

Journée d'études des doctorants de l'EPHE

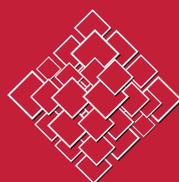
LA PÉRENNITÉ

S U R V I V R E

P E R S É V É R E R

É V O L U E R

◆ Jeudi 30 mars 2017 de 9h à 18h



École Pratique
des Hautes Études



REMERCIEMENTS

Cette journée n'aurait pu exister sans le soutien de l'École Doctorale et de son directeur, Vincent Goossaert. Nous tenons à le remercier chaleureusement pour toute l'aide et les conseils qu'il a bien voulu nous apporter. De même, nous adressons tous nos remerciements à Jean-Claude Denise, Patricia Ledoux et Frédéric Magda pour leur implication et leur appui.

Nous tenons également à remercier les doctorants venus présenter leurs travaux lors de cette journée et tous ceux, nombreux, qui avaient répondu à notre appel à communication.

« [...] la vie intellectuelle est un dialogue entre des gens qui s'intéressent au même thème. On peut suivre la conversation de l'extérieur et apprendre bien des choses, mais, tôt ou tard, on doit normalement y contribuer » disait Howard Becker à ses étudiants¹. L'organisation de ces journées permet d'ouvrir un dialogue entre les disciplines de l'École Doctorale et contribue à former les doctorants au métier de chercheur auquel ils se destinent. Puissent ces journées continuer d'exister et, à leur tour, se pérenniser.

1. BECKER, H. S., 2004, *Écrire les sciences sociales. Commencer et terminer son article, sa thèse ou son livre*, Paris, Économica, p. 132.

SOMMAIRE

Introduction	5
Première partie : La pérennité à travers les textes	9
Angela COSSU, <i>Les voies de la pérennité : transmission textuelle et édition critique à l'ère du numérique</i>	10
Tiphaine LORIEUX, « <i>Accomplir la Loi et les Prophètes</i> » : le Commentaire sur Osée de Théodore de Cyr comme exemple de la pérennité du texte biblique	17
Deuxième partie : Réflexions philosophiques sur la pérennité et implications épistémologiques	25
Lovely OTVAS, <i>Le néoplatonisme et le problème de la pérennité de l'être</i>	26
Hélène MALARD, <i>Entre pérennité et métamorphose : l'humanisme paradoxal de Jean Pic de la Mirandole</i>	33
Léo BERNARD, « <i>Homœopathia perennis</i> » ? <i>La pérennité de la tradition comme argument épistémologique chez les médecins homéopathes française de l'entre-deux-guerres</i>	41
Troisième partie : L'observation de la pérennité du vivant	53
Carole BASTIANELLI, <i>Adaptation et atténuation, mots d'ordre de la résilience des écosystèmes forestiers face aux changements globaux</i>	54
Quatrième partie : Pérennité des cultures et des identités	61
Pierre CHARREY, <i>Vièrges, déesses et reines : Persistance et transformation des déesses poliades dans la culture matérielle byzantine (IV^e-VI^e siècle)</i>	62
Erika GORI, <i>Héros mythiques et Super-Héros modernes : le passage d'état comme garantie de survie sociale</i>	71

INTRODUCTION

Par-delà les frontières disciplinaires, que la science soit humaine, sociale, biologique ou environnementale, il semble qu'un point commun rassemble ses objets d'étude : leur volonté ou leur propension à se maintenir dans le temps. C'est en partant d'un tel constat que les organisateurs de la journée transversale des doctorants de l'École Pratique des Hautes Études 2017 en sont venus à réunir les trois mentions de l'école doctorale — Histoire, textes et documents (HTD), Religions et systèmes de pensée (RSP), et Systèmes intégrés, environnement et biodiversité (SIEB) — autour d'un thème commun : la pérennité.

Contrairement aux notions de «durabilité», de «finitude» ou de «continuité» qui lui sont proches, la pérennité n'a, à notre connaissance, jamais été problématisée comme concept épistémologique. Le terme se prête pourtant à l'exploration. «État, caractère de ce qui dure toujours ou très longtemps»¹, comment la pérennité peut-elle être retrouvée dans les différents objets de recherche des doctorants de l'École Pratique ?

Questionner la pérennité conduit à nous interroger sur le maintien ou la transmission d'un caractère, d'une technique, d'un élément vital, d'un cap ou d'un bagage à travers les organismes ou les individus, au fil du temps et des crises qui le secouent. Comme le célèbre bateau battu par les flots, mais qui ne sombre pas, chaque objet, qu'il soit biologique ou social, s'inscrit dans un système complexe et se trouve confronté à des tempêtes qui le font tanguer. L'enjeu est alors de ne pas couler. Ces vagues mènent parfois à des évolutions à la marge qui ne remettent pas en question l'essence et permettent, selon le mot de Spinoza, de «[...] persévérer dans son être»². Cette idée de permanence dans le changement, ce qu'on pourrait appeler *le paradoxe de la pérennité*, ouvre alors de nombreuses perspectives de recherche. Elle oriente le regard sur les tensions entre continuité et transformations, et interroge les notions de transmission, de perpétuation, mais aussi d'évolution et de rupture. Qu'est-ce que l'identité de l'être dans un environnement changeant ? Comment se transforment les objets et systèmes, entre nécessité de survie et ambition de prospérité ?

Telles sont certaines des questions qui nous ont semblé pouvoir résonner avec les recherches des différents doctorants de l'École Pratique, qu'ils soient historiens ou biologistes, philosophes ou anthropologues. La journée transversale annuelle des doctorants de l'École Pratique est organisée dans le but de permettre une rencontre entre les trois mentions de l'école doctorale. Elle répond à des ambitions de transdisciplinarité plus que jamais à l'ordre du jour dans la recherche actuelle.

1. «Pérennité» dans *Portail lexical : lexicographie*, Nancy : Centre national de ressources textuelles et lexicales [en ligne], consultée le 01/05/2018.

URL : <http://www.cnrtl.fr/definition/p%C3%A9rennit%C3%A9>

2. SPINOZA Baruch (trad. SAISSET Emile), 1861, « Ethique. Partie III » dans *Œuvres de Spinoza*, Paris : Charpentier, p.118.

La pérennité, en interrogeant la permanence d'une entité dans un cadre forcément changeant, nous a ainsi semblé constituer un objet d'étude transdisciplinaire pertinent. L'entité en question peut-être une espèce, mais aussi une idée ou une société. De la même manière, la pérennité peut être entendue à diverses échelles de taille, qu'il s'agisse d'une cellule, d'un individu ou d'un groupe humain ou animal plus ou moins large ; mais aussi à diverses échelles de temps, qu'il s'agisse du temps long de l'histoire de l'humanité et celui, bien plus long encore, de l'évolution biologique, ou celui du temps court d'une société ou d'un homme. La pérennité peut par exemple soulever des questions en philosophie, sur le concept même de perpétuation dans le temps, en histoire, qu'il s'agisse des sources ou des façons d'écrire l'histoire, mais aussi en sciences de la vie, sur les mécanismes de résilience et d'évolution.

Force est de constater que le pari a réussi, car de nombreuses propositions de communications nous sont parvenues des trois mentions de l'école doctorale. Une sélection a dû être opérée et douze doctorants ont pu présenter leur manière d'approcher la pérennité à partir de leur sujet de recherche. Toutes les communications, que ce soit le fait des auteurs eux-mêmes ou des organisateurs, ne sont pas présentes dans les actes de cette journée, néanmoins le découpage de cette journée du 30 mars 2017 a été conservé. Cette journée s'est ainsi articulée autour de plusieurs thèmes, interrogeant chacun la pérennité sous un certain angle.

La pérennité peut d'abord apparaître comme un élément structurant le rapport à l'écrit de nos civilisations et de celles qui nous ont précédées. Le texte est à la fois un support qui doit assurer la pérennité de son contenu, c'est-à-dire le maintien d'un corpus d'idées, de discours et de témoignages à travers le temps, et l'incarnation matérielle de ce contenu. Le temps long des civilisations humaines peut s'envisager en termes de centaines voire de milliers d'années, et traverser les siècles ne laisse pas inchangé, ni dans la forme ni dans le fond. Le contenu informationnel d'un texte est donc un socle soumis à la fois aux dégradations matérielles et aux altérations de l'expérience et des événements : l'histoire des Hommes comme les éléments naturels viennent grignoter les textes et digérer les idées. Comment comprendre cette tension qui fait du texte le socle de marbre et la sculpture d'argile de notre Histoire, que l'on ne peut regarder sous plusieurs angles ni toucher du doigt sans altérer ?

La première session, intitulée « la pérennité de l'écrit », a ainsi réuni des intervenants interrogeant des textes différents, mais se confrontant à des problématiques semblables. Angela Cossu introduit ces actes par un regard d'historienne sur les humanités numériques. L'édition numérique des textes et la numérisation des sources marquent-elles vraiment un pas vers la pérennité de ces ressources ? Une méfiance légitime peut en effet entourer ce basculement de la matérialité « concrète » au numérique. Au-delà de l'obsolescence effective des supports informatiques, Angela Cossu évoque dans un premier temps le caractère interopérable des fichiers XML qui leur permet de dépasser cette obsolescence et d'offrir plus de garanties de pérennité qu'un « bête » livre, dont l'unicité du support le rend vulnérable à tous les dangers. L'auteur détaille ensuite la nécessité des éditions critiques numériques à travers l'exemple des florilèges prosodiques, recueils de vers de la latinité classique et médiévale conçus entre le IX^e et le XII^e siècle. À partir du *Commentaire sur Osée* de Théodoret de Cyr (V^e siècle) Tiphaine Lorieux interroge quant à elle la pérennité par le biais des textes prophétiques. Le texte biblique se révèle être un objet d'interprétations successives qui peuvent être amenées à se contredire, mais qui se superposent comme des stades d'accomplissement de la prophétie. La pérennité du texte se trouve alors être révélée par l'actualité permanente qui peut lui être conférée. Les interprétations changeantes, loin de le dégrader, viennent renforcer son caractère pérenne.

La notion de pérennité est également centrale dans bien des réflexions métaphysiques, et s'avère être un élément clé pour en comprendre les enjeux. Sur le plan historiographique, elle joue également un rôle en permettant aux auteurs de relier leurs réflexions ou leurs pratiques à un passé créé à leur convenance et ainsi en renforcer leur légitimité. Les intervenants de la deuxième session de cette journée se sont alors intéressés à la place de la pérennité dans certaines réflexions métaphysiques et conceptualisations historiques à différentes périodes de l'histoire.

Lovely Otvás nous apprend par exemple que la philosophie néoplatonicienne (III^e-V^e siècle) opère une distinction fondamentale entre le monde des idées dit intelligible et le monde matériel dit sensible. La réalité est distinguée en plusieurs plans dont les êtres procèdent tous du principe premier : l'Un. Le monde intelligible fait directement suite à l'Un, c'est l'Un-qui-est, tandis que le monde sensible constitue le dernier niveau. Les réalités du monde sensible, au contraire de celles habitant le monde intelligible, se caractérisent alors par leur morcellement et leur incapacité à demeurer dans l'être. Cependant, Lovely Otvás distingue deux doctrines néoplatoniciennes qui permettent d'assurer une pérennité à l'être dans le monde sensible, soit la doctrine de la participation et celles des mesures rassemblantes, illustrant ainsi l'importance de la notion de pérennité dans les réflexions néoplatoniciennes. Toujours dans le domaine philosophique, Hélène Malard approche pour sa part la pérennité par le biais des écrits attribués à Pic de la Mirandole (XV^e siècle). Le principe de la dignité de l'homme, essentiel dans la pensée mirandolienne, et plus précisément les enjeux de sa pérennité sont ici interrogés. De plus, l'auteur évoque comment la *philosophia perennis*, ce foyer commun aux philosophes de différentes traditions perçu par Pic et bien d'autres esprits renaissants, voit son caractère pérenne être assuré par la diversité des systèmes qui l'exprime. Cette conclusion résonne alors heureusement avec celle de Tiphaine Lorieux. L'évocation de cette *philosophia perennis* fait également écho au travail de Léo Bernard qui, sans entrer dans le détail, la rattache à la construction d'un récit historique développé par certains médecins homéopathes. Par leur fait, l'homéopathie se voit ainsi attribuer des racines traditionnelles aussi antiques que prestigieuses. Léo Bernard dégage alors la manière dont la notion de pérennité joue un rôle actif sur le plan de l'imagination historique susceptible d'expliquer le succès de ce récit et sa diffusion, qui n'est pas sans avoir joué un rôle sur l'essor de la médecine homéopathique durant la période d'entre-deux-guerres.

La troisième session de cette journée transversale s'est penchée sur une autre appréhension possible de la notion de pérennité : la pérennité-résilience, celle qui préside dans tout système vivant, social ou écologique. En effet, tous les organismes vivants cherchent à assurer leur pérennité en développant des stratégies d'adaptation aux caractéristiques de leur habitat. Cependant, bon nombre d'écosystèmes sont soumis à des perturbations, naturelles ou anthropiques, qui modifient l'environnement physique et les ressources disponibles. Comment se maintenir en vie et prospérer dans de telles conditions ? Comment la pérennité peut-elle être retrouvée dans ce monde du vivant en perpétuelle évolution ? À quelle échelle faut-il l'appréhender : celle de l'écosystème, de la population, de l'individu, de l'espèce... voire du gène ? Trois communications de qualité pour autant d'échelles d'observation de la pérennité du vivant ont ainsi été délivrées. Néanmoins, une seule se retrouve à figurer dans les présents actes. Il s'agit de la communication de Carole Bastianelli, qui propose l'analyse d'un écosystème étroitement lié à l'Homme : les forêts, et en particulier les forêts boréales. À travers cet exemple, elle démontre comment les écosystèmes peuvent réussir à évoluer face à certains changements graduels et à maintenir un équilibre leur permettant de durer dans le temps. Néanmoins, les importants changements climatiques en cours et leur brutalité viennent directement menacer la pérennité de ces écosystèmes sur lesquels l'homme peut agir par le biais de politiques publiques environnementales adaptées.

Après avoir abordé la pérennité par le biais d'une perspective débordant les sciences humaines, mais dans laquelle la pérennité se caractérise toujours par la permanence d'une entité à travers son adaptation à de nouvelles conditions d'existence, le regard, pour finir, est à nouveau porté sur les productions humaines à travers les questions d'identité et d'acculturation qui permettent de mieux préciser encore les dynamiques complexes de persistance et d'évolution. Pierre Charrey se penche sur le phénomène d'inertie de la conversion religieuse par l'étude des figures féminines « païennes » durant l'Antiquité tardive. Pendant les trois siècles (IV^e-VI^e siècle) qui marquèrent la christianisation de l'Empire romain, les objets de la vie quotidienne et l'iconographie politique témoignent de la persistance d'images féminines magiques héritées du paganisme et des cultes civiques. Toujours à travers l'étude de ces vestiges archéologiques, un glissement est remarqué dans la seconde moitié du VI^e siècle quand la vierge Marie s'empare du faisceau d'attributs autrefois attachés aux déesses poliades, dont les allégories républicaines semblent aujourd'hui en être les héritières. Pour Pierre Charrey, la persistance de ces représentations féminines composites à travers les siècles a été la garantie de la pérennité d'un certain idéal civique, au-delà des contingences politiques et religieuses temporelles. Enfin, Erika Gori conclut

ces actes en explorant le concept de « passage d'état », notamment à travers la figure des héros mythiques et modernes, comme garantie d'émancipation et de survie sociale. Sa réflexion est nourrie sur une anthropologie du théâtre à partir de sa propre expérience éducative menée avec un groupe d'enfants et d'adolescents italiens. L'activité théâtrale grâce à ses similitudes avec le rite permet une substitution rituelle thérapeutique à « la crise de la présence » théorisée par Ernesto De Martino. Le changement, quand il prend la forme d'un passage d'état individuel ou social légitimé par le partage collectif, forme alors une garantie de survie sociale.

Ainsi, cette journée transversale des doctorants de l'EPHE aura permis d'aborder la notion de pérennité à travers des contributions variées qui ont pu résonner les unes avec les autres, au-delà des appartenances disciplinaires. La pérennité en tant que telle apparaît corrélée au changement et à une certaine souplesse bien qu'elle évoque plutôt la rigidité et le conservatisme. Ce *paradoxe de la pérennité*, que l'on a tendance à attribuer à ce que l'on aimerait voir immuable, mais qui ne peut être que mouvant, est néanmoins loin d'avoir été exploré dans tous ses aspects. Le présent ouvrage, que nous vous laissons désormais le plaisir d'aborder, aura toutefois peut-être éveillé quelques réflexions, susceptibles de nourrir des travaux, et ainsi contribuer à la pérennité de la recherche scientifique, à l'École Pratique et ailleurs.

Le comité d'organisation de la journée transversale
(par ordre alphabétique) :

Léo Bernard, Section des Sciences Religieuses
Pierre Charrey, Section des Sciences Historiques et Philologiques
Jules Chiffard-Carricaburu, Section des Sciences de la Vie et de la Terre
Diane-Sophie Girin, Section des Sciences Religieuses
Clémence Le Meur, Section des Sciences Historiques et Philologiques
Lovely Otvas, Section des Sciences Religieuses
Louise Roche, Section des Sciences Religieuses
Gabrielle Thiry, Section des Sciences Religieuses et des Sciences de la Vie et de la Terre
Sophie Tyser, Section des Sciences Religieuses

PREMIÈRE PARTIE :

**LA PÉRENNITÉ
À TRAVERS LES TEXTES**

LES VOIES DE LA PÉRENNITÉ : TRANSMISSION TEXTUELLE ET ÉDITION CRITIQUE À L'ÈRE DU NUMÉRIQUE

Angela COSSU

Doctorante contractuelle en Sciences Historiques et Philologiques, Mention « Histoire, textes et documents », sous la direction de Mme Anne-Marie TURCAN-VERKERK et de M. Ernesto STAGNI.

École Pratique des Hautes Études – EA 4116 SAPRAT (Savoirs et pratiques du Moyen Âge au XIX^e siècle), en cotutelle avec l'Università di Pisa – Dipartimento di Filologia, Letteratura e Linguistica.

Cette contribution interroge le statut des textes à travers leur matérialité et leur dématérialisation, leur transmission physique ou non. La question de fond est la suivante : comment peut-on conserver dans le temps un objet qui n'a pas de corps, c'est-à-dire un texte édité sous forme numérique ? Pour nous qui sommes habitués à faire confiance à un livre uniquement si on peut le tenir entre nos mains, est-ce que le monde immatériel du numérique peut véritablement être considéré comme une voie pérenne de conservation et de transmission des textes ?

On peut commencer par une observation peu surprenante : le numérique a changé profondément notre manière de nous confronter à la recherche scientifique, comme il l'a fait avec notre vie quotidienne. Cela est vrai pour les sciences naturelles en particulier, mais il s'agit d'une tendance qui a des conséquences pour les humanistes aussi : en général on ne pourrait pas imaginer, désormais, une recherche qui ne dépasse pas les limites physiques de la matérialité, sans la possibilité de visiter plusieurs bibliothèques simultanément dans le cyberspace. Des millions de livres sont aujourd'hui versés sur Internet¹, accessibles grâce à un simple moteur de recherche. On trouve ainsi des « livres » de toutes typologies : tablettes de cire ou en bois², papyrus³, manuscrits, incunables⁴, jusqu'aux éditions d'emblée conçues sous forme exclusivement numérique⁵.

1. Google Books a dépassé en 2012 les 20 millions d'unités scannées (HOWARD 2012).

2. Voir par exemple le corpus des tablettes de Vindolanda <<http://vindolanda.csad.ox.ac.uk/>>.

3. Voir <<http://papyri.info/>> pour l'édition numérique des textes transmis par les papyrus.

4. Les bibliothèques virtuelles de manuscrits et livres imprimés sont très nombreuses comme en attestent par exemple les sites de la Bibliothèque Nationale de France (<<http://gallica.bnf.fr/accueil/?mode=desktop>>) et la Biblioteca Apostolica Vaticana (<<http://digi.vatlib.it/>>).

5. Voir le catalogue des éditions numériques compilé et toujours mis à jour par P. Sahle <<http://www.digitale-edition.de>>.

Cette révolution est tellement évidente que la branche des humanités numériques possède désormais sa propre identité comme discipline académique, ce fait n'a même plus besoin d'être démontré⁶. Une application très réussie du numérique aux sciences humaines est l'édition électronique en tant que nouvel instrument de travail et de réflexion autour de la transmission des textes. Si l'on dépasse le choc culturel de voir le mot « humanité » associé au numérique⁷, on pourra se rendre aisément compte de la quantité de nouveaux défis qui se présentent au philologue qui veut préparer une édition critique : les images numérisées des manuscrits médiévaux sont aujourd'hui à la portée de tout le monde ; nous avons des bibliothèques dématérialisées et même des bibliothèques de bibliothèques ; les outils pour l'édition se multiplient⁸. C'est un retour aux sources⁹, dans lequel le panorama de travail s'enrichit et s'étend de plus en plus, au point que le choix de l'édition électronique devient, dans certains cas, presque obligatoire.

Mais qu'est-ce qu'une édition électronique ? Il s'agit d'une édition qui, en théorie, peut contenir tout ce qu'on veut¹⁰. Pour nous en rendre compte, nous pouvons examiner l'édition numérique du livre *De piscibus (Traité sur les poissons)* de l'*Hortus sanitatis* éditée par la Maison de recherche en sciences humaines de Caen¹¹. Il s'agit d'une œuvre encyclopédique du xv^e siècle, richement illustrée. Les éditeurs ont réussi à montrer dans une même page le texte latin et ses notes (notamment les citations tirées de plusieurs sources, qui, entrelacées, forment le texte), la traduction française et ses notes, avec l'identification des poissons, l'interprétation des sources et l'iconographie associée au texte, en lien avec les fac-similés numériques.

Ces éditions ne sont pas limitées par la « prison » de la page. Sur un feuillet de papier, on ne peut pas concrètement transcrire un nombre illimité de traits car l'espace d'écriture tôt ou tard s'épuise forcément. Il y a cependant, à certains égards, une méfiance répandue envers ce monde immatériel pourtant riche de possibilités. L'édition numérique est de nature protéiforme et cumulative¹². C'est précisément à cause de cela qu'elle apparaît éphémère et fragile, trop facile à modifier. Chaque texte publié sur Internet est intrinsèquement fluide, même à la lecture, et sa conservation pose parfois des problèmes. En revanche, l'autorité de la page écrite semble toujours fixer les idées de manière définitive. Cela vaut pour presque tous les supports matériels et il s'agit d'un sentiment ancestral : la loi de Dieu est gravée sur des tables de pierre, les lois des Romains sont sculptées sur le marbre, sur le parchemin on peut lire la vérité, la connaissance est transmise à travers le papier. Est-ce que la pérennité d'un texte est indissociable de sa matérialité ? Y'a-t-il vraiment un moment dans l'histoire d'un texte où nous pouvons dire qu'il devient véritablement pérenne ?

◆ LE SENS DE LA PÉRENNITÉ DANS L'ÉDITION CRITIQUE

Au moins depuis le premier siècle de notre ère, quand dans le monde occidental, le *codex* commença lentement à se substituer au rouleau de papyrus¹³, nous avons fait du livre le support privilégié de la création textuelle et de sa transmission. C'est une longue histoire, qui a connu deux grands bouleversements : l'invention de l'imprimerie en 1455 et la révolution numérique dans la seconde moitié du xx^e siècle. Malgré la perception commune, pourtant, le livre est-il aussi robuste que l'on voudrait le croire ? Non, bien évidemment, car il suffit d'évoquer certains événements célèbres comme la fin de la bibliothèque

6. SAHLE 2013a.

7. Sur l'idée d'humanités numériques comme oxymore, voir BERRA 2012.

8. Sur l'idée de révolution dans ce domaine, voir ROBINSON 2016.

9. TURCAN-VERKERK 2015.

10. C'est ce qu'Elena Pierazzo appelle *paradigmatic edition* : PIERAZZO 2014a : 4 : « Perhaps these types of editions could be called paradigmatic editions , as they embed many alternative options for the same string of text in a nonlinear way, as opposed to editions that can only display the text in one format (such as printed editions, among others), which could instead be called syntagmatic editions » ; voir aussi PIERAZZO 2014b, SAHLE 2013b et BERRA 2015.

11. <<https://www.unicaen.fr/puc/sources/depiscibus/accueil>>. La même édition a été publiée en format papier (JACQUEMARD, GAUVIN & LUCAS-AVENEL 2013).

12. PIERAZZO 2014b : 34.

13. On trouve par exemple des *membranae*, des petits livres en parchemin, parmi les *Apophoreta* de Martial : *epigr.* 14, 186 *Vergilius in membranis* ; *epigr.* 14, 188 *Cicero in membranis* ; *epigr.* 14, 190 *Titus Livius in membranis* ; *epigr.* 14, 192 *Ovidi Metamorphosis in membranis*.

d'Alexandrie, le sac de Constantinople en 1204, la Révolution française, la Seconde Guerre mondiale pour montrer la fragilité de l'objet « livre ». Le feu n'a jamais rien épargné. De plus, même le livre le plus résistant que l'on connaisse, le *codex* en parchemin, qui conserve à travers les siècles la fierté d'avoir été une fois un être vivant, redoute des choses qui semblent insignifiantes : les insectes et l'humidité. Toutefois, le danger le plus terrible pour la survivance des textes n'est pas matériel. Il s'agit plutôt de la sélection intellectuelle et historique : chaque génération a choisi des textes à préserver pour le futur, en les jugeant importants, mais les autres ont été perdus. Nous n'arrivons pas non plus à constater la perte incommensurable des livres de l'Antiquité, dont il ne nous reste que des débris. Comblé les vides parmi ces débris est la tâche de ceux qui étudient l'histoire de la transmission textuelle.

Or, si la pérennité ne réside pas dans la matérialité, qu'est-ce qui nous empêche de considérer comme fiable un texte édité sous forme numérique¹⁴ ? Le problème réside dans la sensation de rapide obsolescence des supports numériques (comme nous l'a enseigné le sort « tragique » de supports tels que les CD-ROMS), et dans la surprenante vitesse de changement des données, avec la perte ou l'oubli de ce qui devient désuet. La question de la conservation des données est un problème très concret, vue la quantité immense d'informations qui submergent aujourd'hui le réseau. Il est clair qu'on ne pourra pas tout conserver, mais il y a une grande différence entre ce qui mérite d'être maintenu, et ce qui ne le mérite pas : encourager les éditions électroniques doit être tenu comme une nécessité. Afin de garantir la survie de ce type de publications, il faut commencer à faire des distinctions, d'abord entre les « données » et les « interfaces ».

Les données, c'est-à-dire les produits des efforts intellectuels, souvent collectifs, qui ont créé l'édition (le texte établi, les appareils, les commentaires, etc.), sont des éléments à conserver absolument. Pour ce faire, elles ont besoin d'être conçues, dès les premières phases du développement des éditions numériques, avec un langage le plus répandu et standardisé possible. Pour ces éditions, il s'avère que le métalangage le plus efficace est le XML (langage de balisage extensible), dans le format établi par la TEI (Text Encoding Initiative)¹⁵.

Encoder un document ressemble un peu à la lecture. Quand nous lisons, nous reconnaissons la valeur de chaque mot : nous savons qu'un mot peut être un substantif, un verbe ou un article. Dans une phrase, nous savons quel est le sujet et dans une poésie, quel est le vers. Le XML, à travers la grammaire et la syntaxe qui ont été définies pour la TEI, permet de donner un nom à chaque élément à travers des balises, et donc de rendre visible la valeur sémantique qui est propre à chaque élément du texte. De plus, dans un fichier XML-TEI, nous pouvons faire cohabiter plusieurs axes de compréhension : la structure physique d'un document, sa signification ou sa disposition logique, et les réflexions qu'un éditeur peut faire personnellement. Si l'on encode un texte de cette manière, le fichier qui le contient aura beaucoup plus de chances d'atteindre, pour ainsi dire, une forme de pérennité, car quel que soit le contenu ou la technologie qu'on utilise pour le lire, son vocabulaire restera toujours compréhensible. L'XML est en effet un métalangage, c'est-à-dire qu'il permet de créer des fichiers qui peuvent être convertis dans n'importe quel format souhaité. Les fichiers XML sont donc incroyablement interopérables et, de conversion en conversion, ils peuvent survivre bien plus longtemps que les supports matériels qui les contiennent.

À ce stade, il faut ensuite trouver une « boîte » pour l'édition, c'est-à-dire une interface, un site internet par exemple. Le fait que toutes les éditions électroniques puissent avoir leur propre lieu (immatériel) d'édition et que ces lieux soient maintenables pour longtemps, peut-être gratuitement, est une utopie. Le maintien de ce type de texte est coûteux et, selon l'ampleur des données, difficile ; tout comme l'est le maintien d'une bibliothèque physique. Le livre numérique, comme le livre matériel, devrait donc être conservé par des organisations stables, des infrastructures fortes qui peuvent garantir la pérennisation des données hébergées.

14. PIERAZZO 2014b : 182-205.

15. <<http://www.tei-c.org/index.xml>>.

À cet égard, le portail BIBLISSIMA constitue un exemple représentatif¹⁶. Il s'agit d'une bibliothèque de bibliothèques cherchant à dépasser l'hétérogénéité des données numériques afin de rassembler les institutions qui les produisent. BIBLISSIMA fédère des bibliothèques numériques déjà existantes et promeut la standardisation des données, notamment dans les éditions électroniques, à travers la TEI. De telles ambitions aboutissent dès lors à deux résultats :

- Les données conservées sont stables, dans le sens où elles se trouvent dans un endroit défini qui les rend accessibles à tous, c'est-à-dire le portail lui-même.
- Une infrastructure de ce type peut garantir l'« harmonisation des pratiques numériques »¹⁷. Si la chaîne de production d'une édition électronique est claire dès sa création et que tous les éditeurs s'y conforment, il y aura un bénéfice notable pour la perception commune de l'édition électronique en tant qu'édition scientifique : le contrôle de l'institution garantira autant la qualité des textes que leur conservation¹⁸.

Si l'on tient compte de ces considérations générales, la méfiance envers le support numérique pour l'édition critique pourra être aisément dépassée. L'abandon de cette méfiance est souhaitable car l'édition électronique offre de larges possibilités de développement et des applications concrètes surprenantes. C'est à ces applications que nous proposons maintenant de nous intéresser.

◆ L'ÉDITION CRITIQUE NUMÉRIQUE COMME NÉCESSITÉ : L'EXEMPLE DES FLORILÈGES PROSODIQUES.

Le point de départ de notre réflexion sur la nécessité, dans certains cas, d'une édition numérique, est un objet concret, matériel : un manuscrit médiéval (Fig. 1). Le *codex* représenté est l'un des témoins des textes qui font l'objet de mes recherches doctorales : les florilèges prosodiques. Il s'agit du fol. 234r du manuscrit d'Erlangen, Universitätsbibliothek, 76/1, copié à la fin du XI^e siècle sans doute dans l'abbaye cistercienne de Heilsbronn, d'où il provient. C'est le premier feuillet de l'*Opus prosodiacum* de Micon de Saint-Riquier, moine et maître dans cette même abbaye au milieu du IX^e siècle. Micon était un enseignant de latin et le texte qu'il a compilé est un recueil de mots classés par ordre alphabétique et de matériel poétique, conçu pour l'apprentissage de la prosodie latine. L'homme médiéval, comme nous d'ailleurs, ne s'apercevait pas de la quantité des voyelles et des syllabes latines, ni de l'opposition phonologique entre leur brièveté ou leur longueur. L'accent mélodique du latin classique avait déjà changé en accent d'intensité, la prosodie des mots latins était donc à apprendre par cœur. Le florilège prosodique est un instrument qui s'adapte très bien à cette nécessité : la structure tripartite de la page permettait d'apprendre la scansion d'un mot (le *lemma*), qui était vérifiée grâce à sa position à l'intérieur d'un *exemplum* poétique, dans la plupart des cas un hexamètre, dont on indiquait l'auteur¹⁹.

Le feuillet 234r du manuscrit d'Erlangen nous montre en quoi l'édition électronique de ce type de texte est une nécessité. Il contient en effet un grand nombre d'informations, comme les lemmes, les vers et les auteurs identifiés. Mais les autres témoins manuscrits du texte pourraient contenir d'autres informations encore, comme des gloses, des annotations, des vers ajoutés, etc. Tout cela devra finalement apparaître dans l'édition du texte. En effet, aux informations qui se trouvent directement sur le feuillet du manuscrit, il faut ajouter celles qui rendent une édition effectivement critique : les résultats de la comparaison de tous les témoins de l'*Opus prosodiacum* seront à utiliser pour définir un appareil critique des variantes, à son tour utile à l'établissement d'un *stemma codicum*. Un texte comme celui des florilèges prosodiques exige plusieurs niveaux critiques : il faut indiquer un appareil des témoins, un appareil des sources et l'apparat des variantes que nous venons de nommer. Une représentation sur papier de tout cela

16. <<http://www.bibliissima-condorcet.fr/>>.

17. TURCAN-VERKERK 2015 : 1520 : « la stabilité de l'œuvre collective, même ouverte, passe par une harmonisation des pratiques numériques en amont, et par l'adoption d'une chaîne de travail de qualité, comprenant *in fine* une maison d'édition, incluse ainsi dans l'écosystème de la production scientifique, de la naissance de la donnée à sa diffusion ».

18. Voir aussi le travail mené par l'École Nationale des Chartes (POUPEAU 2007).

19. Les principaux florilèges prosodiques ont été conçus entre le IX^e et le XII^e siècle (MUNK OLSEN 1979 et COSSU 2017).

a été déjà tentée par le premier éditeur de l'*Opus prosodiacum*, L. Traube, qui a fourni en 1896 un texte riche, pourtant (et forcément) incomplet²⁰. L'ambition de l'édition numérique est alors majeure : non seulement collecter toutes les informations d'un texte, mais les rendre interopérables aussi.

L'encodage en TEI permet de restituer à chaque élément du texte sa propre signification. Pour ce faire il est nécessaire de réfléchir soigneusement à la structure du document : quelle était la conception originelle du texte ? Est-ce que le compilateur du florilège a ordonné les lignes comme une liste avec des entrées ? Ou est-ce qu'il les a au contraire plutôt encadrées dans un tableau (comme cela semble être le cas du feuillet montré dans la Fig. 1) ? Se poser ces questions constitue une aide supplémentaire à la compréhension du texte même et peut porter à des choix d'encodage différents selon la réponse qu'on donne.

Si nous choisissons d'encoder le texte comme un tableau, il faudra le déclarer au départ avec un tag spécifique, <table> dans ce cas : il sera composé de lignes (<row>), qui se divisent à leur tour en cellules (<cell>). Chaque cellule contient des éléments qui sont définis : le lemme (<term>), le vers (<l>), l'auteur (<author>), à traiter comme des éléments bibliographiques et à normaliser. Tout cela peut être expliqué à travers la Fig. 2, qui reproduit un possible traitement du premier vers de l'*Opus prosodiacum* :

Alphabetum Hoc discunt omnes ante alfa et beta puellae Iuvenalis

Il s'agit d'un vers du poète latin Juvénal (*sat.* 14, 209), qui est indiqué en troisième position. Le lemme à apprendre est le mot *alphabetum*. Dans la Fig. 2, le niveau de description a été rendu plus détaillé encore avec l'ajout de l'apparat (<app>). Ici, nous trouvons un lemme retenu (<lem>) et les variantes (<rdg>) de la tradition de l'*Opus prosodiacum*, pour lesquelles on peut indiquer les témoins qui les contiennent (#P #b etc.), qui auront été déclarés auparavant avec un *xml:id*.

Le code ici présenté est encore très partiel et pourra être enrichi ultérieurement. Il manque par exemple toute la partie d'indexation, qui nous permettrait de retracer chaque auteur et chaque ouvrage cités dans le florilège, comme il manque l'encodage des gloses éventuelles présentes dans les manuscrits. Nous pourrions même aller au-delà, en imaginant d'appliquer l'apparat métrique à chaque chaîne de caractères ou d'associer à chaque texte l'image correspondante des manuscrits.

La solution de la Fig. 2 n'est, par ailleurs, pas la seule envisageable. Il suffirait d'abandonner le choix d'encoder le texte comme un tableau pour découvrir de nouvelles voies d'expérimentation. L'idée à la base de l'encodage doit être la représentation de la structure intellectuelle du document qui, une fois respectée, offre plusieurs cheminements possibles. Cela permet d'avoir une nouvelle approche du texte, jusqu'à présent inédite : pour la première fois dans l'histoire, nous pouvons exploiter chaque document complètement et, enfin, le conserver.

Tout cela ne signifie pas que cette nouvelle frontière numérique doit forcément éliminer ce qu'il y avait auparavant : il ne faut pas alimenter le conflit entre la modernité et le passé, entre le livre et l'ordinateur. Il faut, au contraire, dépasser la lutte entre le livre digital et le livre matériel, pour que tous deux soient gagnants.

Revenons sur les florilèges prosodiques, sur le document encodé en XML : à partir de ce fichier source, ou fichier pivot, nous pouvons obtenir les deux types d'éditions, numérique et papier, grâce à la nature convertible propre à ce format. Ce fichier pourra en effet être converti en langage HTML pour avoir une collocation optimale dans le web, avec toute l'interopérabilité possible. En même temps, à travers une conversion vers un format plus éditorial, ou à partir du code XML auquel on aura appliqué une feuille de style CSS, nous pourrions avoir une mise en page digne d'une édition critique traditionnelle.

20. Sur les choix critiques et le texte de l'édition voir TRAUBE 1896 : 273-274 et 279-294.

L'une n'exclut pas l'autre si on admet, sans polémique, le but différent de chaque édition : le livre en papier garantira le choix critique du philologue éditeur pour fournir un texte de référence. Cette même édition, exportée dans un format numérique, montrera sa nature pour ainsi dire « ouverte », plus facile à compiler ou à compléter avec les données toujours nouvelles que la recherche apporte.

Pérenne, au final, ne sera pas le livre imprimé comme résultat de la recherche, ni le site web où l'édition électronique sera hébergée : ce sera le fichier pivot, lui-même immobile dans sa grammaire standard, mais mobile dans son interopérabilité, à survivre potentiellement pour toujours.

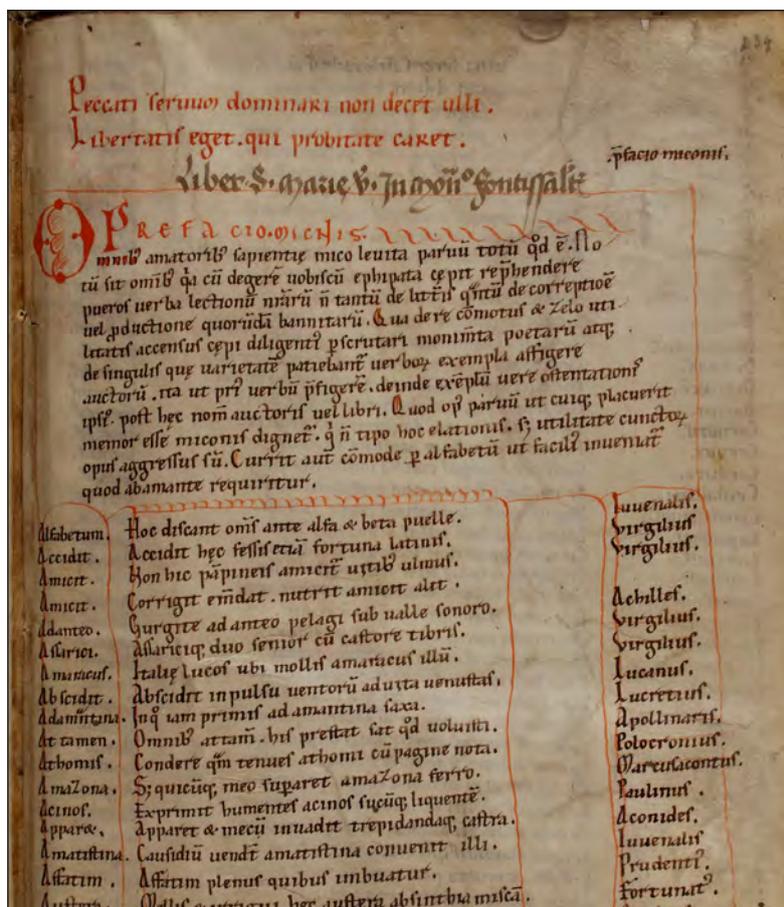


Fig. 1 – Erlangen, Universitätsbibliothek, 76/1, fol. 234r

```

<text>
  <body>
    <table>
      <row n="1">
        <cell>
          <term><app>
            <lem>Alphabetum</lem><rdg wit="#P">Alphabeta</rdg>
          </app></term></cell>
        <cell><l>Hoc <app>
          <lem>discunt omnes</lem><rdg wit="#E #K #L #Le #P #T">discant omnes</rdg>
          <rdg wit="#b">omnes discunt</rdg></app>
          ante alpha et beta puellae</l></cell>
        <cell><bibl><author>Iuuenalis</author></bibl></cell>
      </row>
    </table>
  </body>
</text>

```

Fig. 2 – Extrait d'un code partiel, concernant Op. pros. 1

◆ BIBLIOGRAPHIE

- Berra A., 2012, « Faire des humanités numériques », dans Mounier P. (dir.), *Read/Write Book 2. Une introduction aux humanités numériques*, Marseille : OpenEdition Press, p. 25-43.
- Berra A., 2015, « Pour une histoire des humanités numériques », *Critique*, vol. 819-820, n°8, p. 613-626.
- Cossu A., 2017, « I florilegi prosodici e la trasmissione dei classici nella scuola medievale », dans Masselli G. M. & Sivo F. (éds.), *Il ruolo della Scuola nella tradizione dei classici latini. Tra Fortleben ed esegesi*, Atti del Convegno Internazionale (Foggia, 26-28 ottobre 2016), Tomo II (Echo 25), Foggia : Il Castello, p. 309-315.
- Howard J., 2012 (March 09), « Google Begins to Scale Back Its Scanning of Books From University Libraries », *The Chronicle of Higher Education*, [en ligne], URL : <https://www.chronicle.com/article/Google-Begins-to-Scale-Back/131109>.
- Jacquemard C., Gauvin B. & Lucas-Avenel M.A. (éds.), 2013, *Hortus sanitatis : Livre IV, Les Poissons*, Caen : Presses Universitaires de Caen.
- Munk Olsen B., 1979, « Les classiques latins dans les florilèges médiévaux antérieurs au XII^e siècle : *I. Micon Centulensis, 'Opus prosodiacum'* », *Revue d'Histoire des Textes*, n°9, p. 57-75.
- Pierazzo E., 2014a, « Digital Documentary Editions and the Others », *Scholarly Editing: The Annual of the Association for Documentary Editing*, vol. 35 [en ligne], URL : <http://www.scholarlyediting.org/2014/essays/essay.pierazzo.html>.
- Pierazzo E., 2014b, *Digital Scholarly Editing: Theories, Models and Methods* [en ligne], URL : <http://hal.univ-grenoble-alpes.fr/hal-01182162/document>.
- Poupeau G., 2007, « La conservation du document numérique dans le domaine de l'édition électronique. Pourquoi ? Quoi ? Comment ? L'exemple du centre de ressources numériques TELMA », *Archive ouverte en sciences de l'information et de la communication* [en ligne], URL : https://archivesic.ccsd.cnrs.fr/sic_00137224.
- Robinson P., 2016, « The Digital Revolution in Scholarly Editing », dans Crostini B., Iversen G. & Jensen B. M. (éds.), *Ars Edendi Lecture Series*, vol. IV, Stockholm : Stockholm University Press, p. 181-207.
- Sahle P., 2013a, « DH studieren ! Auf dem Weg zu einem Kern- und Referenzcurriculum der Digital Humanities », *DARIAH-DE Working Papers 1*, Göttingen : GOEDOC, Dokumenten- und Publikationsserver der Georg-August-Universität.
- Sahle P., 2013b, *Digitale Editionsformen. Zum Umgang mit der Überlieferung unter den Bedingungen des Medienwandels*, PhD thesis, Universität zu Köln, 3 vols.
- Traube L. (éd.), 1896, « Carmina Centulensia », dans *Monumenta Germaniae Historica - Poetae latini aevi Carolini*, vol. III, Berlin : Apud Weidmannos, p. 265-368.
- Turcan-Verkerk A.-M., 2015, « Enjeux pour l'historien de demain : l'exploitation des sources numériques », *Comptes-Rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, p. 1509-1515.

« ACCOMPLIR LA LOI ET LES PROPHÈTES » : LE COMMENTAIRE SUR OSÉE DE THÉODORET DE CYR COMME EXEMPLE DE LA PÉRENNITÉ DU TEXTE BIBLIQUE

Tiphaine LORIEUX

Doctorante contractuelle en Sciences Religieuses, Mention « Religions et Systèmes de Pensée », sous la direction de Mme Marie-Odile BOULNOIS.

École Pratique des Hautes Études – UMR 8584 Laboratoire d'études sur les monothéismes (LEM)

Comment rattacher des textes prophétiques à la notion de pérennité ? En quoi une prophétie peut-elle être pérenne ? Que ce soit dans *Harry Potter* ou dans la mythologie gréco-romaine, nous sommes habitués à ce que les prophéties occupent seulement deux points dans le temps. D'abord, la prophétie annonce un événement ; et plus tard, l'événement prédit se réalise. Après quoi, la prophétie cesse d'avoir un véritable intérêt ; une fois accomplie, elle se retrouve périmée. Dans la mythologie gréco-romaine, les prophéties (pythiques ou autres) et les rêves prophétiques se caractérisent par leur obscurité première, qui se change en évidence lorsqu'ils s'accomplissent : les prophéties sont peu claires, difficilement compréhensibles, et finalement se réalisent d'une manière inattendue, mais qui correspond entièrement à ce qui était annoncé. On pourrait ainsi ajouter une troisième étape qui correspondrait au moment où les personnages comprennent rétrospectivement que la prophétie annonçait bel et bien tel événement qui a eu lieu. C'est, par exemple, Crésus interrogeant l'oracle de Delphes pour savoir s'il obtiendra la victoire en partant en campagne contre l'empire de Cyrus : la prophétie annonce que « si Crésus part en guerre contre les Perses, un grand empire sera détruit », et Crésus ne comprend qu'après sa défaite que la destruction annoncée concernait son propre empire, et non celui de Cyrus¹. La deuxième caractéristique des prophéties est leur inéluctabilité : elles se réalisent toujours, en dépit de tous les efforts déployés par ceux qu'elles concernent pour les empêcher d'advenir. Pensons à Œdipe.

Qu'en est-il des prophéties bibliques ? Leur accomplissement est-il aussi évident à reconnaître *a posteriori* pour les lecteurs de la Bible, que l'était l'accomplissement des prophéties de la mythologie gréco-romaine, où il devenait évident après coup que c'était tel événement qui était annoncé par telle prophétie ?

1. HÉRODOTE, *Histoires* I, 53.

Sont-elles datées, périmées, et donc absolument pas pérennes une fois que les événements qu'elles annonçaient ont eu lieu ? Quel intérêt y aurait-il alors à conserver et à transmettre des livres prophétiques dont on a déjà reconnu l'accomplissement ?

Les auteurs chrétiens de l'Antiquité qui commentaient les livres prophétiques pouvaient-ils y trouver autre chose qu'un intérêt historique ou moral, ou des exemples de la puissance divine ?

Pour répondre à ces questions, nous étudierons trois exemples tirés du livre d'Osée, et l'interprétation qu'en donne Théodoret de Cyr².

Osée est l'un des douze petits prophètes de l'Ancien Testament, au même titre que, par exemple, le célèbre Jonas et sa baleine. On le date généralement du VIII^e siècle avant Jésus-Christ. Quant à Théodoret de Cyr, il s'agit d'un père de l'Église originaire d'Antioche (aujourd'hui Antakya en Turquie) qui vécut au V^e siècle après Jésus-Christ. Théodoret entreprend donc de commenter le livre des Douze Petits Prophètes, dans la traduction grecque des Septante, plus d'un millénaire après leur rédaction. Rédigés dans la continuité de quatre siècles de littérature chrétienne, les commentaires exégétiques de Théodoret constituent une synthèse singulière des héritages intellectuels de centres culturels aussi importants que ceux d'Alexandrie, de Cappadoce et d'Antioche. Dans la lignée de l'exégèse antiochienne, méfiante envers les excès de l'allégorie reprochés à l'origénisme, Théodoret se place au plus près du texte pour en cerner le sens littéral. Cet attachement au sens littéral et historique ne l'empêche pas de parvenir bien souvent à se dégager de l'influence de ses prédécesseurs antiochiens, et notamment de Théodore de Mopsueste (352/355-428), lorsqu'il estime que ceux-ci n'ont pas su reconnaître le véritable terme d'une prophétie. L'étude de trois passages du *Commentaire sur Osée* de Théodoret, en le comparant ponctuellement au *Commentaire sur Osée* de Théodore de Mopsueste³, nous permettra de mieux comprendre le statut des prophéties chez Théodoret.

◆ ÉLARGISSEMENT CHRISTOLOGIQUE ET ESCHATOLOGIQUE DES PROPHÉTIES

Osée 13 :

14 ἐκ χειρὸς ἕδου ῥύσομαι αὐτοὺς καὶ ἐκ θανάτου λυτρώσομαι αὐτούς· ποῦ ἡ δίκη σου, θάνατε; ποῦ τὸ κέντρον σου, ἕδη; παράκλησις κέκρυπται ἀπὸ ὀφθαλμῶν μου. 15 διότι οὗτος ἀνὰ μέσον ἀδελφῶν διαστελεῖ.

14 Je les tirerai de la main de l'Hadès et de la mort je les rachèterai. Où est ta justice, ô mort ? Où est ton aiguillon, ô Hadès ? Le réconfort est caché à mes yeux.

15 Car celui-ci sèmera la division au milieu des frères.

Le travail d'exégète de Théodore de Mopsueste consiste à rechercher l'accomplissement de cette prophétie dans l'histoire du peuple juif. Il l'interprète donc à la lumière d'événements rapportés par l'Ancien Testament. L'événement majeur qui lui permet de comprendre ces prophéties est la prise de Jérusalem en -587 par Nabuchodonosor et la déportation d'une partie du peuple israélite dans différentes régions de l'empire babylonien. En -538, le roi de Perse Cyrus II prend Babylone et autorise le peuple juif à retourner en Palestine.

Théodore interprète le verset d'Os 13,14 comme une annonce figurée de la fin de l'exil à Babylone : Dieu viendra sauver le peuple juif de cette mort que représente l'exil. Le passage « Où est ta justice, ô mort ? Où est ton aiguillon, ô Hadès ? », compris comme une bravade, reçoit le commentaire suivant de Théodore, montrant que le peuple juif prendra sa revanche sur les Assyriens : « Tu pourras alors dire ces mots quand tu verras le châtement de ceux qui t'ont infligé cette mort sous différentes formes c'est-à-dire, des Assyriens⁴. »

2. THÉODORET DE CYR, *Commentarius in duodecim prophetas minores*, *Patrologie grecque* 81, col. 1552-1632.

3. THÉODORE DE MOPSUESTE, *Commentarius in duodecim prophetas minores*, *Patrologie grecque* 66, col. 105-632.

4. *Ibid.*, col. 205A : ὥστε σοι τότε λέγειν ἐξεῖν ταῦτα τὰ ῥήματα ὀρῶντι τῶν τὸν ποικίλον ἐκεῖνον θάνατον ἐπαγαγόντων σοι τὴν τιμωρίαν λέγει δὲ τῶν Ἀσσυρίων.

Quant au verset 15 (la séparation des frères entre eux), Théodore lui trouve également une interprétation toute historique : la déportation des israélites par les Assyriens s'est faite de manière à disperser le peuple pour empêcher la formation d'un esprit de résistance. Pour Théodore, le démonstratif οὗτος, sujet du verbe « il séparera », désigne l'empire assyrien. Il écrit :

Cela signifie que celui qui vous a pris comme captifs de guerre et vous a conduits dans un autre pays vous a dispersés dans de nombreux endroits variés afin que, ne pouvant pas vous rassembler au même endroit, il vous semble n'avoir aucune consolation et que les malheurs vous soient plus pénibles parce que vous êtes séparés en des endroits différents⁵.

Chez Théodoret de Cyr, l'accomplissement de la prophétie biblique se réalise en plus d'une étape. Dans un premier temps, Théodoret, comme Théodore, recherche un accomplissement « historique » dans l'histoire du peuple juif : c'est la première réalisation de la prophétie, la plus évidente. Paradoxalement, comme nous l'avons vu avec Théodore, pour la distinguer, il faut être sensible à la dimension figurée de la prophétie.

14. « Je les tirerai de la main de l'Hadès et de la mort je les rachèterai. » Ensuite, il demande de chanter un péan [c'est-à-dire un chant de victoire] contre la mort : « Où est ta justice, ô mort ? Où est ton aiguillon, ô Hadès ? » Ces choses sont arrivées **de façon typique** au retour des Juifs ; car il appelle de **manière figurée** la vie en captivité *Hadès et mort*⁶.

Mais alors que Théodore de Mopsueste se contentait de cette interprétation, Théodoret recherche un niveau de sens plus élevé : dans un deuxième temps, il explique que c'est dans le Christ que s'accomplit pleinement la prophétie. Ainsi, la première réalisation de la prophétie (l'antitype) annonce le « type », qui en sera le véritable accomplissement.

Mais elles ont reçu un terme accompli et véritable après la résurrection de notre Sauveur⁷.

Le sens littéral du texte vétéro-testamentaire est mis au service de la recherche d'un sens néo-testamentaire. La prophétie, qui annonçait effectivement le retour d'exil du peuple juif, est cependant pleinement accomplie par la résurrection du Christ, plusieurs siècles après. Il y a donc deux stades dans l'accomplissement de la prophétie. Mais celle-ci apporte en outre à tous les hommes l'espérance de la résurrection : pour Théodoret, ses contemporains, et tous ses lecteurs, l'horizon de la prophétie se trouve donc déplacé, non seulement dans le passé (le moment où le Christ a ressuscité) mais aussi dans le futur, avec la promesse de la vie éternelle :

Car puisque notre prémice a ressuscité, tous nous avons reçu l'espérance de la résurrection. [...] Car ce qui est arrivé aux Juifs est un **type** de la sollicitude du Dieu de l'univers envers tous les hommes⁸.

5. *Ibid.*, col. 205C : Τοῦτο δὴ λέγει κἀνταῦθα ὅτι Οὗτος ὁ λαβὼν ὑμᾶς ἀγχαλώτους καὶ εἰς ἀλλοτρίαν χώραν ἀπαγαγὼν εἰς πολλοὺς ποικίλους διέσπειρε τόπους ὡς ἂν μὴ ἐπὶ ταυτῶν ἠθροισμένοι παράκλησιν ἔχειν τινὰ δοκοίητε ἐπιτείνοντο δὲ μᾶλλον ὑμῖν τὰ κακὰ κατὰ διαφοροὺς διηρημένοις τόποις.

6. *PG* 81, col. 1625D-1628A : ἰδ'. « Ἐκ χειρὸς Ἰδοῦ ῥύσομαι αὐτοὺς, καὶ ἐκ θανάτου λυτρώσομαι αὐτούς. » Ἐἴτα παιανίζειν κατὰ τοῦ θανάτου κελεύει. « Ποῦ ἡ δίκη σου, θάνατε; ποῦ τὸ κέντρον σου, Ἰδοῦ; » Ταῦτα τυπικῶς μὲν ἐπὶ τῆς ἐπανόδου τῶν Ἰουδαίων γεγένηται· καλεῖ γὰρ τροπικῶς τὴν ἐν τῇ αἰχμαλωσίᾳ διαγωγὴν Ἰδοῦ καὶ θάνατον.

7. *Ibid.*, col. 1628A : Ἐντελὲς δὲ καὶ ἀληθὲς ἐδέξατο πέρας μετὰ τὴν τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν ἀνάστασιν.

8. *Ibid.*, col. 1628A-B : τῆς γὰρ ἡμετέρας ἀπαρχῆς ἀναστάσεως, ἅπαντες ἡμεῖς ἐδεξάμεθα τῆς ἀναστάσεως τὴν ἐλπίδα. [...] Τύπος γὰρ τὰ περὶ Ἰουδαίους γεγενημένα τῆς περὶ πάντας ἀνθρώπους τοῦ Θεοῦ τῶν ὅλων κηδεμονίας.

Théodoret applique ce même principe d'un double accomplissement de la prophétie à la suite du verset : un sens historique, rapporté à un événement précis en un temps et un lieu donné (lors de la déportation à Babylone, les familles juives étaient séparées et ne pensaient pas revenir un jour sur leur terre), et un sens eschatologique, rapporté à la fin des temps pour tous hommes (la victoire finale sur la mort par la résurrection) :

« Le réconfort est caché à mes yeux, car celui-ci séparera les frères. » Ce [réconfort], dit-il, c'est la consolation de la meilleure espérance et l'attente de la résurrection, tant qu'ils paraissent avoir été cachés à la fois loin des Juifs qui sont captifs et loin de tous les hommes. En effet, les Juifs, étant réduits en esclavage, et séparés de leur parenté, et forcés d'être esclaves selon une division et un partage, n'avaient aucun espoir de rappel ; et tous les hommes, en voyant la mort faucher complètement la nature, et tantôt séparer le frère du frère, tantôt priver le père de l'enfant, désespéraient complètement de la résurrection. Mais cependant elles sont vraies, les choses qui ont été dites, mêmes si elles sont pour le moment invisibles à la plupart⁹.

Ainsi, si la première interprétation « historique » de la prophétie reste valable, le véritable terme de la prophétie est cependant à la fois christologique (le Christ accomplit pleinement la prophétie) et eschatologique : en ressuscitant, il apporte l'espérance de la vie éternelle à venir.

◆ LE SACREMENT COMME ACCOMPLISSEMENT DE LA PROPHÉTIE

Osée 14 :

6 ἔσομαι ὡς δρόσος τῷ Ἰσραηλ, ἀνθήσει ὡς κρίνον καὶ βαλεῖ τὰς ρίζας αὐτοῦ ὡς ὁ Λίβανος·

6 Je serai pour Israël comme la rosée ; il fleurira comme le lis, et il jettera ses racines comme le cèdre du Liban.

Théodore de Mopsueste, comme précédemment, donne à la prophétie un sens historique figuré :

Le nourrissant par la sollicitude qui vient d'auprès de moi, comme la rosée a l'habitude de nourrir les fruits Il sera glorieux auprès de tous [...]. À leur retour, ils jouiront de leurs propriétés, et ils continueront à posséder l'approvisionnement abondant des fruits grâce à ma sollicitude¹⁰.

La rosée est ce qui nourrit les plantes, comme la sollicitude divine nourrit Israël. Le lis signifie simplement le renouveau florissant d'Israël et sa prospérité au retour d'exil. La prophétie est donc ici l'annonce d'une prospérité située dans le temps.

Théodoret au contraire, attribue à la prophétie une signification sacramentelle : c'est le sacrement du baptême qui est désigné par la prophétie.

9. *Ibid.*, col. 1628B : «Παράκλησις κέκρυπται ἀπὸ ὀφθαλμῶν μου, διότι οὗτος ἀναμέσον ἀδελφῶν διαστελεῖ.» Αὕτη δὲ, φησὶν, ἡ παραψυχή τῆς χρηστοτέρας ἐλπίδος, καὶ τῆς ἀναστάσεως ἢ προσδοκία, καὶ ἀπὸ τῶν αἰχμαλώτων γιγνομένων Ἰουδαίων, καὶ ἀπὸ πάντων ἀνθρώπων τέως κεκρῦφθαι δοκεῖ· οἱ τε γὰρ Ἰουδαῖοι ἐξανδραποδιζόμενοι, καὶ τῆς σφετέρας διαχωριζόμενοι συγγενείας, καὶ κατὰ διαίρεσιν καὶ διανομὴν δουλεύειν ἀναγκαζόμενοι, τῆς ἀνακλήσεως οὐδεμίαν εἶχον ἐλπίδα· καὶ ἅπαντες ἄνθρωποι, τὸν θάνατον ὀρῶντες ἄρδην ἀμῶντα τὴν φύσιν, καὶ νῦν μὲν ἀδελφὸν ἀδελφοῦ χωρίζοντα, νῦν δὲ παιδὸς πατέρα στερίσκοντα, παντελῶς ἀπηγόρευον τὴν ἀνάστασιν. Ἀλλ' ὁμοῦς ἀληθῆ, φησὶ, τὰ εἰρημένα, κὰν ἐπὶ τοῦ παρόντος ἄδηλα ἢ τοῖς πολλοῖς.

10. *PG* 66, col. 209A : « ἔσομαι ὡς δρόσος τῷ Ἰσραηλ » Οὕτως αὐτὸν ἐκτρέφων τῇ παρ' ἐμοῦ κηδεμονίᾳ ὡσπερ ἡ δρόσος ἐκτρέφειν εἴωθε τοὺς καρποὺς « ἀνθήσει ὡς κρίνον ». Ἐπίδοξος ἔσται παρὰ πᾶσι. Ἐπανελθόντες ἀπολαύσουσι τῶν οικείων, καὶ διαμενοῦσι ἄφθονον τῶν καρπῶν ἔχοντες τῇ ἐμῇ κηδεμονίᾳ τὴν χορηγίαν.

6. « Je serai comme une rosée pour Israël, il fleurira comme un lis. » La divine écriture fait souvent mention de cette fleur¹¹.

Théodoret cite d'autres passages scripturaires renvoyant au lis :

Isaïe s'écrit : que le désert se réjouisse et qu'il fleurisse comme un lis¹² ». Dans le Cantique des Cantiques, le jeune époux dit à la jeune fille : « Comme un lis au milieu des chardons, ainsi ma bien-aimée au milieu des filles¹³ ». Et le Seigneur dit dans les saints Évangiles : « Observez les lis du champ. Amen je vous le dis, pas même Salomon dans toute sa gloire n'a été vêtu comme l'un d'eux¹⁴. » Ainsi, nous, apprenons de toute part que, outre leur parfum, l'éclat de la fleur aussi est admiré. C'est à celle-ci qu'est comparée l'âme qui s'est écartée de la souillure du péché et qui a revêtu le vêtement très éclatant du baptême, au sujet duquel [le vêtement], Isaïe aussi s'exclame : « que mon âme exulte de joie dans le Seigneur, car il m'a revêtu du vêtement du salut et du manteau de joie¹⁵ ». Tout semblable au lis, Israël, ayant reconnu Dieu, « fleurira¹⁶ ».

L'image du lis représente pour Théodoret la pureté de l'âme débarrassée du péché. La blancheur du lis est la figure du « vêtement du salut ». Il est probable que Théodoret avait en tête ce verset de Paul adressé aux Galates : « vous tous, qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu le Christ¹⁷. » La floraison du lis n'est donc pas ici une annonce de la prospérité au retour d'exil, mais la figure de l'âme du baptisé. La prophétie s'applique à tout nouveau baptisé, en vue de son salut, et par conséquent continue de s'accomplir à chaque fois qu'est administré le sacrement du baptême.

◆ LE MARIAGE D'OSÉE

Une prophétie en actes

Le livre d'Osée, comme un grand nombre de livres prophétiques, commence par l'expression « parole du Seigneur adressée à¹⁸ ... ». Cependant, là où le lecteur s'attend à trouver un recueil d'oracles et de prédictions, comme les deux passages que nous venons d'étudier, il découvre dans les premiers chapitres du livre d'Osée le récit à la troisième personne d'un épisode de la vie du prophète lui-même. Si Dieu s'adresse à Osée, ce n'est d'abord pas pour lui inspirer des visions prophétiques, mais pour lui donner un ordre pour le moins déconcertant : « va, prends pour toi une femme de prostitution et des

11. *PG* 81, col. 1629B : ζ'. « Ἐσομαι ὡς δρόσος τῷ Ἰσραὴλ, ἀνθήσει ὡς κρίνον. » Πολλαχοῦ δὲ τοῦτου τοῦ ἄνθους ἡ θεία μέμνηται Γραφή.

12. Isaïe 35, 1.

13. Cantique des Cantiques 2, 2.

14. Matthieu 6, 28-29.

15. Isaïe 61, 10.

16. *PG* 81, col. 1629B : Καὶ Ἡσαΐας μὲν βοᾷ· « Εὐφρανθήτω ἡ ἔρημος, καὶ ἀνθήτω ὡς κρίνον. » Ἐν δὲ τῷ Ἄσματι τῶν ἁσμάτων περὶ τῆς νύμφης ὁ νυμφίος φησὶν· « Ὡς κρίνον ἐν μέσῳ ἀκανθῶν, οὕτως ἡ ἀδελφιδὴ μου ἀναμέσον τῶν θυγατέρων. » Καὶ ὁ Κύριος δὲ ἐν τοῖς ἱεροῖς Εὐαγγελίοις, « Ἀποβλέψατε, φησὶν, εἰς τὰ κρίνα τοῦ ἀγροῦ. Ἄμην λέγω ὑμῖν, οὔτε Σολομὼν ἐν πάσῃ τῇ δόξῃ αὐτοῦ περιεβάλετο ὡς ἐν τούτων. » Πανταχόθεν τοῖνυν μανθάνομεν, ὡς πρὸς τῇ εὐωδίᾳ καὶ ἡ λαμπρότης τοῦ ἄνθους θαυμάζεται. Ταῦτη δὲ παραβάλλεται ἡ τοῦ ρύπου τῆς ἀμαρτίας ἀπηλλαγμένη ψυχῇ, καὶ τὴν λαμπροτάτην τοῦ βαπτίσματος περιβεβλημένη στολῆν, περὶ ἧς καὶ Ἡσαΐας βοᾷ· « Ἀγαλλιᾶσθω ἡ ψυχὴ μου ἐπὶ τῷ Κυρίῳ· ἐνέδυσσε γὰρ με ἱμάτιον σωτηρίου, καὶ χιτῶνα εὐφροσύνης. » Τοῦτω γὰρ παραπλησίως τῷ κρίνω καὶ ὁ Ἰσραὴλ τὸν Θεὸν ἐπιγνοῦς, « Ἀνθήσει ».

17. Galates 3, 27 : Ὅσοι γὰρ εἰς χριστὸν ἐβαπτίσθητε, χριστὸν ἐνεδύσασθε.

18. Λόγος κυρίου, ὃς ἐγενήθη πρὸς Ὡση. On trouve aussi : Λόγοι Ἀμωσ ; Λόγος κυρίου, ὃς ἐγενήθη πρὸς Ἰωηλ ; Λόγος κυρίου, ὃς ἐγενήθη πρὸς Σοφονίαν ; Τὸ ῥῆμα τοῦ θεοῦ, ὃ ἐγένετο ἐπὶ Ἱερεμῖαν.

enfants de prostitution, car le pays se prostituera totalement en quittant le Seigneur¹⁹ ». Et le prophète obéit : « et il alla et prit Gomer fille de Débelaïm²⁰ ». À côté des « prophéties en paroles », il existe en fait des « prophéties en actes », et c'est ce qu'explique Théodoret :

En effet, le Dieu de l'univers, quand il ne parvenait pas à persuader par des mots des hommes atteints d'insensibilité en leur adressant [ses] paroles, ébauchait par certains actes les événements à venir, en poussant les durs à cuire, à cause du caractère extraordinaire de ce qu'ils voyaient, vers le sens spirituel. En effet, ceux qui voyaient Isaïe courir nu se précipitaient à coup sûr pour regarder un événement inouï, désireux d'apprendre le motif d'une telle course. Et ceux qui regardaient Ézéchiël faire tout cela se demandaient vraisemblablement la raison de ce qu'il se passait. De la même façon, le Seigneur de l'univers dispose le bienheureux Osée à prendre une femme intempérante afin qu'à travers ce qu'il se passe, il confonde l'impiété du peuple et révèle sa propre longanimité²¹.

Les actes prophétiques, par leur caractère choquant ou apparemment absurde, présentent une plus grande efficacité que de simples paroles proclamées.

La signification de cette « prophétie en actes »

C'est ici l'action elle-même accomplie par le prophète qui prend une valeur prophétique :

C'est ainsi que l'admirable Osée, sans avoir été asservi à un désir, mais après s'être abandonné aux injonctions divines, a pris [pour épouse] la prostituée, et cette relation était plus sacrée que tous les mariages ; non seulement parce qu'elle existait du fait de l'injonction divine, mais puisqu'aussi elle montrait le **type de Dieu**, et comment [lui], le saint, et qui trouve son repos parmi les saints, agissait en jeune époux de la foule intempérante des Israélites²².

On retrouve ici le système typologique d'interprétation : le mariage d'Osée est l'antype, ou l'image ébauchée, du type qu'est l'amour de Dieu pour son peuple.

Théodoret commente Os 2, 7 en écrivant :

Et qui ne serait pas à bon droit abasourdi par la bonté divine : alors qu'il est Dieu, créateur et Seigneur, il se nomme lui-même mari et non pas maître ? En effet, puisque la tendresse d'une femme envers son mari est plus grande que celle des esclaves envers leur maître, dans son désir d'inculquer aux hommes cette disposition, il s'appelle lui-même époux et *mari*²³.

19. Osée 1, 2 : Ἀρχὴ λόγου κυρίου πρὸς Ὠσηε· καὶ εἶπεν κύριος πρὸς Ὠσηε Βάδιζε λαβὲ σεαυτῶ γυναῖκα πορνείας καὶ τέκνα πορνείας, διότι ἐκπορνεύουσα ἐκπορνεύσει ἡ γῆ ἀπὸ ὀπισθεν τοῦ κυρίου.

20. Osée 1, 3 : καὶ ἐπορεύθη καὶ ἔλαβεν τὴν Γομερ θυγατέρα Δεβηλαιμ.

21. PG 81, col. 1556C : Ὁ γὰρ τῶν ὅλων Θεὸς, ἐπειδὴ πρὸς ἀνθρώπους ἀναλησιάν νοσοῦντας τοὺς λόγους ποιούμενος διὰ ῥημάτων οὐκ ἔπειθε, πράγμασί τισιν ἐσκιαγράφει τὰ μέλλοντα, τῷ παραδόξῳ τῶν ὀρωμένων εἰς θεωρίαν τοὺς ἀτεράμονας ἔλκων· οἱ τε γὰρ τὸν Ἰσαΐαν θεόντα γυμνὸν ὀρώντες ἔδραμον ἂν δῆπουθεν εἰς τὴν τοῦ καινοῦ πράγματος θεωρίαν, μαθεῖν ἐπιέμενοι τοῦ τοιοῦτου δρόμου τὴν πρόφασιν. Καὶ οἱ τὸν Ἰεζεκιὴλ ἐκεῖνα πάντα δρῶντα θεώμενοι, ἤροντο ἂν ὡς εἰκὸς τὴν αἰτίαν τῶν γινομένων. Οὕτω τοίνυν καὶ τὸν μακάριον Ὠσηε παρασκευάζει τῶν ὅλων ὁ Κύριος, γυναῖκα λαβεῖν ἀκόλαστον, ἵνα διὰ τοῦ γινομένου, καὶ τοῦ λαοῦ τὴν ἀσέβειαν ἐλέγξῃ, καὶ τὴν οἰκειαν, ἐπιδείξῃ μακροθυμίαν.

22. Ibid., col. 1557B : Καὶ ὁ θαυμάσιος τοίνυν Ὠσηε, οὐκ ἐπιθυμία δουλεύσας, ἀλλὰ θεῖος νεύμασιν εἴζας, ἔλαβε τὴν πόρνην, καὶ γάμου παντὸς ἦν σεμονοτέρα ἐκεῖνη ἢ ὁμίλια· οὐ μόνον ὅτι κατὰ θεῖον ἐγένετο νεῦμα, ἀλλ' ἐπειδὴ καὶ τοῦ Θεοῦ τὸν τύπον ἐδείκνυ, καὶ ὅπως ὁ ἅγιος καὶ ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενος, νυμφίος τῆς ἀκόλαστου πληθῆος τῶν Ἰσραηλιτῶν ἐχρημάτιζε.

23. Ibid., col. 1557B : Καὶ τίς οὐκ ἂν εἰκότως ἐκπλαγείη τὴν θεῖαν φιλανθρωπίαν, ὃς Θεὸς ὢν, καὶ ποιητὴς, καὶ Κύριος, ἄνδρα ἐαυτὸν, ἀλλ' οὐ δεσπότην ἀποκαλεῖ; Ἐπειδὴ γὰρ πλείων τῆς γυναικὸς ἢ περὶ τὸν ἄνδρα φιλοστοργία, ἢ δούλοις πρὸς δεσπότην, ταύτην ἐνθεῖναι τοῖς ἀνθρώποις βουλόμενος τὴν διάθεσιν, νυμφίον ἐαυτὸν καὶ ἄνδρα προσαγορεύει.

Il s'agit donc bien ici d'une « prophétie en acte » qui n'annonce pas un événement particulier : mais cet acte est l'image d'une réalité intemporelle. Osée est le premier prophète qui a utilisé l'image de l'amour conjugal pour parler de l'amour de Dieu pour les hommes. Cette image a eu une grande fécondité, non seulement dans l'Ancien Testament (on la retrouve dans le livre du prophète Isaïe) mais aussi dans le Nouveau Testament où Jésus se désigne comme « l'époux²⁴ ».

Des divergences d'interprétation

Le commentaire de Théodoret présente sur ce point une intention polémique : Théodoret considère comme nécessaire de rétablir l'interprétation correcte de ce passage biblique :

Pour ma part, je m'étonne beaucoup de ceux qui ont osé dire que ces paroles sont dépourvues de réalité et que le Dieu de l'univers a donné un ordre mais que le prophète n'a pas obéi, que les paroles ont été proférées, mais que les actes n'ont pas eu lieu²⁵.

Théodoret rejette ici « l'argument de décence » : le mariage d'Osée avec la prostituée Gomer n'aurait pas eu lieu, car il aurait été indigne d'un envoyé de Dieu, et aurait seulement valeur de symbole.

Mais ceux qui tentent de dire cela auraient dû se rendre compte que Dieu donne souvent de nombreux ordres de ce genre : il a ordonné à Isaïe de dénouer le sac de sa hanche, de courir nu et sans chaussures, et de prophétiser ainsi²⁶. [...] Et nous trouverons d'innombrables autres [exemples] de ce genre dans l'Écriture divine ; et quelqu'un qui ignorerait leur finalité dirait que ces [épisodes] sont indignes de la vertu prophétique. Mais ceux qui savent la bonté de Dieu, et qu'il préside à toutes choses pour le salut des hommes, en tirent surtout des occasions de louer Dieu, et ils admirent que les prophètes inspirés, une fois choisis, s'abandonnent au Maître en tout²⁷.

Il est intéressant de noter qu'avant même de discuter de l'interprétation à donner à la prophétie, il est nécessaire pour les commentateurs de s'accorder sur le sens premier du texte, et que cette interprétation fait débat. Cette controverse interprétative se poursuit jusqu'à nos jours entre les exégètes : Gomer aurait-elle été une authentique prostituée ? Ou bien s'agirait-il d'une prostitution sacrée, liée aux rites païens ? Ou encore, faut-il comprendre que c'est l'idolâtrie qui est dénoncée ici, dont la prostitution serait un symbole²⁸ ?

Ces trois exemples nous auront permis d'appréhender la pérennité du texte biblique sous plusieurs aspects :

- Comme objet d'interprétations successives, qui peuvent se contredire : le commentateur est amené à faire un choix et à rejeter de façon polémique d'autres interprétations. Ainsi, Théodoret rejette les interprétations antérieures qui faisaient du mariage d'Osée avec Gomer une fiction symbolique. Selon lui, il s'agit au contraire d'un événement qui a réellement eu lieu, et qui est par surcroît

24. Par exemple en Matthieu 9, 15 ; Marc 2, 19-20 ; Luc 5, 34-35...

25. *Ibid.*, col. 1556A : Ἐγὼ δὲ θαυμάζω λίαν τοὺς τετολμηκότας εἰπεῖν, ὡς ῥήματα ταῦτά ἐστιν ἔρημα πραγμάτων, καὶ προσέταξε μὲν ὁ τῶν ὄλων Θεός, ὁ δὲ προφήτης οὐκ ἔλαβεν, ἀλλὰ τὰ μὲν ῥήματα προσεφέρετο, τὰ δὲ πράγματα οὐκ ἐγένετο.

26. Isaïe 20, 2.

27. *Ibid.*, col. 1556C : Ἔδει δὲ συνιδεῖν τοὺς ταῦτα λέγειν ἐπιχειροῦντας, ὡς πολλὰ τοιαῦτα πολλάκις προσέταξεν ὁ Θεός· τὸν μὲν γὰρ Ἡσαΐαν λῦσαι τὸν σάκκον ἀπὸ τῆς ὀσφύος ἐκέλευσε, καὶ γυμνὸν τρέχειν, καὶ ἀνυπόδετον, καὶ οὕτω ποιεῖσθαι τὴν προφητείαν. [...] Καὶ μυρία δὲ ἄλλα τοιαῦτα εὐρήσομεν ἐν τῇ θεῖᾳ Γραφῇ, ὧν εἴ τις τὸν σκοπὸν ἀγνοήσειεν, ἀνάξια ταῦτα ἂν εἴποι προφητικῆς ἀρετῆς· οἱ δὲ τοῦ Θεοῦ τὴν φιλανθρωπίαν εἰδότες, καὶ ὡς ἅπαντα πρυτανεῦει τῆς τῶν ἀνθρώπων ἕνεκα σωτηρίας, ἐντεῦθεν μάλιστα καὶ τὰς τῆς θείας ὑμνωδίας λαμβάνουσιν ἀφορμὰς, καὶ τοὺς θεσπεσίους θαυμάζουσι προφήτας, εἰς ἅπαντα εἶξαι τῷ Δεσπότη προελομένους.

28. Pour un état de la question, voir KESSLER 1999.

l'image d'une réalité éternelle plus haute : l'amour passionné de Dieu envers son peuple infidèle. Dans le cas de prophéties annonçant une réalité encore à venir, les divergences d'interprétation d'un commentateur à l'autre montrent que reconnaître quel était l'accomplissement exact d'une prophétie n'a rien d'évident.

- Et surtout comme objet d'interprétations successives qui ne s'annulent pas les unes les autres mais se superposent, en tant que différents stades d'accomplissement d'une unique prophétie. Grâce à l'interprétation typologique (qui distingue « l'antitype », la première réalisation, incomplète, et le « type », la réalisation totale) une seule et même prophétie est interprétée comme l'annonce de plusieurs événements, dont l'un en sera le plein accomplissement.

En particulier, l'interprétation eschatologique ou sacramentelle des prophéties, qui vient s'ajouter à leur interprétation historique, illustre la pérennité du texte biblique en révélant son actualité permanente : pour Théodoret, l'accomplissement de la Loi et des Prophètes n'appartiendra jamais au passé. Si le Christ les a accomplis²⁹, il y a en outre ajouté non seulement un horizon d'attente eschatologique (la résurrection), mais également un horizon d'attente dans la vie de chaque baptisé, puisque c'est chaque jour que s'accomplit la promesse du salut. Le Nouveau Testament, pris comme pierre de touche de l'interprétation de l'Ancien Testament par les exégètes chrétiens, montre déjà la pérennité et l'actualité toujours renouvelée du message prophétique. Ainsi, Paul, citant le prophète Isaïe dans sa deuxième lettre aux Corinthiens (« Car [Dieu] dit : 'Au temps favorable je t'ai exaucé, au jour du salut je t'ai secouru'³⁰. »), commente : « Le voici maintenant le moment favorable, le voici maintenant le jour du salut », parole aussi valable aujourd'hui qu'il y a vingt siècles.

◆ BIBLIOGRAPHIE

Sources :

HÉRODOTE, *Histoires* I, 53.

THÉODORET DE CYR, *Commentarius in duodecim prophetas minores*, *Patrologie grecque* 81, col. 1552-1632.

THÉODORE DE MOPSUESTE, *Commentarius in duodecim prophetas minores*, *Patrologie grecque* 66, col. 105-632.

Isaïe 35, 1.

Cantique des Cantiques 2, 2.

Matthieu 6, 28-29.

Isaïe 61, 10.

Par exemple en Matthieu 9, 15 ; Marc 2, 19-20 ; Luc 5, 34-35...

Littérature scientifique :

KESSLER S. C., 1999, « Le mariage du prophète Osée (Os 1, 2) dans la littérature patristique », *Revue des sciences religieuses*, 73, n°2, p. 223-228.

29. Matthieu 5, 17 : « N'allez pas croire que je sois venu abolir la Loi ou les Prophètes : je ne suis pas venu abolir, mais accomplir. »

30. Isaïe 49, 8.

DEUXIÈME PARTIE :

RÉFLEXIONS PHILOSOPHIQUES SUR LA PÉRENNITÉ ET IMPLICATIONS ÉPISTÉMOLOGIQUES

LE NÉOPLATONISME ET LE PROBLÈME DE LA PÉRENNITÉ DE L'ÊTRE

Lovely OTVAS

Doctorante contractuelle en Sciences Religieuses, Mention « Religions et Systèmes de Pensée », sous la direction de M. Philippe HOFFMANN.

École Pratique des Hautes Études – UMR 8584 Laboratoire d'études sur les monothéismes (LEM)

Le néoplatonisme est un courant philosophique fondé par Plotin et qui s'étend du III^e au VI^e siècle après Jésus-Christ. Les néoplatoniciens fondent leur doctrine principalement sur une analyse exégétique et minutieuse des dialogues de Platon mais aussi des traités d'Aristote. Nous nous intéresserons particulièrement aux néoplatoniciens dits tardifs tels que Proclus, Damascius et Simplicius (V^e et VI^e siècles). Tous trois s'établirent à l'école néoplatonicienne d'Athènes dont Damascius fut le dernier diadoque¹. À l'instar de Platon, les néoplatoniciens opèrent une distinction fondamentale entre le monde matériel, dit sensible, et le monde des Idées, dit intelligible. Ce dernier est le siège de l'Être, de l'Éternité et de l'immutabilité tandis que dans le monde sensible l'être – au sens d'activité d'être – est pour ainsi dire en péril. C'est ainsi que se pose la question de la pérennité de l'être dans le monde sensible car plus on s'éloigne de l'intelligible, plus on s'approche du non-être, qui est aux antipodes du premier principe néoplatonicien, l'Un. Afin de préserver en quelque sorte le sensible du néant, les néoplatoniciens ont élaboré des doctrines lui permettant d'être rassemblé et unifié par les principes qui lui sont supérieurs. Pour bien comprendre leur démarche, nous ferons un point sur les différents niveaux de réalité qu'ils dénombrent. Puis nous expliquerons la distinction fondamentale entre Être et Devenir. Enfin nous exposerons deux doctrines néoplatoniciennes qui assurent une certaine pérennité de l'être dans le monde sensible : la doctrine de la participation et la doctrine des mesures rassemblantes.

◆ LES DIFFÉRENTS NIVEAUX DE RÉALITÉ

Les néoplatoniciens distinguent plusieurs plans de réalité, du plus transcendant et unifié au plus morcelé. Tous les êtres qui occupent ces niveaux ont procédé du principe premier : l'Un. Mais la procession des êtres va de pair avec une dégradation ontologique. Ainsi, le tout premier principe est l'Un. Il échappe à toute prédication, si bien que les néoplatoniciens considèrent qu'il est impossible de qualifier l'Un. On ne peut même pas dire qu'il « est » ni qu'il « existe » car il transcende l'être. L'Un n'est en relation avec rien même s'il produit les réalités qui viennent après lui. Mais cette production

1. On appelle diadoque celui qui est à la tête de l'école.

ne résulte pas d'une volonté ni d'un besoin, elle est causée par la « surabondance » (τὸ ὑπερπλήρες) de l'Un, résultant de sa perfection : « étant parfait dans la mesure où il ne cherche rien, il n'a rien et il n'a besoin de rien, il était comme surabondant, et sa surabondance a produit une autre chose »². Ainsi, bien qu'absolument transcendant, l'Un est la cause première de toutes choses, par sa surabondance il transmet l'unité aux êtres. Le niveau de réalité suivant est ce que l'on appelle le monde Intelligible. Tandis que l'Un relève de l'Unité absolue, l'Intelligible, lui, est de l'ordre de l'Unifié. Il y a donc déjà à ce niveau une certaine pluralité bien que minime. On passe en effet de l'Un à l'Un-qui-est. De plus, c'est un niveau où la distinction des réalités est très négligeable : elles sont rassemblées tout en étant distinctes les unes des autres. Il s'agit du plan par excellence de l'Être, de la Vie, de ce qui est toujours, de l'Éternité. C'est donc un niveau de réalité où la question de la pérennité de l'être ne se pose pas car c'est le siège même de l'Être. C'est d'ailleurs ici que se situe le Modèle intelligible et éternel du monde dans lequel nous sommes et qui, lui, est sensible. Nous brossons ici un tableau simplifié afin de faciliter la compréhension de notre lecteur et laissons de côté les subtilités doctrinales. Le monde sensible constitue le dernier niveau. La distinction est ici beaucoup plus importante, elle est même aggravée. Les réalités qui sont dans le sensible, de par leur éloignement de l'Être intelligible, se caractérisent par leur morcellement et leur incapacité à demeurer dans l'être, c'est-à-dire à exister pleinement. Et pour cause, tandis que les intelligibles « sont », les sensibles, eux, « deviennent ». Ils ne sont pas dans l'Être mais dans ce que les néoplatoniciens appellent le Devenir (γένεσις). Notons que l'âme, dans le néoplatonisme, est considérée comme intermédiaire entre l'Être et le Devenir.

◆ ÊTRE ET DEVENIR

Dans son commentaire sur le *Timée* de Platon, dialogue qui traite de la production du monde sensible conformément au modèle intelligible, Proclus évoque la différence entre le Modèle et la Copie, c'est-à-dire entre ce qui relève de l'Être et ce qui est plongé dans le Devenir. Il entame sa réflexion en commentant cet extrait du dialogue platonicien : « Qu'est-ce qui est toujours sans jamais devenir, et qu'est-ce qui devient toujours, sans être jamais ? »³. Ce passage établit une distinction nette entre « ce qui est » (τὸ ὄν), c'est-à-dire ce qui reste identique à soi-même et qui ne subit ni changement ni altérité, et « ce qui devient » (τὸ γινόμενον), autrement dit ce qui est orienté vers le futur, et dont l'essence n'est pas immuable. Proclus, commentant ce passage définit cette dernière expression en ces termes : « Si donc ce qui est toujours occupant la matière est toujours en devenir, il n'est 'jamais être'. Car ce qui 'devient', dans la mesure où il 'devient', n' 'est' pas, mais 'devient' toujours, donc n' 'est' jamais »⁴. Ainsi, ce qui « devient », dans la mesure où il est soumis au temps et au changement n'« est » pas. Ici « être » signifie demeurer stable dans son essence, dans sa subsistance. Ce qui « devient toujours » peut certes être pérenne dans le fait de devenir mais, ce « devenir », à cause de l'instabilité de son essence, n'est pas de l'être. Ce serait donc une pérennité intrinsèquement liée au non-être, à l'instabilité, au changement. Si dans ce texte le propos de Proclus est radical – l'être étant complètement absent de ce qui devient –, il en est autrement dans le texte suivant :

« S'il est vrai donc que 'l'être', en tant qu'étant, n'est pas réceptif du « non-être », il est clair que ce qui devient, puisqu'il a en lui, de quelque façon que ce soit, de l'être entrelacé au non-être, n'est jamais tout ensemble être en ce sens-là et non-être, je veux dire être purement être et comme être par lui-même, auquel il convient seulement d'être, et non pas de comporter aussi, avec le fait d'être, une façon quelconque de ne pas être⁵. »

2. Plotin, *Traité II* (V, 2), 1, 7-9. Traduction : FRONTEROTTA 2003 : 217.

Texte grec : ὄν γὰρ τέλειον τῷ μηδὲν ζητεῖν μηδὲ ἔχειν μηδὲ δεῖσθαι οἷον ὑπερρρῆη και τὸ ὑπερπλήρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο·

3. Platon, *Timée* 27d6. Traduction : BRISSON 2001⁵ (1992) : 115.

Texte grec : Τί τὸ ὄν αἰεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, και τί τὸ γινόμενον μὲν, ὄν δὲ οὐδέποτε.

4. Proclus, *In Timaeum* I, 233,30-32. Traduction : FESTUGIÈRE II 1967 : 62.

Texte grec : Εἰ δὴ τὸ αἰεὶ τὴν ὕλην κατέχον αἰεὶ γίγνεται, οὐδέποτε ὄν ἐστὶ· τὸ γὰρ γινόμενον, καθὸ γίγνεται, οὐκ ἔστιν, αἰεὶ δὲ γίγνεται, οὐδέποτε ἄρα ἐστὶ.

5. Proclus, *In Timaeum* I, 240,7-12. Traduction : FESTUGIÈRE II 1967 : 73, avec modifications personnelles.

Il est clair dans ces deux passages que l'être ne reçoit aucunement le non-être. Il « est » pleinement. En revanche, si le premier texte énonçait, avec raison, que ce qui devient n'est pas, ce texte-ci apporte une nuance importante. Proclus ne considère pas ici ce qui devient uniquement comme du non-être mais comme de l'être entrelacé au non-être. Il y a donc une part d'être dans ce qui devient dans le sensible. Mais il s'agit d'une capacité d'être qui est morcelée, fragmentée par la présence du non-être. La différence entre ces deux passages s'explique par la méthode exégétique de Proclus. Le premier texte est une explication de la citation elle-même. Le second, est une analyse élaborée cette fois à la lumière d'un autre dialogue platonicien, le *Sophiste* où il est dit que ce qui devient est en quelque sorte de l'être⁶. Il faut donc retenir qu'Être et Devenir ne sont pas diamétralement opposés. Il y a une certaine persistance de l'être dans le devenir. Il est donc possible que les réalités inférieures reçoivent en quelque sorte existence et unité de la part des principes supérieurs, ce qui leur assure une certaine pérennité. L'idée selon laquelle des réalités réceptionnent ce que les principes qui leur sont ontologiquement supérieurs leur envoient est le propre de la doctrine de la participation.

◆ LA DOCTRINE DE LA PARTICIPATION

Il s'agit d'une doctrine déjà présente chez Platon. Il y est question notamment dans le mythe du *Politique* : une providence divine s'exerce sur le monde et sur les hommes afin de les préserver du chaos⁷. De la même façon, la participation, telle que les néoplatoniciens la présentent, assure une certaine pérennité de l'être, et ce, aussi bien au niveau intelligible qu'au niveau sensible.

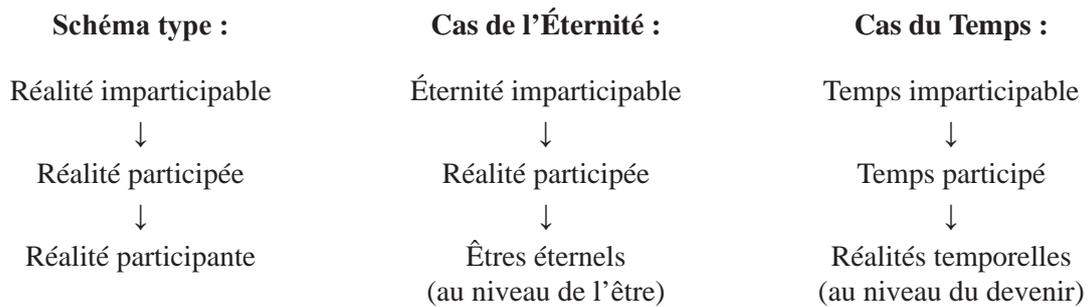
Les réalités sensibles en effet participent de principes d'unité présents sur le plan intelligible que l'on appelle Formes. La participation, du point de vue des Formes, peut être décrite comme une illumination, un don. D'un autre côté, pour les réalités sensibles, il s'agit d'une réception. Dire que les Formes illuminent les sensibles signifie qu'elles leur transmettent leur lumière c'est-à-dire leur unité, leur essence ainsi que leur caractéristique propre. Les sensibles, quant à eux, reçoivent ces illuminations selon leur capacité de réception. C'est ce que les néoplatoniciens appellent l'ἐπιτηδειότης⁸ : la Cause transcendante transmet ses caractéristiques divines, mais le participant (le récepteur), en tant qu'être imparfait et inférieur, ne peut recevoir pleinement tout ce que le Participé (la Cause ou la Forme) lui envoie. Illustrons notre propos : le Temps-en-soi est transcendant et stable, il n'est nullement soumis à l'altération, au mouvement, à la détérioration. Le temps du monde matériel au contraire est associé à tout cela précisément parce que, inférieur, il n'est pas en mesure de recevoir pleinement l'unité et la stabilité du Temps transcendant. Ainsi, bien que la participation assure une certaine pérennité de l'être, l'illumination de l'intelligible au sensible entraîne nécessairement une perte d'être, d'unité et d'ordre en raison de l'incapacité des participants à les recevoir pleinement. En outre cette Forme-en-soi du Temps est tellement transcendante qu'elle ne peut être directement participée par le temps du monde sensible. Une médiation est donc nécessaire comme l'indique le schéma suivant :

Texte grec : Εἶπερ οὖν τὸ εἶναι ἢ ὄν ἄδεκτον τοῦ μὴ εἶναι, δῆλον, ὅτι τὸ γιγνόμενον, συμπελεγμένον ἔχον τῷ μὴ ὄντι τὸ ὅπως οὖν ἐν αὐτῷ ὄν, οὐδέποτε ἐστὶν ὄν οὕτως, ὡς εἰλικρινῶς ὄν καὶ καθ' αὐτὸ ὄν, ᾧ προσήκει μόνῳ εἶναι, ἀλλὰ μὴ μετὰ τοῦ εἶναι καὶ μὴ εἶναι πως, ὁμοῦ καὶ οὐκ ὄν.

6. Platon, *Sophiste* 250a7 ss.

7. Platon, *Politique* 269d-e.

8. L'ἐπιτηδειότης, terme difficile à traduire en un mot, désigne la capacité de réception propre à un être donné.



La participation est présente à tous les niveaux de réalité et ne concerne pas uniquement les sensibles. En outre, toute prédication n'est possible qu'en raison d'une participation. Ainsi un être est dit « éternel » parce qu'il participe de l'éternité. Proclus énonce clairement la doctrine de la participation dans ses *Éléments de théologie* en ces termes :

« Antérieurement à tous les êtres éternels existe l'éternité, et antérieurement à tous les temporels subsiste le temps. Si en effet à tous les niveaux les participés sont antérieurs aux participants et les imparticipables aux participés, il est évident que autre est l'éternel, autre l'éternité immanente à l'éternel, autre enfin l'Éternité en soi. Car le premier se présente comme participant, la seconde comme participée, la troisième comme imparticipable. De même, l'être temporel qui est participant est autre que le temps qui lui est immanent et qui est participé, et autre encore est le temps antérieur à ce temps immanent et qui est le temps imparticipable⁹. »

Ainsi le schéma Imparticipable – Participé – Participant s'applique aussi bien sur le plan intelligible qu'au niveau sensible. La réalité imparticipable est maintenue dans une transcendance absolue tandis que la réalité Participée illumine pour ainsi dire les participants. Bien que ces derniers ne reçoivent pas pleinement l'illumination du Participé, sans cette participation, ils seraient livrés au non-être. Les derniers néoplatoniciens de l'Antiquité, Damascius et Simplicius, ont développé une doctrine qui renforce les mailles de la chaîne de la participation : la doctrine des mesures rassemblantes.

◆ LA DOCTRINE DES MESURES

Dans son commentaire à la *Physique* d'Aristote, Simplicius opère une digression sur le lieu et une autre sur le temps. C'est pour lui l'occasion de s'interroger sur l'essence du lieu et l'essence du temps. Mais c'est surtout un moyen d'explicitier la doctrine des mesures de son maître Damascius. Les prémisses de cette doctrine se trouvent chez Proclus qui déduit du *Timée* de Platon et de la *Physique* d'Aristote que l'éternité est la mesure des mouvements intelligibles et le temps la mesure des mouvements sensibles. En effet, Platon fait du temps « une image mobile de l'éternité »¹⁰, et, pour Aristote¹¹, être dans le temps signifie avoir son être mesuré par le temps. Puisque le temps du plan sensible est analogue à l'éternité du monde intelligible, Proclus considère donc qu'être éternel (être dans l'éternité) signifie avoir son être mesuré par l'éternité. L'éternité et le temps sont donc les mesures respectives des mouvements intelligibles et des mouvements sensibles. Mais Damascius et Simplicius leur confèrent une importance considérable. En effet, dans leur système ontologique, la doctrine des mesures est une nécessité afin d'assurer la pérennité de l'être aussi bien au niveau sensible qu'au niveau intelligible. Simplicius considère

9. Proclus, *Éléments de théologie* 53. Traduction : TROUILLARD 1965 : 93, avec modifications personnelles.

Texte grec : Πάντων τῶν αἰώνιων προϋπάρχει ὁ αἰὼν, καὶ πάντων τῶν κατὰ χρόνον ὁ χρόνος προϋφέστηκεν. εἰ γὰρ πανταχοῦ πρὸ τῶν μετεχόντων ἔστι τὰ μετεχόμενα καὶ πρὸ τῶν μετεχομένων τὰ ἀμέθεκτα, δῆλον ὅτι ἄλλο μὲν τὸ αἰώνιον, ἄλλο δὲ ὁ ἐν τῷ αἰωνίῳ αἰὼν, ἄλλο δὲ ὁ καθ' αὐτὸν αἰὼν, τὸ μὲν ὡς μετέχον, τὸ δὲ ὡς μετεχόμενον, ὁ δὲ ὡς ἀμέθεκτος· καὶ τὸ ἔγχρονον ἄλλο (μετέχον γάρ), καὶ ὁ ἐν τούτῳ χρόνος ἄλλος (μετεχόμενος γάρ), καὶ ὁ πρὸ τούτου χρόνος ἀμέθεκτος ὢν.

10. Platon, *Timée* 37d5 : εἰκὼ κινητὸν τινα αἰῶνος.

11. Aristote, *Physique* IV, 218a s.

en effet que « dès qu'il y a de la distinction sous quelque mode que ce soit, il faut immédiatement qu'il y ait aussi une mesure de cette distinction, pour éviter que les choses, sorties qu'elles sont de l'unité, ne sombrent dans l'indétermination »¹². Il est question ici aussi bien de la distinction (διάκρισις) qui a lieu au niveau intelligible que celle qui se laisse voir dans le monde sensible. En effet, comme nous l'avons énoncé précédemment, le plan intelligible est un niveau de réalité où la distinction est certes minime, mais bien présente ; ce n'est pas l'unité absolue, présente uniquement dans l'Un mais l'Unifié. Il faut donc des mesures permettant de rassembler la distinction présente dans l'intelligible et dans le sensible. Les mesures tirent leur légitimité de l'Un qui lui-même est en quelque sorte la toute première des mesures. On peut alors considérer les mesures de cette doctrine comme des suppléants ou des relais de l'Un : elles rassemblent et confèrent l'unité sous des modes multiples, en fonction des modes de distinction correspondant, qu'il s'agisse d'une distinction spatiale ou temporelle par exemple. C'est pourquoi on les appelle « mesures rassemblantes ». « Mesurer » signifie donc conférer de l'être et de l'unité à une réalité afin que celle-ci ne subisse pas une distinction infinie. Les mesures, d'abord au nombre de trois chez Damascius sont les suivantes au niveau intelligible : le nombre, la grandeur et l'éternité. Dans le sensible on compte le nombre, la grandeur et le temps :

« Ce qui arrêta donc le déchirement à l'infini de la pluralité discontinue, ce fut le nombre, qui, par des formes déterminées, a enserré la distinction ; ce qui donna une détermination à l'effusion indéterminée de la quantité en train de s'étendre, ce fut la mesure de la grandeur, comme, pour donner une illustration, la coudée ou le doigt ; quant à l'extension de l'être, ce qui en mesura et rassembla dans l'unité la grandeur, pour ainsi dire, immobile, ce fut l'éternité, et ce qui en mesura et rassembla dans le nombre la grandeur mobile, ce fut le temps. Telles sont les mesures qui ont empêché la quantité – une fois advenue de la distinction – de se perdre dans une indétermination illimitée, et ce aussi bien au niveau des modèles que des images¹³. »

Ainsi le nombre permet de pallier la pluralité, la grandeur, l'effusion, et cela aussi bien au niveau intelligible qu'au niveau sensible. La vie immobile de l'être intelligible est rassemblée par l'éternité et la vie mobile du sensible, par le temps. Alors que chez Damascius le lieu, en tant que mesure, est compris dans la grandeur, Simplicius, quant à lui, opère une distinction entre lieu et grandeur. Désormais, le lieu en tant que mesure à part entière permet de lutter spécifiquement contre la distension spatiale à l'infini ou encore contre la mauvaise disposition des êtres ou des choses. C'est ce qu'illustre remarquablement Simplicius en ces termes :

« C'est grâce au lieu qui donne la bonne disposition à chacune des parties que dans mon corps la tête est en haut et les pieds en bas, que le foie est à droite et le cœur au milieu, les yeux, qui nous permettent de voir quand nous marchons, sur le devant, et le haut du dos, sur lequel nous portons des charges, à l'arrière¹⁴. »

12. Simplicius, *Corollarium de tempore*, 773,26-27. Traduction : HOFFMANN 1998 : 224.

Texte grec : "Ὅπου που δὲ διάκρισις ὁπωσοῦν, εὐθὺς ἔδει καὶ μέτρον εἶναι τῆς διακρίσεως, ἵνα μὴ τοῦ ἐνὸς ἐκστάνα πρὸς ἀοριστίαν ὑπενεχθῆι.

13. Simplicius, *Corollarium de loco*, 640,35-641,7. Traduction : HOFFMANN 2008 (d'après P. Golitsis) : 162-163.

Texte grec : καὶ τοῦ μὲν διωρισμένου πλήθους τὸν εἰς ἄπειρον διασπασμὸν ἔστησεν ἀριθμὸς ὀρισμένοις εἶδεσι περιλαβὼν τὴν διάκρισιν, τοῦ δὲ δισταμένου ποσοῦ τὴν ἀόριστον ἔκχυσιν ὥρισεν τὸ μεγεθικὸν μέτρον, οἷον ὡς εἰκόνα φάναι τὸ πηχυαῖον ἢ δακτυλαῖον. τῆς δὲ κατὰ τὸ εἶναι παρατάσεως τὸ οἷον μέγεθος τὸ μὲν ἀκίνητον ἐμέτρησε καὶ συνήγαγεν εἰς ἓν ὁ αἰὼν, τὸ δὲ κινούμενον εἰς ἀριθμὸν ὁ χρόνος. καὶ τοιαῦτα μὲν τὰ μέτρα τὰ μὴ συγχωρήσαντα τὸ ποσοῦν εἰς ἄπειρον ἀοριστίαν ἐξενεχθῆναι διακριθὲν μήτε ἐν τοῖς παραδείγμασι μήτε ἐν ταῖς εἰκόσιν.

14. Simplicius, *Corollarium de loco*, 626,8-12. Traduction : HOFFMANN 2008 (d'après P. Golitsis) : 164.

Texte grec : Διὰ τὸν τόπον οὖν τῶν μορίων ἕκαστον εὐθετίζοντα ἢ μὲν κεφαλὴ τοῦ ἐμοῦ σώματος γέγονεν ἄνω, οἱ δὲ πόδες κάτω· καὶ τὸ μὲν ἦπαρ ἐν τοῖς δεξιῶσι, ἢ δὲ καρδία ἐν τῷ μέσῳ. Καὶ οἱ μὲν ὀφθαλμοὶ δι' ὧν ὁρῶντες πρόομεν ἐμπροσθεν, τὸ δὲ μετάφρενον ᾧ ἀχθοφοροῦμεν ὀπισθεν.

De même, à la suite de ce passage, Simplicius ajoute que « grâce au temps les parties de l'embryon se forment l'une après l'autre, et les âges de la vie se succèdent selon un ordre réglé. Aussi la guerre de Troie ne se confond pas avec la guerre du Péloponnèse »¹⁵. Les mesures que sont le temps et le lieu assurent donc la possibilité de tout événement particulier et de toute position locale. Sans ces mesures, il serait impossible de différencier un événement par rapport à un autre, une localisation par rapport à une autre. Les réalités ne se distinguent donc pas jusqu'à l'indétermination, jusqu'au néant mais, bien que distinguées (il est possible de les différencier), elles peuvent être déterminées et rassemblées grâce à ces mesures (elles conservent une certaine unité). Simplicius décrit ce processus de rassemblement à l'aide de l'image métaphorique du ravissement. Ainsi, la mesure se met au niveau du mesuré et le ravit, pour ainsi dire, en l'élevant d'un cran :

« Toute mesure veut se rendre égale au mesuré, ou plutôt veut rendre le mesuré égal à elle-même. Mais parce qu'elle excède le mesuré à la fois par la suréminence de sa puissance et par l'unité de son essence, la mesure transcendante ravit le mesuré pour l'installer dans l'état de contraction qui lui est propre et qu'elle communique, autant que cela est possible, au mesuré [...]»¹⁶.

Il y a donc un rang intermédiaire propre à l'action mesurant et rassemblante de la mesure. On distingue alors entre la mesure transcendante et mesurante, la mesure coordonnée au mesuré et le mesuré lui-même. La mesure coordonnée au mesuré participe de la mesure transcendante : elle reçoit de cette dernière ce qu'il faut communiquer au mesuré qu'elle « ravit » et élève à son niveau. Ainsi la mesure pleinement agissante est en vérité une médiation entre la mesure transcendante et le mesuré. Les réalités plongées dans le devenir sont donc préservées, grâce à ce morcellement, de la distinction illimitée et de l'indétermination, leur assurant ainsi une certaine pérennité.

En somme, dans le néoplatonisme, toutes les réalités procèdent du Principe premier et absolument transcendant, l'Un. Mais plus les réalités procèdent, plus elles s'acheminent en direction du devenir, du morcellement et du non-être. Les réalités sont alors menacées par une dispersion illimitée de leur être, ce qui correspondrait à une chute ontologique funeste. Afin de garantir la pérennité de l'unité et de l'être au sein des réalités intelligibles et sensibles, les néoplatoniciens ont développé deux doctrines majeures. Ils ont renforcé et systématisé la doctrine de la participation déjà présente chez Platon et selon laquelle toute réalité reçoit être et unité du principe qui lui est supérieur et transcendant. En outre, Damascius et Simplicius ont élaboré une doctrine des mesures rassemblantes qui opèrent aussi bien au niveau intelligible qu'au niveau sensible. Chacune des quatre mesures permet de pallier la déchéance ontologique des réalités. Ainsi ces deux doctrines providentielles, pour ainsi dire, assurent, autant que possible, la pérennité des êtres intelligibles et sensibles.

15. Simplicius, *Corollarium de tempore*, 626,13-15. Traduction : HOFFMANN 2008 (d'après P. Golitsis) : 164.

Texte grec : ὡσπερ διὰ τὸν χρόνον ἄλλο τι πρὸ ἄλλου δημιουργεῖται τῶν τοῦ ἐμβρύου μερῶν, καὶ ἄλλη πρὸ ἄλλης ἡλικία πρόεισι τεταγμένα. καὶ οὐκ ἐπισυγγεῖται τὰ Τρωϊκὰ τοῖς Πελοποννησιακοῖς.

16. Simplicius, *Corollarium de tempore*, 634,13-17 Traduction : HOFFMANN 1998 : 227-228.

Πᾶν δὲ μέτρον συνεξισοῦσθαι βούλεται τῷ μετρούμενῳ, μᾶλλον δὲ συνεξισοῦν ἑαυτῷ τὸ μετρούμενον. ἀλλὰ τὸ μὲν ἐξηρημένον μέτρον ἅτε καὶ δυνάμει ὑπερβολῇ καὶ τῇ ἐνώσει τῆς οὐσίας ὑπερέχον τοῦ μετρούμενου ἀναρπάζει τὸ μετρούμενον πρὸς τὴν οἰκείαν συναίρεσιν μεταδίδον αὐτῆς ὡς δυνατόν τῷ μετρούμενῳ [...].

◆ BIBLIOGRAPHIE

Sources :

- ARISTOTE, *Physique*, Livres I-IV, texte établi et traduit par Henry Carteron, Paris : Les Belles Lettres, 1973 (1926¹).
- PLATO, *Opera*, recognovit Joannes Burnet, Oxford : Clarendon Press, 5 volumes, 1900-1907¹.
- PLATON, *Timée – Critias*, traduction inédite, introduction et notes par L. Brisson, avec la collaboration de M. Patillon pour la traduction, Paris : Flammarion, 1992.
- PLOTIN, *Traité 7-21*, présentés, traduits et annotés par L. Brisson, J.-M. Charrue, R. Dufour, J.-M. Flamand, F. Fronterotta, M. Guyot, J. Laurent, L. Lavaud, A. Petit et J.-F. Pradeau, sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris : Flammarion, 2003.
- PLOTINUS, *Opera, Enneades*, ediderunt Paul Henry et Hans-Ryldolf Schwyzer, Oxford : Clarendon Press, 3 volumes, 1964-1982.
- PROCLUS, *Commentaire sur le Timée*, traduction et notes par A.-J. Festugiere, tome 2, Paris : Vrin, 1967.
- PROCLUS, *Éléments de théologie*, traduction, introduction et notes par J. Trouillard, Paris : Aubier, 1965.
- PROCLUS, *In Platonis Timaeum commentaria*, edidit Ernestus Diehl, 3 volumes, Leipzig : Teubner, 1903-1906.
- PROCLUS, *The Elements of Theology*, a revised Text with Translation, Introduction and Commentary by E. R. Dodds, Oxford : Clarendon Press, 1963² (1933¹).
- SIMPLICIUS, *In Aristelis Physicorum libros quattuor priores commentaria*, edidit Hermannus Diels, collection *Commentaria in Aristotelem graeca* 9, Berlin : Reimeri, 1882.

Littérature scientifique :

- GOLITSIS P., 2008, *Les commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la Physique d'Aristote*, Berlin : Walter de Gruyter.
- HOFFMANN P., 1998, « Le temps comme mesure et la mesure du temps selon Simplicius », dans BRIQUEL CHATONNET F. & LOZACHMEUR H. (éds.), *Proche-Orient Ancien : temps vécu, temps pensé. Actes de la Table ronde du 15 novembre 1997 organisée par l'URA 1062 « Études Sémitiques »*, Paris : Maisonneuve, p. 223-234.
- HOFFMANN P., 1979, « Simplicius, Corollarium de loco », dans AUJAC G. & SOUBIRAN J. (éds.), *L'Astronomie dans l'Antiquité classique*, Paris : Les Belles-Lettres, p. 143-161.

ENTRE PÉRENNITÉ ET MÉTAMORPHOSE : L'HUMANISME PARADOXAL DE JEAN PIC DE LA MIRANDOLE

Hélène MALARD

Doctorante en Sciences Religieuses, Mention « Religions et Systèmes de Pensée », sous la direction de M. Olivier BOULNOIS.

École Pratique des Hautes Études – LEM (Laboratoire d'études sur les Monothéismes)

Conserva me Domine quoniam in te speravi

« Conserve-moi Seigneur, parce que j'ai espéré en toi. »

Psaume 15, 1

Le nom de Pic de la Mirandole charrie dans ses sonorités éclatantes un long cortège d'images mythologiques parmi lesquelles figurent en bonne place Protée, divinité marine pouvant revêtir des apparences multiples, et l'Adam Kadmon de la cabale juive, l'homme primordial recueillant en son sein toutes les formes de l'univers¹. Le thème de la métamorphose constituerait ainsi la veine principale de l'humanisme mirandolien, et par son biais, le schème opératoire de l'esprit de la Renaissance². Ce que l'on retient du discours plus tard intitulé « De la dignité de l'homme » (*de dignitate hominis*), ce sont les pages qui proclament la plasticité de l'âme humaine et la capacité de l'homme à choisir la forme de sa vie. Si l'on s'écarte cependant des réductions idéalistes pour analyser les textes de la période, on s'apercevra assez rapidement que, bien plus que sous l'astre du changement, c'est sous le signe de la *pérennité* que les esprits *renaissants*, et Pic au premier chef, se sont ostensiblement placés. Nous voudrions montrer dans ces lignes que loin de se limiter au thème de la métamorphose ontologique, hypertrophié à l'excès, le corpus du Mirandolain interroge plus spécifiquement, et de façon beaucoup plus obsessionnelle, la capacité de l'homme à *pérenniser* le principe de sa dignité et à persévérer dans

1. Il faut relever le paradoxe de cette figure cabalistique : l'Adam Kadmon est un *concentré d'humanité* (un homme pleinement humain) précisément parce qu'il *concentre* en lui tout ce que l'homme n'est pas, à savoir : les autres étant sortis des mains de Dieu.

2. En témoignent les études suivantes : SAFA 2001, 2008 ; BOURIAU 2006 ; ANSALDI 2017, 2010 ; SALZA 2005 ; MAGNARD 2007 ; DE COURCELLES 2001.

la voie de la justice. Après l'exposé du paradigme d'une philosophie *pérenne*, nous accorderons une attention toute particulière au thème du combat spirituel, très présent dans les textes dévotionnels de Jean Pic, généralement mis de côté.

En guise de préliminaire, il convient de revenir sur les deux notions que l'on a perçues premièrement, et peut-être un peu trop rapidement, comme antinomiques : *pérennité* et *métamorphose*. 1) La *pérennité* est le fait pour un être, une disposition, un problème, une thèse, une œuvre, une croyance, une coutume, un peuple, un pacte, des institutions etc., de *durer dans le temps*, de se prolonger, de se maintenir en l'état, de résister en dépit des épreuves, des bouleversements, des tentatives de refoulement, de la disparition physique. Cela posé, on peut aisément énoncer les conditions de la pérennité d'un être ou d'une chose : la transmission, bien sûr, mais aussi la résistance, au double sens du terme, physique et éthique : la solidité (la consistance) et la ténacité (l'intégrité). En somme, prise négativement, la pérennité est *la qualité de ce qui ne se perd pas*, de ce qui ne se disperse pas (un héritage, par exemple), de ce qui ne se corrompt pas. 2) Que faut-il entendre à présent par *métamorphose* ? L'étymologie est en elle-même éloquente : un passage (- *méta*) d'une forme (- *morphè*) à une autre. Ajoutons que la métamorphose peut être subie ou librement provoquée ; si elle est subie, elle s'apparente à une malédiction (les métamorphoses de Circé et de Méduse) ou à un supplice (la sentence réservée aux suicidés au second giron du septième cercle de l'*Enfer* dantesque, dont le corps spirituel se transforme pour l'éternité en arbustes secs). Au contraire, si elle est librement provoquée, la métamorphose se pense comme la plus grande des aubaines, le plus éminent mais aussi le plus redoutable des pouvoirs (songeons à la fable de l'anneau de Gygès rapportée au deuxième livre de la *République* de Platon : en rendant invisible, l'anneau permet à son détenteur d'assouvir son désir de puissance et de commettre les pires crimes sans risquer d'être inquiété).

À les présenter ainsi, les termes de *pérennité* et de *métamorphose* paraissent en effet violemment se contredire. Par-delà cette impression, il faut pourtant convenir que trois types de rapport sont possibles : 1) *tout d'abord*, on concédera que *la métamorphose peut être pérenne*, qu'elle peut durer, se jouer éternellement ; il n'y a qu'à penser à l'image baroque du monde comme « branloire pérenne », en constante métamorphose, ou à l'idée d'un supplice éternel comme évoqué précédemment ; 2) *ensuite*, on souscrira au fait que *la pérennité implique* (ou peut impliquer) *la métamorphose*, c'est-à-dire l'évolution formelle : pour survivre, les espèces doivent changer de formes, développer des aptitudes nouvelles ; 3) on ajoutera *enfin*, par un effet de chiasme, que *la métamorphose implique la pérennité* : pour qu'un changement puisse avoir lieu, il faut nécessairement que quelque chose subsiste. Comme le relève Aristote dans un passage fameux de la *Métaphysique*, ce qui se conserve en tant que substrat dans la transition d'un terme à un autre, c'est la matière. Il y a plus : l'être en devenir contient déjà en lui la forme qu'il doit recevoir à l'issue du changement³. La pérennité est donc la condition de la métamorphose à un double niveau : *premièrement* parce que la transformation ne peut avoir lieu que si quelque chose se conserve, *deuxièmement* parce que la forme prochaine perdure nécessairement en puissance dans le substrat.

◆ LE PARADIGME D'UNE PHILOSOPHIE PÉRENNE

Revenons sur cette idée : *la métamorphose implique la pérennité*, ou plus précisément : la métamorphose est possible si et seulement si quelque chose *se conserve* dans le changement. Ce principe est justement au cœur du projet mirandolien d'une concorde des savoirs et justifie, du même coup, l'entreprise d'une « Théologie poétique » (*Theologia poetica*), annoncée à plusieurs reprises par l'humaniste⁴. Par « Théologie poétique », il faut entendre au moins deux choses : *d'abord* une technique

3. ARISTOTE, *Métaphysique* Λ, 3, 1069 b 35-36, trad. J. Tricot, 1953 (2004) : 161-162 : « Tout ce qui change en effet, est quelque chose qui est changé par quelque chose en quelque chose. Ce par quoi le changement a lieu, c'est le moteur prochain ; ce qui est changé, c'est la matière, et ce en quoi elle est changée, c'est la forme. »

4. L'expression surgit dès son premier traité philosophique, le *Commentaire à une chanson d'amour de Jérôme Benivieni*, qui constituerait avec l'*Heptaplus*, l'un des fragments de cette *Theologia poetica*. Cette œuvre ne nous est pas parvenue : Jean Pic n'a probablement jamais eu le temps de l'écrire ou, en tout cas, de la mettre suffisamment au propre pour qu'une édition posthume puisse être envisagée. Sur l'expression de « théologie poétique », voir : BAUSI 2001 ; CHEVROLET 2007 ; MELTZOFF ;

de dissimulation visant à sauvegarder sous des apparences elliptiques ou dérisoires les plus hautes vérités, *ensuite* une méthode interprétative, une herméneutique, destinée à extraire la substance théologique des poèmes classiques, et plus largement des textes cryptés par des symboles en tout genre (des allégories poétiques mais aussi des concepts philosophiques). L'expression « Théologie poétique », on le voit, désigne donc à la fois le verrou et le moyen de le faire sauter pour pénétrer l'intelligence du sens caché. Ainsi, de la diversité des systèmes à la multiplicité des thèses, la conséquence n'est pas bonne : sous des apparences variées et parfois contradictoires, à travers les métamorphoses successives du savoir et la production d'opinions diverses, il y a un *noyau dur qui dure*. Pic refuse, dans ces conditions, l'idée d'une double vérité : la philosophie recherche ce que trouve la théologie et ce que possède la religion⁵. Si Marsile Ficin se limite à faire ressortir l'harmonie des sources néoplatoniciennes (Hermès, Zoroastre, Orphée, Platon, Plotin, Denys), Pic étend la concorde à Aristote et ses commentateurs arabes (Avicenne, Averroès, Al-Fârâbî), grecs (Théophraste, Ammonius, Simplicius, Alexandre d'Aphrodise) mais aussi scolastiques (Thomas d'Aquin, Jean Duns Scot), et enfin à la Cabale, science que l'on croyait à l'époque contemporaine des révélations d'Hermès et des oracles de Zoroastre, rédigés au temps de Moïse⁶. Pour Marsile Ficin, la révélation de ce foyer commun, de cette « philosophie pérenne » (*philosophia perennis*)⁷, doit permettre de fonder une « théologie platonicienne » (*theologia platonica*) et de régénérer l'Église⁸ ; mais pour Jean Pic, elle doit permettre de dépasser les discordes apparentes pour sceller autour des vérités partagées une « paix philosophique » (*pax philosophica*), seule garantie d'une entente durable entre les hommes.

Résumons. La *pérennité* des mystères les plus élevés est comme assurée par la variété des systèmes qui les expriment et les sauvegardent à la fois. Mais en outre, la multiplicité des formes théoriques et des styles est comme un indicateur de l'extrême richesse du fond. On retrouve donc pour la formation des systèmes philosophiques et théologiques le présupposé qui conditionne l'exégèse biblique : l'affluence des interprétations renvoie à la profondeur abyssale de l'Écriture.

◆ LA PÉRENNITÉ DE LA DIGNITÉ HUMAINE ?

Le schème d'une vérité pérenne sous des formes doctrinales multiples pourrait avoir des prolongements anthropologiques. De façon similaire en effet, le propre de l'âme humaine est d'être en puissance à l'égard de plusieurs genres de vie :

TRINKAUS 1970. Plus globalement, sur la question des signes à la Renaissance, voir : VUILLEUMIER LAURENS 2000.

5. Pic écrit en effet : « la philosophie cherche la vérité (*philosophia veritatem quaerit*), la théologie la trouve (*theologia iuvenit*), la religion la possède (*religio possidet*) ». Cette maxime se trouve dans une lettre à Alde Manuce, datée du 11 février 1490 (*Opera omnia*, t. 1, Bâle, 1572 : 359). Pic recommande à son ami de se mettre à la philosophie à condition de se souvenir qu'« il n'y a aucune philosophie qui nous détourne de la vérité des mystères » (*nullam esse philosophiam quae a mysteriorum veritate nos avocet*).

6. PIC DE LA MIRANDOLE, *Heptaplus*, Première Préface (in *Œuvres philosophiques*, 1993 : 140) : « Et le dire du philosophe Numenius que *Platon n'est autre chose qu'un Moïse attique* est assez connu. Même Hermippe le Pythagoricien atteste que Pythagore a transporté beaucoup de la *loi mosaïque* dans sa philosophie. Et si d'aventure Moïse semble en ses livres plus grossier et populaire que le philosophe, le théologien ou l'ouvrier d'une grande sagesse, rappelons à notre mémoire que c'était une coutume fort usitée des sages anciens ou de n'écrire aucunement des choses divines, ou bien, s'ils écrivaient, de n'en montrer que l'apparence. » ; PIC DE LA 2006 : 225 : « De la même façon qu'Aristote a dissimulé sous la figure de la spéculation philosophique et obscurci par la brièveté du style *une philosophie plus divine*, que les philosophes anciens ont voilée sous des fables et des mythes, de la même façon Rabbi Moïse d'Égypte, dans le livre que les Latins appellent le *Guide des égarés*, paraît cheminer avec la philosophie, à travers l'enveloppe superficielle des mots, et embrasse, par l'intelligence cachée du sens profond, *les mystères de la cabale*. »

7. Le concept de « philosophie pérenne » (*philosophia perennis*) est tardif mais l'idée est très ancienne, perceptible dans les textes des néoplatoniciens juifs et chrétiens d'Alexandrie. Selon cet axe de lecture, Platon serait une sorte de « Moïse attique », dépositaire de la sagesse hébraïque par interposition des sages égyptiens (notamment Hermès Trismégiste et Zoroastre). Sur le concept de *philosophia perennis*, voir : BERTI 1977 ; SCHMIDT-BIGGEMANN 2004 ; SCHMITT 1970.

8. MARSILE FICIN 1964-1970 : 148 : « Sur ces problèmes qui appartiennent à la théologie, six grands théologiens autrefois tombèrent d'accord. Le premier, dit-on, fut Zoroastre, chef des Mages ; le second Hermès Trismégiste, prince des prêtres Égyptiens ; à Hermès succéda Orphée ; aux mystères d'Orphée fut initié Aglaophème ; à Aglaophème succéda en théologie Pythagore, à Pythagore, Platon, qui renferma, développa, illustra dans ces écrits toute leur science. »

Ô souveraine générosité de Dieu le Père ! Souveraine et admirable félicité de l'homme ! À lui il fut donné d'avoir ce qu'il désire (*id habere quod optat*) et d'être ce qu'il veut (*id esse quod velit*). Les bêtes, au moment où elles naissent, portent en elles [...] tout ce qu'elles auront. Les esprits supérieurs ont été, dès le commencement ou peu après, ce qu'ils seront à jamais dans les siècles des siècles (*quod sunt futuri in perpetuas aeternitates*). Mais dans chaque homme qui naît, le Père a introduit des semences de toutes sortes (*omnifaria semina*), des germes de toute espèce de vie (*omnigenae vitae germina*). Ceux que chacun a cultivés croîtront et ils porteront des fruits en lui. Si ces germes sont *végétaux*, il deviendra animal, *rationnels*, il se fera âme céleste, *intellectuels*, il sera ange et fils de Dieu.⁹

Cette possibilité de revêtir une variété d'apparences renvoie à ce que l'homme est en profondeur : une forme informe, « indistincte » (*indiscreta*). De même qu'aucune forme doctrinale ne peut contenir la vérité dans son intégralité, de même, aucune forme spécifique ne saurait définir à elle seule l'âme humaine, et de même aussi, aucun transcendantal ne recoupe fidèlement l'essence infinie de Dieu. L'homme, que ne limite aucune borne naturelle, n'a pas de forme déterminée à l'avance. Il lui revient en conséquence d'achever sa forme, « à la manière d'un peintre ou d'un sculpteur ». Le discours que Dieu adresse à Adam dans l'*Oratio* réécrit, selon nous, le moment où le premier homme découvre sa nudité sous le regard de Dieu (Gn 3, 8). Contrairement au récit biblique, dans la version de l'humaniste, la conscience du dénuement n'éveille pas un sentiment de honte ; elle doit inspirer, bien au contraire, un grand bonheur, une immense fierté, mais aussi la conscience d'une responsabilité : Dieu permet à l'homme d'avoir une part dans le sort qui sera le sien. On retrouve là un point commun avec la vérité : si des apparences dérisoires, des ouvrages « d'aspect mal dégrossi »¹⁰, peuvent cacher des trésors de philosophie, à l'échelle anthropologique aussi, le rien est le signe du plein, la misère apparente annonce la richesse cachée :

Le parfait artisan [...] prit donc l'homme, cette œuvre à l'image indistincte (*indiscretae opus imaginis*) et l'ayant placé au milieu du monde, il lui parla ainsi : Je ne t'ai donné ni place déterminée (*nec certam sedem*), ni visage propre (*nec propriam faciem*), ni don particulier (*nec munus ullum peculiare*), ô Adam, afin que ta place, ton visage et tes dons, tu les veuilles, les conquières et les possèdes par toi-même (*pro voto, pro tua sententia, habeat et possideas*). La nature enferme d'autres espèces en des lois par moi établies. Mais toi, que ne limite aucune borne (*nullis angustiis coercitus*), par ton propre arbitre (*pro tuo arbitrio*), entre les mains duquel je t'ai placé (*in cuius manu te posui*), tu te définis toi-même (*tibi illam prefinies*). [...] Tu pourras dégénérer en formes inférieures, comme celles des bêtes, ou bien, par décision de ton esprit, être régénéré, atteindre les formes supérieures, qui sont divines.¹¹

9. PIC DE LA MIRANDOLE 1993 : 7. La coordination finale peut prêter à confusion : il faut distinguer clairement le fait d'être « ange » et celui d'être « fils de Dieu ». La dignité angélique n'est pas le sommet de l'ascension spirituelle : l'objectif ultime est la conjonction à Dieu.

10. PIC DE LA MIRANDOLE 1993 : 259-260 : « Ceux qui veulent cacher un trésor quand ils ne peuvent le mettre à l'abri, le couvrent généralement de choses sans importance ou de rebuts afin que les passants ne le prennent pas, mais ceux qu'ils ont jugés dignes de ce présent. De même le soin des philosophes est de cacher au peuple leur doctrine. En effet vu que celui-ci ne peut ni l'apprécier ni même la comprendre, il ne convient pas que leurs écrits aient quelque chose de théâtral, de populaire qui quête les applaudissements, et qui semblerait s'accommoder au jugement de la multitude. Veux-tu que je te donne un modèle de notre discours ? Il est tout à fait pareil à celui des *Silènes de notre Alcibiade*. Leurs statues étaient en effet d'aspect mal dégrossi, hideux et repoussant, mais elles étaient à l'intérieur pleines de pierres précieuses, de riches et rares ornements. Ainsi si tu regardes l'extérieur, tu vois une bête sauvage, si tu regardes à l'intérieur, tu reconnais un Dieu ». Si le Mirandolain convoque une telle référence, c'est apparemment pour dissocier la philosophie scolastique à l'aspect revêché de la rhétorique précieuse qui souvent sonne creux. Plus profondément, l'image renvoie au modèle ésotérique de la sauvegarde des hautes vérités sous lequel se rangent également la parole cryptée des anciens théologiens et les paraboles du Christ, mais aussi et surtout pour Pic à l'homme lui-même, bête sauvage à l'extérieur, mais dieu à l'intérieur.

11. PIC DE LA MIRANDOLE 1993 : 5-7.

Ces lignes, étonnantes à première lecture, ont été souvent rapprochées de la spiritualité patristique et médiévale. Grégoire de Nysse ou encore Bernard de Clairvaux ont déjà identifié l'image de Dieu, le principe de la dignité humaine, au libre arbitre. Bien avant Pic aussi, Pierre de Jean Olivi a affirmé contre Aristote que l'humanité ne se ramenait pas à la rationalité¹². On trouve en outre chez Nicolas de Cues l'idée que l'homme peut devenir ce qu'il veut¹³.

Après le jeu des restitutions théoriques, l'appoint, sinon l'apport, de Pic surgit avec d'autant plus de force. Il rabat selon nous les cartes des distinctions aristotéliennes en posant que l'humanité *en acte* est précisément celle qui est *en puissance*. En d'autres termes, l'homme est *pleinement* humain s'il peut encore *tout* devenir, s'il est en *pleine* possession de ses moyens naturels. À partir de là, une question légitime se pose : le principe de la dignité humaine, qui fait de l'homme proprement un homme, est-il pérenne ? L'homme peut-il cesser d'être un homme au sens plein du terme ? Peut-il perdre ce qui fait par excellence son humanité ?

C'est un lieu commun depuis Cicéron – transmis aux humanistes de la Renaissance par Lactance, Augustin, Macrobe, Jean de Salisbury, Dante et Pétrarque – de poser que *l'homme doit devenir homme* par la culture. L'homme n'est donc pas pleinement humain par nature. L'idée d'une humanité à accomplir insinue que certains hommes vivent en-dessous du seuil de l'*humanitas*, la « pleine humanité ». La distinction classique entre les deux sens de l'humanisme – l'humanisme comme conception de la culture et l'humanisme comme thèse philosophique qui exalte la valeur de l'homme – perd ici quelque peu de sa cohérence : c'est précisément par la culture que l'homme parvient à son état d'achèvement. La figure de l'homme accompli revêt ainsi prioritairement les traits de l'orateur, qui a perfectionné sa raison (*ratio*), mais aussi sa capacité à forger des discours (*oratio*). Au Moyen Âge, les textes d'Averroès ont conduit à superposer les traits de l'orateur à ceux du philosophe parvenu au sommet de la vie contemplative. Une autre inflexion a lieu dans les années 1480, à Florence. L'*humanitas* se pense comme « un style de vie unique où éducation, sentiment et savoir sont indissolublement liés », devenant ainsi « une réalité une et indivisible »¹⁴. Marsile Ficin refonde l'idéal de la « pleine humanité » sur trois piliers : la connaissance des textes anciens, la conscience de l'unité des hommes et l'amour du genre humain. Selon cet axe de lecture, l'humanité d'un Néron, artiste de façade et assassin sans scrupule, n'est qu'une parodie d'humanité : l'empereur « n'était pour ainsi dire pas un homme, mais un monstre qui n'avait de l'homme que la peau : s'il avait été un homme, il aurait aimé les autres hommes comme les membres de son corps »¹⁵. Ainsi, pour le Florentin, le meilleur moyen de *pérenniser* son humanité conquise est de « persévérer au service de l'humanité » (*in officiis humanitatis perseverare*), d'œuvrer par amour du genre humain.

12. O. Boulnois souligne sur ce point la dette de Duns Scot envers Pierre de Jean Olivi : sans la volonté, pour reprendre les termes du franciscain, nous ne serions que des « bêtes intellectuelles » (*Quaestiones in II Sententiarum*, q. 57, II, 338, cité dans BOULNOIS 1999 : 207 : « *simus quaedam bestiae intellectuales seu intellectum habentes.* »).

13. NICOLAS DE CUES 1967 : 490. À considérer les textes médiévaux, il y aurait une *pérennité* de l'humanisme : IMBACH 1991 : 10 : « L'idée très ancienne et qui animera certains penseurs de la Renaissance, que par la connaissance de soi, l'homme découvre sa dignité, n'est pas absente chez S. Thomas lorsque celui-ci affirme à maints endroits que l'homme est image de Dieu par la connaissance et l'amour de soi. Thomas s'inscrit par cette thèse dans une tradition philosophique qui va d'Origène à Marsile Ficin : *il atteste la pérennité d'un humanisme à redécouvrir.* » (Nous soulignons) ; MAGNARD 2013 : 92 : « En y regardant de près, je dus très vite convenir qu'il fallait mettre au compte d'une méconnaissance du Moyen Âge cette légende d'un homme produit par génération spontanée en réponse à ces crises. » ; DE LUBAC 1974 : 183 : « Son esprit traditionnel va bien au-delà des modes opératoires et des topiques traditionnels dont il aurait enveloppé les thèmes d'une nouvelle anthropologie. On pourra dire assurément qu'en mettant la signification de l'homme dans la liberté, il se détache d'une vieille tradition rhétorique, qu'il est facile de faire remonter à des sources classiques à travers les Pères de l'Église, *mais à la condition d'ajouter que ce détachement, ce sont les Pères de l'Église qui le lui ont appris.* » (Nous soulignons).

14. TOUSSAINT 2008 : 51.

15. La lettre du Florentin à Tommaso Minerbetti, plus tard désignée sous le titre *De humanitate*, fournit ainsi « l'exemple abrégé mais abouti d'une cohésion de qualités humaines et d'une construction consciente de l'humanité » (TOUSSAINT 2008 : 49. La lettre est citée et traduite p. 54 ; voir MARSILE FICIN 2000 : 635).

À la même époque, il nous semble que Pic emprunte une autre voie interprétative. Pour lui, contrairement à ce que pose Cicéron, l'homme est un homme *accompli* dès sa création précisément parce qu'il n'est *pas accompli* dans une nature donnée. Or, la chute du premier homme restreint considérablement l'ouverture ontologique en soumettant l'humanité à la loi du péché.

Ce point, certes, n'est pas nouveau. Les premiers commentateurs de la Genèse s'accordent généralement pour dire que la chute du premier homme a eu des dommages collatéraux sur l'humanité tout entière : l'image de Dieu en nous aurait perdu de son éclat, c'est-à-dire sa ressemblance avec le modèle divin. L'extensivité du libre arbitre, autrefois maximale, ne serait plus dans l'état du péché qu'une peau de chagrin. Dans la controverse qui l'oppose au moine Pélage, Augustin radicalise ses positions en s'appuyant notamment sur les Épîtres de saint Paul. Après la chute, l'homme, habité par le péché, miné de l'intérieur, n'est plus en mesure de vouloir le bien par lui-même¹⁶. Même les plus justes sont atteints par la faiblesse de la volonté : ils ne peuvent donc s'avancer vers Dieu que sous la motion de Dieu lui-même. Contre le docteur africain, Pélage soutient au contraire qu'« il n'y a pas de libre arbitre si l'aide de Dieu lui est nécessaire »¹⁷. L'exaltation par Pic du libre arbitre et la perspective d'une déification ont pu conduire certains commentateurs à voir dans le Florentin l'une des réapparitions du moine breton. Mais le spectre se dissipe assez rapidement à la lecture des textes du Mirandolain. La grâce divine est présentée comme nécessaire dans l'ascension à Dieu et la formation morale qui la prépare. S'il compte uniquement sur ses forces, l'homme ne peut s'unir à Dieu ni même faire le bien. Le juste, déclare Pic, a ainsi constamment sur les lèvres le premier verset du Psaume 15 : « Conserve-moi, Seigneur ». La vie vertueuse étant l'effet d'une grâce, la poursuite de la justice ne relève pas pleinement de l'homme¹⁸. L'idée est capitale pour notre enquête : *l'homme, livré à lui-même, ne peut pérenniser ce qui ne vient pas de lui*. Il est tenu seulement de ne rien faire qui puisse empêcher l'infusion de la grâce. Car en effet, l'homme peut très bien fermer la porte de son âme à « l'Esprit moteur » qui avance vers lui ; c'est précisément ce qui le distingue d'un corps céleste, mû seulement par une « nécessité de nature »¹⁹.

On saisit ici l'écart du Mirandolain avec Augustin : pour le Docteur de la grâce en effet, la force qui tire l'homme vers le haut est *invincible*, même si elle ne contraint pas la créature à proprement parler²⁰. Pour Pic, au contraire, l'homme peut choisir de refuser la grâce, mais ce faisant, il neutralise son pouvoir de choix et le principe de sa dignité. L'homme se vide intérieurement de son humanité lorsqu'il ne cherche pas à lutter contre la pesanteur de la chair. Sous des dehors humains, il devient alors un « trompe-l'œil » (*praestigium*) pour ses semblables²¹. En clair, si, dans l'état du péché, l'homme est incapable d'acquérir la vertu, de la *pérenniser* et de monter vers Dieu par ses seules forces, il lui appartient toutefois de livrer bataille pour conserver son humanité. L'homme ne peut faire fructifier les dons qu'il a reçus sans l'aide de la grâce, mais il peut tenter de sauvegarder ce qui le constitue de l'intérieur. Il ne dépend certes pas de lui de se détacher du péché : seul Dieu peut mettre l'homme dans les conditions d'une lutte à armes égales. Il lui revient par contre de tout faire pour ne pas sombrer au point de consentir à sa chute. Comme le formulait déjà Origène, Dieu permet seulement à l'homme de pouvoir résister : la grâce n'intervient pas pour lui donner la victoire mais seulement le « *pouvoir* de tenir bon »²². C'est à l'homme ensuite d'organiser sa résistance. Un trait constant chez Pic est de rattacher la *pérennité* de notre humanité en cette vie à la pratique des « arts libéraux », c'est-à-dire, des trois parties de la philosophie (philosophie morale, philosophie naturelle, science théologique), présentées comme des « *studia humanitatis* ». Pour le comte de la Mirandole en effet, *l'humanista* n'est pas l'homme de lettres ni l'homme dionysien qui croit en sa suffisance, c'est un combattant qui s'efforce de retrouver *in via* le plein usage de ses capacités

16. AUGUSTIN, *Les Révisions*, I, XXIII, I (BA 12, p. 412) ; cf. Rm 7, 15-20.

17. AUGUSTIN, *De Gestis Pelagii*, 42 (PL 44, p. 345).

18. PIC DE LA MIRANDOLE, *Expositiones in Psalmos*, trad. A. Raspanti, Florence : Leo S. Olschki editore, 1997 : 122. Pour étayer la parole du cantique, Pic mentionne 1 Co 4, 7 (« Qu'as-tu que tu n'aies reçu, et si tu as reçu, pourquoi te glorifier ? »).

19. PIC DE LA MIRANDOLE 1993 : 229.

20. AUGUSTIN, *Homélies sur l'Évangile de saint Jean* XXVI, 4 (BA 72, 1977 : 491). Pour Augustin, l'homme n'est pas tiré vers Dieu malgré lui : l'attraction ascendante ne relève pas de la nécessité mais de la volupté.

21. PIC DE LA MIRANDOLE 1993 : 135.

22. ORIGÈNE, *Traité des Principes*, III, 3, 3, qui commente 1 Co 10, 13 (« Dieu vous donnera un moyen pour que vous puissiez tenir bon »).

naturelles. Par une « sainte ambition » (*sacra quaedam ambitio*), l'homme doit ainsi s'efforcer d'aspirer « aux plus hautes choses » et appliquer « toutes [ses] forces à les atteindre »²³. La figure de l'humaniste se confond sous sa plume avec celle du philosophe : l'enjeu est de reconquérir ou d'assurer son humanité avant que Dieu ne la sanctifie par la conjonction. Dans l'économie postlapsaire, à l'inverse du schème exposé dans l'*Oratio*, il revient finalement à Dieu d'achever l'œuvre que l'homme a commencée par ses propres efforts. Que l'homme mette toutes ses forces à contribution ne lui donnera certes pas la vertu, et encore moins la sainteté, mais cela entérinera solidement son humanité, constamment éprouvée en cette vie.

L'analyse du thème de la pérennité dans le corpus mirandolien a donc permis de mettre au jour trois propositions : 1) la *métamorphose* est paradoxalement la propriété et le signe de ce qui est *pérenne*, de ce qui perdure dans le temps, comme les vérités les plus hautes ; 2) l'homme ne peut pérenniser une tendance que si cette tendance vient de lui et qu'il a effectivement une prise sur elle ; 3) dans l'économie postlapsaire, l'homme n'a pas les moyens de pérenniser sa conduite vertueuse, qui est l'effet d'une grâce divine ; en revanche, il lui appartient de pérenniser, contre la loi de la chair, ce qu'il risque à tout moment de perdre, à savoir : le principe de sa dignité, et par ce biais, son humanité.

◆ BIBLIOGRAPHIE

Sources

Pic de la Mirandole

Ioannis Pici *Opera omnia*, Basileae per Henricum Petrum, 1572, 2 volumes.

PIC DE LA MIRANDOLE, Œuvres philosophiques, traduction et notes par O. Boulnois et G. Tognon, 1993, Paris : Presses universitaires de France (coll. « Épiméthée »).

Pic de la Mirandole, *Commento*, précédé de S. Toussaint, *Les Formes de l'Invisible*, 1989, Lausanne : L'Âge d'homme, (coll. « Contemplation »).

Pic de la Mirandole, *900 conclusions philosophiques, cabalistiques et théologiques*, édition, traduction et présentation par B. Schefer, 1999, Paris : Allia.

Pic de la Mirandole, *Expositiones in Psalmos*, trad. A. Raspanti, 1997, Florence : Leo S. Olschki editore.

Autres

Augustin, Œuvres de saint Augustin. *Homélie sur l'Évangile de saint Jean, Tractatus in Iohannis evangelium XVII-XXXIII*, traduction, introduction et notes par M.-F. Berrouard, 1977 (1988), Paris : Institut d'Études Augustiniennes (coll. « Bibliothèque augustinienne » 72).

Marsile Ficin, *Théologie platonicienne sur l'immortalité des âmes*, traduction par R. Marcel, 1964-1970, Paris : Les Belles Lettres.

Marsile Ficin, *Opera*, I, réimpression suivie et préfacée par S. Toussaint, 2000, Paris : Phénix édition.

Origène, *Traité des Principes*, tome III (Livres III et IV), introduction, texte critique de la Philocalie et de la version de Rufin, traduction par M. Simonetti, 1980, Paris : Les Éditions du Cerf, (coll. « Sources chrétiennes » 268).

Littérature scientifique

Ansaldi S., 2017, *Les liens de la métamorphose : philosophie et magie de la Renaissance à l'âge classique*, Paris : Kimé.

Ansaldi S., 2010, *Giordano Bruno. Une philosophie de la métamorphose*, Paris : Éditions Classiques Garnier.

Bausi F., 2001, « Poésie et religion au Quattrocento », in P. Galand-Hallyn, F. Hallyn (éd.), *Poétiques de la Renaissance : le modèle italien, le monde franco-bourguignon et leur héritage en France au XVI^e siècle*, Genève : Droz, p. 219-237.

23. PIC DE LA MIRANDOLE 1993 : 13.

- Berti E., 1977, « Il concetto rinascimentale di *philosophia perennis* e le origini della storiografia filosofica tedesca », *Verifiche : Rivista Trimestriale di Scienze Umane* 6, p. 3-11.
- Boulnois O., 1999, Être et représentation, *une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIII^e-XIV^e)*, Paris : Presses Universitaires de France.
- Bouriau Ch., 2006, « La valeur de la métamorphose. Nietzsche, Pic de la Mirandole, Montaigne », *Noesis* 10, p. 73-92.
- Chevrolet T., 2007, *L'idée de fable : théories de la fiction poétique à la Renaissance*, « Poésie et théologie », Genève : Droz, p. 61-83.
- COURCELLES (DE) D. (dir.), 2001, *La varietas à la Renaissance, Actes de la journée d'étude organisée par l'École nationale des chartes (Paris, 27 avril 2000)*, Paris : École des chartes.
- Imbach R., Préface à F.-X. Putallaz, *Le sens de la réflexion*, Paris : Vrin, 1991.
- Lubac (De) H., 1974, *Pic de la Mirandole*, Paris : Aubier-Montaigne.
- Magnard P. (dir.), 2007, *Fureurs, héroïsme et métamorphoses*, Louvain-Paris-Dudley : Éditions Peeters.
- Magnard P., 2013, *La Couleur du matin profond, Dialogue avec Éric Fiat*, Paris : Les Petits Platons.
- Meltzoff S., 1987, *Botticelli, Signorelli and Savonarola : Theologia Poetica and painting from Boccaccio to Poliziano*, Florence : Leo S. Olschki.
- Safa K., 2001, *L'humanisme de Pic de la Mirandole. L'esprit en gloire de métamorphoses*, Paris : Vrin (coll. « Philologie et Mercure »).
- Safa K., 2008, « Antiquité et métamorphoses à la Renaissance. Pic de la Mirandole et Giordano Bruno », *Anabases* n°8, p. 127-136.
- Salza L., 2005, *Métamorphoses de la physis. Giordano Bruno : infinité des mondes, vicissitudes des choses, sagesse héroïque*, Paris : Vrin.
- Schmidt-Biggemann W., 2004, *Philosophia perennis : Historical Outlines of Western Spirituality in Ancient, Medieval and Early Modern Thought*, Dordrecht : Springer.
- Schmitt C. B., 1968, « *Prisca theologia* e *Philosophia perennis* : due temi del Rinascimento italiano e la loro fortuna », in *Il Pensiero italiano del Rinascimento e il tempo nostro : Atti del V Convegno internazionale del Centro di studi umanistici, Montepulciano, Palazzo Tarugi, 8-13 agosto 1968*, Florence : éd. G. Tarugi, p. 211-236.
- Toussaint S., 2008, *Humanismes. Antihumanismes. De Ficin à Heidegger*, Paris : Les Belles Lettres.
- Trinka Ch., 1970, « In Our Image and Likeness » : Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought, chapitre 15 (« From *Theologia Poetica* to *Theologia Platonica* »), vol. 2, Londres : Constable, p. 689-721.
- Vuilleumier Laurens F., 2000, *La raison des figures symboliques à la Renaissance et à l'âge classique : études sur les fondements philosophiques, théologiques et rhétoriques de l'image*, Genève : Droz (coll. « Travaux d'humanisme et Renaissance »).

«HOMŒOPATHIA PERENNIS » ? LA PÉRENNITÉ DE LA TRADITION COMME ARGUMENT ÉPISTÉMOLOGIQUE CHEZ LES MÉDECINS HOMÉOPATHES FRANÇAIS DE L'ENTRE-DEUX-GUERRES

Léo BERNARD

Doctorant en Sciences Religieuses, Mention « Religions et Systèmes de Pensée », sous la direction de M. Jean-Pierre BRACH
École Pratique des Hautes Études – UMR 8584 Laboratoire d'études sur les monothéismes (LEM)

Qu'il s'agisse d'un éventuel état, d'un caractère attribué à un objet, ou de l'image reflétée par l'attribution de ce caractère, la pérennité nous semble pouvoir être abordée sous des angles multiples. Au cours de nos recherches doctorales, centrées sur l'essor des médecines holistiques en France durant les années d'entre-deux-guerres et leurs relations avec les courants ésotériques, la notion de pérennité nous est apparue, récurrente au sein du corpus étudié. Sans toujours la nommer, les médecins pouvant être rattachés au holisme médical¹, qu'ils soient homéopathes, naturistes ou néo-hippocratiques, bâtissent sur cette notion de pérennité, en construisant l'image d'une médecine, homéopathique ou naturiste, qui posséderait des racines historiques profondes, presque mythiques. L'éventuelle véracité historique de la pérennité de l'homéopathie, médecine sur laquelle notre propos se concentrera dans cette étude, ne sera pas directement débattue. L'intérêt ici nous semble plutôt se trouver dans le processus d'attribution du caractère pérenne d'une pratique médicale par la construction d'un récit historique, d'une tradition. Pourquoi un tel récit ? Quel rôle joue la pérennité dans ce récit ? Afin de pouvoir répondre au mieux à ces questions d'allure simple, il nous paraît opportun de commencer par donner quelques éléments historiques relatifs à l'histoire de l'homéopathie.

1. Ce néologisme désigne cette attitude médicale qui consiste à concevoir le corps humain d'une manière systémique, comme un tout aux aspects physiques et psychiques interconnectés et inscrits dans un environnement spécifique (LAWRENCE & WEISZ 1998 : 2).

◆ L'HOMÉOPATHIE ET SON ESSOR EN FRANCE

À la toute fin du XVIII^e siècle, Samuel Hahnemann (1755-1843), un médecin né dans l'actuelle Allemagne, fait connaître une nouvelle méthode thérapeutique qu'il nomme homéopathie. Rappelons que l'homéopathie est une méthode thérapeutique s'appuyant sur ce que son fondateur Samuel Hahnemann nomme « la Loi de Similitude ». Cette loi s'appuie sur une idée centrale : les semblables guérissent les semblables et une substance provoquant certains symptômes à doses fortes peut, à doses faibles, voire infinitésimales, soigner un individu souffrant de ces mêmes symptômes. Si la question est située en dehors de notre propos, précisons tout de même que les principes de cette loi ne sont pas reconnus par l'état actuel de la recherche scientifique. Le principe des doses infinitésimales va en effet à l'encontre de principes de base de la physique. Une substance est diluée un nombre si important de fois que passé un certain nombre de dilutions, il n'est plus censé rester une seule molécule de cette substance dans la solution homéopathique. De l'autre côté, remarquons que l'homéopathie est toujours bien vivante en France et ailleurs, preuve qu'à défaut de bases scientifiquement reconnues, elle contente une part non négligeable de la population dans sa recherche de soins. Soulignons enfin qu'au-delà de ses principes de base, la pratique homéopathique reste très diverse et que sa popularité varie beaucoup en fonction des contextes, nationaux et historiques.

Dans le contexte français, après avoir connu un certain succès dans les premiers temps suivant son introduction vers 1830, bien aidé en cela par l'installation d'Hahnemann à Paris en 1835, la popularité de l'homéopathie parmi les médecins décroît durant la fin du XIX^e siècle. En 1863, l'*Annuaire Homœopathique* des frères Catellan recense 441 médecins pratiquant l'homéopathie en France², sur un total de médecins français qui peut être estimé entre 11 et 12 000 praticiens³. En 1897, ils ne seraient plus que 202⁴, et moins encore au début de la Première Guerre mondiale, alors que le nombre de docteurs en médecine a lui augmenté⁵. Néanmoins, un véritable renouveau apparaît durant les années d'entre-deux-guerres sous l'impulsion d'homéopathes désireux de diffuser les principes de leur pratique parmi les médecins et la population. S'ils sont toujours seulement 140 en 1923, leur nombre double pour passer à 280 en 1930, et double à nouveau pour avoisiner les 600 en 1938, selon des sources, là encore, internes au mouvement homéopathique⁶. Le dépouillement des différents périodiques homéopathiques nous permet néanmoins d'attester cet essor. Parmi ces homéopathes, certaines figures se distinguent par leur influence. C'est le cas des docteurs Léon Vannier (1880-1963) et René Allendy (1889-1942) qui, outre leur pratique de l'homéopathie, possèdent certains points en commun. Notamment, tous deux sont liés à certains courants ésotériques de leur temps, et tous deux détaillent une tradition homéopathique s'enracinant bien avant Hahnemann.

◆ ALLENDY, VANNIER, ET LES COURANTS ÉSOTÉRIQUES.

Pour commencer, et même si notre propos n'est pas centré sur ces derniers, il s'agit d'explicitier ce que nous entendons par « courants ésotériques ». L'ésotérisme occidental est un champ de recherches académiques encore récent, dont le sujet d'étude englobe toute une diversité de courants historiques diffusant des visions religieuses variées du monde et dont le point commun semble d'avoir été, au moins depuis la période des Lumières, catégorisés par les élites intellectuelles dominantes derrière l'étiquette de l'occulte, de l'irrationnel, et/ou de la superstition. Telle est en tout cas la position défendue

2. CATELLAN frères 1863.

3. Le Dr Gouffier mentionne, dans un article paru en novembre 1900 dans *Le Concours Médical*, un nombre de 11 254 docteurs en médecine et de 5 568 officiers de santé pour l'année 1866. Il affirme s'appuyer sur des chiffres officiels tirés des archives des ministères de l'Instruction publique et de l'Intérieur. Ce sont ces chiffres qui seront repris par la suite par les historiens de la médecine (GOUFFIER 1900).

4. « Liste des médecins et pharmaciens homœopathes de France », 1897 : 237-242.

5. Le Dr Gouffier évoque dans l'article cité précédemment 13 412 docteurs en médecine en 1896, pour seulement 1 605 officiers de santé. Cette tendance s'accélère en 1900 avec 15 415 docteurs en médecine pour 1 430 officiers de santé. Notons que dans leurs recensions, les annuaires homéopathiques ne précisent pas le titre des homéopathes listés, mais, étant qualifiés de médecins, nous partons du principe qu'il s'agit de docteurs en médecine et non d'officiers de santé.

6. MARTINY 1949 : 563.

par l'historien hollandais Wouter J. Hanegraaff dans son livre *Esotericism and the Academy*, l'un des ouvrages de référence dans le champ d'étude de l'ésotérisme occidental⁷. Les chercheurs s'attachant à étudier ces courants visent alors pour la plupart à appréhender la place et l'influence culturelle réelle des tendances religieuses ou visions du monde qu'ils diffusent, après que celles-ci aient été jugées indignes d'intérêt par la recherche historique durant de nombreuses années. Nos recherches doctorales s'inscrivent pleinement dans les objectifs de ce réseau très international de chercheurs.

Ainsi, Vannier comme Allendy sont liés à ces courants, bien qu'ils le soient par le biais de personne et de milieux différents. Concernant Allendy, la filiation est directe. Il joue un rôle actif dans ces courants au début de sa carrière médicale. Dès décembre 1912, il publie dans une revue comme *Le Voile d'Isis - Revue mensuelle d'Études ésotériques, psychiques et divinatoire*, puis il devient théosophe, et écrit dans de nombreuses publications théosophiques au début des années 1920. La Société Théosophique est un mouvement international fondé en 1875 et dont quelques-uns des objectifs originels sont de « fournir des preuves incontestables de l'immortalité de l'âme » ou de « la vérité de l'ancienne philosophie » en « étudiant la religion du point de vue des peuples anciens et en rassemblant leur sagesse »⁸. Léon Vannier est lui proche de la famille Favre. Le docteur Henri Favre (1827-1916) et sa fille, Céline Bessonnet-Favre (1858-1920), ne sont pas des théosophes, mais plutôt des ésotéristes chrétiens. Le père, considéré par Vannier comme étant son maître, a notamment écrit un « Troisième Testament » interprétant très librement la Bible. Selon nous, les rapports entretenus par les docteurs Vannier et Allendy avec les courants ésotériques ont pu influencer leur second point commun, celui d'avoir détaillé une tradition homéopathique s'enracinant bien avant Hahnemann. Ce récit d'une tradition homéopathique nous paraît partager de nombreuses ressemblances avec le thème de la *philosophia perennis*, cette idée d'une sagesse première, d'une somme de connaissances antiques concernant l'homme et le cosmos que l'on retrouverait continuellement à travers les siècles dans les écrits et les pratiques d'initiés. Si elle a motivé le titre de notre travail, nous ne nous arrêterons pas ici sur la notion de *philosophia perennis*⁹, ni sur son influence sur les récits développés par les deux homéopathes.

◆ TRADITION ET PÉRENNITÉ

Notre propos se contentera de présenter le récit d'une tradition homéopathique dont les principes remonteraient bien avant Samuel Hahnemann, tel qu'il a pu être exposé, avec des variations, par les docteurs Vannier et Allendy. Vannier évoque une tradition homéopathique, tandis qu'Allendy parle lui d'une tradition hippocratique ou hermétique, mais les deux développent ce récit dans le but de convaincre de nombreux confrères du bien-fondé de l'homéopathie. Il est clair que cette tradition homéopathique possède pour eux une valeur épistémologique, c'est-à-dire qu'elle a valeur d'argument pour valider les principes de l'homéopathie auprès de médecins, généralement hommes de science désireux de connaissances exactes. Elle vise à soutenir la place de l'homéopathie dans la somme des connaissances médicales exactes. Ainsi, ce récit-argument, largement diffusé parmi les médecins français, semble avoir eu un certain impact compte tenu de l'essor de l'homéopathie à cette époque ; même si bien sûr, il n'est pas le seul facteur à prendre en compte dans l'analyse de cet essor. Il n'en soulève pas moins une question centrale : sur quels attributs repose la valeur épistémologique attribuée à cette tradition ?

À travers la notion de tradition et des valeurs qu'elle reflète, notre propos vise bien sûr à interroger la notion de pérennité. Les travaux académiques sur la tradition ne manquent pas, à l'inverse des réflexions explicitement centrées sur la pérennité. Pourtant, les deux notions sont liées. Notre approche de la tradition correspond aux travaux appréhendant la tradition comme une création du présent, qui voit *les pères naître des fils*, pour reprendre l'expression de Gérard Lenclud¹⁰. Soit une relecture et une sélection du passé inscrite dans un contexte historique précis, qui change et évolue en fonction de ce

7. HANEGRAAFF 2012.

8. OLCOTT 1875.

9. Je ne rentrerai pas dans les débats d'historiens seiziémistes, qui marquent une distinction entre *prisca theologia* et *philosophia perennis*, la première posant, au contraire de la seconde, la supériorité de cette sagesse religieuse antique sur le christianisme, rendant implicite l'idée d'une décadence. Relevons simplement que le thème d'une *philosophia perennis*, susceptible de nuances et de différences suivant les auteurs, est un véritable topos parmi les courants ésotériques à la période contemporaine.

10. LENCLUD 1987.

contexte. La pérennité, dont nous n’entendons pas autre chose que la définition que peut en donner un dictionnaire, soit un «état, [ou] caractère de ce qui dure toujours ou très longtemps»¹¹, apparaît alors comme un attribut de la tradition. Un attribut que se donnent les fils pour faire naître leurs pères. Nous aurons l’occasion de revenir en conclusion sur cette conception de la pérennité. Commençons plutôt par présenter brièvement les traits communs à ces deux traditions homéopathiques, en considérant leur place dans le paysage médical et homéopathique français. Ensuite, pour essayer de les comprendre, nous étudierons le rôle de l’imagination dans cette diffusion, ce qui nous permettra d’explicitier plus en détail notre approche des notions de pérennité et de tradition.

◆ LA TRADITION HOMÉOPATHIQUE DES DOCTEURS VANNIER ET ALLENDY

Soyons clairs sur un point. De manière peut-être paradoxale pour un historien, mon propos ne se focalise pas sur la factualité de la tradition homéopathique développée par ces médecins ; bien qu’il paraisse évident que ce récit, comme toute tradition, opère une sélection toute subjective parmi la complexité des faits historiques. Précisons également que ce récit comporte de sérieuses différences selon qu’il se construise sous la plume de Vannier ou d’Allendy, et qu’il connaît des évolutions au fil des années. Néanmoins, sans interroger non plus leur influence réciproque, nous pouvons dégager quelques traits communs entre le récit d’Allendy et celui de Vannier, tout en ayant conscience de la simplification volontairement opérée.

Ainsi, cette tradition homéopathique attribue à Samuel Hahnemann des précurseurs fameux. Vannier et Allendy reconnaissent Hippocrate, médecin grec fameux des v^e-iv^e siècles av. J.-C., comme étant le premier à formuler le principe de similitude. Ils s’appuient pour affirmer cela sur le texte hippocratique *Des lieux dans l’homme*, et plus particulièrement sur le paragraphe 42 qui indique : «[...] la maladie est produite par les semblables ; et par les semblables que l’on fait prendre, le patient revient de la maladie à la santé»¹². En vertu de cette «loi hippocratique», Vannier déclare que l’homéopathie «existe depuis Hippocrate : immuable et traditionnelle»¹³. L’autre grand personnage de cette tradition homéopathique, c’est Paracelse (1493-1541). Allendy accorde un prestige immense à Paracelse, ce célèbre médecin du xvi^e siècle à la réputation sulfureuse qui développa sa propre philosophie médicale, profondément spirituelle, et sa propre thérapeutique alchimique. Allendy lui consacre même un livre, *Paracelse, le médecin maudit*, en 1937. Pour lui, «Paracelse devait faire le lien entre Hippocrate et Hahnemann [...]»¹⁴. Il appuie cette affirmation sur une citation de Paracelse déclarant que les semblables guérissent les semblables. Plus encore, Vannier et Allendy voient en Paracelse un précurseur du remède homéopathique infinitésimal. Pour Vannier, «la Loi de Similitude prend au Moyen Age une nouvelle importance». Comme Allendy, il ne manque pas de souligner le fait que «Paracelse recommandait l’emploi de la vingt-quatrième partie d’une goutte, qu’il désignait sous le nom de “Karena”»¹⁵. Si Hippocrate et Paracelse ont pu mettre en évidence les deux grands principes de l’homéopathie, soit respectivement la loi de similitude et la dose infinitésimale, le «génie [d’Hahnemann] fut de comprendre le rôle nécessaire de l’expérimentation et de mettre en évidence l’action thérapeutique de la Dose infinitésimale en indiquant la technique de sa préparation»¹⁶. Pour Allendy également, Hahnemann vient «couronn[er] [l’]œuvre de tâtonnements et de recherches» des anciens spagyristes et de Paracelse¹⁷.

Remarquons toutefois que l’édification d’une telle tradition n’a rien de neuf. À son époque, et même si Hahnemann a pu s’offusquer d’une telle comparaison, Goethe (1749-1832) surnommait déjà Hahnemann «le nouveau Paracelse»¹⁸. Dans le milieu homéopathique français, évoquons le Pr. Imbert Gourbeyre (1818-1912) qui affirmait dans ses *Lectures publiques sur l’homœopathie* faites au Palais des

11. « Pérennité », dans *Portail lexical : lexicographie* [en ligne].

12. LITTRÉ 1849 : 335.

13. VANNIER 1924 : 34.

14. ALLENDY 1937 : 96.

15. VANNIER 1933 : 727.

16. VANNIER *Ibid.* : 730.

17. ALLENDY 1920 : 27.

18. HAEHL 2014 : 123.

Facultés de Clermont-Ferrand en 1865 que « depuis Hippocrate jusqu'à nos jours, les médecins [ont] été de tout temps homœopathes », soulignant qu'« on ne sait pas assez que Paracelse a été réellement homœopathe, et que sa thérapeutique était basée véritablement sur la loi de similitude »¹⁹. Le Dr Léon Simon (1846-1911) poursuit le même récit quand il indique en 1894, dans une conférence sur la loi de similitude justement : « la loi des semblables, entrevue dès la plus haute antiquité, a été appliquée dans tous les temps », citant notamment Hippocrate et Paracelse²⁰. Plus tard encore, en 1912 dans une série d'articles consacrés à Paracelse, l'homéopathe Jules Gallavardin (1872-1917) affirmait : « Toute l'homéopathie de Hahnemann se trouve en germe dans les idées de Paracelse »²¹. Il est donc admis que les grandes lignes de cette tradition homéopathique, allant d'Hippocrate à Hahnemann en passant par Paracelse, ne forment en rien une nouveauté sous la plume de Vannier et Allendy. Les deux auteurs ne sont pas les premiers homéopathes à revendiquer l'autorité d'une telle tradition pour légitimer leur pratique. Cependant, outre la richesse des noms et des médecines évoqués pour renforcer cette idée d'une tradition parcourant les âges, c'est surtout la forme élaborée de ce récit et l'ampleur de sa diffusion qui justifient notre attention.

Pour la forme, tirons au plus court et citons l'exergue du chapitre premier du livre *Orientation des idées médicales* du Dr Allendy, intitulé « les deux pôles de la médecine » :

« [...] les théories médicales ont toujours gravité autour de deux conceptions opposées ; selon l'une, la maladie serait due à une influence exogène, accidentelle, qu'il faut reconnaître par l'analyse puis combattre spécialement ou supprimer ; selon l'autre, la maladie serait l'expression d'une activité endogène, liée à la synthèse des conditions de vie, ce serait un effort d'adaptation à des circonstances difficiles et le médecin aurait pour tâche de le favoriser et le soutenir. La médecine synthétique a été celle de l'antiquité (Inde, Chine, Hippocrate) ; elle fut reprise par les Hermétistes, continuée par les Vitalistes et par Hahnemann. La médecine analytique, après avoir été celle des primitifs, fut soutenue rationnellement par Galien, Celse, continuée par les Arabes, reprise à l'époque moderne par des médecins comme Sylvius, Boerhaave, Bichat, Broussais, etc., et trouva son épanouissement dans l'ère du pasteurisme que nous venons de traverser²². »

Ainsi, l'histoire de la médecine serait parcourue par deux grands mouvements, l'un représenté par la médecine analytique, et l'autre par la médecine synthétique, qui n'est autre que la tradition homéopathique à laquelle est également rattachée l'école vitaliste et certaines médecines orientales. Vannier est dans le même esprit quand il écrit :

« Deux doctrines se partagent la médecine ; elles reposent sur deux idées principales : L'idée de cause, L'idée d'analogie. La première a l'Analyse comme méthode, la loi des Contraires comme guide, et aboutit à une science du corps de l'individu et non à une compréhension du fonctionnement intime du sujet. Le second a la Synthèse comme méthode, la loi des Semblables comme guide, et aboutit à une détermination scientifique du type morbide²³. »

19. IMBERT-GOURBEYRE 1865 : 40-41.

20. SIMON 1894 : 8.

21. GALLAVARDIN 1912 : 226.

22. ALLENDY 1929 : 8.

23. VANNIER 1924 : 4.

Les deux auteurs appuient plus ou moins sur l'antagonisme entre ces deux médecines²⁴, évoquant notamment des « période[s] obscure[s] »²⁵, ou de « lumières »²⁶, selon les phases de domination de l'une ou l'autre médecine. Cet antagonisme renvoie bien sûr à l'opposition entre l'homéopathie et la médecine officielle de leur époque, et vise à les mettre sur un pied d'égalité. Bien entendu, ce récit poursuit un but, celui de convaincre les autres médecins de la profondeur de l'homéopathie et de souligner l'ère nouvelle qui semble s'ouvrir, favorable à la médecine synthétique et à l'homéopathie.

◆ LA DIFFUSION DE CE RÉCIT

Pour illustrer l'ampleur de la diffusion de ce récit, nous nous appuyons sur quelques exemples évocateurs. Précisons tout d'abord la place occupée par Vannier et Allendy dans le paysage homéopathique français. Vannier est à la tête de son propre groupement dont l'organe est la revue *L'Homœopathie Française* qu'il publie à nouveau à partir de 1924. Ce groupe est largement dominant parmi les homéopathes durant les années 1920, mais il perd la grande majorité de ses membres à la suite d'une scission en 1931. Si le groupe parvient tout de même à se rétablir rapidement, il reste isolé durant les années 30. À l'inverse, les autres groupes homéopathiques français sont relativement unis et parmi eux, la figure charismatique de René Allendy sort du lot. Cette place à part se manifeste en ouverture d'un congrès important, les Journées Homéopathiques de Paris de décembre 1933, lorsqu'il donne une conférence à propos de « L'Évolution de l'Homéopathie » dans l'amphithéâtre Michelet de la Sorbonne. René Allendy est en fait une personnalité reconnue dans le paysage intellectuel français. Outre son importance dans le milieu homéopathique, il est l'un des leaders du mouvement psychanalytique français. Il cofonde la Société Psychanalytique de Paris en 1926. De plus, il fonde en 1922 le « Groupe d'études philosophiques et scientifiques pour l'examen des tendances nouvelles » qui organisera jusqu'en 1934 des conférences importantes sur des sujets variés en Sorbonne.

Si la tradition homéopathique développée par Allendy et Vannier, du fait de leur position respective, est partagée par la grande majorité des homéopathes français — il suffit de lire le Dr Fortier-Bernoville (1896-1939), pourtant grand opposant à Vannier, pour s'en convaincre²⁷ —, il est intéressant de noter que ce récit dépasse les cercles homéopathiques. Il est repris lors de différentes conférences ouvertes aux médecins non-homéopathes et au grand public, des événements couverts par les journaux. Certains éléments sont par exemple mentionnés dans un article du *Journal d'Alsace et de Lorraine* du 23 Janvier 1934 faisant suite à la venue de Léon Vannier à Strasbourg. De la même manière, Alfred Oberkirch (1876-1947), ancien sous-secrétaire d'état au Ministère de l'Hygiène et principal défenseur politique de l'homéopathie, reprend l'argument en évoquant « cette loi de Similitude transmise depuis des siècles sous la forme spéculative » pour présenter l'homéopathie²⁸.

Surtout, ce récit est repris dans des cercles médicaux plus officiels. Il est présent dans des thèses de médecine d'étudiants de Léon Vannier validées par des professeurs d'Université non-homéopathes²⁹. On le retrouve également dans *l'Histoire générale de la médecine*, publiée sous la direction du Professeur Maxime Laignel-Lavastine (1875-1953) entre les années 1936 et 1949. Un chapitre est consacré à l'histoire de l'homéopathie, il est rédigé par le médecin homéopathe Marcel Martiny (1897-1982), un ancien disciple de Vannier, qui évoque la « sève de principes venue de racines profondes enfouies dans la Tradition »³⁰. Le récit d'une médecine synthétique remontant de la plus haute antiquité jusqu'à nos jours est en fait repris de manière plus générale par les tenants du holisme médical et plus particulièrement les médecins se regroupant derrière l'étendard du néo-hippocratismes. En 1937 un congrès de médecine

24. Des modifications significatives à propos de cet antagonisme seront ensuite introduites par Vannier. Désireux d'opérer un rapprochement avec la médecine officielle, il promeut une union entre loi des contraires et loi de similitude. (VANNIER 1933).

25. VANNIER 1927 : 66.

26. ALLENDY 1920 : 22.

27. FORTIER-BERNOVILLE 1934.

28. OBERKIRCH 1935 : 768.

29. Evoquons ici les thèses de LANCELOT, DUHAMEL et BARBIER.

30. MARTINY 1949 : 563.

néo-hippocratique est organisé à Paris en 1937. Il regroupe des médecins homéopathes, des médecins naturistes et des professeurs de facultés qui affirment ensemble la valeur et l'utilité actuelle des principes médicaux anciens qu'ils attribuent à la figure d'Hippocrate. Ils demandent qu'une plus grande exigence soit portée sur l'examen clinique, qui doit prendre en compte les éléments physiques, psychiques et environnementaux du patient. Le choix de la thérapeutique est laissé libre, à condition qu'elle soit naturelle et individualisée. L'homéopathie forme alors l'une des branches de cette thérapeutique, bien que ses principes demandent encore à être scientifiquement démontrés. Il s'agit de « ne plus isoler le corps et l'esprit, l'homme et le milieu », pour citer le docteur Pierre Delore (1896-1960), l'un des hauts représentants de ce mouvement³¹. Delore publie en 1936 un ouvrage important intitulé *Tendances de la médecine contemporaine* et dans lequel, indiscutablement influencé par le Dr Allendy, il détaille « phase analytique » et « phase de synthèse » et reprend le récit de cette tradition, qui n'est plus seulement celle de la médecine homéopathique mais plus généralement celle du holisme médical. Un récit historique développé à l'origine par des médecins homéopathes pour défendre l'homéopathie, et ainsi repris par des médecins favorables à des perspectives holistiques en médecine, toujours dans le but de promouvoir la valeur de leurs conceptions médicales.

Pour expliquer les raisons de cette diffusion, nous soutenons que ce récit est notamment repris grâce à sa dimension poétique renvoyée par la notion de pérennité.

◆ LE RÔLE DE L'IMAGINATION

Afin d'étayer notre affirmation, nous nous appuyons sur un article de Wouter J. Hanegraaff, historien hollandais précédemment évoqué. Dans cet article, intitulé « Religion and the Historical Imagination : Esoteric Tradition as Poetic Invention » et datant de 2016, Hanegraaff défend l'idée que l'imagination doit être promue au rang de thème central dans l'étude des religions. Sans pouvoir détailler l'article dans son ensemble, nous relèverons quelques points intéressants pour notre propos. Ici, Hanegraaff s'attache à explorer une voie : l'imagination historique comme objet de recherches. Selon lui, l'imagination historique, qui permet de penser la continuité dans le temps, est constituée de deux polarités entre lesquelles tout récit est situé, soit la factualité et la non-factualité. Hanegraaff interprète personnellement le concept de *Gedächtnisgeschichte* ou *mnemo-history* formalisé par l'égyptologue Jan Assmann³². La mnemo-histoire, c'est « l'histoire comme nous nous remémorons le passé », opposée à l'histoire, soit « ce qui est réellement arrivé dans le passé ». Dans le cas du récit d'une antique tradition homéopathique précédemment évoqué, il s'agit plutôt de mnemo-histoire. Nous pourrions également rattacher le récit de ces médecins au concept fameux de « tradition inventée » formalisé par Eric Hobsbawm en 1983³³. Cependant, comme nous avons déjà pu le répéter précédemment, nous ne nous attacherons pas à discuter le caractère fictif d'un tel récit. Ici, nous préférons l'envisager à travers son influence sur la mémoire historique.

De manière originale, Hanegraaff insiste sur l'interaction dialectique qu'il estime essentielle entre histoire et mnemo-histoire. Pour illustrer sa démarche, qu'il nomme « mnemohistoriographie », Hanegraaff évoque l'exemple de Cornelius Agrippa, un savant du XVI^e siècle, présenté depuis des siècles comme un « magicien noir » alors que les spécialistes du sujet relèvent plutôt sa philosophie sceptique et sa foi chrétienne fidéiste. Pour lui, l'image d'Agrippa comme magicien noir dégage un haut degré de poéticité, c'est-à-dire qu'elle parle directement à l'imagination et engage des émotions, au contraire de son scepticisme philosophique ; et ce serait ce caractère poétique qui expliquerait son succès. Selon Hanegraaff, tous les éléments se rapportant à la manière dont Agrippa est perçu, qu'ils soient faux ou corrects, font entièrement partie de *ce qui s'est réellement passé*³⁴, et doivent à ce titre être étudiés ensemble pour appréhender l'impact historique d'Agrippa. De la même manière, le récit profondément poétique développé par Vannier et Allendy requiert toute notre attention.

31. DELORE 1937 : 341.

32. ASSMANN 1992, 2000 et 2003.

33. HOBSBAWM & RANGER 2012 (1983).

34. « *Wie es eigentlich gewesen* » dans le texte, en référence à l'expression de l'historien Léopold von Ranke (1795-1886).

Dans son article, Hanegraaff analyse quatre différents récits à succès, dont celui d'une *sagesse ancienne* auquel peut être relié la *philosophia perennis*, chacun dégageant une dimension poétique. Il remarque parmi trois d'entre eux deux caractéristiques communes : un dualisme, soit une bataille entre la Lumière et les Ténèbres, et une aventure à travers l'histoire, faite de revers et de gloires. Ce qui nous importe ici, c'est la clef d'explication que nous offre le caractère poétique de la tradition homéopathique développée par Vannier et Allendy. Sans reprendre les éléments déjà évoqués, remarquons qu'eux aussi dégagent un dualisme, soit la bataille entre médecine analytique et synthétique, et une aventure, faite d'âge d'or et de ténèbres, suivant qu'Hippocrate ou Galien soit à l'honneur. Cette poéticité explique le succès de la diffusion de ce récit à cette époque, car comme Hanegraaff le souligne en conclusion de son article : «la poéticité tend à surpasser la factualité dans l'imagination historique»³⁵. Or, c'est bien l'imagination historique qui sert à légitimer la pratique homéopathique auprès des médecins et de la société, et qui donne à cette tradition une valeur épistémologique.

Bien sûr, il faudrait, pour être complet, évoquer le contexte scientifique et médical de l'époque qui a permis à ce récit de se développer, et en dégager des renseignements sur l'histoire culturelle et intellectuelle de l'entre-deux-guerres, notamment par rapport aux contestations de ce récit au sein même du milieu homéopathique au cours de la seconde moitié du xx^e siècle. Mais à l'heure de conclure, il me faut approfondir les éclairages que cette communication a souhaité apporter sur la notion de pérennité.

◆ L'IMAGE POÉTIQUE DE LA PÉRENNITÉ

Si au cours de ma brève analyse discursive du récit construit par les docteurs Vannier et Allendy le terme de «pérennité» n'apparaît pas, au contraire de celui de «tradition», lier les deux termes semble aller de soi, comme nous avons pu l'évoquer précédemment. En témoigne Léon Vannier lui-même qui, lors d'un discours, félicite l'un de ses amis d'exprimer son esprit critique et respectueux dans «la pérennité de la Tradition»³⁶. La pérennité apparaît définitivement comme un caractère rattaché à la tradition. Elle lui confère, à travers l'idée de continuité dans le passé, une certaine autorité. Dans le cadre de notre étude, c'est surtout la loi de similitude qui endosse ce caractère pérenne, en étant présentée comme une loi immuable, traversant les âges et présidant à des applications médicales diverses. «La loi de similitude [...] court, en vérité, tout le long de la tradition hippocratique» écrit Allendy³⁷, et ainsi, elle donne corps à cette tradition.

Surtout, le caractère poétique du parcours d'une telle tradition à travers les âges, évoque en parallèle la dimension poétique de la pérennité. Elle aussi parle directement à l'imagination et engage des émotions. Quoi de plus fort que le récit d'une pratique, d'un organisme, d'une loi, qui dure dans le temps, survivant aux obstacles et aux ennemis, s'effaçant parfois pour mieux réapparaître. Cette poéticité avait été reprise dans l'appel à communications de la journée transversale qui évoquait «le célèbre bateau battu par les flots mais qui ne sombre pas». L'image de l'affiche de cette journée dégage également une poéticité extraordinaire. Cette racine, c'est l'image de la persévérance, de l'adaptation, c'est aussi celle, sans doute, de la pérennité.

35. HANEGRAAFF 2016 : 150.

36. VANNIER 1935 : 160.

37. ALLENDY 1934 : 127.



Photographie prise par Clémence Le Meur lors de la visite du site de Preah Khan Kompong Svay (Cambodge) en avril 2015, et utilisée pour l'élaboration de l'affiche de la journée transversale.

Cette étude a voulu souligner l'impact de la pérennité sur l'imagination historique à travers l'autorité qu'elle confère et la poéticité qu'elle dégage, indépendamment de sa factualité. Ce récit d'une tradition homéopathique ne s'embarrasse pas de détails ou de paradoxes, il agit. Il pousse certainement des médecins à adopter la pratique homéopathique, et il oriente également le regard de certains homéopathes vers d'autres thérapeutiques. Ainsi, le docteur Martiny, précédemment évoqué, a l'idée de constituer un «organisme de recherches scientifiques sur les médecines dites traditionnelles» afin d'étudier ces médecines et en accepter éventuellement les principes thérapeutiques³⁸. Avec d'autres médecins homéopathes et néo-hippocratiques, il est d'ailleurs de ceux qui permettront la diffusion de l'acupuncture en France durant les années 1930.

Pour conclure, relevons que la notion de pérennité semble se retrouver beaucoup plus justement dans l'imaginaire et dans un usage *emic*, que dans les « faits réels » et dans une vision *etic*³⁹. La tradition homéopathique étudiée fait appel à un imaginaire auquel la notion de pérennité est rattachée, alors que cette notion nous semble plus difficile, et peut-être même impossible, à retrouver *stricto sensu* parmi les faits historiques. Néanmoins, elle exerce un impact sur ces faits, à travers l'imagination historique, qui n'en demeure pas moins réel et ne peut être négligé.

38. MARTINY 1932 : 223-229.

39. La distinction *emic* / *etic* a été introduite en 1954 par le linguiste Kenneth Pike. Une vision *emic* regarde son sujet d'étude à travers la logique propre à son sujet d'étude (perspective du sujet), quand une vision *etic* induit une distance entre le sujet observé et le chercheur (perspective de l'observateur). VON STUCKRAD (2005) établit un constat similaire à propos de la tradition dans son article.

◆ BIBLIOGRAPHIE

- Allendy R., 1920, *Le Grand-Œuvre Thérapeutique des Alchimistes et les Principes de l'Homœopathie*, Paris : Éditions du voile d'Isis.
- Allendy R., 1929, *Orientation des idées médicales*, Paris : Au sans pareil.
- Allendy R., 1934, «L'évolution de l'Homéopathie», *Annales de l'hôpital Saint-Jacques*, février, p. 125-144.
- Allendy R., 1937, *Paracelse, médecin maudit*, Paris : Gallimard.
- Assmann J., 1992, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Munich : C.H. Beck.
- Assmann J., 2000, *Religion und kulturelles Gedächtnis: Zehn Studien*, Munich : C.H. Beck.
- Assmann J., 2003 (1997), *Moïse l'Égyptien : un essai d'histoire de la mémoire*, Paris : Flammarion.
- Barbier P., 1942, *Oswald Crollius, Moine, médecin, philosophe*, Thèse pour le doctorat en médecine, Paris.
- Catellan frères, 1863, *Annuaire Homœopathique*, Paris : Baillière.
- Delore P., 1936, *Tendances de la médecine contemporaine. La médecine à la croisée des chemins*, Paris : Masson.
- Delore P., 1937, «Motion présentée par le Docteur Delore», dans *Les Actes. 1er Congrès international de Médecine neo-hippocratique*, Paris : Imprimerie Vacherat.
- Duhamel C.-L., 1933, *Essai de justification des méthodes thérapeutiques homœopathiques*, Paris : Doin.
- Fortier-Bernoville M., 1934, «Les tendances nouvelles de la Médecine dite Homéopathique», *Le Propagateur de l'homœopathie*, février, p. 148-175.
- Gallavardin J., 1912, «Paracelse (suite)», *Le Propagateur de l'homœopathie*, octobre, p. 218-227.
- Gouffier Dr., 1900, «L'encombrement de la profession médicale. Causes-Résultats-Remèdes», *Le Concours Médical*, 22, n° 45, p. 529-554.
- Haehl R., 2014, *Samuel Hahnemann, Sein Leben und Schaffen, vol. I*, Hamburg : Severus.
- Hanegraaff W. J., 2016, « Religion and the Historical Imagination : Esoteric Tradition as Poetic Invention », dans Boehinger C. & Rüpke J. (éds.), *Dynamics of Religion. Past and Present*, Berlin : De Gruyter, p.131-153.
- Hanegraaff W. J., 2012, *Western Esotericism and the Academy*, New-York : Cambridge University Press.
- Hobsbawm E. & Ranger T. (éds.), 2012 (1983), *L'invention de la tradition*. Paris : éditions d'Amsterdam.
- Imbert-Gourbeyre A., 1865, *Lectures publiques sur l'homœopathie faites au Palais des Facultés de Clermont-Ferrand*, Paris : Baillière.
- Lancelot R., 1930, *La Loi de Similitude*, Paris : Vigné.
- Lawrence C. & Weisz G., 1998, *Greater than the parts. Holism in Biomedicine, 1920-1950*, New-York/Oxford : Oxford University Press.
- Lenclud G., 1987, « La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie », *Terrain*, n° 9, p. 110-123.
- 1897, «Liste des médecins et pharmaciens homœopathes de France», *Revue homœopathique française*, 8, n° 5, p. 237-242.
- LITTRÉ E. (trad.), 1849, *Œuvres complètes d'Hippocrate. Tome VI*, Paris : J.B. Baillière.
- Martiny M., 1932, «Sur l'intérêt de la constitution d'un organisme de recherches scientifiques sur les médecines dites traditionnelles», *Revue Homœopathique Française*, avril, p. 223-229.
- Martiny M., 1949, «Histoire de l'homéopathie» dans Laignel-Lavastine Maxime (éd.), *Histoire générale de la médecine, de la pharmacie, de l'art dentaire et de l'art vétérinaire. Tome III*, Paris : Albin Michel, p. 563-578.
- Oberkirch A., 1935, «Variétés. L'Homœopathie en Alsace. Discours de M. Alfred Oberkirch», *L'Homœopathie Française*, novembre, p. 768-769.
- Olcott H. S., 1875, *Inaugural Address of the President-Founder of the Theosophical Society* [en ligne], consultée le 01/05/2018, URL : <http://www.theosophical.org>
- «Pérennité» dans *Portail lexical : lexicographie*, Nancy : Centre national de ressources textuelles et lexicales [en ligne], consultée le 01/05/2018, URL : <http://www.cnrtl.fr/definition/p%C3%A9rennit%C3%A9>
- Simon L., 1894, *Conférence sur la Loi de Similitude*, Paris : Davy.

Vannier L., 1924, « Doctrine Homéopathique Moderne », *L'Homœopathie Française*, janvier, p. 3-34.

Vannier L., 1927, « Chronique », *L'Homœopathie Française*, février, p. 65-66.

Vannier L., 1933, « La Foi du Médecin Homœopathe », *L'Homœopathie Française*, décembre, p. 723-738.

Vannier L., 1935, « Variétés. Banquet offert à M. et Mme les Drs Amieux et M. le Dr Lavezzari promu dans l'Ordre de la Légion d'Honneur. Discours du Dr Léon Vannier », *L'Homœopathie Française*, février, p. 769-774.

Von Stuckrad K., 2005, « Whose Tradition ? Conflicting Ideologies in Medieval and Early Modern Esotericism », dans Engler S. & Grieve G. P. (éds.), *Historicizing « Tradition » in the Study of Religion*, Berlin : De Gruyter, p. 211-226.

TROISIÈME PARTIE :

**L'OBSERVATION DE LA PÉRENNITÉ
DU VIVANT**

ADAPTATION ET ATTÉNUATION, MOTS D'ORDRE DE LA RÉSILIENCE DES ÉCOSYSTÈMES FORESTIERS FACE AUX CHANGEMENTS GLOBAUX¹

Carole BASTIANELLI

Doctorante en Science de la Vie et de la Terre, Mention «Systèmes intégrés, environnement et biodiversité» sous la direction de M. Yves BERGERON, Mme Chrystelle HÉLY-ALLEAUME, M. Adam ALI et M. David PARÉ.

École Pratique des Hautes Études – Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue

Le monde est soumis à des changements perpétuels, de climat et de biodiversité. Face aux variations climatiques et environnementales, les organismes sélectionnés par l'évolution ont développé des stratégies d'adaptation qui permettent aux écosystèmes de persister. Dans le contexte des changements climatiques actuels, sans précédent observé sur une si courte échelle de temps, les écosystèmes actuels sont-ils pérennes ? Et en premier lieu, si les écosystèmes évoluent continuellement, comment définir leur pérennité ?

Considérant la faculté de changement, de renouvellement ou encore d'adaptation des systèmes vivants, il est légitime de questionner la pertinence du concept de « pérennité » *stricto sensu* d'un écosystème, ou du moins de l'état présumé stable dans lequel il se trouve et qui se définit par une structure et une composition spécifique². Ce court essai propose de discuter la notion de pérennité des écosystèmes forestiers dans un contexte de changements globaux, selon une interprétation qui est celle de son auteure. Il s'inspire d'arguments et d'exemples provenant à la fois du monde de la recherche fondamentale et appliquée en écologie, et du monde des politiques publiques environnementales afin de proposer une double approche autour des enjeux de la durabilité des forêts.

1. N.D.E. : nous avons fait le choix de conserver pour cet article la spécificité des appels de notes dans les sciences exactes (entre parenthèses dans le corps du texte et non en notes de bas de page).

2. en espèces

◆ CONTEXTE ÉCOLOGIQUE

Nous prendrons comme définition d'écosystème dans le cadre de notre discussion *un système biologique comprenant un ensemble d'organismes (faune et flore), mais aussi tous les facteurs physico-chimiques de l'environnement qui les accueille* (Tansley, 1935). Les écosystèmes ne sont pas des entités statiques, mais dynamiques, dans la mesure où leur structure et leur composition spécifique changent dans le temps. Les écosystèmes peuvent être à l'équilibre dans différents états qualifiés comme stables, qui peuvent se succéder ou être alternatifs. Différentes grandes théories écologiques discutent ainsi de la dynamique des successions (e.g. Cowles, 1911; Clements, 1916; Gleason, 1926; Egler, 1954 ; Connell & Slatyer, 1977). Face au dynamisme des écosystèmes dans le temps, on peut opposer un certain immobilisme spatial imposé par les plantes terrestres, organismes enracinés et non mobiles. Cette fixation géographique rend les systèmes vivants dépendants des conditions environnementales et des composantes abiotiques de leur milieu. Les processus de sélection naturelle favorisent le développement, la reproduction, la dispersion et au final la persistance des organismes dotés de caractères d'adaptation ou de résistance aux contraintes physiques ou climatiques, à la vie en communauté, ou encore à l'interaction avec d'autres espèces.

Lorsque l'on étudie et définit les écosystèmes, il apparaît nécessaire de préciser les échelles de temps et d'espace que l'on considère. Dans notre cas, nous considérerons l'écosystème comme un ensemble de successions écologiques et travaillerons à l'échelle spatiale du paysage en se concentrant sur les écosystèmes forestiers.

Les forêts sont des milieux naturels particulièrement pertinents pour questionner la pérennité des écosystèmes car ils sont soumis à de fortes pressions, climatiques et anthropiques, et évoluent sur des échelles de temps long. Un arbre naissant aujourd'hui devra en effet être adapté aux conditions de demain, dans 100 ans, 200 ans, voire 500 ans selon les espèces. Les forêts sont le siège de multiples interactions entre les communautés vivantes qui les composent, dont l'équilibre est primordial pour la persistance. Les forêts fournissent de nombreux services écosystémiques (stockage de carbone, produits forestiers ligneux et non ligneux, purification de l'eau, maintien des sols, lutte contre l'érosion, ...), ce qui les place au centre d'enjeux multiples : e.g. économiques pour le renouvellement des ressources forestières ou écologiques pour l'atténuation des changements climatiques (Costanza et al., 1997 ; Chevasus-au-Louis et al., 2009). Le maintien des écosystèmes forestiers face aux pressions anthropiques et climatiques est ainsi au cœur de nombreuses politiques et initiatives actuelles (e.g. le mécanisme onusien REDD+ de réduction des émissions liées à la déforestation et à la dégradation des forêts; UNFCCC, 2008; Angelsen et al., 2009; Bond, 2009).

◆ PEUT-ON PARLER DE PÉRENNITÉ DES ÉCOSYSTÈMES ?

Si l'on définit la pérennité comme la garantie d'une immuabilité sur le long terme, i.e. se caractérisant par un non changement d'état, alors non, il n'est pas possible de parler de pérennité pour les systèmes vivants. Le dynamisme engendré par les successions écologiques n'est cependant pas incompatible avec une notion de persistance, ou une définition plus souple de la pérennité comme un état qui dure toujours, en acceptant le maintien du système sous des formes variables, adaptées et stables. Il devient préférable, à ce moment-là, d'utiliser le terme de durabilité. Le maintien d'un écosystème exige en effet un ajustement constant aux conditions du milieu qui se traduit par une modulation des espèces en place, des caractères génétiques, et des tailles de populations. La notion de durabilité considère bien le renouvellement des populations tout en intégrant une certaine flexibilité sur la composition du système. Notons que ce terme est justement employé par les politiques publiques dans le domaine de la gestion des ressources naturelles pour évoquer la conservation des composantes et des fonctions d'un écosystème pour les générations présentes et futures. Le développement durable a ainsi été défini pour la première fois dans le rapport Brundtland (1987), rédigé par la Commission mondiale sur l'environnement et le développement de l'Organisation des Nations Unies, et fût utilisé comme base au Sommet de la Terre de 1992 à Rio, pour évoquer la compatibilité d'interventions et d'activités humaines dans les milieux naturels sans compromettre leur capacité à se maintenir.

Il est aussi important, lorsque l'on rentre dans ces considérations, de différencier « préservation » et « conservation ». La conservation regroupe les mesures visant à garantir le renouvellement d'une ressource. Si l'écosystème est exploité, cela revient à effectuer des prélèvements inférieurs à son potentiel de régénération de façon à le conserver dans l'état où il se trouve, que cet état soit un équilibre stable ou non. La préservation est quant à elle plus proche du concept de pérennité – immuabilité – dans le sens où elle implique que rien ne soit modifié, et que le système soit gardé en l'état. L'exploitation des ressources naturelles est alors exclue d'un schéma de préservation. Ces deux notions peuvent refléter deux idéologies ou deux stratégies répondant à des besoins différents. Dans le cadre du développement durable, on entend que la conservation des écosystèmes et de la biodiversité puisse se faire dans l'intérêt des populations humaines, en tenant compte d'enjeux sociaux, économiques ou culturels en sus des enjeux environnementaux. Des mesures de préservation peuvent, elles, être indiquées comme compensations nécessaires à des actions destructrices ou dommageables, ou dans l'attente d'un renouvellement, d'une restauration ou d'une récupération d'un écosystème, ou encore à titre préventif afin de protéger une aire de toute action de l'homme. Les réserves biologiques intégrales (RBI) ou réserves biologiques dirigées (RBD) sont à ce titre de bons exemples d'aires forestières protégées dans lesquelles les réglementations imposent respectivement la préservation ou la gestion conservatoire de certains écosystèmes (Ateliers techniques de l'Environnement, 2011).

Au-delà des actions de conservation ou préservation, la durabilité d'un écosystème peut être compromise par des événements extrêmes comme les perturbations naturelles ou anthropiques si elles sont trop sévères.

◆ MENACES D'HIER, D'AUJOURD'HUI ET DE DEMAIN

L'évaluation de la vulnérabilité des écosystèmes et des risques de leur disparition se fait selon des critères définis, qui évaluent le degré et le taux de changement de l'étendue, de la composition, de la structure et dans les fonctions d'un écosystème (Rodriguez et al. 2011). L'IUCN a ainsi établi une liste rouge des écosystèmes menacés d'ici 2020-2025, à fort risque de dégradation et de perte de biodiversité (IUCN-CEM, 2016). En réalité, la vulnérabilité d'un écosystème est une fonction directe de la vulnérabilité des espèces qui le composent (Rodriguez et al., 2011).

La perte de biodiversité observée actuellement, considérée comme la 6^e grande extinction des espèces depuis l'apparition de la vie sur Terre, est principalement due à des perturbations d'origine anthropique (Ceballos et al., 2015). Les changements d'usage de terre, comme la déforestation pour la création de nouvelles terres agricoles, les départs de feux volontaires ou involontaires, ou les activités humaines (e.g. exploitation minière, orpaillage) ont des conséquences directes et souvent irréversibles sur les écosystèmes. Elles s'ajoutent aux perturbations naturelles, occasionnelles ou récurrentes, qui façonnent les écosystèmes et les paysages : tempêtes, épidémies d'insectes ou maladies, incendies, éruptions volcaniques, tsunamis, glissements de terrain, etc. Ces perturbations naturelles ont des conséquences différentes sur les écosystèmes selon si elles sont destructrices, sélectives, et selon leur intensité et leur fréquence (Turner, 2010).

Le contexte actuel des changements climatiques, auquel s'additionnent - et contribuent - les nouvelles perturbations anthropiques, impose un cadre environnemental mettant en péril la durabilité des écosystèmes dans la mesure où les mécanismes d'évolution naturelle pourraient ne pas être assez rapides pour l'adaptation des espèces présentes.

◆ ADAPTATION ET RÉSILIENCE DES ÉCOSYSTÈMES FORESTIERS FACE AUX PERTURBATIONS

Les écosystèmes et espèces qui les composent sont par nature tolérants et adaptés à des régimes de perturbations. En effet, les perturbations sont considérées comme des facteurs de renouvellement et d'entretien du paysage (Attiwill, 1994). La résilience des écosystèmes se définit alors comme leur capacité à résister et à récupérer après une perturbation. C'est lorsque l'on sort de la gamme de tolérance (et donc de la capacité de résilience) d'un écosystème, qu'une rupture est à craindre.

Prenons l'exemple des forêts boréales et des cycles de feux au Nord du Québec. Les forêts d'épicéas (ou épinettes), sont adaptées et entretenues par les grands feux successifs qui permettent la mise en place de nouvelles générations, dans des conditions favorables à leur développement (Wien & MacLean, 1983; Payette 1992). Les épicéas de la région (*Picea mariana*) ont des cônes dits semi-sérotineux, adaptés au feu (Greene et al., 1999 ; Borwn & Jonhstone, 2012). La chaleur leur est nécessaire pour s'ouvrir et libérer ainsi les graines de la génération suivante, alors que dans le même temps, les conditions post-feu sont propices au développement des graines : compétiteurs anéantis, sol enrichi en nutriments, substrat propice à la germination des graines et à la croissance. Ainsi, tant que l'intervalle de retour entre deux feux successifs à la même localisation n'est pas plus court que la période de maturité des arbres à l'âge adulte et que les conditions du sol sont favorables à la germination, le paysage s'entretient et la présence de l'écosystème est durable (Brown & Jonhstone, 2012; Pacé, 2017). Certaines propriétés des écosystèmes peuvent en retour entretenir les régimes de feux en fonction de l'inflammabilité des espèces, de la biomasse présente au sol, etc. (Archibald et al., 2018). Lorsque, dans ces systèmes d'interactions réciproques en équilibre, des facteurs externes modifient la composition spécifique des écosystèmes ou les conditions abiotiques du milieu, des accidents de régénération peuvent apparaître. Par exemple, si les feux deviennent trop fréquents ou que leur sévérité est modifiée, il est possible que les plantes n'aient pas le temps de développer une banque de graines nécessaires à l'établissement de la génération suivante ou que les conditions ne soient plus propices à la germination (Brown & Jonhstone, 2012; Pacé, 2017). Un écosystème différent peut alors se mettre en place. Des perturbations de différentes natures qui se superposent dans un intervalle de temps rapproché peuvent également mener à un changement d'écosystème, comme dans le cas des feux et des épidémies d'insectes (Jasinski & Payette, 2005).

Le contexte des changements climatiques actuels met en péril la durabilité des écosystèmes actuellement en place dans la mesure où ces systèmes, adaptés à des régimes de perturbations particuliers, sont désormais soumis à de nouveaux rythmes. L'expansion de certaines perturbations vers de nouvelles zones géographiques confronte des écosystèmes encore non adaptés à des bouleversements importants. C'est par exemple le cas de l'expansion des épidémies du dendroctone du pin dans l'ouest américain, pour lequel le climat permet un développement à des latitudes et altitudes plus élevées, alors que les espèces ligneuses en place n'ont historiquement pas coévolué avec la présence de cet insecte (Carroll et al., 2003). Le timing, dans le cadre de l'évolution, est important et les changements actuels pourraient bien être trop brusques.

◆ COMMENT ÉTUDIER LES CHANGEMENTS D'ÉCOSYSTÈMES ?

Afin de prévoir les conséquences d'éventuels changements et d'anticiper la gestion des écosystèmes en fonction, il est légitime de se demander si des événements d'amplitude similaire ont déjà été vécus par ces écosystèmes, et quels en ont été les effets. L'étude de la dynamique passée des écosystèmes relève du domaine de la paléoécologie, discipline permettant de mettre en relation les changements de végétation, les changements climatiques et les régimes de perturbations (Dodd & Stanton, 1990 ; Conedera et al., 2009). Différents outils (ou proxies) permettent l'identification et la reconstruction des paléoenvironnements et peuvent être recueillis dans des carottes sédimentaires prélevées au fond des lacs ou dans des tourbières. Les macrorestes végétaux (e.g. feuilles, aiguilles, brindilles) et les grains de pollen enregistrent la composition des écosystèmes. Il est également possible de retrouver des macrorestes d'insectes (e.g. de chironomes), permettant de déduire les conditions climatiques du milieu au moment de leur mort ou de reconstruire des épisodes d'épidémies, ainsi que des microcharbons permettant de reconstruire les événements de feux. Enfin, la géochimie des sédiments est également une source riche d'informations sur le climat, les perturbations, ou la végétation du bassin versant au cours du temps, grâce aux rapports isotopiques, au ratio Carbone/Azote, aux concentrations ioniques, etc. (Meyers, 2002 ; Dunnette et al., 2014 ; Leys et al., 2016 ; Bastianelli, *thèse*).

Dans le cadre de ma thèse, j'ai montré que deux types d'écosystèmes forestiers - les pessières à lichens et les pessières à mousses - pouvaient être distingués par la composition géochimique des sédiments des lacs qu'ils entouraient. Grâce à l'analyse d'indices géochimiques et de micro-charbons, il a été possible de mettre en évidence un lien entre l'augmentation de la fréquence des feux il y a environ 4500 ans – suivie d'un maintien d'un régime soutenu jusqu'il y a 2000 ans – et un changement brutal de la structure de la végétation à cette époque. De cela découle la reconstruction de l'histoire de la végétation de la

région d'étude : une ouverture de la forêt boréale se serait produite il y a 4500 ans au Nord du Québec. Des conditions non favorables au rétablissement d'une forêt dense (pessière à mousses) auraient abouti au changement d'écosystème permanent jusqu'ici, sous forme de pessière à lichens, à la limite de la forêt dense actuelle (Bastianelli, *thèse*). Dans cette même zone, le contexte actuel conduit à une nouvelle expansion de la pessière à lichens, observée depuis les 50 dernières années, au détriment de la pessière à mousses (Girard et al., 2008). La mise en cause du régime des feux pourrait permettre de prévoir l'évolution possible des écosystèmes dans les années à venir en tenant compte des observations passées. La modélisation se présente alors comme une discipline complémentaire à la paléoécologie, permettant d'estimer, selon différents scénarios, les possibilités d'évolution dynamique des écosystèmes (Bergeron et al., 2011 ; Rapanoela et al., 2016).

◆ QUELLES PERSPECTIVES POUR LES ÉCOSYSTÈMES FORESTIERS ACTUELS ?

Afin de garantir la durabilité des écosystèmes, les politiques publiques réfléchissent à des stratégies d'adaptation et d'atténuation des changements climatiques. L'atténuation se fait en limitant les causes de ces changements, donc majoritairement les sources d'émission des gaz à effet de serre, et en trouvant des solutions pour diminuer leurs conséquences, comme des stratégies de stockage de carbone.

Les forêts sont doublement concernées par la stratégie d'atténuation dans la mesure où elles sont des puits de carbone : la déforestation est émettrice de CO₂ (Van der Werf et al., 2009), tandis qu'une gestion efficace et durable et des mesures d'afforestation et de reforestation peuvent stimuler le stockage au sein même des forêts (Canadell et al., 2008). Le climat a des effets directs sur les peuplements forestiers (Graham et al., 1990 ; Allen, 2009). Un cercle vicieux se dessine alors entre le changement climatique et leur dégradation : une perte de couvert forestier dûe aux variations climatiques et à de nouveaux régimes de perturbations se traduit par une nouvelle source d'émission, entraînant plus de gaz à effet de serre, soit une accentuation des effets du changement climatique, provoquant encore plus de perte de couvert forestier, etc.

La deuxième stratégie à laquelle les acteurs des politiques publiques réfléchissent actuellement est l'adaptation. Face au constat de changement du climat, il est certain que les espèces qui constitueront demain nos forêts doivent être résilientes dans les conditions climatiques futures. Dès lors, les espèces les mieux adaptées aux conditions prévisionnelles pourraient être favorisées lors des activités de gestion (Millar et al., 2007). Il est important de développer la recherche pour identifier les meilleures ressources génétiques forestières et modéliser l'évolution des forêts en fonction des essences qui les composent et des scénarii climatiques. Les populations marginales et périphériques dans l'aire de répartition d'une espèce, confrontées à des conditions limites pour leur développement, peuvent abriter des génotypes qu'il serait intéressant de considérer à ce titre (Hampe & Petit, 2005 ; Alfaro et al., 2014). Se pose alors la question de la migration assistée (McLachlan, 2007) : devrions-nous planter aujourd'hui des espèces hors de leur aire de répartition actuelle en prévision du climat futur ? Peut-on anticiper l'évolution naturelle ? Serait-ce une manière de pérenniser les écosystèmes forestiers ou bien en est-on réduit à lutter contre une rupture inévitable en artificialisant l'évolution ?

◆ CONCLUSION

Les écosystèmes forestiers peuvent persévérer et évoluer face à des changements graduels et sont adaptés à certains régimes de perturbations et conditions environnementales. Des changements brutaux ou des variations climatiques rapides peuvent cependant compromettre leur résilience et donc leur durabilité. Les changements climatiques et pressions anthropiques actuels sont inquiétants pour le maintien de nombreux écosystèmes forestiers, il est donc nécessaire que les politiques publiques mettent rapidement en œuvre des stratégies d'adaptation et d'atténuation à grande échelle et en synergie. Dans le même temps, l'aménagement des écosystèmes forestiers doit se faire selon une gestion durable. Au Québec par exemple, l'aménagement écosystémique prévoit une exploitation raisonnée des écosystèmes forestiers visant à ce que les activités forestières miment les effets des perturbations naturelles afin d'« assurer le maintien de la biodiversité et la viabilité des écosystèmes en diminuant les écarts entre la forêt aménagée et la forêt naturelle » (Loi sur l'Aménagement durable du territoire forestier, 2010).

◆ BIBLIOGRAPHIE

- Alfaro R. I., Fady B., Vendramin G. G., Dawson I. K., Fleming R. A., Sáenz-Romero C., ... & Skrøppa T. (2014). The role of forest genetic resources in responding to biotic and abiotic factors in the context of anthropogenic climate change. *Forest Ecology and Management*, 333, 76-87.
- Allen C. D. (2009). Climate-induced forest dieback: an escalating global phenomenon. *Unasylva*, 231(232), 60.
- ANGELSEN A., BROWN S., & LOISEL C. (2009). Reducing emissions from deforestation and forest degradation (REDD) : an options assessment report.
- Archibald S., Lehmann C. E., Belcher C. M., Bond W. J., Bradstock R. A., Daniou A. L., ... & Higgins S. I. (2018). Biological and geophysical feedbacks with fire in the Earth system, *Environmental Research Letters*, 13(3), 033003.
- Ateliers techniques de l'Environnement (2011) Réserve biologique (Réserve biologique intégrale/ Réserve biologique dirigée, Droit et Police de la nature ; Ministère de l'Écologie.
- Attiwill P. M. (1994). The disturbance of forest ecosystems: the ecological basis for conservative management. *Forest Ecology and management*, 63(2-3), 247-300.
- BASTIANELLI C., Thèse (en cours de préparation) : Changements globaux et dynamiques forestières des pessières du Québec au cours de l'Holocène.
- Bergeron Y., Cyr D., Girardin M. P., & Carcaillet C. (2011). Will climate change drive 21st century burn rates in Canadian boreal forest outside of its natural variability : collating global climate model experiments with sedimentary charcoal data. *International Journal of Wildland Fire*, 19(8), 1127-1139.
- Bond I. (2009). *Incentives to sustain forest ecosystem services : A review and lessons for REDD* (No. 16). IIED.
- Brown C. D., & Johnstone J. F. (2012). Once burned, twice shy : Repeat fires reduce seed availability and alter substrate constraints on *Picea mariana* regeneration. *Forest Ecology and Management*, 266, 34-41.
- Brundtland G. H. (1987). *Report of the World Commission on environment and development: " our common future. "*. United Nations.
- Canadell J. G., & Raupach M. R. (2008). Managing forests for climate change mitigation. *science*, 320(5882), 1456-1457.
- Carroll A. L., Taylor S. W., Régnière J., & Safranyik L. (2003). Effect of climate change on range expansion by the mountain pine beetle in British Columbia. In *Pages 223-232 in TL Shore et al.(eds) Mountain Pine Beetle Symposium: Challenges and Solutions, Oct. 30-31, 2003. Kelowna BC. Natural Resources Canada, Information Report BC-X-399, Victoria.*
- Ceballos G., Ehrlich P. R., Barnosky A. D., García A., Pringle R. M., & Palmer T. M. (2015). Accelerated modern human-induced species losses : Entering the sixth mass extinction. *Science advances*, 1(5), e1400253.
- Chevassus-au-Louis B., Salles J. M., & Pujol J. L. (2009). Approche économique de la biodiversité et des services liés aux écosystèmes. *Centre d'analyse stratégique, Clements F. E. Plant succession: an analysis of the development of vegetation.* (Carnegie Institution of Washington, 1916).
- Conedera M., Tinner W., Neff C., Meurer M., Dickens A. F., & Krebs P. (2009). Reconstructing past fire regimes: methods, applications, and relevance to fire management and conservation. *Quaternary Science Reviews*, 28(5-6), 555-576.
- Connell J. H. & Slatyer R. O. Mechanisms of Succession in Natural Communities and Their Role in Community Stability and Organization. *Am. Nat.* 111, 1119-1144 (1977).
- Costanza R., d'Arge R., De Groot R., Farber S., Grasso M., Hannon B., ... & Raskin R. G. (1997). The value of the world's ecosystem services and natural capital. *nature*, 387(6630), 253.
- Cowles H. C. The causes of vegetative cycles. *Bot. Gaz.* 51, 161-183 (1911).
- Dodd J. R., & Stanton R. J. (1990). *Paleoecology: concepts and applications.* John Wiley & Sons.
- Dunnette P. V., Higuera P. E., McLauchlan K. K., Derr K. M., Briles C. E., & Keefe, M. H. (2014). Biogeochemical impacts of wildfires over four millennia in a Rocky Mountain subalpine watershed. *New Phytologist*, 203(3), 900-912.
- Egler F. E. Vegetation science concepts I. Initial floristic composition, a factor in old-field vegetation development with 2 figs. *Vegetatio* 4, 412-417
- Girard F., Payette S., & Gagnon R. (2008). Rapid expansion of lichen woodlands within the closed-crown boreal forest zone over the last 50 years caused by stand disturbances in eastern Canada. *Journal of Biogeography*, 35(3), 529-537.
- Gleason, H. A. The Individualistic Concept of the Plant Association. *Bull. Torrey Bot. Club* 53, 7-26 (1926).
- Graham R. L., Turner M. G., & Dale V. H. (1990). How increasing CO₂ and climate change affect forests. *BioScience*, 40(8), 575-587.

- Greene D. F., Zasada J. C., Sirois L., Kneeshaw D., Morin H., Charron I., & Simard M. J. (1999). A review of the regeneration dynamics of North American boreal forest tree species. *Canadian Journal of Forest Research*, 29(6), 824-839.
- Hampe A., & Petit R. J. (2005). Conserving biodiversity under climate change: the rear edge matters. *Ecology letters*, 8(5), 461-467.
- IUCN-CEM 2016. *The IUCN Red List of Ecosystems. Version 2016-1*. <<http://iucnrle.org>>. Downloaded on 07 March 2016.
- Jasinski J. P., & Payette S. (2005). The creation of alternative stable states in the southern boreal forest, Quebec, Canada. *Ecological Monographs*, 75(4), 561-583.
- Leys B., Higuera P. E., McLauchlan K. K., & Dunnette P. V. (2016). Wildfires and geochemical change in a subalpine forest over the past six millennia. *Environmental Research Letters*, 11(12), 125003.
- McLachlan J. S., Hellmann J. J., & Schwartz M. W. (2007). A framework for debate of assisted migration in an era of climate change. *Conservation biology*, 21(2), 297-302.
- Millar C. I., Stephenson N. L., & Stephens S. L. (2007). Climate change and forests of the future: managing in the face of uncertainty. *Ecological applications*, 17(8), 2145-2151.
- Meyers P. A., & Teranes J. L. (2002). Sediment organic matter. In *Tracking environmental change using lake sediments* (pp. 239-269). Springer, Dordrecht.
- PACÉ M. (2017). Thèse : Rôle de la strate des mousses et lichens dans l'établissement et le maintien de milieux ouverts stables en forêt boréale.
- PAYETTE S. (1992). Fire as a controlling process in the North American boreal forest. A systems analysis of the global boreal forest, 144-169.
- Rapanoela R., Raulier F., & Gauthier S. (2016). Regional instability in the abundance of open stands in the boreal forest of Eastern Canada. *Forests*, 7(5), 103.
- Rodríguez J. P., RODRÍGUEZ-CLARK K. M., Baillie J. E., Ash N., Benson J., Boucher T., ... & Keith D. A. (2011). Establishing IUCN red list criteria for threatened ecosystems. *Conservation Biology*, 25(1), 21-29.
- Tansley A. G. (1935). The use and abuse of vegetational concepts and terms. *Ecology*, 16(3), 284-307.
- Turner M. G. (2010). Disturbance and landscape dynamics in a changing world. *Ecology*, 91(10), 2833-2849.
- United Nations Framework Convention on Climate Change. 2008. Report of the Conference of the Parties, on its thirteenth session held in Bali, from 3 to 15 December 2007.
- Van der Werf G. R., Morton D. C., DeFries R. S., Olivier J. G., Kasibhatla P. S., Jackson R. B., ... & Randerson J. T. (2009). CO₂ emissions from forest loss. *Nature geoscience*, 2(11), 737.
- WEIN R. W., & MACLEAN D. A. (1983). An overview of fire in northern ecosystems.

QUATRIÈME PARTIE :

**PÉRENNITÉ DES CULTURES
ET DES IDENTITÉS**

VIERGES, DÉESSES ET REINES : PERSISTANCE ET TRANSFORMATION DES DÉESSES POLIADES DANS LA CULTURE MATÉRIELLE BYZANTINE (IV^e-VII^e SIÈCLE)

Pierre CHARREY

Doctorant en Sciences Historiques et Philologiques, Mention « Religion et Système de Pensée » sous la direction de Mme Ioanna RAPTİ et M. Dominique PIERI.
École Pratique des Hautes Études – UMR 8167 Orient et Méditerranée, textes, archéologie, histoire

C'est à travers la question délicate du changement religieux et des traces qu'un tel bouleversement laisse dans la culture matérielle et visuelle d'une société sur le temps long, que la notion de « pérennité » sera interrogée dans cette contribution¹. L'arrivée et l'imposition d'une nouvelle religion ne débouchent pas toujours sur un total changement de paradigme. Une vraie transformation de l'imaginaire social nécessiterait une amnésie brusque et complète dont les sociétés, les institutions et les acteurs qui les composent seraient bien incapables, quand bien même ils en formuleraient le souhait. Aucun discours ne naît ex nihilo, aucun imaginaire social ne se cultive hors-sol, l'habitus et les réflexes cognitifs collent à la peau et aux images. À l'échelle des peuples, de telles transformations s'accompagnent ainsi de phénomènes d'inertie, de résistances, de transferts d'identités, d'hybridations des différentes pratiques qu'on a souvent évoqués sous le terme parfois trop commode, pour ne pas être suspect, de « syncrétisme ».

Pour étudier cette inertie de la conversion religieuse d'un corps social, l'Antiquité tardive, qui voit entre le IV^e et le VII^e siècle l'Empire romain devenir chrétien, est un laboratoire idéal. Plutôt que de traiter exclusivement du discours littéraire et rhétorique qui est largement l'apanage de l'élite cultivée, nous avons choisi de porter également notre regard sur la culture matérielle qui est à la fois l'échelle d'observation que nous impose notre expertise d'archéologue, mais également une échelle pertinente en soi pour celui qui souhaite confronter les discours aux pratiques, démarche indispensable à l'exercice périlleux de l'histoire des mentalités. Le discours silencieux ou diffus des objets et des images s'impose ici comme un indice de l'imaginaire indicible des individus, un imaginaire formé de structures inconscientes, d'expériences partagées, de pratiques quotidiennes et d'images mentales dont la pérennité peut parfois surprendre.

1. Cet article résume brièvement - et à destination de tous - des hypothèses de travail qui seront développées avec davantage de précisions dans un article à venir (sous presse CHARREY 2018).

Lorsqu'en 380 l'Empereur Théodose déclare depuis Constantinople le nouveau statut du christianisme comme religion exclusive de l'Empire, on ne peut penser que des siècles de représentations, de gestes et d'imaginaire politico-religieux païens disparaîtraient en un instant. Constantinople, capitale de l'Empire située sur le Bosphore, a été fondée par Constantin cinquante ans plus tôt. Si Constantin s'est bel et bien converti au christianisme, s'il a favorisé toute sa vie le développement de cette religion au sein de l'empire, parfois au détriment des cultes païens, il n'en est pas moins romain. Pétri d'hellénisme, sa ville, Constantinople, Nouvelle Rome, était à l'image des grandes villes de l'Antiquité dont elle se voulait l'héritière. Sans surprise, son langage ornemental était celui des grandes œuvres païennes, des statues de dieux et déesses du panthéon romain. La parure monumentale de la ville comprenait — entre autres — un hippodrome jouxtant le palais, un capitole dédié à Jupiter, Junon et Athéna, ainsi que deux temples jumelés dédiés aux déesses protectrices de Rome et Constantinople². On rapporte même que le Palladion, statue troyenne légendaire d'Athéna, aurait été transporté de Rome à Constantinople pour servir de fondation à la nouvelle ville³. Qu'en est-il un siècle plus tard, puis deux siècles après ? Comment étaient perçues et assimilées ces images, omniprésentes dans toutes les villes antiques, alors même qu'avaient disparu les cultes qui insufflaient leur sacralité à ces représentations ? Bref, comment s'est organisée la pérennité de ces images ? La question est large, le phénomène protéiforme, les réponses multiples selon le contexte et, là aussi, la difficulté glissante d'un tel sujet et l'ambition pluridisciplinaire nécessitent de resserrer encore l'échelle d'observation.

Le phénomène qui nous intéresse est le suivant : pendant les trois siècles qui suivent l'avènement de l'Empire chrétien, les objets de la vie quotidienne et l'iconographie politique largement répandue témoignent de la persistance d'images féminines héritées du paganisme et des cultes civiques. Les déesses poliades (Athéna, Cybèle, Isis-Tychè etc.), les personnifications des villes ainsi que les allégories des vertus continuent de peupler l'espace domestique et urbain. Sous couvert d'une sécularisation ambiguë, ces images « païennes » et composites véhiculent un idéal politique qui interroge quant aux modalités de survie de ces motifs, leur signification et les raisons de leur disparition ou peut-être, de leur transformation. La question d'une anthropologie des images d'autorité quotidiennes s'est posée de prime abord via notre recherche doctorale sur les instruments de mesure, poids et balances, de l'Antiquité tardive. En effet, sur les marchés romains, se trouvaient depuis l'époque hellénistique de grandes balances à contrepoids que l'on appelle encore aujourd'hui « balances romaines » et qui permettaient, dans les ports, de peser par un ingénieux effet de levier des masses importantes de biens. Les lourds contrepoids de ces balances étaient, durant le Haut-Empire, l'objet d'expériences iconographiques et plastiques extrêmement variées. Ces instruments pouvaient alors prendre toutes les formes disponibles dans la culture visuelle romaine, de l'athlète au buste d'Hercule. Cependant, à partir du v^e siècle au moins, se dessine un phénomène nouveau de normalisation. Tandis qu'en 395 sont interdits les derniers cultes païens, l'immense majorité de ces contrepoids ne représentent plus que deux personnages féminins, l'un aux allures d'impératrice, l'autre à l'image d'Athéna, et ce jusqu'au vii^e siècle⁴ (Fig. 1).

Comment interroger cette production ? L'historiographie allemande a souvent voulu voir dans les « impératrices », avec une sorte de frénésie pour l'attribution systématique, un portrait identifiable des souveraines du v^e siècle dont on peut voir le profil figuré sur certaines monnaies⁵. Mais l'identification très contestable, fondée sur la forme du diadème et des boucles d'oreilles, s'opère sans percevoir l'aspect purement générique d'une image, presque identique pendant plus d'un siècle, laquelle représente la permanence d'une fonction bien plus qu'elle ne dépeint un individu identifiable⁶.

2. Voir l'excellente synthèse de BARDILL 2012. 2003 : e),

3. LIMBERIS 1994 : 17-18.

4. Pour une bibliographie plus ou moins récente à ce sujet, voir FRANKEN 1994 ; McCLANAN 2002 : 29-65 ; JAMES 2003 et PITARAKIS 2012 : 417-423.

5. DELBRUECK 1933 : 122.

6. La représentation typologique des attributs royaux prend le pas sur l'identification individuelle. Voir pour cela McCLANAN 2002 : 40-47.

Pour comprendre comment ces deux images «deviennent signe», il faut ainsi regarder dans quels cas, strictement identifiés, on peut les voir utilisées. Faisant cela, on s'aperçoit que l'image d'Athéna, caractérisée par son casque et sa gorgone, permet conventionnellement de représenter Roma, personnification de la fortune de Rome (qu'on appelle en grec la «Tychè») ou même Constantinople, puisque la capitale est Nea Roma, une nouvelle Rome⁷. L'image traditionnelle d'Athéna convoque tous les attributs traditionnels d'un empire puissant, sage et dominateur, elle constitue en cela une figure civique forte et consensuelle. Quant à l'image de l'impératrice ou de la reine, elle permet de représenter toutes sortes d'allégories sur les pavements de mosaïques, au revers des monnaies et sur nombre de textiles, de lampes et d'objets de la vie quotidienne où elle incarne la Fondation des villes (Fig. 3), la Magnanimité, le Salut, mais aussi Constantinople, son diadème prenant alors la forme des couronnes crénelées de la déesse Cybèle et des allégories de villes les plus courantes (Fig. 2)⁸. On retrouve ce schéma jusqu'en Occident médiéval dans la représentation de saintes et de la Vierge Marie⁹, comme c'est le cas à Rome. L'image de l'impératrice, coiffée de son diadème et parée de ses bijoux, est alors comprise comme une image de l'abondance, de la vertu et de la richesse de la capitale impériale : elle est un pendant légitime à l'image virile d'Athéna.

Que sait-on de la polysémie de ces images féminines, si nombreuses dans la statuaire mystérieuse de la capitale et inextricablement liées au contexte urbain et à la protection magique de la ville ? Si on lit attentivement les *Patria*, un recueil de légendes du VIII^e ou IX^e siècle évoquant les monuments publics de Constantinople, on constate que certains individus débattent dans l'hippodrome pour déterminer si la statue qui les surplombe représente l'impératrice Vérine (457-474) ou la déesse Athéna¹⁰. C'est à la lecture de ce texte — certes plus tardif — que l'on prend conscience de la nécessité de sortir de taxonomies trop rigides dans l'interprétation de ces images au sein de la culture visuelle de leur temps. Ce que l'on prend pour des différences iconographiques et sémantiques flagrantes aujourd'hui ne semble pas aller de soi dans l'esprit d'un constantinopolitain du VIII^e siècle. Il apparaît en effet que les anciennes figures païennes se sont progressivement confondues avec les images de l'autorité impériale, témoignant ainsi de la réelle popularité des impératrices, véritables paradigmes des vertus de l'État, à l'image des matrones romaines qui se devaient d'être les gardiennes des vertus morales de leur maison¹¹.

Il y a au moins trois raisons pour comprendre autant l'interpénétration et la polysémie de ces représentations que leur pérennité en contexte chrétien. La première raison réside dans ce contexte au sein duquel on observe, ce que l'on pourrait nommer avec prudence, un phénomène de «sécularisation». Les déesses romaines et les personnifications des villes et des vertus, privées progressivement des rituels civiques païens qui leur donnaient un surplus de sacralité, demeurent des allégories et des symboles ambigus de l'autorité monarchique, constamment mobilisés par le cérémonial impérial. Le deuxième phénomène à prendre en compte concerne le genre : depuis l'époque hellénistique, l'image de la Tychè, de la Fortune de la ville, s'est souvent calquée, parfois jusque dans les détails de son visage, sur celui de la reine ou de l'impératrice¹². L'historien Ernst Kantorowicz, dans son célèbre livre *King's Two Bodies*¹³, explique que le roi possède toujours deux corps : son corps mortel, réceptacle de son identité individuelle, lequel s'efface en public derrière son corps royal, incarnation et représentation immuable de l'État. Il en va de même pour l'impératrice dont le corps politique se confond avec la Fortune et les vertus de l'Empire. Pour s'en convaincre, il suffit de scruter bon nombre de revers de monnaies romaines et de camées, on y verra par exemple Livie, épouse d'Auguste, sous les traits de Cybèle ou de Tychè, couronnée de remparts¹⁴. À l'époque qui nous intéresse, on peut songer également à la miniature du

7. Sur la Tychè comme entité protéiforme et la dédicace de Constantinople voir par exemple BARDILL 2012 : 262-263.

8. Voir par exemple MAGUIRE *et al.* 1989 : 13-14 ; ST. CLAIR 1996 ; PETKOVIĆ *et al* 2015 ; LEADER-NEWBY 2005.

9. Voir par exemple PENTCHEVA 2006 : 21-27 ; LIDOVA 2016.

10. CAMERON & HERRIN 1984 : 139.

11. SPIESER 2002 : 594.

12. SMITH 1994.

13. KANTOROWICZ 1956.

14. Voir par exemple le Camée de Livie au Kunsthistorisches Museum à Vienne (inv. IXa 95).

Dioscoride de Vienne où Anicia Juliana, fille ambitieuse d'un empereur éphémère de la fin du v^e siècle, apparaît vêtue de tous les attributs impériaux. Coiffée du diadème, elle est flanquée des allégories de Phronésis, la Prudence, et de Megalopsychia, la Magnanimité¹⁵, des vertus aristocratiques à même de l'élever au-dessus de la condition féminine de son temps, par-delà un corps qui n'avait finalement que peu de place dans l'espace public romain¹⁶. Enfin le troisième phénomène à prendre en compte est notre tendance à classer ces images depuis un point de vue postchrétien teinté d'une manière encyclopédique : s'il y a bien une continuité entre l'Antiquité païenne et le début du Moyen Âge chrétien, elle réside dans cette façon de mêler et de composer par le discours et l'iconographie des identités poreuses et multiples. Si l'on pouvait présenter certaines images de ces déesses à un païen ou à un chrétien du iv^e siècle, selon l'endroit où il se trouve, selon l'endroit d'où il vient, il fait peu de doutes qu'il y verrait tantôt la Fortune, tantôt Isis, tantôt Cybèle, tantôt la ville d'Alexandrie. Donnez à cette déesse une balance, elle devient la Justice, remplacez sa corne d'abondance par l'étalon du pied romain, elle devient alors Ktisis, la Fondation des villes.

Dans la civilisation byzantine, les exemples d'hybridation sont multiples : la Tychè de Constantinople, peinte sur panneau de bois au Louvre¹⁷, porte sur son torse l'égide d'Athéna ; bien plus tard le modiolon, coiffe des impératrices medio-byzantines reprend la couronne tourelée des antiques Tychai¹⁸ ; enfin, même un manuscrit mythologique comme le Taphou 14, daté du xi^e siècle, représente Athéna, vêtue telle une impératrice byzantine, sortir en armes de la tête de Zeus¹⁹. Ce mécanisme de circulation des attributs est objectivé depuis Aristote et jusque dans l'anthropologie contemporaine ou l'histoire antique et médiévale sous le nom de « pensée analogique »²⁰. Il s'agit d'un authentique réflexe cognitif généralisé par certaines cultures qui organisent des combinaisons et une circulation des attributs et des qualités du monde pour donner sens et cohérence au réel. Pris dans cette logique, les individus tissent des correspondances entre diverses entités et organisent le monde en juxtaposant puissances transcendantes et réalités observables par le biais de la ressemblance, de la rhétorique et du symbole. La question est alors : jusqu'à quand ces images urbaines et monarchiques continuent-elles, sous couvert de sécularisation, à survivre, à occuper l'espace public par le biais de ces transferts d'attributs ? Pendant combien de temps ces héritières du panthéon romain restèrent-elles nichées dans les espaces vides laissés par la symbolique chrétienne ? Au vi^e siècle encore, une inscription retrouvée à Constantinople témoigne des dons précieux d'un certain Théodore à la Fortune de Constantinople, laquelle l'a en retour gratifié des titres et fonctions de Consul et de Préfet²¹. Il n'y a rien d'étonnant à ce langage allégorique, car c'est à cette même époque que l'on trouve, dans l'iconographie consulaire, la mise en scène du magistrat entouré de représentations allégoriques et des Tychai de Rome et Constantinople²².

Cependant, dans la seconde moitié de ce vi^e siècle, à une période de crises, d'invasions et de maladies qui annoncent des âges que l'on dira « obscurs », on constate un glissement notable. En effet on perd progressivement la trace de ces allégories classiques dans la culture matérielle. Ces ensembles de qualités et d'attributs, restés jusque-là attachés aux anciennes images païennes, se transmettent alors à des modèles chrétiens dont l'exemple archétypal est la Vierge Marie à Constantinople, une figure « pleinement » chrétienne²³. Ce transfert de qualités est illustré par le récit de l'intervention miraculeuse de Marie lors du siège de Constantinople par les Avars et les Perses en 626. L'épisode rappelle un topos plus ancien : celui de la déesse poliade protégeant les remparts de la cité. Un millénaire avant, l'antique déesse Hécate était également apparue, brandissant ses torches sur les remparts de Byzance assiégés

15. NATHAN 2011 ; KILERICH 2001.

16. Sur ce sujet en général, voir KALAVREZOU 2003.

17. Inv. AF 10878, AF 10879.

18. Voir la couronne de l'impératrice Irène de Hongrie sur les mosaïques de Sainte Sophie.

19. Voir WEITZMANN 1984 : pl. 59.

20. Sur l'analogisme comme ontologie au Moyen Âge et sur les travaux de DESCOLA (Collège de France) appliqués de manière critique aux études médiévales, voir COSTE 2010. 2003 :e), 2003 :e),

21. KALAVREZOU 2003 : 36.

22. OLOVSDOTTER 2005.

23. Agulhon ucZ (D.C.) : , Sur ce sujet, voir LIMBERIS 1994.

par Philippe de Macédoine²⁴. Ici, la Vierge actualise ces récits et protège la muraille des envahisseurs dans une logique narrative similaire. Ce miracle, en plus d'exprimer la réalité historique de la victoire des assiégés, témoigne par sa dimension mythique de ce nouvel élan du culte marial amorcé dès le v^e siècle et pleinement installé dans l'empire en crise des débuts du vii^e siècle. Des impératrices comme Pulchérie (450-453)²⁵, célèbre pour sa virginité, ont construit leur identité sur un jeu de correspondances analogiques avec Marie. Quelques années plus tard, l'impératrice Vérine (457-474)²⁶ a elle-même consacré plusieurs sanctuaires de Constantinople aux reliques principales de la Vierge, appelées à remplacer l'antique Palladion. Outre ces médiations entre les souveraines, mères de leur empire, et la Théotokos, mère de Dieu, le fameux hymne Acathiste rend compte du transfert de la symbolique héritée des déesses poliades à Marie, non pas directement dans l'iconographie, mais par le biais de la métaphore littéraire et de l'analogie. Dans l'hymnographie, Marie devient la solide tour, le rempart inébranlable, le diadème, le trophée de la victoire, autant de caractéristiques qui depuis les anciens hymnes orphiques jusqu'aux couronnes tourelées des Tychai étaient attachées aux divinités protectrices des villes²⁷. C'est donc en ces siècles troublés, de guerres et de maladies, que les allégories et déesses poliades, autrefois si nombreuses, disparaissent de l'ensemble des objets du quotidien, parmi lesquels nos contrepoids. Elles sont alors remplacées par les saints et en premier lieu par la Théotokos qui apparaît sur les sceaux et sur d'autres objets de la vie quotidienne²⁸. En outre on observe ce même phénomène avec Sainte Agnès à Rome : cette vierge martyre rescapée de la fournaise devient la « Vesta chrétienne » et la gardienne de la ville. Elle récupère les attributs de cette dernière que sont le feu et la chasteté, des attributs qui transparaissent dans son nom « Agnès » qui est autant Agnos, la pureté en grec, que Ignis, le feu en latin, ou même Agnus l'agneau du sacrifice, dernier attribut de la sainte chrétienne²⁹. De la même façon, à la lecture des miracles de Saint Démétrios à Thessalonique, rédigés au début du vii^e siècle, on comprend comment Démétrios succède à l'ancien Dieu poliade masculin, Cabire, et reprend à son compte ce même narratif civique, devenant le protecteur des remparts assiégés et le gardien de la Fortune de la ville³⁰. L'hagiographie totalise et absorbe donc cette ancienne symbolique urbaine, longtemps laissée aux déesses antiques, alors dépositaires de la tradition classique.

Les racines païennes de la puissance symbolique de la Vierge ou des saints sont un marronnier de la recherche médiévale, pourtant le prisme de l'attribut iconographique, de la culture matérielle et de la pensée analogique permet de retracer les ressorts politiques et inconscients de ces mutations. En se risquant encore à une démarche structuraliste, on constate que Marie partage certaines caractéristiques primordiales avec les déesses païennes qui en font une candidate parfaite pour prendre le relai de celles-ci dans leurs rôles politiques et urbains. Cybèle, Artémis, Vesta, Athéna ou Isis partagent de nombreuses façons ce compromis entre virginité et maternité, réelle ou symbolique, dont Marie est la figure par excellence. Des chercheurs comme Geoffrey Ernest Richard Lloyd dans le domaine de la littérature grecque³¹ ou des sociologues comme Pierre Bourdieu lors de son terrain en Kabylie³², ont bien relevé cette caractéristique de certaines cultures qui consiste à composer le monde, les rituels et les dieux autour de jeux de polarité et d'analogie, ce que Bourdieu appelait « la réunion des contraires séparés ». Georges de Pisidie, un poète du vii^e siècle, identifie par exemple la figure du patriarche Serge de Constantinople

24. Cet évènement crucial dans la constitution de la Théotokos comme protectrice de Constantinople est discuté dans CAMERON 1981 : 5. Voir aussi LIMBERIS 1994 : 126-129.

25. Pour une synthèse des liens entre Théotokos et impératrice se référer à HERRIN 2012 : 161-174.

26. Voir entre autres MANGO 1998 ; SPIESER 2002 : 602 ; JAMES 2005 : 147.

27. LIMBERIS 1994 : 62-97.

28. Voir par exemple COTSONIS 2015.

29. VILLELA-PETIT 2014.

30. Agulhon ucZ (D.C.) : , Voir à ce sujet SKEDROS 1999 : 94-126 ; EDSON 1948 : 191-192. Sur les mosaïques du vii^e siècle de la basilique saint Démétrios de Thessalonique, le saint est représenté devant les remparts de la ville, dont les tours forment des nimbes carrés qui encadrent le visage des deux notables qui l'entourent.

31. LLOYD 1966.

32. BOURDIEU 1980. Les thématiques des transferts analogiques et de la « réunions des contraires » sont explicités a de très nombreuses occurrences dans l'ouvrage.

à celle de la Vierge qui peut vaincre sans arme comme elle a donné naissance sans semence³³. Ici le lien entre virginité et maternité, osmose des deux statuts possibles de la femme chrétienne, participe de qualités contradictoires, mais essentielles. Le caractère maternel est indispensable à l'expression de la protection de l'Empire, de la fertilité et de l'abondance de ses ressources, tandis que la virginité est la vertu mystique nécessaire à extraire la femme de sa condition. Elle est autant un gage de sa pureté que la condition sine qua non de son pouvoir réel. La figure chrétienne de Marie en plus de traduire dans sa chair le paradoxe de la double nature du Christ, résout celui qui oppose la condition féminine à l'idéal monarchique. Elle est une image parfaitement adéquate à endosser cette fonction souveraine qu'on lui connaîtra durant de longs siècles.

Cet art de la composition des attributs et des entités civiques comme modalité de la pérennité des représentations religieuses a connu une survivance inattendue, puisqu'il a été ressuscité de façon consciente dans le rationalisme de l'époque moderne. On peut à ce titre relire les travaux de Maurice Agulhon sur la construction des allégories de la République lors de la Révolution française³⁴ ou tout simplement se promener dans Paris. Si le contexte est certes sans similitudes directes, l'image est parlante. Qui aujourd'hui sur les ponts de Paris, au Carrousel du Louvre ou à l'Assemblée nationale, peut distinguer du premier regard, les si nombreuses statues féminines de la Liberté, de la Justice, de la République ou du Savoir, toujours dissimulées ici et là sous un casque d'Athéna ou un bonnet phrygien ? Elles sont les héritières désincarnées des allégories d'une Antiquité fantasmée, toutes similaires et toutes différentes par leurs attributs. Pourtant notre culture visuelle profondément intériorisée nous souffle à l'oreille qu'elles sont la République, ontologiquement vertueuse et invariablement féminine. Ces images d'apparat relaient à tous les discours du pouvoir et constituent la trame de fond diffuse de nos pratiques et de notre appréhension de l'espace urbain. Les incarnations civiques de la capitale byzantine, qu'elles soient l'impératrice, la Théotokos ou Tychè, matérialisent l'universalité et la pérennité d'un état dont les gouvernants sont pourtant soumis aux contingences de leur temps et aux périls du pouvoir. Elles sont, comme le seraient en ce siècle les monarques d'Angleterre, une image d'union et de stabilité politique, une représentation éternelle de l'Empire.



Fig. 1 : Poids de balance romaine, 24,2 cm et 28,7 cm, alliage cuivreux et plomb, V^e-VII^e siècles, © Metropolitan Museum

33. TRILLING 1978 : 255-259.

34. AGULHON 1973.



Fig. 2 : Diptyque en ivoire, Tychai de Rome (gauche) et Constantinople (droite),
I^{er}-VI^e siècle, Kunsthistorische Museum, © Wikimedia Commons



Fig. 3 : Mosaïque, Personnification de Ktisis,
151,1 x 199,7 cm, VI^e siècle, © Metropolitan Museum

◆ BIBLIOGRAPHIE

- AGULHON M., 1973, « Esquisse pour une archéologie de la République. L'allégorie civique féminine », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, n° 28, p. 5-34.
- BARDILL J., 2012, *Constantine, divine emperor of the Christian golden age*, Cambridge : University Press.
- BOURDIEU P., 1980, *Le sens pratique*, Paris : Édition de Minuit.
- CAMERON A. & HERRIN J., 1984, *Constantinople in the Early Eighth Century : The Parastaseis Syntomoi Chronikai : Introduction, Translation, and Commentary*, Leiden : Brill.
- CAMERON A., 1981, *Continuity and Change in Sixth-Century Byzantium*, Londres : Variorum Reprints.
- CHARREY P., 2018 (sous presse), « Le poids de l'analogie : impératrices, déesses et vierges dans la culture visuelle protobyzantine », *Les Cahiers archéologiques*, n° 57.
- COSTE F., 2010, « Philippe Descola en Brocéliande », dans *L'Atelier du Centre de recherches historiques* [en ligne], consulté le 05/06/2016, URL : <http://acrh.revues.org/1969>.
- COTSONIS J., 2015, « Religious Figural Images on Byzantine Lead Seals as a Reflection of Visual Piety during the Iconoclastic Controversy », *Cahiers archéologiques*, n° 56, p. 5-34.
- Delbrueck R., 1933, *Spätantike Kaiserporträts*, Berlin : W. de Gruyter.
- EDSON C., 1948, « Cults of Thessalonica », *The Harvard Theological Review*, n°41 (3), p. 153-204.
- Franken N., 1994, *Aequipondia: figürliche Laufgewichte römischer und frühbyzantinischer Schnellwaagen*, Alfter : VDG.
- Herrin J., 2012, *Unrivalled Influence : Women and Empire in Byzantium*, Princeton : Princeton university press.
- James L., 2005, « The Empress and the Virgin in early Byzantium: piety, authority and devotion » dans Vassilaki M. (éd.), *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Aldershot, Burlington : Ashgate.
- James L., 2003, « Who's that girl ? : Personifications of the Byzantine empress », dans Entwistle C. (éd.), *Through a Glass Brightly : Studies in Byzantine and Medieval Art and Archaeology*, Oxford : Oxbow Books, p. 51-56.
- Kalavrezou I. (éd.), 2003, *Byzantine Women and Their World*, [exhibition organized by the Arthur M. Sackler Museum, Harvard University Art Museums, on view October 25, 2002-April 28, 2003], Cambridge : Harvard University Art Museums.
- Kantorowicz E., 1956, *The King's Two Bodies : a study in mediaeval political theology*, Princeton : Princeton University press.
- Kiilerich B., 2001, « The Image of Anicia Juliana in the Vienna Dioscurides: Flattery or Appropriation of Imperial Imagery ? », *Symbolae Osloenses*, n°76, p. 169-190.
- Leader-Newby R., 2005, « Personifications and paideia in Late Antique mosaics from the Greek East » dans Stafford E. & Herrin J. (éds.), *Personification in the Greek World : From Antiquity to Byzantium*, Aldershot : Ashgate, p. 231-246.
- Lidova M., 2016, « Empress, Virgin, Ecclesia. The Icon of Santa Maria in Trastevere in the Early Byzantine Context », *IKON*, n° 9, p. 109-128.
- LIMBERIS V., 1994, *Divine Heiress: The Virgin Mary and the Making of Christian Constantinople*, Londres : Routledge.
- Lloyd G. E. R., 1966, *Polarity and Analogy : two types of argumentation in early Greek thought*, Cambridge : University Press.
- MAGUIRE E. D. et al. (éds.), 1989, *Art and Holy Powers in the Early Christian House*, Krannert art Museum, University of Illinois at Urbana-Champaign : University of Illinois Press.
- MANGO C., 1998, « The Origins of the Blachernae Shrine at Constantinople » dans CAMBI N. & MARIN E. (éds.), *Acta XIII Congressus Internationalis Archaeologiae Christianae II*, Split, Croatia : Archeološki muzej ; Roma : Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, p. 61-76.
- MCCLANAN A., 2002, *Representations of Early Byzantine Empresses*, New York, Houndmills : Palgrave Macmillan.
- NATHAN G., 2011, « The Vienna Dioscurides' dedicatio to Anicia Juliana : A Usurpation of Imperial Patronage ? », dans NATHAN G. & GARLAND L. (éds.), *Basileia : Essays on Imperium and Culture in Honour of E. M. and M. J. Jeffreys*, Australian association for Byzantine studies. Conference (15 ; 2008 ; Sydney, Australie), Virginia : Australian catholic university : Centre for Early Christian studies, p. 95-102.
- OLOVSDOTTER C., 2005, *The Consular Image. An Iconological Study of the Consular Diptychs*, Oxford : John and Erica Hedges.
- PENTCHEVA B. V., 2006, *Icons and Power. The Mother of God in Byzantium*, University Park : Pennsylvania State University Press.
- PETKOVIĆ S. et al., 2015, « A portrait oil lamp from Pontes - Possible interpretations and meanings within early byzantine visual culture », *Starinar*, p. 79-89.

- PITARAKIS B., 2012, « Daily Life at the Marketplace in Late Antiquity and Byzantium », dans MORRISSON C. (éd.), *Trade and Markets in Byzantium*, Washington (D.C.) : Dumbarton Oaks Research Library and Collection, p. 399-426.
- ST. CLAIR A., 1996, « Imperial Virtue: Questions of Form and Function in the Case of Four Late Antique Statuettes », *Dumbarton Oaks Papers*, n° 50, p. 147-162.
- SKEDROS J.-C., 1999, *Saint Demetrios of Thessaloniki. Civic Patron and Divine Protector 4th-7th Centuries CE*, Harrisburg Pa : Trinity Press International.
- SMITH A. C., 1994, « Queens and Empresses as Goddesses : The Public Role of the Personal Tyche in the Graeco-Roman World », dans MATHESON A. B. (éd.), *An Obsession with Fortune. Tyche in Greek and Roman Art*, New Haven : Associates in Fine Arts at Yale University, p. 86-105.
- SPIESER J.-M., 2002, « Impératrices romaines et chrétiennes », *Mélanges Gilbert Dagron*, Paris : Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, p. 593-604.
- TRILLING J., 1978, « Myth and Metaphor at the Byzantine Court », *Byzantion*, n° 48, p. 249-263.
- VILLELA-PETIT I., 2014, « Quand le signe surpasse le saint : quelques réflexions sur la naissance de l'attribut dans l'art chrétien ou sainte Agnès à la croisée des chemins », dans PASTOUREAU M. & VASSILIEVA-CODOGNET O. (éds.), *Des signes dans l'image : Usages et fonctions de l'attribut dans l'iconographie médiévale*, Turnhout : Brepols, p. 79-90.
- WEITZMANN K., 1984, *Greek Mythology in Byzantine art*, Princeton : Princeton University Press.

HÉROS MYTHIQUES ET SUPER-HÉROS MODERNES : LE PASSAGE D'ÉTAT COMME GARANTIE DE SURVIE SOCIALE

Erika GORI

Doctorante en Sciences Religieuses, Mention « Religions et Systèmes de Pensée », sous la direction de Mme Hedwige ROUILLARD-BONRAISIN, Mme Renée KOCH-PIETTRE et M. Christian MILLE.
École Pratique des Hautes Études – UMR 8167 Orient et Méditerranée, textes, archéologie, histoire

Le changement, pas seulement l'évolution biologique, mais aussi les passages individuels et sociaux, surtout quand ils sont légitimés à travers le partage collectif, est une garantie de survie, soit individuelle soit sociale.

De sa naissance jusque bien au-delà de l'adolescence, l'être humain moderne n'est pas un individu autonome. L'autonomie est la *conditio sine qua non* pour l'acquisition des responsabilités individuelles, familiales et sociales.

Un individu qui ne peut pas changer, pour des raisons de santé physique, mentale ou à cause d'un contexte familial difficile, court le risque de rester dans sa condition originelle d'enfant et de ne pas pouvoir participer à la vie sociale parce qu'il n'a pas de rôle à jouer dans la société. Il ne peut pas survivre en qualité d'individu social. C'est pour cette raison que l'on peut dire que le changement est nécessaire pour la survie, car lorsque des obstacles nous empêchent de changer, nous sommes condamnés à l'isolement et cela équivaut à la mort sociale. En termes socio-anthropologiques, le changement de rôle d'un individu dans la société équivaut au « passage d'état »¹, une mutation d'une situation individuelle à une nouvelle condition sociale. L'incapacité à se transformer et à acquérir un rôle peut donc être comprise comme l'impossibilité de porter à terme le passage d'état nécessaire pour devenir « quelqu'un » aux yeux des autres.

Dans mon expérience d'enseignante de théâtre, j'ai souvent l'occasion de travailler avec des personnes porteuses d'un handicap. Il s'agit de personnes qui, selon la typologie de leur handicap, peuvent se trouver dans la condition d'absence d'autonomie décrite. Beaucoup d'entre elles, à cause de leur pathologie, restent dans la condition d'enfant et elles ne réussissent pas à accomplir le passage vers la condition d'adulte.

1. Selon la classification de VAN GENNEP 1981 (1909), les « rites de passage » sont des rites célébrés en connexion avec des changements importants dans la condition d'un individu, d'un groupe ou de l'ensemble de la société.

Le théâtre est une activité collective, un « fait social »² ; le groupe théâtral peut être comparé à une société miniature, avec ses règles, sa temporalité, ses espaces et naturellement ses composantes. Le théâtre peut faire fonction à la fois de miroir et d'antithèse de la réalité. À travers la modalité de la fiction, des personnes porteuses d'un handicap peuvent jouer des rôles qu'elles n'ont pas dans la vie réelle. Cet exercice peut avoir une valeur thérapeutique pour ces personnes, en les aidant à acquérir des compétences nécessaires pour accéder à leur autonomie. La répétition, autre caractéristique essentielle de l'activité théâtrale, pourra ensuite aider à fixer les compétences acquises.

La fiction et la répétition sont des aspects formels et fonctionnels des pratiques rituelles, et donc également des rites de passage. C'est sur la base de cette analogie que je soutiens que l'activité théâtrale, en vertu de ces aspects sociologiques et rituels, peut être un contexte bénéfique pour enclencher des changements et les partager dans le groupe, c'est-à-dire les vivre de manière sociale.

Entre 2015 et 2017, j'ai mené un projet théâtral avec des enfants et des adolescents d'écoles italiennes. Ce projet, intitulé « Héros mythiques et Super-Héros modernes. Projet pour la valorisation de la diversité à travers le théâtre », avait comme sujet de travail *Philoctète* de Sophocle et les Super-Héros modernes. Les groupes de participants se composaient de sujets atteints de handicaps, de troubles et de traumatismes. En analysant les caractéristiques particulières des deux catégories du projet, Héros mythiques et Super-Héros modernes, plusieurs affinités se dégagent. De plus, le projet a produit d'importants résultats, que j'introduirais.

◆ LE « PASSAGE D'ÉTAT » COMME GARANTIE DE SURVIE SOCIALE



Fig. 1 – Afrique : entrée des filles dans l'âge adulte



Fig. 2 – Amérique : obtention du diplôme, entrée dans l'âge adulte

Le passage d'état est un changement individuel ou social légitimé à travers le partage collectif. Il peut être célébré d'une manière plus ou moins rituelle. Du point de vue anthropologique, selon la classification de Van Gennep (1981), les « rites de passage » sont des rites célébrés en connexion avec des changements importants dans la condition d'un individu (naissance, entrée dans l'âge adulte, maladie, mort), d'un groupe ou de l'ensemble de la société (guerre, changement de chef, commencement et fin de l'activité économique saisonnière), ou d'un objet (inauguration).

Le rite de passage s'articule en trois phases :

- rites de sortie ou de séparation (de la condition précédente).
- rites de la marge ou *limen* (phase de la ségrégation).

2. Selon DURKHEIM 2010 (1895) : 19, le « fait social » dans une société est un phénomène qui par sa fréquence et sa diffusion peut être qualifié de collectif, un phénomène au-dessus des consciences individuelles, et qui les contraint. Il consiste en « toute manière d'agir, de penser, de sentir, fixée ou non, susceptible d'exercer sur l'individu une contrainte extérieure, et qui est générale dans l'étendue d'une société donnée tout en ayant une existence propre, indépendante de ses diverses manifestations au niveau individuel. ».

- rites d'association (à un nouveau contexte) ou ré-association (au contexte de provenance).

Le *limen* (lat. «seuil») est la frontière, la marge, la porte, l'espace entre deux contextes. On observe diverses déclinaisons du concept du *limen* :

- spatial : il indique le passage des frontières.
- temporel (ou autrement dit suspension) : il marque le passage entre deux contextes temporels, par exemple le cycle des saisons.
- naturel : il souligne les passages naturels du cycle de la vie d'un individu (naissance, puberté, mort).
- social : il légitime les changements d'identité sociale, comme l'acquisition de la majorité ou de la nouvelle identité relative de mari ou de femme consécutive au mariage ou encore, d'un rôle dans un contexte de travail.

Le *limen* social est celui qui nous intéresse le plus ; nous développerons davantage cet aspect par la suite.

Le *temps du rite* de passage doit être un temps «limité», le *limen* étant limité par définition. Le stationnement dans la marge, la suspension, ne doit pas dépasser, en termes temporels, les limites préétablies.

Le concept de passage présuppose *le risque* : s'arrêter trop longtemps sur le seuil (le *limen*), signifie s'exposer au risque de la perte ou de la «crisi della presenza» (crise de la présence) théorisée par De Martino³. Selon lui, la «presenza» est la capacité de conserver dans la conscience la mémoire des expériences nécessaires pour répondre de manière adéquate à une situation déterminée et agir dans le présent, en y participant activement à travers l'initiative personnelle. La présence signifie «y être», avoir un rôle social spécifique, en tant que personne douée de compétences dans un contexte social doté de sens.

La crise de la présence se vérifie quand, dans des conditions particulières (maladie, perte des affections, mort, conflits moraux, migration, crise sociale, culturelle), l'individu peut se retrouver incapable d'agir, en expérimentant une crise de la capacité de «partecipare alla storia umana» (participer à l'histoire humaine)⁴ dans un instant précis, en se découvrant incapable d'agir et de déterminer son action particulière.

La marge peut donc devenir *statu quo* : le danger, le risque, l'inaction ou la stagnation deviennent persistants et ils ne sont plus seulement propédeutiques comme le prévoit le rite.

Du point de vue de l'évolution et de la croissance personnelle, ceux qui ont une maladie, un handicap physique, sensoriel ou mental, ou encore une maladie sociale, individuelle ou familiale, ne réussissent souvent pas à dépasser le passage de la condition d'enfants à celle d'individus adultes. Ils ne réussissent pas à acquérir une nouvelle identité relative en termes sociaux et ils restent dans leur identité absolue de personnes malades, qui ne sont plus enfants, mais ne sont pas encore adultes. Ils restent trop longtemps dans le *limen* ; c'est une condition invalidante et risquée qui apparaît immuable et éternelle.

D'un point de vue socio-anthropologique c'est comme s'être arrêté aux deux premières phases du passage d'état de :

- séparation : non plus enfants.
- ségrégation : suspension, stagnation dans une condition intermédiaire (ni adultes ni enfants).
On ne rejoint pas la troisième phase de la ré-association, parce que le sujet malade ou démuné, manquant d'autonomie, réussit difficilement à acquérir un rôle dans la société.

C'est donc une sorte de *limen* éternel, de passage d'état inachevé. Sans la ré-association qui rend possible le changement mis en acte et légitimé par le passage d'état, la survie sociale de l'individu n'est plus assurée.

3. DE MARTINO 2013 (1959) : 89-108 *et infra*.

4. *Ibidem*.

◆ L'ACTIVITÉ THÉÂTRALE COMME SUBSTITUTION RITUELLE À LA CRISE DE LA PRÉSENCE ET MÉDIATION COMMUNICATIVE DANS LES PROJETS DE SOINS

Selon la théorie de la « crisi della presenza » de De Martino, le *rite*, avec ses comportements stéréotypés, offre des modèles rassurants à suivre pour ré-agir à la crise qui menace la capacité de l'individu d'agir dans le présent. La ritualisation de la crise, à travers la médiation de la religion, met en acte la « destorificazione del negativo »⁵, c'est-à-dire le déplacement de la condition humaine du présent de crise dans une dimension mythico-symbolique. Les causes qui ont produit la crise (mort, maladie, peur...) sont mentalement abstraites du contexte historique dans lequel elles sont nées et sont déplacées dans un temps, un lieu et un contexte mythiques. La narration du mythe, le comportement répété du rite, avec ses mots et ses gestes symboliques, réussissent à abstraire le fait critique de l'histoire réelle dans laquelle la crise s'est produite.

Le théâtre, comme le rite, se sert de comportements stéréotypés et répétés, de mots et de gestes symboliques, et se déroule dans un contexte narratif. Maintes études⁶ ont démontré que le théâtre, dès l'origine et encore aujourd'hui, possède une fonction sociale, politique et rituelle. Il a en commun avec le rite, *in primis* :

- l'objectif fonctionnel : socio-culturel.
- l'aspect représentatif (dramatisation, performance, présence d'un public).
- le contexte spatio-temporel protégé.
- l'utilisation des costumes et des masques.
- des règles bien définies.
- l'attribution de rôles particuliers.

Le théâtre permet de s'exercer en jouant des rôles imaginaires, différents de la vie réelle, il rend nécessaire l'acquisition de compétences pour jouer des personnages : il faut savoir agir, parler et penser comme le ferait notre personnage. Dès lors qu'il s'agit de « faire semblant », il nous est concédé de nous tromper, de nous arrêter et de recommencer, c'est-à-dire de « faire les répétitions ». C'est ainsi que les personnes porteuses d'un handicap peuvent prendre le temps nécessaire pour apprendre les comportements adaptés à divers contextes et se mesurer, dans la fiction, avec la réalité d'un rôle social. Mon expérience me permet d'affirmer que les compétences acquises pendant l'activité théâtrale deviennent constituantes du bagage personnel, que ce soit chez les élèves « normo-dotés » ou ceux porteurs d'un handicap.

Dans les groupes hétérogènes, le jeu de rôles permet aussi de se mettre à la place de l'autre, de se charger de tout son bagage émotionnel (positif et négatif), en fournissant à tous les acteurs les moyens de se comprendre les uns les autres, et en posant les bases susceptibles d'ouvrir un canal de communication. L'activité théâtrale permet de :

- créer des contextes et des temps protégés dans lesquels il est possible d'écouter et de se sentir écouté.
- fournir de nouvelles règles sociales partagées.
- construire un climat de confiance et de collaboration.
- activer un canal de communication protégé, interdit et parallèle à celui qui existe.
- valoriser les particularités individuelles.
- exprimer, reconnaître et partager les émotions et les points de vue.
- reconnaître le trouble, le sien et celui d'autrui.
- expérimenter le rapport avec la diversité.
- prendre le temps et le droit de se tromper et de recommencer.
- acquérir des compétences sociales.
- favoriser l'intégration.

5. *Ibidem*.

6. Citons, entre autres, les contributions de VERNANT & VIDAL-NAQUET 1986, CAPOMACCHIA 2005 et BRELICH 1965.

◆ HÉROS MYTHIQUES ET SUPER-HÉROS MODERNES : PROJET POUR LA VALORISATION DE LA DIVERSITÉ À TRAVERS LE THÉÂTRE



Fig. 3 – Philoctète



Fig. 4 – Professeur X

Le projet mené entre 2015 et 2017, lié à ma thèse, avait comme sujet de travail *Philoctète* de Sophocle et les Super-Héros modernes. Des enfants atteints de handicaps, de troubles et de traumatismes y participaient.

Dans mon travail de recherche, j'analyse des témoignages qui appartiennent à des contextes spatio-temporels très différents les uns des autres, dans la tragédie grecque, la mythologie d'origine ougaritique et les textes dramatiques égyptiens. Il ne s'agit pas de rechercher des analogies formelles, mais de se concentrer sur certains cas dans lesquels les personnages montrent des anomalies ou des difficultés qui les forcent à une condition d'isolement social.

Les personnages mythiques, ou les Héros anciens analysés sont tels parce qu'ils ont une anomalie, ils sont *super*-humains ou *sub*-humains, ils ont tous leurs points faibles. Ainsi, le Philoctète⁷ de Sophocle a une blessure invalidante au pied, les dieux voraces du texte ougaritique C.A.T. 1.23⁸ manifestent une voracité excessive, Danel⁹, selon les textes ougaritiques, ne peut pas avoir d'enfants, l'Horus des textes dramatiques égyptiens¹⁰ est un garçon « peureux », un adolescent qui croît.

Presque tous les Super-Héros modernes présentent des aspects pathologiques, sont asociaux, ont des difficultés relationnelles, ont subi un traumatisme dans l'enfance, comme la perte des parents ou ils ont un handicap (Iron Man¹¹ ne peut pas marcher, comme Philoctète). Ils ne sont pas acceptés dans la société. Ils vivent leur vie dans la solitude, parce qu'ils ne trouvent pas leur rôle dans la société, comme le Philoctète de Sophocle, qui est arraché à son rôle social et abandonné sur une île déserte, parce que malade.

Il est aussi intéressant d'étudier les conditions dans lesquelles ils ont acquis leurs super-pouvoirs. Ils appartiennent soit à un autre monde (nous remarquerons le lien avec les personnages mythiques semi-divins), résultent d'un accident (telle la morsure du serpent pour Philoctète) ou s'incarnent dans des armes exceptionnelles (comme l'arc).

Personne, pas plus un Héros qu'un Super-Héros, n'est « différent » ; mais être différent signifie également posséder quelque chose en plus, une capacité ou un objet extraordinaires, pas nécessairement ou pas seulement quelque chose en moins. Il s'agit d'un point de force, d'un don extraordinaire, en vertu

7. SAVINO & ALBINI 2007

8. SMITH 2006 ; BORDREUIL & PARDEE 2004 ; CAQUOT, SZNYCER & HERDNER 1974 ; XELLA 1973.

9. CAQUOT, SZNYCER & HERDNER 1974.

10. MASTROPASQUA 1999 ; BRESCIANI 1971.

11. Anthony « Tony » Stark, alias Iron Man (littéralement « l'Homme de Fer »), est un super-héros de la maison d'édition Marvel Comics. Créé par le scénariste Stan Lee, développé par Larry Lieber, et conçu par les artistes Don Heck et Jack Kirby, le personnage de fiction apparaît pour la première fois dans le comic book *Tales of Suspense* n°39 en mars 1963, scénarisé par Larry Lieber et dessiné par Don Heck.

duquel ils acquièrent leur statut de héros et de personnages de mythe : Philoctète, seul parmi tous ses camarades, possède une compétence particulière, celle d'utiliser l'arc d'Héraclès et de devenir le héros de Troie ; le Super-Héros Professeur X est paraplégique, mais il peut utiliser la télépathie ; le Super-Héros Daredevil¹² est aveugle et a perdu son père, mais il utilise son exceptionnelle capacité auditive pour combattre l'injustice.

Ce don exceptionnel, qu'on peut appeler super-pouvoir, agit comme une prothèse, une «réalité augmentée», qui permet d'amplifier les potentialités, de dépasser ses limites et de se racheter socialement en activant un changement d'état dans la société.

Cette expérience pratique — jouer le rôle d'un Héros ou d'un Super-Héros — a permis aux élèves de mon laboratoire théâtral de :

- réfléchir sur le concept de diversité.
- encourager l'expression de soi-même.
- développer une image positive de soi-même et des autres.
- stimuler le développement de nouvelles compétences et le renforcement des compétences déjà acquises.
- transformer ses limites en potentialités.
- développer l'autonomie.

élaborer des stratégies de communication parallèles là où le langage verbal était pauvre ou absent (à travers le renforcement du langage non verbal et para-verbal).

- changer : compléter le passage d'état en trouvant son rôle dans le groupe.

◆ TÉMOIGNAGE D'UN RÉSULTAT : SERENA ET LE SUPER-POUVOIR DU RIRE

Serena est une adolescente atteinte d'un grave dérangement cognitif. Elle ne communiquait pas avec ses camarades, elle restait toujours à part à observer les autres. Lorsque nous avons commencé à inventer des Super-Héros et à expérimenter leurs modalités de communication, elle a commencé à intervenir en respectant les temps d'intervention et en utilisant le rire comme sa modalité expressive. Ses camarades ont compris sa modalité de communication et ils ont appris à l'utiliser. Nous avons créé une sorte d'«espéranto», un nouveau langage qui a permis à Serena de construire son personnage, un Super-Héros avec le pouvoir du rire, et de trouver son rôle dans le groupe. Nous avons aussi découvert qu'elle réagissait aux changements d'intonation dans les phrases et que nous pouvions utiliser cela pour attirer son attention, son regard et pour faire en sorte qu'elle s'approche et participe aux activités. C'est donc avec le rire et la mélodie de la voix que nous avons pu communiquer avec Serena.

◆ CONCLUSIONS

Le changement nous est indispensable pour devenir des individus sociaux, c'est-à-dire pour trouver notre place dans la société. Il existe des situations de crise, passagères ou permanentes, comme la maladie, le handicap ou le traumatisme, qui empêchent la mutation, faisant courir au sujet le risque de rester lié à un isolement (*limen*).

L'activité théâtrale, en vertu de ses analogies avec le rite, avec sa modalité répétitive de la performance dans un contexte collectif, peut être substituée rituellement à la «crise de la présence», et offrir un moyen pour une communication à visée thérapeutique dans les projets de soins.

12. Charles Francis Xavier, alias Professeur X et Matt Murdock, alias Daredevil sont également des super-héros de la maison d'édition Marvel Comics. Créés par Stan Lee, ils sont apparus pour la première fois dans les années 1963-1964.

◆ BIBLIOGRAPHIE

- ATTIGUI Patricia, 1993, *De l'illusion théâtrale à l'espace thérapeutique. Jeu, transfert et psychose*, Paris : Denoël.
- BORDREUIL Pierre & PARDEE Dennis, 2004, *Manuel d'ougaritique*, vol. 2, texte 5, Paris : Librairie orientaliste Paul Geuthner, p. 27-36.
- Brelich Angelo, 1965, «Aspetti religiosi del dramma greco», *Dioniso*, n° 39, p. 82-94.
- Brelich Angelo, 1969, *Paides e parthenoi*, Roma : Edizioni dell'Ateneo.
- BRESCIANI Edda, 1971, *Il teatro nell'Egitto antico*, Siracusa : INDA.
- Capomacchia Anna Maria Gloria, 2005, «La dimensione religiosa del teatro greco negli scritti di Angelo Brelich», dans Lancellotti Maria Grazia & Xella Paolo (éds.), *Angelo Brelich e la storia delle religioni. Temi, problemi e prospettive*, Roma, p. 107-114.
- Caquot André, Sznycer Maurice & Herdner Andrée, 1974, *Textes Ougaritiques, 1 : Mythes et légendes*, Paris : Éditions du Cerf.
- De Martino Ernesto, 2013, *Sud e magia*, Milano : Feltrinelli.
- Durkheim Émile, 2010 (1895), *Les règles de la méthode sociologique*, Paris : Flammarion.
- Mastropasqua Fernando, 1999, « Maschera e rivoluzione. Quasi una introduzione », dans *Maschera e rivoluzione Visioni di un teatro di ricerca*, Pisa : BFS, p. 9-28.
- MILLE Christian, BARTHE E., BON SAINT COME Marie & DELHAYE Medhi, 2015, «Thérapie avec médiations, ou le thérapeutique par surcroît : comment et quand poser l'indication d'un projet de soins "paradoxal" ?», *Neuropsychiatrie de l'enfance et de l'adolescence*, vol. 63, n° 5, Paris : Masson, p. 332-340.
- MORON Pierre, SOUDRES Jean-Luc & ROUX Guy, 2004, *Créativité et art-thérapie en psychiatrie*, Paris : Masson.
- SAVINO Ezio & ALBINI Umberto (éds.), 2007, *Sofocle : Aiace, Elettra Trachinie, Filottete*, Garzanti Libri, Milano : Éd. XI.
- SMITH Mark, 2006, *The Rituals and Myths of the Feast of the Goodly Gods of KTU/CAT 1.23 Royal Constructions of Opposition, Intersection, Integration, and Domination*, Boston : Brill.
- Van Gennep Arnold, 1981 (1909), *Les Rites de Passage*, Paris : Picard.
- Vernant Jean-Pierre & Vidal-Naquet Pierre, 1986 (1972), *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris : La Découverte.
- XELLA Paolo, 1973, «Il mito di Šhr e Šlm. Saggio sulla mitologia ugaritica», *Studi semitici*, n° 44, Roma : Istituto di Studi del Vicino Oriente.
- WEISS DE DIESBACH Caroline, 2011, «Un atelier théâtre et jeu masqué avec de jeunes adultes autistes», *La lettre de l'enfance et de l'adolescence*, n° 85-86, Toulouse : Erès, p. 141-154.
- Winnicott Donald Woods, 2015, *Jeu et Réalité. L'espace potentiel*, Paris : Gallimard.



École Pratique
des Hautes Études

PSL 

Les Patios Saint-Jacques – 4-14, rue Ferrus 75014 Paris - Tél. : +33 (0)1 53 63 61 50

www.ephe.psl.eu

