués les médecins hippocratiques appelés encore les asclépiades (c'est-à-dire descendants d'Asclépios), qui va nous intéresser dans cette partie. Le sacrifice, en effet, est une étape capitale dans le culte asclépien, notamment dans les moments troubles (fléau, épidémies), car pour consulter le dieu, d'après le règlement cultuel macédonien par exemple, le patient doit :

« sacrifier des victimes aux dieux et d'autres choses s'il le désire, et puis dormir, en faisant ceci : sacrifier et déposer les cuisses avec les entrailles, en même temps donner de l'argent au prêtre s'il le lui demande. Si le consultant ne présente pas les parts d'honneur sacrées au dieu, qu'il paie le double ; s'il sacrifie au dieu dans un autre sanctuaire, qu'il s'acquitte de ce qui est consacré par l'usage à Asclépios : qu'il sacrifie et dépose sur l'autel les mêmes choses en l'honneur d'Asclépios » [θ]ύειν τοῖς θεοῖς ἱερεῖα καὶ ἄλλο τι ἂν αὐτὸς βούληται καὶ ἐγκαθεύδειν [ταῦτα ποιοῦντα]· θύειν καὶ τιθέν[αι σκέλη σὺν] κωλέαις ἅμα τε [δοῦναι τῷ ἱερεῖ] τὸ ἀργύριον ἐπιτ[άξαντι αὐτῶι]· ὅς δ' ἄμ μὴ παρ[αθῆι ἱεράς μοίρας] τῷ θεῶι, διπλὰς [ἀποτινέτω· ἂν δὲ] θύηι θεῶι ἐν τεμ[ενίωι ἐτέρωι],| τελείτω τὰ νομ[ιζόμενα καὶ τῶι] Ἀσκληπιῶι· θύ[ειν καὶ τιθέναι]| τῶι Ἀσκληπιῶι [ἐπὶ τοῦ βωμοῦ τὰ | αὐτ]ά· (lignes 6 à 18)

Au moment de l'apogée du culte, du moins au IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère, les rites sacrificiels étaient répartis entre Apollon et Asclépios, notamment à Épidaure ; le libre choix était laissé aux consultants ; suivant leur requête, ils pouvaient sacrifier soit au père soit au fils, mais rien ne les empêche de se tourner vers les deux divinités, s'ils en avaient les moyens. En effet, nous disposons d'une loi sacrée<sup>22</sup> à Épidaure, datant du V<sup>e</sup> siècle, relative à ce rite sacrificiel qui, à notre avis, ne s'appliquait que lors des fêtes ou en cas de force majeure (pandémies, guerre...), ou sacrifices publics à cause de l'importante somme à dépenser, et qui se présentait ainsi :

« [À Apollon, sacrifier un taureau et aux autres dieux du temple, un taureau ; sur l'autel] d'Apollon sacrifier aussi un coq à Léto, et un autre à Artémis ; au dieu, un gâteau d'un médimne d'orge, un demi-médimne de froment, une demi-mesure de vin, et une cuisse du premier taureau ; l'autre cuisse reviendra aux hiéromnémons ; du second taureau, on donnera une cuisse aux chanteurs, l'autre aux gardiens, avec les abats. Vac. À Asclépios, sacrifier un taureau ; aux autres dieux du temple, un taureau ; aux déesses, une vache ; sur l'autel d'Asclépios, sacrifier aussi un coq ; consacrer à Asclépios un gâteau d'orge d'un médimne, un demi-médimne de froment, une demi-mesure de vin ; les dieux recevront une cuisse du premier taureau, les hiéromnémons la seconde ; du deuxième taureau, une cuisse aux chantres, l'autre cuisse avec les abats aux gardiens. Vac. »

<sup>22</sup> Stèle en pierre calcaire, inscrite en dialecte argien sur la face avant et la face latérale, datant vers 400 avant notre ère, découverte dans l'*Asklépieion* d'Épidaure et conservée dans le Musée d'Épidaure (inv. n° 13). **Ed.** : Kavvadias, *Ephem.* 1899, 1 ; *IG IV*, 914 ; *IG IV<sup>2</sup>* 1, 40-41 ; Ziehen II, 54 ; *Sylloge* 3, 99 ; Edelstein, *Asclepius I* (1945) n° 561-2 ; *SEG* 15 (1958) 205 ; Sokolowski, *LSCG* (1969) n° 60.

Qui plus est, avant même le sacrifice consacré à Asclépios, le consultant se devait d'effectuer des sacrifices préliminaires appelés *prothumata* à d'autres dieux ou héros, comme à l'usage, connus grâce à une stèle du IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère, trouvée dans l'*Asklépieion* du Pirée, relative aux règlements sacrés du sanctuaire. Il s'agit respectivement de Maléatas<sup>23</sup>, Apollon, Hermès, Iaso, Acéso et Panacée :

« Dieux. Il convient de faire les sacrifices (offrandes) préliminaires προθύεσθαι de la sorte : à Maléatas trois gâteaux (πόπανα) ; à Apollon trois gâteaux ; à Hermès trois gâteaux ; à Iaso trois gâteaux ; à Acéso trois gâteaux ; à Panacée trois gâteaux ; aux Chiens trois gâteaux ; aux Cynégètes trois gâteaux. Vac. Euthydémos d'Éleusis, prêtre d'Asclépios, a établi les stèles devant ces autels sur lesquels il a déposé en premier les gâteaux qu'il faut offrir en prémices<sup>24</sup>. »

D'ailleurs, le récit I des *Iamata*, celui de Cléo, décrit de manière implicite le déroulement de l'action : ἰκέτις (en suppliante) renvoie à l'étape de supplication où le consultant se livre aux rituels cathartiques et aux sacrifices préliminaires avant d'être admis dans le portique d'incubation ἐνεκάθευδε ἐν τῷ ἀβάτῳ. Alors que le récit V des *Iamata* donne une idée beaucoup plus claire sur les étapes que se devait d'effectuer le patient : passant des « sacrifices préliminaires » à l'acceptation dans le temple ὡς δὲ προεθύσατο καὶ ἐπόησε τὰ νομιζόμενα. Le verbe προ-θύειν<sup>25</sup> (faire des sacrifices dans le but de) et l'expression τὰ νομιζόμενα (ce qui est consacré par l'usage) évoquent tout le rituel cathartique pour l'obtention d'une faveur et révèlent l'existence d'emplacements réservés aux offrandes pour le dieu ; c'est notamment le cas des objets précieux parfois rangés selon la nature des ex-voto dans l'*Asklépieion*. Ces deux expressions complexes pourraient bien désigner le sacrifice d'animaux, ou des dons importants, ou encore cette coutume de jeter des offrandes dans les sources, suivie des ablutions. Nous pourrions nous attarder également sur le terme πυρφορῶν « celui qui porte un flambeau » : il s'agit d'un serviteur ou prêtre chargé des sacrifices dans l'*Asklépieion*. Ce terme employé évoque directement l'appellation de Prométhée, qui a apporté le feu aux hommes, Prométhée le πυρφορῶν. Le feu ici symbolise sans aucun doute la vie civilisée, l'éveil de conscience de l'homme. Ce terme est également utilisé par Hérodote (VIII, 6) pour désigner les prêtres qui suivaient les armées lacédémoniennes pour les

<sup>23</sup> Maléatas était d'abord une divinité mineure ou un héros guérisseur, avant d'être ensuite assimilé à Apollon.

<sup>24</sup> Stèle en marbre pentélique conservée au musée archéologique du Pirée (inv. 1622). Ed. : Dragatsis, *AE* 1885, 85ff ; Kirchner, *IG* II/III<sup>2</sup> 4962 ; Hiller, *Syll<sup>3</sup>*. 1040 ; Edelstein, 1945, I, p. 292, n° 515 ; *BE* (1964) 117 ; Sokolowski 1969, p. 50-51, n° 21 ; Klaus-Valtin 2001, p. 11 (avec photo 4 p. 12).

<sup>25</sup> Papadimitriou J., 1949, p. 367 : « Fort justement, dans ce texte, P. Stengel pense que le terme προθύσατο indique le sacrifice propitiatoire avant la guérison, tandis que l'actif ἀποθύσειν désigne le sacrifice d'actions de grâces après la guérison. D'une façon générale, θύω signifie "je fais un sacrifice seulement en l'honneur de la divinité", et le moyen θύομαι "je fais un sacrifice dans un but précis pour poser une question au dieu ou pour lui demander une grâce". D'après quoi, dans notre inscription, les προθύόμενοι sont les suppliants qui viennent dans l'*Asklépieion* d'Épidaure pour obtenir leur guérison, et qui doivent par ailleurs offrir leur premier sacrifice à Apollon. Ainsi faut-il, en effet, entendre le groupe προθύειν-προθύεσθαι : comme signifiant "je fais un sacrifice pour quelqu'un d'autre". »



sacrifices. Il faut savoir qu'en Grèce ancienne, il est rarissime d'accomplir des sacrifices sans usage de feu ; cet élément semble incontournable et traduit la présence divine, avant de servir à consommer les offrandes. « De la même façon que la flamme ne peut jamais s'éteindre dans l'âtre familial, un feu éternel doit être entretenu en bien des temples. Sorte de raffinement technique, la lampe éternelle remplace le foyer dans le temple d'Athéna Polias à Athènes, ainsi que dans le temple d'Héra à Argos et dans le culte d'Asclépios. Un tel feu est l'incarnation de la continuité du sanctuaire et de la chose publique<sup>26</sup>. » Il va même au-delà de nos appréhensions ; car il suffit de le mettre en rapport avec le registre « capnologique » pour comprendre que la fumée, produite par ce feu et exhalant diverses agréables odeurs suivant les huiles essentielles d'arbres ou de fleurs, était considérée comme « la manifestation du parfum divin ». La fumigation rime avec sacré et sacrifice ; ce lien intrinsèque et complémentaire entre feu et sacrifice est bien évoqué dans le poème homérique, l'*Iliade* :

« Après avoir allumé des bûchers, nous offrîmes des sacrifices » ἔνθα δὲ πῦρ κήαντες ἐθύσαμεν<sup>27</sup>.

Ajoutons que « c'est encore chez Homère qu'on dénote l'origine de cette évolution sémantique, quand le mot ancien pour “fumer”, *thyein*, devint le terme normal pour désigner le sacrifice<sup>28</sup> ». En revanche, en dépit de tous ces efforts préparatoires, si le personnel clérical est informé d'un antécédent criminel ou infâme du consultant, ce dernier ne peut être admis dans l'*abaton*, ni prétendre au sacrifice. Par exemple, « aucun Thessalien à Tricca ne pouvait penser descendre dans l'*adyton* d'Asclépios, s'il ne se purifiait en faisant d'abord des sacrifices sur l'autel d'Apollon Maléatas<sup>29</sup> ». Il s'agit là d'une certaine moralisation de la pureté rituelle. Euripide parle d'une pureté d'esprit, d'une pureté intérieure ; il fait dire à Phèdre : « Mes mains sont pures, c'est mon cœur qui est souillé » Χεῖρες μὲν ἀγναί, φρήν δ' ἔχει μίασμά τι<sup>30</sup>. De même, Philostrate nous en donne une belle illustration :

« Un jour, Apollonios vit l'autel inondé de sang et tout couvert d'offrandes sacrées ; des bœufs égyptiens et des porcs d'une grosseur extraordinaire gisaient égorgés ; les sacrificateurs étaient occupés à écorcher ou à dépecer les victimes ; près de l'autel étaient deux vases d'or, enrichis de pierres des Indes d'une beauté merveilleuse. “Que signifie tout ceci ?” dit Apollonios, s'adressant au prêtre. “Votre surprise va redoubler, lui répondit le prêtre. L'homme qui offre ce riche sacrifice n'a encore rien demandé au dieu ; il n'a pas attendu que le temps ordinaire soit écoulé ; il n'a reçu d'Asclépios ni la santé, ni rien de ce

<sup>26</sup> Burkert W., 2011, p. 93.

<sup>27</sup> Homère, *Iliade*, IX, 231.

<sup>28</sup> Burkert W., 2011, p. 94.

<sup>29</sup> Ed.: Kavvadias, *Ἐφ* 1885, p. 65, n° 84 ; Kavvadias, *F I 7* ; Fränkel, *IG IV*, 950 ; Hiller *IG IV*<sup>2</sup>, 1, 128 ; Baunack 1890, p. 18, n° 84 ; Edelstein 1945, I, p. 143-144, n° 295 ; Longo 1969, p. 75-76, n° 44 ; Peek, *Asklepieion*, 58 ; Girone 1998, II, 2, p. 46-52: οὐδέ κε Θεσσαλίας ἐν Τρίκκηι πειραθείης | εἰς ἄδυτον καταβάς Ἀσκληπιοῦ, εἰ μὴ ἀφ' ἀγνοῦ | πρῶτον Ἀπόλλωνος βωμοῦ θύσαις Μαλεάτα.

<sup>30</sup> Euripide, *Hippolyte*, v. 317.

qu'il doit demander : car il paraît n'être arrivé que d'hier. Et il annonce qu'il redoublera ses sacrifices et ses offrandes, si ses prières sont exaucées. C'est un homme des plus opulents : il possède en Cilicie plus de biens que tous les autres Ciliciens réunis. Il a un œil crevé, et demande au dieu de le lui rendre". Apollonios, ayant fixé les yeux à terre, comme il en prit l'habitude dans sa vieillesse, demanda le nom du suppliant. L'ayant appris : "O prêtre, s'écria-t-il, il ne faut pas admettre cet homme dans le temple. C'est un impur, qui s'est attiré par ses crimes le mal dont il souffre. Ce fait même, d'avoir fait un sacrifice si magnifique avant d'avoir rien obtenu, n'est pas d'un homme qui sacrifie ; cela indique un coupable qui veut mettre sa tête à couvert du châtement dû à ses forfaits". La nuit suivante, Asclépios apparut au prêtre, et lui dit : "Que cet homme s'en aille, et garde ses présents ; il ne mérite même pas d'avoir l'œil qui lui reste". Le prêtre prit des informations sur le Cilicien, et il apprit que sa femme avait une fille d'un premier lit, qu'il aimait cette fille, et qu'il avait eu commerce avec elle, sans même prendre la peine de cacher son infamie; mais la femme outragée, les ayant surpris au lit, avait crevé avec son agrafe les deux yeux à sa fille et un œil à son mari<sup>31</sup>. »

Et enfin dans le passage suivant, Apollonios formule une prière qui résume l'idée qu'on se faisait de la justice des dieux, et en particulier de celle d'Asclépios :

« Oh Asclépios, s'écria-t-il, je reconnais la sagesse profonde qui vous est propre, quand je vous vois défendre aux méchants de vous approcher, alors même qu'ils apporteraient ici tous les trésors de Sardes et de l'Inde : car, s'ils font ainsi des sacrifices et des offrandes, ce n'est pas pour honorer les dieux, c'est pour se racheter des châtements qui leur sont dus ; et votre suprême équité vous empêche de leur en faire grâce<sup>32</sup>. »

Il convient de noter que le sacrifice à Asclépios est, le plus souvent et d'une manière générale, sanglant : et comme on peut le remarquer, c'est la *thusia*<sup>33</sup>. Car sacrifier un animal c'est, avant tout, verser le sang, donc arroser de sang l'autel. Il commence par un choix de la

<sup>31</sup> Philostrate, *Vie d'Apollonios*, I, 10.

<sup>32</sup> Philostrate, *Vie d'Apollonios*, I, 11: « Φιλοσοφεῖς, » ἔφη « ὦ Ἀσκληπιέ, τὴν ἄρρητόν τε καὶ συγγενῆ σαυτῶ φιλοσοφίαν μὴ συγχωρῶν τοῖς φαύλοις δεῦρο ἦκειν, μηδ' ἂν πάντα σοι τὰ ἀπὸ Ἰνδῶν καὶ Σαρδῶν ξυμφέρωσιν· οὐ γὰρ τιμῶντες τὸ θεῖον θύουσι ταῦτα καὶ ἀνάπτουσιν, ἀλλ' ὠνούμενοι τὴν δίκην, ἣν οὐ συγχωρεῖτε αὐτοῖς δικαιοτάτοι ὄντες. »

<sup>33</sup> Verbanck-Pierard A., « Les héros guérisseurs : des dieux comme les autres ! », p. 316-317, dans *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs*, Kernos, suppl. 10, Liège, 2000, note 157) s'inscrit en faux contre l'idée d'une *prothusia* avant l'incubation et d'une *thusia* après l'incubation. Pour elle, cela semble insensé. En guise de réponse à Petropoulou A., elle soutient que « Généraliser quelques procédures exceptionnelles, au détriment des pratiques les plus couramment attestées, ne lui paraît pas une bonne méthode pour décrire le culte d'Asclépios, dont rien ne dit qu'il ait été systématiquement double, pas plus à Épidaure qu'ailleurs. » Car « A. Petropoulou, dans son article *Prothysis and Altar*, in *L'espace sacrificiel*, n. 126, p. 25-31, généralise pour l'ensemble des cultes d'Asclépios la pseudo-double pratique d'une *prothysis* à caractère chthonien (holocauste nocturne) avant l'incubation, suivie d'une *thusia* normale après l'incubation. D'une part, Petropoulou regroupe dans son dossier « *prothysis* » des sacrifices préliminaires qui ne sont pas nécessairement en rapport avec l'incubation et qui associent Asclépios à d'autres divinités, ainsi notamment les inscriptions d'Épidaure qui servent de point de départ à son étude (*LSCG Suppl*, n° 22 et *LSCG*, n° 60). D'autre part, elle surinterprète la plupart des textes, puisque c'est essentiellement le passage du *Ploutos* d'Aristophane qui atteste d'une combustion (de gâteaux) à l'autel avant l'incubation [...] »

ou des victimes qui doivent être saines et parfaites *i.e.* en état de pureté, et celui qui offre le sacrifice doit l'être aussi, exceptionnellement. Les espèces d'animaux préférées, ici, sont assez modestes, le coq blanc « [ἀλεκτρού]νι λευκῶι »<sup>34</sup> et le porcelet :

« il doit sacrifier sur l'autel un cochon de lait à Asclépios et déposer sur la table d'offrande la cuisse droite et les entrailles » θυέτω χοῖρον γαλαθηνόν [τῶι Ἀσκλη]ηπιῶι ἐπὶ τοῦ βωμοῦ καὶ τραπεζούσθω σκέλος δεξι[τῶν καὶ σπ]λάγχνα<sup>35</sup>.

Et dans la croyance populaire, il semblerait que le sacrifice de chèvre soit prohibé dans le culte asclépien, sauf chez les Cyrénéens d'après Pausanias, en ce sens que le petit Asclépios, abandonnée par sa mère, aurait été nourri par une chèvre. En tout cas, les textes relatifs au rite sacrificiel en l'honneur d'Asclépios dans le monde gréco-romain, jusque-là étudiés, ne font pas mention de « chèvre » ni de caprin comme victime. L'absence d'énumération d'autres animaux ne veut pas dire que seules les familles des volailles et des porcins étaient acceptées ; bien entendu, elles constituaient le meilleur marché, mais pour des sacrifices plus nobles, l'on avait recours à des bœufs ou mieux encore à des taureaux, comme on peut l'observer dans l'inscription de la face A de la loi sacrée du culte apollo-asclépien en Ionie, notamment à Éphèse, datant entre 380 et 360 av. J.-C. :

« Que celui qui sacrifie de la sorte, s'il paie [...] offre une ermète en sacrifice à Apollon et à Asclépios. Ensuite s'il sacrifie un bœuf à Apollon et Asclépios, qu'il présente sur la table à chaque divinité trois morceaux de viande de bœuf et les entrailles de la victime et qu'il donne au prêtre deux oboles. Encore s'il veut sacrifier à l'une ou l'autre divinité une victime parfaite, qu'il présente à chacune sur la table trois morceaux de viande ainsi que les entrailles de la victime et qu'il donne au prêtre une obole. Ou bien s'il sacrifie une victime toute jeune, qu'il présente à chaque dieu un gâteau rond et une ermète. Parmi toutes ces choses qui sont présentées sur la table, la part d'honneur revient au prêtre<sup>36</sup> » (ligne 10 à 25)

Par ailleurs, le choix de la victime est très souvent assuré par un prêtre, un *hiéropoios* (commissaire aux sacrifices) qui veille à la fois à l'achat de l'animal (mâle et/ou femelle selon les cultes) et à la vente de la peau ainsi qu'à l'organisation du sacrifice. En plus, il doit examiner soigneusement la bête pour savoir si elle est digne de sacrifice ou pas, si elle est pure ou pas :

<sup>34</sup> Fränkel, *IvP* VIII 2, n° 264 ; voir également Héronidas, *Mimes*, IV, 14 : « *Cynno* : C'est bien, Coccalé. Aie soin de découper et de donner au néocore cette cuisse de poulet. »

<sup>35</sup> Stèle en marbre composée de deux fragments, datant entre le II<sup>e</sup> et le III<sup>e</sup> siècle av. J.-C., découverte en novembre 1965 lors des fouilles de l'*Asklépieion* de Pergame : *IvP* III, n° 161 A-B (lignes 6 à 8).

<sup>36</sup> Stèle en marbre inscrite sur les deux faces, datant entre 380 et 360 av. J.-C., découverte à Éphèse en Ionie : la face A portant le règlement cultuel et la face B comportant un hymne à Apollon et à Asclépios (qui commence à la ligne 36 de la face A). **Ed.**: ADAW 1909, pp. 37-48, no. 11 ; Edelstein 1945, I, n° 521, p. 295 ; n° 592, p. 327-328 ; Sokolowski, *LSAM* 1955, n° 24) ; *SEG* (1957) 15. 719.

« La recherche est faite par un des prêtres, qui est préposé à cet office ; il examine l'animal debout et couché, lui fait tirer la langue, pour voir si elle est nette des signes prescrits [...] il regarde aussi si les poils de la queue ont poussé normalement. Quand un sujet est exempt de toutes ces particularités, il le marque [...]»<sup>37</sup> »

En outre, d'après la source d'Hérodote, le sacrifice à Asclépios se faisait en présence du néocore, subordonné du prêtre (l'on aurait dit aujourd'hui le concierge) : c'est une procédure qui demande beaucoup d'attention, il y a une mise à mort rituelle de la victime, accompagnée de prières qui servent à mettre en valeur les intentions du sacrifice (guérisons, conseils ou bénédictions). *Lithai* et *thusiai* sont indissociables dans les rites sacrificiels à Asclépios : « que ceux qui pratiquent l'incubation offrent un sacrifice à Asclépios et à Apollon, ou que les consultants offrent un sacrifice ; quand on dépose la part sacrée, on chante d'abord autour de l'autel d'Apollon et d'Asclépios cet hymne trois fois : "Oh Péan, Péan, Péan ! Oh Péan, Péan, Péan ! Oh Apollon tout-puissant, épargne les jeunes gens, épargne-les [...]"<sup>38</sup> » (lignes 30 à 38). L'importance de la prière avant l'entreprise d'une quelconque initiative est évoquée par Platon dans son *Timée* : « Tout homme, qu'il soit quelque peu raisonnable, avant d'entreprendre une affaire quelle qu'elle soit, grande ou petite, invoquent toujours de quelque façon la divinité<sup>39</sup>. »

Les sources littéraires, telles que l'*Électre* d'Euripide, nous décrivent les préparatifs et le déroulement du sacrifice en général :

« Les uns apportaient le vase pour recueillir le sang, les autres levaient les corbeilles ; d'autres allumaient le feu et, autour du foyer, rangeaient les marmites ; tout le toit retentissait. Prenant des grains d'orge, [Égisthe] les répand sur l'autel en prononçant cette prière [...] Dans une corbeille, il prend un couteau droit, coupe une touffe de poils du veau, sur le feu sacré la place de la main droite, frappe le veau que les serviteurs ont soulevé sur leurs épaules [...] Électre saisit le veau par la patte, met à nu les chairs blanches en étendant le bras. Il lui faut moins de temps pour écorcher la bête qu'à un coureur à cheval pour achever le double diaule ; puis il ouvre les flancs. Égisthe prend en ses mains les parties sacrées et les examine. »

Autre élément à souligner, c'est que, dans les *Asklépieia*, la victime doit nécessairement être consommée sur place au cours d'un banquet communautaire, la part d'honneur étant mise

<sup>37</sup> Hérodote, *Histoires*, II, 38, 1-3 : τρίχα ἦν καὶ μίαν ἰδηται ἐπεοῦσαν μέλαιναν, οὐ καθαρὸν εἶναι νομίζει. Δίζηται δὲ ταῦτα ἐπὶ τούτῳ τεταγμένος τῶν τις ἰρέων καὶ ὀρθοῦ ἐστεῶτος τοῦ κτήνεος καὶ ὑπίου, καὶ τὴν γλῶσσαν ἐξειρύσας, εἰ καθαρὴ τῶν προκειμένων σημηίων, τὰ ἐγὼ ἐν ἄλλῳ λόγῳ ἐρέω· κατορθῶ δὲ καὶ τὰς τρίχας τῆς οὐρῆς εἰ κατὰ φύσιν ἔχει πεφυκυίας. Ἦν δὲ τούτων πάντων ἡ καθαρὸς, σημαίνεται...

<sup>38</sup> Stèle en marbre inscrite sur les deux faces, datant entre 380 et 360 avant Jésus Christ, découverte à Éphèse en Ionie. **Ed. pr.:** Wilamowitz, *ADAW* 1909, pp. 37-48, n° 11.

<sup>39</sup> Platon, *Timée*, 27c : « Τοῦτό γε δὴ πάντες ὅσοι καὶ κατὰ βραχὺ σωφροσύνης μετέχουσιν, ἐπὶ παντὸς ὁρμῆ καὶ σμικροῦ καὶ μεγάλου πράγματος θεὸν αἰεὶ πῶς καλοῦσιν »

de côté pour le dieu ; l'usage de vin est formellement interdit durant la consommation à table. Par exemple, cette prohibition de consommation du repas en dehors du sanctuaire se trouve précisée dans un règlement cultuel, datant du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., relatif au rite sacrificiel à Asclépios et à Hygie dans un temple d'un village de l'Attique :

Ἱερὸν τὸ τέμεν[ος] | τοῦ Ἀσκληπιοῦ καὶ | τῆς Ὑγιείας. | Θύειν τοὺς γεωργοὺς | καὶ τοὺς προσχώρους | τοῖν θεοῖν ἧι θέμις, | καὶ τὰς μοίρας νέμειν | τῶι τε εἰσαμένωι καὶ | τῶι θεηκολοῦντι. | Τῶν δὲ κρεῶν μὴ | φέρεσθαι.vacat<sup>40</sup>. « Le sanctuaire consacré à Asclépios et à Hygie. Il conviendrait que les paysans et leurs voisins sacrifient aux deux divinités et que les parts soient attribuées au fondateur (du sanctuaire) et au prêtre. Et il est interdit d'emporter des morceaux de viande. »

À partir de là, on peut également considérer le sacrifice comme un facteur de cohésion sociale, car il nous fait entrer dans une ambiance de fête. Grâce au banquet sacrificiel, l'on peut créer des liens sociaux. Aux sens propre et figuré, le banquet a donc une valeur « thérapeutique » pour les participants : d'une part, le banquet serait « un traitement préventif efficace à une époque où l'équilibre entre les membres de la communauté multiethnique, le respect et la coexistence pacifiques ainsi que la négation de la cupidité matérielle apparaissent comme des valeurs indispensables pour le bien-être de l'individu et du groupe auquel il appartient<sup>41</sup> », et d'autre part, la nécessité pour le consultant malade de consommer les aliments et liquides sur place, au cours du banquet, montre bien les exigences du moment (la qualité de la viande aussitôt cuite ou grillée) et le souci du personnel clérical à prendre en considération la diversité des malades et leur besoin quantitatif en nourriture pour mieux les accompagner dans leur quête de guérison. Ce qui nous oblige à voir dans les *Asklépieia* à la fois de véritables havres de paix, favorisant un climat d'entente permanent, et des centres de diétothérapie remarquables.

De plus, grâce à d'autres reliefs votifs découverts, l'on voit qu'il existait une autre forme d'offrande, outre les sacrifices habituels, il s'agit de la garniture de la table sacrée, ou également de la présentation de panier regorgeant de fruits de toute sorte<sup>42</sup>. Verbanck-Pierard A. fait cette interprétation qui n'est pas sans intérêt, à savoir que « la table est un élément important des cultes grecs en général, et plus particulièrement important de certains dieux, comme Asclépios, précisément. La garniture, ultérieurement destinée au prêtre pouvait

<sup>40</sup> IG II<sup>2</sup> 1364.

<sup>41</sup> Vamvouri Ruffy M., 2012, p. 11.

<sup>42</sup> Sophocle, *Électre*, v. 634-636 : « Eh bien, servante, vite, apporte l'offrande, ce panier regorgeant de fruits que je destine Au maître de ce temple afin de m'apaiser. » Ἐπαρε δὴ σὺ θύμαθ' ἢ παροῦσά μοι πάγκαρπ', ἄνακτι τῷδ' ὅπως λυτηρίους εὐχὰς ἀνάσχω δειμάτων ἃ νῦν ἔχω.

consister en gâteaux et autres offrandes non sanglantes, mais aussi en portions de viande provenant de la victime. Offrir une table particulièrement bien garnie à Asclépios paraît avoir été à une certaine époque un bienfait fort apprécié et digne d'une mention sur une stèle honorifique<sup>43</sup> ». Cette forme d'offrandes peut être considérée comme une *thusia* non sanglante, « un état antérieur au sacrifice sanglant : Pausanias parle à Olympie d'un *palaion tropon* pour l'oblation de l'encens et des gâteaux de miel<sup>44</sup> ». Il est d'ailleurs intéressant de remarquer que la garniture de table de *thumata*, équivalant au sacrifice, est confirmée par la pièce *Ploutos* d'Aristophane. En effet, Carion, un consultant, qui n'a pas fermé l'œil de la nuit, aperçoit un prêtre ou un néocore remplissant sans vergogne son sac de « gâteaux et de figues sèches » déposés sur la table sacrée, scrutant autel par autel ce qui restait ; cette séquence de la pièce est à la fois une ironie et une parodie sur le ou les véritables destinataires de toutes ces offrandes apportées au dieu<sup>45</sup>.

## CONCLUSION

En définitive, les sources littéraires et épigraphiques étudiées nous apprennent que l'introduction du culte à Asclépios et des cultes de guérison en général apparaît comme une réponse à l'échec des médecins et aux pestes des premières années de la guerre du Péloponnèse. Les sacrifices ou offrandes honorent les dieux en temps de paix comme en temps de malheurs. Et il sied d'affirmer que le sacrifice grec met donc l'accent sur la volonté individuelle ou collective de maintenir l'équilibre entre les dieux et les hommes, et le retour à la normale, car chaque sacrifice engage le dieu honoré à une certaine réciprocité. Les propos de Jean Pouilloux que nous partageons, nous font remarquer que « l'intime relation qui se découvre entre la vie du dème et celle de la garnison a particulièrement marqué l'histoire d'un petit sanctuaire voisin de la forteresse : l'humble divinité guérissante que l'on y vénérât dès l'époque archaïque ne dut pas seulement aux soldats de connaître une faveur inattendue ; la

<sup>43</sup> Verbanck-Pierard A., 2000, p. 310.

<sup>44</sup> Etienne R., 1990, p. 307.

<sup>45</sup> Aristophane, *Ploutos*, v. 667-683 : « Carion : [...] Dès qu'ayant éteint les lampes, le serviteur du dieu nous eut ordonné de dormir, en nous disant, si l'on percevait du bruit, de garder le silence, tous et en bon ordre nous nous couchâmes. Pour moi, je ne pouvais dormir. Certaine marmite de bouillie me mettait hors de moi, posée non loin de la tête d'une petite vieille, et j'avais un sacré désir de me glisser vers elle. Puis, ayant levé les yeux, je vois le prêtre raflant les gâteaux ronds et les figues sèches de la table sacrée. Après quoi il va visiter tous les à la ronde, au cas où des fois quelque galette y aurait été laissée ; puis celles qu'il trouvait il les consacrait en les fourrant dans un sac. Moi, convaincu de la grande sainteté de mon acte, je me lève pour aller prendre la marmite à la bouillie ».

venue d'une clientèle étrangère aux habitudes locales y détermina une évolution religieuse au cours de laquelle le premier possesseur du lieu-saint fut peu à peu supplanté par un parèdre mieux connu<sup>46</sup> ». Ainsi nous retiendrons que ces consécration de toute une cité en proie aux fléaux pestilentiels ou pandémiques, les témoignages de piété et d'espérance qui engagent toute une communauté, la nécessité des sacrifices et des prières collectives et individuelles afin de garantir la protection divine en toute circonstance, constituent encore de nos jours autant de pratiques que nous sommes en train d'observer dans nos sociétés modernes face à la pandémie de Covid 19 qui sévit notre monde.

## BIBLIOGRAPHIE

### ANCIENS

- Ammien Marcellin, *Res Gestae*, texte établi et traduit par Nisard M., Paris, Librairie Firmin Didot Frères, Fils et C<sup>ie</sup>, 1869.
- Aristophane, *Les Guêpes*, Texte établi par Victor Coulon, Traduit par Hilaire van Daele, Paris, Les Belles Lettres, 1998.
- Aristophane, *Ploutos*, texte établi par V. Coulon et traduit par H. Van Daele, Paris, Les Belles Lettres, 1963.
- Hérodote, *Histoires : Euterpe*, I, II, texte établi et traduit par Ph.-E. Legrand, Paris, Les Belles Lettres, 2009.
- Héronidas, *Mimes IV : les femmes au temple d'Asclépios, pour les ex-voto et les sacrifices*, texte établi par J. A. Nairn et traduit par L. Laloy, Paris, Les Belles Lettres, 2003.
- Pausanias, *Périégèse*, Livre II, texte établi et traduit par Georges Roux, Paris, Les Belles Lettres, 1958
- Philostratus, *the life of Apollonius of Tyana: the Epistles of Apollonius and the treatise of Eusebius*, I, 11, with an English translation by F. C. Conybeare, London, William Heinemann LTD, 1959.
- Platon, *Timée*, Texte établi et traduit par Albert Rivaud, Paris, Les Belles Lettres, 1997.
- Sophocle, *Électre*, texte établi par H. Grégoire et L. Parmentier, Paris, Les Belles Lettres, 1925.
- Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, texte établi et traduit par Jacqueline de Romilly, Paris, Les Belles Lettres, 1962.

---

<sup>46</sup> J. Pouilloux, 1954, p. 93.

## Modernes

- Benseddik Nacéra, 1997, « Esculape et Hygie en Afrique : classicisme et originalité », dans *Antiquités Africaines*, 33, Paris, CNRS Éditions, pp. 143-154.
- Benseddik Nacéra, 2010, *Esculape et Hygie en Afrique : recherches sur les cultes guérisseurs*, « Mémoire de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres », Paris, Les Belles-Lettres.
- Boudon-Millot Véronique, 2008, « L'homme, cet animal doué de sagesse et seul être divin parmi ceux qui vivent sur la terre », dans *Le médecin initié par l'animal : animaux et médecine dans l'antiquité grecque et latine*, édités par Isabelle Boehm et Pascal Luccioni, Lyon, MOM.
- Boudon-Millot Véronique, 2012, *Galien de Pergame : un médecin grec à Rome*, Paris, Les Belles Lettres.
- Burkert Walter, 2011, *La religion grecque à l'époque archaïque et classique*, traduction et mise à jour bibliographique par Pierre Bonnechère, Paris, Picard.
- Edelstein Emma J. & Edelstein Ludwig, 1945, *Asclepius*, I-II, Baltimora, John Hopkins University Press.
- Étienne Robert, 1990, « Autels et sacrifices », dans *Le sanctuaire grec*, Entretiens t. XXXVII, Genève, Vandœuvres.
- Fränkel Max, 1902, *Inscriptiones Graecae*, Consilio et Auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae Editae, Volumen IV 1, Berolini apud Georgium Reimerum.
- Heer Joyce, 1979, *La personnalité de Pausanias*, Paris, Les Belles Lettres, « Études anciennes ».
- Herzog Rudolf, 1931, « *Die Wunderheilungen von Epidauros* », Philologus Supplementband, Leipzig, Dieterich.
- Jost Madeleine, 1992, *Aspects de la vie religieuse en Grèce : du début du V<sup>e</sup> siècle à la fin du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.*, Paris, SEDES.
- Kavvadias Panagiotès, 1891, *Fouilles d'Épidaure*, vol.1 accompagné de dix planches, Athènes, Imprimerie S. C. Vlastos.
- Nissen Cécile, 2009, *Entre Asclépios et Hippocrate : études des cultes guérisseurs et des médecins en Carie*, « Kernos » suppl. 22, Liège, Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique.
- Papadimitriou J.  
1949, « Le Sanctuaire d'Apollon Maléatas à Épidaure », dans *BCH* 73, Paris, Boccard, p. 361-383.  
1950 – 1951 – 1952, « Chronique des fouilles », *BCH* 74 – 75 – 76, Paris, Boccard.
- Pouilloux Jean, 1954, *La forteresse de Rhamnonte*, Paris, Boccard.



- Prêtre Clarisse et Charlier Philippe, 2009, *Maladies Humaines, thérapies divines : Analyse épigraphique et paléopathologique de textes de guérison grecs*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion.
- Ruffy M. Vamvouri., 2012, *Les vertus thérapeutiques du banquet : Médecine et idéologie dans les Propos de Table de Plutarque*, Paris, Les Belles Lettres.
- Sokolowski Franciszek, 1969, *Lois Sacrées des Cités Grecques*, Paris, Boccard.
- Verbanck-Pierard Annie, 2000, « Les héros guérisseurs : des dieux comme les autres ! », dans *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs*, Kernos, suppl. 10, Liège, Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, p. 304-332.

## **Le gynécée et la politique : une approche d’Aristophane du transfert du pouvoir de l’*oikos* à la cité.**

Iyéwa Constant ODAH

Université Cheikh Anta Diop de Dakar

[iyewaconstant.odah@ucad.edu.sn](mailto:iyewaconstant.odah@ucad.edu.sn)

**Résumé :** Les comédies d’Aristophane ont la particularité de présenter avec grossièreté les problèmes de son époque. Dans *L’Assemblée des femmes*, il présente une satire politique mêlée de grivoiserie digne d’un politique engagé qui exprime sa conviction. En dépit de son caractère grotesque, la comédie met à l’ordre du jour la question de la participation de la femme à la gestion de la cité. On pouvait se demander s’il existe une occupation propre à la femme en ce qui concerne l’administration de la cité. Nous pensons qu’elle est habilitée à s’occuper de tout autant que l’homme. En faisant accéder les femmes au pouvoir, Aristophane change *ipso facto* le système politique en place en instaurant la communauté des biens, des femmes et des enfants. Cette idée sera reprise par Platon et rejetée par son disciple Aristote.

**Abstract:** Aristophanes’ comedies have the peculiarity of presenting with coarseness the problems of his time. In *The Women's Assembly*, he portrays a political satire mixed with saucy, characterizing a committed politician expressing his conviction. Despite its grotesque nature, the comedy puts the question of women’s participation in the management of the city on the agenda. We may wonder if there is a specific occupation for women regarding the administration of the city. Yet, we think that women can manage everything as well as men. By giving women access to power, Aristophanes *ipso facto* changes the political system in place while establishing the community of property, women, and children. This idea was taken up by Plato but rejected by his disciple Aristotle.

**Mots-clés :** Femme, pouvoir, communauté, biens, enfants.

**Keywords:** Women, power, community, property, children.

## Introduction

Dans le langage dramaturgique, la personne, mot issu du latin *persona*, signifie « masque de théâtre »<sup>1</sup>. Partant de cette définition, il va sans dire que l'existence humaine était considérée comme un jeu au cours duquel tout individu est masqué. Chaque personnage joue parfaitement le jeu et est d'ailleurs compris et accepté de tous. Cela étant, il est un domaine dans lequel le jeu est beaucoup plus perceptible : c'est celui de la politique. Dans la gestion des affaires publiques, il arrive que les objectifs des politiques n'aboutissent pas au résultat subséquent. C'est à ce propos qu'Aristophane dit : « leurs décisions, quand on y réfléchit, c'est comme s'ils étaient soûls »<sup>2</sup> Pour y remédier, le fondateur de la comédie grecque mettait en scène une cohorte de femmes soucieuses de mieux administrer la cité. À ce propos, il convient de nous poser la question suivante : Le gynécée est-il habilité à diriger la cité ? Nous pensons qu'il n'existe aucune occupation propre à la gent féminine en ce qui concerne l'administration de la cité. Comment peut-on alors se défaire de cette orthodoxie qui assignait l'administration de la cité aux hommes ? Aristophane utilisera la ruse ou plus explicitement le jeu du masque pour constituer l'assemblée des femmes.

### 1. La stratégie du masque

Aristophane dans sa tragédie, met en scène une satire politique toute teinte de ruse dans laquelle les femmes, lasses de la mauvaise gestion du pouvoir, désirent prendre le pouvoir et recomposer l'échiquier politique à leur gré. Dans les phrases liminaires de la pièce, Gaillardine le personnage principal évoque la présence irréversible de la lampe qui dans ce contexte renvoie à l'idée du soleil et la rend témoin et complice muette de leurs supplices. Elle l'exhorte à nouveau à être dans « la confiance de toutes les décisions que mes amies ont prises à la fête des Ombrelle »<sup>3</sup>. Rappelons que c'est à cette fête qu'un plan fut échafaudé dont la réalisation déterminera la mise en place d'un modèle de société dans laquelle les femmes jouiront d'un nouveau statut.

Il était convenu qu'elles investissent l'Assemblée dès son ouverture pour s'« emparer des places, sur des bancs [...] et y asseoir subrepticement nos arrières »<sup>4</sup>. Chacune devrait se présenter vêtue comme un homme car il était convenu qu'elles aient « des brodequins et des

---

1 Lalande A., 2006, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P.U.F., p. 759.

2 Aristophane, *L'assemblée des femmes*, v. 136.

3 Aristophane, *L'assemblée des femmes*, v.16.

4 Aristophane, *L'assemblée des femmes*, v. 20

bâtons, et les manteaux d'homme »<sup>5</sup>. Que peut bien signifier ce jeu de tour ? Suffisait-il de se masquer pour réussir la manœuvre ? La stratégie laisse à croire que dans l'administration de la cité, l'habit ne fait pas le législateur. Ce qui devrait être sa marque, c'est la connaissance des exigences de l'art politique.

À bien des égards, l'attitude des dirigeants et des législateurs, une fois parvenus au pouvoir laisse croire qu'ils font parfaitement usage de leur masque. Ils paraissent au lieu d'être. C'est ce qui donne lieu à un jeu trouble et à un avenir sombre des citoyens. Les femmes l'ayant compris, vont utiliser le même masque pour accéder au pouvoir. Dans le cas d'espèce, le masque sera utilisé pour tromper une seule fois le peuple, alors que les dirigeants l'utilisaient pour toujours le tromper. Les trompeurs seront trompés et le pouvoir sera accordé aux femmes. Comment est-il possible qu'un « essaim de femmes au cœur frêle »<sup>6</sup> parvienne à parler au peuple ?

En guise de réponse à cette interrogation, Gaillardine affirme : « Elles s'en tireront le mieux du monde, va ! Chez les garçons on dit que c'est toujours ceux qui se font le plus tromboner qui sont les plus beaux parleurs. Or c'est justement notre spécialité : une chance ! »<sup>7</sup>. La raison qui est la faculté par excellence de l'art oratoire étant « la chose du monde la mieux partagée »<sup>8</sup>, nul ne peut prétendre en avoir le monopole. Elle est donc consubstantielle à la nature humaine et non l'apanage d'un genre particulier.

Par ailleurs, les femmes doivent, de peur d'être démasquées, imiter les hommes dans leur prise de parole. Mais on a beau chasser le naturel, il revient toujours au galop car l'imitation est trompeuse. Pour preuve, lors de leur ultime répétition et malgré l'exhortation de Gaillardine qui conviait les autres membres à « bien parler, comme un homme, dans la bonne attitude, en prenant appui sur ton bâton »<sup>9</sup>, certaines femmes oublièrent qu'elles devaient incarner l'attitude de leur mari jusqu'au détail le plus insignifiant. Il leur arrivait même en parlant, de jurer sur la tête de leur mari. Cette belle scène de déguisement qui laisse échapper des traits que l'on voulait inhiber ou qui laisse apparaître certaines bouffonneries, est la caricature grandeur nature de certains dirigeants qui, animés d'un désir intéressé du pouvoir se font passer pour des leaders qui ont à cœur le bien-être des citoyens. Une fois parvenus au pouvoir, leurs actes prouvent qu'ils sont des loups à peau d'agneau. L'exercice politique

5 Aristophane, *L'assemblée des femmes*, v. 74

6 Aristophane, *L'assemblée des femmes*, v.112-113.

7 Aristophane, *L'assemblée des femmes*, v. 114.

8 DESCARTES R., 2000, *Discours de la méthode*, Paris, Flammarion, p. 29.

9 Aristophane, *L'assemblée des femmes*, v. 149.

devient un jeu, une mise en scène. Aristophane en présentant cette scène n'attire-t-il pas l'attention de la Grèce sur la mauvaise orientation de sa politique ? Le fait de mettre en scène la prise du pouvoir par les femmes prouve que la mauvaise gestion des hommes était parvenue à son comble. Il était même déjà arrivé que les Athéniens boycottent les débats politiques. C'est ainsi que « Agyrrhios avait fait accorder une allocation de trois oboles à tout citoyen pour chaque séance à laquelle il assisterait »<sup>10</sup> Avec l'instauration d'un système d'allocation, les Athéniens revinrent tous à l'assemblée. Quel était l'état moral des politiques Athéniens ?

Aristophane en fait une description indigne des hommes de la loi. À travers son personnage central Gaillardine, il éprouve son mécontentement en ces termes : « je suis ulcéré, accablé de notre conduite politique ! Elle est gangrénée. Je constate qu'elle donne les leviers de commande à des malfaisants [...] À mort les profiteurs d'assemblée qui font la chasse aux allocations »<sup>11</sup>. Hélas ! Cette comédie d'Aristophane qui a été rédigée en - 392 est encore d'actualité. Nos parlements sont empestés d'hommes cupides, avides de pouvoir absolu, qui n'hésitent pas un instant dès qu'ils sont élus de s'arc-bouter au pouvoir pour satisfaire leurs propres intérêts au mépris des exigences de la loi et des intérêts de la nation. Ainsi Aristophane remarquait que, dès qu'ils ont les leviers de commande, « ceux qui sont pleins de bon vouloir à votre égard, vous les redouter ; et ceux qui ne vous veulent pas de biens, à tout coup vous êtes à leur genoux »<sup>12</sup>. Les politiques de nos jours redoutent ceux qui veulent impulser une nouvelle donne, qui veulent que la justice, l'équité et l'égalité règnent. Cependant, ils s'entourent de fanfarons qui veulent perpétuer le système. Ces derniers sont des ennemis de la nation. À juste titre les systèmes politiques de l'Afrique de ces dernières décennies sont devenus des croque-morts : arrestation musclée, empoisonnement, enlèvement arbitraire, accusations mensongères doublées d'emprisonnement, de toute voix qui s'élève contre leur mascarade. Nous en voulons pour preuve l'instabilité politique qui souffle encore sur l'ouest et le centre de l'Afrique. Face à ce musellement des opposants, la bonne attitude consiste-t-elle à se taire pour sauver sa vie ? Dans le cas d'espèce, le mutisme apparaît comme une complicité. Le peuple ne doit pas laisser ses représentants faire autre chose que sa volonté sinon ils ne le représentent point véritablement. S'il arrivait que les législateurs s'attribuent des avantages colossaux comme indemnité de fonction, il revient au peuple de les dénoncer comme ce fut le cas de Gaillardine : « vous drainez les fonds publics pour vos allocations et

---

10 Aristophane, *L'assemblée des femmes*, note du vers 184.

11 Aristophane, *L'assemblée des femmes*, v.173-188

12 Aristophane, *L'assemblée des femmes*, v.176-177

vous n'avez d'yeux, chacun, que pour votre profit particulier. Et l'État, lui, chaloupe comme un chien boiteux »<sup>13</sup>.

Ce sont évidemment les avantages liés à cette fonction qui galvanisent de nos jours certains politiques. La course au pouvoir n'est ni motivée par l'amour pour la nation, ni par un service désintéressé. Les politiques se désintéresseront du pouvoir le jour où on décidera de confier la gestion de la nation aux bénévoles. Fort heureusement, il y a encore de bonnes gens qui dirigent leur nation avec crainte et amour, et qui donnent l'espoir qu'un jour radieux apparaîtra pour le continent. Cependant, ne nous voilons guère la face, ils ne sont pas nombreux à diriger en toute intégrité car les hommes de valeur sont rares. Si les hommes se sont tristement illustrés au pouvoir, n'est-il pas louable et même légitime de laisser la place à celles qui ont fait leur preuve en gérant les familles ?

## 2. Le transfert du pouvoir de l'*oikos* à la cité

Communément, c'est aux femmes qu'on accorde le droit « d'avoir la haute main sur la gestion »<sup>14</sup> de la famille car

Elles savent mieux se conduire que nous, [...] Songeons seulement qu'elles ont des fils, et que, primo, leur grand désir sera de ménager la vie de nos soldats ; secundo, pour les vivres, qui mieux qu'une mère de famille en hâterait l'acheminement ? Pour faire venir l'argent, il n'y a pas plus ingénieux qu'une femme : si elle est au pouvoir, elle ne se laissera jamais flouer<sup>15</sup>.

Aristophane présente les prouesses de la femme quant à l'administration de l'*oikos*. Il sied à ce niveau de l'analyse de nous interroger sur un fait : la féminité est-elle un artifice culturel ou est-elle le fruit d'une prédisposition naturelle ?

Indépendamment des controverses liées à cette question, nous pensons qu'elle est un artifice de la culture car la nature n'a aucunement réparti les fonctions selon le genre. S. de Beauvoir le réaffirme en ces termes : « on ne naît pas femme mais on le devient »<sup>16</sup>. C'est dire donc que c'est la société qui la conditionne par les impératifs culturels à le devenir. L'administration de la cité ne requérant aucune aptitude physique, la gent féminine est donc habilitée à participer sans complexe à cet exercice. Est-ce en raison de ce fait que Platon milite en faveur

---

13 Aristophane, *L'assemblée des femmes*, v. 206-208.

14 Aristophane, *L'assemblée des femmes*, v. 112.

15 Aristophane, *L'assemblée des femmes*, v. 214-240.

16 De Beauvoir S., 1976, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, T1.

d'une politisation des femmes ? Cette conception d'Aristophane a-t-elle eu une influence sur la conception de la cité idéale de Platon ?

Une chose est certaine. Il y a bien des points sur lesquels les deux auteurs s'accordent. Sans pour autant confier la gestion de la cité exclusivement aux femmes, Platon, dans l'élaboration de son projet politique, leur alloue les mêmes fonctions que les hommes. À ce propos, Helmer Étienne affirme : « la politisation des femmes dans la *République* consiste, comme dans les *Lois*, à leur reconnaître la capacité politique au même titre que les hommes »<sup>17</sup>. Même si certains en théorie font une place à la femme, elle ne bénéficie d'aucune attention dans l'exercice politique. Cette non reconnaissance du droit politique et juridique de la femme a peut-être favorisé sa réussite dans son secteur d'activité. En la reléguant aux tâches ménagères, elle est devenue la *despoïna*, la maîtresse de la maison et même des esclaves car elle devra

Rester à la maison, faire partir tous ensemble tes serviteurs dont le travail est au-dehors et surveiller ceux qui travaillent à la maison ; recevoir ce que l'on apportera, distribuer ce que l'on devra dépenser, penser d'avance à ce qui devra être mis de côté et veiller à ne pas faire pour un mois la dépense d'une année. Quand on t'apportera de la laine, il faudra veiller à ce qu'on en fasse des vêtements pour ceux qui en ont besoin, veiller aussi à ce que le gain de la provision reste bon à manger [...] Lorsqu'un serviteur sera malade, il te faudra veiller toujours à ce qu'il reçoive les soins nécessaires<sup>18</sup>.

Ce rôle de la femme au niveau microcosmique c'est-à-dire au niveau de l'*oikos* préfigure sa participation à la gestion de la cité. Car la réussite de l'administration de l'*oikos* permet d'avoir des qualités inhérentes à la gestion de la cité : l'administration du travail, de l'économie (prévision budgétaire), de la santé et même de la justice. La femme, ainsi appliquée avec rigueur à la gestion de sa famille, n'aura qu'à déployer son potentiel au niveau macrocosmique pour gérer la cité. Que veut le peuple sinon la satisfaction de tous ses besoins ? Aristophane parvient à la conclusion qu'en confiant la cité aux femmes, les « gens sans vergogne ne seront plus en situation de la bafouer dorénavant, ni de se porter témoins, de se faire délateurs »<sup>19</sup>. Il n'y aura « ni détrousseurs, ni jaloux du voisin, ni de n'avoir rien à se mettre – des pauvres, il n'y en aura plus !-, ni d'injurier quelqu'un ni de la traîner en prison

---

17Helmer É., 2013, « La justice dans la cité : de l'économie à la politique, aller et retour » *Lecture de Platon* Paris, Ellipse, p. 197.

18Xénophon, *Économie*, 7, 35-37.

19Aristophane, *L'assemblée des femmes*, v. 562.

pour prêt sur gage »<sup>20</sup>. Aristophane n'opte-t-il pas ainsi pour une communauté des biens telle que Platon la décrit dans la *République* ?

De prime abord, il pense que la prise de pouvoir par les femmes permettra d'instaurer la « communauté des terres, de l'argent et de tous les avoirs personnels. »<sup>21</sup> et c'est justement ce fonds qui couvrira toutes les dépenses des citoyens sans distinction de rang et de sexe.

Cette communauté de biens suffit-elle pour garantir la tranquillité de l'État ? La propriété et la famille ne sont-elles pas des obstacles à la consolidation de cet État ?

Pour A. Fouillée, la propriété définie comme « le tien, le mien, et par conséquent le particulier, l'individuel »<sup>22</sup>, n'a pas droit de cité dans l'organisation de l'État idéal. Dans la même perspective, « la famille, c'est encore le particulier, source d'égoïsme et de division ». C'est donc pour sauvegarder l'unité de la cité que Aristophane et Platon s'accordent à tout rendre commun entre tous et à ne laisser aucune place à l'expression *l'ego* qui est, dans une certaine mesure, haïssable et fauteur de trouble. Ils pensent tous qu'il n'y aura pas de propriété car tout appartiendra désormais à tous : « tout est commun entre amis »<sup>23</sup> Cette conception élimine par conséquent la concurrence et la course effrénée aux biens sordides : tout devient commun pour tous.

### 3. La communauté des biens, des femmes et des enfants

Pour rendre possible ce projet, Aristophane instaure la communauté des femmes et des enfants. Si on ne fédère pas toutes les familles en un seul noyau, le souci de vouloir prendre soin des siens pourrait conduire à la recherche du bien personnel. Or c'est elle qui est source d'inégalité. Dans une telle cité, la propriété « c'est le vol »<sup>24</sup>. Pour éviter un tel déséquilibre social, Aristophane pense qu'

il faut donner part à tous de toutes choses, en communauté ; égalité de ressource pour vivre, au lieu qu'un seul soit riche et l'autre pauvre, que l'un ait de vastes terres à cultiver, et l'autre pas même de quoi se faire ensevelir, l'un une foule d'esclaves à son service, et l'autre pas même un valet. Je pose une seule condition de vie, commune à tous, la même pour tous<sup>25</sup>

20. Aristophane, *L'assemblée des femmes*, v. 564-566.

21. Aristophane, *L'assemblée des femmes*, v. 598.

22. Fouillée A., 2006, *La philosophie de Platon*, T II, Paris, Hachette, p. 93.

23. Platon, *Lois*, 739c (Paris, Flammarion).

24. Proudhon P.-J., 1953, *La propriété*, Paris, Dalloz, p. 269.

25. Aristophane, *L'assemblée des femmes*, v. 590-594.



Les inégalités sous toutes formes sont les pires maux qui déstabilisent la cohésion et l'harmonie sociale. Rendre tout commun à tous pourrait bien être un palliatif. Car le besoin qui impose à chacun un dépassement de soi afin de se garantir un mieux-être n'existera plus. L'individu vivra par et pour la cité. Par cette conception, Aristophane n'établissait-il pas la prééminence de l'État sur le sujet ? Le gouvernement des femmes donne un plein pouvoir à l'État qui devient par voie de conséquence la condition d'achèvement de l'être humain. Toute action du citoyen est d'abord orientée vers sa cité, et les bénéfices lui reviennent au même titre qu'aux autres membres. Ainsi, la cité met en exergue sa préséance sur l'individu puisqu'elle lui est supérieure. Comme pour renchérir, Aristote dira que « la cité est par nature antérieure à la famille et à chacun de nous »<sup>26</sup>. Aristote fait une politique du tout et de la partie en ce sens que la cité (le tout) existant avant l'individu (la partie) doit être le cercle de notre réalisation ou de notre humanisation. Pour ce faire, il va sans dire que la survie de l'individu dépend de la constitution politique. Si la cité est en bon état, mieux le citoyen vit. Le citoyen doit donc tout à son État. Cette idée se retrouvait déjà dans la conception philosophique de Platon.

Dans la conception de sa cité idéale, Platon accorde une place importante à l'État qui est chargé de gérer au mieux les affects des citoyens en les éduquant conformément aux attentes de son projet. Aussi parvient-il à instaurer un système de justice qui rend tout commun à tous. Conscient de ce que l'homme est le plus souvent enclin à l'instinct grégaire, aux dérèglements de toutes sortes, Platon considère la justice comme une institution politique capable de faire introduire l'harmonie dans la cité. Aussi parvient-il à dire « qu'entre amis tout est commun »<sup>27</sup>. Ce faisant, il fonde et établit en loi cette théorie de la communauté des biens, des femmes et des enfants, qu'Aristophane présentait sous forme comique. Ce que ce dernier n'a pu faire, Platon le reprend sous forme de projet politique dans lequel il donne toute légitimité à cette théorie qui est porteuse de valeur selon la taille de l'agglomération. Platon<sup>28</sup> milite pour la communauté des biens, des femmes et des enfants en proposant une stratégie éducative bien élaborée. À cet effet il juge nécessaire de « laisser les femmes s'entraîner nues dans les palestres en compagnie des hommes, non seulement les jeunes femmes, mais celles qui sont déjà âgées »<sup>29</sup>. On en déduit que chez Platon, la répartition des tâches n'est aucunement liée à la question du genre car « il n'y a donc pas [...] d'occupation relative à

---

26. Aristote, *Politiques*, Paris, Flammarion, 1253a.

27. Platon, *République*, Paris, Flammarion, 449c.

28. Platon, *République*, 449d.

29. Platon, *République*, 452b.

l'administration de la cité qui appartienne à une femme parce qu'elle est une femme, ni à un homme parce qu'il est un homme, mais les dons naturels sont répartis de manière semblable dans les deux genres d'êtres vivants »<sup>30</sup>. Le projet politique ironiquement présenté par Aristophane et plus tard systématisé et codifié par Platon est-il réalisable ?

Bien que la communauté des biens et des femmes renforce l'unité et la cohésion sociale parce qu'elle fait disparaître la trop grande affinité et empêche d'innover, elle présente des failles qui, à bien des égards, compromettent l'intégrité de l'individu. Aristote pense qu'il est inconvenant que tout appartienne à tous.

Car le terme "tous" a un double sens. Si on l'applique à chaque individu en particulier, alors, [...] chacun, en effet, appellera une même personne son fils, une même personne sa femme, de même pour son patrimoine et tout ce qui lui arrive. Mais en fait, ce n'est pas ainsi que l'entendront les gens qui possèdent femmes et enfants en communs : le terme "tous" ne désignera pas chacun d'eux en particulier ; de même en ce qui concerne leur patrimoine, "tous ne désignera pas chacun d'eux en particulier. Qu'il y ait un certain paralogsme à dire "tous", cela est manifeste (car les termes "tous", "tous les deux", "impair", "pair", du fait de leur double sens, sont, dans les débats surtout, à l'origine de raisonnements éristiques). C'est pourquoi le fait que tous les citoyens appellent "mienne" la même chose, d'un côté c'est beau encore qu'irrésistible, mais d'un autre côté ce n'est pas signe d'accord des esprits.<sup>31</sup>

Le terme "tous" peut être signe de désunion en ce sens que le même objet appartient à tous. Le fait qu'une multitude de personnes s'attribue le même objet peut laisser croire qu'il y a une discorde sous-jacente. Aussi faut-il noter que la communauté des biens peut porter un préjudice à la croissance de la cité car nul n'est censé ignorer ce côté de l'humain qui le conduit à négliger ce qui appartient à tous sous prétexte « que quelqu'un d'autre s'en occupe »<sup>32</sup>. C'est tristement ce qui risque d'arriver aux enfants car « c'est donc mille fils qu'acquiert chaque citoyen, et ils ne sont pas à lui individuellement, mais le premier enfant venu est également le fils du premier venu, de sorte que tous les parents négligeront également tous les enfants »<sup>33</sup>. C'est à croire que nous sommes dans une vie sauvage où l'humain n'a point besoin de l'affection de ses géniteurs. Aristophane et Platon ignorent-ils ce qui fait la singularité de l'humain ? Ce qui est certain, c'est qu'ils ne font aucune place à l'affinité qui pourrait exister entre un fils et ses géniteurs. Or, nul n'est sans ignorer le bien-

---

30 Platon, *République*, 455d.

31 Aristote, *Les Politiques*, Paris Flammarion, 1261b 20-30.

32 Aristote, *Pol.* 1261b 37.

33 Aristote, *Pol.* 1262a.

fondé de l'amour parental qui conduit à l'équilibre psychique et au développement personnel. Dans une pareille société, certaines vertus viendraient à disparaître totalement. Aristote pense que la tempérance et la libéralité ne s'exerceront plus car c'est grâce à la propriété et par le concours de la vie sociale que ces vertus s'appliquent et se cultivent : « c'est une belle action que de s'abstenir par tempérance de la femme d'autrui, et la libéralité dans l'usage de son bien »<sup>34</sup>. Comment pourrait-on pratiquer ces vertus si tout était commun ? Il conclut que « sous ce régime la vie est complètement impossible »<sup>35</sup>. La vertu étant un produit des mœurs, elle nécessite du temps et un investissement personnel pour être développée. Le sujet doit la pratiquer dans une amitié réciproque, source d'un plaisir individuel qui jaillit de l'activité sociale. Dans le commerce social, ce plaisir devient le but, le couronnement de toute activité humaine. L'activité sociale dans laquelle l'individu est un acteur principal est donc indispensable pour son épanouissement. C'est ce qui légitime la position d'Aristote.

L'erreur de Platon est d'avoir admis catégoriquement une thèse de base qu'Aristote<sup>36</sup> qualifie d'incorrecte. Platon milite en faveur de l'unité absolue de la cité. Or, Aristote pense qu'elle ne saurait l'être complètement « Car il y a un moment où en s'avancant sur la voie de l'unité la cité n'en sera plus une, ou si s'en est une, elle sera si proche de l'état de non-cité qu'elle sera une cité dégradée »<sup>37</sup>. Il préfère en définitive que la « propriété des biens soit privée et qu'ils soient rendus communs par l'usage »<sup>38</sup>. Sa position est moins radicale par rapport à celle de son maître qui établit une conception trop idéaliste sinon utopique. Cette conception aristotélicienne se justifie en ce sens qu'elle corrobore sa définition de l'homme en tant qu'animal politique<sup>39</sup>.

## CONCLUSION

Même si Aristote critique la communauté des biens, des femmes et des enfants, ébauchée par Aristophane puis systématisée en projet politique par Platon, elle demeure l'opportunité accordée à la femme de secouer et de rejeter le joug de la "servitude" qui la maintenait dans

---

34 Aristote, *Pol.* 1263b.

35 Aristote, *Pol.* 1263b 29.

36 Aristote, *Pol.* 1263b 30.

37 Aristote, *Pol.* 1263b 33.

38 Aristote, *Pol.* 1263a 40.

39 Aristote, *Pol.* 1253a.

l'arcane de la propriété. Si Aristophane présente sous une forme caricaturale la prise de pouvoir par les femmes dans l'Athènes d'alors, il faut comprendre qu'il le faisait en homme engagé, las des échecs répétés des politiques de son temps. Il voulait certainement que les choses changent radicalement et sans transition. C'est pourquoi il voulut que le vieux système disparaisse pour faire place à une nouvelle perception impulsée par celles qui avaient et ont encore à leur charge, la gestion de la maison. Il inverse alors le principe selon lequel "qui peut le plus peut le moins". Elles qui s'adonnent avec succès aux activités domestiques, sauront mieux gérer la cité si on leur faisait confiance. Quant à la question de la communauté des biens, elle ne reste pas sans poser de problèmes car elle n'est pas appropriée à un grand territoire dont le contrôle est difficile.

## **BIBLIOGRAPHIE**

### **ANCIENS**

Aristophane, *L'assemblée des femmes*, Paris, Gallimard, 2019. // Et version électronique consultée

[http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/aristophane\\_ass\\_femmes/lecture/default.htm](http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/aristophane_ass_femmes/lecture/default.htm)

Aristote, *Œuvres complètes*, texte établi sous la direction de Pierre PELLEGRIN, Paris, Flammarion, 2014.

Platon, *Œuvres complètes*, sous la direction de Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2011.

### **MODERNES**

De Beauvoir Simone, 1976, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, T1.

Descartes René, 2000, *Discours de la méthode*, Paris, Flammarion.

Fouillée Alfred, 2006, *La philosophie de Platon*, T II, Paris, Hachette.

Helmer Étienne, 2013, « La justice dans la cité : de l'économie à la politique, aller et retour », in *Lecture de Platon*, Paris, Ellipse, p. 187-198.

Proudhon Jean-Pierre, 1953, *La propriété*, Paris, Dalloz.

## **Les rapports entre les archontes et les Assemblées dans les cités grecques anatoliennes d'époque hellénistique et romaine\***

Sana BALDÉ

Université Bourgogne Franche-Comté de Besançon

[sana.balde@univ-fcomte.fr](mailto:sana.balde@univ-fcomte.fr)

**Résumé :** Cet article analyse les relations entre les archontes et les Assemblées dans les cités grecques d'Asie Mineure pendant les époques hellénistique et impériale romaine. Les archontes, constituant l'un des principaux collèges de magistrats attestés en Anatolie, notamment à partir de l'époque hellénistique et jusque sous la période impériale romaine, entretenaient des rapports assez étroits avec l'*ecclesia* et la *boulè* et/ou la *gêrousia* pour le bon fonctionnement de la vie socio-politique dans les cités grecques de la péninsule anatolienne. Cette contribution met particulièrement en exergue la présence des archontes dans le bureau directeur des Assemblées dans les cités grecques anatoliennes, le rôle des archontes dans la procédure d'élaboration et d'adoption des décrets et enfin l'exécution des décisions prises par les instances délibératives par les archontes.

**Abstract :** This article analyses the relationship between the archons and the Assemblies in the Greek cities of Asia Minor during the Hellenistic and Roman imperial periods. The archons, constituting one of the main colleges of magistrates attested in Anatolia, especially from the Hellenistic period until the Roman imperial period, maintained quite close relations with the *ecclesia* and the *boulè* and/or *gerousia* for the proper functioning of the socio-political life in the Greek cities of the Anatolian peninsula. This contribution highlights the presence of the archons in the governing bodies of the Assemblies in the Anatolian Greek cities, the role of the archons in the procedure of elaboration and adoption of decrees and finally the execution of decisions taken by the deliberative bodies by the archons.

**Mots clés :** Archontes, Assemblées, cités grecques, Anatolie, époque hellénistique et impériale romaine.

**Keywords :** Archons, Assemblies, Greek cities, Anatolia, Hellenistic and Roman imperial period.

---

\* Cette étude est une version remaniée d'un chapitre de notre thèse (en cours) intitulée : *Les archontes en Anatolie hellénistique et romaine (IV<sup>e</sup> s. av. J.-C. – IV<sup>e</sup> s. apr. J.-C.)*.

## Introduction

Les cités grecques d'Anatolie (actuelle Turquie d'Asie) des époques hellénistique et romaine étaient dirigées dans leur immense majorité par une administration de type hellénique composée entre autres de l'Assemblée du peuple, du Conseil et de plusieurs collèges de magistrats. Parmi ces collèges de magistrats existant dans les cités grecques anatoliennes, nous avons celui des archontes qui, en tant que principaux magistrats, entretenait des relations assez étroites avec les principales Assemblées, à savoir l'Assemblée du peuple (*ecclèsia*) et le Conseil (*boulè* et/ou *gérosia*), permettant ainsi le bon fonctionnement des affaires publiques. Cette étude, particulièrement basée sur une documentation épigraphique, s'intéresse en effet aux principaux rapports existant entre les archontes et les Assemblées. Elle constitue de ce fait une contribution à l'histoire institutionnelle et politique des cités grecques anatoliennes pendant les époques hellénistique et romaine. Pour analyser ces rapports, nous montrerons d'abord la place des archontes dans la composition du bureau directeur de l'Assemblée du peuple et du conseil, puis l'implication des titulaires de l'archontat dans la procédure d'attribution des honneurs et d'adoption des décrets votés par les Assemblées et, enfin, le rôle des archontes dans l'authentification et l'exécution des décisions prises par celles-ci.

### 1- Les archontes, une composante du bureau des Assemblées

Pendant l'époque hellénistique, avec la large diffusion de la civilisation grecque dans la péninsule anatolienne matérialisée par une adoption d'une constitution politique de type grec, la plupart des Assemblées des cités anatoliennes fonctionnaient suivant le système athénien, où la présidence de l'*ecclèsia* appartenait aux prytanes et aux proèdres issus en dehors de celle-ci<sup>1</sup>. Mais, à partir de l'époque impériale romaine, les cités grecques subirent de nombreuses mutations, spécialement dans le fonctionnement des organes politiques. Pour Victor Chapot, le meilleur moyen pour les Romains de contrôler les assemblées était d'en

---

<sup>1</sup> CHAPOT V., 1904, *La province romaine proconsulaire d'Asie depuis ses origines jusqu'à la fin du Haut-Empire*, Paris, Librairie Émile Bouillon, Collection « Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences historiques et philologiques, 150 », p. 209. Les prytanes (ou *prytaneis*) constituent particulièrement à Athènes pendant l'époque classique un collège de cinquante membres appartenant à la même tribu ; ils étaient chargés de la présidence du Conseil et de l'Assemblée du peuple pendant un dixième de l'année. Ils furent remplacés dans la fonction de présidence des Assemblées athéniennes vers 403/402 avant J.-C. par les proèdres (*proédroi*), cf. HANSEN M. H., 2009, *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène : structure, principes et idéologie*, traduit par BARDET S. et PH. GAUTHIER, Paris, Tallandier, Collection « Texto : le goût de l'histoire », p. 448 et BAILLY A., 2000, *Dictionnaire grec français*, Paris, Hachette, s.v. *prytanis* (πρύτανις). Les proèdres désignaient à Athènes une commission de neuf membres tirée au sort pour un jour parmi les 450 conseillers qui n'étaient pas prytanes et avaient comme seule fonction la présidence des réunions du Conseil et de l'Assemblée du peuple (cf. HANSEN M. H., 2009, *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène*, p. 447 et BAILLY A., 2000, *Dictionnaire grec français*, s.v. *proédros* [πρόεδρος]).

laisser la direction à des hommes dont ils étaient sûrs<sup>2</sup> (auxquels ils avaient confiance), à savoir les hauts magistrats qui se trouvaient à la tête des cités. Dès lors, la présidence des Assemblées revenait aux magistrats municipaux comme les stratèges, les secrétaires du peuple, les prytanes ou encore les archontes<sup>3</sup>. Ainsi, les principaux magistrats de la cité, comme les archontes, constituaient avec le *grammateus* (secrétaire) le bureau directeur de l'*ecclesia* et celui de la *boulè* dans plusieurs cités grecques d'Asie Mineure<sup>4</sup>.

Dès la haute période hellénistique, les archontes sont mentionnés dans les textes épigraphiques comme les « proposants officiels » des décrets soumis à l'approbation du Conseil et du peuple. En effet, à Cyzique, en Mysie, les archontes apparaissent comme les proposants d'un fragment de décret du IV<sup>e</sup>/III<sup>e</sup> siècle avant J.-C., dont le texte a été voté sous la présidence de l'épistate Athènaios<sup>5</sup>. La présence des archontes dans la formule de proposition laisse penser qu'ils faisaient partie du bureau directeur de la *boulè* et de l'Assemblée du peuple, d'autant plus que ce bureau avait l'attribution de soumettre et/ou d'introduire des textes aux assemblées délibératives pour discussion et vote<sup>6</sup>.

À Milet, en Ionie, la présidence de l'Assemblée du peuple et simultanément celle du Conseil (la *boulè*) étaient assurées par le collège des épistates depuis les années 280 avant J.-C., probablement à la suite de l'intervention du roi Lysimaque dans l'organisation institutionnelle de la cité<sup>7</sup>. H.-L. Fernoux souligne que le collège des épistates était chargé de réceptionner sur son bureau les projets des textes présentés probablement par de simples citoyens qu'il avalisait par une approbation préalable car, selon lui, c'est ce qu'indique l'expression « γνώμη ἐπιστατῶν » (proposition des épistates) qui apparaît dans l'intitulé de

<sup>2</sup> CHAPOT V., 1904, *La province romaine proconsulaire d'Asie*, p. 209.

<sup>3</sup> CHAPOT V., 1904, *La province romaine proconsulaire d'Asie*, p. 209-210 et p. 243.

<sup>4</sup> Cf. LÉVY I., 1899, « Études sur la vie municipale de l'Asie Mineure sous les Antonins. Seconde série », *RÉG*, 12, p. 255-289, spécialement p. 270.

<sup>5</sup> MORDTMANN J. H., 1881, « Zur Epigraphik von Kyzikos », *MDAI(A)*, 6, p. 121-131, spécialement p. 121, n° 3 : « Ἐδοξεν τῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ, [Ἀθ]ήναιος [ἐπεστ]άται, γνώμη τῶ[ν] ἀρχόντων· ἀναγρά[ψαι] τὸν χρησμόν » (l. 1-4)

<sup>6</sup> Cf. LÉVY I., 1895, « Études sur la vie municipale de l'Asie Mineure sous les Antonins. Première série : l'*Ecclesia*, la *Boulé*, la *Gerousia* », *RÉG*, 8, p. 203-250, spécialement p. 211 ; voir aussi I. LÉVY, 1899, *RÉG*, 12, p. 266-274.

<sup>7</sup> Cf. MÜLLER H., 1976, *Milesische Volksbeschlüsse : eine untersuchung zur Verfassungsgeschichte der Stadt Milet in hellenistischer Zeit*, Vandenhoeck & Rupprecht, Collection « Hypomnemata, 47 », Göttingen, p. 85, note la première attestation du collège des épistates à Milet vers 288-282 av. J.-C. Toutefois, NAWOTKA Kr., 1999, *Boule and demos in Miletus and its pontic colonies from classical age until third century A.D.*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo - Wrocław, p. 107, et V. GRIEB, 2008, *Hellenistische Demokratie : politische Organisation und Struktur in freien griechischen Poleis nach Alexander dem Grossen*, Stuttgart, F. Steiner, p. 218-219, mettent en doute cette intervention de Lysimaque. À ce propos, voir aussi FERNOUX H.-L., 2011, *Le Demos et la cité. Communautés et assemblées populaires en Asie Mineure à l'époque impériale*, Rennes, PUR, Collection « Histoire. Série Histoire ancienne », p. 158-159.

plusieurs décrets de la période hellénistique<sup>8</sup>. Selon H. Müller, à partir de la fin du III<sup>e</sup> siècle et du début II<sup>e</sup> siècle avant J.-C., la présidence de l'Assemblée du peuple de la cité milésienne échut à deux collèges de magistrats réunis à cet effet, à savoir les prytanes et les « Préposés à la sécurité » au détriment des épistates<sup>9</sup>.

Il semblerait qu'il y ait eu pendant cette époque un élargissement des prérogatives du bureau de l'Assemblée ; son rôle ne se limitait plus à l'approbation préalable des textes qui lui étaient présentés par des citoyens ordinaires, mais il pouvait désormais avoir une initiative de préparation et de dépôt des textes auprès de l'Assemblée du peuple<sup>10</sup>. Le collège des épistates retrouva, au début de l'époque impériale, sa fonction de présidence de l'Assemblée du peuple de Milet, car la mention « γνώμη ἐπιστατῶν » réapparaît dans au moins quatre décrets<sup>11</sup>. Toutefois, à partir du début du II<sup>e</sup> siècle après J.-C., un changement serait survenu lorsque la présidence, probablement de la *boulè* et de l'*ecclesia*, revint aux archontes au détriment des épistates<sup>12</sup>. En tout cas, c'est ce que laisse croire un décret honorifique en l'honneur de Trajan, daté entre 102 et 117 après J.-C., qui voit le collège des archontes présidé par Marcus Ulpius Pollio procéder à la mise aux voix de la motion<sup>13</sup>. En plus, pendant le Principat, seuls deux collèges de magistrats attestés étaient chargés de préparer et de présenter à la *boulè* et au peuple des motions : il s'agit des épistates et des archontes<sup>14</sup>.

À Éphèse, un décret honorifique du milieu du II<sup>e</sup> siècle après J.-C. en l'honneur de Cnæus Pompeius Quartinus, fils de l'asiarque et du néocore Pompeius Hermippos, a été mis aux voix par les archontes Quintus Favius Nikias et Marcus Antonius Marcus<sup>15</sup>. La procédure

<sup>8</sup> FERNOUX H.-L., 2012, « Le rôle du *demos* dans les procédures de décision dans les cités d'Asie Mineure à l'époque impériale », B. LEGRAS (dir.), *Transferts culturels et droits dans le monde grec et hellénistique : actes du colloque international, Reims, 14-17 mai 2008 [organisé par l'Équipe Phéacie Paris 1-Paris 7 et le Centre d'étude et de recherche en histoire culturelle de Reims]*, Éditions de la Sorbonne, Collection « Histoire ancienne et médiévale, 110 », Paris, p. 459-477, spécialement p. 471.

<sup>9</sup> MÜLLER H., 1976, *Milesische Volksbeschlüsse*, p. 55.

<sup>10</sup> FERNOUX H.-L., 2011, *Le Demos et la cité*, p. 159.

<sup>11</sup> Cf. le décret des synèdres pour Épicratès (6/5 av. J.-C.) : *SEG XLIV 940* ; le décret des synèdres (époque augustéenne) : *I. Didyma 199* ; le décret du peuple au sujet des *Molpes* et des *Cosmes* (époque de Néron) : *Milet I. 3, 134* et, enfin, le décret honorifique pour l'hydrophore Apollonia (125/150 apr. J.-C.) : *I. Didyma 312*.

<sup>12</sup> NAWOTKA Kr., 1999, *Boule and demos in Miletus and its pontic colonies*, p. 147.

<sup>13</sup> *Milet I. 2, 17*.

<sup>14</sup> NAWOTKA Kr., 1999, *Boule and demos in Miletus and its pontic colonies*, p. 115.

<sup>15</sup> *I. Ephesos 710 et Add. p. 19* (= H. ENGELMANN, 1986, « Notizen zum Repertorium ephesischer Inschriften », *EA*, 8, p. 33-35, spécialement p. 34 [l. 17] ; *SEG XXXVI 1018*) : « ψηφισαμένων Κ(οίντου) Φαβίου Νεκίου φιλοσεβάστου καὶ Μά(ρκου) Αντωνίου Μάρκου τῶν ἀρχόντων ». Il convient de noter qu'aucun collègue de magistrats ne faisait clairement office de bureau de l'assemblée populaire de la cité éphésienne pendant l'époque hellénistique (cf. RHODES P. J., 1997, *The Decrees of the Greek States*, Oxford, Clarendon Press, p. 364-367 ; S. DMITRIEV, 2005, *City government in hellenistic and Roman Asia Minor*, Oxford, Oxford University press, p. 275. À partir du I<sup>er</sup> s. av. J.-C., le collège des stratèges et le secrétaire du peuple commencèrent à jouer un rôle important dans le mécanisme de prise de décision de l'Assemblée du peuple, car l'inscription *I. Ephesos 1387* montre que les stratèges et le secrétaire du peuple présentèrent en 39/38 avant J.-C. un rapport au sujet de



de la mise aux voix énoncée par l'expression « ψηφισαμένων » permet d'identifier les archontes comme membres du bureau de l'*ecclèsia* de la cité éphésienne pendant cette époque précise ; à moins qu'ils substituassent les stratèges dans le bureau de l'*ecclèsia* à partir du II<sup>e</sup> siècle après J.-C. En effet, pendant le Haut-Empire romain, notamment entre le Principat d'Auguste et la fin du règne d'Hadrien, les stratèges et le secrétaire du peuple étaient directement concernés par la rédaction des motions introduites devant la *boulè* et l'*ecclèsia*<sup>16</sup>.

En Carie, la documentation épigraphique de l'époque hellénistique de la cité de Mylasa permet de voir que les archontes introduisirent un certain nombre de décrets auprès de la *boulè* et de l'*ecclèsia*<sup>17</sup>. Ainsi, en tant qu'introducteurs des rapports de texte servant de base pour la rédaction des futurs décrets à défaut d'en être les initiateurs, les archontes suivaient les motions tout au long de la procédure<sup>18</sup>. À ce titre, nous pouvons considérer qu'ils formaient le bureau de l'Assemblée et pouvaient intervenir par la suite dans l'application concrète des décisions prises par les assemblées populaires. Par ailleurs, les textes proposés, voire introduits, par les archontes subissaient un examen préalable devant la *boulè* avant d'être débattus devant l'*ecclèsia*. Il semblerait que le bureau de l'Assemblée du peuple servait de cheville ouvrière entre la *boulè* et la première dans la procédure d'adoption des textes soumis à leur approbation, notamment en réceptionnant le texte du conseil et en l'introduisant dans l'*ecclèsia* pour discussion et mise aux voix.

---

l'adoption d'un décret concernant la surveillance du sanctuaire d'Artémis, le texte a été adopté par l'Assemblée du peuple.

<sup>16</sup> Cf. *I. Ephesos* 449 (daté de 94-95 apr. J.-C.), *I. Ephesos* 1024 (peu après 104 apr. J.-C.), *I. Ephesos* 1385 (105 apr. J.-C.) et *I. Ephesos* 21 (138 apr. J.-C.).

<sup>17</sup> LBW 394, l. 6-8 : décret honorifique de la *boulè* et du peuple pour Moschion fils de Aristeidès a été présenté devant ces assemblées par les archontes Hékatomnos, Léontos et Diogénès : « ἔδοξεν τῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ, [γνώμη] ἀρχόντων Ἐκατόμνω, Λέοντος, Διογένου, περὶ ᾧν εἰσεγράψατο [Ἐκα]ταῖος Μέλανος τοῦ Υψηκλείου Κορμοσκωνεύς » ; LBW 400, l. 1-3 : fragment d'un décret instituant probablement quelque fête en l'honneur de Zeus Osogos : « ἔδοξε τῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ, γνώμη ἀρχόντων . . . . τοῦ Ἰάσονος, Ἀμύντου τοῦ Μεγίστου, τῶν . . . . Διὸς Ὀσογ]ῶ σωτήρος καὶ εὐεργέτου τῆς πόλεως » et Ph. GAUTHIER, 1999, « Nouvelles inscriptions de Claros : décrets d'Aigai et de Mylasa pour des juges colophonniens », *RÉG*, 112, p. 1-36, spécialement p. 17-36, n° 2, l. 30-34 : décret de Mylasa pour des juges Colophonniens, daté vers 250 av. J.-C. : « γνώμη ἀρχόντων δεδόχθαι τῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ συντελεῖσθαι τοῖς δικασταῖς καὶ τῷ δήμῳ τῷ Κολοφωνίων καθάπερ Ἰάσων εἰσεγράψατο ». On aperçoit clairement dans la première inscription (LBW 394) et la troisième (Ph. GAUTHIER, 1999, *RÉG*, 112, p. 17-36, n° 2) que les archontes s'étaient chargés d'introduire devant le Conseil et l'Assemblée un projet déjà rédigé par un particulier. La deuxième inscription étant fragmentaire, il nous est difficile d'affirmer si les archontes étaient de simples introducteurs de la proposition du décret ou en étaient en même temps les initiateurs.

<sup>18</sup> Le bureau de l'*ecclèsia* réceptionnait, si l'initiative n'émanait pas de lui-même, non seulement les textes proposés, mais aussi avait un droit de regard sur ces textes avant de les présenter par la suite devant les assemblées délibératives et législatives, notamment sous l'Empire où l'approbation préalable des textes par les collègues de magistrats avant leur discussion devant les assemblées était devenue la règle générale, cf. H. SWOBODA, 1971, *Die Griechischen Volksbeschlüsse. Epigraphische Untersuchungen*, 2<sup>e</sup> édition, Hildesheim, Gerstenberg H. A, p. 179 et suiv. et p. 218 et suiv., cité par FERNOUX H.-L., 2011, *Le Demos et la cité*, p. 175, note 57.

La cité d'Aphrodisias en Carie née d'une *sympolitie*<sup>19</sup> avec sa voisine Plarasa (située à 15 kilomètres au sud-ouest) au cours du II<sup>e</sup> siècle avant J.-C. présente une documentation bien fournie pour ce qui concerne la présidence de son *ecclèsia*. En effet, dès le I<sup>er</sup> siècle avant J.-C., deux décrets de la *boulè* et de l'Assemblée du peuple montrent que la proposition des décrets a été élaborée par le collège des stratèges, le secrétaire du peuple et le stratège du territoire<sup>20</sup>. À partir de l'Empire, le collège des archontes se substitua aux stratèges au niveau du bureau chargé de la présidence de l'Assemblée du peuple. En effet, quelques décrets datant entre le règne de l'empereur Claude et le premier quart du II<sup>e</sup> siècle après J.-C. montrent, après la formule de décision, que les archontes et le secrétaire du peuple étaient les « proposants officiels » constants des textes présentés à la *boulè* et à l'*ecclèsia* au côté desquels gravitaient d'autres magistrats<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> La *sympolitie* est un terme grec qui désigne la fédération ou le regroupement d'agglomérations ou de bourgs voisins en une entité politique plus vaste, cf. A. BAILLY, 2000, *Dictionnaire grec français, s.v. sympoliteia* (συμπολιτεια).

<sup>20</sup> Il s'agit d'un décret de la *boulè* et de l'Assemblée du peuple au sujet de l'envoi d'une ambassade auprès du préteur Q. Oppius en 88 av. J.-C. (cf. J. REYNOLDS, 1982, *Aphrodisias and Rome : documents from the excavation of the theatre at Aphrodisias*, Londres, Society for the promotion of Roman studies, Collection « Journal of Roman Studies, Monographs, 1 », p. 11 et suiv., n° 2) et d'un décret honorifique posthume de la *boulè* et du peuple de Plarasa et d'Aphrodisias pour Hermogénès dans le I<sup>er</sup> s. av. J.-C. (cf. A. CHANIOTIS, 2004, « New Inscriptions from Aphrodisias (1995-2001) », *AJA*, 108, p. 377-416, spécialement p. 378, n° 1). J. Reynolds estime que la *sympolitie* entre Aphrodisias et Plarasa entre dans le cadre de la politique de rapprochement qui a été favorisée par Rome dans les premières années de la province d'Asie dans le but de mieux contrôler les populations rurales. Constatant une coloration militaire du bureau de l'Assemblée à cette époque, FERNOUX H.-L. note que celle-ci « reflète les conditions de naissance difficile de la cité et les exigences d'un contrôle territorial délicat dans cette région intérieure de la Carie », cf. FERNOUX H.-L., 2011, *Le Demos et la cité*, p. 170.

<sup>21</sup> *MAMA* VIII 408 (règne de Claude ?) : décret de consolation pour la famille de Titus Antonius Lysimachos : « Ἔδοξεν τῇ βουλῇ [κα]ὶ [τ]ῷ [δ]ῆμῳ. γνῶμη ἀρχόντων καὶ Ὑψικλέους τοῦ Ὑψικλέους τοῦ Μενάνδρου [γ]ραμ[μα]τέως δήμου καὶ Μενίππου τοῦ Τειμοκλέους τοῦ Πολεμάρχου τοῦ ἐπὶ τῆς χώρας στρατηγοῦ » (l. 1-3) ; *MAMA* VIII 414 (début du II<sup>e</sup> s. apr. J.-C.) : décret honorifique posthume pour Praxitélès : « Ἔδοξεν τῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ [γ]νῶμη ἀρχόντων καὶ Ἀρτεμίδωρου τοῦ Ἀρτεμίδωρου τοῦ [Νεκοτ]εῖμου (?) γραμματέως δήμου καὶ Φιλίππου τοῦ Ἀρτεμίδωρου παραφύλακος » (l. 1-6) ; voir aussi le décret posthume de la *boulè* et du peuple d'Aphrodisias en l'honneur de Tatia Attalis, cf. REYNOLDS J. et ROUECHÉ Ch., 1992, « The Funeral of Tatia Attalis of Aphrodisias », *Ktèma*, 17, p. 153-160, spécialement p. 55 (= Th. REINACH, *RÉG*, 19, 1906, p. 93-96, n° 9) : [Εἰσηγησ]αμένης τῆς βουλῆς. [ἐ]δοξε [τῷ δήμῳ, γνῶμη] ἀρχόντων καὶ Ζήνωνος τοῦ Ὑψικλέους τοῦ Ζήνωνος τοῦ Ὑψικλέους τοῦ Μενάνδρου τοῦ Ζήνωνος γραμμα[τέως] δήμου τὸ δεύ[τερον], καὶ Ἀπολλωνίου τοῦ Δημητρίου τοῦ Ἀπολλωνίου τοῦ Δημητρίου, καὶ Διογένους τοῦ Διογένους τοῦ Μενά[νδρου] τοῦ Διογένους? τῶν ἐπὶ τῆς χώρας στρατηγῶν » (l. 1-6). On constate une composante fixe du bureau de l'Assemblée, à savoir les archontes et le secrétaire du peuple, autour de laquelle gravitaient d'autres éléments comme le stratège du territoire (*MAMA* VIII 408 et J. REYNOLDS et Ch. ROUECHÉ, 1992, *Ktèma*, 17, p. 153-160 = Th. REINACH, 1906, *RÉG*, 19, p. 93-96, n° 9) et le paraphylaque (*MAMA* VIII 414). Dans le décret de consolation (?) pour la famille de Tatia Attalis, il apparaît que la motion a été « introduite » dans la *boulè* par les bouleutes eux-mêmes et que le texte fut ensuite proposé au vote de l'Assemblée par les archontes, le secrétaire du peuple et les stratèges du territoire, cf. FERNOUX H.-L., 2011, *Le Demos et la cité*, p. 221, note 192 et P. J. RHODES, 1997, *The Decrees of the Greek States*, p. 558.

En Phrygie, un fragment de décret du peuple d'Aizanoi de l'époque impériale a été adopté sous le collège des archontes<sup>22</sup>. Ce qui laisse croire que ces derniers constituaient le bureau chargé de présider l'Assemblée du peuple. En Bithynie, le collège des archontes faisait office de bureau du Conseil (*boulè* et *gérusia*) et de l'Assemblée du peuple dans plusieurs cités pendant la période impériale romaine<sup>23</sup>. Dans le *Discours* 48 que Dion a tenu devant l'Assemblée de sa cité Prousa de l'Olympe pendant l'été 105 après J.-C., à l'occasion d'une halte à Prousa de l'Olympe du nouveau gouverneur Varenus Rufus qui venait d'arriver dans la province de Bithynie-Pont<sup>24</sup>, on apprend que l'orateur qui était alors le premier archonte de la cité était également président du bureau de l'Assemblée et chargé de la détermination de l'ordre du jour des séances<sup>25</sup>. Le bureau de l'Assemblée de la cité de Prousa était en effet composé, du moins à cette époque, par le collège des archontes. Dans les cités bithyniennes, le bureau des Assemblées (*boulè*, *ecclèsia* et *gérusia*) était présidé par le premier archonte. La durée de fonction du bureau des assemblées était limitée *a priori* à une année, notamment en Bithynie où le mandat des archontes était d'une année renouvelable<sup>26</sup>.

Les archontes entretenaient avec la *boulè*, tout comme avec l'*ecclèsia*, plusieurs rapports permettant le bon fonctionnement de la vie politique locale des cités grecques. En effet, pendant les époques hellénistique et impériale romaine, certains principaux magistrats des cités avaient au moins un pouvoir concomitant de mettre des motions à l'ordre du jour et

<sup>22</sup> MAMA IX List, p. 179, n° P27 (= CIG 3831a14(a) ; LBW 857 ; IGR IV 582) : « [ψηφισμα τ]οῦ δήμου τοῦ Αἰζαν[ειτῶν]. [ἐπὶ ἀρχόντων — — ἐπὶ τῆς ἐ]ὐκοσμίας ἄρχοντος διὰ βίου καὶ Μηνοφι[λου — — ] [— — — καὶ Τιβε]ρίου Κλαυδίου Εὐδόξου υἱοῦ, Κοιρεινῶ, Εὐδ[όξου καὶ — — ] — — — Ζεῦξιδος » (l. 1-4).

<sup>23</sup> Ainsi, à Prousa de l'Hypios, le collège des cinq archontes, élu par le Conseil puis par le peuple, constituait le bureau des assemblées ; il en est de même à Nicée où le collège des archontes composait, avec le secrétaire et l'*endikos* (ou *ekdikos*) à vie le bureau qui présidait les assemblées délibératives, cf. FERNOUX H.-L., 2004, *Notables et élites des cités de Bithynie aux époques hellénistique et romaine (III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. - III<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.)*. *Essai d'histoire sociale*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, « Collection de la Maison de l'Orient méditerranéen, 31. Série épigraphique et historique, 5 », p. 323.

<sup>24</sup> RÉMY B., 1989, *Les carrières sénatoriales dans les provinces romaines d'Anatolie au Haut-Empire (31 av. J.-C.-284 ap. J.-C.) : Pont-Bithynie, Galatie, Cappadoce, Lycie-Pamphylie et Cilicie*, Istanbul - Paris, Institut Français d'Études Anatoliennes et Éditions Divit - Maisonneuve, Collection « Varia Anatolica, 2 », p. 44-45.

<sup>25</sup> CUVIGNY M., 1994, *Dion de Pruse, Discours bithyniens (discours 38-51)*, traduction, introduction, notices et commentaire, Besançon, Faculté des lettres et sciences humaines, Collection « Annales littéraires de l'Université de Besançon ; 520. Centre de recherches d'histoire ancienne ; 129 », *Discours* 48, 5 et suiv., p. 155-162. Au sujet de la charge de premier archonte assumée à cette date par Dion, cf. C. VIELMETTI, 1941, « I Discorsi Bitinici di Dione Crisostomo », *Studi italiani di Filologia classica*, 18, p. 89-108, spécialement p. 97. Par ailleurs, Dion de Pruse (vers 101 après J.-C.), sollicité par ses concitoyens pour donner son avis au sujet du règlement d'un conflit entre sa cité (Pruse) et sa voisine Apamée-Myrléa en Bithynie, avait ainsi apporté son appui à une proposition qui allait dans ce sens et qui procédait d'une initiative individuelle soutenue par le premier archonte de cette année-là, cf. M. CUVIGNY, 1994, *Dion de Pruse, Discours bithyniens (discours 38-51)*, *Discours* 40, 20, p. 63 ; FERNOUX H.-L., 2004, *Notables et élites des cités de Bithynie*, p. 325. Ce personnage exerçant le premier archontat serait non seulement le président du bureau de l'Assemblée de la cité, mais également le proposant probable de la motion (FERNOUX H.-L., 2011, *Le Demos et la cité*, p. 216).

<sup>26</sup> Cf. IG XII.1, 762 (Sardes). Il en est de même pour les cités grecques bithyniennes où les membres du collège des archontes, constituant la principale composante du bureau, avaient un mandat d'un an, l'itération étant permise (cf. FERNOUX H.-L., 2004, *Notables et élites des cités de Bithynie*, p. 323).

de présider le conseil<sup>27</sup>, en l'occurrence la *boulè*. Les *boulai* des cités grecques anatoliennes étaient généralement composées de notables locaux recrutés notamment parmi les anciens magistrats, du moins à partir de la basse époque hellénistique. Pendant l'époque impériale, le phénomène de « l'oligarchisation » des régimes locaux s'accroît, probablement sous l'influence romaine. D'ailleurs, à partir de la *Lex Pompeia* de 64-62 avant J.-C., on note une rupture incontestable dans l'histoire institutionnelle des cités grecques de Bithynie à travers notamment une réorganisation de l'intérieur des conseils locaux<sup>28</sup>. En effet, la loi pompéenne retenait deux conditions pour entrer dans les *boulai* des cités de la province de Bithynie-Pont : l'exercice préalable d'une magistrature et un âge minimum requis de trente ans pour entrer dans le Conseil local<sup>29</sup>. Ainsi, dans plusieurs cités bithyniennes, les archontes sortis de charge accédèrent, comme d'autres magistrats, dans les *boulai*. En effet, la voie de la cooptation était le seul moyen d'accéder à ces conseils constitués en ordres fermés, dont les censeurs tenaient la liste<sup>30</sup>.

Vers le début du II<sup>e</sup> siècle après J.-C., les archontes semblent avoir servi de bureau directeur de la *boulè*, du moins ils constituaient l'une des composantes de ce bureau à côté du secrétaire (*grammateus*), dans plusieurs cités anatoliennes notamment en Bithynie. En effet, il ressort de deux paragraphes du *Discours* 50 de Dion de Pruse<sup>31</sup> que le collège des archontes constituait le bureau directeur des Assemblées (l'Assemblée du peuple et du Conseil) de la cité de Prousa de l'Olympe, où le premier archonte faisait office de *prostatès* (président) de la *boulè* et ses collègues lui servaient probablement d'assesseurs. À Prousius de l'Hypios, pendant la période impériale, le premier archonte dirigeait, avec l'assistance de ses quatre collègues archontes, le bureau de l'*ecclèsia* et de la *boulè*<sup>32</sup>. En Lydie, un décret du II<sup>e</sup> siècle après J.-C. de la corporation des teinturiers (les βαφεῖς) de Thyatire en l'honneur d'un certain Marcus fils de Ménandros<sup>33</sup>, ἠ'ἀντάρχων βουλῆς, δήμου β', montre que ce dernier était

<sup>27</sup> JONES A. H. M., 1966, *The Greek City from Alexander to Justinian*, 2<sup>e</sup> édition, Oxford, Clarendon Press, p. 166.

<sup>28</sup> FERNOUX H.-L., 2004, *Notables et élites des cités de Bithynie*, p. 130-131. Pour un tableau de la vie politique et institutionnelle des cités grecques bithyniennes, cf. T. BEKKER-NIELSEN, 2008, *Urban life and local politics in Roman Bithynia : the small world of Dion Chrysostomos*, Aarhus - Lancaster - Oakville, Aarhus University Press, Collection « Black Sea studies, 7 », p. 61-97.

<sup>29</sup> FERNOUX H.-L., *Le Demos et la cité*, p. 351. Voir aussi Pline le Jeune, *Lettres*, X, 79, 1. Dès lors, « le conseil, dans chaque ville, fut alors formé de l'aristocratie locale, des magistrats sortis de charge, et ses membres étaient désignés à vie » (CHAPOT V., 1904, *La province romaine proconsulaire d'Asie*, p. 196).

<sup>30</sup> FERNOUX H.-L., 2011, *Le Demos et la cité*, p. 352.

<sup>31</sup> CUVIGNY M., 1994, *Dion de Pruse, Discours bithyniens (discours 38-51)*, 50, 7 et 10, p. 179-181.

<sup>32</sup> *I. Prusias ad Hypium* 38. Voir aussi FERNOUX H.-L., 2004, *Notables et élites des cités de Bithynie*, p. 323.

<sup>33</sup> FOUART P.-Fr., 1887, « Exploration de la plaine de l'Hermus par M. Aristote Fontrier », *BCH*, 11, p. 79-107, spécialement p. 100, n° 23 (= *TAM* V.2, 991). P.-Fr. FOUART souligne l'importance des corporations d'artisans qui témoigne le développement industriel grandissant de Thyatire dans l'Antiquité (*ibid.*, p. 100-101). En effet, de nombreuses corporations d'artisans furent attestées à Thyatire : il s'agit des potiers – travailleurs de la poterie

membre du collège des archontes de la ville et, à ce titre, vice-archonte (vice-président) de la *boulè* et de l'Assemblée du peuple pour la deuxième fois<sup>34</sup>. Par ailleurs, il y a des cas où le titulaire du premier archontat, ou simplement de l'archontat, assumait en même temps la fonction de président de la *boulè* (boularque)<sup>35</sup>.

Les assemblées populaires des cités grecques anatoliennes se réunissaient en séances suivant le calendrier mensuel. Leur convocation n'était pas laissée aux hasards des circonstances et était soumise au respect des règles. En effet, du point de vue de la cité, il était important « de s'en tenir à des règles de fonctionnement qui garantissaient l'ordre intérieur et donnaient leur validité institutionnelle aux décisions communautaires », mais aussi de prendre en considération le point de vue du pouvoir impérial romain « qui pouvait prétexter un dysfonctionnement préjudiciable à la paix civile pour intervenir dans les affaires de la cité »<sup>36</sup>. La convocation d'une assemblée, incombant aux magistrats siégeant dans le bureau, répondait ainsi à des nécessités institutionnelles et politiques<sup>37</sup>. En tant que bureau directeur de l'*ecclèsia* et de la *boulè*, les archontes avaient ainsi le pouvoir de convoquer celles-ci en réunion et de présider leurs séances<sup>38</sup>. À ce titre, ils avaient non seulement l'attribution d'ouvrir les délibérations, mais également ils prenaient part de façon significative aux décisions prises lors de ces séances<sup>39</sup>.

Le bureau de l'*ecclèsia* et du conseil était chargé d'établir l'ordre du jour des réunions et d'introduire la proposition des textes qui constituaient l'objet des débats, particulièrement

(κεραμεις) : *CIG* 3485 ; des boulangers (ἀρτοκόποι) : *CIG* 3498 ; des corroyeurs ou tanneurs (βυρσεῖς) : *CIG* 3499 ; des travailleurs du lin – ou tisserands (λινουργοί) ; des forgerons – travailleurs du fer, du cuivre et de l'airain (χαλκεῖς χαλκότυποι) : M. A. CLERC, 1886, « Inscriptions de Thyatire et des environs », *BCH*, 10, p. 398-423, spécialement p. 407, n° 10 ; des cordonniers (σκυτοτόμοι) : M. A. CLERC, 1886, *BCH*, 10, p. 421-422, n° 31. Sur les métiers du textile en Asie Mineure aux époques hellénistique et romaine, cf. G. LABARRE et M. Th. LE DINAHET, 1996, « Les métiers du textile en Asie Mineure de l'époque hellénistique à l'époque impériale », *Aspects de l'artisanat du textile dans le monde méditerranéen (Égypte – Grèce – Rome)*, Lyon, Université Lumière-Lyon 2, « Collection de l'Institut d'Archéologie et d'Histoire de l'Antiquité », p. 49-115, spécialement p. 79-80, n° 22.

<sup>34</sup> LÉVY I., 1899, *RÉG*, 12, p. 270, note 5.

<sup>35</sup> À ce propos, un décret honorifique mutilé et daté du tout début du I<sup>er</sup> siècle apr. J.-C. de la cité de Nysa en Carie indique que le personnage honoré par ledit texte avait été simultanément premier archonte et président de la *boulè*, cf. G. A. RADET, 1890, *BCH*, 14, p. 232-233, n° 4. En Ionie, un texte épigraphique de la cité d'Érythrées, datant de la période impériale romaine, nous fait savoir que la même personne avait cumulé les fonctions d'archonte et de boularque, cf. *I. Erythrai und Klazomenai* 66 ; W. PEEK, 1976, « Epigramme aus Erythrai », *ZPE*, 23, p. 82-86, spécialement p. 82.

<sup>36</sup> FERNOUX H.-L., 2011, *Le Demos et la cité*, p. 157-158. Le respect du calendrier des séances régulières constituait la principale règle formelle, à quoi s'ajoutent des réunions exceptionnelles dictées par des circonstances particulières.

<sup>37</sup> FERNOUX H.-L., 2011, *Le Demos et la cité*, p. 158.

<sup>38</sup> Dans son *Discours* 50, Dion de Pruse relate les vives protestations qui ont été soulevées par la non-convocation en assemblée de la *boulè* par les archontes, cf. M. CUVIGNY, 1994, *Dion de Pruse, Discours bithyniens (discours 38-51)*, 50, 10, p. 181. En effet, le fils de Dion qui était premier archonte de la cité possédait le droit exclusif de réunir le conseil et devait, à ce titre, le présider, cf. *ibid.*, p. 181, note 18.

<sup>39</sup> CHAPOT V., 1904, *La province romaine proconsulaire d'Asie*, p. 209-210.

en Bithynie où le premier archonte, en sa qualité de président d'un collège (l'archontat) qui faisait office de bureau du Conseil et de l'*ecclèsia*, fixait l'ordre du jour des réunions et orientait les débats politiques<sup>40</sup>. Les principaux sujets débattus dans les Assemblées sous la présidence du bureau concernaient principalement l'élection des futurs magistrats, le vote des décrets honorifiques, l'envoi d'une ambassade, les relations extérieures, la gestion de la citoyenneté locale, les questions financières, l'aménagement de l'espace public, les questions religieuses et l'organisation du marché local<sup>41</sup>. Les archontes jouissaient ainsi d'une étroite collaboration avec l'Assemblée du peuple, notamment dans le cadre de l'organisation et de la présidence de ses séances, où les sujets les plus importants de la vie courante des cités étaient débattus et adoptés<sup>42</sup>. La participation des archontes dans les débats et délibérations de l'Assemblée du peuple et du Conseil explique toute leur importance dans l'administration locale des cités anatoliennes.

## **2- Les relations entre les archontes et les Assemblées dans le vote des décrets et l'attribution des honneurs aux personnages**

Les archontes étaient impliqués, en tant que bureau de l'Assemblée du peuple et du Conseil, ou encore en tant que principal collège de magistrats, dans la procédure de vote des décrets en collaboration avec les assemblées populaires. En effet, ils étaient souvent associés avec les deux assemblées dans les intitulés des décrets des cités grecques d'Asie Mineure, notamment sous la période impériale romaine. Constatant le rôle essentiel des magistrats qui composaient le bureau de l'Assemblée du peuple, H.-L. Fernoux, dans sa contribution au colloque international consacré aux *Transferts culturels et droits dans le monde grec et hellénistique*, estime que l'autorité des magistrats sur l'Assemblée a été renforcée par la nature des procédures d'élection et de contrôle dont ils font l'objet à partir de la période impériale<sup>43</sup>.

Dès la période hellénistique, les archontes apparaissent comme les proposant des textes soumis à la *boulè* et à l'Assemblée du peuple et dont l'approbation aboutit en décrets

<sup>40</sup> FERNOUX H.-L., 2004, *Notables et élites des cités de Bithynie*, p. 325 ; voir aussi FERNOUX H.-L., 2011, *Le Demos et la cité*, p. 158 : « Au bureau incombait en effet l'introduction de l'ordre du jour des réunions et la proposition des textes à discuter, de sorte qu'il jouait un rôle essentiel dans l'orientation future des débats en réceptionnant les textes qui seraient soumis à discussion ».

<sup>41</sup> FERNOUX H.-L., 2011, *Le Demos et la cité*, p.182 et suiv.

<sup>42</sup> FERNOUX H.-L., 2011, *Le Demos et la cité*, p. 194, souligne en effet que l'action des magistrats dans l'activité de l'Assemblée du peuple, qu'ils fassent partie du bureau ou qu'ils soient dans les gradins, était incontournable et essentielle.

<sup>43</sup> FERNOUX H.-L., 2012, « Le rôle du *demos* dans les procédures de décision dans les cités d'Asie Mineure à l'époque impériale », p. 469. Il écrit à juste titre que les magistrats composant le bureau jouent « un rôle essentiel dans l'orientation future des débats en réceptionnant les textes qui seraient soumis à discussion ». Sur le rôle du bureau de l'Assemblée du peuple, cf. FERNOUX H.-L., 2011, *Le Demos et la cité*, p. 158.

honorifiques ou en décrets accordant des privilèges aux notables. Ainsi, le peuple de la cité de Lampsaque en Troade adopta un décret, daté vers 200 avant J.-C., accordant la proxénie et d'autres privilèges (l'atélie et l'asylie) à un personnage (inconnu) et à sa descendance. Ledit décret a été introduit et mis aux voix par le collège des archontes, qui semble constituer le bureau de l'Assemblée du peuple<sup>44</sup>. Dans une inscription de la cité d'Adramyttion en Mysie, datée de 106 avant J.-C., on voit apparaître les archontes dans la formule de proposition du long décret honorifique en l'honneur du juge Timocritos fils de Sôklès et de son secrétaire Iphikratès fils de Isochrysos<sup>45</sup>. Le projet de décret, c'est-à-dire la *prographè*, rédigé par les archontes, qui constituent probablement le bureau de la *boulè* et de l'Assemblée du peuple, était soumis dans un premier temps à la première instance pour approbation et, dans un second temps, le rapport de la *boulè* (*probouleuma*) fut introduit en séance de l'Assemblée qui, à son tour, examina et adopta le texte du décret.

Un décret honorifique voté par la cité de Cyzique en Mysie, en 37 après J.-C., en l'honneur de Tryphaina et ses fils, est très riche en enseignements dans les rapports entre les archontes et l'Assemblée du peuple<sup>46</sup>. Le texte, dont les « introducteurs » sont les archontes et le proposant officiel le secrétaire du conseil, qui était en même temps le porte-parole des archontes, rappelle dans les considérants comment le peuple avait « ordonné aux archontes de déposer un décret de bienvenue » en l'honneur de leur bienfaitrice et de sa famille<sup>47</sup>. Ainsi, il y aurait eu une discussion pendant une première assemblée au cours de laquelle il a été décidé de voter un décret de bienvenue pour Tryphaina, à la suite d'un vote solennel du peuple qui demandait aux archontes de rédiger le projet de décret et de le présenter à une session ultérieure de l'Assemblée. Dans le deuxième quart du I<sup>er</sup> siècle après J.-C., l'Assemblée du peuple de Cyzique, voulant prendre des mesures de consolation en faveur de la famille de la

<sup>44</sup> *I. Lampsakos* 3. Voir aussi H. SWOBODA, 1971, *Die Griechischen Volksbeschlüsse*, p. 157.

<sup>45</sup> *IG XII.5*, 722, l. 23-44 ; G. REGER, 1990, « The Decree of Adramytteion for an Andrian Dikast and his Secretary (*I.G. XII 5.722*, 23-44) », *EA*, 15, p. 1-6, spécialement p. 2 : « Τιμοκρίτου τοῦ Σωκλέους δικαστοῦ καὶ Ἰφικράτου τοῦ Ἰσοχρύσου γραμματέως ἀρχόντων γνώμη περὶ ὧν προεγράψαντο καὶ ἡ βουλὴ προεβούλευσεν » (I, l. 1-4) ; cf. aussi H. SWOBODA, 1971, *Die Griechischen Volksbeschlüsse*, p. 156-157.

<sup>46</sup> *IGR IV*, 145 ; *Syll<sup>3</sup>* 798 ; A. LA ROCCA, 2005, « Diritto di iniziativa e potere popolare nelle assemblee cittadine greche », Fr. AMARELLI (éd.), *Politica e partecipazione nelle città dell'impero romano*, L'Erma di Bretschneider, Collection « Saggi di storia antica, 25 », Rome, p. 93-118, spécialement p. 106.

<sup>47</sup> *IGR IV* 145 (= *Syll<sup>3</sup>* 798). Voir aussi FERNOUX H.-L., 2011, *Le Demos et la cité*, p. 197, qui propose une traduction du passage : « [Attendu que] le Peuple, considérant favorablement leur venue, a conjoint avec la plus grande célérité aux archontes d'introduire en leur honneur un projet de décret de bienvenue, par lequel ils rendront hommage, à travers eux, à leur mère Tryphaina, qui veut en leur nom accorder des bienfaits à la cité, et rendront manifeste l'attitude du peuple à leur égard [...] » (l. 15-18) et FERNOUX H.-L., 2012, « Le rôle du *démos* dans les procédures de décision dans les cités d'Asie Mineure à l'époque impériale », p. 472-473.

défunte Apollonis, ordonna à tous les magistrats de la cité, dont les archontes, de préparer un décret prévoyant des mesures spécifiques<sup>48</sup>.

H.-L. Fernoux constate que la rédaction des textes initiés par l'Assemblée du peuple et qui seront votés par elle sans consultation du Conseil était toujours laissée aux soins des membres du bureau de l'Assemblée car, pendant l'époque impériale, les textes ne mentionnent jamais un proposant qui ne soit pas un magistrat<sup>49</sup>. Toutefois, A. La Rocca soutient que cette indication n'est que purement formelle, d'autant plus que la mention du magistrat ne permet que d'officialiser et de valider une démarche ouverte éventuellement par un particulier (simple citoyen)<sup>50</sup>. La *boulè* et le peuple de la cité d'Aphrodisias décernèrent à travers un vote unanime de l'Assemblée du peuple un décret mutilé de l'époque impériale accordant les premiers honneurs à un citoyen qui a présidé avec éclat en qualité de néope le sacrifice en l'honneur de la déesse de la cité (Aphrodite). La motion aurait été introduite auprès de la *boulè* et de l'Assemblée du peuple par le collègue des cinq archontes et le secrétaire du peuple, dont les noms complètent à partir de la ligne 12 le texte épigraphique<sup>51</sup>.

En plus, les archontes apparaissent dans les dédicants en association avec le Conseil et l'Assemblée du peuple dans le cadre des décrets honorifiques adoptés par certaines cités anatoliennes. Ce qui laisse croire qu'ils faisaient partie des auteurs des dédicaces adressées aux autorités impériales et aux bienfaiteurs locaux. Ainsi, une dédicace de la cité de Sébastopolis-Héracléopolis du Pont, datée de 137 après J.-C., en l'honneur de l'empereur Hadrien et au César Lucius Aelius pendant le gouvernement de Lucius Flavius Arrianus (Arrien), légat propréteur de Cappadoce de 131/132 à 136/137 après J.-C.<sup>52</sup>, est effectuée par les archontes, la *boulè* et l'Assemblée du peuple<sup>53</sup>. Une autre inscription de la même cité,

<sup>48</sup> SÈVE M., 1979, « Un décret de consolation à Cyzique », *BCH*, 103, p. 327-359, spécialement 327 et suiv. ; voir aussi FERNOUX H.-L., 2011, *Le Demos et la cité*, p. 197, qui propose une traduction du passage : « [Attendu que] le Peuple (?) est durement affligé par le deuil (?) et qu'il faut, selon lui, apporter consolation [.....] son mari et ses enfants [.....] par reconnaissance pour les qualités de celle-ci, et lui accorder les honneurs appropriés ; pour ces raisons, le peuple, s'étant rassemblé [.....], a ordonné à tous les magistrats d'introduire les honneurs qui lui reviennent ».

<sup>49</sup> FERNOUX H.-L., 2011, *Le Demos et la cité*, p. 199. Selon ce dernier (cf. *ibid.*, note 143), le seul exemple de motion déposée par un particulier et officialisée par sa mention dans un décret qui dérogerait à la règle est un texte présenté à la *boulè* et au peuple par Hermès fils d'Aristoclès Molossos à Aphrodisias de Carie dans le I<sup>er</sup> s. apr. J.-C. (cf. LBW 1611).

<sup>50</sup> A. LA ROCCA, 2005, « Diritto di iniziativa e potere popolare nelle assemblee cittadine greche », p. 115.

<sup>51</sup> Th. REINACH, 1906, *RÉG*, 19, p. 97-98, n° 12 ; *IAPH2007*, 12.1104. Le néope était un magistrat chargé d'une responsabilité religieuse liée à un temple, à un sanctuaire majeur, dont il assurait la gestion des dépenses.

<sup>52</sup> Cf. B. RÉMY, 1989, *Les carrières sénatoriales*, p. 213, n° 169.

<sup>53</sup> L. RENIER, 1875, « Une inscription grecque découverte à Soulou-Séraï en Asie », *CRAI*, 19<sup>e</sup> année, n° 3, p. 184-185, spécialement p. 184 ; L. RENIER, 1877, « Sur une inscription grecque relative à l'historien Flavius Arrianus », *RA*, Nouvelle Série, 33, p. 199-205, spécialement p. 201 ; voir aussi *IGR* III 111 et B. RÉMY, 1985, « L'activité des fonctionnaires sénatoriaux dans les districts du Pont au Haut-Empire d'après les inscriptions », *RÉA*, 87 (*Journées d'Études sur l'Asie Mineure*, Bordeaux, 1986), p. 219-225, spécialement p. 223.



datée en 199/200 après J.-C., montre que le collège des archontes était inclus dans les dédicants d'un décret honorifique en l'honneur de Julia Domna, considérée comme la « mère des camps »<sup>54</sup>. B. Rémy estime d'ailleurs que « la dédicace au nom des archontes, du conseil et du peuple est la formule la plus couramment employée (avec quelques variantes mineures) à Sebastopolis-Heracleopolis dans les inscriptions gravées en l'honneur des membres de la famille impériale »<sup>55</sup>. Les archontes présidés par l'archonte éponyme sont mentionnés dans les deux cas aux côtés du Conseil et du peuple de Sébastopolis-Héracleopolis du Pont. Ces trois institutions constituent en effet les principaux organes de l'administration locale de la cité. Dans le premier décret, le chef du collège des archontes, Julius Potitus, assume en même temps la fonction de magistrat éponyme de la cité et il avait été mentionné comme Pontarque dans un autre décret, où il figure comme l'auteur de la dédicace<sup>56</sup>.

Selon Arnold H. M. Jones, qui retient que l'auteur officiel d'un décret n'est généralement pas la personne comparaisant ou présentant ledit décret devant le Conseil, la procédure habituelle était qu'un membre du Conseil ou un magistrat ou encore une commission investie des pouvoirs requis devait formellement proposer une résolution au sens de la proposition<sup>57</sup>. En effet, un décret de la cité de Mylasa (en Carie) en l'honneur du peuple et des juges venus de Colophon pour l'arbitrage d'un litige judiciaire démontre que les archontes, constituant le bureau qui présidait alors le Conseil de ladite cité, étaient les proposants officiels du projet de décret<sup>58</sup>. Cependant, selon Philippe Gauthier, ledit décret avait été élaboré par un citoyen nommé Iason qui « le présenta sans doute à l'un des trois archontes (un par tribu), qui présidaient le Conseil et l'Assemblée (l'un d'eux ayant le titre d'épistate) »<sup>59</sup>. Pour lui, les archontes étaient ainsi censés approuver légalement le texte proposé par un simple citoyen (chose qui est nécessairement délivrée par les présidents de l'Assemblée) et le soumettre successivement aux deux organes délibératifs<sup>60</sup>. Bref, les

<sup>54</sup> De JERPHANION G., 1908, « Inscriptions d'Asie Mineure (Pont, Cappadoce, Cilicie) », *MFO*, 3, p. 437-478, spécialement p. 453, n° 16 (photo, pl. XVIII) ; T. B. MITFORD, 1991, « Inscriptiones Ponticae – Sebastopolis », *ZPE*, 87, p. 181-243, spécialement p. 233-234, n° 44.

<sup>55</sup> RÉMY B., 1991, « Deux inscriptions du Pont en l'honneur de L. Aelius Caesar », dans B. RÉMY, *Pontica I. Recherches sur l'histoire du Pont dans l'Antiquité*, Institut Français d'Études Anatoliennes, Collection « Varia Anatolica, 5 », Istanbul, p. 97-115, spécialement p. 104.

<sup>56</sup> MITFORD T. B., 1991, *ZPE*, 87, p. 233-234, n° 44 et p. 211-212, n° 19 (= *IGR* III 116 ; R. FLACELIÈRE, J. et L. ROBERT, *Bulletin épigraphique*, 1938, p. 471, n° 478).

<sup>57</sup> JONES A. H. M., 1966, *The Greek City from Alexander to Justinian*, p. 164.

<sup>58</sup> PH. GAUTHIER, 1999, *RÉG*, 112, p. 18, n° II, l. 30-31. Ce décret, datant approximativement du milieu du III<sup>e</sup> siècle avant J.-C., accordait spécialement aux cinq juges et à leurs descendants le droit de cité, la proxénie, la proëdrie comme bienfaiteurs, ainsi que l'exemption de la taxe (atélie), cf. Ph. GAUTHIER, 1999, *RÉG*, 112, p. 29 et suiv. (pour la datation du texte) et p. 19 (traduction du décret)

<sup>59</sup> Ph. GAUTHIER, 1999, *RÉG*, 112, p. 23.

<sup>60</sup> Ph. GAUTHIER, 1999, *RÉG*, 112, p. 23. Dans le présent cas, l'archonte réceptionnaire donc le projet de décret élaboré par le citoyen, l'approuva et le soumit aux organes délibératifs pour vote et adoption.

archontes, représentant la plus haute magistrature dans certaines cités grecques anatoliennes, étaient souvent associés avec les Assemblées dans les documents officiels qui font allusion à l'attribution des honneurs accordés aux notables locaux, auteurs d'actes de bienfaisance envers la cité, ou encore aux autorités de l'administration impériale.

### **3- L'authentification et l'exécution des décisions des Assemblées par les archontes**

Dans cette étude, il importe de souligner également l'intervention des archontes dans l'authentification des textes adoptés par les instances délibératives. La validation des textes adoptés par l'Assemblée du peuple par un contreseing des magistrats n'est attestée qu'à l'époque impériale romaine, période pendant laquelle ce phénomène devint un fait fréquent<sup>61</sup>. H.-L. Fernoux se pose d'ailleurs la double question de savoir s'il y a, d'une part, une corrélation possible entre le passage des cités sous la tutelle romaine et l'apparition des premières attestations de contreseing des documents de l'Assemblée par des magistrats et, d'autre, s'il y a un rapport de causalité entre l'instauration de l'Empire et la mise sous conditions de la validité des décisions prises par le peuple<sup>62</sup>.

La validation des textes par le contreseing consistait pour les magistrats à « signer l'acte et le sceller de leur sceau »<sup>63</sup>. Cette procédure concernait particulièrement les décrets honorifiques posthumes, les décrets avalisant une souscription ou encore les décrets entérinant une fondation. Les magistrats chargés de parapher (d'authentifier) les textes votés par l'*ecclèsia* constituaient généralement le bureau de celle-ci, notamment à Plarasa (voisine d'Aphrodisias)<sup>64</sup>. H.-L. Fernoux estime que l'intervention des magistrats dans la procédure des textes votés apparaît assez logique. En effet, en acceptant de réceptionner au début du processus les projets de motion, les magistrats formant le bureau de l'Assemblée du peuple

<sup>61</sup> ROBERT L., 1937, *Études anatoliennes : recherches sur les inscriptions grecques de l'Asie Mineure*, Paris, De Boccard, Collection « Études orientales, 5 », p. 100 et suiv. Le contreseing désigne une deuxième signature destinée à authentifier, valider, la signature principale.

<sup>62</sup> FERNOUX H.-L., 2011, *Le Demos et la cité*, p. 237.

<sup>63</sup> ROBERT L., 1937, *Études anatoliennes*, p. 101-102 (Plarasa) : à Plarasa, les archontes cités au bas du décret en compagnie du secrétaire du peuple et du paraphylaque « ont dû signer l'acte et le sceller de leur sceau ». Dans le texte de Mylasa, on voit que le verbe ὑπογράφειν (mettre sa signature au bas) permet d'annoncer l'acte d'authentification par les noms de personnages qui précèdent le verbe (*I. Mylasa* 522) ; alors que, dans le texte de Plarasa (Aphrodisias), les noms des magistrats signataires sont mentionnés seuls au bas du décret. Par ailleurs, on voit à Éphèse les stratèges accomplir le même rôle d'authentification d'un décret de la cité pour des médecins. Dans ce décret, les stratèges étaient chargés de signer le texte définitif issu des suffrages, dont la rédaction revenait aux dogmatographes, cf. *I. Ephesos* 4101a.

<sup>64</sup> FERNOUX H.-L., 2011, *Le Demos et la cité*, p. 239. À Aphrodisias, le bureau de l'Assemblée était également composé de deux archontes, du secrétaire du peuple et du paraphylaque au début du II<sup>e</sup> s. apr. J.-C., cf. *MAMA* VIII 414.

engageaient leur responsabilité pour la suite ; il est donc naturel qu'à la fin de la chaîne ils l'engagent à nouveau pour valider l'ensemble de la procédure<sup>65</sup>.

En dehors de leur présence dans le bureau de l'*ecclèsia* et du conseil ou encore de leur implication dans la procédure d'adoption des décrets, les archontes des cités grecques anatoliennes jouaient, toujours dans le cadre de leur collaboration avec les Assemblées, un rôle très considérable dans la mise en œuvre des décrets honorifiques et des *tituli honorarii* adoptés par les instances délibératives (*ecclèsia*, *boulè* et *gérosia*). En effet, les archontes faisaient partie de ces collèges de magistrats qui se voyaient déléguer par leur cité, notamment l'Assemblée du peuple, le fait d'assurer, en tant qu'épimélètes, la gravure et l'érection des stèles et statues honorifiques et l'exécution des travaux de construction publique (routes, bâtiments, etc.). H.-L. Fernoux souligne que les instances publiques étaient davantage portées à assumer la responsabilité de l'ensemble du processus dans le cadre des honneurs conférés à l'autorité impériale, d'autant plus que les relations entre la cité et le Prince constituaient un enjeu primordial<sup>66</sup>. Ainsi, de nombreux collèges de magistrats, dont les archontes, furent particulièrement chargés le soin d'appliquer ou de superviser les décisions prises par les organes délibératifs comme l'érection des statues, dont le financement pouvait être supporté par les magistrats eux-mêmes ou encore provenir des fonds publics de la cité.

Or, les instances délibératives des cités étaient pour la plupart à l'origine de ces projets de réalisations de statues en l'honneur des notables locaux ou des autorités impériales. Il ressort donc que les fonctionnaires chargés d'assurer le suivi des décisions prises furent généralement délégués par les Assemblées (*ecclèsia* et *boulè*). Quelques textes épigraphiques nous permettent d'étayer ce propos. En effet, une inscription honorifique de la *boulè* et du peuple de Cyzique, en Mysie, en l'honneur de Dioclès fils de Théopompos indique que ce dernier avait été honoré d'une couronne dorée perpétuelle dans les concours gymniques célébrés annuellement et par la dédicace d'une image en bronze (probablement une statue ou un portrait) dans l'entrecolonnement du bâtiment du Conseil (*bouleutérion*) ; la proclamation annuelle de la couronne était assurée par le collège des archontes<sup>67</sup>.

En Carie, une inscription du II<sup>e</sup> siècle après J.-C. montre que la cité d'Amyzon, qui avait dû assumer l'exécution et les frais de construction de la partie de la route reliant Éphèse à Magnésie du Méandre dans la province romaine d'Asie, avait chargé la surveillance des

<sup>65</sup> FERNOUX H.-L., 2011, *Le Demos et la cité*, p. 239.

<sup>66</sup> FERNOUX H.-L., 2011, *Le Demos et la cité*, p. 250.

<sup>67</sup> ROBERT L., 1978, « Documents d'Asie Mineure », *BCH*, 102, p. 395-543, spécialement p. 452-460 (= *IMT Kyz Kapu Dağ* 1443 ; *SEG XXVIII* 952). L'inscription date de la deuxième moitié du II<sup>e</sup> s. av. J.-C. Selon le document épigraphique, le personnage fut honoré pour sa valeur et sa justice à l'égard de la communauté.

travaux à l'archonte Iasôn et au secrétaire Ménippos Neiképhoros fils de Meneitas sous la supervision du procureur impérial Marcus Caecilius Numa<sup>68</sup>. Un décret honorifique, daté entre 139 et 161 après J.-C. et adopté par la *boulè*, le peuple, la *gérousia* et les *néoi* de la cité d'Aphrodisias en l'honneur d'un certain Tiberius Claudius Zêlos, fait savoir que le premier archonte Publius Aelius Kallikratès était chargé de la surveillance de l'érection de la statue honorifique<sup>69</sup>. La cité de Tralles possède deux décrets honorifiques d'époque romaine où l'on note le même rôle assigné aux archontes : le premier décret fut décerné à Marcus Aurelius Onésimos par le secrétaire, la *boulè*, le peuple et la *gérousia* ; tandis que le second décret fut adopté par la *gérousia* en l'honneur de l'empereur Trajan entre 98 et 102 après J.-C.<sup>70</sup>.

En Ionie, la cité d'Érythrées honora, entre 222 et 235 après J.-C., l'empereur Sévère Alexandre en lui consacrant une statue que le collège des archontes était chargé d'ériger<sup>71</sup>. Entre 198 et 211 après J.-C., la cité de Métropolis (en Ionie) consacra une statue à l'empereur Caracalla, que le premier archonte Alexandre Euploos était chargé d'ériger<sup>72</sup>. À Milet, l'empereur Hadrien a été honoré, entre le 10 décembre 123 et le 9 décembre 124 après J.-C., à travers une statue qui lui a été consacrée par le peuple et érigée par le collège des archontes ; les travaux avaient été assurés avec les fonds de la cité<sup>73</sup>. En Lydie, la *boulè* et le peuple de la cité de Flaviocésarée-Daldis consacrèrent vers 119 après J.-C. une statue en l'honneur de l'empereur Hadrien, dont l'érection fut supervisée par le collège des archontes<sup>74</sup>. L'empereur

<sup>68</sup> KEIL J., « Neue Inschriften aus dem Gebiete von Magnesia a. M. », *JÖAI*, 13, 1910, *Beiblatt*, p. 76-80 ; J. et L. ROBERT, 1983, *Fouilles d'Amyzon en Carie*, tome I, *Exploration, histoire, monnaies et inscriptions*, Paris, De Boccard, p. 31-32, n° 1.

<sup>69</sup> *SEG* XXVI 1219 ; *I Aph2007*, 8.84.

<sup>70</sup> La statue honorifique pour Marcus Aurelius Onésimos a été érigée par les archontes Tiberius Claudius Tatianos, Marcus Aurelius Ménémakhos et Tiberius Claudius Artémas, cf. LBW 612 (= W. DÖRPFELD, « Funde », *MDAI(A)*, 22, 1897, p. 476-486, spécialement p. 484-485 ; *I. Tralleis und Nysa* 67). Le monument en l'honneur de Trajan fut élevé par le secrétaire Tiberius Claudius Minnos et les archontes Philouménos fils d'Epaphras, Kharmosynos fils d'Héracléidès et Apollonios fils de Apollonios, qui étaient en réalité les membres du bureau de ladite *gérousia*, cf. A. E. CONTOLÉON, 1886, « Epigraphai Klarou, Phokaias, Tralleon, Nysis, Thyateiron », *BCH*, 10, p. 514-521, spécialement p. 516-517, n° 7 (= *I. Tralleis und Nysa* 41).

<sup>71</sup> E. VARINLIOĞLU, « Inscriptions from Erythrae », *ZPE*, 44, 1981, p. 45-50, spécialement p. 49-50, n° 3 ; *SEG* XXXI 970. Le collège des archontes qui avait assuré l'élévation du monument était composé de Titus Flavius fils de Khærémôn, Aurelius Mênoga et Pomponius Eirênæos. Dans la même cité, toujours pendant l'époque impériale, les archontes [...] Philônidès Artéma et Ménandros avaient assuré, à la suite d'une décision de la *gérousia*, l'érection d'une statue honorifique en l'honneur d'un certain Pherekleidès avec les fonds publics de la cité, cf. LBW 53 ; *I. Erythrai und Klazomenai* 105.

<sup>72</sup> J. KEIL et A. von PREMERSTEIN, 1914, *Bericht über eine zweite Reise in Lydien : und den angrenzenden Gebieten ioniens*, Vienne, A. Hölder, p. 106-107, n° 162 (= *I. Ephesos* 3412).

<sup>73</sup> *Milet I.7*, 230 ; *SEG* IV 425. Le collège des archontes de cette année-là était composé de Marcus Ulpius, de Flavianus Damas, de Gaius Cossutius, de Fronton fils de Dionysios lui-même fils d'Eumachos, d'Apollônios fils d'Hépigonos, de Diodôros fils de Diodôros et de Sôsos fils d'Adrastos.

<sup>74</sup> H. W. PLEKET, 1978-1979, « New inscriptions from Lydia », *Talanta*, 10-11, p. 74-91, spécialement p. 79-81, n° 5 (= *SEG* XXIX 1156). La supervision a été assurée par Claudius Florus, qui était prêtre de Zeus *Polieus*, archonte pour la deuxième fois, néocore du temple des Augustes et prêtre de la déesse Rome, et ses collègues archontes Sôsthénès fils de Ménékrate et Apollônios fils d'Apollônios. Zeus *Polieus* était la divinité protectrice de la cité de Daldis, cf. *BMC Lydia*, p. 69, n° 2 ; p. 70, n° 6 et 9 et p. 72, n° 17, on retrouve Zeus Lydios qui

Septime Sévère fut honoré, entre 193 et 211 après J.-C., par la cité de Magnésie du Sipyle à travers une statue qui a été élevée par le premier archonte Hermogènes fils de Karikos<sup>75</sup>. En Phrygie, une statue honorifique dédiée à l'empereur Septime Sévère entre 199-210 après J.-C. par la cité de Brouzos avait été érigée par le collège des archontes présidé par Apellis, fils d'Apellis et petit-fils de Lucius, et ses collègues Scipion fils de Scipion, Polliôn et Apollônios Papias<sup>76</sup>. Dans la cité d'Apamée en Phrygie, le collège des archontes composé de Valerius Corvinus et de Valerius Fronto était chargé de l'érection de la statue honorifique consacrée par la *gêrousia* en l'honneur de Claudia Lorentia, qui fut grande-prêtresse du culte impérial de la province romaine d'Asie<sup>77</sup>. En Paphlagonie, quelques textes épigraphiques attestent l'érection par les archontes des statues décernées aux autorités impériales romaines<sup>78</sup>.

## Conclusion

En guise de conclusion, nous pouvons retenir que le collège des archontes entretenait divers rapports avec les instances délibératives des cités grecques anatoliennes. En effet, les archontes, en tant que membres du bureau de l'Assemblée du peuple et/ou du Conseil, jouaient un rôle considérable dans l'organisation et le fonctionnement des Assemblées : ils avaient ainsi la charge de convoquer les Assemblées, de les présider et de diriger les débats et les votes. Ainsi, les archontes se retrouvèrent en étroite collaboration avec les celles-ci, particulièrement dans les procédures de vote et d'adoption des décrets. À partir de l'époque

---

désigne la divinité protectrice de la cité. La dénomination Zeus *Polieus* semble être sa plus récente appellation (H. W. PLEKET, 1978-1979, *Talanta*, 10-11, p. 81). Le texte épigraphique nous renseigne par ailleurs que la prêtrise de Zeus *Polieus* était assumée par l'un des archontes qui semble être le président dudit collège. Ce dernier accomplissait en même temps d'autres fonctions liées au culte impérial romain.

<sup>75</sup> I. *Magnesia am Sipylos* 10 (IGR IV 1335 ; TAM V.2, 1361).

<sup>76</sup> RAMSAY W. M., 1882, « Les trois villes phrygiennes Brouzos, Hiéropolis et Otrous », *BCH*, 6, p. 503-520, spécialement p. 514, n° 1 ; W. M. RAMSAY, 1895-1897, *The Cities and Bishoprics of Phrygia, Being an Essay of the Local History of Phrygia from the Earliest Times to the Turkish Conquest*, vol. I, Parts I-II, Oxford, Clarendon Press, p. 700, n° 634.

<sup>77</sup> LEGRAND Ph.-E. et CHAMONARD J., 1893, « Inscriptions de Phrygie », *BCH*, 17, p. 241-293, spécialement p. 280, n° 79 ; H. BRU, Ü. DEMIRER et N. TÜNER ÖNEN, 2016, « Inscriptions de Pergè », *ZPE*, 199, p. 65-82, spécialement p. 72-78, n° 2.

<sup>78</sup> MAREK Chr., 1993, *Stadt, Ära und Territorium in Pontus-Bithynia und Nord-Galatia*, Tübingen, E. Wasmuth, Collection « Istanbul Forschungen, 39 », *Katalog der Inschriften von Abonuteichos*, p. 156, n° 3 : décret honorifique pour Septime Sévère, datant de 204 apr. J.-C. (Gallus fils d'Avitus, présidant le collège des archontes pour la 2<sup>e</sup> fois en charge de l'érection du monument) ; Chr. MAREK, 1993, *Stadt, Ära und Territorium in Pontus-Bithynia und Nord-Galatia, Katalog der Inschriften von Abonuteichos*, p. 156, n° 4 : décret honorifique pour Caracalla, daté entre 213 et 217 apr. J.-C. (la statue fut élevée par le collège des archontes présidé par le premier archonte Sextus Vibius Diogènes). Les statues honorifiques des empereurs Septime Sévère et Caracalla furent érigées avec les fonds de la cité par le collège des archontes dirigé par le premier archonte. Un texte épigraphique de la cité d'Amastris fait également allusion à la consécration d'une statue honorifique, en 190 apr. J.-C., à Ulpius Arabianus, illustre consulaire, légat d'Auguste propréteur de la province de Syrie-Palestine, qu'érigea son propre ami Aelius Aurelius Marcianus, qui exerçait alors le premier archontat, cf. Chr. MAREK, 1993, *Stadt, Ära und Territorium in Pontus-Bithynia und Nord-Galatia, Katalog der Inschriften von Amastris*, p. 163, n° 16.

impériale romaine, l'épigraphie montre que les archontes intervenaient parfois après le vote et l'adoption des textes par l'*ecclèsia* et la *boulè* en contresignant (en paraphant) ceux-ci afin de les donner une validité, une authenticité. En outre, leur rôle dans l'exécution des décisions prises par les instances de délibération est assez significatif. En effet, de nombreux textes épigraphiques montrent que les titulaires de l'archontat étaient souvent chargés, comme épimélètes, de superviser l'érection des statues honorifiques attribuées aux bienfaiteurs des cités ou aux autorités impériales et d'assurer la surveillance de certains travaux publics comme la construction des routes.

### Références bibliographiques

- BAILLY A., 2000, *Dictionnaire grec français*, Paris, Hachette.
- BEKKER-NIELSEN T., 2008, *Urban life and local politics in Roman Bithynia : the small world of Dion Chrysostomos*, Aarhus - Lancaster - Oakville, Aarhus University Press, Collection « Black Sea studies, 7 ».
- BRU (H.), DEMIRER Ü. et TÜNER ÖNEN N., 2016, « Inscriptions de Pergè », *ZPE*, 199, p. 65-82.
- BÖCKH (A.), FRANZ J. et *al.*, (éd.), 1825-1877, *Corpus Inscriptionum Graecarum*, 4 vol., Berlin, ex officina academica (G. Vogt) : Vendit G. Reimeri libraria.
- CHANIOTIS A., 2004, « New Inscriptions from Aphrodisias (1995-2001) », *AJA*, 108, p. 377-416.
- CHAPOT (V.), 1904, *La province romaine proconsulaire d'Asie depuis ses origines jusqu'à la fin du Haut-Empire*, Paris, Librairie Émile Bouillon, Collection « Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences historiques et philologiques, 150 ».
- CLERC M. A., 1886, « Inscriptions de Thyatire et des environs », *BCH*, 10, p. 398-423.
- CONTOLÉON A. E., 1886, « Epigraphai Klarou, Phokaias, Tralleon, Nysis, Thyateiron », *BCH*, 10, p. 514-521.
- CUVIGNY M., 1994, *Dion de Pruse, Discours bithyniens (discours 38-51)*, traduction, introduction, notices et commentaire, Besançon, Faculté des lettres et sciences humaines, Collection « Annales littéraires de l'Université de Besançon, 520. Centre de recherches d'histoire ancienne, 129 ».
- DITTENBERGER W., éd., 1903-1905, *Orientalis Graeci Inscriptiones Selectae*, 2 vol., Leipzig, S. Hirzel (reproduction : Hildesheim, 1960).
- DMITRIEV S., 2005, *City government in hellenistic and Roman Asia Minor*, Oxford, Oxford University press.

- DÖRPFELD W., 1897, « Funde », *MDAI(A)*, 22, p. 476-486.
- ENGELMANN H. et MERKELBACH R., 1972-1973, *Die Inschriften von Erythrai und Klazomenai*, 2 vol., Bonn, R. Habelt Verlag.
- ENGELMANN H., 1986, « Notizen zum Repertorium ephesischer Inschriften », *EA*, 8, p. 33-35.
- FERNOUX H.-L., 2004, *Notables et élites des cités de Bithynie aux époques hellénistique et romaine (III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. - III<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.). Essai d'histoire sociale*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, « Collection de la Maison de l'Orient méditerranéen, 31. Série épigraphique et historique, 5 ».
- FERNOUX H.-L., 2011, *Le Demos et la cité. Communautés et assemblées populaires en Asie Mineure à l'époque impériale*, Rennes, PUR, Collection « Histoire. Série Histoire ancienne ».
- FERNOUX H.-L., 2012, « Le rôle du *demos* dans les procédures de décision dans les cités d'Asie Mineure à l'époque impériale », dans B. LEGRAS (dir.), *Transferts culturels et droits dans le monde grec et hellénistique : : actes du colloque international, Reims, 14-17 mai 2008 [organisé par l'Équipe Phéacie Paris 1-Paris 7 et le Centre d'étude et de recherche en histoire culturelle de Reims]*, Paris, Éditions de la Sorbonne, Collection « Histoire ancienne et médiévale, 110 », p. 459-477.
- FLACELIÈRE R. et ROBERT J. et L., *Bulletin épigraphique*, 1938, p. 471, n° 478.
- FOUCART P.-Fr., 1887, « Exploration de la plaine de l'Hermus par M. Aristote Fontrier », *BCH*, 11, p. 79-107.
- GAUTHIER Ph., 1999, « Nouvelles inscriptions de Claros : décrets d'Aigai et de Mylasa pour des juges colophonien », *RÉG*, 112, p. 1-36.
- GRIEB V., 2008, *Hellenistische Demokratie : politische Organisation und Struktur in freien griechischen Poleis nach Alexander dem Grossen*, Stuttgart, F. Steiner.
- HANSEN M. H., 2009, *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène : structure, principes et idéologie*, traduit par S. BARDET et Ph. GAUTHIER, Paris, Tallandier, Collection « Texto : le goût de l'histoire ».
- HEAD B. V., 1901, *Catalogue of the Greek Coins of Lydia*, Londres, The Trustees.
- HERRMANN P. et KEIL J., 1989, *Tituli Asiae Minoris, V, Tituli Lydiae : linguis graeca et latina conscripti*, fasc. 2, *Regio septentrionalis ad occidentem vergens*, Vienne, apud Academiam scientiarum Austriacam.
- JERPHANION G. de, 1908, « Inscriptions d'Asie Mineure (Pont, Cappadoce, Cilicie) », *MFO*, 3, p. 437-478.

- JONES A. H. M., 1966, *The Greek City from Alexander to Justinian*, 2<sup>e</sup> édition, Oxford, Clarendon Press.
- KEIL J., 1910, « Neue Inschriften aus dem Gebiete von Magnesia a. M. », *JÖAI*, 13, *Beiblatt*, p. 76-80.
- KEIL J. et PREMIERSTEIN A. von, 1914, *Bericht über eine zweite Reise in Lydien : und den angrenzenden Gebieten ioniens*, Vienne, A. Hölder.
- KNACKFUSS H., 1924, *Milet, Ergebnisse des Ausgrabungen und Untersuchungen seit dem Jahre 1899*. Band 1,7, *Der Sudmarkt und die benachbarten Bauanlagen*, Berlin, Schoetz & Parrhysius.
- LA ROCCA A., 2005, « Diritto di iniziativa e potere popolare nelle assemblee cittadine greche », Fr. Amarelli (éd.), *Politica e partecipazione nelle città dell'impero romano*, L'Erma di Bretschneider, Collection « Saggi di storia antica, 25 », Rome, p. 93-118.
- LABARRE G. et LE DINAHET M. Th., 1996, « Les métiers du textile en Asie Mineure de l'époque hellénistique à l'époque impériale », *Aspects de l'artisanat du textile dans le monde méditerranéen (Égypte – Grèce – Rome)*, Lyon, Université Lumière-Lyon 2, « Collection de l'Institut d'Archéologie et d'Histoire de l'Antiquité », p. 49-115.
- LE BAS Ph. et WADDINGTON W. H., 1972, *Voyage archéologique en Grèce et en Asie Mineure pendant les années 1843 et 1844*, III, *Inscriptions*, Part I, *Inscriptions grecques et latines recueillies en Grèce et en Asie Mineure*, Hildesheim – New York (1<sup>ère</sup> édition Paris, Firmin-Didot frères, 1870).
- LEGRAND Ph.-E. et CHAMONARD J., 1893, « Inscriptions de Phrygie », *BCH*, 17, p. 241-293.
- LÉVY I., 1895, « Études sur la vie municipale de l'Asie Mineure sous les Antonins. Première série : l'Éclèsia, la Boulé, la Gerousia », *RÉG*, 8, p. 203-250.
- LÉVY I., 1899, « Études sur la vie municipale de l'Asie Mineure sous les Antonins. Seconde série », *RÉG*, 12, p. 255-289.
- MAREK Chr., 1993, *Stadt, Ära und Territorium in Pontus-Bithynia und Nord-Galatia*, Tübingen, E. Wasmuth, Collection « Istanbuler Forschungen, 39 ».
- MENDEL G., 1901, « Inscriptions de Bithynie », *BCH*, 25, p. 5-92.
- MITFORD T. B., 1991, « Inscriptiones Ponticae – Sebastopolis », *ZPE*, 87, p. 181-243.
- MORDTMANN J. H., 1881, « Zur Epigraphik von Kyzikos », *MDAI(A)*, 6, p. 121-131.
- MÜLLER H., 1976, *Milesische Volksbeschlüsse : eine untersuchung zur Verfassungsgeschichte der Stadt Milet in hellenistischer Zeit*, Göttingen, Vandenhoeck & Rupprecht, Collection « Hypomnemata, 47 ».



- NAWOTKA Kr., 1999, *Boule and demos in Miletus and its pontic colonies from classical age until third century A.D.*, Wydawnictwo – Wrocław, Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- PEEK W., 1976, « Epigramme aus Erythrai », *ZPE*, 23, p. 82-86.
- PLEKET H. W., 1978-1979, « New inscriptions from Lydia », *Talanta*, 10-11, p. 74-91.
- PLEKET H. W. et al., 1997, *Supplementum Epigraphicum Graecum*, vol. 44, Amsterdam, J. C. Gieben.
- POLJAKOV F. B., 1989, *Die Inschriften von Tralleis und Nysa, Teil I : Die Inschriften von Tralleis*, Bonn, R. Habelt Verlag.
- RAMSAY W. M., « Les trois villes phrygiennes Brouzos, Hiéropolis et Otrous », *BCH*, 6, 1882, p. 503-520.
- RAMSAY W. M., 1895-1897, *The Cities and Bishoprics of Phrygia, Being an Essay of the Local History of Phrygia from the Earliest Times to the Turkish Conquest*, vol. I, Parts I-II, Oxford, Clarendon Press.
- REGER G., 1990, « The Decree of Adramytteion for an Andrian Dikast and his Secretary (I.G. XII 5.722, 23-44) », *EA*, 15, p. 1-6.
- REHM A., 1914, *Inschriften von Milet, I, 3, Das Delphinion in Milet*, Berlin, G. Reimer - W. de Gruyter.
- REHM A. et HARDER R., 1958, *Didyma, II, Die Inschriften*, Berlin, G. Mann (= *I. Didyma*).
- REINACH Th., 1906, « Inscriptions d'Aphrodisias », *RÉG*, 19, p. 79-150.
- REINACH Th., 1906, « Inscriptions d'Aphrodisias (suite) », *RÉG*, 19, p. 205-298.
- RÉMY B., 1985, « L'activité des fonctionnaires sénatoriaux dans les districts du Pont au Haut-Empire d'après les inscriptions », *RÉA*, 87, – *Journées d'Études sur l'Asie Mineure*, Bordeaux, p. 219-225.
- RÉMY B., 1989, *Les carrières sénatoriales dans les provinces romaines d'Anatolie au Haut-Empire (31 av. J.-C.–284 ap. J.-C.) : Pont-Bithynie, Galatie, Cappadoce, Lycie-Pamphylie et Cilicie*, Istanbul-Paris, Institut Français d'Études Anatoliennes et Éditions Divit-Maisonnette, Collection « Varia Anatolica, 2 ».
- RÉMY B., 1991, « Deux inscriptions du Pont en l'honneur de L. Aelius Caesar », B. Rémy, éd., *Pontica I. Recherches sur l'histoire du Pont dans l'Antiquité*, Istanbul, Institut Français d'Études Anatoliennes, Collection « Varia Anatolica, 5 », p. 97-115.
- RENIER L., 1875, « Une inscription grecque découverte à Soulou-Séraï en Asie », *CRAI*, 19<sup>e</sup> année, n° 3, p. 184-185.

- REYNOLDS J., 1982, *Aphrodisias and Rome : documents from the excavation of the theatre at Aphrodisias*, Londres, Society for the promotion of Roman studies, Collection « Journal of Roman Studies, Monographs, 1 ».
- REYNOLDS J. et ROUECHÉ Ch., 1992, « The Funeral of Tatia Attalis of Aphrodisias », *Ktèma*, 17, p. 153-160.
- REYNOLDS J., ROUECHÉ Ch. et BODART G., 2007, *Inscriptions of Aphrodisias* ; publié en ligne : <http://insaph.kcl.ac.uk/iaph2007> [= *I Aph* (2007)].
- RHODES P. J., 1997, *The Decrees of the Greek States*, Oxford, Clarendon Press.
- ROBERT L., 1937, *Études anatoliennes : recherches sur les inscriptions grecques de l'Asie Mineure*, Paris, De Boccard, Collection « Études orientales, 5 ».
- ROBERT L., 1978, « Documents d'Asie Mineure », *BCH*, 102, p. 395-543.
- ROBERT J. et L., 1983, *Fouilles d'Amyzon en Carie*, tome I, *Exploration, histoire, monnaies et inscriptions*, Paris, De Boccard.
- SÈVE M., 1979, « Un décret de consolation à Cyzique », *BCH*, 103, p. 327-359.
- SWOBODA H., 1971, *Die Griechischen Volksbeschlüsse. Epigraphische Untersuchungen*, 2<sup>e</sup> édition, Hildesheim, H. A. Gerstenberg [1<sup>ère</sup> édition Leipzig, B. G. Teubner, 1890].
- VIELMETTI C., 1941, « I Discorsi Bitinici di Dione Crisostomo », *Studi italiani di Filologia classica*, 18, p. 89-108.

**Femme et Pouvoir dans l'Antiquité : La femme romaine aussi silencieuse qu'influente.**

Robert Adama SÈNE

Université Cheikh Anta Diop de Dakar

[robertadsene@gmail.com](mailto:robertadsene@gmail.com)

**Résumé :** Dans la tradition de la Rome antique, les femmes ne devaient avoir d'autres charges que de satisfaire les besoins des hommes. Jugées faibles d'esprit dans une société phallocrate, elles devaient s'occuper de leurs corps et limiter leurs activités. Cette considération discriminatoire pousse malheureusement beaucoup d'admirateurs de cette civilisation à penser que cette catégorie sociale était en marge de la société. Or une étude poussée montre que cette conception de la femme et de la place qu'elle devait occuper dans la société n'était que théorique. En fait, les Romaines, en dépit de la discrétion qui leur était exigée, parvenaient à affirmer leur pouvoir sur les hommes aussi bien dans le milieu social que dans le domaine politique.

**Abstract:** In the tradition of ancient Rome, women were to have no other responsibilities than to meet the needs of men. Deemed weak in spirit in a phallocratic society, they had to look after their bodies and limit their activities. This discriminatory consideration unfortunately leads many admirers of this civilization to think that this social category was on the margins of society. However, an in-depth study shows that this conception of women and the place they should occupy in society was only theoretical. In fact, the Romans, in spite of the discretion which was required of them, managed to assert their power over the men as well in the social environment as in the political field.

**Mots clés :** Femme romaine, Influence, Société, Politique

**Keywords :** Roman woman, Influence, Society, Politics

## INTRODUCTION

En faisant un survol sur la civilisation romaine, on est souvent porté à croire que les femmes n'y occupaient pas une place importante. Bien des raisons peuvent d'ailleurs corroborer une telle pensée. En effet, on nous a appris que les hauts faits qui ont immortalisé cette civilisation n'étaient généralement pas des œuvres de femmes. Celles-ci n'étaient pas admises au sénat, siège des grandes décisions politiques, et ne pouvaient pas s'exprimer en public. En un mot, elles avaient un statut social nettement inférieur à celui des hommes. Leur place et tâches dans la société ne devaient donc pas dépasser l'univers clos et discret des maisons.

Un adage très répandu dans le monde romain traduisait même le peu de considération à leur endroit. Sur la question de la vraie place des femmes, le Romain se plaisait à répondre avec humour : « *silentium mulierem ornat* » (le silence embellit la femme). Cela insinue que la valeur de la femme résidait, non dans ses idées ou avis, mais plutôt dans sa beauté, et surtout dans son effacement. Or on se demande si cette théorie était toujours fondée. Les femmes, en dépit de la soumission que la tradition leur imposait devant les hommes, étaient-elles aussi silencieuses qu'on le croit ? N'avaient-elles pas une vraie influence sur l'administration et les grandes décisions politiques ? Voilà autant de questions qui méritent d'être élucidées pour déterminer le rôle que les femmes ont réellement joué dans l'édification de la grande civilisation romaine.

Dans ce travail, nous voudrions d'abord montrer, en nous appuyant sur des textes anciens, cette discrimination au détriment du genre féminin romain ; ensuite nous verrons, à travers l'évocation de quelques femmes célèbres, l'influence qu'elles exerçaient dans la vie sociopolitique.

### 1. Le statut social et juridique donné à la femme romaine

Les Romains trouvaient que les femmes avaient une légèreté d'esprit.<sup>1</sup> C'est en raison de ce préjugé discriminatoire qu'elles avaient un statut social inférieur à celui des hommes.

#### 1.1. Place des femmes romaines dans la société

---

<sup>1</sup> Gaius, *Institutes*, 1, 190

La triste condition de la femme romaine tient de la tradition. Le *mos majorum*<sup>2</sup> stipule que toute femme, même mariée ou veuve, doit être sous l'autorité d'un homme. En termes plus clairs, c'est à l'homme que la tradition accordait la responsabilité et le pouvoir de décision sur la femme. Sur ce rapport, Sénèque l'ancien soutient :

[...] car les deux sexes contribuent d'une part égale à la vie commune, mais l'une est faite pour obéir, l'autre pour commander.<sup>3</sup>

Par conséquent cette considération avait pour effet la réduction considérable de la place et des activités de la femme dans la société. À la différence des hommes, qui pouvaient bénéficier de l'instruction et des contacts avec l'extérieur, les femmes avaient accès ni à l'école ni aux métiers pouvant hisser l'individu aux honneurs.<sup>4</sup> La société romaine les voulait isolées de tout ce qui est relatif au savoir et savoir-faire sociopolitique et économique. Du reste, parce que considérées comme faibles, les femmes étaient à maintenir dans la discrétion des maisons.

Et même dans cet univers, leurs responsabilités étaient très réduites, vu que les travaux domestiques étaient laissés à la charge des servantes et des esclaves. Généralement la femme était juste chargée de procréer, d'éduquer les enfants, de diriger les servantes, de se faire belle et de filer. C'est d'ailleurs à cette dernière activité qu'elle était appelée à s'attacher le plus. En effet la tradition romaine estime que la préoccupation centrale d'une femme de valeur demeure le filage de laine et la confection de vêtement.<sup>5</sup> Aussi toute femme aspirant à la considération sociale s'y livrait-elle à cœur joie. Et, du moment que ce filage ne s'effectuait que dans les maisons, sa pratique restait pour elle un motif de confinement.

Au peu de considération à l'égard du genre féminin et à la limitation de ses activités, s'ajoutait un certain autoritarisme de la part des hommes. La pression exercée sur la femme se traduisait surtout par l'instauration d'un lot d'interdits, dont la consommation du vin. Sur ce point, l'inégalité entre les genres était nettement affichée. Pour donner la raison de cet interdit, Valère Maxime dira que le vin fait tomber les femmes dans les comportements honteux<sup>6</sup> ;

<sup>2</sup>*Mos majorum* (coutumes des anciens) renvoie aux valeurs ancestrales romaines. Il s'agit d'un code non écrit de valeurs devant constituer une référence pour tout Romain.

<sup>3</sup> Sénèque l'ancien, *De la constance du sage*, I, 1, traduction de J. BAILLARD, Paris : Hachette, 1914

<sup>4</sup>-Pour le Romain, il n'y avait rien de plus honorant que de gravir les échelons de la magistrature. Plus connu sous le nom de *cursus honorum* (*cours des honneurs*), l'accès à cette magistrature demeurait alors une ambition pour tout citoyen.

<sup>5</sup> Grimal Pierre, 2007, *Rome et l'amour : Des femmes, des jardins, de la sagesse*, Paris, Robert Laffont, p. 23.

<sup>6</sup> Valère Maxime, 2000, *Mémoires*, I, 1-5 (traduction de J.-M. Pailler).

*jugement qui, à notre avis, est très arbitraire du moment que les effets de l'alcool sont aussi néfastes chez les femmes que chez les hommes.*

Aux yeux des Romains, l'homme et la femme n'étaient donc pas considérés comme égaux en dignité. Cette dernière semblait plutôt représenter un bien devant contribuer au bonheur de l'homme. Dès lors, si la femme était très peu considérée niveau social, elle ne pouvait non plus bénéficier d'un statut politique convenable.

## **1.2. Statut juridique de la femme romaine**

Les Romains considéraient que les femmes étaient juridiquement mineures. S'appuyant sur la tradition, ils trouvaient qu'elles ne pouvaient pas jouir d'une liberté complète, en raison de leur faiblesse d'esprit. Aussi la loi leur exigeait-elle d'être sous la tutelle des hommes. Ainsi, à l'exception des vestales<sup>7</sup>, aucune femme, fût-elle mariée, n'échappait à cette règle. Sur ce rapport, Caton soutenait : « Nos aïeux voulaient qu'une femme ne se mêlât d'aucune affaire, même privée, sans une autorisation expresse ; elle était sous la puissance du père, du frère ou du mari »<sup>8</sup>.

Autrement dit, les femmes étaient censées être éternellement vouées à la dépendance. Jeunes, elles devaient évidemment dépendre de l'autorité du père de famille (*pater familias*) à qui le droit romain accordait la *jus vitae necisque*.<sup>9</sup> Si ce dernier venait à mourir, ses filles passaient sous la garde d'un tuteur ; soit leur frère, soit un parent proche ou bien un autre homme choisi par testament. Une fois mariée, elle restait sous l'autorité de son mari. À l'instar du père, c'est à ce tuteur ou au mari que revenait le pouvoir d'autoriser ou de rejeter tout ce que la femme pouvait entreprendre. Qu'il s'agisse de mariage, de procès, de testament, d'affranchissement d'esclave ou de simple contrat de dette, rien ne pouvait se faire sans l'autorisation du tuteur.<sup>10</sup>

En plus de cette contrainte, la femme romaine faisait face à d'autres privations juridiques bien plus importantes. À Rome, les femmes ne pouvaient bénéficier ni du droit de vote, ni des devoirs civiques tels que le service militaire et le paiement de l'impôt. Elles ne pouvaient non plus avoir accès à la magistrature, au sénat, ainsi qu'à tout autre droit politique. Vu que leurs

<sup>7</sup> Les vestales étaient prêtresses romaines chargées de veiller sur le feu du temple de la déesse Vesta. Puisque à cette époque il était difficile de faire du feu, elles se chargeaient de le maintenir pour faciliter l'accès à tout le monde. Pour cette tâche très noble et en vertu de la chasteté et de la virginité qu'elles incarnaient, elles étaient honorées et affranchies de l'autorité des hommes.

<sup>8</sup> Tite-Live, *Histoire romaine*, XXXIV, 2, 11

<sup>9</sup> C'est le droit de vie et de mort.

<sup>10</sup> Chatelard A., 2016, « Minorité juridique et citoyenneté des femmes dans la Rome républicaine », *Clio, Femmes, Genre, Histoire*, 43/p. 23-42

principales activités ne dépassaient pas le cercle des maisons, elles étaient ainsi habilement écartées de toutes affaires politiques et judiciaires.

Bien que Romaines et nées de citoyens romains, elles ne pouvaient donc pas jouir du statut de citoyen à part entière. Seule la parenté proche permettait alors de distinguer leur statut de celui des esclaves et des affranchis. En d'autres termes, la femme n'était pas identifiée comme citoyenne, mais plutôt comme sœur de citoyen, fille de citoyen, épouse de citoyen ou mère de citoyen.

En résumé, il apparaît donc que du point de vue social et juridique, Rome accordait peu de place aux femmes. Les vouant à la soumission, la tradition les plaçait dans une condition presque servile. Cependant même si cette tradition, essentiellement fondée sur un préjugé, s'appliquait de manière générale, il faut quand même reconnaître que les femmes ne s'y pliaient pas toujours. En effet, dotées d'une grande intelligence et très subtiles, elles savaient bien s'immiscer aux affaires sociopolitiques au point d'en contrôler quelque fois la destinée.

## **2. Influences de la femme romaine**

Ce serait commettre une erreur que de croire que la femme romaine, du fait de la petite place que lui assignaient tradition et droit romains, était un être écrasé et relégué au second plan. En théorie, elle semblait être effacée et pas intéressée par les activités des hommes. Mais la réalité en est toute autre. Une étude assez poussée de la civilisation romaine peut montrer que la gente féminine romaine n'était pas en marge de la société. Au contraire, elle s'impliquait profondément dans les affaires de la cité. Il est même arrivé que les femmes aient part aux grandes décisions, et ce, dans l'administration républicaine comme dans celle impériale.

### **2.1. Influence sociale**

Les femmes romaines avaient une influence sociale aussi pesante que celle des hommes. Bien que les travaux et les décisions qui requéraient la force physique ne leur fussent pas permis, elles pouvaient cependant, de manière implicite, se faire entendre, voire s'imposer. Leur subtilité était telle qu'elles réussissaient, suivant les domaines, à persuader ou à dissuader les hommes.

La catégorie de femmes à s'être distinguée dans cette aptitude se trouve être les vestales<sup>11</sup>. Pour avoir sauvegardé depuis la fondation de Rome le feu, l'un des éléments les plus essentiels à la vie humaine, ces prêtresses vestales avaient le mérite d'être vénérées à Rome. Dans le domaine de la religion, ces femmes se faisaient respecter et craindre. Leurs prières et rituelles étaient réputées être efficaces au point que Pline l'Ancien affirmait : Nous croyons que nos vestales retiennent sur place, par une simple prière, les esclaves fugitifs qui ne sont point encore sortis de Rome »<sup>12</sup>.

Vu cette considération, ces femmes étaient écoutées chaque fois qu'une situation leur donnait l'occasion de parler. C'est bien grâce à leur intervention que Sylla, en dépit de sa dureté de caractère, renonça à faire périr le jeune Jules César<sup>13</sup> qui, par audace, avait refusé de se plier à son ordre ; ordre selon lequel il devait répudier Cornelia, sa future épouse, qu'il avait préférée à sa fiancée Cossutia.

C'est aussi en raison du respect que le peuple leur vouait que ces vestales avaient joué un rôle important dans les relations sociales sous l'Empire. À maintes reprises, hommes et femmes avaient fait recours à leur intervention pour échapper à la condamnation ou pour maintenir la paix. C'est ainsi qu'en 48 apr. J.-C., une certaine Messaline, craignant d'être condamnée par l'empereur Claude pour inconduite, recourut au soutien de la grande prêtresse vestale Vibidia.<sup>14</sup> De même, lors des guerres civiles en 69 apr. J.-C., ces vestales avaient remarquablement contribué à la lutte pour le retour de la paix à Rome. Par exemple, c'est par elles que Vitellius, huitième empereur romain, passait pour faire aboutir ses négociations avec les partisans de Vespasien, un rival proclamé empereur par la grande majorité des Romains. Sur ce chapitre, Tacite raconte qu'elles étaient sollicitées pour porter à Vespasien une lettre demandant « qu'une trêve d'un seul jour suspendit le combat décisif ; pendant cet intervalle tout pourrait se concilier ». <sup>15</sup>

Les femmes romaines réussissaient également à s'imposer par le biais de l'éducation des enfants. Épouses ou simples nourrices, elles avaient forcément une influence sur les enfants. Leur position leur permettait de transmettre aisément leurs caractères et leurs idées à leurs fils,

---

<sup>11</sup> Les vestales étaient des prêtresses romaines du temple de la déesse Vesta. Elles avaient fait vœux de chasteté et de virginité pour s'occuper éternellement du foyer. Puisqu'obtenir du feu n'était pas facile dans l'antiquité, ces vestales assuraient la disponibilité de cette ressource pour toute la ville. Pour cela, elles avaient gagné le respect et la considération de tous les Romains.

<sup>12</sup> Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XXVIII, 3

<sup>13</sup> Suétone, *Vie des XII Césars*, « Vie de Jules César », 1, 2

<sup>14</sup> Tacite, *Les Histoires*, IX, 34

<sup>15</sup> Tacite, *Les Histoires*, III, 81



maintenant ainsi une réelle ascension sur eux, quel que soit leur âge. Ce faisant, c'est la femme romaine qui, parce qu'inculquant ses propres goûts à l'enfant, imposait implicitement ses désirs à la société.

Cornélia, la mère des Gracques reste par excellence l'exemple de femme qui s'est servi de l'éducation pour faire passer son autorité. Ayant grandi entourée d'érudits<sup>16</sup> et du fait de son esprit de challenge, elle éduqua ses fils, non en suivant la volonté des hommes, mais en suivant ses propres désirs. Bien que veuve, elle s'efforça d'élever ses fils à sa guise en vue de les hisser au sommet des honneurs. Plutarque reconnaît d'ailleurs qu'elle éleva ses fils avec tant de soin que, de l'aveu de tout le monde, ils étaient les jeunes romains les plus heureusement nés pour la vertu.<sup>17</sup> Pour se vanter de son libre choix de cette éducation et de son succès, les désignant, elle dira à une femme qui lui exhibait ses jolies parures : « *haec ornamenta sunt mea* » (voici mes bijoux).<sup>18</sup>

En dehors de leur position de mères, les femmes, en passant par les sentiments, savaient également affirmer leur autorité sur les hommes. Contrairement à ce que croiraient beaucoup de personnes, les Romaines, fussent-elles sous la tutelle des hommes, étaient traitées avec beaucoup de respect. Et puisque liberté leur était donnée de choisir pour époux l'homme qui leur convenait, pourvu qu'il fût un homme libre, elles gardaient un certain pouvoir sur les prétendants. Pour gagner les faveurs des filles, il arrivait souvent à ces derniers de se plier de manière suppliante à leurs désirs ou caprices. C'est ainsi que, épris de Délia, qui en rejette les avances, Tibulle confie : « Moi, je suis retenu dans les chaînes d'une belle jeune fille, et janissaire, à sa porte insensible ! Je n'ai cure de la gloire, ma Délie ; pourvu que je sois avec toi, je consens à être traité de lâche et d'oisif ! »<sup>19</sup>

De ce passage, il ressort qu'en amour, chez les Romains, la femme demeure maîtresse. Ce pouvoir féminin se trouve par ailleurs bien exprimé chez Properce. Dans son élégie dédiée à Cynthia, une fille dont il était épris, il écrit :

Ton hymen lui-même ne me rendra point infidèle. Je me plaindrai à ta porte des serments que tu oublies ; je ne cesserai d'appeler et d'interroger le nautonier. Dis-moi quel port renferme une

<sup>16</sup> D'après Marcel le Glay, Cornélia vécut dans un milieu cultivé. Elle a eu à côtoyer le poète Ennius, l'historien Polybe et le dramaturge Térence (Cf. Le Glay M., 1990, *Rome, Grandeur et Déclin de la République*, Paris, Perrin, p. 162).

<sup>17</sup> Plutarque, *Vie des hommes illustres, Vie des Gracques*, 1, traduction d'Abbé Dominique RICARD, Paris : Firmin Didot, 1883

<sup>18</sup> Valère Maxime, *Des faits et des paroles mémorables*, IV, 4

<sup>19</sup> Tibulle, *Élégie I*, 2, 55

amante chérie ? lui demanderai-je. Qu'elle s'arrête aux rives de l'Élée, elle doit m'appartenir un jour.<sup>20</sup>

Cet extrait, bien qu'exprimant les sacrifices que l'auteur est prêt à faire pour conquérir Cynthia, n'est pas sans révéler la position de force qu'occupent les femmes dans les relations d'amour. Parce que détentrices de la liberté de consentement, elles avaient un certain dessus sur l'homme. Selon Properce, il s'agit d'un pouvoir tel qu'il n'épargne ni les hommes ni les dieux ; et puisque dieux, héros mythologiques et guerriers intrépides en ont subi les effets, ce n'est évidemment pas l'homme ordinaire qui y échappera. À ce propos, il écrit :

Pourquoi s'étonner qu'une femme dirige à son gré ma vie et m'enchaîne à ses lois, malgré sa faiblesse ? pourquoi m'accuser de la plus honteuse lâcheté, parce que je ne puis briser mon joug et mes chaînes ?<sup>21</sup>

Partant de tout cela, on peut donc affirmer que les femmes romaines n'étaient pas sans force. Hautes autorités religieuses, responsables du foyer et maîtresses dans les relations amoureuses, elles n'étaient pas du tout en marge de la société. Pour avoir gagné le respect des hommes, leur pouvoir se fera aussi sentir dans le domaine politique.

## 2.2. Influence politique

Les femmes n'avaient pas manqué d'avoir une mainmise sur la vie politique de Rome. Leur influence dans ce domaine semble même donner raison à l'adage selon lequel derrière chaque grand homme il y a une femme. En effet, non seulement les femmes influençaient les dirigeants romains, mais aussi leur pouvoir avait atteint un stade tel qu'elles décidaient sans l'intermédiaire des hommes.

Rappelons que c'est une femme romaine qui a entraîné le passage de la Royauté à la République<sup>22</sup>, soit la première révolution politique depuis la fondation de Rome. Lucrece, violée par Sextus Tarquin<sup>23</sup>, réclame vengeance avant de se donner la mort pour laver son honneur.<sup>24</sup> Sa demande de vengeance déclenche ainsi un bouleversement qui va donner un autre tournant à l'histoire. Brutus, un Romain de souche, fidèle à la demande de Lucrece, organise

---

<sup>20</sup> Properce, *Élégie* I, 8

<sup>21</sup> Properce, *Élégie* III, 11

<sup>22</sup> Au cours de son histoire, la Rome antique a connu trois régimes politiques : d'abord la royauté, ensuite la république et enfin l'empire.

<sup>23</sup> C'est le fils du dernier roi romain.

<sup>24</sup> Tite-Live, *Histoire romaine*, I, 58

une révolution<sup>25</sup> en vue de retourner aux Romains le pouvoir longtemps accaparé par des étrangers<sup>26</sup> ; d'où la naissance de la République.

Le courage et la dignité de Lucrece lui avait ainsi valu d'être considérée par les Romains comme un *exemplum*, c'est-à-dire une personne dont les actes sont dignes d'être imités. Il serait certes audacieux de soutenir qu'elle a, par la suite servi de modèle aux autres femmes puissantes, mais on ne saurait non plus ignorer que depuis son acte de courage ces dernières n'avaient cessé de marquer de leurs empreintes le pouvoir politique.

En évoquant les femmes romaines ayant influencé le pouvoir politique, on ne saurait passer sous silence Cornelia la mère des Gracques. Bien qu'elle se distinguât surtout dans la vie sociale<sup>27</sup>, elle n'était pas sans marquer la vie politique de l'époque. Profitant de son ascension sur son fils Caius, alors tribun de la plèbe, elle ira jusqu'à lui faire révoquer une loi déjà mise en exécution. À ce sujet, Plutarque rapporte que Caius :

proposa deux lois, dont l'une portait que tout magistrat déposé par le peuple ne pourrait exercer d'autre charge [...] Caius lui-même la révoqua, et en donna pour motif sa condescendance aux prières de sa mère Cornélie, qui lui avait demandé la grâce d'Octavius<sup>28</sup>.

Passant par sa position de mère, Cornélie se fera ainsi conseillère de son fils dans l'exercice du pouvoir. À en croire Cornélius Nepos, celle-ci prodiguait à son fils des conseils par rapport à toutes les difficultés auxquelles il pouvait se trouver confronté. Par exemple, sur la question du traitement à infliger aux ennemis politiques, elle disait :

Tu me diras qu'il est beau de se venger de ses ennemis. Personne plus que moi ne trouve ce projet grand et beau, si toutefois il peut s'accomplir sans compromettre le salut de l'État. Mais puisque cela ne se peut, le temps s'écoulera, les partis se multiplieront sans que nos ennemis périssent, et nous les laisserons ce qu'ils sont aujourd'hui, plutôt que de ruiner et de faire périr la république.<sup>29</sup>

Partant de cet exemple, il sied donc de reconnaître que les femmes romaines avaient bel et bien une main dans les affaires politiques. Mais si, sous la République, Cornelia reste le symbole de la femme politiquement influente, d'autres femmes ne demeurent pas moins connues en ce sens pendant l'Empire.

<sup>25</sup> Tite-Live, *Histoire romaine*, I, 59

<sup>26</sup> Comprendre ici que cette histoire s'est déroulée au moment où Rome était dirigée par des rois étrusques, des étrangers dont la présence frustrait les Romains de souche.

<sup>27</sup> Elle était tellement populaire qu'on érigeât à son honneur une statue de bronze sur laquelle était inscrit : « Cornélie, la mère des Gracques », Plutarque, *Vie des hommes illustres, Vie des Gracques*, I, 25

<sup>28</sup> Tite-Live fait savoir que Caius avait exclusivement établi cette loi pour se venger d'Octavius, un ancien ennemi politique qui bénéficiait de plusieurs charges au sein de l'administration. Tite-Live, *Histoire romaine*, I, 59

<sup>29</sup> Cornelius Nepos, *Des historiens latins*, Oxford, Clarendon press, 1989.

S'appuyant sur quelques témoignages d'auteurs anciens, il apparaît que des femmes, fort de leur autorité, étaient non seulement intervenues pour le choix de certains empereurs, mais aussi en avaient contrôlé le pouvoir. Même Auguste, quoique le plus grand et plus célèbre des empereurs, n'a pas échappé à la règle. Il doit, en partie, son renom et son grand pouvoir à son épouse Livie. Parce qu'issue de la *gens claudia*<sup>30</sup>, son union avec le jeune empereur faisait bénéficier à ce dernier du soutien de la haute aristocratie romaine. C'est de là que naîtra la dynastie des julio-claudiens, la première dynastie des empereurs romains.

Connaissant l'attachement des Romains à la tradition, Livie avait également compris que la meilleure manière d'aider son époux est de s'offrir en exemple dans la promotion du *mos majorum*. Pour ce faire, elle s'était exercée à incarner la femme chaste, vertueuse, confinée dans l'univers domestique pour s'occuper des servantes, filer et confectionner des habits ; bref, la bonne matrone. C'est d'ailleurs en raison de ses qualités qu'elle sera non seulement considérée comme la première impératrice mais aussi élevée au rang de déesse.<sup>31</sup>

Mais, contrairement à ce que veut la tradition romaine, ces vertus n'en faisaient pas pour autant une femme effacée ; sa main se faisait bien ressentir dans les affaires politiques, surtout sous le règne de son fils Tibère. Tacite fait remarquer à ce sujet que ce n'était plus « par d'obscures intrigues, mais par de publiques sollicitations, que sa mère allait à son but »<sup>32</sup>

En effet, grâce à la fortune qu'Auguste lui avait laissée par testament, l'élévation de son nom au rang d'*Augusta* et la charge du culte de son divin époux qui lui fut confiée, Livie trônait en déesse à Rome. C'est d'ailleurs pour limiter ses honneurs, qui risquaient de voiler ceux de l'empereur, que Tibère lui refusa le titre de *mater patriae* (mère de la patrie), titre proposé par le sénat.<sup>33</sup>

L'autre figure féminine qui a impressionné dans la période impériale se trouve être Agrippine la jeune. Née en 15 après J.-C., elle fut très tôt victime des instabilités politiques de son époque : elle connaît discrimination, exils et mariage forcé. Ces épreuves avaient certainement incité en elle, en digne descendante d'Auguste, de prendre sa revanche. Aussi s'investira-t-elle jusqu'au meurtre pour intégrer le cercle restreint des dirigeants et imposer son autorité.

<sup>30</sup> - C'est la lignée des *Claudii*, l'une des familles les plus anciennes et les plus influentes de la Rome antique.

<sup>31</sup> - Suétone, *Vie des XII Césars*, « Vie de Claude », 11, 4

<sup>32</sup> - Tacite, *Annale*, I, 3

<sup>33</sup> - Girod V., 2019, *La Véritable histoire des douze Césars*, Paris, Perrin, p. 110

Pour atteindre son objectif, malgré ses nombreux mariages passés et sa mauvaise réputation, elle réussit à séduire son oncle Claude, alors empereur. À ce sujet Suétone écrit :

Mais les caresses d'Agrippine, fille de son frère Germanicus, lui inspirèrent un amour qui devait naître aisément du droit de l'embrasser et de plaisanter familièrement avec elle. À la première assemblée du sénat, il apostat des gens qui votèrent pour qu'on le forçât à l'épouser, sous prétexte que cette union était de la plus haute importance pour l'État<sup>34</sup>.

Grâce à cette union et à sa ruse, Agrippine gardait une main mise aussi bien sur l'empereur que sur le pouvoir. Sachant que son fils Lucius Domitius Ahenobarbus, futur Néron, avait droit à la succession impériale, parce descendant d'Auguste, elle n'eut aucune peine à le faire adopter par l'empereur au détriment de son propre fils, Britannicus.<sup>35</sup> Ainsi, cette adoption aidant, elle passait son fils de la famille des *Domitii*<sup>36</sup> à celle des *Claudii*<sup>37</sup>, une astuce assez pointue qui trace pour Néron la voie des honneurs.

Forte dans la place qu'elle occupait désormais dans l'administration de son époux, Agrippine était allée jusqu'à affirmer son autorité au-delà de la métropole. Elle fit créer une colonie romaine à laquelle elle donna son nom, une prérogative que seul l'empereur pouvait avoir. Ainsi Tacite dira :

Agrippine voulut aussi étaler son pouvoir aux yeux des peuples alliés. Elle obtint qu'on envoyât dans la ville des Ubiens, où elle était née, des vétérans et une colonie, à laquelle on donna son nom<sup>38</sup>.

C'est en usant de la même autorité que cette femme assassina l'empereur Claude<sup>39</sup>, pour voir enfin se réaliser son dessein ultime : le contrôle du pouvoir par l'intronisation de son fils. Il s'agit là d'un dessein auquel elle tenait si fort qu'elle aurait répondu aux mages chaldéens qui prédisaient que son fils la tuerait une fois au pouvoir : « Qu'il me tue, pourvu qu'il règne ». <sup>40</sup> Riche et très influente sous Néron, elle vivra et agira en vraie impératrice. C'est d'ailleurs à cause de son désir exacerbé de contrôler le pouvoir que son propre fils mettra fin à ses jours<sup>41</sup>.

<sup>34</sup> Suétone, *Vie des XII Césars*, « *Vie de Claude* », 26, 7

<sup>35</sup> Suétone, *Vie des XII Césars*, « *Vie de Claude* », 12, 25

<sup>36</sup> La lignée de Domitius, le père de Néron. Bien que très riches, les *Domitii* n'avaient aucune chance d'avoir un descendant empereur, n'étant pas une famille impériale. Contrairement aux *Claudii*.

<sup>37</sup> La lignée de Claude.

<sup>38</sup> Tacite, *Annale*, XII, 27, 1

<sup>39</sup> Tacite, *Annale*, XII, 66

<sup>40</sup> Gallo M., 2006, *Les Romains : Néron, le règne de l'Antichrist*, Paris, Fayard, p. 233.

<sup>41</sup> Suétone, *Vie des XII Césars*, « *Vie de Néron* » 34, 5

À tout prendre, retenons donc que les femmes romaines n'avaient pas épousé l'image qu'on leur a toujours prêtée ; je veux dire silencieuses et effacées parce que dominées par les hommes. Ces exemples, d'ailleurs loin de représenter une liste exhaustive, confirment sans doute l'influence que les femmes exerçaient sur le pouvoir politique.

## CONCLUSION

Pour finir, il convient de remarquer que les femmes romaines n'étaient pas tout à fait comme les voulait la tradition. Intelligentes et très habiles, elles avaient toujours usé de la sensibilité pour s'imposer tant bien sur le plan social que politique.

Sans citer les mœurs dont elles assuraient l'expansion et le changement, il faut reconnaître qu'elles avaient gagné un respect au point de pouvoir faire renoncer les hommes aux avis ou projets auxquels ils tenaient le plus. Leur position de mères/éducatrices aidant, elles ne pouvaient manquer d'autorité. C'est ainsi que Cornélia, mère des Gracques, deviendra conseillère de son fils, le tribun Caius ; Livie la confidente de l'empereur Auguste et Agrippine l'instigatrice de Néron.

De la royauté à l'Empire, les femmes n'avaient donc jamais cessé de s'écarter des interdictions qui voulaient les rabaisser au stade d'objet de plaisir. Vaillantes et déterminées dans leurs engagements, les Romaines avaient ainsi prouvé prématurément que les préjugés discriminatoires sur les genres ne sont point fondés. De ce fait, elles restent des symboles de la lutte pour l'émancipation de la femme.

## BIBLIOGRAPHIE

### ANCIENS

- Cornelius Nepos, *Des historiens latins*, Oxford, Clarendon press, 1989.
- Gaius, *Institutes*, traduction de Julien REINACH, Paris, Belles Lettres, 1951
- Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, traduction E. LITTRE, Paris, Dubochet, 1848-1850
- Plutarque, *Vie des hommes illustres*, « *Vie des Gracques* », traduction d'Abbé Dominique RICARD, Paris, Firmin Didot, 1883.
- Propertius, *Elégies*, traduction de J. GENOUILLE, Panckoucke, 1934.

- Sénèque l’Ancien, *De la constance du sage*, traduction de J. BAILLARD, Paris, Hachette, 1914
- Suétone, *Vie des XII Césars*, traduction de M. NISARD, Paris, 1855.
- Tacite, *Annales*, traduction de Jean-Louis BURNOUF, Paris, Hachette, 1863.
- Tacite, *Les Histoires*, traduction de L. BURNOUF, Paris, Hachette, 1859
- Tibulle, *Elégies*, traduction de M. RAT, Paris, Garnier, 1931
- Tite-Live, *Histoire romaine*, Traduction de M. NISARD, Paris, 1964
- Valère Maxime, *Des faits et des paroles mémorables*, traduction de M. NISARD, Paris, Garnier, 1935.
- Valère Maxime, *Mémoires*, traduction de M. NISARD, Paris, Garnier, 1935

## MODERNES

- Chatelard Aude, 2016, « Minorité juridique et citoyenneté des femmes dans la Rome républicaine », *Clio, Femmes, Genre, Histoire*, 43/p. 23-42.
- Gallo Max, 2006, *Les Romains : Néron, le règne de l’Antichrist*, Paris, Fayard.
- Girod Virginie, 2019, *La Véritable histoire des douze Césars*, Paris, Perrin.
- Grimal Pierre, 2007, *Rome et l’amour : Des femmes, des jardins, de la sagesse*, Paris, Robert Laffont.
- Le Glay Marcel, 1990, *Rome, Grandeur et Déclin de la République*, Paris, Perrin.

## **La numismatique au service d'une fiction dynastique : exemple de femme de pouvoir durant l'Antiquité romaine**

Fatou BA  
 Université Cheikh Anta Diop  
[kineba9@gmail.com](mailto:kineba9@gmail.com)

**Résumé :** Dans le cadre d'une étude portant sur le lien entre femme et politique sous l'empire romain, des résultats probants révèlent que l'impératrice Julia Domna a eu un important rôle à jouer dans la propagande dynastique mise en place par son mari Septime Sévère. Ce dernier, porté au pouvoir par les armes, devait impérativement se rattacher à la dynastie antonine sortante pour respecter la tradition de transmission dynastique et ainsi légitimer son règne. C'est dans ce sens que son épouse Julia Domna d'origine syrienne va jouer sur la perception visuelle pour établir de manière formelle une ressemblance physique entre elle-même, et Faustine la Jeune, impératrice antonine épouse de Marc Aurèle. Une étude numismatique révèle la mise en relief d'un air de famille.

**Abstract:** In a study of the relationship between women and politics in the Roman Empire, convincing results show that the empress Julia Domna had an important role to play in the dynastic propaganda of her husband Septimius Severus. The latter, brought to power by arms, was obliged to link himself to the outgoing Antonine dynasty in order to respect the tradition of dynastic transmission and thus legitimise his reign. It is in this sense that his wife Julia Domna, of Syrian origin, played on visual perception to formally establish a physical resemblance between herself, and Faustina the Younger, Empress Antonina, wife of Marcus Aurelius. A numismatic study reveals a family resemblance.

**Mots-clés :** femme- Empire romain- numismatique- dynastie- Julia Domna.

**Keywords:** woman- Roman Empire- numismatic- dynasty - Julia Domna.



## INTRODUCTION

Cette réflexion résulte d'une comparaison établie entre les différents rôles joués par Julia Domna, sous le règne de son mari Septime Sévère et celui de son fils Caracalla. Les images de l'impératrice Sévère figurant sur le monnayage battu sous Septime Sévère, et celles qui apparaissent sur les pièces datées de 211, date de l'avènement de Caracalla, laissent apparaître une sensible différence. Les Sévères représentent certes les successeurs de la dynastie des Antonins, mais ils arrivent au pouvoir après une période de crise. Cette dernière a rompu la tradition de succession dynastique qui a toujours été respectée depuis Auguste. En effet, Sévère, le premier du nom, a « conquis sa fonction » grâce aux armes. Pourtant, Spartianus déclare :

[...] son fils aîné Bassianus, à qui il donna, outre le nom d'Aurélius Antonin, le titre de César.  
[...] Il lui assigna ce dernier nom, parce qu'il avait rêvé qu'un Antonin lui succéderait<sup>1</sup>.

L'auteur émet toutefois des doutes :

D'autres pensent que Sévère appela ainsi Bassianus, parce qu'il avait lui-même l'intention de passer dans la famille de Marc Aurèle<sup>2</sup>.

L'intention de créer une fiction dynastique qui le rattacherait à la prestigieuse famille précédente est ainsi prêtée à Sévère. L'auteur justifie ses doutes en rapportant un faisceau d'actes tels que la ressemblance avec Antonin le Pieux, posés par l'empereur, dans l'intention de s'ériger descendant des Césars précédents. L'ambition de se rattacher à la *gens* antonine est véhiculée et ainsi justifiée par Spartianus:

À sa mort, il fut enterré dans le tombeau de Marc Antonin, qu'il vénérât le plus parmi tous les empereurs<sup>3</sup> ». Quant à Dion Cassius, il prête de manière formelle à Sévère la revendication d'un lien dynastique : « Mais ce qui nous épouvanta le plus, c'est qu'il se déclara fils de Marc Antonin et frère de Commode, et qu'après avoir naguère flétri Commode, il lui décerna les honneurs divins<sup>4</sup>.

Ce processus entre dans le cadre de la légitimation de *l'imperium*, car ayant obtenu la reconnaissance d'une des composantes de l'État, à savoir l'armée, il restait à obtenir celle du sénat et de la plèbe urbaine. En effet, vu les conditions dans lesquelles les Sévères ont remplacé les Antonins après la mort de Commode, une tentative de rattachement à la dynastie précédente

<sup>1</sup> *HISTOIRE AUGUSTE*, Spartianus, *Vie de Septime Sévère*, X, 3, 4. Édition bilingue, traduction du latin par A. Chastagnol, Édition établie par A. Chastagnol. Paris, Robert Laffont, 1994.

<sup>2</sup> Ibidem, X, 6.

<sup>3</sup> Ibidem, XIX, 3.

<sup>4</sup> Dion Cassius, *Histoire romaine*, LXXV, 7. Livres LXXV-LXXVII, tome huitième. Traduction française par E. GROS, Paris, Firmin Didot, 1865.

Voir également à ce propos l'article de N'GUYEN-VAN, V., « Démontrer sa légitimité : le lien dynastique dans les monnaies sévériennes ». *Cahier Mondes anciens*, 8, 2016, p. 1 à 18. Disponible sur :

<http://mondesanciens.revues.org/1636>.

se justifiait. Par ailleurs, le règne de la dynastie antonine est perçu comme le siècle d'or de l'Empire. C'est donc dans ce contexte que nous allons essayer de démontrer le rôle important joué par la princesse syrienne dans la mise en place de cette fiction dynastique. Porté au pouvoir par l'armée, Septime Sévère doit convaincre les deux autres composantes de l'État que sont le sénat et le *populus Romanus* que son pouvoir est légitime. L'impératrice a alors une part importante à jouer dans cette propagande.

## I. La numismatique au service d'une propagande dynastique

**Figure 1**-Denier d'argent de Septime Sévère, Rome, 196 – 211 apr. J.- C.  
Avers: IVLIA - AVGVSTA Revers: MATRI CASTRORVM - Julia Domna



L'exploitation de la numismatique de l'époque permet de déterminer l'importance de la partition féminine dans la mise en place du lien parental revendiqué par rapport à la dynastie antonine. L'interprétation des sources muettes indique qu'il n'y a pas d'image sans événement. À partir de la contextualisation spatiale et sociale des monnaies, nous pouvons affirmer que de manière générale, la numismatique dans l'antiquité gréco-romaine pouvait revêtir un caractère purement politique. C'est sous cette perspective que l'interprétation du monnayage antique sous le règne des Sévères révèle que Julia Domna se sert de ce moyen de vulgarisation pour appuyer le lien dynastique fictif mis en place par son mari.

**Figure 2**- As de bronze de Marc Aurèle, Rome, 161 - 176 apr. J.- C.

Avers : FAVSTINA AVGVSTA - Buste de Faustine II, drapé, à droite, tête nue, cheveux ondulés et attachés en chignon à l'arrière de la tête

Revers : FECVNDITAS drapée, debout, de face, main gauche. l'enfant tend les deux mains vers la gauche



Le premier constat qui ressort de l'interprétation des monnaies retrouvées est la ressemblance physique entre Julia Domna et Faustine la Jeune. Domna adopte pratiquement la même coiffure que Faustine avec les cheveux ondulés et ramenés en chignon à l'arrière de la tête. En effet, sur les pièces émises sous l'autorité de Septime Sévère, l'Augusta arbore une coiffure très stricte avec les cheveux ramenés en arrière. Le chignon de Faustine est placé un peu plus bas tandis que celui de Domna est plus large. Dans l'Antiquité, l'image relevait toujours d'une mise en scène parce que son but était de véhiculer un message. Le premier que nous lisons sur les bustes et le monnayage est la mise en relief d'une ressemblance sur le plan physique entre Julia Domna et Faustine la Jeune.

Julia Domna reproduit l'épouse de Marc Aurèle. Les mêmes caractéristiques physiques peuvent influencer le peuple entre les mains duquel passent les monnaies, afin qu'il intègre dans son imaginaire le rattachement à la lignée des Antonins. L'impératrice établit toute une mise en scène, dans l'intention de manipuler la numismatique pour faire apparaître un air de famille. Nous constatons pratiquement la même coiffure avec les cheveux ondulés ramenés vers l'arrière et une raie de milieu. La première observation que nous portons sur le monnayage permet de constater que la Syrienne met en place un mimétisme formel de Faustine la Jeune, l'épouse de Marc Aurèle. Ces remarques sont confirmées par les bustes qui présentent Julia Domna et Faustine la Jeune de face.

**Figure 3-** Buste de Faustine la Jeune (130-175 apr. J.-C.) **Figure 4-** Buste de Julia Domna



Le rappel dans l'esprit populaire va dépasser le lien physique, pour se retrouver dans le symbole véhiculé. La numismatique constitue alors le canevas par lequel passe l'impératrice afin d'asseoir davantage l'idée de transmission dynastique. Cet aspect porte sur la réception que les Romains réservent au rôle tenu par la femme aux côtés de son mari. Ainsi, en fonction des convictions politiques du III<sup>e</sup> siècle durant lequel la présence féminine au premier plan dans la sphère publique est pratiquement acceptée, ce n'est plus la personne de l'empereur seulement, mais la famille qui véhicule l'idée de prospérité.

Domna reproduit le symbole véhiculé par Faustine sur la figure 2 (*supra*). La symbolique de l'image 5 (*infra*) avec l'effigie de Domna à l'avant, et celle de ses enfants au revers, reflète la mise en avant de la maternité et peut être interprétée dans cette dynamique. Il convient de rappeler la place fondamentale occupée par la femme en tant que mère, dans la société romaine antique. D'ailleurs le mariage n'avait comme but que la *liberorum procreandorum causa*. C'est la notion de *fecunditas* qui est à l'honneur.

**Figure 5-** Denier d'argent de Septime Sévère, Rome, 196 - 211 apr. J.- C.

Avers : IVLIA AVGVSTA    Revers : AETERNIT IMPERI - Bustes de Caracalla et Geta



C'est toujours dans l'optique de la propagande initiée par l'empereur, dans le but de légitimer son accession au pouvoir, que les monnaies sont émises. Dans sa fonction strictement politique, le monnayage permet à l'Augusta de véhiculer une ressemblance sur le plan non seulement physique, mais également symbolique avec Faustine la Jeune. Elle parvient ainsi à entretenir le flou sur la lignée de son mari.

Il s'avère toutefois que cette coiffure adoptée par l'impératrice sévérienne n'était pas la sienne à l'origine si l'on en croit J. Babelon :

...partout sur ces monuments divers, Julia Domna est reconnaissable : des traits assez lourds, un visage large de type sémite, un nez aquilin, des yeux largement ouverts, au regard avisé, non sans un voile de

ruse, la bouche petite et la base de la figure chargée<sup>5</sup>.

L'aspect le plus intéressant du portrait se retrouve toutefois dans le paragraphe suivant :

...ces traits sont encadrés par une masse de cheveux ondes, un bloc compact qui descend bas sur la nuque en lourde volute. Les modulations mêmes sans souplesse de cette coiffe, étagée en vagues parallèles qui engendrent des ondes échelonnées...<sup>6</sup>.

D'après le portrait que l'auteur dresse de Julia Domna, il ressort que la chevelure abondante de l'Augusta descendait en cascades sur sa nuque, allant jusqu'à recouvrir son cou. Or la description établie par Babelon de la coiffure de l'impératrice ne correspond à aucun des portraits figurant sur le monnayage battu de 193 à 211. Elle se retrouve en revanche sur les pièces émises sous l'autorité de son fils Caracalla à son avènement au pouvoir. L'observation du monnayage battu sous Caracalla montre le changement très perceptible de la coiffure de l'Augusta à partir de 211.

**Figure 6-** Sesterce de bronze de Caracalla, Rome, 211 - 217 apr. J.- C.

Avers : IVL[IA] PIA FELIX AVG -



Le sesterce de bronze ci-dessus a été choisi parmi tant d'autres pièces car sur toutes les monnaies datées à partir de 211, le portrait de l'impératrice à l'avvers, est sensiblement le même : un buste dont la coiffure rejoint la description faite par J. Babelon. La consultation du bulletin de la Société Française de Numismatique<sup>7</sup> nous permet de confirmer cette idée du changement de coiffure de Julia Domna sous le règne de son fils Caracalla. Il semble que l'impératrice tend à retourner vers sa coiffure initiale consistant à laisser sa chevelure tomber dans son cou.

**Figure 7-** Antoninien d'argent de Caracalla, Rome, 211 - 217 apr. J.- C.

<sup>5</sup> Babelon J., *Les impératrices syriennes*, Paris, Albin Michel, 1957, p. 38.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>7</sup> Geneviève V., « Un nouvel antoninien de Julia Domna au buste sans croissant dans le médaillier du Musée Saint-Raymond, musée des Antiques de Toulouse », *Bulletin de la Société Française de Numismatique*, 65<sup>e</sup> année-n°6- juin 2010, p. 133-135.



Avant de porter cette affirmation, nous avons observé attentivement les séries du RIC (Roman Impérial Coinage), qui constitue un ouvrage de référence pour les monnaies romaines, et la base de nombreuses études sur le monnayage antique. Nous avons essentiellement eu comme référence l’American Numismatic Society. L’image que nous avons de Faustine la Jeune est la même à quelque nuance près sur les 266 pièces prises comme références : les cheveux ondulés et attachés en chignon placé plus ou moins bas sur la nuque. Le changement de coiffure de Julia Domna entre le monnayage battu sous son époux de 193 à 211 et celui battu sous son fils de 211 à 217 peut ainsi avoir une connotation politique.

## II. Titulature au service d’une propagande dynastique

Cassius raconte un miracle vécu en pleine guerre par Marc Aurèle et son armée. Sa compassion envers l’ennemi poussa les soldats à le proclamer pour la septième fois *imperator*. Lorsqu’il le répercuta au sénat, « Faustine, sa femme, fut appelée Mère du camp<sup>8</sup> ». Mommsen fait savoir que l’épouse de Marc Aurèle, la seconde Faustine, reçut le titre de *Mater Castrorum*<sup>9</sup>. Cette interprétation de l’Allemand nous amène à répondre à la question de la signification réelle de *Mater Castrorum*. D’abord le titre *Mater Castrorum* traduit-il la présence effective de l’Augusta sur les champs de bataille aux côtés de son époux ? Si l’on se réfère à *l’Histoire auguste* : « Elle l’avait suivi en campagne, aussi l’avait-il appelée la Mère du camp. Il érigea en colonie le village où elle était morte, et y bâtit un temple en son honneur<sup>10</sup>», le titre

<sup>8</sup> Dion Cassius, *Histoire romaine*, LXXI, 10. Livres LXXV-LXXVII, Tome huitième, Traduction française par E. GROS, Paris, Firmin Didot, 1865.

<sup>9</sup> Mommsen, T., *Le droit public romain* ([reprod., en fac-sim.]), 1817-1903, trad. sur la 3e éd. allemande par P. F. Girard, 1889-1896, 7 éditions : tome VI/1 ; tome VI/2, Paris, Diffusion de Bocard, tomes I, II, III, IV et V, 1984.

<sup>10</sup> HISTOIRE AUGUSTE. J. Capitolinus, *Vie de Marc Aurèle*, XXI, Édition bilingue, traduction du latin par A. Chastagnol, Édition établie par A. Chastagnol. Paris, Robert Laffont, 1994.

serait à peu près la version féminine de « *Imperator* ». Dans ce sens, la titulature *Mater Castrorum* doit honorer la femme effectivement présente aux côtés de son époux pendant ses expéditions militaires. Domna a-t-elle poussé le mimétisme jusqu'à la reproduction du comportement de Faustine ?

**Figure 8-** Denier d'argent de Septime Sévère, Rome, 196 - 211 apr. J.- C.

Avers : IVLIA AVGVSTA 196 – 211      Revers : MATER CASTRORVM



Concernant la princesse syrienne, nous n'avons certes pas retrouvé de traces formelles de sa présence dans un camp, mais certains indices relevés chez les auteurs grecs qui lui sont contemporains semblent la suggérer. Le premier élément poussant à présumer de la présence féminine dans les camps militaires est fourni par Hérodien : (« Après sa mort, ses jeunes fils partirent en toute hâte pour Rome, accompagnés de leur mère<sup>11</sup> »). Le retour de la famille à Rome après la mort de Septime Sévère indique que Domna et ses enfants se trouvaient hors de l'Empire à ce moment-là. (« Ils voulurent quitter la Bretagne et partirent pour Rome, emportant les restes de leur père<sup>12</sup> »). Hérodien confirme le décès de Septime Sévère en pleine campagne contre les Bretons, thèse que reprend A. Victor : (« Septime Sévère mourut de maladie [...] dans la ville municipale d'Eboracum, en Grande-Bretagne<sup>13</sup> ») et Spartianus. La mort de Sévère survenue en pleine campagne militaire est avérée et les trois auteurs semblent s'accorder, de manière implicite, sur la présence féminine sur les champs de bataille.

<sup>11</sup> Hérodien, *Histoire romaine*, IV, 1, 1, depuis la mort de Marc Aurèle jusqu'à l'avènement de Gordien, traduite du grec par Léon Halevy, Paris, Librairie de Firmin Didot et frères, 1860.

<sup>12</sup> *Ibidem*, III, 15, 51.

<sup>13</sup> A. Victor, *Livre des Césars*, XX, 27, texte établi et traduit par P. Dufraigne, Paris, Belles Lettres, 2003. *HISTOIRE AUGUSTE*, Spartianus, *Vie de Septime Sévère*, XIX, 1.

Le deuxième élément, le plus probant à notre avis, est relevé chez Dion Cassius lorsqu'il raconte l'attaque de la Bretagne, qu'il appelle Calédonie, par l'armée de Sévère, ainsi que le traité que l'empereur leur imposa avant de quitter leur territoire. L'échange entre Domna et une Bretonne constitue un indice formel de la présence de l'Augusta aux côtés de son mari, en pleine campagne militaire :

Aussi y eut-il bien de l'agrément dans cette réponse que fit, après la conclusion du traité, la femme d'un Calédonien nommé Argentocoxos à Julia Augusta, qui la raillait du manque de retenue des femmes de son pays dans leur commerce avec les hommes "Nous satisfaisons aux nécessités de la nature bien mieux que vous autres Romaines; car, nous, c'est au grand jour que nous nous donnons aux braves, tandis que vous, vous vous souillez par des adultères cachés avec les plus méprisables des hommes." Telle fut la réponse de la Bretonne<sup>14</sup>.

Nous supposons que seule la présence effective de l'Augusta en territoire ennemi, avec l'armée romaine, peut lui permettre d'avoir connaissance du mode de vie des femmes bretonnes, à plus forte raison d'échanger avec elles. Le manque de clarté se justifierait probablement par le refus d'admettre l'investissement de ce domaine, exclusivement réservé à l'homme, par une femme. Nous estimons, par conséquent, que le titre *Mater Castrorum* a, de ce fait, été décerné à Domna, et pas seulement à titre honorifique. Le monnayage battu entre 196 et 211 vient corroborer cette hypothèse. Sur les trois cent dix-sept pièces à l'effigie de Domna que nous avons trouvées, deux portent la titulature *Mater Castrorum* et 3, *Matri Castrorum*.

**Figure 9-** Tétradrachme de billon de Julia Domna, Alexandrie, 193 – 194 apr. J.- C.

Avers: IOYΛΙΑΔΟΜΝΑϸΕΒΜΗΘΗϸΤΑ    Revers: Aigle romaine sur une colonne

entre deux légionnaires.



L'étude de la pièce ci-dessus révèle d'après l'épigraphie l'atelier d'émission qui est Alexandrie en Égypte. La titulature rédigée en grec indique les origines orientales de l'impératrice au moment où le revers reflète son ancrage dans sa patrie d'adoption avec l'effigie

<sup>14</sup> Dion Cassius, *Histoire romaine*, LXXVI, 16, Livres LXXV-LXXVII, Tome huitième, Traduction française par E. GROS, Paris, Firmin Didot, 1865.



de l'aigle symbole de l'armée romaine. Donc même sur le monnayage battu par l'impératrice, les cheveux sont relevés en chignon, dégageant le cou. Ce tétradrachme est daté de 193, année de l'avènement de Septime Sévère au pouvoir. Ces pièces de monnaie viennent ainsi corroborer le récit des historiens relatif au rattachement à la dynastie antonine ; revendication mise en place aussitôt le pouvoir conquis. L'observation du revers de ce tétradrachme permet d'affirmer que l'effigie constitue le bout de la hampe tenue par un aquilifer, bout sur lequel était fixé l'aigle romaine, emblème de l'armée toujours représenté, les ailes levées. Cette figure relative au domaine strictement militaire révèle le lien qui existait entre l'impératrice d'origine syrienne, et l'armée romaine. Ce faisant, elle confirme le bien-fondé de la titulature *Mater Castrorum*.

## CONCLUSION

La présente analyse a eu comme objet le portrait de l'impératrice romaine d'origine orientale Julia Domna qui fut Première Dame sous deux empereurs de la dynastie Sévère. Notre argumentation repose essentiellement sur l'exploitation de la numismatique. Nous avons constaté figures à l'appui, qu'entre le monnayage battu par son époux Septime Sévère de 193 à 211 et celui battu par son fils Caracalla de 211 à 217, l'apparence de la princesse syrienne a évolué. L'étude des données numismatiques à notre portée, nous a en effet permis de constater une modification progressive dans la coiffure de l'Augusta. Dans ses fonctions d'impératrice, épouse de Septime Sévère, elle portait une coiffure avec les cheveux tirés en arrière relevés en chignon, et ce, jusqu'en 211.

Mais à partir de 211, date de l'avènement de son fils Caracalla, Domna adopte une coiffure avec la chevelure de plus en plus relâchée. Sur les figures 6 et 7 (*supra*), nous remarquons que les cheveux ne sont plus relevés en chignon, mais sont relâchés, tombant ainsi vers les épaules, le long de son cou. Ce changement constitue un processus de retour de la Syrienne vers sa coiffure d'origine telle que décrite par J. Babelon, et nous fait penser que sous le règne de son mari, Domna plagiait Faustine la Jeune épouse de Marc Aurèle. En imitant l'impératrice antonine, Julia Domna a ainsi contribué au déroulement de la fiction dynastique mise en place par Septime Sévère de 193 à 211 et rapportée par les historiens antiques.

L'adoption de la coiffure et de la titulature de Faustine la Jeune constituait une stratégie politique visant à imposer dans l'esprit des Romains l'idée d'une similitude physique, donc d'une parenté avec les membres de la dynastie antonine, telle que la revendiquait son époux Septime Sévère.

## BIBLIOGRAPHIE

### ANCIENS

AURELIUS VICTOR, *Livre des Césars*, texte établi et traduit par P. Dufraigne, Paris, Belles Lettres, 2003.

HISTOIRE AUGUSTE, *Les empereurs romains des IIe et IIIe siècles : Vie d'Hadrien. Vie d'Aelius. Vie d'Antonin le Pieux. Vie de Marc Aurèle. Vie de Verus. Vie d'Avidius Cassius. Vie de Commode. Vie de Pertinax. Vie de Didus Julianus. Vie de Septime Sévère. Vie de Pescennius Niger. Vie de Clodius Albinus. Vie de Caracalla. Vie de Geta. Vie de Diaduménien. Vie d'Élagabal. Vie d'Alexandre-Sévère. Vie des deux Maximin. Vie des trois Gordien. Vie de Maxime et de Balbin. Vie des deux Valérien. Vie des deux Gallien. Vie des trente tyrans. Vie de Claude. Vie d'Aurélien. Vie de Tacite. Vie de Probus. Le Quadrige des tyrans. Vie de Carus, Carin et Numérien*. Édition bilingue, traduction du latin par A. Chastagnol, Édition établie par A. Chastagnol, Paris, Robert Laffont, 1994.

DION CASSIUS, *Histoire romaine*, Livres LXXV-LXXVII, tome huitième. Traduction française par E. GROS, Paris, Firmin Didot, 1865.

HÉRODIEN, *Histoire romaine*, depuis la mort de Marc Aurèle jusqu'à l'avènement de Gordien, traduite du grec par Léon Halévy, Paris, Librairie de Firmin Didot et frères, 1860.

### Ouvrages modernes

- BABELON J.,  
✓ 1964, *La numismatique antique*, Paris, Presses Universitaires Françaises.
- ✓ 1957, *Les impératrices syriennes*, Paris, Albin Michel.
- BEAUJEU J., 1955, *La religion romaine à l'apogée de l'empire*, tome I : *La politique religieuse des Antonins (96-192)*, Paris, Les Belles Lettres.
- BOURGEY S., 1994, *L'Empire romain*, tome 2, *De Nerva à Sévère Alexandre, (96-235 apr. J.- C.)*, Paris, Éditions Errance.
- CUMONT Franz, 1906, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, conférences faites au Collège de France, troisième édition revue, Paris, Librairie Leroux.
- DUBY G., 1990, *Histoire des Femmes en Occident*, tome 1, *l'Antiquité*, Paris, Plon.
- GENEVIÈVE V., juin 2010, « Un nouvel antoninien de Julia Domna au buste sans croissant dans le médaillier du Musée Saint-Raymond, musée des Antiques de

Toulouse », *Bulletin de la Société Française de Numismatique*, 65e année-n°6-, p. 133-137.

- MARTIN J.-P., 1817-1903, *Le siècle des Antonins*, Paris, Presses Universitaires Françaises, 1977.
- MOMMSEN T., 1984, *Le droit public romain*, ([reprod., en fac-sim.]) trad. sur la 3e éd. allemande par P. F. Girard, 1889-1896. 7 éditions : tome VI/1 ; tome VI/2, Paris, Diffusion de Bocard, tomes I, II, III, IV et V.
- SCHMIDT J., 2012, *Femmes de pouvoir dans la Rome antique*, Paris, Perrin.
- N'GUYEN-VAN V., 2016, « Démontrer sa légitimité : le lien dynastique dans les monnaies sévériennes ». *Cahier Mondes anciens*, 8, p. 1 à 18. Disponible sur : <http://mondesanciens.revues.org/1636>.
- PAILLER J.-M., 1999, « Les religions orientales selon Franz Cumont. Une création continuée ». *Mélanges de l'école française de Rome*, 111-2, p. 635-646. Disponible: [https://www.persee.fr/doc/mefr\\_11239891\\_1999\\_num\\_111\\_2\\_4661](https://www.persee.fr/doc/mefr_11239891_1999_num_111_2_4661) Studies in the Lives of Roman Empresses Author(s): Mary Gilmore Williams Source: American Journal of Archaeology, Vol. 6, No. 3 (Jul. - Sep., 1902), pp. 259-305 Published by: Archaeological Institute of America Stable Disponible sur: <https://www.jstor.org/stable/496790> .

## **Les véritables motifs d'expulsions des Juifs, Égyptiens et Astrologues dans la Rome antique : raisons religieuses ou autres ?**

Michael Lionel MIHINDOU

CREAAH-UMR 6566, Université Le Mans

[michael.mihindou98@gmail.com](mailto:michael.mihindou98@gmail.com)

**Résumé :** Il s'agira ici de mettre en évidence les motifs d'expulsions des communautés juive et égyptienne et des astrologues, dans la littérature latine. Notre intention, est de montrer que les motifs actant les expulsions de ces communautés ne sont que des évidences trompeuses qui, du fait des communautés ciblées, nous amènent de prime abord à pencher vers les motifs religieux. Nous proposons donc une relecture minutieuse des sources, et nous nous focaliserons sur les évènements qui conduisent à l'émission des décrets d'expulsions et, dans une moindre mesure, au contexte politique car seul moyen selon nous de mettre en évidence les véritables motifs d'expulsions.

**Abstract:** The aim here is to highlight the reasons for expulsion of the Jewish/Egyptian communities and astrologers, in Latin literature. Our intention, quite frankly, is to show that the grounds for evictions from these communities are only misleading evidence that because of the targeted communities we are at first glance leaning toward religious grounds. We therefore propose a careful re-reading of the sources, and to focus on the events that lead to the issuing of the decrees of expulsions and to a lesser extent on the political context because, in our opinion, the only way to highlight the real reasons for expulsions.

**Mots clés :** Expulsion, Juifs, Astrologues, Égyptiens, religion

**Keywords :** Expulsion, Jews, Astrologers, Egyptians, religion

## INTRODUCTION

Le titre de cette contribution est révélateur de notre conviction, les expulsions visant les communautés, telles que : les Juifs, les Égyptiens<sup>1</sup> et les astrologues, ne doivent pas être perçues comme le résultat de persécutions à caractère religieux au sein de l'*Vrbs*. En expulsant les Juifs, les Egyptiens et les Astrologues, durant le I<sup>er</sup> siècle de notre ère<sup>2</sup> ce ne sont pas les pratiques religieuses de ces communautés que les Romains visaient mais bien des individus coupables de crimes qui n'avaient rien de religieux. Si d'autres périodes de l'histoire ont été propices aux guerres de religions, l'Antiquité romaine échappe à cette logique, et pour cause, les cités du monde romain étaient assez ouvertes et tolérantes<sup>3</sup> sur le plan religieux. Tolérance réelle ou forcée, les autorités romaines, à l'instar de César et d'Auguste, prirent des mesures dans le but de garantir le culte des différentes communautés comme celle des Juifs, aussi bien à Rome que dans d'autres cités de l'Empire. Ces mesures sont donc la preuve évidente que les expulsions à caractères religieux n'avaient pas pour objectif d'empêcher l'implantation de cultes étrangers à Rome ; sur cette base il faudrait donc regarder ces expulsions pour ce qu'elles sont véritablement. Une telle démarche implique donc que l'on fasse une relecture des sources et que l'on dépasse les évidences qui pourraient fausser notre jugement.

Quels sont les motifs des expulsions à caractère religieux ? Devons-nous nous limiter aux raisons mises en évidence par les auteurs antiques ? Ne devons-nous pas au contraire nous intéresser au contexte politique et social des événements qui précèdent les mesures d'expulsions pour en déceler les véritables motifs ? Avant d'y répondre, il convient de souligner que la question des expulsions à caractère religieux dans la société romaine a été largement débattue par nombre d'auteurs modernes ; c'est le cas de l'étude menée par Horst R. Moehring<sup>4</sup>, dans laquelle l'auteur s'est intéressé aux épisodes qui retracent l'expulsion des Juifs de Rome et des adhérents du culte d'Isis en 19 ap. J.-C. Dans cette étude, l'auteur s'intéresse minutieusement aux écrits antiques tels que ceux de Flavius Josèphe, Tacite, Suétone et Tertullien ; pour ne citer

---

<sup>1</sup> Le terme Egyptien que nous utilisons ici est générique et désigne tous les habitants originaires de cette partie de l'Empire y compris les Alexandrins.

<sup>2</sup> La période dont nous faisons allusion est celle qui comprend le temps du règne de la dynastie Julio-Claudienne jusqu'à celle des Flaviens.

<sup>3</sup> Martin J. P., 1991. *Société et religions dans les provinces romaines d'Europe centrale et occidentale 31 av. J.-C. 235 ap. J.-C.*, Sedes, Paris. Pour l'auteur la tolérance romaine pour les cultes des peuples vaincus ne fait aucun doute, l'hostilité romaine envers le druidisme ne doit pas être vu comme une remise en cause de cette tolérance.

<sup>4</sup> Moehring H. R., 1959. «*The persecution of the Jews and the Adherents of the Isis Cult At Rome A.D 19*», *Novum Testamentum*, Vol. 3, Fasc. 4, p. 293-304.

que ceux-là. Selon Moehring, l'expulsion de ces communautés répondait à des aspirations morales. Pauline Ripat<sup>5</sup>, quant à elle, analyse l'implication des astrologues dans la sphère politique. Dans un article assez récent, Heidi Wendt<sup>6</sup> fait une relecture des sources antiques qui traitent de l'expulsion des Juifs et fait le constat que ces derniers ont été expulsés arbitrairement car les motifs d'expulsions n'incombaient pas à toute la communauté mais bien à l'activité d'individus pratiquant des formes d'expertises religieuses indépendantes. E. Truesdell Merrill<sup>7</sup>, enfin, nous dévoile le rapport que les citoyens romains entretiennent avec leur religion.

La question de l'étranger à Rome en général<sup>8</sup>, de l'expulsion en particulier a fait l'objet, comme on vient de le voir, d'études très pointues. Nous nous proposons donc ici de les revisiter en tentant d'y apporter un regard neuf.

Cet article sera divisé en deux parties. La première sera l'occasion pour nous de mettre en relief ce que nous appelons les évidences trompeuses<sup>9</sup> et les différents avis des historiens modernes sur la question. La seconde partie sera consacrée au contexte évènementiel de ces expulsions car, comme nous allons le montrer, les « véritables » motifs d'expulsions sont à rechercher plutôt dans les agissements coupables de certains individus et non dans les raisons invoquées.

## I. Les motifs d'expulsions à caractère religieux

Les sources antiques regorgent d'informations pouvant nous permettre de mettre en évidence les motifs d'expulsions à caractère religieux. Toutefois, nous pensons que celles-ci ne nous donnent pas toujours les véritables motivations des autorités romaines<sup>10</sup>. Pour avoir une

<sup>5</sup> Ripat Pauline., 2011. « Expelling Misconceptions: Astrologers At Rome ». In: *Classical Philology*, Vol 106, N°2, p. 115-154.

<sup>6</sup> Wendt H., 2015. « Iudaica Romana A Rereading of Judean Expulsion from Rome », *Journal of Ancient Judaism*, 6. Jg., p. 97-126.

<sup>7</sup> Merrill E.T., 1920. « The Attitude of Ancient Rome toward Religion and Religious Cults ». In: *The Classical Journal*, Vol. 15, N°4, p. 196-215.

<sup>8</sup> Compatangelo-Soussignan R et al. 2007. *Etrangers dans la cité romaine. « Habiter une autre patrie : des incolae de la République aux peuples fédérés du Bas-Empire »*, P.U.R.

<sup>9</sup> Nous appelons évidences trompeuses les raisons mises en évidence par les sources antiques. Nous estimons que ces évidences ou encore motifs d'expulsions à caractère religieux que nous donnent les auteurs antiques ne sont pas les véritables raisons.

<sup>10</sup> L'épisode des Bacchanales et le débat qui entoure le récit de Tite live et les motivations des autorités romaines est une preuve que les récits des auteurs antiques posent un problème. Turcan R., « Religion et politique dans l'affaire des Bacchanales. A propos d'un livre récent ». In *Revue de l'histoire des religions*, tome 181, n°1, 1972 ; Scheid John. « Jean-Marie Pailler, *Bacchanalia*. La répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie : vestiges, images, tradition ». In *Annales. Economies, sociétés, civilisations*. 45<sup>e</sup> année, N. 4, 1990 ; Pailler J.-M., « Les Bacchanales : du scandale domestique à l'affaire d'État et au modèle pour les temps à venir (Rome, 186 av. J.-C.) ». In : *POLITIX* 2005/3 (n°71).

chance de mettre en relief les « véritables » motifs d'expulsions à caractère religieux, l'examen minutieux du contexte historique et événementiel est indispensable, ainsi que celui du point de vue idéologique de l'auteur. Pauline Ripat, dans son article mentionné plus haut, a tenté de montrer que l'expulsion des astrologues ne devait pas être regardée uniquement comme la conséquence d'une éventuelle implication en politique, conformément à l'interprétation proposée jusque-là par la majorité des auteurs modernes. Elle cherche d'autres explications, même si elle ne réfute pas ou ne prend pas position de manière ferme. Avant d'entrer dans le vif du sujet, nous pensons qu'il serait judicieux d'éclaircir un point par rapport au titre de notre article. Le titre de notre article ne suggère aucunement que tous les cas d'expulsions que nous aurons à étudier relèvent exclusivement du domaine religieux. Si le caractère religieux des expulsions des Juifs et des Égyptiens semble à priori évident, celui des astrologues l'est moins. Mais force est de constater que Valère Maxime et Suétone assimilent les pratiques divinatoires chaldéennes à des rites étrangers. Nous reconnaissons que le cas des astrologues est particulier ; mais si nous les avons mises dans la catégorie « expulsion à caractère religieux », c'est parce que c'est ainsi qu'elles sont présentées dans les sources.

### 1. Les évidences trompeuses

Les récits des auteurs antiques renferment plusieurs sortes d'informations. Certaines d'entre elles sont accessibles sans efforts tandis que d'autres, qui paraissent plus pertinentes, demandent un effort supplémentaire d'interprétation. À propos de la double expulsion des Latins de Rome en 187 et 177 av. J.-C., dans un travail qui peut nous servir comme modèle, Edmond Frézouls<sup>11</sup> s'interroge sur les véritables motivations des autorités romaines qui, à deux reprises, si l'on en croit Tite Live, se plièrent à la volonté des ambassadeurs latins qui se plaignaient du fait que certains ressortissants de leurs cités, en venant s'installer à Rome, étaient devenus citoyens romains<sup>12</sup>. Si l'on s'en tient au récit de Tite Live, la double expulsion de 187 et 177 av. J.-C. avait pour motif l'usurpation du droit de cité. Toutefois, l'auteur nous dit lui-même que les ambassadeurs latins se plaignaient du fait qu'ils se trouvaient dans l'incapacité de fournir à Rome le contingent de soldats requis par les autorités romaines<sup>13</sup>. En suivant Edmond Frézouls, on peut supposer alors que des sanctions étaient tombées ou étaient sur le

<sup>11</sup> Frézouls E., 1981. « Rome et les Latins dans les premières décennies du IIe siècle av. J.-C. » : In *Ktema*, n°6 ; Laffi 2017.

<sup>12</sup> Tite-Live, *Histoire romaine*, XXXIX, 3, p. 4.

<sup>13</sup> Tite-Live, *Histoire romaine*, XLI, 8,6.

point de tomber sur les cités latines et que, dans le but de les éviter, les autorités de ces cités avaient envoyé des ambassadeurs pour faire comprendre aux Romains qu'ils étaient en partie responsables de la situation. Après l'exposé des ambassadeurs latins, les autorités romaines comprirent les dangers de leur politique d'immigration sur le plan militaire et cherchèrent le moyen d'y remédier. La raison de cette expulsion est donc militaire<sup>14</sup>, le motif d'usurpation du droit de cité invoqué par Tite Live ne tient donc pas, ou encore doit être considéré comme une raison secondaire. C'est pourquoi Edmond Frézouls parle de « dissimulation » des véritables raisons de l'expulsion par Tite Live. À l'instar des faits que nous venons d'évoquer, dans les cas des expulsions à caractère religieux, plusieurs motifs, comme nous allons essayer de le montrer, ne sont qu'apparents.

## 2. Le prosélytisme des cultes égyptiens et judaïques

Le prosélytisme est l'un des motifs d'expulsions à caractère religieux qui est invoqué par certains auteurs modernes. Pour Mireille Hadas-Lebel, le prosélytisme des Juifs à Rome ne fait aucun doute et serait le fait le mieux attesté en ce qui concerne cette communauté<sup>15</sup>. Pour elle, il ne fait aucun doute que l'expulsion des populations juive est à mettre au crédit de leur activité missionnaire, et l'auteur conclut ainsi que les causes invoquées pour leur expulsion de la ville sont toujours liées à leur activité missionnaire.<sup>16</sup>

Cette affirmation est révélatrice de ce que nous disent les auteurs antiques dans leurs récits. En effet, dans un récit relatant l'expulsion des Juifs de Rome en 139 av. J.-C., qui intervient en même temps que celle des Astrologues, Valère Maxime met en avant le prosélytisme des Juifs qui s'efforçaient à corrompre les mœurs romaines par l'introduction du culte de Jupiter Zabazios<sup>17</sup>. Le récit de Flavius Josèphe à propos de l'expulsion de 19 ap. J.-C., bien qu'assez ambigu<sup>18</sup>, ne laisse aucune place au doute à première vue, comme le montre ce court extrait :

<sup>14</sup> Seston W., 1978, « La Lex Julia de 90 av. J.-C. et l'intégration des Italiens dans la citoyenneté romaine », communication du 17 février 1978. In : Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 122e année, N. 2, p. 531.

<sup>15</sup> Hadas-Lebel M., 2012, « La présence Juive à Rome (IIe siècle av- IIe siècle apr. J.-C.) », in IUDAEA SOCIA – IUDAEA CAPTA Atti del convegno Internazionale Cividale del Friuli, 22-24 settembre 2011, a cura di GIANPAOLO URSO, Pisa, p. 203.

<sup>16</sup> Hadas-Lebel M., 2012, « La présence Juive à Rome (IIe siècle av- IIe siècle apr. J.-C.) », in IUDAEA SOCIA – IUDAEA CAPTA Atti del convegno Internazionale Cividale del Friuli, 22-24 settembre 2011, a cura di GIANPAOLO URSO, Pisa, p. 203

<sup>17</sup> Val. Max. *Faits et dits mémorables*, I. 3. 3.

<sup>18</sup> Nous parlons ici d'ambiguïté parce que la lecture du récit de Flavius Josèphe et l'enchaînement des idées laisse penser que l'auteur nous dit que les Juifs se firent expulser à cause des Egyptiens ou encore à cause de la confusion



Établi alors à Rome, il feignait d'expliquer la sagesse des lois de Moïse. S'adjoignant trois individus absolument semblables à lui, il se mit à fréquenter Fulvia, une femme de la noblesse, qui s'était convertie aux lois du judaïsme, et ils lui persuadèrent d'envoyer au temple de Jérusalem de la pourpre et de l'or<sup>19</sup>.

Même si l'auteur ne nous dit pas explicitement qu'il y a prosélytisme, le fait que ce juif se présente comme un expert du Judaïsme ou encore qu'il feigne de l'être est une preuve de son activité missionnaire. Le récit de Suétone aussi nous donne cette impression et, pour cause, car il laisse transparaître l'idée que les adeptes des religions étrangères s'efforcent de propager leur religion dans la société romaine sous le règne de Tibère. La teneur du passage ne laisse aucune place au doute : « Il interdit les cérémonies des cultes étrangers, les rites égyptiens et judaïques. Il obligea ceux qui étaient adonnés à ces superstitions de jeter au feu les habits et les ornements sacrés<sup>20</sup>. »

Ce passage de Suétone, à l'instar de tous les récits se rapportant aux expulsions à caractère religieux laisse, clairement transparaître la dimension « prosélytique » de la mesure d'expulsion qui accompagna ces interdictions. Les autorités romaines pouvaient interdire la présence d'un culte dans l'enceinte de Rome, mais non pas obliger les adeptes d'une religion à renoncer à leur culte. La deuxième phrase de l'extrait concerne clairement les citoyens romains convertis aux rites égyptiens et judaïques et non les populations issues de la Judée et de l'Égypte.

Le récit fait par Tacite de l'expulsion des adeptes des cultes égyptiens et juifs en 19 ap. J.-C. ne déroge pas à la règle de l'action prosélytique de ces derniers. Pour nous en rendre compte citons ce passage :

On s'occupa aussi de bannir les cérémonies égyptiennes et judaïques et un sénatus-consulte ordonna que quatre mille affranchis imbus de cette superstition, en âge de porter les armes, fussent transférés en Sardaigne pour y réprimer le brigandage...<sup>21</sup>

Si l'on suit la logique qui se dégage du récit de Tacite, l'expulsion serait le résultat de la contamination d'individus qui étaient citoyens romains de naissance ou qui l'étaient devenus du fait de l'affranchissement. Le terme « *infecta* » employé par l'auteur doit être pris dans son contexte ; nous ne sommes pas en présence d'une maladie, même si c'est l'impression que donnent les auteurs antiques lorsqu'ils parlent aussi bien des mœurs que des religions étrangères. Mais ici le terme « *infecta* » ne signifie rien d'autre que les adeptes de ces religions

---

qui existait dans l'esprit des autorités romaines à propos des religions orientales. Nous approfondirons cet aspect du problème dans la deuxième partie.

<sup>19</sup> Flavius Josèphe, *Antiquités Judaïques*, XVIII, 81-82, p. 148.

<sup>20</sup> Suétone, *Vie de Tibère*, XXXVI, 1-2.

<sup>21</sup> Tacite, *Annales*, II, LXXXV, IV, p 138.

qui font œuvre de prosélytisme. Dans cette logique, Dion Cassius n'est pas en reste, il nous dit clairement que Tibère les bannit car « ils amenaient à leurs coutumes beaucoup de Romains<sup>22</sup> ».

L'analyse des sources littéraires par les auteurs modernes a donné lieu à plusieurs interprétations. Silvia Cappelletti,<sup>23</sup> fidèle à l'esprit des sources, opte pour le prosélytisme dont l'expulsion ne serait que la réponse des autorités romaines à la prolifération du Judaïsme. Pour Erich Gruen<sup>24</sup>, l'expulsion des Juifs et des groupes qui les accompagnent souvent dans les récits d'auteurs antiques a plusieurs objectifs : forger une identité nationale, apaiser les angoisses culturelles, débarrasser la ville des influences néfastes, démontrer la piété romaine envers les dieux et par la même occasion apaiser la colère des dieux par une expiation. Les raisons évoquées par Erich Gruen reposent sur la reconnaissance implicite des actions missionnaires des Juifs. En effet, en quoi l'identité nationale serait-elle menacée si une partie de la population ne se détourne pas de ce qui fait la spécificité romaine ? L'angoisse culturelle ne se justifie que si l'on voit une population se détourner de sa culture au profit d'une autre, là encore il y a prosélytisme, qu'il soit actif ou passif. Pour notre part, la seconde hypothèse paraît plus probable, mais il n'est pas certain que les autorités romaines vissent les choses de la même façon que nous. Pour Léonard Victor Rutgers<sup>25</sup>, les expulsions Juives ne seraient rien d'autres que des réponses apportées aux troubles généraux de l'ordre public. Toutefois, si l'auteur met en avant les troubles à l'ordre public, il n'en demeure pas moins que la dimension prosélytique reste présente, car en disant que l'ordre public était troublé par des rituels et des pratiques non romains dont l'adoption représentait à coup sûr une menace pour la société romaine, il confirme bien le comportement missionnaire suggéré par les sources. Le prosélytisme est donc source de trouble à l'ordre public. La position de L. V. Rutgers, si l'on en croit Heidi Wendt, est une réfutation de ceux qui ont vu les expulsions des Judéens et praticiens de la religion judéenne comme un double effort visant à décourager l'intérêt des Romains pour le Judaïsme et ramener au paganisme les personnes passées au Judaïsme en leur accordant le pardon à la condition qu'ils abandonnent les pratiques incriminées<sup>26</sup>. On le voit, les interprétations sont aussi diverses

<sup>22</sup> Dion Cassius, *Hist. Rom.*, LVII, 18, cité par Mireille Hadas-Lebel, *ibid.* Voici le texte grec : " *Xiph. 135, 4-23. " τῶν τε Ἰουδαίων πολλῶν ἐς τὴν Ῥώμην συνελθόντων καὶ συγχυοῦς τῶν ἐπιχωρίων ἐς τὰ σφέτερα ἔθνη μεθιστάντων, τοὺς πλείονας ἐξήλασεν.*" *Joann. Antioch. fr. 79 § 4b M. v. 20-22.* " : L'oracle disait : "Trois fois trois cents ans accomplis, guerre civile, sybaritique délire, perdra les Romains". Tibère accusa ces vers d'être supposés, et fit examiner tous les livres qui contenaient des prédictions ; il condamna les uns comme apocryphes et approuva les autres.

<sup>23</sup> Cappelletti S., 2006, *The Jewish Community of Rome: From the Second Century B. C. to the Third Century C. E.* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 113; Leiden: Brill), p.57.

<sup>24</sup> Gruen Erich S., 2002, *Diaspora: Jews amidst Greeks and Romans*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, p.52.

<sup>25</sup> Rutgers L. V., 1994, p. 56-75.

<sup>26</sup> Smallwood E. M. 1956. « Some notes on the Jews under Tiberius », *Latomus*, T. 15, Fasc. 3, p. 319–320.

que variées et s'opposent les unes aux autres, mais toutes sont le reflet des récits des auteurs antiques. Mais nous pouvons nuancer cette manière de voir les choses. En effet, le fait de dire que les juifs amenaient à leurs coutumes beaucoup de Romains ne veut pas dire nécessairement que ces derniers s'efforçaient à convertir les Romains au Judaïsme ; cela pourrait signifier aussi que les Romains pouvaient eux-mêmes être séduits par les pratiques religieuses juives<sup>27</sup>. Dans son récit mentionnant l'expulsion des Chaldéens et des Juifs, Maxime Valère nous présente aussi la démolition du temple d'Isis et de Sérapis décrétée par le Sénat : devant la crainte qui animait les ouvriers chargés de la démolition, le consul P. Aemilius Paulus quittant, sa robe, frappa les portes du temple<sup>28</sup> donnant ainsi le signal, mais aussi la preuve que Rome n'avait rien à craindre de la colère de ces dieux. Les raisons de la mesure ne nous sont pas données, toutefois au premier siècle av. J.-C., les autorités romaines émirent des mesures d'expulsions contre le culte d'Isis et de Sérapis et, si l'on en croit John Scheid, la raison était le désir des adeptes de ces cultes de donner à leur culte un statut public en associant les dieux d'Alexandrie aux divinités protectrices de la République<sup>29</sup>.

Si en 139 et 58, 53 et 50 av. J.-C., il n'y a aucune trace de l'action prosélytique des adeptes du culte d'Isis et de Sérapis, en 19 apr. J.-C., cependant, le récit de Flavius Josèphe le laisse penser. Amoureux de Paulina et voyant que ses sentiments ne sont pas partagés, Decius Mundus est sur le point de se laisser mourir quand Idé, une affranchie de son père experte en tous les crimes, si l'on en croit Flavius Josèphe, lui promet une liaison amoureuse avec l'objet de son désir. Pour arriver à ses fins, Idé se tourne vers les prêtres d'Isis pour monter le stratagème qui permettra à Decius Mundus, déguisé en Anubis, d'avoir le privilège de passer une nuit avec la vertueuse Paulina dans le temple égyptien. Heureux de la nuit qu'il venait de passer et visiblement satisfait d'avoir économisé au passage une belle somme d'argent, le chevalier romain ne peut s'empêcher de se vanter le lendemain en croisant Paulina. La démarche des prêtres et le fait qu'Idé, l'affranchie de Decius Mundus, s'adresse à ces derniers prouvent à suffisance que Paulina était une fervente adepte du culte d'Isis et de Sérapis. La joie qui anima la matrone romaine est significative de son attachement aux cultes égyptiens.

Quand cela lui eut été accordé, il dit qu'il venait de la part d'Anubis, car le dieu, vaincu par l'amour qu'il avait pour elle, l'invitait à aller vers lui. Elle accueillit ces paroles avec joie, se vanta à ses amis du choix d'Anubis et dit à son mari qu'on lui annonçait le repas et la couche<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> Goodman M., 1994. *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford: Clarendon, p. 83.

<sup>28</sup> Max. Val., *Faits et dits mémorables*, 1. 3. 4.

<sup>29</sup> Scheid J., 2009, *La religion des romains*, Cursus, Armand Colin, Paris, p. 174.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 72-73.

Nous pouvons dire sans risque de nous tromper que Paulina n'était pas la seule romaine à s'adonner à ces cultes et pour cause, il existait depuis la fin du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. des chapelles privées d'Isis à Rome. Il y en a d'ailleurs une qui fut construite par les Metelli entre le temple de Claude et le Colisée<sup>31</sup>. Dion Cassius est formel, les temples d'Isis et de Sérapis s'implantèrent à Rome par l'initiative de particuliers<sup>32</sup> à une période où ces divinités n'étaient pas reconnues comme des dieux de Rome par les autorités de l'*Vrbs*. Nous avons du mal à imaginer que les prêtres ou encore les adhérents de ces cultes s'abstinrent de promouvoir leur religion auprès de la plèbe romaine. L'un des scénarios possibles est que l'implantation de chapelles privées par des familles influentes, comme celle des Metelli, poussa une certaine catégorie de citoyens romains affiliés à ces familles par clientélisme à s'y adonner. L'autre éventualité, déjà évoquée, fait appel au libre arbitre des individus : la religion romaine n'était pas exigeante, ne demandait aucune preuve de foi, encore moins une preuve d'adhésion par une présence à une activité religieuse<sup>33</sup>. Les citoyens romains étaient donc libres d'assister à tous les cultes qu'ils voulaient. Peu importe le scénario que l'on décide d'adopter, nous sommes à peu près sûrs que les autorités romaines, pour qui la religion était partie intégrante du système politique<sup>34</sup>, ne voyaient pas d'un bon œil l'attrait de certaines familles influentes, pour les cultes étrangers.

### 3. Les astrologues : experts d'un art divinatoire aux implications politiques

Plusieurs auteurs antiques nous donnent l'impression que l'on attribuait aux astrologues un pouvoir tel qu'ils pouvaient par leur prédiction mettre à mal l'ordre public ou encore inciter des individus ambitieux à s'opposer au pouvoir d'un empereur régnant. Devant le mutisme de la majorité des sources sur les causes des expulsions massives des astrologues, on comprend aisément que plusieurs auteurs modernes ont préféré regarder du côté de l'anxiété des empereurs pour trouver une explication plausible. Nous sommes du même avis que Pauline Ripat qui pense que c'est une erreur que de soutenir que l'anxiété des empereurs est l'unique cause de l'expulsion des astrologues, autrement on sous-estimerait les causes probables qui sont

<sup>31</sup> Voir John Scheid pour plus d'information sur le statut du culte d'Isis et de Sérapis à Rome.

<sup>32</sup> Dion Cassius, *Hist., Rom.*, XL, 47, p. 38.

<sup>33</sup> Merrill E. T., 1920, « The Attitude of Ancient Rome toward Religion and Religious Cults ». In: *The Classical Journal*, Vol. 15, N°4, p. 202; Scheid John., 2002. *La religion des romains*, Cursus, Armand Colin, Paris.

<sup>34</sup> Merrill E. T., 1920, « The Attitude of Ancient Rome toward Religion and Religious Cults ». In *The Classical Journal*, Vol. 15, N°4, p. 201.

plutôt à rechercher dans le souci du maintien de l'ordre public et de la stabilité politique<sup>35</sup>. Si nous sommes d'accord avec l'auteur sur le fait que l'anxiété ne doit pas être la cause première de l'expulsion en masse des astrologues, en revanche nous ne partageons pas son avis sur le choix des raisons réelles pouvant expliquer ces mêmes expulsions. Selon cet auteur, les astrologues auraient pu inciter la population à se soulever, ce qui leur attribue une importance et un rôle notable, cette idée n'est pas très éloignée de celle de D. Potter qui pense que les astrologues ou autres devins auraient pu causer des troubles avec leurs prophéties sur l'état général des choses<sup>36</sup>. Mais, de notre avis, le rôle politique supposé des astrologues et la peur des troubles à l'ordre public sont tous à mettre en relation avec l'anxiété<sup>37</sup> de l'empereur.

L'image de l'astrologue empêtré dans les intrigues politiques a été véhiculé par l'interprétation des récits de quelques auteurs antiques tels que Tacite, Dion Cassius, Suétone, Juvénal. La supposée conspiration de Libo Drusus durant le principat de Tibère et la mesure d'expulsion qui frappa les astrologues et les magiciens, relatées par Tacite, montreraient de façon implicite qu'il y a une corrélation entre la consultation d'un astrologue par un citoyen illustre et l'expulsion d'astrologues<sup>38</sup>. Dans un autre récit de Tacite, Othon aurait donné foi aux prophéties des astrologues lui prédisant l'Empire et les jouissances qui vont avec s'il avait le courage de se lancer dans la course pour le pouvoir<sup>39</sup>. En 52 ap. J.-C., Furius Scribonianus est condamné à l'exil pour avoir consulté les Chaldéens pour connaître le moment de la mort de Claude. À la suite de cette affaire une mesure d'expulsion fut prise contre les astrologues<sup>40</sup>.

La fin de règne de Néron voit émerger une période d'instabilité marquée par une lutte entre plusieurs individus pour l'accession au trône. Les récits de Suétone qui relatent ces événements mettent en avant l'implication plus ou moins direct des astrologues dans les luttes pour le pouvoir. L'idée qui ressort de ces textes est que l'expulsion des astrologues découlerait des complots dans lesquels des citoyens illustres cherchaient à connaître l'issue de leurs ambitions politiques ou encore à s'informer sur la destinée du prince<sup>41</sup>. Dans un article fort intéressant, Franz Cumont montre aussi la relation qui existe entre astrologues et prétendants au trône<sup>42</sup>. Ces rapprochements ne nous surprennent pas, et pour cause : on imagine très bien

<sup>35</sup> Ripat P., 2011, « Expelling Misconceptions: Astrologers At Rome ». In: *Classical Philology*, Vol 106, N°2, p. 116.

<sup>36</sup> Potter D., 1994, *Prophets and Emperors: Human and Divine Authority from Augustus to Theodosius*. Cambridge, p. 173-174.

<sup>37</sup> On ne peut réduire l'anxiété des empereurs à la peur de perdre le pouvoir.

<sup>38</sup> Tacite, *Ann.* II. XXVII et XXXII, p. 94 et 97.

<sup>39</sup> Tacite, *Hist.* I. XXII, p. 22 et 23.

<sup>40</sup> Tacite, *Hist.* XII. LII. 3.

<sup>41</sup> Graf F., 1997. *Magic in the Ancient World*. Cambridge, Mass, p. 55.

<sup>42</sup> Cumont F., 1906, « L'astrologie et la magie dans le paganisme romain », In : *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, Paris, XI, p. 25.

ce qui pouvait se passer dans la tête d'un empereur qui arrivait au pouvoir après avoir bénéficié des prédictions favorables d'un astrologue ; il ne pouvait que voir en ces derniers un danger pour son pouvoir. On le voit, dans un tel climat, l'empereur ne pouvait avoir d'autre choix que d'éloigner les astrologues de Rome de peur qu'un futur prétendant ne soit tenté de les consulter afin de connaître le moment propice pour une conspiration. Si les astrologues furent l'objet d'expulsions fréquentes, certains d'entre eux étaient bien présents à la cour impériale et certains empereurs, à l'instar de Tibère, ne se firent pas prier pour les utiliser afin d'éliminer de potentiels rivaux<sup>43</sup>. Nous convenons néanmoins avec Pauline Ripat que ces récits ne sous-entendent pas nécessairement une relation de cause à effet claire entre la compétition politique de l'élite, l'utilisation de l'astrologie et l'expulsion massive des astrologues<sup>44</sup>.

## II. Le contexte évènementiel des expulsions à travers la relecture des sources

Après avoir présenté ce que nous appelons les évidences trompeuses, il est maintenant temps d'examiner minutieusement les récits des auteurs antiques afin d'essayer d'y déceler les véritables motifs des expulsions. Cette sous-section s'attachera donc à montrer que ni le prosélytisme, ni l'implication en politique ne sont les éléments moteurs des expulsions à caractère religieux. Pour ce faire, nous analyserons une par une les situations d'expulsions décrites par chacun des auteurs.

### 1. Flavius Josèphe

De prime abord, le chapitre III du livre XVIII des *Antiquités Judaïques* de Flavius Josèphe ne laisse pas de doute sur la nature des événements qui avaient poussé Tibère à publier un décret d'expulsion contre les Juifs et les Egyptiens. Cherchant par tous les moyens à vivre une idylle avec Paulina, le chevalier Mundus s'en remet à Idé, une affranchie de son père, qui lui promet moyennant cinquante mille drachmes de réaliser son souhait. Une fois l'affaire conclue, elle se tourne vers les prêtres d'Isis à qui elle demande assistance dans son projet ignoble. Après avoir passé la nuit dans le temple et s'être unie à Mundus déguisé en Anubis, Paulina découvre avec stupeur qu'elle a été trompée et que sa vertu a été bafouée. Elle s'en

<sup>43</sup> Dion Cassus, *Hist Rom.* LVII, XV, p. 197.

<sup>44</sup>Ripat P., 2011. « Expelling Misconceptions: Astrologers At Rome », p. 117 (<https://www.jstor.org/stable/10.1086/659835>)

plaint à son mari qui à son tour en informe l'empereur Tibère. L'implication des prêtres d'Isis et la réaction de Tibère après la plainte du mari de Paulina laisse penser que c'est la déesse Egyptienne en personne qui était en cause. Il en va de même pour l'expulsion des Juifs consécutive à l'escroquerie de quelques-uns au détriment d'une matrone romaine nommée Fulvia convertie au judaïsme. Là encore, l'idée qui transparait est celle d'une expulsion pour motif religieux car Flavius Josèphe parle dans son récit du temple de Jérusalem, des lois de Moïse et du Judaïsme. À première vue le motif religieux semblerait le plus plausible, mais il n'en est rien, la lecture minutieuse de Flavius Josèphe fait ressortir plusieurs éléments qui pourraient justifier l'expulsion des Juifs et des Egyptiens, à savoir : l'escroquerie, la tromperie et pour finir l'agitation des Juifs en Judée. D'abord l'auteur attribue les malheurs des Juifs de Rome aux troubles que suscitent l'opposition des Juifs à Pilate en Palestine<sup>45</sup>, ensuite à la tromperie Egyptienne et enfin aux actions d'un juif malintentionné. On le voit, il se dégage dans le récit de Flavius Josèphe comme une sorte d'amalgame qui ne facilite pas la compréhension ou encore l'identification du motif de l'expulsion. Toutefois, nous pouvons dire avec certitude que les prosélytismes juif et égyptien n'étaient pas en cause dans les événements qui entraînent l'expulsion des Juifs et la destruction des statues d'Isis, car aussi bien Paulina que Fulvia étaient des converties de longue date. Le prosélytisme juif est bien une réalité si l'on se fie aux dires de Flavius Josèphe, mais il n'est pas le motif de l'expulsion ici, puisque, comme il le dit lui-même, Fulvia était déjà convertie au Judaïsme quand elle fut approchée par les escrocs juifs<sup>46</sup>. Ces derniers ne convertirent pas la matrone romaine mais profitèrent du fait qu'elle était déjà une prosélyte pour la tromper. Le récit de Flavius Josèphe a ceci d'intéressant qu'il nous montre clairement que les prosélytismes Juif et isiaque ne posaient pas un problème aux autorités romaines. La situation décrite par l'auteur est compatible avec ce que nous savons de ces deux religions : le culte juif dans l'Empire avait obtenu certains privilèges de la part du pouvoir romain et le culte d'Isis fut officiel à Rome après Tibère au courant du I<sup>e</sup> siècle ap. J.-C<sup>47</sup>. La question que l'on peut se poser est la suivante : pourquoi tolérer des cultes dont on connaît le penchant prosélytique si le prosélytisme était mal vu et considéré comme un délit ?

<sup>45</sup> Les Juifs ont toujours été considérés par les autorités romaines comme un peuple très soudé, vivant en communauté et ayant un lien très fort avec la Judée. Cet attachement au Temple, le respect scrupuleux des lois de leurs pères ont toujours fait que pour les autorités romaines, les Juifs de Rome ne pouvaient être insensibles aux malheurs qui accablent les Juifs de Palestine ou d'une autre cité. Flavius Josèphe a conscience de ce fait, raison pour laquelle il met en avant dans son récit.

<sup>46</sup> *Idem* pour Paulina, si Idé s'en réfère dans son stratagème aux prêtres d'Isis c'est uniquement parce que la matrone romaine était une fervente adepte du culte Egyptien.

<sup>47</sup> Beaurin L., 2013. *Honorer Isis : les cérémonies isiaques dans les cités de l'Empire romain occidental*, Thèse de doctorat, Lille 3, p. 4. Lire aussi Bricault L & Versluys Miguel J., 2011. *Power, politics, and the cults of Isis. Proceedings of the VI International Conference of Isis Studies, Boulogne-sur-Mer*, October 13-15, 2011 (organised in cooperation with Jean-Louis Podvin), Religions in the Graeco-Roman world, 180, Leyde, Brill.

D'un autre côté, même si les choses sont présentées comme telles, Flavius Josèphe ne nous dit jamais que les motifs relevaient des activités missionnaires des populations incriminées. A y regarder de plus près, l'expulsion des Juifs de Rome en 19 ap. J.-C., ne semblerait pas à proprement parler une expulsion pour motif religieux mais bien une expulsion pour cause de délit.

## 2. Valère Maxime

En 139 av. J.-C., sous le consulat de M. Pompius Lénas et de L. Calpurnius, le préteur pérégrin C. Cornélius Hispalus enjoignit par un édit aux chaldéens de sortir, dans les dix jours de Rome et de l'Italie. Le même préteur, si l'on en croit l'auteur, ordonna aussi aux Juifs qui s'efforçaient de corrompre les mœurs romaines par l'introduction du culte de Jupiter Sabazius de retourner dans leurs foyers.

À l'instar de tous ceux qui plaident pour un prosélytisme Juif, Valère Maxime est incapable de nous dire comment les Juifs s'y prenaient pour amener les Romains à se convertir aux Judaïsme. Avec Valère Maxime, on a plutôt le sentiment d'être en face d'une sorte de « protectionnisme »<sup>48</sup> religieux de la part des autorités romaines. Dans le texte de Valère Maxime l'expulsion des Juifs et des astrologues à laquelle fait allusion l'auteur intervient quarante-sept ans après la répression des Bacchanales ; ce qui peut laisser penser que les autorités romaines, ne voulant plus revivre une situation similaire, n'hésitèrent pas à expulser des communautés porteuses de pratiques jugées dangereuses. Cette explication est plausible puisque Valère Maxime place les deux événements l'un après l'autre. Toutefois, un autre événement, pas mentionné par l'auteur, pourrait expliquer la décision prise par les autorités romaines : c'est la guerre servile qui sévit dans la région d'Enna, conduite par Eunus, devin syrien et prophète, qui se fit proclamer roi sous le nom d'Antiochos. Il est fort probable que dans l'esprit des autorités romaines, tous les devins de Rome devinrent par conséquent suspects et capables de soulever la classe servile de Rome. De ces deux hypothèses, nous ne savons pas laquelle justifie la mesure d'expulsion de ces deux communautés. Peut-être qu'il n'y a pas de choix à faire et que les deux hypothèses sont tout aussi valables. Néanmoins, si Valère Maxime confirme implicitement l'action missionnaire des Juifs<sup>49</sup>, rien dans les propos de l'auteur ne nous oblige à penser exclusivement au prosélytisme ; en effet, l'introduction du culte dont il

<sup>48</sup> Cf : Valère Maxime, I, III, 3, *De peregrina religione rejecta*. Telle que les choses sont présentées, nous sommes bien en face d'un protectionnisme religieux consistant à rejeter ce qui n'est pas romain.

<sup>49</sup> Valère Maxime, *Faits et dits mémorables*, I. 3. 3.



parle peut vouloir simplement dire qu'à une époque où il était interdit à toute religion étrangère de franchir le pomerium, les Juifs pratiquèrent leur religion à l'intérieur de Rome. En effet, si on part du principe que les privilèges à caractère religieux dont jouissaient les Juifs datent de César, il est plausible que l'introduction du culte dont parle Valère Maxime ne soit rien d'autre que le fait de pratiquer sa religion à l'intérieur de l'enceinte sacrée de Rome, ce qui était interdit aux divinités étrangères non reconnues par les autorités romaines. Pour notre part, nous pensons que le prosélytisme Juif, s'il a existé, était passif et nous pouvons invoquer ici les propos de Tacite qui dit clairement que les Romains étaient un peuple influençable qui adoptait avec une facilité déconcertante tout ce qui venait d'ailleurs aussi bien les bonnes que les mauvaises choses<sup>50</sup>. En ce qui concerne l'expulsion des astrologues, l'auteur s'éloigne de l'idée qui voudrait que la consultation astrologique des citoyens illustres en fut le motif exclusif. Valère Maxime met plutôt en avant les fausses prédictions et la manipulation par certains astrologues véreux dont le peuple pouvait faire les frais.

### 3. Tacite

Le récit de Tacite<sup>51</sup> sur la supposée tentative d'usurpation du trône par Libo Drusus sous Tibère de prime abord nous amène à penser que ce dernier, désirant l'empire, a consulté les astrologues pour s'assurer la réussite de son entreprise. À la lecture des chapitres XXVII et XXX, il ne fait aucun doute que Drusus fut en contact avec les devins, les astrologues et toute personne pratiquant l'art de la divination, mais force est de reconnaître aussi que les motifs de l'accusation ne sont pas clairement formulés. Nous sommes alors en droit de nous demander que reproche-t-on vraiment à Drusus ? Pour notre propos, cette préoccupation est inutile et même si le chapitre XXXII suggère qu'à la suite de la fin tragique de Libo, un sénatus consulte enjoignit aux astrologues et mages de quitter l'Italie, il ne fait aucun doute que Tibère, n'expulsa pas les astrologues pour avoir lu la bonne aventure à un client aussi illustre que Drusus. C'est ce que démontre la lecture du chapitre XXVIII :

Dès qu'il eut assez de témoins et qu'il put produire des esclaves instruits des mêmes faits, il sollicita une audience du prince, et lui fit connaître l'accusation et le nom de l'accusé par Flaccus Vesularius, chevalier romain, qui avait auprès de Tibère un accès plus facile. Tibère, sans repousser la délation, refuse l'audience, en disant qu'on pouvait communiquer par ce même Flaccus. Cependant il décore Libon de la préture, l'admet à sa table, sans jamais laisser voir (tant sa colère était renfermée) aucun mécontentement sur son visage, aucune émotion dans ses paroles. Maître de prévenir les discours et les actions du jeune homme, il préférait les épier. Enfin un

<sup>50</sup> Tacite, *Annales.*, XV, 44, p. 491.

<sup>51</sup> Tacite, *Annales*, II, 27 à 32, p. 94 et 97.

certain Junius, que Libon priaît d'évoquer par des enchantements les ombres des morts, en avertit Fulcinius Trio. Fulcinius était un accusateur célèbre et avide d'infamie : il saisit à l'instant cette proie, court chez les consuls, demande une instruction devant le sénat. Le sénat est convoqué ; l'édit portait qu'on aurait à délibérer sur une affaire grave et des faits atroces<sup>52</sup>. »

L'enchaînement des évènements, tel que présenté par Tacite, suggère plutôt qu'aussi longtemps que Drusus ne fut accusé que de consultation astrologique ou encore de faire recours à toute personne pratiquant l'art de la divination, Tibère ne le considérait pas comme une véritable menace<sup>53</sup>. Les choses changèrent lorsqu'il fut accusé de faire recours à un nécromancien et que des signes d'envoutements écrits de la main de Drusus furent trouvés à côté du nom de l'empereur et de certains sénateurs. C'est cela qui signa l'arrêt de mort de Drusus. Finalement, rien dans le récit de Tacite ne suggère clairement une corrélation entre implication politique des astrologues qui auraient « incité » à la conspiration contre l'empereur et l'expulsion de ces derniers. Dans cet épisode, si les Chaldéens, qui pour nous sont les véritables astrologues et ceux qui le plus souvent font les frais des sanctions contre cette corporation, sont expulsés, ils le sont de manière arbitraire, puisque les deux individus présentés comme des astrologues au chapitre XXXII des *Annales* de Tacite sont des citoyens romains<sup>54</sup>. On ne peut pas attribuer l'expulsion des astrologues exclusivement au fait que les citoyens les plus ambitieux les consultent. Ce qui semble le plus probable c'est que les motifs d'expulsions des astrologues étaient multiples, c'est du moins de cette manière qu'il faut interpréter les choses, vu que les sources littéraires divergent dans la présentation des faits.

#### 4. Dion Cassius

S'agissant du sort des astrologues, Dion Cassius donne un peu plus d'informations que Tacite. Alors que ce dernier ne fait que nous relater la mésaventure de Libo Drusus et l'expulsion des astrologues qui s'en suit, l'auteur qui nous intéresse ici nous présente Tibère comme un adepte de l'astrologie, ayant dans son cercle restreint l'astrologue Thrasyllle, mais qui en même temps se montre cruel à l'égard des adeptes de l'art divinatoire. Le récit de Dion Cassius fait très bien la distinction entre les Chaldéens et les astrologues Romains. Les premiers

<sup>52</sup> Tacite, *Annales*, II, 28, p. 71.

<sup>53</sup> Malgré l'accusation qui pesait contre lui, Libo Drusus fut promu préteur et même si Tacite présente la chose comme une manigance de Tibère, nous nous voyons plutôt le scepticisme de l'empereur face aux accusations des délateurs.

<sup>54</sup> Il s'agit de L. Pituanus et de P. Marcius qui fut respectivement précipité de la roche Tarpéienne et décapité. Cf. Tacite, *Ann.*, II, XXXII, 3, p. 97. Nous sommes en droit de nous demander si c'est deux individus maîtrisaient tous les préceptes de l'astrologie ou au contraire on avait affaire à des charlatans.

furent mis à mort et les seconds firent l'objet d'une expulsion<sup>55</sup>. Cette distinction que fait Dion Cassius verse un nouvel élément au dossier des expulsions des astrologues, et l'on peut se demander plus particulièrement quel fut le sort des astrologues « étrangers », les Chaldéens. Le récit de Dion Cassius montre clairement que l'expulsion des astrologues n'a rien à voir avec leur implication en politique par le biais d'une consultation astrologique d'un rival de l'empereur. Le chapitre XV met en avant la paranoïa de Tibère car, aussi bien dans la mise à mort des astrologues étrangers que dans le bannissement des astrologues romains, il n'y a aucune allusion à une conspiration. Le chapitre XIX le souligne encore davantage : l'empereur, dans le but de se prémunir d'éventuelles conspirations, consulte en personne des astrologues et élimine toutes les personnalités d'envergure qui avaient un horoscope impérial. Avec Dion Cassius, si l'on s'en tient du moins au contenu du livre 57, l'expulsion des astrologues n'est pas due à l'implication en politique et encore moins à la sauvegarde des pratiques romaines, mais bien à la paranoïa de Tibère. La même tendance se dégage au livre 65 dans lequel l'auteur parle de l'empereur Vitellius. À son avènement dans Rome, Vitellius publia un décret d'expulsion contre les astrologues ; Dion Cassius ne nous en donne pas les raisons, mais pour Carré Renée, la raison est simple, les astrologues s'étaient rangés du côté des Flaviens<sup>56</sup>. L'attitude de l'empereur nous donne des indications précises sur la situation qui prévaut à Rome à l'avènement de Tibère au trône. En effet, à la mort d'Auguste et bien que Livie se soit assurée que son fils succède à son époux, l'historiographie antique nous présente un Tibère timoré, en proie à plusieurs doutes et ne voyant pas d'un bon œil les exploits et la popularité de Germanicus. Les débuts de son règne sont donc difficiles, et pour un homme habitué à côtoyer les astrologues et connaissant la force de persuasion que pouvaient avoir ces derniers dans l'esprit d'un individu ambitieux, Tibère n'eut d'autres choix que de se débarrasser de ces derniers. L'expulsion des astrologues répond donc au besoin qu'avait l'empereur Tibère de consolider son pouvoir en se débarrassant d'éventuels rivaux. S'agissant de l'expulsion des Juifs et des Égyptiens, nous sommes dans la même logique car Tibère doit montrer, en qualité d'empereur romain, donc garant de la paix dans la cité, qu'il est capable de sévir quand l'ordre public est menacé. On peut le dire, les expulsions qui ont lieu durant le principat de Tibère, c'est-à-dire cinq ans après son accession au trône, peuvent être regardées comme des par actes lesquels l'empereur cherche à consolider son pouvoir.

<sup>55</sup> Dion Cassius. *Histoire romaine*, LVII, 15, p. 197.

<sup>56</sup> Carré R., 1999, « Vitellius et les dieux ». In *Pouvoir, divination et prédestination dans le monde antique*. Besançon : Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, p. 46. Rappelons à toute fin utile que l'interprétation de l'auteur ne repose sur aucun témoignage précis.

## 5. Suétone

Le récit que Suétone nous fait de l'interdiction du culte juif, égyptien et des expulsions qui suivirent ces décisions sous le règne de Tibère ne nous permet pas d'établir avec certitude leurs motifs<sup>57</sup>. Nous sommes en présence d'un résumé sommaire ne s'attardant pas sur les motifs mais nous présentant simplement les décisions finales prises par Tibère. On le voit, Suétone s'éloigne clairement de la méthode de Dion Cassius et Flavius Josèphe qui nous ont livré quelques détails nous permettant d'émettre des hypothèses. Par ailleurs, on ne peut pas considérer l'expulsion des Juifs ayant obtenu le droit de cité romaine à la suite de leur affranchissement comme étant du prosélytisme car ces derniers, avant de devenir romains, étaient d'abord des Juifs qui pratiquaient le Judaïsme<sup>58</sup>. Telles que les choses sont présentées, nous pencherions plutôt pour considérer le motif religieux comme un prétexte, car puisqu'ils refusaient de s'enrôler dans l'armée, Tibère n'avait eu d'autres choix que d'acter leur expulsion<sup>59</sup>. Si l'on se fie au récit de Suétone, l'empereur expulsa les Juifs romanisés pour non-exécution d'un ordre direct ou simplement pour refus du service militaire. Le motif ici serait donc disciplinaire et non religieux. Ou alors tout au plus on pourrait considérer que le refus du service militaire était un prétexte qui aurait permis de se débarrasser d'une population considérée comme séditeuse. On pourrait penser qu'un empereur tout puissant comme Tibère n'avait pas besoin de stratagème pour se débarrasser d'un individu ou d'une frange de la population. Mais c'est pourtant ce à quoi le récit de Suétone nous laisse penser, tout comme, dans le récit de Flavius Josèphe, Tibère réagit de façon exagérée, en punissant toute une communauté pour le crime de quatre individus clairement identifiés. Le même constat peut être fait à propos des astrologues, car aucune allusion n'est faite au sujet de leur possible implication en politique. Les *Vies* des empereurs de Suétone sont émaillées d'épisodes d'expulsions d'astrologues. Si celles-ci sont dûment constatées, leurs motifs ne sont pas clairement expliqués. À son avènement au trône, par exemple, Vitellius publia un décret d'expulsion contre les astrologues<sup>60</sup>. Quel en est le motif ? Nous ne le savons pas, toutefois on pourrait penser qu'après avoir lui-même fait l'expérience de la véracité des prédictions de ces derniers, il ait

<sup>57</sup> Suétone, *Vie de Tibère*, XXXVI, 1-2.

<sup>58</sup> Nous faisons allusion ici au chapitre XXVI du livre de Suétone sur la vie de Tibère.

<sup>59</sup> Le chapitre XXVI présente deux options aux Juifs, la première c'est de s'enrôler dans l'armée et de combattre le brigandage en Sardaigne et la deuxième c'est l'expulsion en cas de refus. L'expulsion ne fut donc pas la première option de Tibère, il la brandit plutôt comme moyen de pression pour inciter les Juifs à coopérer.

<sup>60</sup> Suétone, *Vie de Vitellius*, XIV, p. 41-42.

pris peur et décidé de les bannir de Rome de peur qu'un rival eût recours à eux pour le détrôner. Par ailleurs, le récit qu'il fait de l'avènement de Vespasien au pouvoir montre clairement que les prétendants au trône n'avaient nullement besoin de consultation astrologique<sup>61</sup> pour comprendre qu'ils étaient appelés à régner un jour. Le cas de Titus est atypique et montre que l'on pouvait aussi utiliser l'astrologie pour prévenir ses adversaires d'un danger qui les menace<sup>62</sup>. Nous sommes là bien loin de l'usage qu'en fit Tibère qui s'en servait pour débusquer et éliminer toute personne ayant un horoscope impérial. Quant à l'empereur Domitien, il se sert de l'astrologie à des fins politiques<sup>63</sup>. Comme Tibère, il utilise l'astrologie dans le but d'éliminer toute personne ayant un horoscope impérial.

## Conclusion

Les sources littéraires dans certains cas peuvent être source de confusion lorsqu'il s'agit de déterminer avec précision les motifs d'expulsions de groupes tels les Juifs, les Égyptiens et les astrologues. Lorsque les informations qu'elles donnent ne sont pas succinctes, elles sont souvent contradictoires d'un auteur à l'autre, ce qui amène les historiens modernes à émettre toutes sortes d'hypothèses. Les explications contradictoires de l'historiographie modernes ne sont que le reflet du contenu des textes des auteurs antiques.

Au sortir de notre étude, nous sommes plus que jamais convaincu que les expulsions qui sont présentées comme à caractère « religieux » ne le sont pas forcément, car c'est uniquement le fait qu'elles touchent des groupes tels que les Juifs, les Égyptiens adeptes des cultes isiaques et les astrologues qui nous amène à penser directement à la religion. Les choses sont présentées de telle sorte que le lecteur penche immédiatement vers la solution qui saute tout de suite aux yeux : la religion des personnes ou des communautés incriminées. À notre avis les motifs d'expulsions qui transparaissent de ces récits ne sont que des évidences trompeuses. En effet, les hypothèses du prosélytisme juif, égyptien et de la supposée implication des astrologues en politique ne tiennent pas longtemps lorsque nous examinons en détail ces récits.

---

<sup>61</sup> Suétone, *Vie de Vespasien*, V, p. 52. Si l'on se fie au récit de l'auteur, Vespasien n'eut pas besoin de consultation astrologique pour disputer l'empire à Othon et Vitellius ; depuis son jeune âge des signes annonciateurs de sa grandeur future furent donnés à ses parents et plus tard à lui-même.

<sup>62</sup> Suétone, *Vie de Titus*, IX, p. 76

<sup>63</sup> Suétone, *Vie de Domitien*, X, p. 88.

À la question de savoir quels étaient les motifs des expulsions qui semblent être à caractère religieux, nous dirons qu'il y a des raisons évidentes et d'autres moins évidentes qui ne se dévoilent qu'après avoir analysé les récits sous tous les angles. Les raisons évidentes, comme, nous l'avons dit précédemment, découlent de ce que l'on perçoit de prime abord dans les récits des auteurs antiques ; ceux-ci tournent essentiellement autour du prosélytisme pour les Juifs et les Égyptiens, de l'implication en politique pour les astrologues. Si ces raisons peuvent être valables, il n'en demeure pas moins que d'autres motifs peuvent être mis en évidence, et cela à partir de ces mêmes récits. Nous ne voulons pas exclure totalement les motifs apparents visibles au premier abord, mais nous estimons qu'il faut rechercher aussi les raisons profondes, et le meilleur moyen d'y arriver c'est de nous intéresser aussi bien au contexte politique et social des événements qui précèdent les expulsions. De notre analyse des cinq auteurs sélectionnés, il ressort que pour Tacite l'expulsion des astrologues est le fruit d'un amalgame entre ces derniers et les magiciens. Avec Flavius Josèphe, le motif est le délit crapuleux aussi bien pour les Juifs que pour les Égyptiens. Valère Maxime met en avant le protectionnisme religieux et le charlatanisme dont les astrologues sont fréquemment accusés. Pour sa part, Dion Cassius met en avant la paranoïa de Tibère pour les conspirations, ce qui le pousse à avoir recours à l'astrologie dans le but de se protéger de ses ennemis. Il se sert de l'astrologie et des astrologues contre ses adversaires politiques, de la même manière il redoute le pouvoir des prédictions de ces derniers sur les projets conspirationnistes des citoyens illustres. Avec Suétone qui relate à peu de chose près le même épisode que Flavius Josèphe, l'expulsion des Juifs a pour motif le refus du service militaire dans l'armée, alors que pour les astrologues il ne dit rien de manière explicite.

L'un des griefs que l'on pourra faire aux auteurs antiques est leur propension à l'exagération et à l'impartialité car, dans le but de démontrer ou encore de conforter leurs points de vue, ils n'hésitent pas à mettre en relief uniquement des exemples qui servent à assoir leurs démonstrations. Pour finir, si l'évocation des communautés juives, égyptiennes et dans une moindre mesure des astrologues, pourraient faire penser à des expulsions à caractère religieux, il n'en demeure pas moins que les épisodes que nous avons analysés montrent aussi autre chose. En effet, l'expulsion des Juifs et des Égyptiens en 19 apr. J.-C. est consécutive à un délit commis par des individus issus des communautés incriminées. Même si nous sommes tentés de voir là un motif religieux, celui-ci n'est pas certain, car si les Romains étaient véritablement hostiles aux cultes étrangers au point de les éradiquer aussi bien de Rome que de l'empire tout entier, ils n'auraient jamais permis que ces cultes se développent à Rome et encore moins que les populations ou les communautés expulsées réintègrent l'*Vrbs*. Il en va de même pour le cas de

l'expulsion de 139 av. J.-C., relatée par Valère Maxime ; le prosélytisme des juifs et la manière dont les astrologues exploitaient la superstition de la plèbe romaine ne sont pas prouvés et encore moins démontrés. Derrière ces expulsions il y a sûrement d'autres motivations, comme nous le prouvent les événements de 58, 53 et 50 av. J.-C. Si l'on en croit J. Scheid, les cultes d'Isis et de Sérapis étaient tolérés tant qu'il n'y avait pas de problème, mais le vœu exprimé par les adeptes de ces cultes voulant le faire reconnaître comme culte public poussa les autorités romaines à l'expulser hors des limites de l'enceinte sacrée de Rome<sup>64</sup>. Toutefois, lorsqu'on creuse un peu, on se rend compte que l'agitation du tribun Clodius et de ses partisans, dont certains étaient des marchands d'esclaves adeptes du culte d'Isis, peut aussi être à l'origine de l'expulsion<sup>65</sup>. Pour terminer, nous dirons que les cultes et divinations étrangers ont connu plusieurs vicissitudes liées aux aléas de la politique et aux affaires de droit commun.

## BIBLIOGRAPHIE

### ANCIENS

- Dion Cassius, *Histoire romaine*, Livres 38, 39 et 40, texte établi par G. Lachenaud, traduit et commenté par G. Lachenaud et M. Coudry, Paris, Les Belles Lettres, 2011.  
*Histoire romaine*, Livres 57 à 59, traduction J. Auburger, La roue à livres n°25, Paris, Les Belles Lettres, 1995.
- Flavius Josèphe, *Antiquités Judaïques*, Livres XVI-XX, Tome IV, traduction française de G. Mathieu et L. Herrmann, avec le concours de S. Reinach et J. Weill, Paris, Librairie Ernest Leroux, 1929.
- Tacite, *Histoire*, I, texte établi et traduit par P. Wuilleumier et H. Le Bonniec, annoté par J. Hellegouarch, Paris, Les Belles Lettres, 1987.
- Tacite, *Annales*, Livres XIII-XVI, texte établi et traduit par H. Goelzer, Paris, Les Belles Lettres, 1962.  
*Annales*, II, texte présenté, traduit et annoté par Pierre Grimal, Gallimard, Paris, 1990.
- Tite Live, *Histoire romaine*, XXXIX, Tome XXIX, texte établi et traduit par A. M. Adam, Paris, Les Belles Lettres, 1994.

---

<sup>64</sup> Scheid J., 2009, « Le statut du culte d'Isis à Rome sous le Haut-Empire. », In: Bonnet Corinne, Pirenne-Delforge Vinciane, Praet Danny (éds), *Les religions orientales dans le monde grec et romain: cent ans après Cumont (1906-2006)*, Institut Historique Belge de Rome. Etude de philologie, d'archéologie et d'histoire ancienne 45, Bruxelles/Rome, Institut Historique Belge de Rome, 2009, p. 174.

<sup>65</sup> Malaise M., 1972, *Les conditions de pénétrations et de diffusion du culte des égyptiens en Italie*, Leyde, p. 365-377.

- Valère Maxime, *Faits et dits mémorables*, I-III, Tome I, texte établi et traduit par R. Combès, Paris, Les Belles Lettres, 1997.
- Suétone, *Vies des douze Césars (Galba, Othon, Vitellius, Vespasien, Titus, Domitien)*, Tome III, texte établi et traduit par H. Ailloud, Paris, Les Belles Lettres, 1932.

## Modernes

- Beaurin L., 2013. *Honorer Isis : les cérémonies isiaques dans les cités de l'Empire romain occidental*, Thèse de doctorat, Lille 3.
- Bricault, L et Versluys Miguel J., 2014 (éds). *Power, politics, and the cults of Isis. Proceedings of the VI International Conference of Isis Studies, Boulogne-sur-Mer, October 13-15, 2011* (organised in cooperation with Jean-Louis Podvin), Religions in the Graeco-Roman world, 180, Leyde, Brill, 364 p.
- Cappelletti S., 2006. *The Jewish Community of Rome: From the Second Century B. C. to the Third Century C. E.* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 113; Leiden: Brill).
- Carré R., 1999, « Vitellius et les dieux ». In : *Pouvoir, divination et prédestination dans le monde antique*. Dialogue d'Histoire Ancienne, Besançon, ISTA.
- Compatangelo-Soussignan R. et al., 2007. *Etrangers dans la cité romaine. « Habiter une autre patrie : des incolae de la République aux peuples fédérés du Bas-Empire », P.U.R.*,
- Cumont F., 1906. « L'astrologie et la magie dans le paganisme romain » : In Revue d'histoire et de littérature religieuses », *Scripta Minora Cumontiana : textes sur l'astrologie XI*, Paris.
- Frézouls E., 1981. « Rome et les Latins dans les premières décennies du IIe siècle av. J.-C. » : In *Ktema*, n°6, pp. 115-132.
- Goodman M., 1994. *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire* (Oxford: Clarendon).
- Graf F., 1997. *Magic in the Ancient World*. Cambridge, Mass.
- Gruen E., 2002. *Diaspora: Jews amidst Greeks and Romans* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).
- Hadas-Lebel M., 2012. « La présence Juive à Rome (IIe siècle av- IIe siècle apr. J.-C.) », in IUDAEA SOCIA – IUDAEA CAPTA Atti del convegno Internazionale Cividale del Friuli, 22-24 settembre 2011, a cura di GIANPAOLO URSO, Pisa, p. 195-211.
- Malaise M. 1972. *Les conditions de pénétrations et de diffusion du culte des Egyptiens en Italie*, Leyde, (EPRO, 22).
- Martin J.P., 1991. *Société et religions dans les provinces romaines d'Europe centrale et occidentale 31 av. J.-C. 235 ap. J.-C.*, Paris, Sedes.
- Merrill E. T., 1920. « The Attitude of Ancient Rome toward Religion and Religious Cults ». In: *The Classical Journal*, Vol. 15, N°4 Janvier.



- Moehring H. R., 1959. *The persecution of the Jews and the Adherents of the Isis Cult At Rome A.D 19*, *Novum Testamentum*, Vol. 3, Fasc. 4.
- Potter D., 1994. *Prophets and Emperors: Human and Divine Authority from Augustus to Theodosius*. Cambridge.
- Ripat, P. « Expelling Misconceptions: Astrologers At Rome ». In: *Classical Philology*, Vol 106, N°2, April 2011.
- Scheid J., 2002, *La religion des romains*, Cursus, Paris, Armand Colin.

2009, « Le statut du culte d'Isis à Rome sous le Haut-Empire. », In: Bonnet Corinne, Pirenne-Delforge Vinciane, Praet Danny (éds), *Les religions orientales dans le monde grec et romain: cent ans après Cumont (1906-2006)*, Institut Historique Belge de Rome. *Etude de philologie, d'archéologie et d'histoire ancienne* 45, Bruxelles/Rome, Institut Historique Belge de Rome.

- Seston W., 1978. « La Lex Julia de 90 av. J.-C. et l'intégration des Italiens dans la citoyenneté romaine », communication du 17 février 1978. In : *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 122e année, N. 2,
- Wendt H., 2015. « Iudaica Romana A Rereading of Judean Expulsion from Rome », *Journal of Ancient Judaism*, 6. Jg., p. 97–126.

***Ismène et Isménias* d'Eustathe Macrombolitès, un roman byzantin d'inspiration  
homérique**

Augustin TINE

Université Cheikh Anta Diop de Dakar

[Augustintine94@yahoo.fr](mailto:Augustintine94@yahoo.fr)

**Résumé :** Eustathe Macrombolitès est l'un des brillants génies littéraires du XII<sup>e</sup> siècle byzantin, auteur du récit chevaleresque, *Ismène et Isménias*. Ce roman qui apparaît comme une image picturale de l'univers culturel byzantin comporte un certain nombre de réminiscences homériques justifiant la place de choix que le poète occupe chez les lettrés de ce siècle à Byzance. De là les nombreux parallèles que nous avons établis entre Macrombolitès et Homère à travers une étude comparative d'*Ismène et Isménias* et l'*Odyssee*. Chefs-d'œuvre qui partagent le même mode de narration, ces récits ont pour sujet l'amour, la fidélité à la patrie, l'amitié, l'hospitalité, l'humanité, les festivités et les paysages.

**Abstract :** Eustathe Macrombolitès is one of the brilliant literary geniuses of Twelfth Century Byzantine. He is the author of the chivalrous story, *Ismène and Isménias*. This novel, which appears as a pictorial image of the Byzantine cultural universe contains a certain number of Homeric reminiscences justifying the prominent place the poet occupies among the scholars of this century in Byzantium. Hence, the many parallels that we have established between Macrombolitès and Homer through a comparative study of *Ismène and Isménias* and the *Odyssey*. As masterpieces that share the same mode of storytelling, these narratives are about love, loyalty to the homeland, friendship, hospitality, humanity, festivities and landscapes.

**Mots clés :** Amour, aventure, héros-miroir, hospitalité, banquet, transposition, paysage.

**Keywords:** Love, adventure, mirror hero, hospitality, banquet, transposition, landscape.

## INTRODUCTION

À l'époque des Comnènes, Byzance était un centre d'études hellénistiques où les auteurs se distinguaient dans l'imitation des Anciens. En vogue, la poésie homérique fut la première source d'inspiration des poètes et romanciers byzantins du XII<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>. Ainsi, à l'instar d'Homère qui, dans *l'Iliade* et *l'Odyssée*, décrit la civilisation mycénienne et les balbutiements de la cité<sup>2</sup> à travers son temps, les romans byzantins illustrent le genre de vie de leur époque. D'une valeur littéraire et didactique indéniable, ils offrent un enseignement relatif à l'urbanité contemporaine et sont ornés de divers éléments mythologiques et légendaires caractéristiques de la poésie homérique. Parmi ces productions romanesques médiévales nous nous sommes proposé l'étude d'*Ismène et Isménias* d'Eustathe Macrombolitès parallèlement à *l'Odyssée* d'Homère. Et cette étude a pour objectif de montrer que certains auteurs byzantins se sont finement inspiré d'Homère qui était en vogue.

Pour y parvenir, le travail consistera d'un côté à étudier le mode et l'objet de la narration, de l'autre en la présentation, à deux niveaux, des tableaux lyriques embellis de personnages vêtus de manteaux grecs, avant de mettre l'accent sur le plaisir que les paysages enchanteurs engendrent parallèlement chez Ulysse et Isménias.

### I- Une technique de narration commune

Epopée homérique retraçant le périple du retour des Grecs vers leurs patries après la chute de Troie, *l'Odyssée* a nourri la fibre narrative du roman chevaleresque, *Ismène et Isménias* d'Eustathe Macrombolitès. En effet, Homère et Macrombolitès empruntent tous deux le même mode de narration en déléguant la voix aux personnages principaux devenus, par leur verve, de vibrants héros-narrateurs<sup>3</sup>. Par conséquent, la première similitude qui sans doute traduit une grande maîtrise de *l'Odyssée*<sup>4</sup> par Macrombolitès est qu'à l'image d'Ulysse<sup>5</sup> qui raconte ses

<sup>1</sup> Manoussacas M.I., 1952. « Les romans byzantins de chevalerie et l'état des études les concernant », in : *Revue des études byzantines*, t. X. p. 70-74.

<sup>2</sup> Ndoye M., 1994. « L'autorité et ses violations dans l'Odyssée », in : *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines*, Dakar, P.U.D, p.17

<sup>3</sup> Jouanno C., 2001, « Les jeunes filles dans le roman byzantin du XII<sup>e</sup> siècle. » In *Les Personnages du roman grec*. Actes du colloque de Tours (nov. 1999), Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, p. 330.

<sup>4</sup> Aristote, *Poétique*, 3, 1448a, 19-24, texte établi et traduit par Jean Hardy, Paris, Les Belles Lettres, 1952, rappelle que par les mêmes moyens et en prenant les mêmes objets on peut imiter en racontant (ou on raconte par la bouche d'un autre comme fait Homère ou on garde sa personnalité sans la changer) ou en présentant tous les personnages comme agissant, comme en acte. Cf. Supra, p.1.

<sup>5</sup> Homère, *Odyssée*, VI-IX.

aventures éprouvantes à ses hôtes Phéaciens touchés de compassion à son égard, Isménias rapporte les siennes aux rois hospitaliers chez qui il est accueilli en tant que messager de Jupiter. D'un ton solennel, en effet, il se figure comme l'initié investi d'une mission religieuse et culturelle parmi tant d'autres jeunes innocents<sup>6</sup>, pour être restés sans amantes, avant de dépeindre les péripéties de son voyage : « Je fus du nombre. Et destiné à Eulycome, ville célèbre de la Grèce, dit-il, avant d'ajouter : je raconte les événements de mon voyage<sup>7</sup>. »

Ici, le nœud du roman byzantin est la célébration de la fête de Jupiter que des jeunes gens bien initiés au nombre desquels figure Isménias vont, députés par leurs concitoyens, annoncer la tenue aux villes voisines d'Eurycome, son berceau. Isménias raconte que, par un voyage identique à celui d'Ulysse, il va d'Eurycome de son état de noble à celui d'esclave, statut avilissant dans lequel il rejoint les siens<sup>8</sup>. Arrivé à Eulycome à la demeure du souverain Sosthène, il rencontre Ismène, fille unique de son hôte, qui transforme sa mission en une aventure amoureuse teintée tantôt de délices tantôt de mésaventures. Ses malheurs, le héros les soutint jusqu'aux retrouvailles inattendues qui consacrent son union avec Ismène. Fuyant un mariage non souhaité et ayant été victime de déboires causés par ses parents et d'un naufrage qui les a menés vers la Syrie, Ismène se retrouve capturée et vendue, comme l'amant, par des pirates, au même maître d'esclaves, c'est-à-dire Sostrate d'Artycome. De là, Cratisthène, l'ami fidèle et complice, élabore le projet hardi de les rendre à leurs patries d'origine en faisant venir leurs parents. Ces derniers, après avoir réprimandé fortement l'esclavagiste, lui rappellent le droit coutumier, à savoir qu'en aucun cas « un Grec ne peut être esclave dans sa patrie<sup>9</sup> », et lui suggèrent de leur ôter les chaînes. C'est sur ces entrefaites que Sosthène, dont la fille Rhodope était éprise d'amour pour Isménias, accepta pour gendre Calysthène, frère d'Isménias, tandis qu'à Isménias et Ismène, dont les yeux étaient bandés par un amour réciproque, le droit de choisir un conjoint fut finalement reconnu. Ainsi se marièrent-ils solennellement.

Il faut noter que le fait le plus remarquable est que la situation dans laquelle Ulysse évolue chez Alcinoos est transférée à Isménias chez Macrombolitès. Le Byzantin a, pour ainsi dire, parodié l'épisode d'Ulysse chez les Phéaciens<sup>10</sup> d'autant plus que chacun des deux personnages évoque ses origines et ses mésaventures à son hôte souverain, si bien que leurs récits les métaphorisent sensiblement, faisant de l'un le modèle de l'autre. Faire raconter à

<sup>6</sup>Eustathe Macrombolitès, *Ismène et Isménias*, p.1-3.

<sup>7</sup>Eustathe Macrombolitès, *Ismène et Isménias*, p. 2 et 3.

<sup>8</sup>Eustathe Macrombolitès, *Ismène et Isménias*, p.72- 96.

<sup>9</sup>Eustathe Macrombolitès, *Ismène et Isménias*, p. 91.

<sup>10</sup>Homère, *Odyssée*, VI, VII, VIII.

l'étranger son voyage aventureux est donc une technique narratologique bien grecque dont Homère use pour présenter son Ulysse, voyageur avide de découvertes<sup>11</sup>, de leçons de vie domestique, l'homme au destin mystérieux qui admire avec égard les mœurs d'autres hommes sans s'y soumettre<sup>12</sup>. C'est ce même tableau d'un esprit en quête d'enrichissements<sup>13</sup> que Macrombolitès livre de son Isménias, l'étranger à l'égard duquel, comme Ulysse, les hôtes déploient d'intenses élans sympathiques par respect du devoir sacré de l'hospitalité figurée comme un droit de l'étranger<sup>14</sup>.

De fait, bienveillance caractéristique de la poésie homérique, l'hospitalité est aussi une preuve d'urbanité, d'humanité et d'attachement aux devoirs religieux dont la pratique ressort comme une marque de piété envers les divinités<sup>15</sup>. En puisant à la source d'Homère, Eustathe Macrombolitès est parvenu à faire percevoir l'hospitalité comme une valeur sociale à la fois grecque et byzantine. La douceur princière dont bénéficient Ulysse et Isménias traduit un certain équilibre royal primordial pour la cité, mais qui, à nos yeux, paraît manifestement prodigieuse.

Par ailleurs, s'il y a un rapprochement pertinent ou assez séduisant à faire entre Isménias et Ulysse, c'est bien sûr la comparaison que Cratisthène, l'alter ego dévoué à son amitié avec Isménias<sup>16</sup>, s'est efforcé d'établir.

## II- Isménias, l'Ulysse de Macrombolitès

Devant le désir d'Isménias de demeurer à Eulycome auprès d'Ismène alors que le Droit de sa cité exige le retour des messagers de Jupiter à Eurycome, devant son indifférence à la tendresse maternelle dont il devrait être nostalgique, face à son attachement passionné à cette princesse, Cratisthène s'indigne par cette vive semonce : « Vous êtes amants, mais vous êtes ministre de Jupiter ; Vous êtes amants, mais vous êtes fils. Ulysse est l'objet de votre admiration, qu'il soit le modèle de votre conduite: il préfère sa patrie à une déesse, à l'immortalité même<sup>17</sup>. »

---

<sup>11</sup>Homère, *Odyssée*, I, 1- 3.

<sup>12</sup>Ferdinand L., 1859, *De l'influence de la civilisation sur de la poésie, ou histoire de la poésie chez tous les peuples*, Bruxelles, p. 103.

<sup>13</sup>Ferdinand L., 1859, *De l'influence de la civilisation sur la poésie, ou histoire de la poésie chez tous les peuples*, Bruxelles, Paris, p.108.

<sup>14</sup> Van Limburg Brouwer P., 1829, *Essai sur la Beauté Morale de la Poésie d'Homère*, Liège, p. 45 - 46.

<sup>15</sup> De Romilly J., 1979, *La douceur dans pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, p.14 - 15.

<sup>16</sup> Ferdinand L., *De l'influence de la civilisation sur de la poésie, ou histoire de la poésie chez tous les peuples*, Bruxelles, p. 103.

<sup>17</sup> Eustathe Macrombolitès, *Ismène et Isménias*, p.35.

Cette réprimande évoque deux épisodes du périple d'Ulysse. Le premier est son séjour chez la déesse Circé<sup>18</sup> dont il partagea les délices nuptiaux sans jamais oublier ses origines et sa patrie. Le second est son passage à l'île d'Orgie où il fut retenu durant sept années par la nymphe Calypso<sup>19</sup> qui, lui promettant l'immortalité dans l'incapacité de vieillir<sup>20</sup>, finit par lui laisser regagner sa patrie sur injonction de Jupiter dont Isménias est le messager. En d'autres termes, Cratisthène, à travers le souvenir admiratif des événements de l'*Odyssée*, présente un tableau figuratif des vertus d'Ulysse dont il a revêtu Isménias. L'époux de la « sage Pénélope<sup>21</sup>, » si l'on se borne à décrypter le discours de Cratisthène, était un modèle de responsabilité individuelle, de fidélité conjugale, de sagesse<sup>22</sup>, de dignité et de patriotisme pour la jeunesse byzantine. Ces vertus, Isménias les a retenues dans un discours éclatant. À l'image d'Ulysse à l'égard de Pénélope, il rejette l'immortalité et la jeunesse éternelle en faveur de son aspiration à l'union hardiment prétendue avec Ismène, la fille de son hôte qui l'a fasciné. Aussi déclare-t-il en s'extasiant: Si Vénus elle-même m'offrait l'immortalité, j'aimerais mieux mourir avec Ismène que d'être immortel avec Vénus<sup>23</sup>. »

Ainsi, aucun lien, ne serait-ce qu'avec une divinité - ici Vénus est le substitut de Circé - n'est adéquat pour briser l'élan sentimental et exemplatif qu'Isménias a pris et qui l'identifie à Ulysse, l'époux fidèle et hardi. En effet, à Artycome où arrive en provenance de Daphnipolis où il était esclave du souverain Dymas, il refuse les avances de Rhodope<sup>24</sup>, fille de son hôte Sostrate de la même façon que le héros homérique ignore l'admiration érotisée et sensuelle que lui vouèrent ces personnages épisodiques : Nausicaa<sup>25</sup> la fille d'Alcinoos, Calypso et Circé.

En un mot, le fait qu'Homère était partout en vogue dans les écoles impériales avait fini par faire d'Ulysse<sup>26</sup> un « héros-miroir, » un moyen apprécié pour Cratisthène d'éviter la déviance d'Isménias dont le cœur est fendu par l'idée du retour au bercail et les yeux bandés par sa passion à l'égard d'Ismène qu'il assimile à une Sirène.

<sup>18</sup>Homère, *Odyssée*, X, 480-485.

<sup>19</sup>Homère, *Odyssée*, I, 22.

<sup>20</sup>Homère, *Odyssée*, II, 246-247

<sup>21</sup>Homère, *Odyssée*, XIII, 406.

<sup>22</sup>Homère, *Odyssée*, XIII, 392 - 410.

<sup>23</sup>Eustathe, Macrombolitès, *Ismène et Isménias*, p.47.

<sup>24</sup>Eustathe Macrombolitès, *Ismène et Isménias*, p. 81-90.

<sup>25</sup>Sankharé O., 1999, « Réflexions sur la culture grecque », in : *Accademia Vivarium Novum*, Montella (Avellino), Italia, p. 6 et 20.

<sup>26</sup>Sankharé O., 1999 ; « Réflexions sur la culture grecque », in : *Accademia Vivarium Novum*, Montella (Avellino), Italia, p. 18 - 22

### III- Ismène, la Sirène de Macrombolitès

Pour confirmer le caractère homérique de son texte, Eustathe Macrombolitès accumule les parallèles lyriques en s'inspirant de l'épisode des Sirènes de l'*Odyssée* pour dépeindre le pouvoir de l'amour d'Isménias pour Ismène. De même qu'Ulysse demande à ses compagnons de l'attacher au mât de son navire pour échapper à l'enchantement des Sirènes, de même Isménias invite son ami à le faire embarquer de force, de sorte que la puissance d'Eros ne triomphe pas sur l'amour de sa patrie et des siens. Tels sont ses mots quand les attraits de la jeune fille se déploient sous son regard : « Si vous croyez que les charmes d'Ismène soient capables de me retenir, empêchez-moi de la revoir; si malgré moi je refuse de vous suivre, entraînez-moi, faites-moi violence<sup>27</sup>. »

De là, on peut soutenir que si Isménias demande à se faire conduire *manu militari* vers sa patrie en dépit de la volonté d'Ismène, c'est qu'il est convaincu, comme Ulysse<sup>28</sup> devant les Sirènes<sup>29</sup>, que ses charmes l'ont captivé et qu'il est totalement tombé sous sa séduction. Le héros de Macrombolitès veut donc rester fidèle aux normes relatives à sa mission. Mais son esprit ne cesse de fermenter lorsqu'Ismène encense les convives des banquets du palais paternel de sa douce voix de Sirène, si bien qu'il s'évade en ces termes : « Sosthène ordonne à sa fille de chanter ; on fit silence. Dieux ! Quel son de voix ! Quelle douceur ! Quel élan ! Quel goût ! Quelle âme ! Est-ce Philomène ? Sont-ce les Sirènes qui chantent ? Non, c'est Ismène. J'étais saisi hors de moi-même<sup>30</sup>. »

Ces nombreuses apostrophes qui émaillent les propos d'Isménias font d'Ismène une véritable Sirène homérique. De même, les sentiments érotiques dissimulés plus haut cèdent la place à un aveu qui, par dénuement, confirme et consolide les aspirations du héros amoureux de cette princesse qui préserve, tel un trésor inestimable, sa virginité<sup>31</sup>. Les termes, « sont-ce les Sirènes qui chantent ? Non, c'est Ismène. J'étais saisi hors de moi-même, » montrent combien il a subi un ensorcellement définitivement affermi par les harmonies de la voix d'Ismène. Sa passion est donc en lutte avec la pudeur de celle qui l'obsède. Dans le même ordre d'idées, il est nécessaire de rappeler que chez les Grecs comme chez les Byzantins, leurs descendants culturels, le chant, la danse et la musique ouvrent les distractions délassantes

<sup>27</sup>Eustathe Macrombolitès, *Ismène et Isménias*, p. 23.

<sup>28</sup>Homère, *Odyssée*, XII, 39 - 188.

<sup>29</sup>Homère, *Odyssée*, XII, 49 -55.

<sup>30</sup>Eustathe Macrombolitès, *Ismène et Isménias*, p. 23.

<sup>31</sup>Jouanno C.. 2001, *Les jeunes filles dans le roman byzantin du XIIIe siècle*, Actes du colloque de Tours (nov. 1999), Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, p. 334.

conduites par des chantres et sont destinées à égayer les banquets.<sup>32</sup> Cela justifie la demande faite par Sosthène à sa fille de chanter pour exercer l'hospitalité et manifester son intention d'égayer le festin en l'honneur d'Isménias et de Cratisthène.<sup>33</sup>

Les similitudes entre le roman de Macrombolitès et l'*Odyssée* ne peuvent être circonscrites aux traits étudiés plus haut. Les deux récits possèdent en commun certains paysages qui sont une transposition réussie des décors du poème dans le roman.

#### IV- Décors et plaisirs chez Homère et Macrombolitès

Dans *Ismène et Isménias*, Eustathe Macrombolitès a reproduit de manière fascinante des paysages et des scènes du récit odysseén. D'abord, les héros sont tous deux en marche vers la demeure de leur hôte<sup>34</sup> : Ulysse vers la propriété d'Alcinoos et Isménias vers celle de Sosthène. Sur place chacun décrit avec plaisir ce qu'il a vu. La description que le guerrier homérique fait du jardin d'Alcinoos<sup>35</sup> a inspiré la description attrayante et ordonnée qu'Eustathe Macrombolitès a fait faire à Isménias du jardin de son hôte Sosthène. En vérité ce tableau pictural devant lequel l'on s'émerveille n'est rien d'autre qu'une transposition adaptée d'un spectacle de l'*Odyssée* :

Sosthène l'emporta sur les concurrents. Je monte sur son char : j'entre dans un palais superbe, dont je me trouve le maître ; j'en parcours les appartements. Je passe dans le jardin, vrai séjour de délices et de prodiges. Les fruits y disputent l'éclat avec les fleurs ; la pourpre des violettes cède à celle des raisins : la vigne surchargée de son poids, confond les unes avec les autres : l'œil s'y trompe. Ici les myrtes s'entrelaçant aux cyprès, forment un asile impénétrable au soleil. Là je vois des roses qu'on bouton naissant renferme encore ; j'en vois qui s'épanouissent : le Zéphyr folâtre voltige autour d'elles ses soupirs semblent les embellir. Plus loin les hyacinthes, les lys et les amarantes imitent le mélange et la véracité des couleurs dont se pare la messagère des dieux, lorsqu'elle vient nous apprendre leurs volontés. Là se trouve en abondance tout ce que peuvent produire l'industrie et le travail assidu d'un jardinier attentif à plaire à son maître. La nature complaisante y concilie toutes les saisons. Flore et Pomone y sont dans tous leurs charmes, dans toute leur gloire. Surpris, enchanté, je crois être dans les jardins d'Alcinoos. Insensiblement je me trouve auprès d'une fontaine : il me fut aisé de l'admirer : il ne me le sera pas de la décrire. D'une grotte rustique ou l'art n'a osé rien prêter à la nature, sort une eau transparente, dont le cristal liquide se précipite dans un canal revêtu de pierres simples : et fuyant à travers un gazon fleuri dans un autre plus spacieux, va grossir une rivière, qui s'étendant de droite et de gauche à perte de vue, termine ce réduit charmant. Le sommet de la grotte est ombragé d'arbustes toujours verts : jamais aucun mortel n'y a porté sa main profane. L'un et l'autre canal est bordé d'arbres épais, dont les feuilles réunies entretiennent une fraîcheur éternelle<sup>36</sup>.

<sup>32</sup>Ferdinand L., 1859, *De l'influence de la civilisation sur de la poésie, ou histoire de la poésie chez tous les peuples*, Bruxelles, p.105.

<sup>33</sup>Ferdinand L., 1859, *De l'influence de la civilisation sur de la poésie, ou histoire de la poésie chez tous les peuples*, p.109.

<sup>34</sup>De même qu'Ulysse suit à la marche les chariots des laveuses accompagnées de la fille d'Alcinoos, Isménias est sur le char de Sosthène en direction de son palais royal.

<sup>35</sup>Homère, *Odyssée*, VII, 112-141.

<sup>36</sup>Eustathe Macrombolitès, *Ismène et Isménias*, p. 5 - 6.



À première vue, dans le roman de Macrombolitès le palais prestigieux de Sosthène et son jardin somptueux ont fait crier Isménias d'étonnement dès qu'il y est reçu en tant que messager de Jupiter. Ces endroits lui apparaissent comme ceux qu'Ulysse trouve et admire au palais d'Alcinoos au point qu'il en dépeint étonnamment le décor : « Surpris, enchanté, je crois être dans les jardins d'Alcinoos; et tout ce que les poètes ont dit de l'Elysée ne me paraît plus ouvrage de leur imagination<sup>37</sup>. »

Outre le fait qu'Isménias est le substitut d'Ulysse, il importe de noter que le personnage eustathien ne s'aventure pas seulement dans son milieu d'accueil. Il devient un sujet spirituel qui désormais tient ce qui était fiction pour une incontestable et tangible réalité. Et c'est cela son plaisir. Son bonheur n'est plus rattaché à l'idée exaltante d'une sensitive beauté artistique ou poétique livrée par Homère et/ou les autres, mais à celle d'un tableau esthétique qui rompt l'impression de tout imaginaire. De plus, le décor du jardin, dans les deux textes, est naturel, composite et bien arrangé, constitué d'arbres, de statues et de cours d'eau. Le style est identique, qui relève d'une Ekphrasis<sup>38</sup> de lieux si vivante et si claire qu'elle dénote de la splendeur de l'objet des palais. De même, Isménias poursuit dans un réalisme enjoué la description du jardin de Sosthène en ces termes: « [...] insensiblement je me trouve auprès d'une fontaine: il me fit aisé de l'admirer; il ne me le sera pas de la décrire<sup>39</sup>. »

Le héros semble souffrir la puissance du réel. Et cela est si vrai qu'il avoue son incapacité de décrire cet Elysée. En effet, c'est dans ce jardin où la nature charme l'œil et attendrit le cœur, dans ce jardin où l'imaginaire fond en réel, qu'Eustathe Macrombolitès a dressé le portrait descriptif du sage homérique, Nestor, revêtu d'une attitude méditative : « [...] un vieillard vénérable, le Nestor de son siècle, l'air serein, l'œil encore plein de feu, y méditait le néant des choses humaines<sup>40</sup>. »

Ces mots rendent compte de la fonction de directeur de conscience que le vieux sage Nestor a exercé dans l'*Illiade* et l'*Odyssée*. Le vieillard macrombolitain, dans son honorabilité

<sup>37</sup> Eustathe Macrombolitès, *Ismène et Isménias*, p. 5.

<sup>38</sup> Labarthe-Postel J., 2001, *Hommes et dieux dans les ekphraseis des romans byzantins du temps des Commène*, Actes du colloque de Tours, Lyon, les 18-20 novembre 1999, Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, p.347-363.

<sup>39</sup> Eustathe Macrombolitès, *Ismène et Isménias*, p. 5.

<sup>40</sup> Eustathe Macrombolitès, *Ismène et Isménias*, p. 6.

traditionnelle grecque<sup>41</sup>, n'est donc pas moins philosophe que ce vétéran moraliste à travers qui Homère rend un véritable culte à la sagesse, apanage de la vieillesse.

## CONCLUSION

Le texte des *amours d'Ismène et d'Isménias* nous a permis, comme l'ont montré certains hellénistes<sup>42</sup>, de justifier la thèse qu'Homère était bien présent dans la littérature byzantine, notamment au XII<sup>e</sup> siècle<sup>43</sup>, époque à laquelle la plupart des romanciers byzantins ont subi son influence. Quoiqu'ancien, le roman d'Eustathe Macrombolitès que nous venons d'explorer porte les marques de l'*Odyssee* d'Homère. Macrombolitès a donc écrit une *Odyssee* dont le héros porte les manteaux d'Ulysse et court des risques similaires. Si Ismène, de son côté, par la puissance séductrice qui tient à sa magnificence, symbolise les Sirènes d'Homère, par antagonisme, Isménias est l'incarnation de la fidélité à la patrie, laquelle se substitue à l'amour fidèle qu'Homère prône dans l'*Odyssee*. Compte tenu de toutes ces choses, il convient de dire que le roman de Macrombolitès est d'un très bon goût, car il renferme des réminiscences homériques qui donnent un caractère bien plus légendaire aux événements qu'il rapporte et dans lesquels transparaissent la société et l'homme du XII<sup>e</sup> siècle byzantin. La vétusté de ces œuvres n'entame donc en rien ni leur valeur littéraire ni leur intérêt didactique, d'autant plus que leurs personnages, aussi épisodiques soient-ils, sont les pendants homériques friands d'hospitalité, d'amitié, de moralité et de révérence à l'égard des anciens<sup>44</sup>.

## BIBLIOGRAPHIE

### ANCIENS

- Aristote, *Poétique*, Texte établi et traduit par Jean Hardy, 1952. Paris, Les Belles Lettres.
- Eustathe Macrombolitès, *Ismène et Isménias*, Traduction de P.-F. Godard de Beauchamps, Paris, Didot, 1780.

---

<sup>41</sup>Ferdinand L., 1859, *De l'influence de la civilisation sur de la poésie, ou histoire de la poésie chez tous les peuples*, Bruxelles, Paris, p. 103

<sup>42</sup>Sankharé O., 1999, « Réflexions sur la culture grecque », in : *Accademia Vivarium Novum*, Montella (Avellino), Italia, p. 55- 61.

<sup>43</sup>Manoussacas M.I., 1952, « Le roman byzantin de chevalerie et l'état des études les concernant », in : *Revue des études byzantines*, t. X. p.70 -71.

<sup>44</sup>Ferdinand L., 1859, *De l'influence de la civilisation sur de la poésie, ou histoire de la poésie chez tous les peuples*, p. 103.

- Homère, *Odyssée*, traduction de Dugas Montbel, Tome I, Paris, typographie de Firmin Didot frères, 1833.
- Homère, *Odyssée*, Texte établi et traduit par Victor Bérard, 1963. Paris, Les Belles Lettres.

## MODERNES

- Commelin Pierre, 1991, *Mythologie grecque et romaine*, Paris, Bordas.
- De Romilly Jacqueline, 1979, *La douceur dans la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres.
- Jouanno Corinne. 2001. *Les jeunes filles dans le roman byzantin du XIIe siècle*, Actes du colloque de Tours, Lyon, les 18-20 novembre 1999, Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux.
- Labarthe-Postel Judith. 2001. *Hommes et dieux dans les ekphraseis des romans byzantins du temps des Comnène*, Actes du colloque de Tours, Lyon, les 18-20 novembre 1999, Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux.
- Loise Ferdinand, 1859, *De l'influence de la civilisation sur la poésie ou l'histoire de la poésie chez tous les peuples*, Imprimerie de M. Hayez, Bruxelles, 1859.
- Meunier Florence, 2007, *Le roman byzantin du XIIe siècle : à la découverte d'un nouveau monde ?* Paris, H. Champion.
- Van Limburg Brouwer P., 1829, *Essai sur la beauté morale de la poésie d'Homère*, Liège.
- Manoussacas M. I., 1952, « Les romans byzantins de Chevalerie et l'état des études les concernant », in : *Revue des études byzantines*, tome X, Athènes.
- Ndoye Malick, 1994, « L'autorité et ses violations dans l'Odyssée », in : *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines*, Dakar, P.U.D.
- Sankharé Oumar, 1999, « Réflexions sur la culture grecque », in : *Accademia Vivarium Novum*, Montella (Avellino) Italia.

**Débats et/ou exégèses sur la genèse de la malédiction des Noirs dans les religions  
abrahamiques.**

Babacar Diop dit Buuba

Université Cheikh Anta Diop de Dakar

[buubadiop@gmail.com](mailto:buubadiop@gmail.com)

**Résumé :** L'immolation, en mai 2020 de Georges Floyd, citoyen africain américain, négroïde par des policiers blancs dits caucasoïdes, a secoué les différents continents du monde. Un peu partout, des dénonciations ont été formulées, diffusées, des manifestations, organisées, contre les violences policières et les discriminations raciales, ethniques, religieuses, etc. Les vagues continuent de déferler et un long processus pour réveiller et revigorer des mémoires étouffées, est en branle. Dans un contexte pareil il n'est pas inutile de réinterroger l'histoire des altérités, des stigmatisations, des cultures du mépris, des violations des droits humains. La réflexion sur les origines, les formulations de la malédiction des Noirs est utile. Mieux, le prisme des justifications ou rejets par des textes religieux inspirés des monothéismes, ne manque pas d'intérêt.

**Abstract :** The murder of George Floyd , an African American citizen, in May 2020 in USA, by so-called Caucasoid white police officers, led to unprecedented socio-political upheavals all over the world. Almost everywhere, public outcries were raised, demonstrations organized against police violence as well as against racial, ethnic and religious discriminations. The side effects of such unrests continue to be felt, and a long process for awakening and invigorating stifled memories is set in motion. In such a turbulent context, it has become mandatory to re-examine the history of Otherness, of stigmatization, cultures of contempt and human rights violations. Pondering over both the origins and the formulations of the Black people's curse is necessary. On top of that, the scrutiny of arguments based on religious texts inspired by monotheism, is worthy of interest

**Mots-clés :** Altérites, Caucasoïde, sémite, Discriminations, stigmatisations, Essentialisme, Identités plurielles, fécondes, Immolation, Négroïde, Respect, Solidarité, Violences policières

**Keywords :** Otherness, Caucasoid, semitic, Discrimination, stigmatization, Essentialism, Plural identities, fruitful, Immolation, Negroid, Respect, Solidarity, Police violence

## INTRODUCTION ET RAPPEL

En décembre 1985 à l'Université de Dakar, lors du colloque « *Individu et Dépendance : « La problématique des droits de l'homme dans le monde méditerranéen et en Afrique* », j'avais présenté une communication sur le thème de « *la malédiction des Noirs dans la littérature judéo-hellénistique et judéo chrétienne* » ; j'avais alors exploité des parties de ma thèse soutenue à la Sorbonne sur « *La politique africaine de l'Etat byzantin de la Haute époque (IV-VIIe siècle)* » avec comme sous-titre : « *Mythes hellénistiques, regards judéo chrétiens sur les populations africaines* ».

Cette communication de 1985 avait permis d'inclure dans la réflexion, les réactualisations des exégèses, non seulement dans une autre religion abrahamique (Islam), mais encore dans des dynamiques modernes et contemporaines, surtout à un moment où s'intensifiait la lutte contre l'apartheid, dont certains de ses tenants pensaient devoir s'inspirer de la Bible.

Bien sur l'apartheid a aussi ses arguments pseudo-scientifiques, la craniométrie par exemple<sup>1</sup>, mais comme l'a justement fait remarquer M. Cornevin :

Les Sud-Africains de langue afrikaans, 60% des Sud-Africains blancs sont cependant encore plus réceptifs aux arguments théologiques sur la diversité des peuples et la mission d'assistance aux peuples primitifs confiée à la race blanche... C'est ainsi que les théoriciens afrikaners ont ainsi largement explicité le thème de la malédiction des de Cham, présenté comme ancêtre des Noirs<sup>2</sup>

Des intellectuels qui sont partis en guerre contre les préjugés ont conclu à une falsification du texte biblique par les racistes. Il existe toutefois des chercheurs comme Cheikh Anta Diop qui ont revendiqué le rattachement de Cham et Canaan au monde nègre<sup>3</sup>, mais dans une perspective très différente. Pour le chercheur sénégalais, cette mise en relation fait partie des preuves du caractère négro-africain de l'Égypte pharaonique.

Mais avant de continuer, il convient de s'arrêter, un instant, sur les arguments de ceux qui parlent d'une interprétation abusive des textes sacrés.

Pour Cornevin, « *ces versets 6 à 20 du ch. X de la Genèse énumèrent les descendants de Cham... Or pour aucun d'entre eux, il n'est question à aucun moment de territoire situé sur*

---

<sup>1</sup> C'est ainsi qu'une publication scientifique de 1969 a soutenu que « *les incapacités du négro-africain dans le domaine mathématique étaient dues au sous-développement de ses lobes frontaux* » (M. Cornevin, *L'apartheid : pouvoir et falsification historique*, UNESCO, 1979, pp. 24-27)

<sup>2</sup> Ibid

<sup>3</sup> Diop C. A., 1979, *Parenté génétique de l'Égyptien pharaonique et des langues africaines*, Dakar IFAN NEA, p. XXX

*le continent africain ... En faisant de Cham l'ancêtre des Négro-africains, les exégètes sont donc coupables d'un faux majeur...<sup>4</sup> ». Ibrahima Baba Kaké, reprenant l'analyse de Raoul Allier<sup>5</sup>, à propos des versets 20 à 27, en tire la conclusion, que le texte ne fait aucune allusion aux Noirs, ni à une malédiction destinée à les poursuivre, « *c'est, dit-il, sur Canaan que tombera le châtement de la faute et l'annonce de ce châtement n'est pas autre chose que la prédiction des victoires des Israéliens sur Canaan* <sup>6</sup>»*

Et l'historien africain de se poser la question sur la transmission de ce mythe jusqu'à notre époque. Il disculpe Las Casas qui, bien qu'ayant favorisé le développement de la traite, n'a pas exploité ce thème. Luther non plus, ne serait pas en cause : Les auteurs musulmans bien qu'ils aient soulevé la question, ne semblent pas l'avoir développée, de l'avis de I. B. Kaké. Et il cite l'apport d'Ahmad Baba de Toumbouctou (1556-1627) « qui, dans une célèbre *fatwa* (consultation) adressée aux gens de Touat, refuta cette interprétation en transcrivant un long passage des Prolégomènes d'Ibn Khaldoun <sup>7</sup>. En conclusion I. B. Kaké croit savoir que le point de départ du mythe se trouve dans la littérature talmudique, le relais jusqu'à nous aurai été assuré par un ghetto juif d'Amsterdam.

Avant de faire un développement sur la littérature judéo-hellénistique et judéo-chrétienne, nous avons jugé utile de relever certaines erreurs de Cornevin et de Kaké.

Cornevin se trompe quand elle dit qu'aucun territoire africain n'est mentionné sur la Table des Nations<sup>8</sup>. Sans entrer dans la polémique qui consiste à se demander si Égypte est africaine ou non, nous précisons qu'en dehors même de Égypte, d'autres territoires africains sont mêmes nommés. Il s'agit de Kus, (Soudan Actuel) de Phout (identifié par certains comme étant la Somalie actuelle). Même s'il y a une fluctuation dans l'identification des territoires africains chez les géographes et exégètes de l'Antiquité, comme par exemple dans le *Liber Generationis* (IV<sup>e</sup> siècle) et dans le *Liber Genealogus* (V<sup>e</sup> siècle), où on sent une tentative d'intégrer les progrès de la connaissance sur l'Afrique, rien n'autorise tout de même à douter du caractère africain de certains descendants de Cham. Quant à l'affirmation du Professeur

---

<sup>4</sup> Cornevin M., *op. cit.*

<sup>5</sup> Allier R., « *Une énigme troublante : la race nègre et la malédiction de Cham* » dans les Cahiers Missionnaires n°16

<sup>6</sup> Kaké I. B., 1975, « *De l'interprétation abusive des textes sacrés à propos du thème de la malédiction de Cham* », Présence Africaine, n°94, pp.241-249

<sup>7</sup> Sur cette discussion voir, l'ouvrage de B. Lewis, 1982, *Race et couleur en pays musulman*, Paris Payot voir le chapitre « *Esclaves noirs et esclaves blancs* », pp. 63-72

<sup>8</sup> Les fils de Cham sont Kus, Misraem, Phout et Canaan

Kaké selon laquelle la malédiction porte sur Canana, il faut la nuancer, sur quelle Bible s'est appuyé Kaké ?

Sur un autre plan, l'incrimination abusive de la tradition juive n'est recevable que si l'étude systématique est faite sur les autres traditions monothéistes, juives, chrétiennes, musulmanes, sans oublier des traditions syncrétiques, la judéo-hellénistique, la judéo-chrétienne, sans oublier les auteurs de l'Antiquité « classique »<sup>9</sup>, sans oublier certains genres, telle la physiognomonie, exploitée aussi bien par les auteurs « païens » que par les auteurs chrétiens ou musulmans<sup>10</sup>.

Or pour la tradition musulmane, par exemple, contrairement à ce que l'on admet comme démontré, elle n'a pas ignoré le thème de la malédiction. Dans le Coran, à la sourate XXVII versets 39 à 42, il est fait mention du pharaon.

- *Or ; Pharaon et son armée étaient pleins d'orgueil dans le pays Égypte et ils l'étaient à tort, ils croyaient qu'ils ne seraient jamais ramenés devant nous.*
- *Mais nous le saisîmes ainsi que son armée, nous les précipitâmes tous dans la mer. Considérons donc quelle a été la fin des pervers*
- *La malédiction leur a survécu dans ce monde, et ils seront avilis dans l'autre* (Traduction de Kasimuski, édition G. Flammarion, 1870, p. 304). Certes les Noirs ne sont pas nommés ici, mais à partir du moment où Égypte a été rattachée au monde nègre,

---

<sup>9</sup> Il nous faut mentionner ici, le travail d'A. Bourgeois, *La Grèce antique devant la Négritude*, Paris, Présence Africaine, 1971, celui de F.M. Jr Snowden *Blacks in Antiquity ; Ethiopians in the Greco-Roman experience* Cambridge, Mass : Belknap Press of Harvard University Press, 1970. Concernant plus précisément notre thème sur les droits de l'homme, l'analyse de Christian Delacampagne mérite d'être signalée : « *N'oublions que c'est dans son commentaire du livre I de la Palitique que Thomas D'Aquin définit les Barbares comme « des êtres manquant de raison » - soit en raison du climat qu'ils subissent , soit à cause de leurs mauvaises moeurs - définition qui va peut être plus loin que celle qu'en donnent les Grec eux-même mais qui ; en tout vu dans le même sens. N'oublions pas non plus que c'est en s'appuyant sur les chapitre 2 et 5 de ce livre I, que l'Espagnol Jean Gines de Sepulveda justifie la guerre montée par les conquistadors contre les Indiens et l'état de soumission auquel ceux-ci se trouvent alors réduits. Tant dans le Democrates primus (1531) que dans le Democrates alter, en effet, Sepulveda rend la conquête correlative du fait que les Indiens sont par « nature » inférieurs aux Espagnols, tout comme l'esclavage , l'est à l'homme libre et l'animal à l'homme. Force nous est donc de reconnaître qu'il y a bien du racisme de Sepulveda ( et d'une bonne partie de ses contemporains, en tout cas en Espagne) une référence explicite aux doctrines aristotéliennes sur l'esclavage. » Delacampagne Chr., 1963, *L'invention du racisme : Antiquité et Moyen Age*, Paris, Payard.*

<sup>10</sup> Voir Evans E. C., 1969, *Physiognomonics in the Ancient World. The American Philisophical Society*. Voir aussi Mourad Y., 1983, *La physiognomonie arabe*, Paris, B. Genthner.

y compris par les acteurs arabes et cela jusqu'au XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècle<sup>11</sup>, on voit toutes les conclusions qu'on peut en tirer.

- En réalité l'analyse des relations arabo-musulmanes est complexe. Chez les auteurs arabes l'explication de la différence entre les nations, en particulier, l'explication de l'origine de la couleur noire emprunte en gros deux voies
- - la première est celle de la malédiction ;
- La seconde est liée à la théorie des « *Aqàlim* » (Astronomie et médecine) et comme l'ont si bien fait ressortir Guy et Jack Ducatez, les savants religieux rejetaient la théorie de la malédiction au profit de celle des *aqalim*, les intellectuels qui s'adressaient au petit peuple des villes (*Al – Amma*) ont par contre développé ce thème de la malédiction dans les *qisas al Anbiya*, dans les sermonaires populaires<sup>12</sup>. Si on ajoute à cela le concile du Vatican 1, a dans ses actes<sup>13</sup>, repris sur la malédiction des Noirs, on comprend aisément qu'il y a lieu de réfléchir davantage sur les fondements du thème plutôt que tenter de l'évacuer d'un coup de bâton magique, d'autant plus que les Africains l'ont intériorisé comme explication de la persistance des malheurs de l'Afrique<sup>14</sup>.

Le plan que nous préconisons pour voir clair dans cette question est la suivante :

- Nous essaierons dans un premier temps de fixer le contexte historique dans lequel ce thème a pu prendre naissance.
- Dans un second temps nous écrivons un mot sur la fixation du texte biblique.
- Pour terminer nous analyserons la contribution de quelques auteurs judéo-hellénistiques et judéo-chrétiens.

---

<sup>11</sup> Voir Miguel A., 1976, *La géographie humaine du monde arabe, jusqu'au X<sup>e</sup> siècle*, Paris The Hague, De Gruyter, t. I, p.16.

<sup>12</sup> La contribution de ces deux spécialistes se trouve résumée dans les 2 brochures du séminaire « *Mythes relatifs aux peuples et au peuplement de l'Afrique* », publié en 1976 et 1977 par le CRA de Paris

<sup>13</sup> Une malédiction générale très antique pèse sur les têtes infortunées des Chamites, malédiction qui dans certains cas est infligée à tout un peuple. Les régions brûlées de chaleur de l'intérieur de l'Afrique éprouvent la force maligne de la malédiction sous la forme d'un air plus dur à supporter. Et effet, bien que la sainte mère Eglise, pour détourner de la malédiction soit, par la quantité des efforts, soit par l'ampleur des choses entreprises, n'ait rien laissé qui n'ait été tenté, la malheureuse Négritie n'en demeure pas moins sous l'empire horrible de Satan. Concile de Vatican I, Acta et Decreta sacrorum conciliorum recentinum – Collectio Lacensis, éd. Schneemaan, Vol. VII, p. 905 « *Postulatum pro Negris Africae Centralis* »

<sup>14</sup> Goeroeg Karady V. reproduit et analyse un conte sénégalais qui s'inspire de la tradition biblique et dans lequel l'origine de la couleur noire des Africains est expliquée à partir de la fuite de Cham (cf Goeroeg V., 1977, *Noirs et Blancs, leur image dans la littérature arabe africaine*, Paris, éd. Selaï, pp. 163-165 et p.333)



## I. Le contexte historique

Beaucoup de commentateurs de la Bible s'accordent pour admettre que les livres de l'Ancien Testament ne peuvent pas être expliqués en dehors de l'histoire du Proche Orient ancien. Dès le premier livre de la Bible, à savoir de la Genèse, il est possible d'établir des concordances entre certains passages avec d'autres écrits venant d'autres civilisations du Proche-Orient, en particulier avec des témoignages égyptiens et mésopotamiens<sup>15</sup>

Pour le cas précis qui nous intéresse ici, à savoir la Genèse, disons que les termes de Cham et Canaan désignent des entités géographiques et politiques contre lesquelles les Hébreux ont eu maille à partir. Cham, c'est *Kmt*, la Noire, c'est le nom par lequel les Égyptiens désignaient eux-mêmes leur propre pays. Canaan a été rapproché du terme acadien *Kinakhou* dérivé de *Kn'n* qui signifie rouge-pourpre. Il semble que les noms de Canaan et de Phénicie (terme venant du grec Phoiniké) couvrent à peu près les mêmes régions<sup>16</sup>.

Une fois ces précisions apportées, reste maintenant à répondre à deux questions :

- Pourquoi Cham et Canaan sont-ils apparentés ?
- Pourquoi les Hébreux ont-ils maudit ces deux entités

Deux types de réponses peuvent être avancés pour répondre à la première question :

- La première réponse consiste à supposer une parenté ethnique entre Cham et Canaan. C'est le point de vue de Cheikh anta Diop que nous avons évoqué plus haut, le Pr Diop donne des arguments craniométriques et ostéologiques à l'appui de sa thèse.
- Une autre réponse met l'accent sur l'unité politique entre Canaan et Kmt dès la haute Antiquité. W. Harrington admet que les villes de Phénicie étaient vassales de l'Égypte<sup>17</sup>. J. Eissenberg confirme cette analyse en affirmant que « *la plaque tournante du Moyen Orient, Canaan est sans cesse l'objet de convoitises de ses voisins... En fait, poursuit l'auteur, c'est surtout avec l'Égypte que Canaan entretient un réseau de relations politiques et économiques. Lorsque la puissance des pharaons est à son apogée, Canaan devient une véritable marche frontière égyptienne administrée par un gouverneur et dont les positions stratégiques sont occupées par les garnisons égyptiennes*<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> Consulter à ce propos le monumental travail de Pritchard J. B., 1955, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, N. J. Princeton University Press.

<sup>16</sup> Rachel G., 1977, *Des mondes disparus - Des Égyptiens aux Mayas*, Paris, Hachette, p.62

<sup>17</sup> Harrington W., 1971, *Nouvelle Introduction à la Bible*, Paris, Editions du Seuil, p. 182-183

<sup>18</sup> Eisenberg J., *Une histoire des Juifs*, Paris, Culture, Arts et Loisirs

En résumé, on peut dire donc que l’Egypte et Canaan ont appartenu, à certains moments, à une entité politique, à savoir le pouvoir pharaonique, ceci dès l’époque thinite, à partir de - 3200 et jusqu’au début de la Basse époque (VIII<sup>e</sup> siècle)

Concernant la deuxième question, les rapports conflictuels entre Hébreux, Cananéens et Egyptiens, il convient de les aborder en deux phases.

Entre Hébreux et Cananéens, il s’agit de rapport de voisins immédiats, disputant les mêmes territoires. W. Harrington présente les deux groupes en ces termes : « *au XIII<sup>e</sup> siècle av. JC, les deux principaux groupes ethniques en Palestine étaient les Sémites du Nord-Ouest d’une part les Cananéens qu’on trouve en Palestine et en Syrie dès le troisième millénaire, d’autre part les Amorites qui étaient arrivés dans le pays au début du deuxième millénaire, parmi ces derniers se trouvaient les ancêtres des d’Israël*<sup>19</sup>.

Les rapports entre Hébreux et Egyptiens sont d’une complexité plus grande.

A une époque qui pourrait correspondre au Moyen Empire Egyptien – 2160-1785, des Hébreux, fuyant la sécheresse, sont venus se réfugier en Egypte et parmi eux le patriarche Abraham, qui ne semble pas avoir reçu le bon accueil auprès du pharaon (Gn, 12, 10), d’ailleurs des textes égyptiens nous apprennent que le pharaon Amenemhat III de la XII<sup>e</sup> dynastie construisit une muraille sur le côté oriental du Delta pour arrêter l’arrivée des tribus nomades<sup>20</sup>. Par la suite, la colonie sémite a pu faire souche en Egypte, Joseph a réussi à se faire le conseiller du pharaon (GN, 39, 42, 46) et sous les Hyksos, vers 1700, les Hébreux parviennent à s’emparer de l’appareil d’Etat dans la région du Delta

Après l’intermède hykso, ils furent maltraités (cf Histoire de Moïse relatée dans l’Exode). Les incursions égyptiennes ultérieures vers la Judée sont attestées jusque dans les derniers livres de l’Ancien Testament (livre II des Rois, Isail Jérémie, Nathum, etc. C’est pour dire donc dans ce cadre historique, que nous pouvons tenter d’esquisser à grands traits, permet de comprendre comment les Hébreux ont pu nourrir de sentiments de haine envers les Cananéens d’une part et les Egyptiens d’autre part.

Maintenant le fait de savoir qui a été maudit, Cham ou Canaan, est à mon avis sans importance, d’autant plus que les traditions les plus anciennes sont divergentes sur ce point. Le rappel des étapes de la fixation du texte biblique nous permettra de montrer les difficultés qu’il y a de formuler une réponse tranchée.

## II. La fixation du texte biblique

<sup>19</sup> Harrington W., *op. cit.*

<sup>20</sup> Voir Weigal A., 1968, *Histoire de l’Egypte Ancienne*, Paris, Payot, p. 70

Comme l'*Illiade*, l'*Odyssée* et le Coran, la Bible est passée de l'oralité à l'écriture. Pour l'Ancien testament comme le Nouveau Testament, chaque fois qu'on se trouve devant un passage, il peut penser qu'il s'agit d'un choix parmi plusieurs versions dont certaines ont été considérées comme apocryphes ou pseudépigraphes<sup>21</sup>. Il faut ajouter le fait que dès l'Antiquité, la Bible a été traduite dans plusieurs langues (Bible grecque appelée Septante, Bible latine appelée Vulgate, Bible araméenne, syriaque, éthiopienne, copte, arménienne, etc.)

La réforme de Pie XII en 1943 explicitée dans la lettre encyclique « *Divino afflante Spiritu* » est une reconnaissance de fait de cette complexité, mais aussi une volonté de dépasser l'éparpillement des versions. Elle préconisa » que l'interprétation des textes sacrés résulte de l'explication des textes originaux hébreux, araméens, grecs<sup>22</sup>. La publication de la traduction œcuménique de la Bible en 2 volumes en 1876 pour l'Ancien Testament, en 1975 pour le nouveau Testament fut le couronnement de ces efforts entrepris aussi bien par les catholiques, les protestants que les orthodoxes. Certes, il existe encore des courants contestataires (Faculté de théologie des Jésuites de Lyon Fourvière devenue aujourd'hui le Centre de Sèvres de Paris, chrétiens marxistes, etc.)<sup>23</sup>, mais pour ce qui est de notre propos, contentons de revenir sur deux conclusions majeures :

- La première conclusion c'est d'admettre que les traditions dites apocryphes peuvent apporter un éclairage pour comprendre certains passages.
- La deuxième, c'est qu'un même passage peut être différemment rendu suivant qu'on adopte une telle ou telle version.

Pour illustrer nos remarques nous prendrons des exemples à propos du thème qui nous intéresse.

Dans l'apocryphe de l'Ancien Testament, il fait mention d'un certain Chumn (Chan ?) qui est fils de Canaan<sup>24</sup>. R. Dussaud a montré que dans la structure de la Table des Nations, Noé

---

<sup>21</sup> Le terme apocryphe, en ne considérant ici que l'ancien Testament, ne couvre pas la même réalité suivant qu'il est employé par les catholiques ou par les protestants. Chez les premiers il désigne un ouvrage n'ayant pas appartenu à aucun canon officiel. Ces mêmes ouvrages sont appelés pseudépigraphes par les seconds, qui appellent apocryphes les ouvrages ayant appartenu d'Alexandrie. Les catholiques nomment ce dernier type d'ouvrages par le terme « deutérocannonique » (voir notre contribution au Séminaire de Paris, I. Broch, n°2 pp. 6 -16

<sup>22</sup> Voir article de Paul. A, 1984, « *Les effets de la Réforme de Pie XII* » in Encyclopédia Universalis, dern. Ed. Corpus3, pp.582 -583.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> Denis A. M., *Introduction aux pseudépigraphes grecs de l'A . T.*, Leiden, E. J. Brill, p.262

a effectivement quatre fils, Sen, Chan, Canaan et Japhet et il cite les sources phéniciennes où Chan est fils de Canaan<sup>25</sup>. Le révérend père Chainé reprenant l'hypothèse des quatre traditions (source yahviste J. élohiste E. Deutéronomiste, et sacerdotale P) et pose le problème en ces termes « toute la narration de Noé vigneron, (CN 9,20\_27, appartient à la source yahviste. On remarque ra ici au verset 24 que Kam es appelé le plus jeune fils de Noé alors que précédemment au verset 18 qui n'appartient au texte ; il est second et Japhet troisième, comme dans les textes de P. (Cn, 5.32 ; 6.10, 7.13, 10.1), .... Il semble que dans la tradition représentée par ces versets, Canaan était le fils de Noé avec Sem et Japhet<sup>26</sup>.

La tentation est grande de mettre en relation les événements historiques que nous avons décrits plus haut avec le flottement des textes. En effet quoi de plus normal que les Hébreux, confrontés à la fois à leurs voisins immédiats (Canaanéens) et aux expansionnistes sous régionaux (les Egyptiens aient pu confondre dans la même malédiction les deux entités. Dès lors une version pourrait insister sur la malédiction de Cham, une autre sur celle de Canaan.

En effet même si dans la plupart des Bibles modernes, la malédiction porte sur Canaan, il existe des manuscrits anciens dans lesquels la malédiction porte sur Cham<sup>27</sup>. Le débat consistant à chercher qui de Cham ou Canaan a été maudit n'est pas récent. Il fait partie des préoccupations des auteurs judéo-hellénistiques et judéo-chrétiens.

### **III. Le destin des fils de Cham dans la littérature judéo-hellénistique et judéo-chrétienne**

Dans la tradition hellénistique, l'auteur qui retiendra plus particulièrement notre attention est Philon d'Alexandrie.

#### **A. Philon d'Alexandrie (I<sup>e</sup> siècle avant JC)**

Philon écarte toute possibilité de connotation positive pour Cham. Selon lui, l'ordre même dans l'énumération des fils de Noé est significatif :

<sup>25</sup> Dussant R, 1909, « *Cham et Canaan* » Résumé de l'histoire des Religions, XII, p.221-223

<sup>26</sup> Le révérend père Chainé J., *Le Livre de la Genèse*, Paris, éd. Cerf, 1949, p. 13-17 et 142-145

<sup>27</sup> Par exemple, dans un manuscrit que nous avons trouvé à la Bibliothèque Nationale de Paris, Coislin 4, datant de XIII<sup>e</sup> siècle

- La première place sera occupée par le principe du Bien (Sem)
- La seconde par le Mal (Cham)
- Et la dernière par l'Indifférent (Japhet)

Pour Philon, le fils qui a un comportement indécent est un autre Cham le cadet<sup>28</sup>, non pas par l'âge (en effet il est nommé avant Japhet) mais par l'esprit. Cham est du monde terrestre. Il s'adonne à la chasse, pratique très vieille éloignée de la Vertu et qui est le fait des géants et des Titans.<sup>29</sup>

L'exégèse philonienne ne s'arrête pas à la seule figure de Cham, elle intègre celle de Cus, fils de Cham. Pour Philon, Khoush (Kus) est un principe du grec choos, (alluvion, poussière), et non Egyptien ancien, qui nous a pourtant légué ce terme. Khoush c'est l'ainé des fils de la terre, l'ainé des fils de Cham, l'ainé des vices<sup>30</sup>. Mais pour Philon, c'est Canaan qui est le prototype même du fidèle héritier évoque le même principe du Mal. Et ce n'est pas un hasard, il est le seul fils de Cham à être annoncé en compagnie de son père (Cn 9, 18\_19) avant l'énumération exhaustive de la Table des Nations (Cn 109, 1\_20)

Cham et Canaan constituaient les éléments d'une paire et chacun d'entre eux évoque le même principe du Mal. Ainsi, lorsque en énumérant les fils de Noé, on dit qu'ils sont au nombre de trois ; il faut comprendre la liste de cette façon : Sem, Cham et/ou Japhet<sup>31</sup>

La fixation qui s'établit entre Cham et Canaan, affirme Philon, n'est pas charnelle, elle est ontologique. Cham signifie l'échauffement, Canaan son incarnation dans le personnage du marchand ou du proxénète<sup>32</sup>. . Canaan est maudit et la punition consiste à le déposséder de la contrée qu'il occupe au profit du peuple élu. Cham, c'est le non initié qui regarde ce qu'il ne devrait pas voir et qui divulgue ce qu'il aurait fallu taire<sup>33</sup>, il ne participe pas du Bien, parce qu'il n'est pas guidé par la lumière<sup>34</sup>. Il faut l'initier à la Sagesse.

<sup>28</sup> Philon, *quaestiones et solutiones in Genesim* II, 74

<sup>29</sup> *Idem*, II, 82

<sup>30</sup> *Idem*, II, 81

<sup>31</sup> *Idem*, II, 65

<sup>32</sup> *Idem*, II, 77

<sup>33</sup> *Idem*, *De sobrietate*, 6.32, *Legum allegoriae*, II, 600

<sup>34</sup> *Idem*, *Quaest et solut*, in Gen, II.82

L'œuvre de Philon part certes de la tradition biblique ; mais l'influence de la pensée grecque est manifeste. Philon a probablement lu la Bible grecque, la Septante et nous savons que cette Bible présente des nuances importantes par rapport au texte hébreu<sup>35</sup>. L'hypothèse que nous avons émise sur notre thèse<sup>36</sup>, c'est que ces déformations, tant au premier niveau (Septante, qu'au second niveau (Philon) refléteraient une cohabitation difficile entre immigrants juifs et grecs d'Alexandrie d'une part et autochtones égyptiens d'autre part, ces Égyptiens soutenus et aidés par leurs voisins éthiopiens (ceux du Soudan actuel)

Avec l'avènement du christianisme, la polémique scripturaire va continuer. Un auteur comme Origène mérite notre attention à plus d'un titre. Non seulement parce qu'il est chrétien ; mais surtout parce qu'il a produit une œuvre, *Les Hexaples*<sup>37</sup>, qui tient une place importante dans l'histoire des textes de l'Ancien Testament.

## **B. Origène (II-III<sup>e</sup> siècle) et la thématique chamitique**

Comme nous l'avons dans cette thèse, *Les Hexaples* constituaient une reprographie plus nette des différentes versions que nous avons décelées au niveau des apocryphes. Ainsi, quand bien même, il ne nous resterait que des fragments de cette importante contribution à l'étude de l'Ancien Testament, l'essentiel pour nous, c'est qu'ils préparent à mieux comprendre les verdicts contradictoires du procès de Cham et de l'Éthiopie, ils nous permettent de suivre les interpolations successives et d'apprécier les traductions anciennes et modernes<sup>38</sup>.

Origène est dans une certaine mesure un continuateur de Philon. Tous deux considèrent que l'écriture contient un mystère qu'il faut essayer de découvrir, et dans cet exercice, l'exégèse rabbinique comme la philosophie grecque peuvent être d'un grand apport. Mais si la technique est commune, les conclusions auxquelles ils aboutissent ne sont pas identiques. Ainsi tout en suivant Philon, dans le processus qui consiste à considérer certains termes, notions, comme des allégories de la vie normale. Origène opère une rupture, car pour lui, il ne s'agit comme Philon,

<sup>35</sup> Voir la contribution de Reichold W. au Colloque de Dakar de 1976 sur l'Afrique Noire et monde méditerranéen dans l'Antiquité, Dakar, NEA, 1978, p. 276-285, « Les Noirs dans le livre du prophète Isaïe ».

<sup>36</sup> Voir notre thèse de 3<sup>e</sup> cycle, p.124

<sup>37</sup> En fait cette œuvre est connue sous plusieurs titres, lorsque la comparaison des versions s'établit sur les six colonnes parallèles, on les appelle Hexaples. Le texte hébreu en lettres hébraïques occupe la première colonne, le texte hébreu en grec la deuxième, vient de la traduction d'Aquila dans la troisième, puis celle de Symnaque dans la quatrième, la version de Septante occupe la cinquième et celle de Théodotion la sixième. Pour les psaumes, Origène avait en plus à sa disposition deux autres traductions anonymes d'où le terme Octaples. Une présentation à laquelle manquaient les 2 volumes consacrés à l'hébreu prit le nom de Tetraples

<sup>38</sup> Cf notre thèse, p.133

d'une transposition aux états de l'âme, des événements, mais d'un symbolisme où les événements, les actes, le cadre de vie de Jésus apparaissent comme symbole d'une histoire céleste<sup>39</sup>.

C'est à ce niveau qu'on perçoit l'influence des gnostiques, et donc de manière plus nette l'influence de la philosophie grecque, et plus particulière celle du platonisme. Pour Origène, cette il y a une race élue de Dieu sur terre qui est Israël, cette race occupe une terre qui est Jérusalem, mais cet Israël et cette Judée sont figure d'une race d'âmes, d'une Jérusalem qui est la métropole de villes célestes comme une Judée céleste<sup>40</sup>. De même les prophéties concernant Égypte et les Égyptiens, ou Babylone ne doivent pas être référées à une Égypte ni à une Babylone terrestre, puisqu'il peut arriver qu'un Israélite descende chez les Scythes ou qu'un pauvre Égyptien soit conduit en Judée<sup>41</sup>. Pour Origène chaque nation a deux anges, l'un est bon, l'autre est méchant. Donc aucune nation n'est entièrement ni irrémédiablement condamnée.

En ce qui concerne plus précisément les thèmes liés à Cham, Origène précise que Kus, le fils de Cham est avant tout une réalité corporelle historique. Kus c'est cette contrée (Ethiopie=Soudan actuel) où l'anthropophagie est un fait constaté, naturel comme l'est le parricide chez les Scythes<sup>42</sup>. Dans cette Ethiopie les habitants sont noirs à des rayons ardents du soleil<sup>43</sup>.

Le commentaire d'un passage du Cantique des Cantiques (Can. I, 1-6) est pour lui l'occasion de compléter son développement sur la noirceur. L'épouse qui se présente devant les filles de Jérusalem reconnaît que ce sont les rayons de soleil qui l'ont rendue noire, elle affirme que cette action du soleil pouvait être autre, elle n'a pas bénéficié des effets du vrai soleil, celui des esprits, bien qu'elle est été placée sous les feux du soleil, elle demeure encore dans l'obscurité comme Israël, qui par son attitude d'opposition à l'égard du Christ fait preuve de cécité. Les païens ont la même attitude, eux qui refusent la Vérité : le gentil est comme l'Ethiopien, s'est corrompu par de nombreux et graves péchés, souillé par la teinture sombre du mal, il est devenu noirceur et ténèbres »<sup>44</sup>.

<sup>39</sup>Danielou J., 1948, *Origines*, Paris, La Table Ronde, p.191

<sup>40</sup> Origène, *De prise*, IV, 38

<sup>41</sup> *Idem*, 3.10

<sup>42</sup> *Idem*, II ; 9-5

<sup>43</sup> *Idem in Genesisim*, PG 12, col. Arnobe reprend cette théorie (Adv. Nat 1030). Cf aussi Hérodote, *Histoires*, II. 38 où se trouve l'idée selon laquelle c'est la chaleur qui rend noires certaines populations d'Afrique

<sup>44</sup> Origène *Comment.*, GCS VII 122, 24-26

Puis que seule la lumière peut vaincre les ténèbres et puisque c'est le même soleil qui est porteur de lumière, « l'épouse désire être illuminée par la pleine lumière du savoir<sup>45</sup>. Ainsi donc, chez Origène, la noirceur dont il est question concerne tout le monde, elle peut signifier la chute dans les demeures sombres, qui sont l'ignorance, l'idolâtrie, mais elle est en même temps la situation d'attente où le gentil se trouve placé.

Le choix est donc donné à tout un chacun d'emprunter la voie illuminée ou de rester dans la caverne. Origène est optimiste « *Les Egyptiens fils de Cham, sont-ils, naturellement portés à la vie de dégradante et deviennent esclaves du péché, mais le saint ange qui veille sur leur destinée va intervenir pour qu'ils deviennent chrétiens*<sup>46</sup>. L'auteur s'appuie sur l'analyse minutieuse du texte pour écarter toute interprétation tentant à faire supporter par Cham la faute qu'il n'a pas commise. Le texte est clair selon lui, c'est Canaan qui est mentionné. Contrairement à Philon qui voyait dans la première apparition de Canaan (Cn, 9, 18-19), le signe de l'identité entre le père et le fils, Origène lui y voit le manque de l'ensoleillement du Canaan parmi les fils. C'est lui le coupable. Tout s'oppose à faire de Cham le maudit, et en suivant le texte à la lettre, on risquerait de faire porter la malédiction sur Japhet, car c'est lui le cadet des fils de Noé<sup>47</sup>. Ici donc, Origène semble conscient des contradictions entre les différentes traditions.

Et à ceux qui demandent pourquoi Cham le père est épargné ; Origène répond qu'en suivant cette logique d'une malédiction en chaîne, on aboutira à une malédiction des frères de Canaan qui n'ont rien fait de reprochable. L'avis autorisé d'Origène ne met guère au point final à la controverse. Au contraire, les avis sont demeurés partagés. Deux camps se dessinent parmi les contemporains et les successeurs d'Origène.

Il y a d'un côté ceux pour qui la malédiction porte sur Cham, c'est le point de vue d'Irénée de Lyon (II<sup>e</sup> siècle), d'Hippolyte (III<sup>e</sup> siècle), de Lactance (IV<sup>e</sup> siècle, c'est aussi cette idée qui est exprimée par deux auteurs anonymes, c'est aussi le point de vue du Marseillais Claudius Marius Victor (V<sup>e</sup> siècle)<sup>48</sup>. Par contre Justin (II<sup>e</sup> siècle), Saint-Hilaire de Poitiers (IV<sup>e</sup>

---

<sup>45</sup> *Idem*, GCS, VII, p.141

<sup>46</sup> *Idem*, Hom, Luc, XII

<sup>47</sup> *Idem*, Select in Gen PG 12, col. 107

<sup>48</sup> Irénée (*Demonstratio*, 20 in SC 66 p.60), Hippolyte (Bened d'Isaac et Jacob 43 in PC 27 p. 7) ; Lactance (*Dis. Inst. Lib*, I 12-13 GCS 19). Pour le premier auteur anonyme du IV<sup>e</sup> siècle (*De recte in Deum fide* GCS 4 p.24) pour le second (PI suppl. p.1738) Marius Victor (*Alethia* IIL87-150)



siècle partage l'analyse d'Origène<sup>49</sup>. C'est cela qui fait pendant longtemps, suivant les préoccupations des uns et des autres, on a continué à faire parler la malédiction sur Cham ou à Canaan ou sur les deux à la fois. Et sur le point de vue de Georges Le Syncelle (VII<sup>e</sup> siècle après JC) est on ne peut en douter, plus net.

*« La plupart de nations issues de Cham sont encore en apostasie du côté des Indes, des Ethiopiens et des Mauritanies de ce nombre sont les Arabes et les Idumées qui montrent l'insolence à l'égard de Dieu et de ses saints ; étant sous le joug de la malédiction contre Cham et Canaan »* (Chron. Ed. de Bonn, vol. I p. 14).

On voit bien avant la traite des noirs, bien avant l'expansion coloniale ; des auteurs avaient porté la malédiction sur les Noirs (les Ethiopiens) et sur les Africains (les habitants des Mauritanies). Et lorsque la logique étatique s'en mêle, les conséquences furent plus graves. Ainsi, lorsque l'empereur Justinien (VI<sup>e</sup> siècle) fait porter la malédiction sur Cham, cette directive prend un relief particulier<sup>50</sup>. Pour Justinien, la lutte n'est pas menée seulement contre les païens, elle doit être dirigée contre tous les hérétiques. En opérant cette lecture, l'attention est moins portée par la faute individuelle, celle de Canaan, mais plutôt la faute collective.

Dès lors le risque est grand de porter atteinte à la liberté de croyance, je devrais dire aux libertés tout court, des minorités, des peuples et des nations. À notre avis, l'œuvre de Justinien porte les germes de la Bulle du Pape Nicolas V qui en 1455 permet aux Chrétiens de s'octroyer tous les droits de possession et de juridiction des Infidèles. C'est cette logique qui justifiera l'extermination des Indiens d'Amérique et ensuite l'esclavage, puis la colonisation des Nègres.

*« Avec l'appropriation par l'Etat du texte, la malédiction de Cham devient opérationnelle idéologiquement, politiquement et économiquement, le personnage de Cham avait une utilisation restreinte, celui de Cham une partie plus large<sup>51</sup>.* Il est tentant à la lumière de notre exposé de tenir la Bible ou exactement l'exégèse biblique pour responsable du thème de la malédiction des Noirs. En effet, pour ce thème ait été aussi amplement et durablement alimenté, il faut bien qu'il y ait eu une sentence et terrains fertiles. Cette semence, nous avons essayé de montrer, c'est le contexte historique des relations conflictuelles contre Egyptiens et

<sup>49</sup> Justin, *Dialogue avec Tryphon*, CXXXLX Saint Hilaire de Portiers (Instruct, Lib. II VII-X in CC Series Latina 1228 p.49

<sup>50</sup> Justinien, éd. Schwartz, 1939, « *Drei dogmatische Schriften* », Munchen, p.101

<sup>51</sup> Notre thèse, p. 287.

leurs alliés d'une part et les Hébreux d'autre part. Toutefois, une indication nous permet de dédramatiser ce thème. Les Egyptiens eux aussi ont jeté l'anathème sur leurs ennemis dans leurs livres d'envoûtement et d'exécration<sup>52</sup>.

Si le thème de la malédiction des Noirs a eu plus d'incidence par la suite, c'est parce que les héritiers des traditions judéo-chrétiennes ont monopolisé le discours et la praxis depuis fort longtemps. Les terrains favorables furent donnés chaque fois qu'il y eut des pouvoirs intéressés à l'exploitation de ce thème. Il faut donc accuser les pouvoirs et leur exégèse et non la Bible en elle-même, car d'autres lectures auraient été possibles et nous l'avons montré ; à travers l'œuvre d'Origène, cet auteur qui par ailleurs a développé toute une thématique positive sur l'Ethiopie<sup>53</sup> de même que Philon du reste<sup>54</sup>. Mieux, le texte biblique lui-même offre des passages appelant l'amitié et à la compréhension entre les peuples<sup>55</sup>. Ces passages positifs ont été produits par des esprits et dans des contextes plus favorables à l'amitié entre les nations et même en Afrique du Sud, il existe des Chrétiens qui pouvaient ignorer cette tonalité.

Près de 30 ans après cette communication, à la suite du retentissement planétaire de l'immolation de Georges Floyd, la réflexion sur les théories du mépris reprennent surface. A la faveur des réseaux sociaux, certaines contributions ont été relayées par exemple, celle de Cédéric Bernelas publiée en 2014). On peut souligner que ce texte contient des rappels intéressants sur lesquels j'avais travaillé dans ma thèse de 3<sup>e</sup> cycle en 1981 à Paris et dans ma contribution de 1985 lors du Colloque de Dakar ; il a aussi apporté des compléments fort utiles.

Bien entendu, des réajustements sont nécessaires par exemple sur la contribution des auteurs musulmans dont les propos ont bien plus de liens avec les textes physiognomonistes gréco-latins qu'avec les textes religieux. Les propos prêtés à Jahiz anti nègre doivent être contrebalancés par d'autres textes prêtés au même auteur sur la supériorité des Noirs contre les Blancs. En tout état de cause, cette contribution est une pièce intéressante du dossier. Dans la

---

<sup>52</sup> Cf article de Frère J.C., 1976, « Le Démon Evolution du mal à travers quelques personnifications », *Cahier d'Etudes Carthares*, n°70, p.3-14

<sup>53</sup> Notre thèse, p.161, sq

<sup>54</sup> *Ibid*, pp. 110sq

<sup>55</sup> Paraf P., 1972 , dans « *Le Racisme dans le Monde* », Paris, Payot, à la page 21, un passage du Deutéronome : « *Vous aimez l'étranger, car vous avez été étranger dans la terre d'Égypte* » et un autre du Lévitique, « *Tu aimeras l'étranger comme toi-même* »

même lancée, les réflexions de Chérif Mouhamadou Moukhtar Kâne sur l'islam face à l'esclavage méritent attention (cf *Quotidien* 29-30 Août 2020, p.11)

Il est avéré et historiquement établi que l'esclavage est un phénomène socioculturel résultant de multiples causes et qu'il existait, bien avant l'évènement de l'islam, dans les sociétés païennes arabes et dans plusieurs autres sociétés à travers le monde. Mais compte tenu de son idéal égalitaire, de son objectif à guider l'humanité tout entière et de parfaire la vie sur terre, l'islam a édicté plusieurs dispositions visant à éradiquer progressivement cette pratique injuste. Plusieurs prescriptions orientales, recommandations coraniques et prophétiques témoignent de la volonté de mettre fin à l'esclavage. Ces dispositions, à l'époque où elles ont été édictées, étaient novatrices. Elles contredisent les accusations infondées de ceux qui veulent ternir l'image de l'islam en le qualifiant, à tort de religion esclavagiste. Mais malgré la volonté manifeste de l'islam d'arriver à bout de ce fléau, celui-ci demeure toujours injustement dans nos sociétés. Et il n'est jamais trop tard pour bien faire ou pour réparer une injustice. Puisse Allah nous éclairer le chemin des actions contraires à l'islam.

En tout état de cause sur la réfraction en terres d'islam, la contribution de Bernard Lewis « Race et couleur en pays d'islam » est nécessaire (lire, Payot 1970-71, p.67 à 72), (annexe II)

## CONCLUSION

Si on veut combattre la culture du mépris, il faut aller aux sources les plus anciennes, réfléchir sur leurs transmissions dans une anthropologie fluctuante et une spiritualité fluctuante, avec parfois des conséquences et complicités graves, à des niveaux insoupçonnés (Vatican I) avec des rectifications salutaires (Vatican II)<sup>56</sup>.

Le retour aux sources abrahamiques ne suffit pas. Il faut aussi organiser ou relancer les échanges entre adeptes des religions abrahamiques et entre eux et les adeptes des autres formes et sources de spiritualité sur non seulement les diversités biologiques, mais aussi culturelles et religieuses. C'est par ce genre de réflexions, en toute humilité et modestie, que la culture du respect mutuel et de la solidarité pourra être promue.

---

<sup>56</sup> Lire ma contribution au Colloque International en Janvier 2016, 50 ans après Vatican II, *Présence Africaine*, 2019, n° 195 et 196 et p. 121 à 130

## BIBLIOGRAPHIE

- Colloque *Dépendance et liberté, Afrique et monde méditerranéen dans l'Antiquité*, colloque tenu à l'Université de Dakar en 1985, Publié par l'Université de Toronto en 1990, Collection *Tere bi*, Etudes réunies par Mame Sokhna Sow.
- Colloque international, 50 ans après Vatican II, *Présence Africaine*, 2019 n° 195 et 196.
- Danielou J., 1948, *Origines*, Paris, La Table Ronde.
- Denis A M., *Introduction aux pseudépigraphes grecs de l'A. T.*, Leiden, E. J. Brill.
- Diop Babacar Buuba, « Le thème de la malédiction des Noirs dans la littérature judéo hellénistique et judéo chrétienne » in *Dépendance et liberté*, Tere bi Toronto.
- Diop Babacar Buuba, *La politique africaine de l'Etat byzantin de la haute époque IV<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle*, thèse 3<sup>e</sup> cycle, Paris Sorbonne, 1981.
- Dussant R., 1909, « *Cham et Canaan* » Résumé de l'histoire des Religions, XII.
- Eisenberg J., 1970, *Une histoire des Juifs*, Paris, Culture, Arts et Loisirs.
- Frère J.C., 1976, « Le Démon Evolution du mal à travers quelques personnifications », *Cahier d'Etudes Carthares*, n°70.
- Goeroeg V., 1977, *Noirs et Blancs, leur image dans la littérature arabe africaine*, Paris, éd. Sela.
- Harrington W., 1971, *Nouvelle Introduction à la Bible*, Paris, Editions du Seuil.
- Le révérend père J. Chaîne, *Le Livre de la Genèse*, Paris, éd. Cerf, 1949.
- Lewis B., *Race et couleur en pays d'Islam*, Paris, 1970-1971
- Miguel A., 1976, *La géographie humaine du monde arabe, jusqu'au X<sup>e</sup> siècle*, Paris The Hugue, De Gruyter, t. I.
- Paul A., 1984, « *Les effets de la Réforme de Pie XII* » in Encyclopédia Universalis, dern. Ed. Corpus3.
- Rachel Guy, 1977, *Des mondes disparus - Des Egyptiens aux Mayas*, Paris, Hachette.
- Vatican I, *Actu et Decreta sacrorum conciliorum recentinum – Collectio Lacensis*, éd. Schneemaan, Vol. VII, p. 905 « *Postulatum pro Negris Africae Centralis* »
- Weigal A., 1968, *Histoire de l'Egypte Ancienne*, Paris, Payot.