

ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES
SECTION DES SCIENCES RELIGIEUSES

MARQUAGE CORPOREL
ET SIGNATION RELIGIEUSE
DANS L'ANTIQUITÉ



THÈSE DE DOCTORAT
SOUS LA DIRECTION DE M. ALAIN LE BOULLUEC
PRÉSENTÉE ET SOUTENUE PUBLIQUEMENT
LE 6 DÉCEMBRE 2004

PAR
LUC RENAUT

VOLUME I
TEXTE

MEMBRES DU JURY

M. FRANÇOIS BARATTE
M^{me} NICOLE BELAYCHE
M^{me} VÉRONIQUE BOUDON-MILLOT
M^{me} CHRISTIANE ZIVIE-COCHE
M. CONSTANTIN ZUCKERMAN

Pour Frédérique

« *La
lune
ronde
et
blanche
guide
ses
pas* »

ΡΑΔΑΜΑΝΘΥΣ Ἄλλ' οὐχ ἱκανόν τοῦτο, ὦ Κυνίσκε· ἀπόδουθι δέ, ὅπως ἐπισκοπήσω σε ἀπὸ τῶν στιγμάτων. ΚΥΝΙΣΚΟΣ Ποῦ γὰρ ἐγὼ στιγματίας ἐγενόμην; ΡΑΔΑΜΑΝΘΥΣ Ὅποσα ἂν τις ὑμῶν πονηρὰ ἐργάσῃται παρὰ τὸν βίον, καδ' ἕκαστον αὐτῶν ἀφανῆ στίγματα ἐπὶ τῆς ψυχῆς περιφέρει. ΚΥΝΙΣΚΟΣ Ἴδού σοι γυμνὸς παρέστηκα· ὥστε ἀναζητεῖ ταῦτα ἄπερ σὺ φῆς τὰ στίγματα. ΡΑΔΑΜΑΝΘΥΣ Καθαρὸς ὡς ἐπίπαν οὐτοσὶ πλήν τούτων τριῶν ἢ τεττάρων ἀμαυρῶν πάνυ καὶ ἀσαφῶν στιγμάτων. Καίτοι τί τοῦτο; ἴχνη μὲν καὶ σημεῖα πολλὰ τῶν ἐγκαυμάτων, οὐκ οἶδα δὲ ὅπως ἐξαλγήλιπται, μᾶλλον δὲ ἐκκέκοπται. Πῶς ταῦτα, ὦ Κυνίσκε, ἢ πῶς καθαρὸς ἐξ ὑπαρχῆς ἀναπέφηνας; ΚΥΝΙΣΚΟΣ Ἐγὼ σοι φράσω· πάλαι πονηρὸς δι' ἀπαιδευσίαν γενόμενος καὶ πολλὰ διὰ τοῦτο ἐμπολήσας στίγματα, ἐπειδὴ τάχιστα φιλοσοφεῖν ἠρξάμην κατ' ὀλίγον ἀπάσας τὰς κηλῖδας ἐκ τῆς ψυχῆς ἀπελουσάμην. ΡΑΔΑΜΑΝΘΥΣ Ἀγαθῶ γε οὗτος καὶ ἀνυσιμωτάτῳ χρησάμενος τῷ φαρμάκῳ. Ἄλλ' ἄπιθι ἐς τὰς Μακάρων νήσους τοῖς ἀρίστοις συνεσόμενος.

RHADAMANTE : “Mais cela ne suffit pas, Cyniscus ; désabille-toi, pour que je t'examine d'après tes tatouages.” CYNISCUS : “Où donc ai-je été tatoué ?” RHADAMANTE : “Quel que soit le nombre de méchancetés que l'un de vous commet durant sa vie, pour chacune d'entre elles, il rapporte des tatouages invisibles sur son âme.” CYNISCUS : “Me voici tout nu devant toi ; tu peux maintenant rechercher les tatouages dont tu parles.” RHADAMANTE : “Tu es sans taches comme tous ceux-ci, à l'exception de ces trois ou quatre tatouages effacés et très peu distincts. Mais qu'est-ce donc que cela ? toutes ces traces et ces marques de brûlures qu'on a je ne sais comment effacées ou plutôt excisées ; pourquoi ces marques, Cyniscus, et comment se fait-il qu'on te trouve à nouveau sans taches ?” CYNISCUS : “Je vais t'expliquer : devenu jadis mauvais par manque d'éducation, et récoltant pour cette raison un grand nombre de tatouages, aussitôt que j'eus entrepris la philosophie, je me nettoyai l'âme de presque toutes mes souillures.” RHADAMANTE : “Eh bien, celui-ci utilise vraiment un médicament valable, et même très efficace ! Va-t-en donc rejoindre les meilleurs aux Îles des Bienheureux !”

PRÉSENTATION GÉNÉRALE

Pour ne pas infliger à celui qui aura eu le courage de nous lire jusqu'au bout une conclusion dans laquelle nous ressasserions tout ce qu'il connaît déjà, nous proposons ces quelques pages qui devraient, bon an mal an, faire d'une pierre deux coups — à savoir présenter et introduire les problématiques qui ont été les nôtres, mais aussi donner sans tarder un aperçu des hypothèses que nous défendons et des résultats auxquels nous sommes parvenu. Nous avons souhaité organiser notre matière de la manière la plus simple qui soit, en distinguant autant que possible les différents chapitres et points traités, afin que notre lecteur puisse entrer dans notre étude par la porte qui lui plaira. Il disposera à chaque instant de notes de renvoi qui lui permettront de se rendre plus haut ou plus bas, pour trouver rapidement les éclaircissements qui lui manquent là où il se trouve, sans avoir besoin de retourner à la table des matières. Notre présentation générale, que nous envisageons également comme une sorte de guide de lecture, a été équipée du même mécanisme : les développements annoncés sont balisés, et l'on peut s'y reporter immédiatement. Chaque développement important est doté d'une introduction et d'une conclusion et, à la charnière de la première et de la seconde partie, on pourra lire une introduction¹ où nous essayons d'expliquer et de justifier, d'une manière plus méthodique, l'articulation essentielle de notre problématique, celle qui a commandé le choix de notre double titre et l'emploi délibéré du terme *signation*.

Cette étude a pour point de départ une série de questions rencontrées au cours de nos recherches précédentes sur l'iconographie de la croix chrétienne à la fin de l'Antiquité. À en croire certains, les premiers balbutiements graphiques de ce signe proviendraient en droite ligne de l'ancien *taw* cruciforme hébreu. Ce dernier aurait un long passé derrière lui, à la fois marque d'appartenance, de protection, d'élection, et même abréviation cryptée du nom de Yahvé. Othmar Keel assure que le *taw* a été porté par les prostituées sacrées de l'Orient ancien avant d'être gravé sur le diadème du grand prêtre de Jérusalem². Erich Dinkler le reconnaît sur les

¹ Cf. *infra*, p. 407 sq.

² Cf. *infra*, p. 681 sq.

ossuaires palestiniens des débuts de notre ère³. Jean Daniélou le découvre sur le front des dissidents de Qumrân et sur celui des premiers lecteurs de l'*Apocalypse de Jean*, qui l'interpréteraient à la fois comme instrument de la Passion et comme initiale de Χριστός⁴. En somme, le judaïsme aurait légué au christianisme un symbole cruciforme très évocateur, dont l'usage religieux, ou même sacramentaire (onction ? signation ? tatouage ? aucune solution n'est écartée), était courant à l'époque où prêchait Jésus. Les Pères de l'Église avaient donc raison : par une grâce spéciale, la croix avait bel et bien été préfigurée ! Ce n'est pas tout. À qui sollicitait les lumières de l'école comparatiste, celle-ci offrait tout un catalogue de stigmates infligés aux adorateurs de Dionysos, d'Isis, de Cybèle, d'Atargatis ou de Mithra. À l'évidence, la notion de marquage corporel religieux était universelle. Qui en douterait, en parcourant le vaste monde ? À quoi s'occupent tant de peuples si prompts à se peindre et à se tatouer ? N'ont-ils pas, comme les Anciens, le souci de se mettre sous la protection des symboles essentiels de leur religion ?

Ce tableau à charge est évidemment réducteur. L'ethnologie en particulier ne saurait y être enfermée. Un simple coup d'œil sur les informations collectées sur le terrain montre assez la diversité des usages prêtés au marquage corporel. Il n'entraîne pas dans notre projet de réunir ne serait-ce qu'une partie des nombreuses données ethnographiques disponibles sur le marquage et les mutilations corporelles dans les sociétés traditionnelles extra-européennes. À supposer que l'on puisse mener cette tâche immense jusqu'à un terme satisfaisant, on ne serait pas mieux armé pour expliquer les interactions culturelles propres au petit monde qui s'agite autour de la Méditerranée au cours de l'Antiquité.

Wilfrid Dyson Hambly a jadis tenté une histoire mondiale des pratiques de marquage corporel⁵. Ses 350 pages réunissent quantité de références utiles, malheureusement trop souvent interprétées à l'emporte-pièce. Sa documentation, en provenance presque exclusive des pays extra-européens, ne lui permet pas de se concentrer avec une attention suffisante sur les données

³ Cf. *infra*, p. 667 sq.

⁴ Cf. *infra*, p. 653 sq.

⁵ W. D. HAMBLY, *The History of Tattooing and its Significance, with some Account of Other Forms of Corporal Marking*, Londres, 1925. La bibliothèque du Musée de l'Homme possédait l'unique exemplaire français de cet ouvrage, avant qu'il ne disparaisse de ses collections au milieu des années 1990. Notre sœur Hélène Renaut, qui a photocopié l'ouvrage à San Francisco, nous a permis d'en déposer une copie à peu près correcte au Musée de l'Homme.

historiques relatives au monde méditerranéen⁶. D'autres, avant et après lui, se sont aventurés sur ce terrain, avec plus ou moins de bonheur⁷. Les travaux de Wilhelm Joest comptent parmi les plus approfondis. À une solide documentation ethnologique, il allie une bonne connaissance des textes classiques⁸. L'école française de médecine légale et d'anthropologie criminelle s'est également intéressée au marquage corporel, d'abord d'un point de vue sociologique — sur la base des théories extravagantes professées par Cesare Lombroso⁹ — puis sous un angle davantage historique et ethnologique. Les *Archives d'anthropologie criminelle, de criminologie et de psychologie normale et pathologique (AAC)*¹⁰ constitueront le relais principal de cette école, et publieront à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle un peu tout ce qui s'écrivait sur le tatouage, qu'il s'agisse de criminologie¹¹, ou même d'ethnologie et/ou d'histoire¹². Le médecin Lucien Bertholon (1854-1914) laissera une étude marquante en essayant de reconstituer un courant de diffusion du tatouage à partir de vestiges archéologiques, statuettes et représentations égyptiennes essentiellement¹³. Le directeur des AAC, Alexandre Lacassagne, n'est pas en reste.

⁶ Voir le ch. VI : *Historical distribution of tattooing*, p. 308-335. À partir de données archéologiques et littéraires sur l'époque préhistorique, la Mésopotamie, l'Égypte, la Chine et le Japon et les civilisations d'Amérique du Sud, W. D. Hambly tente de brosser un tableau évolutif incertain. Lui-même le reconnaît, et son mérite aura au moins été de signaler les lacunes de la documentation disponible à son époque.

⁷ Parmi les travaux anciens ou mineurs, on peut mentionner : R. P. LESSON, « Du tatouage chez les différents peuples de la terre », *Annales maritimes et coloniales* [...], 1820, p. 280-292 ; E. BERCHON, *Discours sur les origines et le but du tatouage* [discours de réception à l'Académie de Bordeaux], Bordeaux, 1886 (23 p.) ; A. W. BUCKLAND, « On Tattooing », *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 17, 1888, p. 318-327.

⁸ W. JOEST, « Körperbemalen und Tätowieren bei den Völkern des Alterthums », *Zeitschrift für Ethnologie*, 20, 1888, p. 412-414 ; Id, *Tätowieren, Narbenzeichen und Körperbemalen. Ein Beitrag zur vergleichenden Ethnologie*, Berlin, 1887 (128 p.).

⁹ C. LOMBROSO, *L'Uomo delinquente, studiato in rapporto alla antropologia, alla medicina legale ed alle discipline carcerarie*, Milan, 1876, que les Français peuvent lire dès 1887 dans une traduction faite sur la 4^e édition (1886) par REGNIER et BOURNET, *L'Homme criminel, criminel-né, fou moral, épileptique, étude anthropologique et médico-légale*, Paris, 1887 (disponible en format pdf sur <http://gallica.bnf.fr>). Sur le tatouage chez les "criminels", voir les p. 257 sq. de la trad. française.

¹⁰ Ces archives, fondées et dirigées par Alexandre Lacassagne (1843-1924) — qui enseignait au laboratoire de médecine légale de la Faculté de Lyon — ont paru de 1886 à 1915 (29 volumes, Lyon / Paris).

¹¹ H. LÉALE, « Criminalité et tatouage », *AAC* 24, 1909, p. 241-267. Dans cet article, Henri Léale s'en prend courageusement aux thèses de C. Lombroso souvent relayées par A. Lacassagne, en mettant en doute la relation que ses prédécesseurs voulaient établir entre criminalité et tatouage.

¹² L. BATUT, Louis, « Du tatouage exotique et du tatouage en Europe », *AAC* 8, 1893, p. 77-92 ; D. FOUQUET, « Le tatouage médical en Égypte », *AAC* 13, 1898, p. 270-279 ; E. LOCARD, « Le tatouage chez les Hébreux », *AAC* 24, 1909, p. 56-62.

¹³ L. BERTHOLON, « Origines néolithique et mycénienne des tatouages des indigènes du nord de l'Afrique », *AAC*, 19, 1904, p. 756-786. Avec l'anthropologue Ernest Chantre, il publiera des *Recherches anthropologiques dans la Berbérie orientale*, 2 vol., Lyon, 1912 et 1913 comprenant un chapitre consacré aux mutilations (tatouages, trépanation, circoncision), vol.1, p. 477-489.

On lui doit, en collaboration avec Émile Magitot¹⁴, un grand article sur le tatouage paru dans le *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*, souvent cité par la suite¹⁵, mais aussi une étude consistante¹⁶ qui salue et utilise les contributions récentes des antiquisants, celles de Paul Perdrizet en particulier. La présence française en Afrique de Nord a également stimulé la curiosité ethnologique, celle des médecins notamment. Leurs méthodes de collecte et leur grille d'interprétation ne sont plus les nôtres, mais la valeur documentaire de leurs travaux demeure. On doit citer les noms d'Émile Mauchamp¹⁷, Louis Carton¹⁸, Joseph Herber¹⁹, Françoise Légey²⁰, G. Marcy²¹, René Chabelard²² et Thérèse Rivière²³. Toutes les données relatives au tatouage maghrébin ont été réunies, complétées et analysées de manière exhaustive et approfondie par Susan Searight dans les années 1970 et 1980²⁴. Les autres enquêtes et travaux

¹⁴ Ce dernier, spécialiste d'odontologie, s'était intéressé aux mutilations dentaires et, par là, aux autres mutilations corporelles : É. MAGITOT, « Essai sur les mutilations ethniques », *Bulletin de la Société d'Anthropologie de Paris*, 3^{ème} série, t. 8, fasc. 1, 1885, p. 21-25 (résumé d'une communication publiée dans les *Comptes rendus du Congrès d'Anthropologie Préhistorique tenu à Lisbonne en 1880*, non consulté). À la même époque, il publie des *Études sur le tatouage, considéré au point de vue de sa répartition géographique* (extrait de la *Gazette médicale de l'Algérie*), Paris, 1881 (15 p.).

¹⁵ A. LACASSAGNE et E. MAGITOT, « Tatouage », *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*, 3^e série, t. 16, Paris, 1886, p. 95-159. A. Lacassagne publiait dès 1881 une étude intitulée *Les tatouages. Étude anthropologique et médico-légale*, Paris, 1881 (116 p.).

¹⁶ A. LACASSAGNE, « La signification des tatouages chez les peuples primitifs et dans les civilisations méditerranéennes », *AAC*, 27, 1912, p. 783-810.

¹⁷ É. MAUCHAMP, *La sorcellerie au Maroc, œuvre posthume précédée d'une étude documentaire sur l'auteur et l'œuvre par Jules BOIS*, Paris, 1911 (sur le tatouage, p. 141 sq.).

¹⁸ L. CARTON, « Ornementation et stigmates tégumentaires chez les indigènes de l'Afrique du Nord », *Mémoires de la Société d'Anthropologie de Bruxelles*, 2, 1909, p. 1-79 et XI planches hors-texte.

¹⁹ J. HERBER, « Tatouages marocains. Tatouages des soldats des anciens Tabors », *Archives berbères*, 4, fasc. 1-2, 1920, p. 58-64 ; « Origine et signification des tatouages marocains », *L'Anthropologie*, 37, 1927, p. 517-525 ; « L'origine du décor des tatouages marocains », *Quatorzième congrès de la Fédération des Sociétés Savantes de l'Afrique du Nord, Rabat [Maroc], 18-20 avril 1938*, t. 2 : *Sociologie et Études sociologiques*, Alger, 1939, p. 763-782 ; « Les tatouages de la face chez la marocaine », *Hesperis*, 33, 1946, p. 323-351.

²⁰ F. LÉGEY, *Essai de folklore marocain*, Paris, 1926 (sur le tatouage, p. 71 sq. ; 115 sq. ; 221 sq.).

²¹ G. MARCY, « Origine et signification des tatouages de tribus berbères », *Revue de l'Histoire des Religions*, 102, juil.-déc. 1930, p. 13-66.

²² R. CHABELARD, *Le tatouage des indigènes en Afrique du Nord*, Thèse pour le Doctorat en Médecine [...], Alger, 1940.

²³ T. RIVIÈRE, « Les tatouages berbères dans l'Aurès », *Journal de la Société des Africanistes*, 12, 1942, p. 67-80, rééd. J. FAUBLÉE dans *Études et Documents Berbères*, 6, 1989, p. 60-68.

²⁴ S. SEARIGHT, *The Use and Function of Tattooing on Moroccan Women*, 3 vol. (pagination continue), New Haven (Connecticut), 1984. L'auteur, qui tient compte de la bibliographie ancienne, a interrogé environ 1000 femmes issues de 230 tribus marocaines différentes, entre 1973 et 1976. Les ch. 3 et 4 tentent en outre de retracer les origines et l'histoire ancienne du tatouage en Afrique du Nord (*The evidence for tattooing in northern Africa from early times and its origin in Morocco* et *Studies on tattooing in northern Africa*, vol. 1, p. 36-59).

ethnologiques parus au cours des XIX^e et XX^e siècles ne peuvent être cités ici²⁵. Il faut saluer l'entreprise de numérisation de la Bibliothèque nationale de France, qui héberge sur son site web (<http://gallica.bnf.fr>), en format pdf, un grand nombre de contributions anciennes, récits de voyage, études médico-légales, anthropologiques ou sociologiques, collectes ethnographiques, etc. Ces anciens travaux ont souvent l'avantage de rendre compte de pratiques aujourd'hui disparues. Nous les signalerons au fur et à mesure de notre étude, avec d'autres contributions plus récentes. Les approches transversales, de nature plus ou moins psychanalytique²⁶, ou celles qui se soucient essentiellement de sociologie contemporaine²⁷, n'étaient pas d'une grande utilité pour notre sujet.

Les principaux acteurs du débat auquel nous avons pris part restent les antiquisants. La place d'honneur revient sans conteste à Franz Joseph Dölger (1879-1940). Les problématiques abordées ici ont déjà été en grande partie soulevées par lui en 1911²⁸. En enquêtant sur la terminologie baptismale ancienne, F. J. Dölger s'est trouvé face à l'énigme de la dénomination *σφραγίς* (litt. *sceau*). Pour tenter de comprendre les motivations qui avaient amené les premiers chrétiens à appliquer un terme aussi singulier à l'initiation baptismale, il entreprend de réunir des documents intéressants de près ou de loin la notion de sceau. Avec d'autres, il tient pour acquise l'existence de marquage corporels religieux dans l'Antiquité païenne. Il croit même pouvoir démontrer que la terminologie du sceau (*σφραγίς*, *σφραγίζειν*) était couramment utilisée pour désigner ces différentes stigmatisations culturelles. Cette acception particulière, jointe au sens plus obvie de *σφραγίς* et *σφραγίζειν* dans le domaine profane (constitution d'actes légaux en particulier), aurait conduit les Anciens à associer le vocabulaire du sceau à « l'admission dé-

²⁵ Comme point de départ, on peut utiliser C. CHIPPAUX, « Des mutilations, déformations, tatouages rituels et intentionnels chez l'homme », *Histoire des mœurs*, t. 1 : *les coordonnées de l'homme et la culture matérielle*, dir. J. POIRIER (Encyclopédie de la Pléiade, 47), Paris, 1990, p. 483-600.

²⁶ J.-T. MAERTENS, *Ritanalyses 1*, Grenoble, 1987 (429 p.). Cet ouvrage ambitieux fait suite à plusieurs travaux antérieurs de l'auteur sur le corps et ses diverses atteintes physiques. La 1^{ère} partie (p. 25-100), intitulée *Fleur de peau (Ethno-analyse des inscriptions tégumentaires)*, réunit des références parfois tirées de bonnes sources, mais souvent trop rapidement signalées et surinterprétées à coup de jeux de mots lacaniens qui finissent par lasser.

²⁷ Voir par exemple D. LE BRETON, *Signes d'identité. Tatouages, piercings et autres marques corporelles*, Paris, 2002 (225 p.).

²⁸ F. J. DÖLGER, *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums*, Paderborn, 1911. Pour les autres contributions (les articles publiés dans *Antike und Christentum* en particulier), voir la bibliographie.

finitive dans la communauté de culte », d'où l'emploi de *σφραγίς* comme dénomination baptismale.

À la même époque, Paul Perdrizet (1870-1938), qui s'employait à réunir les sources relatives au culte de Dionysos à Alexandrie, se persuade, après d'autres, que l'initiation bacchique impliquait un tatouage « au signe sacré du lierre »²⁹. Pour l'essentiel, cette opinion repose sur un certain nombre de notices anciennes dédiées à un personnage haut en couleurs, Ptolémée IV Philopator³⁰, et sur une inscription latine retrouvée à Doxato en Macédoine où l'on a pu lire : *Bromio signatae mystides*³¹. Un marquage corporel religieux ne saurait surprendre dans la religion bacchique, puisque « ce rite, qui datait des temps les plus reculés, subsistait, par exemple, dans le culte d'Isis, dans celui de la Grande Mère et d'Attis, dans celui de Mithra, et dans les religions sémitiques »³². P. Perdrizet, qui entend localiser les origines du culte de Dionysos en Thrace, identifie les *Bromio signatae mystides* avec les bacchantes thraces marquées au « signe mystique » de Bacchus qui, selon lui, ne différaient pas des femmes tatouées représentées sur les vases grecs des V^e - IV^e siècles avant notre ère³³. Dans un très riche article publié en 1911, et consacré aux divers usages de la marque corporelle dans l'Antiquité, Paul Perdrizet réexposera ses thèses sur le culte dionysiaque, tout en accumulant de nouveaux indices destinés à donner une réalité encore plus tangible aux marques corporelles censées avoir été imposées aux fidèles de la plupart des cultes antiques³⁴. Cet article est resté une référence incontournable, et ses principales conclusions n'ont jamais été remises en cause. Telle est par exemple la position de Robert Turcan³⁵, qui a même souhaité ajouter de nouveaux éléments en

²⁹ P. PERDRIZET, « Le fragment de Satyros sur les dèmes d'Alexandrie », *Revue des Études Anciennes*, 12, 1910, p. 217-247, en part. p. 234-238.

³⁰ Cf. *infra*, p. 463 sq.

³¹ Cf. *infra*, p. 494 sq.

³² *Ibid.*, p. 236-237.

³³ P. PERDRIZET, *Cultes et mythes du Pangée* (Annales de l'Est publiées par la Faculté de Lettres de l'Université de Nancy, 24^e année, fasc. 1), Paris / Nancy, 1910, p. 95-98. Sur les vases grecs, cf. *infra*, p. 116 sq.

³⁴ P. PERDRIZET, « La miraculeuse histoire de Pandare et d'Echédore, suivie de recherches sur la marque dans l'Antiquité », *Archiv für Religionswissenschaft*, 14, 1911, p. 54-129.

³⁵ Sur le « marquage dionysiaque », que R. Turcan admet sans sourciller, voir R. TURCAN, *Liturgies de l'initiation bacchique à l'époque romaine (Liber). Documentation littéraire, inscrite et figurée* (Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 27), Paris, 2003, p. 18-19.

faveur de la *signatio mithriaca*³⁶, un marquage qui, à l'en croire, aurait été pratiqué au moyen d'un fer rouge³⁷.

On l'aura compris : les thèses défendues ici ne vont pas précisément dans le sens de nos prédécesseurs. L'examen des textes relatifs aux cultes de la fin de l'Antiquité, en particulier, nous a révélé l'extrême fragilité des arguments avancés par F. J. Dölger et P. Perdrizet en faveur du marquage cultuel dans les religions antiques. Reste une réalité incontestable, celle du tatouage de la croix, attesté en toutes lettres par Procope de Gaza à la fin du V^e ou au début du VI^e siècle³⁸, et encore pratiqué de nos jours par les Coptes. Cette pratique n'aurait-elle aucun précédent ? Certes non. Mais rien n'impose de rechercher son origine dans les cultes tardifs d'un Bacchus ou d'un Mithra, c'est-à-dire au cœur même des mentalités hellénistique et romaine. D'une part, le tatouage chrétien n'est pratiqué qu'au Proche-Orient, par des populations locales restées en marge de la composante romaine, grecque puis byzantine de l'Église. Il n'a même jamais intégré les rituels chrétiens d'initiation. D'autre part, l'ethnologie montre assez vite que ce tatouage s'apparente à des pratiques que le monde grec et romain n'a pas connues, au moins à l'époque historique.

Les Grecs et les Romains employaient le tatouage comme moyen de rétorsion à l'encontre des captifs, des esclaves ou des forçats. Ce point, qui ne fait pas de difficultés, sera traité assez succinctement³⁹. Une autre destination du tatouage, proche de la précédente, vise à notifier l'appartenance. Elle s'apparente au marquage du bétail et concerne les esclaves ou les captifs réduits en esclavage. Athènes et Rome ne semblent pas l'avoir mise en œuvre, ou alors de façon exceptionnelle. Les civilisations anciennes du Proche-Orient, en revanche, connaissent bien cet usage⁴⁰. Il n'est pas sans intérêt pour nous car, comme on le verra, la marque d'appartenance est parfois appliquée aux esclaves de temple, et elle devient un motif littéraire exprimant l'appartenance du fidèle à son dieu⁴¹. D'aucuns en ont conclu que le Proche-Orient

³⁶ Cf. *supra*, p. 572 sq.

³⁷ R. TURCAN, « La "Physica Ratio" des "Lions" mithriaques (Tert. *Marc.* 1, 13, 5) », « Foi - Raison - Verbe ». *Mélanges in honorem Julien Ries*, Luxembourg, 1993, p. 239-250 ; R. TURCAN, *Mithra et le mithriacisme*, 2^{ème} éd., Paris, 2000, p. 135-138.

³⁸ Cf. *infra*, p. 794.

³⁹ Cf. *infra*, p. 311 sq. Nous nous attarderons en revanche sur le marquage des recrues, un usage tardif dont la datation, discutée, a des conséquences sur la manière dont on peut lire le texte de Tertullien traditionnellement allégué en faveur de la *signatio mithriaca* (cf. *infra*, p. 367 sq.)

⁴⁰ Cf. *infra*, p. 315 sq.

⁴¹ Cf. *infra*, p. 322 sq. (Égypte) ; p. 327 sq. (Mésopotamie) et p. 352 sq. (Israël).

ancien imposait couramment le tatouage aux acteurs du culte et à ses participants. Il importe cependant de faire la distinction entre le statut des hiérodules et celui des prêtres et des fidèles ordinaires. Les seconds peuvent en effet utiliser le statut des premiers comme métaphore de leur relation au(x) dieu(x), sans pour autant en supporter les conséquences concrètes. Dans les deux cas, il y a certes *consécration*, mais l'une n'est pas réductible à l'autre. Aucun texte ne mentionne d'ailleurs le port d'une marque corporelle par les prêtres ou les fidèles. Le marquage des hiérodules reste cependant un point sensible, car on peut, à tout moment, l'imaginer réutilisé par tel ou tel dévôt particulièrement exigeant avec lui-même⁴². Cette possibilité, que nous n'excluons pas, ne se vérifie pas dans la documentation actuellement disponible.

Quelles sont ces pratiques de marquage étrangères au monde grec et romain, et même aux civilisations anciennes du Proche-Orient ? Notre première partie y est consacrée. Pour pouvoir proposer des hypothèses un tant soit peu recevables sur le statut du marquage corporel dans l'Antiquité, il nous fallait étendre notre aire d'investigation non seulement à l'ensemble du monde méditerranéen, mais aussi aux territoires périphériques susceptibles d'avoir noué des contacts avec ce dernier. Les auteurs grecs et romains fournissent déjà un certain nombre d'informations sur les peuples qu'ils eurent l'occasion d'approcher. Ces informations, qui ne sont pas toujours de première main, doivent être interprétées avec prudence. On s'en rendra compte dès les premières pages de notre étude, consacrées aux peuples d'Europe du Nord⁴³ : certains compilateurs romains voient des tatouages (*stigmata*) là où il n'y avait vraisemblablement que des peintures corporelles. Ces dernières ne manquent cependant pas d'intérêt ; elles sont liées à une sorte de mystique du combat impliquant serments et zoomorphisme de type odinique.

Les Anciens constatèrent également, avec davantage de sûreté, l'existence d'une tradition de tatouage féminin couvrant en Thrace⁴⁴. Non contents de nous fournir quelques indices sur les implications sociales de cette pratique, les Grecs nous en ont également laissé plusieurs représentations figurées⁴⁵. Nous proposons, à la suite de Ćiro Truhelka, de reconnaître dans le tatouage des femmes bosniaques de confession catholique une survivance de cet ancien tatouage féminin balkanique. Des parallèles formels avec l'Irak suggèrent une origine partagée, une

⁴² Cf. *infra*, p. 421 sq.

⁴³ Cf. *infra*, p. 5 sq.

⁴⁴ Cf. *infra*, p. 103 sq.

⁴⁵ Cf. *infra*, p. 116 sq. (vases grecs).

origine d'où procède également, selon toute vraisemblance, les traditions d'Afrique du Nord et d'Arabie. D'autres notices relatives aux peuples danubiens doivent être appréhendées avec plus de circonspection. C'est le cas, en particulier, de celles qui parlent d'un tatouage masculin dace ou sarmate⁴⁶. Mais avant de poser un pied en Europe Centrale, il nous fallait, pour mieux juger de la situation, porter nos regards plus à l'est, en empruntant le vaste corridor des steppes, jusqu'en Asie centrale. C'est par là en effet que s'opèrent, à la fin de l'Antiquité, d'importants déplacements de populations susceptibles d'avoir importé de nouvelles traditions d'ornementation corporelle. Ces dernières nous sont connues par plusieurs momies tatouées ou peintes, mises au jour dans la seconde moitié du XX^e siècle en Asie centrale et en Sibérie méridionale. Ces découvertes anthropologiques exceptionnelles, pour la plupart récentes⁴⁷, méritaient d'être présentées et analysées les unes en fonction des autres. À notre connaissance, ce travail n'avait pas encore été fait. Nous avons proposé de rapprocher les peintures corporelles funéraires du bassin du Tarim, récemment constatées, des masques funéraires de la culture Tachtyk (Kha-kassie)⁴⁸. Le tatouage de la région de Pazyryk imposait également de revenir sur le problème de l'éclosion et de la signification du style animalier⁴⁹. En annexe⁵⁰, nous avons réuni des données ethnographiques sur le marquage corporel en Sibérie orientale et occidentale. Ces documents, souvent méconnus⁵¹, permettent de compléter le tableau offert par les momies. Un point spécial a été consacré aux *tamgas*⁵², ces marques identitaires très répandues en Orient, en Asie centrale et en Europe orientale, *tamgas* que certains Ougriens de l'Ob portaient tatoués sur la main au XVIII^e siècle. On peut en effet se demander si certains Daces dont parle Pline l'Ancien n'étaient pas déjà tatoués de la sorte⁵³.

L'Afrique du Nord et le Proche-Orient, on le sait, ont perpétué jusqu'à nos jours une tradition de tatouage essentiellement féminine. Cette tradition, bien attestée par l'archéologie et l'ethnologie, n'a jamais vraiment intéressé les auteurs antiques. On doit attendre le V^e siècle

⁴⁶ Cf. *infra*, p. 121 sq.

⁴⁷ Cf. *infra*, p. 43 (bassin du Tarim, entre les années 1970 et le début des années 1990) et p. 56 sq. (plateau d'Ukok, 1993 et 1995).

⁴⁸ Cf. *infra*, p. 51 sq.

⁴⁹ Cf. *infra*, p. 59 sq.

⁵⁰ Cf. *infra*, p. 77 sq.

⁵¹ C'est en particulier le cas pour le tatouage des Ougriens de l'Ob, aujourd'hui disparu, qui serait resté dans une obscurité presque totale, s'il n'avait bénéficié du travail de collecte entrepris par l'ethnologue finlandais Arturri Kannisto (cf. *infra*, p. 82 sq.).

⁵² Cf. *infra*, p. 84 sq.

⁵³ Cf. *infra*, p. 124 sq.

pour la trouver brièvement évoquée chez le médecin africain Cassius Félix⁵⁴. Les Anciens sont finalement plus prolixes sur les scarifications africaines⁵⁵, qui constituaient pour eux un des combles du comique : Pétrone en témoigne, mais aussi plusieurs petites terres cuites, qui se plaisent à faire de l'*Aethiops* scarifié un mobilier original et cocasse. À côté de cette tradition propre à l'Afrique noire, nous trouvons d'autres pratiques proches mais adaptées à une peau plus claire, celle des anciens "Libyens", ces populations méconnues réparties par tribus depuis l'arrière-pays maghrébin jusqu'au Delta du Nil, sans oublier le Sahara⁵⁶. Les portraits stéréotypés qu'ont donnés d'eux les Égyptiens, plusieurs peintures rupestres du Sahara et quelques notices extraites d'Hérodote et de Pline permettent de leur attribuer deux pratiques distinctes d'ornementation corporelle : le badigeonnage d'ocre et une forme particulière de tatouage que nous appelons "scarifications frottées". Ces pratiques, essentiellement masculines, doivent être distinguées du tatouage féminin couvrant observable sur plusieurs momies de Haute-Égypte et de Nubie⁵⁷. L'Égypte, comme toujours, constitue un terrain d'investigation particulièrement riche. Deux autres pratiques de marquage y sont d'ailleurs attestées⁵⁸ : la première concerne l'effigie d'un dieu populaire, Bès, que certaines danseuses et/ou musiciennes portaient tatouée sur la cuisse ; la seconde — un marquage provisoire — est en rapport direct avec un rituel funéraire⁵⁹. Le tatouage de Bès ne saurait cependant être considéré comme un trait spécifique de la civilisation pharaonique. Celles qui le pratiquaient pourraient bien venir de Nubie, ou avoir été poussées à le faire par des consœurs nubiennes, achetées ou conquises sur le voisin du sud pour divertir la bourgeoisie égyptienne. Quoi qu'il en soit, ces deux cas particuliers de marquage ne pèsent pas bien lourd face au puissant courant de tatouage féminin couvrant attesté au Maghreb, en Haute-Égypte, en Nubie, en Arabie pré-islamique et, on l'a vu, en Irak et dans les Balkans. Ces régions ne cessent de le pratiquer jusqu'à l'époque moderne et, malgré la présence de trois momies tatouées ensevelies dans une nécropole de Thèbes (Haute-Égypte), qui sont vraisemblablement d'origine nubienne, cette tradition n'a jamais été le propre de la civilisation pharaonique, ni d'ailleurs d'aucune civilisation ancienne maîtrisant l'écriture.

⁵⁴ Cf. *infra*, p. 183.

⁵⁵ Cf. *infra*, p. 130 sq.

⁵⁶ Cf. *infra*, p. 137 sq.

⁵⁷ Cf. *infra*, p. 151 sq.

⁵⁸ Cf. *infra*, p. 164 sq.

⁵⁹ Cf. *infra*, p. 157 sq. et p. 196 sq.

Nous proposerons, dans notre synthèse⁶⁰, quelques hypothèses sur les origines de cette importante tradition et la place qu'il convient de lui donner par rapport aux deux autres traditions de tatouage du monde antique, les "scarifications frottées" d'Afrique et le tatouage animalier d'Asie centrale. Ces trois traditions, on le verra, ont pour principale fonction l'*ornementation*. Cette définition paraîtra un peu courte. Elle repose sur les informations recueillies par les ethnologues auprès des tatoueuses et des tatouées. La situation pourrait certes avoir été différente dans l'Antiquité. Mais la documentation ancienne est muette sur le contexte précis entourant l'opération de tatouage, et les seules informations disponibles, celles que les Grecs nous donnent sur les Thraciennes, parlent uniquement d'ornementation. Voilà bien en tout cas un *habitus* parfaitement étranger aux Grecs et Romains et, avant eux, à l'ancienne Mésopotamie et à l'Égypte pharaonique. Cet *habitus* ne saurait toutefois avoir déterminé à lui seul l'usage du tatouage de la croix par certains chrétiens d'Orient. Ce serait oublier une autre tradition vigoureuse, celle du marquage thérapeutique et/ou prophylactique, auquel est consacré le deuxième chapitre de notre première partie⁶¹.

Cette deuxième "fonction ordinaire" du marquage corporel a été totalement négligée par F. J. Dölger et P. Perdrizet. Elle livre pourtant la clef de l'énigme posée par le tatouage de la croix en Orient. Elle permet d'inscrire cette pratique en continuité directe avec l'emploi de petits tatouages thérapeutiques-prophylactiques en forme de traits, de points ou de croix. Cette pratique, bien décrite par les premiers médecins coloniaux, puis par les ethnologues, est restée méconnue des antiquisants. La faute en revient sans doute aux Grecs et aux Romains, qui n'ont pas laissé une ligne sur le sujet. La découverte récente d'Ötzi, tatoué de petits traits parallèles et de croix au 4^e millénaire avant notre ère, est venue confirmer l'ancienneté des usages thérapeutique et prophylactique du tatouage. *Thérapeutique* et *prophylactique*, tels sont les adjectifs que nous, modernes, utilisons. On serait également en droit de parler de *magie*, un terme qui paraît toujours un peu fort, et même péjoratif⁶². Nous reviendrons d'ailleurs sur la notion de

⁶⁰ Cf. *infra*, p. 187 sq.

⁶¹ Cf. *infra*, p. 209 sq.

⁶² On peut rappeler un débat récurrent chez les assyriologues, qui tourne autour de la définition du statut respectif de l'*asû* (approche "rationnelle" ?, donc médecin ?) et de l'*āšipu* (pratiques "conjura-toires" ?, donc magicien ?). Voir P. ABRAHAMI, « À propos des fonctions de l'*asû* et de l'*āšipu* : la conception de l'auteur de l'hymne sumérien dédié à Ninisina », *Journal des médecines cunéiformes*, 2, 2003, p. 19-20.

rationalité, toujours délicate à manipuler pour les périodes anciennes⁶³. Il reste que les techniques mises en œuvres par les Anciens pour se débarrasser ou se protéger du mal ont toutes les raisons d'intéresser l'historien des religions. Il suffit de mentionner le cas bien connu de l'*onction*, utilisée en contexte médical aussi bien que religieux. Le statut de la marque corporelle dans l'Antiquité est directement tributaire du lien qui réunit "*médecine*" et "*religion*", un lien trouble et puissant qui subvertit bien souvent nos catégories et nos définitions communes.

*
* *

REMERCIEMENTS

Nous devons la poursuite et la concrétisation de notre projet à M. Alain Le Boulluec qui, en 2002, a accepté de diriger cette recherche sur le marquage corporel à laquelle nous travaillions déjà depuis un an. Il nous a fait bénéficier — dans la limite de nos capacités ! — de sa connaissance approfondie des langues anciennes, en amendant nombre de nos traductions, et en discutant avec nous certains points obscurs. Ses relectures minutieuses et ses annotations nous ont également été d'un grand secours, à tout point de vue. Tout cela joint à sa gentillesse légendaire, comme on le sait — légendaire, mais bien réelle, nous en témoignons ! Un très grand merci, tout simplement.

Nous tenons à remercier les membres du jury, M. François Baratte, M^{me} Nicole Belayche, M^{me} Véronique Boudon-Millot, M^{me} Christiane Zivie-Coche et M. Constantin Zuckerman, d'abord pour avoir consenti une charge de travail qu'ils peuvent à juste titre nous reprocher d'avoir alourdi au cours des derniers mois, ensuite pour avoir accepté de composer un jury atypique pour un sujet qui ne l'est pas moins.

À tous ceux qui nous aidé directement, mille mercis : Mme Monique Alexandre (professeur honoraire de grec) a relu une première ébauche de notre point sur Ptolémée IV Philopator et nous a fait part de ses remarques ; Jacques Briend (professeur honoraire d'Écriture sainte à l'Institut catholique de Paris), qui nous a reçu en 2001, savait déjà que la symbolique du *taw* était inexistante dans l'Ancien Testament ; Annie Attia et Gilles Buisson, créateurs et animateurs de l'excellent *Journal des médecines cunéiformes*, ont correspondu et discuté avec nous à plusieurs reprises, et nous ont signalé de précieuses références intéressant directement notre sujet ; Lucien-Jean Bord a relu et amendé en 2002 la première version de notre détour en Mésopotamie ; M^{me} Sophie Demare-Lafont (directeur d'études à l'E.P.H.E., 4^e section, droit comparé dans les sociétés du Proche-Orient ancien) a bien voulu relire nos développements sur *abbuttum* et nous faire part de ses remarques⁶⁴ ; Silvia Formiconi, fervente d'André Biély, fut notre collègue à la BnF et traduisit pour nous quelques pages de russe, derrière nos comptoirs ;

⁶³ Cf. *infra*, p. 272 sq.

⁶⁴ Le dossier n'est pas clôt (cf. *infra*, p. 338, n. 125).

Éric Godet, qui intervenait en 2000 au cours d'une journée d'étude organisée par la Société française de numismatique, a correspondu avec nous l'année suivante à propos du "baptême de feu" prêté aux Éthiopiens ; Anne Klingenberg a remis de l'ordre dans le souabe de Leonhard Rauwolf ; Benoît Lurson a déchiffré la titulature d'Amonet ; Fernand Meyer (directeur d'études à l'E.P.H.E., 4^e section, Sciences et civilisation du monde tibétain) nous a aimablement reçu chez lui, pour discuter du cas Ötzi et de la prétendue "cautérisation tibétaine" qu'on attribuait à ce dernier ; Bruno Meynadier, chargé des Chroniques LXX, s'est échiné sur l'inscription de Doxato, et a toujours répondu à nos incessantes questions ; Stephen Morrison (professeur et directeur de recherches au C.E.S.C.M., Poitiers) n'a pas protesté contre la disparition que nous faisons subir au tatouage celte dès 2001 ; Elsa Rickal et Emmanuel Jambon, fidèles sentinelles qui nous ont accueilli à la bibliothèque d'Égyptologie à la 5^e section, ont relu et corrigé notre sous-chapitre consacré au marquage d'appartenance et à la stigmatisation pénale en Égypte ancienne ; Miriam Rosen a traduit quelques mot d'Ibn Fadlan ; M. Pierre-Léon Thillaud (chargé de conférence en paléopathologie à l'E.P.H.E., 4^e section) et M^{me} Pascale Hégy se sont penchés avec nous sur le cas Ötzi.

Nos recherches ont été menées en grande partie à la BnF, où nous avons été vacataire pendant trois ans. Les lieux nous sont familiers, tout comme la joyeuse bande qui travaillait autour des manifestations culturelles, en régie et dans les bureaux (Larissa E., François N., Zaki Z., et les autres). L'équipe des ATER de la 5^e section, que nous avons eu la chance de rejoindre en 2002, n'est pas moins allègre. Nos pensées vont à Ioanna Patera, Jacob Schmutz et les autres.

Notre famille proche a soutenu avec bienveillance ces longues années de potache ; mes sœurs sont soulagées ; Frédérique et Victor n'ont pas perdu patience, ni les amis (Sophie B., Hélène C., Philippe C., Mathieu J., Jean-Philippe Le L., Hélène P., Valérie R., etc.), ni nos adorables voisins (Richard D. et Raphaëlle G.).

Ce furent en définitive de belles années.

*

* *

TABLE DES MATIÈRES ABRÉGÉE

Première partie : Les trois fonctions ordinaires du marquage corporel	1
CHAPITRE I. LES DIFFÉRENTES TRADITIONS DE TATOUAGE ORNEMENTAL	3
Introduction	3
A. Que reste-t-il du tatouage celte ?	5
1. Peintures corporelles et serments belliqueux	7
2. Les hommes des tourbières	33
B. L'Asie centrale et le monde des steppes	43
1. Tatouages et peintures corporelles dans le Tarim	43
2. Les tatouages zoomorphes de la culture de Pazyryk	54
3. Documents annexes	77
C. Le bassin méditerranéen	103
1. Régions danubiennes et balkaniques	103
2. Afrique noire et Afrique saharienne	129
3. Le tatouage féminin en Égypte, en Nubie, au Maghreb et en Arabie	151
D. Synthèse	187
CHAPITRE II. LES MUTILATIONS THÉRAPEUTIQUES ET PROPHYLACTIQUES	209
Introduction	209
A. Le cas Ötzi	213
1. État de la question	213
2. Moxibustion, puncture et tatouage thérapeutique en Eurasie	224
B. Mutilations thérapeutiques anciennes et traditionnelles	250
1. Les procédés de chirurgie répulsive d'après les auteurs anciens	250
2. La cautérisation thérapeutique-prophylactique	271
Conclusion	303
CHAPITRE III. LE MARQUAGE D'APPARTENANCE ET LA STIGMATISATION PÉNALE	311
Introduction	311
A. Proche-Orient ancien	315
1. Égypte ancienne	315
2. Les esclaves mésopotamiens	327
3. Israël	343
B. Monde gréco-romain	357
1. Le marquage des captifs et des esclaves	357
2. La marque militaire	367
Seconde partie : Marquage corporel et signation religieuse	405
Introduction	407
CHAPITRE I. PAGANISME À DOMINANTE GRÉCO-ROMAINE	421
A. Égypte et syrie	421
1. Le temple, ses habitants et ses visiteurs	421
2. Les marques corporelles chez Philon d'Alexandrie	449
3. Ptolémée IV Philopator et la prétendue "signation dionysiaque"	463
B. Époque romaine impériale	506
1. Autour des <i>sphragitides</i> de Prudence	506
2. La <i>signatio mithriaca</i>	572
CHAPITRE II. CHRISTIANISME ANCIEN	611
A. Le problème <i>sphragis</i>	611
Introduction	611
1. <i>Sphragis</i> et <i>taw</i> hors contexte baptismal	619
2. <i>Sphragis</i> en contexte baptismal	684
Conclusion : vers une origine baptiste juive ?	756
B. La signation chrétienne et les cas avérés de marquage corporel indélébile	763
1. La signation chrétienne	763
2. Les chrétiens orientaux	788

TABLE DES MATIÈRES DÉTAILLÉE

Première partie : Les trois fonctions ordinaires du marquage corporel	1
CHAPITRE I. LES DIFFÉRENTES TRADITIONS DE TATOUAGE ORNEMENTAL	3
Introduction	3
A. Que reste-t-il du tatouage celté ?	5
1. Peintures corporelles et serments belliqueux	7
a) Deux générations de notices contradictoires	7
> Première génération (I ^{er} siècle avant - II ^e siècle après)	7
> Seconde génération (à partir du III ^e siècle après).....	9
b) Domaine insulaire	16
> La <i>tinctorae injuria</i> du canon disciplinaire de 786	16
> Les <i>stigmata</i> et le <i>votum pessimum</i> (<i>díberg</i>) dans l'hagiographie irlandaise	18
c) Domaine germanique et scandinave	25
> L'expression du <i>votum</i> par l' <i>oris habitus</i> . Les <i>tinctora corpora</i> et la fureur odinique	25
> Conclusion	30
2. Les hommes des tourbières	33
a) Les documents suspects d'Alfred Dieck	33
b) L'épiderme de l'Homme de Lindow	39
B. L'Asie centrale et le monde des steppes	43
1. Tatouages et peintures corporelles dans le Tarim	43
a) Qizilchoqa / Kezierqueqia (Qumul / Hami)	44
b) Zaghunluq (Qarqan / Chärchän / Qiemo).....	45
c) Analyse	47
> Le tatouage	47
> Les peintures corporelles funéraires.....	49
> Les masques peints de la culture Tachtyk (Khakassie, région de Minusinsk)	51
2. Les tatouages zoomorphes de la culture de Pazyryk	54
a) Les momies tatouées de l'Altaï (IV ^e - III ^e s. av. J.-C.).....	54
> "L'Homme de Pazyryk" (Pazyryk, kourgane n° 2).....	54
> "La Dame d'Ukok" (Ak-Alakha III, kourgane n° 1).....	56
> "L'Homme d'Ukok" (Verkh-Kaldjin II, kourgane n° 3).....	59
b) Essai de contextualisation	59
> L'ouverture de la steppe	59
> La question du style animalier	61
> Le problème de l'interprétation.....	65
> Un tatouage chamanique ?	69
> Conclusion : une économie de prestige	75
3. Documents annexes	77
a) Tatouage cousu des Evenks et des Inuits	78
b) Tatouage puncturé des Ougriens de l'Ob	82
> Introduction	82
> Les <i>tamgas</i>	84
> Retour chez les Ougriens de l'Ob : nature et fonction des motifs tatoués	89
> Conclusion	97
c) Les Rûs tatoués d'Ibn Fadlan	99
C. Le bassin méditerranéen	103
1. Régions danubiennes et balkaniques	103
a) Le "tatouage thrace"	103
> Introduction : Scythes d'Europe et Thraces	103
> Le tatouage des femmes thraces d'après les auteurs grecs	104
> Agathyrse, Gélon, et autres peuples d'Europe centrale	108
b) Parallèles ethnographiques et iconographiques	111
> Le tatouage des femmes bosniaques	111
> Le témoignage des vases grecs	116
> Le répertoire thrace. Essai de comparaison (Irak, Inde, Bosnie).....	118

c) La question du tatouage masculin	121
> Un Thrace tatoué ?	121
> Daces et Sarmates	122
> Conclusion	127
2. Afrique noire et Afrique saharienne.....	129
a) Les scarifications d’Afrique noire.....	129
> Témoignages anciens	130
> Témoignages modernes.....	132
b) Anciens Libyens et populations sahariennes.....	137
> Les scarifications frottées des Téméhou	137
> Les peintures rupestres du Sahara : badigeonnage d’ocre et scarifications frottées	145
3. Le tatouage féminin en Égypte, en Nubie, au Maghreb et en Arabie	151
a) Les momies tatouées du Moyen Empire	151
> Description des tatouages.....	151
> Premières hypothèses.....	153
> La titulature d’Amonet.....	154
b) Marques corporelles en contexte funéraire	157
> Les statuettes féminines du Moyen Empire	157
> Des marques de deuil ?	160
c) Tatouages à l’effigie d’une divinité	164
> Femmes aux cuisses marquées du signe de Bès	164
> Tatouages incertains (Thouéris).....	166
> Questions autour du tatouage de Bès	166
d) Le tatouage en Basse-Nubie.....	172
> Vestiges et technique.....	172
> La “file de losanges à chevrons”, un motif encore utilisé au XX ^e siècle en Afrique du Nord.....	176
> Tatouage du visage : parallèles irakiens et indiens	176
> Tatouage des mains	178
> Rapports avec l’Égypte	179
e) Autres témoignages anciens (Afrique du Nord et Proche-Orient).....	180
> Arabie pré-islamique et islamique.....	180
> Maghreb	182
> Les cartonnages d’époque romaine : une fausse piste à écarter	183
D. Synthèse	187
a) Trois traditions de tatouage ornemental	187
> Le tatouage “ornemental féminin” et “thérapeutique paritaire”	187
> Les “scarifications frottées” d’Afrique.....	189
> Le tatouage animalier d’Asie centrale.....	191
b) Retour sur le cas de l’Égypte	193
> Les populations tatouées en Égypte	193
> Les statuettes funéraires du Moyen Empire et les femmes marquées de Deir el-Médineh	196
c) Vers une hypothèse diffusionniste ?.....	200
> La néolithisation, facteur d’homogénéisation	200
> Les statuettes féminines néolithiques.....	203
CHAPITRE II. LES MUTILATIONS THÉRAPEUTIQUES ET PROPHYLACTIQUES.....	209
Introduction	209
A. Le cas Ötzi	213
1. État de la question.....	213
a) Ötzi, son équipement et ses tatouages	213
> Historique de la découverte.....	213
> Description des tatouages.....	215
b) Premières hypothèses.....	217
> Diagnostic arthrosique et musculaire	217
> La prétendue “cautérisation tibétaine” de Luigi Capasso.....	218
> Ötzi et l’acupuncture : l’hypothèse autrichienne.....	221
> Diagnostic sciatalgique (Dr Pascale Hégy)	222
2. Moxibustion, puncture et tatouage thérapeutique en Eurasie	224
a) L’acumoxa et les autres stimulations thérapeutiques en Chine ancienne.....	224

b) La petite chirurgie traditionnelle.....	229
> Puncture simple et colorée chez les peuples arctiques	229
> La moxibustion à l'amadou (Kamtchatka, Sibérie, Laponie, Russie)	232
> Les champignons d'Ötzi	237
c) Le tatouage thérapeutique	241
> Inde	241
> Irak	242
> Égypte	243
> Maghreb	244
> Le tatouage prophylactique à l'époque byzantine	245
B. Mutilations thérapeutiques anciennes et traditionnelles	250
1. Les procédés de chirurgie répulsive d'après les auteurs anciens	250
a) Sciatique et rhumatismes.....	251
> La cautérisation dans la médecine grecque	251
> La <i>Collection hippocratique</i>	252
> Les procédés compilés par Caelius Aurelianus / Soranos d'Éphèse	254
> Dioscoride et les cautérisations barbares (Libyens et Parthes).....	257
> Autres procédés grecs (sciatique et rhumatismes).....	260
b) Répulsion des humeurs céphaliques	262
> La <i>Collection hippocratique</i>	263
> Celse : méthodes "grecque", "africaine" et "gauloise"	264
> L'incision dite <i>χιασμόζ</i> . Cautérisations et trépanations. Forme des cautères	266
> Le périscythisme et la méthode "éthiopienne". L'hypospathisme	268
2. La cautérisation thérapeutique-prophylactique	271
a) Introduction	271
> Chirurgie répulsive / chirurgie traumatique	271
> L'indication prophylactique, facteur de conservatisme.....	274
b) Analogies des procédés et des indications	276
> Libye antique.....	276
> Inde ancienne et traditionnelle	279
> Arabes et Bédouins	283
> Haute-Égypte (années 1960).....	287
> Dhofar (Sultanat d'Oman, années 1970).....	289
> La saignée aux tempes en Mésopotamie ancienne	292
c) Les signalements administratifs en Égypte ptolémaïque et romaine.....	294
> Les <i>ούλαι</i> égyptiennes comme marques corporelles intentionnelles ?	296
> Les <i>ούλαι</i> comme vestiges de mutilations accidentelles.....	299
Conclusion	303
> Problèmes de chronologie et de répartition	303
> La moxibustion : un procédé ancien et répandu	305
> Les interventions distales et le concept de réseau anatomique.....	306
> Le rejet de la marque corporelle.....	308
CHAPITRE III. LE MARQUAGE D'APPARTENANCE ET LA STIGMATISATION PÉNALE	311
Introduction	311
A. Proche-Orient ancien	315
1. Égypte ancienne.....	315
a) La ferrade du bétail	315
b) Le marquage des êtres humains (captifs et esclaves).....	319
> Brûlures pénales	319
> Captifs de guerre (XII ^e siècle av. J.-C.).....	319
> Esclaves privés.....	321
> La métaphore du marquage d'appartenance au nom d'un dieu.....	322
> Marquage provisoire d'identité dans un cadre rituel	325
2. Les esclaves mésopotamiens.....	327
a) Période néo-babylonienne (VI ^e s. av. J.-C.).....	327
> Les esclaves du temple d'Uruk marqués de l'étoile d'Ištar.....	327
> Cautérisation ou tatouage ?	331
> Conclusion	336

b) Époque paléo-babylonienne (XVIII ^e - XVII ^e s.).....	336
> Le tatouage punitif de l'esclave fugitif.....	336
> L' <i>abbutum</i> comme tatouage d'appartenance ?.....	338
> Conclusion	342
3. Israël	343
a) Documents positifs.....	343
> Le poinçonnage de l'oreille.....	343
> Le tatouage de propriété à Éléphantine et en Samarie.....	346
b) Servitude sacrée et consécration votive en Israël.....	347
> Rôle et statut des <i>netînîm</i>	347
> Les <i>netînîm</i> ont-ils été marqués ?.....	350
> Les nazirs	351
c) Textes métaphoriques.....	352
> L'inscription au nom de Yahvé dans le Second Isaïe.....	352
> Le <i>taw</i> d'Ézéchiël comme marque de captivité.....	353
B. Monde gréco-romain	357
> Introduction.....	357
1. Le marquage des captifs et des esclaves	357
a) Les prisonniers de guerre	357
b) Les esclaves et les forçats	360
2. La marque militaire.....	367
a) Documents positifs.....	367
> Le tatouage des nouvelles recrues.....	367
> Tatouage des <i>fabricenses</i> et des <i>aquarii</i>	370
> Cyrille de Jérusalem (vers 350).....	371
> Papyrus d'Hermopolis (IV ^e siècle).....	375
b) Témoignages discutables	380
> Cyprien et le papyrus 97 de Doura-Europos	380
> Les dérivés de <i>signare</i> / <i>σφραγίζειν</i> chez Tertullien.....	383
> Le <i>signaculum fidei</i> et les actes scellés dans le droit romain	385
> <i>Signaculum</i> et <i>plumbum</i> dans les <i>Acta Maximiliani</i>	392

Seconde partie : Marquage corporel et signation religieuse..... 405

Introduction	407
a) Déterminer le “degré d'intensité religieuse”	407
> Rappel	407
> Définition des critères d'analyse	408
b) Application de la méthode	409
> Les quelques signations religieuses déjà étudiées	409
> Les traditions de tatouage ornemental ont-elles un arrière-plan religieux ?.....	411
> Les mutilations thérapeutiques.....	414
> Le marquage d'appartenance et la stigmatisation pénale	414
c) Un cas particulier : les auto-mutilations funèbres, déprécatives et extatiques	416
CHAPITRE I. PAGANISME À DOMINANTE GRÉCO-ROMAINE	421
A. Égypte et syrie	421
1. Le temple, ses habitants et ses visiteurs.....	421
a) Le marquage des hiérodules en Égypte à l'époque perse.....	421
b) L' <i>habitus sordidus</i> des charismatiques égyptiens.....	426
> Les <i>κάτοχοι</i>	427
> Charismatiques et prophètes de seconde zone.....	429
> Conclusion	436
c) Le tatouage en Syrie et en Palestine.....	438
> Documents relatifs à Hiéropolis en Syrie.....	438
> Le témoignage de Théodoret de Cyr	442
> Le tatouage dans les textes hébraïques.....	444
> Conclusion	446
2. Les marques corporelles chez Philon d'Alexandrie.....	449
a) Le texte.....	449
> Rejet de la correction apportée par Leopold Cohn.....	449
> Signification de <i>καταστιζεῖν</i>	452

b) Interprétation.....	455
> L'esclavage des <i>χειρόκμητα</i>	455
> Un esclavage sacré ?	457
> Un esclavage symbolique ?	459
> Conclusion	460
3. Ptolémée IV Philopator et la prétendue "signation dionysiaque"	463
a) Le <i>Troisième livre des Maccabées</i>	463
> Rappel des faits	464
> L'ordonnance apocryphe de Ptolémée	467
> 3 <i>Maccabées</i> et la crise de 38.....	469
> Conclusion	477
b) La notice de l' <i>Etymologicon magnum</i>	478
c) Plutarque et les "lacérations" de Ptolémée IV	482
> Obscurité du passage.....	482
> <i>Τύμπαλον</i> comme instrument de torture.....	484
> Le problème des lis (<i>κρίνα</i>)	487
> Que reproche-t-on exactement à Philopator ?	488
> Éléments empruntés au culte de Cybèle.....	490
> Plutarque s'attaque aux excès de la superstition	492
> Conclusion	493
d) L'épithaphe de Doxato en Macédoine (III ^e s. ap. J.-C.).....	494
> Texte et état de la question.....	494
> Orphée, Dionysos et les Bacchantes thraces	498
> Conclusion	501
B. Époque romaine impériale	506
1. Autour des <i>sphragitides</i> de Prudence.....	506
> Introduction.....	506
> Sur le mot <i>sphragitis</i>	508
> Conclusion	517
a) La mélothésie	518
> La consécration des membres en Égypte ancienne	518
> Mélothésies et iatromathématique grecques.....	521
> Les mélothésies gnostiques	527
b) Les <i>acus minutae</i>	530
> Mélothésie et transfixion d'aiguilles dans les procédés magiques	530
> Les membres embrochés de Dionysos	537
> Conjecture à partir des <i>ὀβελίσκοι</i> titaniques	543
> Les Montanistes accusés d'infanticide	544
> Les cautérisations thérapeutiques-prophylactiques	548
c) Les <i>laminae auri</i>	552
> Les inscriptions des <i>lamellae aureae</i> dites <i>orphicae</i>	553
> Feuilles d'or en contexte magique	560
> Feuilles d'or et pastilles dorées en Égypte romaine	563
d) Conclusion	567
2. La <i>signatio mithriaca</i>	572
a) État de la question	572
> Introduction.....	572
> L'initiation du "Soldat" d'après Tertullien	574
> Les "brûlures" de Grégoire de Nazianze et le grade de "Lion"	577
b) Aux sources de Mithra	589
> Introduction.....	589
> Pour la restauration de <i>frontibus</i> en <i>fontibus</i> dans <i>De praescr.</i> 40, § 4.....	590
> Le "miracle de la source" dans le mithriacisme et le christianisme	594
> Conclusion	601
c) Portraits antiques marqués au front	603
> Les "têtes chauves"	603
> Autres portraits marqués	606
> La réduction des fractures du crâne par incision en forme de X	609
> Statues publiques marquées de la croix chrétienne	610

CHAPITRE II. CHRISTIANISME ANCIEN	611
A. Le problème <i>sphragis</i>	611
Introduction	611
1. <i>Sphragis</i> et <i>taw</i> hors contexte baptismal	619
a) Usages et thématiques en dehors du christianisme	619
> Le sceau dans le domaine profane et dans le paganisme	619
> La circoncision comme signe (ou sceau ?) d'Alliance	624
> La postérité d'Ez 9, 4 : le marquage des justes	627
> Le sceau archétype chez Philon d'Alexandrie	632
b) Christianisme primitif	635
> <i>Σφραγίς</i> / <i>σφραγίζειν</i> dans le Nouveau Testament	635
> Paul et les <i>στίγματα τοῦ Ἰησοῦ</i>	638
> "Ange" et "sceau" dans les <i>Odes de Salomon</i> et le <i>Testament de Job</i>	643
> <i>L'Apocalypse de Jean</i>	646
c) Les ossuaires de Talpioth et la théorie du <i>taw</i> cruciforme juif ou "judéo-chrétien"	656
> La découverte d'Eleazar Lipa Sukenik	656
> Les interprétations concurrentes des ossuaires 7 et 8	660
> Les inscriptions : conclusion	666
> Les "croix juives" d'Erich Dinkler et la postérité de sa théorie	667
> Les croix de Talpioth comme esquisses préparatoires d'un décor géométrique	678
> Othmar Keel et le signe du <i>taw</i>	681
2. <i>Sphragis</i> en contexte baptismal	684
a) <i>Σφραγίς</i> comme dénomination de la grâce baptismale	684
> Introduction (Pseudo-Barnabé et Ignace d'Antioche)	684
> Le baptême comme estampage de la chair (2 <i>Clément</i>)	685
> <i>Πλάσμα</i> et <i>σφραγίς</i> dans <i>l'Hypostase des archontes</i>	691
> Le <i>Pasteur</i> d'Hermas	695
> L'inscription d'Aberkios et le <i>Pasteur</i> d'Hermas	701
> <i>Σφραγίς</i> chez Irénée de Lyon et Clément d'Alexandrie	718
b) L'origine de la dénomination baptismale <i>σφραγίς</i>	726
> État de la question	726
> <i>Σφραγίζειν</i> dans le <i>Protreptique</i> de Clément d'Alexandrie	729
> <i>Consignare</i> dans <i>l'Adversus Valentinianos</i> de Tertullien	735
> <i>Σφραγίς</i> et <i>σφραγίζειν</i> dans le <i>Codex Bruce</i> et la <i>Pistis Sophia</i>	736
> <i>Σφραγίς</i> dans la "sacramentaire gnostique"	742
Conclusion : vers une origine baptiste juive ?	756
B. La signation chrétienne et les cas avérés de marquage corporel indélébile	763
1. La signation chrétienne	763
a) La signation quotidienne ou privée	764
b) La signation baptismale	772
c) Le vocabulaire de la signation chez Augustin	780
d) La cautérisation de l'oreille attribuée aux Carpocratians	785
2. Les chrétiens orientaux	788
a) Témoignages antérieurs à l'an 1000	789
> Premières attestations (V ^e et VI ^e siècles)	789
> Le cas du Maghreb	791
> Les <i>Canons</i> dits <i>de saint Basile</i>	794
b) Notices médiévales et pré-modernes	796
> Le "baptême de feu" attribué aux Nubiens et aux Abyssins	796
> Pratiques éthiopiennes	806
> Le "baptême du feu" en débat	809

*

* *

PREMIÈRE PARTIE
LES TROIS FONCTIONS ORDINAIRES
DU MARQUAGE CORPOREL



CHAPITRE I

LES DIFFÉRENTES TRADITIONS DE TATOUAGE ORNEMENTAL

INTRODUCTION

Ce premier chapitre rassemble des témoignages littéraires et archéologiques susceptibles de documenter les différentes traditions de tatouage ornemental qui ont pu être pratiquées autour bassin méditerranéen, au Proche et au Moyen-Orient, en Europe centrale et en Sibérie. Nous parlons de *tatouage*, car cette technique est bien celle qui domine notre documentation, et de *tatouage ornemental*, car cette fonction est également celle qui se laisse le mieux déduire des témoignages rassemblés ci-dessous. Notre lecteur sera vite confronté à des cas particuliers qui ne répondent pas à cet intitulé. Mais ces entorses ont leur raison d’être. La première et la plus importante d’entre elles se justifie par l’état actuel des recherches : nous devons, dès le départ, nous attaquer à la *communis opinio* qui admet l’existence d’une tradition de tatouage — parfois qualifiée de “celte” — en Europe occidentale et septentrionale. C’est l’enjeu du sous-chapitre intitulé *Que reste-t-il du tatouage celte ?*¹ Autres lieux, autres nécessités : une fois parvenu en Asie centrale, nous avons été amené à évoquer des pratiques de peinture corporelle funéraire présentant des analogies stylistiques avec une tradition de tatouage documentée dans cette

¹ Cf. *infra*, p. 5 sq.

région tout au long du premier millénaire avant notre ère². De même, notre enquête sur les traditions de tatouage ornemental en Afrique du Nord ne pouvait faire l'économie d'un aperçu sur les pratiques concurrentes du continent, scarifications en Afrique noire et badigeonnage d'ocre en Afrique saharienne³. Enfin, le cas bien documenté de l'Égypte et de la Nubie posait un certain nombre de questions auxquelles nous avons tenté de répondre. Le tatouage féminin ornemental, que l'on peut directement observer sur plusieurs momies, ne constitue pas la seule forme de marquage corporel décelable dans ces régions. Certaines statuettes funéraires, au lieu de reproduire cette ornementation typique, exhibent des marques cruciformes que l'on retrouve reproduites sur des femmes en train d'accomplir un rituel à proximité du défunt⁴. Il fallait aussi mentionner le cas des danseuses et des musiciennes, parfois représentées munies d'un tatouage à l'effigie de Bès qui outrepassa la seule fonction ornementale⁵.

Une synthèse générale⁶ devrait permettre de redonner à ce premier chapitre toute son homogénéité. Proposer une esquisse des différentes traditions de tatouage ornemental dans le monde ancien impliquait de réunir au préalable une importante quantité de données, de les soumettre à l'analyse et de les mettre à jour en fonction des récentes découvertes archéologiques, travail qui n'avait pas été fait jusqu'à présent. Nous avons été forcé d'effectuer un certain nombre de détours, géographiques mais aussi disciplinaires. On verra cependant, à la lecture des chapitres suivants, que la matière du présent chapitre a finalement été tant bien que mal réunie en un seul lieu. Le tatouage ornemental peut en effet être distingué d'une part des mutilations thérapeutiques et prophylactiques⁷, d'autre part du marquage d'appartenance et des diverses formes de stigmatisation pénale⁸.

*

* *

² Cf. *infra*, p. 49 sq.

³ Cf. *infra*, p. 129 sq.

⁴ Cf. *infra*, p. 157 sq. et p. 193 sq. (en part. p. 196 sq).

⁵ Cf. *infra*, p. 164 sq.

⁶ Cf. *infra*, p. 187 sq.

⁷ Voir le ch. II : *Les mutilations thérapeutiques et prophylactiques* (*infra*, p. 209 sq.)

⁸ Voir le ch. III : *Le marquage d'appartenance et la stigmatisation pénale* (*infra*, p. 311 sq.).

A. QUE RESTE-T-IL DU TATOUAGE CELTE ?

*« La plume d'aigle au front, drapés de longues peaux,
des guerriers tatoués poussent par la vallée
des boeufs rouges pressés en farouches troupeaux.
Et leur rumeur mugit de cris rauques mêlée,
et les cerfs, bondissant aux lisières des bois,
cherchent plus loin la paix que ces bruits ont troublée. »*

Charles-Marie LECONTE DE LISLE, Le barde de Temrah, v. 34-39 (Poèmes barbares, 1878)

Le tour d'horizon que nous entreprenons dans ce premier chapitre a pour point de départ les régions occidentales de l'Europe, à une époque relativement tardive, puisque notre documentation, essentiellement littéraire, est rarement antérieure au début de notre ère. Cette documentation a conduit nos prédécesseurs à soutenir d'existence d'une tradition de tatouage indigène ou importée par les Celtes au cours de la seconde moitié du premier millénaire avant notre ère dans les régions occidentales et septentrionales de l'Europe. Cette idée ne date pas d'hier, et d'aucuns ont déjà commencé à retracer l'histoire du succès remporté par ce qui s'avère selon nous n'être qu'une fragile conjecture⁹ : les Celtes — ou ceux qui les précédèrent dans ces régions — auraient pratiqué un art du tatouage dont la qualité ornementale était comparable à celle que montraient leurs artefacts matériels, armes, objets de parure ou de la vie quotidienne, etc. Avec une vigueur peu commune — et sans doute pour de longues années encore — cette conjecture, toujours présentée comme une certitude, colonise aujourd'hui encore l'imaginaire des personnes désireuses de se faire tatouer. Dans le monde anglo-saxon, en Allemagne et en France, des milliers de personnes, persuadées de renouer avec une pratique ancestrale, se font tatouer des motifs prétendument issus du répertoire celte. L'analyse des textes, d'une part, et celle des vestiges archéologiques et anthropologiques, d'autre part, nous permettront en effet de conclure à l'absence de preuves déterminantes en faveur du "tatouage celte". Les documents

⁹ Un excellent panorama historique et sociologique est dressé par J. FLEMING, « The Renaissance Tattoo », *Written on the Body. The Tattoo in European and American History*, éd. J. CAPLAN, Londres, 2000, p. 61-82. Les notices relatives au Pictes et aux Celtes insulaires furent déjà réunies en 1586 par William CAMDEN, soucieux de mettre en avant l'unité ethnique des habitants des îles britanniques (*ibid.*, p. 68). Dans les années 1580, Jacques LE MOYNE DE MORGUES avait composé l'image fantaisiste d'une *Jeune femme picte* entièrement tatouée de motifs multicolores inspirés des gravures contemporaines rapportées d'outre-atlantique (*ibid.*, p. 71). Ce modèle est encore parfois imprudemment reproduit pour illustrer ce qu'aurait été le tatouage celte.

littéraires ont revanche gardé le souvenir d'une forme spécifique de peinture corporelle qui mérite considération. Plusieurs indices convergeants permettent de l'associer avec la métamorphose à laquelle aspiraient certains combattants, avec une "fureur" magico-religieuse obtenue et garantie par un "serment". Un badigeonnage de couleur sombre contribuait apparemment à solidariser les individus coalisés sous ce pacte "belliqueux", tout en extériorisant, par un changement temporaire d'*habitus*, l'état particulier censé être le leur pendant toute la durée du combat. Comme on le voit, ce premier sous-chapitre contredit l'intitulé sous lequel nous l'avons classé : il ne s'agit ni de tatouage, ni même de marquage corporel à vocation ornementale. Ce dossier méritait cependant d'être ouvert maintenant, afin de défricher notre aire d'investigation en lui soustrayant d'emblée une contrée habituellement considérée comme le berceau originel du tatouage ornemental "occidental".

*
* *

I. PEINTURES CORPORELLES ET SERMENTS BELLIQUEUX

a) Deux générations de notices contradictoires

> *Première génération (1^{er} siècle avant - 11^e siècle après)*

À la fin de l'été 55 av. J.-C., César projeta une expédition en Bretagne afin de tarir les renforts dont bénéficiaient les Celtes continentaux. L'île étant encore méconnue, César espérait également faire œuvre de chorographe :

« Il pensait [...] qu'il lui serait fort utile d'aborder dans l'île, de voir le genre de ses habitants, de reconnaître les lieux, les ports et les accès, choses qui étaient ignorées des Gaulois. En effet, nul, sauf les marchands, ne s'y rend et encore ceux-ci n'en connaissent-ils rien, en dehors des côtes maritimes et des régions qui se trouvent en face de la Gaule. Aussi, bien que César eût rassemblé, de tous côtés, des marchands, il lui était impossible de rien savoir de la grandeur de l'île, des nations qui l'habitaient, de leur importance, de leurs méthodes de guerre, de leurs institutions pas plus que des ports, qui étaient capables de recevoir un grand nombre de gros navires. »¹⁰

Une mission de reconnaissance fut confiée à Volusenus. Plusieurs tribus bretonnes promirent déjà de se soumettre aux Romains et, après avoir apprêté sa flotte, César affectua la traversée. Le débarquement s'avéra difficile. Des combats s'engagèrent sur le littoral : les Romains eurent l'occasion d'expérimenter à leurs dépens l'efficacité des chars bretons. Quelques jours suffirent cependant à César pour obtenir des gages de soumission de la part de ses adversaires. Il parvint même à rapatrier sa flotte avant l'équinoxe de septembre.

L'hiver suivant fut consacré aux préparatifs d'une seconde expédition, plus importante, et menée, comme la précédente, à la fin de l'été (livre V, § 8-23). Cette campagne de 55 fut un succès : les chefs bretons se soumirent les uns après les autres et César parvint jusqu'à la Tamise, sur les terres du grand chef breton Cassivellaun, à son tour contraint de négocier sa soumission. Les Romains revinrent hiverner en Gaule après avoir imposé à la Bretagne un tribut annuel.

Au milieu de son récit, César intercale, aux § 12 à 14, une petite description de la Bretagne et de ses habitants, qui est un mélange d'observations personnelles et d'informations indirectes. César fut surtout confronté aux Celtes établis sur le littoral sud-est, venus pour la

¹⁰ CÉSAR, *Guerre des Gaules*, livre IV, § 20, trad. G. ROUSSEL, Paris, 1963, p. 93.

plupart de Belgique et « dont les mœurs diffèrent peu de celles des Gaulois ». Sa connaissance des peuples de l'intérieur fut sans doute plus limitée ; d'après lui, ceux-ci « ne sèment pas de blé, mais vivent de lait et de viande et s'habillent de peaux ». En revanche,

*omnes vero se Britanni vitro inficiunt, quod caeruleum efficit colorem, atque hoc horridiores sunt in pugna aspectu.*¹¹ « tous les Bretons se badigeonnent avec un pastel qui donne une teinte bleu foncé ; ils sont ainsi d'aspect plus effrayant dans les combats. »

S'il s'agit bien de *tous les Bretons (omnes Britanni)* — à savoir : ceux de l'intérieur et ceux du littoral — alors César a vraisemblablement été le témoin direct de ce qu'il rapporte. A-t-il pris des tatouages indélébiles, qui prennent souvent une teinte bleu sombre, pour des peintures de guerre provisoires ? Mais, dans ce cas, d'où proviendraient les détails qu'il donne sur la nature du pigment ? Jusqu'au II^e siècle ap. J.-C., tous les auteurs confirment d'ailleurs l'opinion première de César¹². Properce le premier s'en fait l'écho, pour qui la femme qui se maquille ne fait « qu'imiter les Bretons badigeonnés » (*infectos ... imitare Britannos*)¹³. Pomponius Mela assure également que les Bretons ont « le corps badigeonné au pastel » (*vitro corpora infecti*), sans qu'il sache si c'est pour l'ornementation ou pour un autre motif (*incertum ob decorem an quid aliud*)¹⁴. C'est encore de peintures corporelles que parle Pline l'Ancien au I^{er} siècle de notre ère, en lien avec une cérémonie religieuse :

« On donne en Gaule le nom de *glastum* à une plante semblable au plantain (*similis plantagini glastum in Gallia vocatur*). Les femmes et les brus des Bretons s'en teignent tout le corps et marchent nues dans certaines cérémonies religieuses, ressemblant par la couleur à des Éthiopiennes (*Britannorum conjuges nurusque toto corpore oblitae quibusquam in sacris nudae incedunt, Aethiopum colorem imitantes*). »¹⁵

À ces témoignages, on peut encore ajouter celui de Martial, qui évoque sans plus de précisions les « Bretons peints » (*picti Britanni*)¹⁶.

¹¹ CÉSAR, *Guerre des Gaules*, livre V, § 14, éd. et trad. (modifiée) L.-A. CONSTANS, t. 2, CUF, 1926, p. 142.

¹² Le passage de Tacite allégué jadis par Wilhelm Joest (« Körperbemalen und Tätowiren bei den Völkern des Alterthums », *Zeitschrift für Ethnologie*, 20, 1888, p. 413) ne concerne pas la peinture corporelle, mais la pigmentation naturellement foncée de la peau des Silures : Tacite s'interroge sur l'origine des habitants de la Bretagne, à partir de leurs différents types physiques (*habitus corporum varii*) : « Le teint basané (*colorati vultus*) des Silures [établis au sud du Pays de Galles], leurs cheveux crépus et leur situation vis-à-vis de l'Espagne font croire que des Ibères jadis ont fait la traversée et occupé ces positions. » (*Vie d'Agricola*, ch. 11, éd. et trad. E. DE SAINT-DENIS, CUF, 1942, p. 9)

¹³ PROPERCE (c. 47 - c. 16 av. J.-C.), *Élégies*, éd. et trad. D. PAGANELLI, CUF, 1929, livre II, élégie 18, v. 23, p. 59.

¹⁴ POMPONIUS MELA, *Chorographie*, (c. 43-44 ap. J.-C.) livre III, § 51, éd. FRICK (1880), trad. A. SILBERMAN, CUF, 1988, p. 82.

¹⁵ PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, livre XXII, § 2, éd. et trad. J. ANDRÉ, CUF, 1970, p. 22.

¹⁶ MARTIAL (vers 40-120 ap. J.-C.), *Épigrammes*, livre XIV, épigr. 99, v. 1, éd. et trad. H. J. IZAAC, CUF, 1934, p. 234.

> *Seconde génération (à partir du III^e siècle après)*

Une tradition divergente apparaît au début du III^e siècle dans la compilation historique et géographique de Solin, les *Collectanea rerum memorabilium*, dont la tradition manuscrite nous a transmis la seconde édition revue par l'auteur et nouvellement intitulée par lui *Polyhistor*. Robert Bedon, qui prépare l'édition et la traduction de cet ouvrage pour la CUF, en fait remonter la composition aux années 210-220¹⁷. Solin donne sur l'ornementation corporelle des Bretons une notice assez obscure que nous croyons pouvoir traduire comme suit :

<p><i>Regionem partim tenent barbari, qui- bus per artifices plagarum figuras jam inde a pueris variae animalium effigies incorporantur, inscriptisque visceribus hominis incremento pigmenti notae crescunt : nec quicquam mage patien- tiae loco nationes ferae ducunt, quam ut per memores cicatrices plurimum fuci artus bibant.</i>¹⁸</p>	<p>« Pour partie, cette contrée [i. e. la Bretagne] est occupée par des Barbares, auxquels on incorpore dès l'enfance diverses représentations d'animaux au moyen d'habiles figures [faites] de meurtrissures, et dont les marques colorées croissent sur les chairs inscrites à mesure que l'homme grandit ; et, dans cette épreuve d'endurance, ces nations farouches ne trouvent rien de mieux que de [pouvoir] faire boire à leurs membres une grande quantité de pourpre par de mémorables cicatrices.. »</p>
---	--

La phraséologie de l'historien latin n'est pas des plus limpides¹⁹. Certes, *plagae* et *cicatrices* outrepassent largement la simple opération de peinture corporelle. Doit-on pour autant comprendre les *notae pigmenti* comme des marques tatouées ? La dernière phrase pourrait laisser croire que *pigmentum* et *fucus* désignent une teinte rouge injectée sous la peau. Il faudrait alors comprendre que les membres (*artus*) boivent la pourpre ou le rouge (*fucus*) à travers les cicatrices (*per cicatrices*), ce qui est contraire à la définition même de *cicatrix* comme plaie refermée. Nous ne croyons pas qu'il faille rechercher ici une subtile description de la technique du tatouage²⁰. Solin doit plutôt penser à la coloration naturelle de cicatrices qui se détachent,

¹⁷ Correspondance personnelle du 30.06.2003.

¹⁸ SOLIN, *L'Érudit* ou *Recueil de faits mémorables (Polyhistor* ou *Collectanea rerum memorabilium)*, ch. 22, § 12, éd. T. MOMMSEN, Berlin, 1895, p. 102-103.

¹⁹ Voir la traduction embarrassée — et pour le moins fautive — d'Alphonse Agnant (Paris, 1847, p. 185-187) : « Les habitants de ce pays sont en partie des barbares, qui, par des incisions, des plaies artificielles, figurent sur leurs corps, dès leur enfance, des formes diverses d'animaux, et qui se servent de couleurs pour se faire des inscriptions qui croissent avec le développement de leur corps ; et ces nations farouches regardent comme une preuve éclatante de courage et de patience de pouvoir étaler plus tard de menteuses cicatrices. »

²⁰ Pour le plus grand amusement de son lecteur, Solin se plaît à colporter dans son ouvrage les légendes incontrôlées les plus saugrenues sur l'apparence physique des peuplades lointaines. La notice qu'il consacre aux barbares insulaires ne fait sans doute pas exception.

violacées ou rosissantes (*fuscus*), sur une peau claire — le verbe *bibere* n’ayant été utilisé ici que pour entrer en résonance métaphorique avec *fuscus* entendu comme une teinture liquide.

La question des sources de Solin est complexe. Les deux auteurs auxquels il emprunte la plupart de ses informations sont Pline (*Histoire naturelle*, dédicacée à Titus en 77 ap. J.-C.) et Pomponius Mela (*Chorographie*, vers 43-44 ap. J.-C.). D’autres notices sont inédites, ou bien complètent un matériel venu de Mela et de Pline. Deux auteurs indépendants de Solin, Apulée de Madaure (125-170) et Ammien Marcellin (330-400), suppléent eux aussi aux mêmes passages de Pline. Theodor Mommsen, le dernier éditeur de Solin, après avoir démontré que le *Polyhistor* ne devait rien à Apulée, et qu’Ammien n’avait rien pris à Solin, en vint à la conclusion que ces trois auteurs avaient utilisé un même ouvrage compilé par un auteur inconnu, continuateur et amplificateur de Pline — ouvrage que Mommsen intitule *Chorographia Pliniana*. Gaetano Mario Columba reprit à son tour le dossier et, pour tenter d’expliquer les rapports existant entre les travaux de Mela et de Pline, mit en avant les figures de Varron et de Salluste et postula l’existence d’un ouvrage antérieur à l’*Histoire naturelle* qu’il appelle *Chorographie varro-sallustienne*²¹. Il n’est sans doute pas possible de rapporter tous les traits originaux de Solin à un prototype unique. S’agissant de notre passage, Robert Bedon se demande s’il ne serait pas possible de le faire dériver, avec quelques autres, d’un ouvrage perdu de la fin II^e du siècle de notre ère. Quoi qu’il en soit, la tradition divergente dont témoigne Solin au sujet des Bretons n’est pas isolée. Voyons ce qu’écrit Hérodien vers 240 :

<p>τὰ δὲ σώματα στίζονται γραφαῖς ποικίλαις καὶ ζώων παντοδαπῶν εἰκόσιν· ὅθεν οὐδὲ ἀμφιέννυνται, ἵνα μὴ σκέπωσι τοῦ σώμα- τος τὰς γραφάς.²²</p>	<p>« [Les Bretons] se tatouent le corps de peintures variées et de figures d’animaux de toutes sortes. Voilà pourquoi ils ne s’habillent pas, pour ne pas dissimuler leurs dessins corporels ».</p>
--	---

La terminologie d’Hérodien n’est pas sans rapports avec celle de l’auteur du *Polyhistor*. Ses *γραφαῖς ποικίλαις* et ses *ζώων παντοδαπῶν εἰκόσιν* correspondent en effet assez bien aux *variae animalium effigies* de Solin. Ces ornements zoomorphes constituent une singularité qui

²¹ G. M. COLUMBA, « Le fonti di Giulio Solino », *Rassegna di Antichità Classica* (Palerme), 1, fasc. 1, 1896, p. 7-32 et p. 105-116.

²² HÉRODIEN, *Histoire des Empereurs romains, de Marc-Aurèle à Gordien III (180-238 ap. J.-C.)*, livre III, ch. 14, § 7, trad. (modifiée) D. ROQUES, Paris, 1990, p. 107. Texte grec dans *Herodian in two volumes*, 1 (livres I-IV), éd. et trad. C. R. WHITTAKER, LCL 454, 1969, p. 358. Sur les dates d’Hérodien, qui restent floues, voir l’introduction de Denis Roques, p. 1-3. Bien que la date de 238 ne soit qu’un *terminus post quem*, d’autres indices internes interdisent toutefois de faire vivre Hérodien au-delà de 250. La contrée d’origine de l’auteur pourrait être l’Asie Mineure, la seule région dont il maîtrise parfaitement la géographie (*ibid.*, p. 4).

contraste violemment avec les notices antérieures sur les peintures corporelles des Bretons. Ni Solin ni Hérodien n'ont pu les inventer : tous deux dépendent donc d'une notice indépendante, que Mela et Pline n'ont pas connue²³, et qui doit par conséquent dater du II^e siècle. Mais, en ce qui concerne la technique de marquage corporel, Solin et Hérodien ne tombent pas d'accord, comme en témoigne la formule *τὰ δὲ σώματα στίζονται*, plus contraignante dans le sens du tatouage (*στίζειν*) que ne le sont les *artifices plagae* de Solin. Le fait qu'au début du III^e siècle Tertullien mentionne en passant les « tatouages des Bretons » (*stigmata Britonum*)²⁴ pourrait indiquer que Hérodien est plus proche de la source anonyme qu'il partage avec Solin.

Il reste toutefois à faire intervenir Claudien, dont les notices, composées vers 400, paraissent dépendre de Solin. Pour préparer sa lutte contre les Goths, Stilicon rappelle en Italie des troupes qui défendaient les frontières de l'Empire :

Venit et extremis legio praetenta « Puis vient la légion postée aux extrémités de la
Britannis, / quae Scoto dat frena truci, Bretagne, qui retient l'Écossais farouche et qui parcourt
ferroque notatas / perlegit exanimes des yeux, sur le Pictes mourant, des figures inanimées
*Picto moriente figuras.*²⁵ marquées au fer. »

Nous préférons ne pas entrer dans le débat sur l'origine controversée de l'ethnonyme *Picti*. Il pourrait bien s'agir d'une épithète donnée par les Romains²⁶. On aurait tort toutefois d'y rechercher un argument supplémentaire en faveur de la peinture corporelle. Le participe *pictus* n'est pas suffisamment contraignant : Virgile l'emploie pour caractériser deux tribus danubiennes qui pratiquaient très certainement le tatouage²⁷, les *picti Agathyrsi* (*Énéide*, IV, v. 146) et les *picti Geloni* (*Géorgiques*, II, v. 115).

²³ Voir plus haut, p. 8.

²⁴ TERTULLIEN, *Le voile des vierges*, ch. 10, § 2, éd. E. SCHULZ-FLÜGEL, trad. P. MATTEI, SC 424, 1997, p. 163.

²⁵ CLAUDIEN, *Guerre contre les Gètes*, v. 416-418, trad. (modifiée) V. CRÉPIN, avec en regard le texte latin de l'éd. H. SCHROFF (Berlin, 1927) dans CLAUDIEN, *Œuvres complètes* (Classiques Garnier), t. 2, Paris, 1933, p. 114-115.

²⁶ C'est la question que se pose, après beaucoup d'autres, le traducteur de Claudien, V. Crépin (*op. cit.* note précédente, p. 364, n. 44). Mais voir les autres étymologies possibles répertoriées par J. A. MACCULLOCH, « Picts », *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 10, 1920, p. 1. L'historiographie irlandaise du haut Moyen Âge reprendra l'étymologie latine *picti* = peints, avec d'autres étymologies fantaisistes héritées des auteurs antiques continentaux, en particulier Isidore de Séville (*ibid.*, p. 3 et 5). Cela n'empêche pas J. A. MacCulloch de croire avec d'autres à la réalité d'un tatouage antique en Écosse et en Grande-Bretagne (*ibid.*, p. 5).

²⁷ Pour le tatouage des régions danubiennes et balkaniques, cf. *infra*, p. 104 sq.

Dans l'*Éloge de Stilicon*, Claudien imagine un défilé des nations reconnaissantes venues à Rome réclamer la dignité consulaire pour Stilicon :

*Inde Caledonio velata Britannia monstro, / « Puis c'est le tour de la Bretagne, coiffée d'un
ferro picta genas, cujus vestigia verrit / monstre calédonien²⁹, peinte au fer sur les joues, et
caerulus, Oceanique aestum mentitur dont le vêtement bleu laisse un sillage et contrefait
amictus.²⁸ la houle marine. »*

Les expressions *ferro notare* et *ferro pingere* conviennent mal à la technique du tatouage. Désignent-elles pour autant un marquage au fer rouge ? Mais on attendrait dans ce cas *inuere* ou *urere*, deux verbes au sens obvie qu'utilisent Valère Maxime et Juvénal à propos des cautérisations punitives³⁰. Une dernière solution consiste à comprendre *ferro notare / pingere* au sens de "marquer, peindre au glaive ou au couteau", et à retrouver ainsi les cicatrices mentionnées par Solin. Il n'est donc pas impossible que Claudien dépende directement ou indirectement du *Polyhistor*. Le fait qu'il exploite des notices déjà corrompues témoigne en tout cas de l'ignorance dans laquelle étaient tenues les pratiques barbares de marquage corporel à la fin de l'Antiquité. Claudien semble d'ailleurs n'avoir jamais connu autre chose que le *ferro pingere*. C'est encore cette technique rudimentaire qu'il attribue à une peuplade danubienne, « le Gélon qui aime à se peindre les membres avec le fer » (*membraque qui ferro gaudet pinxisse Gelonus*)³¹.

Nous l'avons dit, les Gélon et les Agathyrses, en tant que peuples danubiens, pratiquaient très vraisemblablement le tatouage. Le fait que Virgile les qualifie de *picti* posera de sérieux problèmes aux commentateurs qui ne sauront pas toujours faire la distinction entre tatouage et peinture corporelle. Il est trop tôt pour donner lecture de ces textes³². Précisons seulement que le cas particulier des Bretons interviendra une fois à titre de comparaison dans l'une de ces discussions : ainsi Servius (IV^e siècle ap. J.-C.), l'illustre commentateur de Virgile,

²⁸ CLAUDIEN, *Éloge de Stilicon*, livre II, v. 247-249, trad. (modifiée) V. CRÉPIN avec en regard le texte latin de l'éd. M. PLATNAUER (*LCL*, 1922) dans CLAUDIEN, *Œuvres complètes* (Classiques Garnier), t. 2, Paris, 1933, p. 42-44.

²⁹ Cf. S. REINACH, « Celtica », *Revue celtique*, 22, 1901, p. 153-159, qui suppose qu'on confondait par jeu ou par ignorance la *Caledonia* — souvent orthographiée dans les meilleurs mss *Calidonia* — avec les champs de Calydon en Étolie où Artémis déchaîna un sanglier sauvage (*Iliade*, livre IX). Le sanglier étant un emblème fréquent chez les Celtes continentaux et insulaires, il est bien possible que la personnification de la Bretagne décrite par Claudien portait sur la tête une hure de sanglier.

³⁰ Cf. *infra*, n. 204 et 205. Il s'agit à notre connaissance des deux seules sources latines désignant explicitement des marques au fer rouge infligées à un être humain.

³¹ CLAUDIEN, *Contre Rufin*, livre I, v. 313 dans CLAUDIEN, *Œuvres*, t. II, 1 : *Poèmes politiques* (395-398), éd. et trad. (modifiée) J.-L. CHARLET, *CUF* 2000, p. 75.

³² Cf. *infra*, p. 104 sq.

est-il convaincu que les « gens de Bretagne portent des tatouages » (*stigmata habentes*) et que cette forme de marquage doit être clairement distinguée de la peinture corporelle³³. Servius témoigne donc à son tour, après Tertullien et Hérodien, de la seconde tradition historiographique, celle qui attribue aux Bretons la pratique du tatouage.

C'est à cette tradition que se range à son tour Isidore de Séville, dans un paragraphe de ses *Étymologies* consacré aux singularités physiques des peuples. Après avoir mentionné les « tatouages des Bretons » (*stigmata Brittonum*), Isidore revient sur l'étymologie du peuple Pictes en jouant sur le sens péjoratif de *maculosus* (tacheté ou corrompu) :

*Nec abest gens Pictorum, nomen a corpore, quod minutis opifex acus punctis et expressus nativi graminis sucus inludit, ut has ad sui specimen cicatrices ferat, pictis artubus maculosa nobilitas.*³⁴ « Sans oublier le peuple des Pictes, qui doit son nom au corps que l'artiste décore avec des petites piqûres d'aiguille et le jus tiré d'une herbe sauvage, pour qu'il porte ces cicatrices comme la preuve en elle-même que la noblesse, par ses membres peints, est tachetée (ou corrompue : *maculosa*). »

Ailleurs, Isidore applique la même étymologie aux habitants de l'Irlande, les Scots :

*Scotti propria lingua nomen habent a picto corpore eo quod aculeis ferreis cum atramento variarum figurarum stigmatum adnotentur.*³⁵ « Les Scots ont un nom qui, dans leur propre langue, vient de "corps peint", parce qu'ils se font remarquer par un tatouage de diverses figures fait avec des pointes de fer et un liquide noir. »

Isidore se montre dans cette seconde notice plus au fait de la technique du tatouage que dans la première. Le terme *atramentum* pourrait en effet évoquer les composés carbonés utilisés comme pigment par les tatoueurs traditionnels (suie, noir de fumée). L'ajout d'un jus végétal est extrêmement rare et n'a de toute façon presque aucune incidence sur la coloration du tatouage, comme a pu le remarquer un observateur attentif des techniques égyptiennes au XIX^e siècle :

« L'artiste trace d'abord une esquisse avec un morceau de bois taillé en pointe et trempé dans un mélange de noir de fumée et de lait de femme. Ce noir de fumée est recueilli sur un morceau de verre, ou de faïence, placé au-dessus d'une lampe à huile. La même composition sert ensuite à enduire les aiguilles qui sont enfoncées obliquement dans la peau, en suivant les traits esquissés, par de petites secousses répétées jusqu'à ce que le sang commence à couler. Quand tout le tracé du dessin a été perforé, on frictionne la région avec le mélange de lait et de noir de fumée, puis avec du jus de plantes vertes. L'herbe la plus usitée est une sorte d'arroche appelée *zourbieh*. On emploie aussi le *bersim*, trèfle blanc annuel très cultivé en Égypte pour la nourriture des animaux domestiques. Cette adjonction de jus d'herbe qui a, dit-on, pour but de renforcer le dessin et

³³ SERVIUS, *Commentaire sur l'Énéide de Virgile*, livre IV, v. 146, éd. A. F. STOCKER, A. H. TRAVIS et al., Oxford, 1965, p. 302.

³⁴ ISIDORE DE SÉVILLE, *Étymologies*, livre XIX, ch. 23, § 7, éd. et trad. (modifiée) M. RODRÍGUEZ-PANTOJA, Paris, 1995, p. 197-199.

³⁵ ISIDORE DE SÉVILLE, *Étymologies*, livre IX, ch. 2, § 103, éd. et trad. (modifiée) M. REYDELLET, Paris, 1984, p. 100-101. Comme le note Marc Reydellet, le nom des Scots est d'origine celtique et signifie "seigneurs" ou "possesseurs". Les *variae figurae* d'Isidore rappellent les *γραφαὶ ποικίλαι* d'Hérodien et la terminologie de Solin.

d'empêcher l'inflammation de la peau n'est nullement nécessaire, ainsi que j'ai pu m'en convaincre au cours de mes recherches. »³⁶

Isidore n'est pas un ethnographe de terrain. Il pallie son manque de connaissance en harmonisant à sa façon les notices contradictoires relatives aux peuples d'outre-Manche. La technique singulière qui apparaît sous sa plume à propos des Pictes n'est sans doute rien d'autre que la réunion artificielle de deux types de marquage corporel (peinture corporelle et tatouage) — la matière colorante de la première technique (teinture végétale mentionnée par César et Pline) se trouvant recyclée dans la seconde (tatouage par puncture). En prétendant que le tatouage des Pictes est un attribut de la noblesse — ce que nul chorographe n'a jamais dit des Bretons — Isidore plagie assez clairement les auteurs qui se sont intéressés avant lui aux tribus danubiennes. Depuis Hérodote, les auteurs grecs considèrent en effet le tatouage thrace comme un signe de noblesse³⁷. Cette idée sera de nouveau appliquée aux Agathyrses du Danube par Pomponius Mela, Solin et Ammien Marcellin³⁸. Et Isidore, qui a un bon mot à placer (*maculosa nobilitas*), prend prétexte d'expliquer l'étymologie des Pictes pour s'en saisir à son tour, sans trop se soucier de la réalité historique.

L'exemple d'Isidore — mais aussi de Solin — nous montre à quel point l'imagination supplée aisément au manque d'information, à plus forte raison lorsqu'il s'agit de décrire les peuples des confins. Les chorographes de la fin de l'Antiquité, en forgeant des notices aussi détaillées que trompeuses, nous font souvent regretter la sobriété d'un César ou d'un Pline. Rien d'étonnant à ce que la peinture corporelle ait été rapidement confondue avec le tatouage, qui constituait une technique d'ornementation corporelle bien connue depuis l'époque classique : plusieurs allusions aux peuples danubiens tatoués pouvaient se lire chez les chorographes grecs, et Hérodote ne fut sans doute pas le premier à en parler. En revanche, l'apparition d'un répertoire zoomorphe dans les notices de Solin et d'Hérodien est plus surprenante. Aucun auteur antique n'a jamais rien remarqué de tel chez quelque peuple que ce soit. S'il ne s'agit pas d'une simple élucubration, trois explications (conjecturales) peuvent être proposées :

a) La source commune de Solin et d'Hérodien aura attribué aux Bretons un répertoire et une technique de marquage empruntés à un autre peuple barbare. Nous pensons au tatouage

³⁶ D. FOUQUET, « Le tatouage médical en Égypte », *Archives d'Anthropologie Criminelle, de Criminologie et de Psychologie normale et pathologique*, 13, 1898, p. 274.

³⁷ Cf. *infra*, p. 104.

³⁸ Notices commentées *infra*, p. 108 sq.

animalier pratiqué par les Scytho-Saces de l'Altaï pendant la seconde moitié du 1^{er} millénaire av. notre ère³⁹. Ce tatouage n'a laissé aucune trace chez les anciens géographes (Hérodote par exemple), car les colons grecs n'avaient pas de contacts avec ces populations éloignées. Mais on pourrait envisager que les Sarmates, qui progressèrent depuis l'Asie centrale jusqu'en Europe centrale — où ils sont signalés au début de notre ère —, aient importé dans les régions danubiennes, au début de l'époque impériale, une tradition de tatouage analogue à celle de l'Altaï⁴⁰. Quelque auteur mal renseigné sur la localisation exacte de ces nouveaux Barbares les aura localisés — eux et leurs tatouages animaliers — aux confins du monde connu, sur l'île de Bretagne.

b) La source commune de Solin et d'Hérodien aura de son propre fait rapproché deux réalités indépendantes : 1° le répertoire animalier celtique connu par les objets d'importation ; 2° le fait que les Bretons colorient leur peau d'une manière ou d'une autre.

c) Les Bretons ne se seraient pas contentés d'un simple badigeonnage, mais auraient peint sur leurs corps de véritables figures d'animaux.

Les documents plus tardifs que nous nous proposons maintenant d'analyser, s'ils confirmeront le caractère provisoire du marquage corporel insulaire, ne nous permettront cependant pas de déterminer la nature du répertoire mis en œuvre. On peut néanmoins penser que des motifs zoomorphes, même peints, ne seraient pas passés inaperçus.

*
* *

³⁹ Cf. *infra*, p. 54 sq.

⁴⁰ Sur les traditions altaïques, cf. *infra*, p. 54 sq. Le tatouage sarmate pourrait aussi avoir reproduit des marques identitaires (*tamgas*) — cf. *infra*, p. 122 sq.

b) Domaine insulaire

> *La tincturae injuria du canon disciplinaire de 786*

Pour toutes les régions — sans exception — où la pratique du tatouage est attestée par les sources antiques, nous disposons de témoignages plus récents qui confirment la survie de ce mode particulier de décoration corporelle au-delà de l'Antiquité, parfois même jusqu'à l'époque moderne. Pour les Îles britanniques, plusieurs documents postérieurs aux notices antiques ont été interprétés dans le sens du tatouage. Mais, comme nous allons le voir, ces textes semblent plutôt se référer à la peinture corporelle.

Le document le plus souvent cité est un canon disciplinaire proposé en 786 à l'approbation des évêques de Northumbrie par un légat du pape Adrien, l'évêque Georges :

- Decimum nonum caput anneximus, ut unusquisque fidelis christianus a catholicis viris exemplum accipiat ; et si quid ex ritu paganorum remansit, avellatur, contemnatur, abjiciatur. Deus enim formavit hominem pulchrum in decore et specie, pagani vero diabolico instinctu cicatrices terribiles superinduxerunt, dicente Prudentio : "Tinxit et innocuam maculis sordentibus humum". Domino enim videtur facere injuriam, qui creaturam suam foedat et deturpat. Certe si pro Deo aliquis hanc tincturae injuriam sustineret, magnam inde remunerationem acciperet. Sed quisquis ex superstitione gentilium id agit, non ei proficit ad salutem, sicut nec Judaeis circumcisio corporis sine credulitate cordis.*⁴¹
- « Nous ajoutons ce chapitre dix-neuf, pour que chaque fidèle chrétien prenne exemple sur les hommes catholiques ; s'il a subsisté quoi que ce soit du rituel des païens, qu'on l'extirpe, qu'on le condamne et qu'on le rejette. Car Dieu a créé l'homme beau, qu'il s'agisse de sa parure ou de son aspect, tandis que les païens, inspirés par le diable, l'ont recouvert des plus abominables cicatrices, comme le dit Prudence : "il a teint la terre innocente de taches sordides"⁴² (*Dittochaeon*, 1). Il fait manifestement injure (*injuria*) au Seigneur, celui qui enlaidit et défigure sa créature. Certes, si quelqu'un avait supporté l'injure de la teinture (*tincturae injuria*) pour Dieu, il aurait reçu pour cela une grande récompense. Mais quiconque agit de la sorte par superstition païenne, cela ne lui est d'aucun profit pour le salut, de même que la circoncision charnelle des Juifs n'est d'aucun profit sans la fidélité du cœur. »

Dans la suite de ce chapitre, l'évêque Georges reproche aux laïcs de s'habiller à la mode païenne (celle des anciens Romains, précise-t-il, contre lesquels leurs ancêtres avaient pourtant

⁴¹ A. W. HADDEN, W. STUBBS (éd.), *Councils and ecclesiastical documents relating to Great Britain and Ireland*, 3, Oxford, 1871, p. 458. Pour le contexte, cf. C. CUBITT, *Anglo-Saxon Church Councils c. 650-c. 850*, Londres / New York, 1995 (en part. ch. 6 : *The Legatine Councils of 786*, p. 153-190) : mais aucun commentaire de l'ordonnance que nous citons n'est donné dans cet ouvrage, ni dans le précédent.

⁴² Dans le texte original de Prudence, c'est Ève qui est le sujet de la proposition, et Adam qui en est l'objet : « Ève était naguère une colombe blanche (*columba...candida*) ; le venin du serpent, dont la perfidie lui conseilla le mal, la fit devenir noire (*nigra...facta*) ; elle teignit l'innocent Adam de taches sordides (*tinxit et innocuum maculis sordentibus Adam*). » → *Dittochaeon*, strophe 1, éd. et trad. (modifiée au dernier vers) M. LAVARENNE, *CUF* (Œuvres de Prudence, t. IV), 1951, p. 204.

combattu), de mutiler leurs chevaux (naseaux fendus, oreilles attachées, queues coupées), d'appeler aux sorts en cas de litige, et enfin de manger du cheval.

La terminologie du légat d'Adrien qui intéresse notre sujet n'est pas à première vue des plus limpides. Rien toutefois n'autorise à penser que les mots *tinctorae injuria* (l. 13) désignent ici une forme de marquage indélébile de la peau. Nous retrouverons plus bas le terme *tinctora* utilisé pour désigner les peintures corporelles des Haries⁴³, et il ne saurait être question de donner à *injuria* (injustice, injure) le sens de l'anglais *injury* (blessure). La *tinctorae injuria* doit s'entendre d'une peinture corporelle, déconsidérée par l'évêque Georges qui y voit une injure faite à la créature, et par là au Créateur (cf. l. 10-11, *Domino ... facere injuriam*). De leur côté, les « abominables cicatrices » (l. 8) ont plutôt l'air d'une exagération rhétorique⁴⁴ que la citation de Prudence ne corrobore pas. Le vocabulaire métaphorique de ce dernier est en effet celui de la *teinture*. Il sert à évoquer les souillures du péché, en faisant implicitement référence à une légende remontant au livre apocryphe d'Hénoch, à propos des descendants d'Adam et Ève : leurs filles se seraient unies avec les mauvais anges (Gn 6, 1-4), qui leur auraient enseigné « les drogues, les charmes, la botanique et [...] les herbes »⁴⁵, mais aussi les arts de la séduction : « les métaux et la manière de les travailler, ainsi que les bracelets, les parures, l'antimoine⁴⁶, le fard des paupières, toutes sortes de pierres précieuses et de *teintures* »⁴⁷. Cette légende sera reprise par Irénée de Lyon et Tertullien :

⁴³ *Infra*, p. 26.

⁴⁴ Qui s'inspire sans doute des mutilations rituelles critiquées avant lui dans l'Ancien Testament et bien connues des Pères de l'Église (cf. *infra*, p. 416 sq.).

⁴⁵ *Livre d'Hénoch*, ch. 7, § 1, trad. A. CAQUOT (sur les versions arménienne, grecque, et éthiopienne) dans *EI*, 1987, p. 478.

⁴⁶ Qui entre dans la composition du *khôl*. Sur le vocabulaire du maquillage, voir dernièrement A. DUBOURDIEU et É. LEMIRRE, « Le maquillage à Rome », *Corps romains. Textes réunis par P. MOREAU*, Grenoble, 2002, p. 89-114.

⁴⁷ *Livre d'Hénoch*, ch. 8, § 1, trad. cit., p. 479 (ces techniques sont enseignées par Azaël). Le passage s'appuie essentiellement sur la version grecque (connue par un papyrus du VI^e siècle ap. J.-C. retrouvé à Akhmîm en 1886), que l'on peut traduire ainsi : « ils enseignèrent aux femmes les drogues, les incantations, l'art des plantes médicinales, et leur montrèrent les herbes » (ἐδίδαξαν αὐτὰς φαρμακείας καὶ ἐπαοιδὰς καὶ ἱζοτομίας, καὶ τὰς βοτάνας ἐδήλωσαν αὐταῖς. (7, 1 éd. M. BLACK, *Apocalypsis Henochi Graece*, Leyde, 1970, p. 22, l. 2-3) ; « Azaël [...] montra aux [hommes] les mines et leur exploitation, les bracelets, les parures, l'antimoine, le fard des paupières, toutes les pierres précieuses et les teintures. » ([...] Ἄζαήλ [...] ὑπέδειξεν αὐτοῖς τὰ μέταλλα καὶ τὴν ἐργασίαν αὐτῶν, καὶ ψέλια καὶ κόσμους καὶ στίβεις καὶ τὸ καλλιβλέφαρον καὶ παντοίους λίθους ἐκλεκτοὺς καὶ τὰ βαφικὰ (8, 1 éd. M. BLACK, *op. cit.*, p. 22, l. 10-13). Le texte grec conservé par Georges le Syncelle (IX^e siècle) est moins fiable. Il donne pour *Hénoch* 8, 1 : « Azaël le premier [...] enseigna [...] comment exploiter les gisements souterrains et travailler l'or, afin d'en faire des ornements pour les femmes et de l'argent, et il leur enseigna l'art de briller [confusion entre στίλβειν (resplendir) et στίβι (antimoine)] et de se parer, les pierres précieuses et les teintures » (*Chronographie*, éd. B. G. NIEBUHR, Bönn, 1829, vol. 1, p. 21, l. 13-17 : πρῶτος Ἄζαήλ
[Suite de la note page suivante]

« Ces anges offrirent en présent à leurs épouses des doctrines de dépravation : ils leur enseignèrent les vertus des racines et des plantes, les teintures et les fards (*tincturam et fucos*), la découverte des matières précieuses, les philtres magiques, les haines, les amours, les passions, les séductions, les sorcelleries, toute espèce de divination et d'idolâtrie exécrée par Dieu. »⁴⁸

La notice de Pline, qui mettait la peinture corporelle des femmes des Bretons en rapport avec un rituel religieux⁴⁹, pourrait expliquer que l'envoyé d'Adrien, après en avoir constaté la survivance, l'ait mise au premier rang des pratiques païennes condamnables. Les sources que nous allons maintenant passer en revue privilégient toutefois l'hypothèse de peintures belliqueuses comparables à celles que César avait jadis constatées en Grande-Bretagne⁵⁰.

> *Les stigmata et le votum pessimum (díberg) dans l'hagiographie irlandaise*

D'autres textes médiévaux irlandais ont été réunis par Charles W. MacQuarrie, dans une contribution qui tente de donner une réalité historique au tatouage celte en Grande-Bretagne⁵¹. L'auteur prend d'abord parti pour les notices relatives aux Bretons tatoués, celles de la seconde génération (Hérodien et Isidore de Séville), contre les témoignages plus anciens qui parlaient de peinture corporelle (César et Pline). Il recherche ensuite des traces de ce tatouage celte dans les sources irlandaises du haut Moyen Âge. Un témoignage essentiel peut être selon lui extrait de la première *Vie* latine de sainte Brigide de Kildare (c. 456 - 524), un texte vraisemblablement

[...] ἐδίδαξε [...] καὶ τὰ μέταλλα τῆς γῆς καὶ τὸ χρυσίον, πῶς ἐργάζωνται, καὶ ποιήσωσιν αὐτὰ κόσμια ταῖς γυναιξί, καὶ τὸν ἄργυρον. Ἔδειξε δὲ αὐτοῖς καὶ τὸ στίλβειν καὶ τὸ καλλωπίζειν καὶ τοὺς ἐκλέκτους λίθους καὶ τὰ βαφικὰ = éd. M. BLACK, *op. cit.*, p. 22, l. 23-26).

⁴⁸ IRÉNÉE DE LYON, *Démonstration de la prédication apostolique*, trad. de l'arménien et notes de A ROUSSEAU, SC 406, 1995, p. 107-109. Adelin Rousseau, qui ne publie pas le texte arménien original, en donne une version littérale, en latin, et propose parfois dans son commentaire une reconstitution du grec d'Irénée (ce qui n'est pas le cas pour notre passage). Peut-être les termes arméniens traduits par *tincturam et fucos* correspondent-ils ici à τὰ βαφικὰ καὶ τὸ καλλιβλέφαρον (papyrus d'Akhmîm). Cf. aussi TERTULLIEN, *La toilette des femmes*, livre I, ch. 2, § 1 éd. et trad. M. TURCAN, SC 173, 1971, p. 48-51 : les anges « ont apporté aux femmes tout l'attirail de la vanité féminine : l'éclat des pierres précieuses qui rehaussent les colliers, les cercles d'or qui enserrant les bras, les drogues à base d'orseille qui colorent les laines et la poudre noire elle-même dont on prolonge les coins des yeux » (*illum ipsum nigrum pulverem quo oculorum exordia producuntur*). Tertullien rappelle plus loin (livre II, ch. 10, § 3, éd. et trad. cit., p. 148-149) que ce sont les anges « qui ont révélé ces matières, j'entends celles de l'or et des pierres éclatantes, tout en communiquant l'art de les travailler, et qui ont fait connaître entre autres le fard des paupières et les teintures des laines (*ipsum calliblepharum vellerumque tincturas*) [...] comme Énoch le rapporte. ».

⁴⁹ *Supra*, p. 8.

⁵⁰ *Supra*, p. 8.

⁵¹ C. W. MACQUARRIE, « Insular Celtic Tattooing : History, Myth and Metaphor », *Written on the Body. The Tattoo in European and American History*, éd. J. CAPLAN, Londres, 2000, p. 32-45.

composé au VII^e siècle⁵². Deux épisodes parallèles mettent Brigide aux prises avec des guerriers porteurs de *stigmata*. Charles W. MacQuarrie se contente de paraphraser brièvement ces épisodes dans le sens de sa thèse, sans citer aucun passage *in extenso*. Un retour au texte original n'est pourtant pas superflu :

Version A

<p>5 10 15 20 25 30 35 40</p>	<p><i>Iterum alio tempore venit ad S. Brigidam supradictus Conaldus suis satellitibus cir- cumdatus, sub stigmatibus malignis, et dixit ad Brigidam : Tua benedictione indigemus ; nam volumus ire in regiones longinquas, ut et ista vincula nostra solvantur : est enim so- lutio, inimicos jugulare et interficere. Dixit- que Brigida : Rogo Deum meum omnipoten- tentem, ut ista signa diaboli deponatis, ut vultis, et in nullo laedamini, et nullum offen- datis. Et Christus velociter hanc voluntatem complevit. Exierunt enim in regionem Cruthi- niorum, et expugnaverunt ibi quoddam castel- llum, et incenderunt illud, sicut visum est eis ; et putabant multos hominum se inter- fecisse et decollasse, et venerunt ad patriam suam cum sonitu et jubilatione grandi et capitibus inimicorum. Et cum illuxisset dies, capita et sanguinem non viderunt ; neque in vestimentis, neque in armis ullus cruor appa- ruit ; dixeruntque ad invicem cum stupore : Quid nobis contigit ? ubi sunt quae cerne- bamus ? Tunc miserunt legatos ad castellum quod succenderant, ut interrogarent, si quid illis accidisset. Legati vero interrogaverunt habitatores illius castelli dicentes : Utrum aliquid vobis novi accidit ? At illi dixerunt : Non, nisi stipulas incensas hodie mane inve- nimus, destructumque castellum, atque lapi- des exundis undique comportatos reperimus, neminem autem vidimus, neque sensimus, quis hoc fecerit. Legati autem revertentes, haec Conaldo annuntiaverunt. Tunc Conal- dus cum suis stigmata sua deposuerunt, nec contra Deum et Brigidam venerunt. Et Birgi- dae placuit hoc, dixitque ad Conaldum : Quia stigmata tua pro me deposuisti, in quo- cumque periculo invocaveris me, defendam te ; et sanus evades. Et hoc promissum imple- tum est. Nam in capite anni exiit Conaldus</i></p>	<p>« Un jour, le Conaldus sus-mentionné [un des fils du roi] vint une seconde fois à la rencontre de Brigide, entouré de ses hommes, sous des marques perfides, et dit à la Sainte : “Nous avons besoin de ta bénédiction, car nous voulons aller dans des régions éloignées, pour nous acquitter de nos engagements : l’acquittement consiste en effet à égorger et massacrer des ennemis”. Brigide dit : “Je prie mon Dieu tout-puissant pour que vous déposiez ces signes diaboliques et souhaitiez n’être outragés en rien ni n’offenser personne”. Et le Christ accomplit sans tarder sa volonté. Ils allèrent en effet dans la contrée des Cruthiniens, où ils se rendirent maîtres d’une place forte et l’incendièrent, conformément à leur dessein. Ils pensaient avoir massacré et décapité beaucoup d’hommes et revinrent dans leur pays en grande pompe, tout joyeux, avec les têtes des ennemis. Mais, comme le jour s’était levé, ils ne virent plus ni têtes ni sang : nulle trace de sang, ni sur les vêtements, ni sur les armes. Ils se dirent les uns aux autres : “Que nous est-il arrivé ? Où donc est passé ce que nous avions devant les yeux ?” Alors ils envoyèrent des légats à la place forte qu’ils avaient incendiée, pour demander s’il était arrivé quelque chose. Les légats interrogèrent les habitants de cette place en leur disant : “Vous est-il arrivé quelque chose d’inhabituel ?” Ils leur répondirent : “Non, si ce n’est que nous avons trouvé ce matin de la paille brûlée, la place forte détruite, des pierres répandues de tous côtés, sans avoir vu ni aperçu personne qui aurait pu faire cela”. Les légats, une fois revenus, rapportèrent toutes ces choses à Conaldus. Alors Conaldus et les siens déposèrent leurs marques, sans s’opposer ni à Dieu ni à Brigide. Et cela plut à Brigide, qui dit à Conaldus : “Parce que tu as déposé tes marques devant moi, quel que soit le péril pour lequel tu m’invoqueras, je te défendrai, et tu t’en sortiras sain et sauf”. Et cette promesse fut accomplie. En effet, au début de l’année,</p>
---	--	---

⁵² *Vita I S. Brigidae*, dans *Acta Sanctorum*, février, t. I, Anvers, 1668, p. 118-134. David Howlett (« Vita I sanctae Brigidae », *Chronicon* 1, 1997, p. 1-31 = *Peritia* 12, 1998, p. 1-23) croit pouvoir attribuer cette *Vita* à Aileranus Sapiens, lecteur à Clonard au VII^e siècle († 665), tout en mettant en évidence son influence sur la *Vita II* de Cogitosus (moine à Kildare au VIII^e siècle, *Vita II* dans *Acta Sanctorum*, février, t. I, Anvers, 1668, p. 134-141 = *PL* 72, col. 777A-790D).

*cum exercitu multo in regiones inimicorum, et ibi caedem maximam fecit, et cum magno triumpho reversus est in patriam.*⁵³ Conaldus se rendit avec une armée nombreuse dans les contrées ennemies ; là, il fit un terrible carnage, et rentra au pays en grand triomphe. »

Version B

*Quadam die venerunt, ad Brigidam quidam viri otiosi et vani, habentes stigmata diabolica in capitibus suis, et quaerentes aliquem jugulare, et postulaverunt benedici a Brigida ; et illa rogavit eos vicissim, ut onus grave cum operibus levarent. At illi dixerunt : Non possumus dimittere stigmata nostra, nisi aliquis sufferat ea, ne cadant in terram. Et accepit, et multum mirabatur signorum formas, et signavit ea signaculo Christi. Illi autem abjerunt in viam suam. Quarentes autem sanguinem effundere, repererunt quemdam plebeium, et jugulaverunt eum et decollaverunt. Plebeius vero ille exiit sanus ad domum suam, et illi quaerebant caput ejus vel corpus aut sanguinem, et non invenerunt ; dicebantque ad invicem : S. Brigidae causa interficimus, et non interficimus virum. Et divulgatum est hoc factum per omnem regionem. Et reliquerunt illi sua stigmata, glorificantes Deum, et S. Brigidam magnificantes.*⁵⁴

« Des hommes oiseux et fourbes vinrent un jour à la rencontre de Brigide. Ils portaient des marques diaboliques sur leurs têtes, voulaient égorger quelqu'un et souhaitaient être bénis par Brigide. Mais celle-ci au contraire leur demanda de se débarrasser de ce lourd fardeau avec les actions [qu'il impliquait]. Et eux de rétorquer : "Nous ne pouvons enlever nos marques ; tant que personne ne les aura souffertes, elles ne tomberont pas à terre". Brigide acquiesça, s'étonnait beaucoup de la forme des signes, et les signa avec le sceau du Christ. Ils la laissèrent poursuivre sa route. Quant à eux, désireux de verser le sang, ils avisèrent un homme du peuple, l'égorèrent et le décapitèrent. Mais cet homme revint chez lui sain et sauf. Eux cherchaient sa tête, son corps ou son sang, sans rien trouver. Ils se disaient entre eux : "À cause de S. Brigide, nous tuons sans vraiment tuer". Cette histoire se répandit dans toute la région. Ils laissèrent leurs marques, glorifiant Dieu et vantant sainte Brigide. »

Quelle définition faut-il donner aux *stigmata* de cette légende ? Le terme est contraignant : nous l'avons vu employé à plusieurs reprises pour désigner le tatouage⁵⁵. Mais le contexte de la *Vita Brigidae* ne permet pas de les interpréter comme des signes indélébiles. Contre l'évidence du texte, Charles W. MacQuarrie prétend que les marques des guerriers irlandais sont effacées par la puissance surnaturelle de Brigide, à l'instar d'autres guérisons miraculeuses opérées par la Sainte, ce qui constituerait une preuve de leur caractère permanent⁵⁶. Les deux versions de la légende sont pourtant formelles : les guerriers se débarrassent eux-mêmes de leurs *stigmata*⁵⁷, alors que les miracles proprement dits ont eu lieu avant. Dans la *version B* (l. 6 sq.), les meurtriers expliquent à Brigide pourquoi il leur est impossible d'enlever leurs marques : ce n'est pas parce qu'elles seraient indélébiles, mais parce qu'elles sont l'expression même d'un serment. Tant que ce serment n'aura pas été accompli, il est interdit de les effacer. C'est un pacte similaire qui explique que les comparses de Conaldus se présentent devant Brigide *sub*

⁵³ *Vita I S. Brigidae*, ch. 10, § 63-64, *Acta Sanctorum*, février, t. I, Anvers, 1668, p. 127.

⁵⁴ *Vita I S. Brigidae*, ch. 11, § 66, *Acta Sanctorum*, février, t. I, Anvers, 1668, p. 127-128.

⁵⁵ Cf. *supra*, les textes de Tertullien, d'un glossateur de Virgile, d'Isidore de Séville.

⁵⁶ C. W. MACQUARRIE, « Insular Celtic Tattooing », 2000, *op. cit.* n. 51, p. 32 et 44.

⁵⁷ *Version A*, l. 34 et 37 ; *version B*, l. 19.

stigmatibus malignis (version A, l. 3) : les déposer, comme le souhaite Brigide (l. 9), équivaut à briser le pacte (les *vincula* de la l. 6), et donc à renoncer à l'expédition. Si les *stigmata* de la *Vita Brigidae* avaient été indélébiles, ils n'auraient pas pu jouer ce rôle. Autant d'arguments qui militent en faveur de la peinture corporelle (ou d'un marquage éphémère). Le contexte belliqueux rappelle aussi celui de la plus ancienne notice relative aux peintures corporelles des Bretons : c'est au combat que César avait vu des Bretons badigeonnés de pastel, et leurs peintures étaient selon lui destinées à effrayer l'ennemi. La *Vita Brigidae* nous donne une précision supplémentaire en associant les *stigmata* à une forme d'engagement, un pacte mutuel passé entre les guerriers avant la bataille. En outre, tout en obligeant le guerrier vis-à-vis de ses camarades, les marques belliqueuses de la *Vita Brigidae* sont aussi censées assurer le succès de l'entreprise. Brigide en est consciente. Elle saura d'ailleurs contrecarrer les desseins des *virii otiosi et vani* de la version B en annulant par le signe de la croix l'efficacité mortifère des *stigmata diabolica*. Faisant mine d'approuver l'expédition, elle admire benoîtement « la forme des signes » et marque ceux-ci du « sceau du Christ » (l. 8-10). Par ce geste, Brigide accède sans doute à la demande de bénédiction des *virii otiosi* (l. 4), mais elle procède surtout à l'inversion de la puissance magique des *stigmata*. De fait, le meurtre que ces marques devaient favoriser s'évanouit comme une chimère. La version A, moins philanthrope, opère une simple substitution de patronage : après avoir reconnu la puissance de Brigide qui, par ses prières, a contrarié l'entreprise de ses hommes, Conaldus efface ses marques et obtient en échange l'assistance de la Sainte. Grâce à elle, la sanglante expédition militaire entreprise peu de temps après est couronnée de succès⁵⁸.

Richard Sharpe, qui étudie le thème du brigandage et du raid meurtrier dans l'hagiographie irlandaise, connaît lui aussi la légende de sainte Brigide⁵⁹. Il la mentionne à côté d'autres sources médiévales évoquant des serments maléfiques passés en vue d'expéditions criminelles. Les glossateurs irlandais ont même pour ce type de serment un nom bien précis : *díberg*, dont l'orthographe peut varier. Vers le VII^e siècle, les *Canones hibernenses* (I, 4) prévoient de mettre au pain sec et à l'eau, pendant sept ans, aussi bien le sorcier (*magus*) que l'homme cruel qui s'est lié d'un serment maléfique (*votivus mali crudelis*) : « c'est un *díberg* »

⁵⁸ Version A, l. 33-43.

⁵⁹ R. SHARPE, « Hiberno-Latin *laicus*, Irish *láech* and the Devil's Men », *Ériu*, 30, 1979, p. 75-92.

(*id dibergach*), précise le glossateur⁶⁰. Dans la *Vie de saint Ailbe*, on raconte que Cummine, fils d'Echdach, alors pensionnaire chez des moniales, « se lia d'un serment funeste, le *diberg* » (*votum pessimum vovit, scilicet dibherc*). Cummine refuse d'écouter saint Ailbe qui l'incite à abandonner ce *diabolicum votum* ; il s'en va tuer et décapiter avec ses compagnons. Mais les têtes de leurs victimes sont miraculeusement transformées en bois pourri (*ligna putrida*) et, devant ce prodige, les brigands font pénitence⁶¹. Enfin, deux autres textes semblent entretenir quelque parenté avec la double légende de sainte Brigide : dans l'une des *Vitae S. Patricii*, il est question d'un tyran sauvage et païen, Macuil maccu Greccae, décrit comme quelqu'un « qui s'équipe de *signa* tout à fait vains et massacre les voyageurs étrangers avec une abominable cruauté » (*signa sumens nequissima et transeuntes hospites crudeli scelere interficiens*). De son côté, un épisode de la *Vita prior S. Luigidi* comprend ces *signa* comme des *vexilla* : le Saint et ses proches sont en effet attaqués par une troupe de forcenés⁶² « qui portent sur leurs têtes des étendards » (*vexilla in capitibus habentes*)⁶³. Alors que le portrait de Macuil maccu Greccae pourrait à la rigueur correspondre aux peintures belliqueuses que nous avons rencontrées dans la *Vie de sainte Brigide*, les *vexilla in capitibus* de la *Vita S. Luigidi* ne résultent vraisemblablement que d'un quiproquo : on a pris *signum* au sens d'*enseigne militaire*, et on a placé le tout, sans trop de précautions, sur la tête des malfaiteurs. On ne suivra donc pas R. Sharpe qui parle, à propos des *signa diabolica* réclamés par le *diberg*, de serre-têtes ou de coiffes (*fillets*)⁶⁴.

*
* *

Bien que nous n'ayons pas adopté ses vues, nous savons gré à Charles W. MacQuarrie d'avoir attiré notre attention sur l'étonnante légende de la *Vita Brigidae*. Mais l'intérêt de son enquête se limite là. Les sagas irlandaises, contrairement à ses attentes, n'ont rien livré de

⁶⁰ *Ibid.*, p. 82.

⁶¹ *Vita S. Albei*, ch. 36, cit. R. SHARPE, *ibid.*, p. 83, qui signale aussi, dans la *Vita S. Cainnechi* (ch. 45), le cas des douze malfrats « *votum malum promittentes, silicet dibergich* ».

⁶² « Une troupe diabolique fondit sur eux » (*scola diaboli cucurrit eis*).

⁶³ R. SHARPE, *ibid.*, p. 82 et 83.

⁶⁴ R. SHARPE, *ibid.*, p. 84. Cette tentative mise à part, R. Sharpe ne se risque nulle part à définir le sens des *stigmata* de la *Vita S. Brigidae*.

pertinent sur le sujet qui nous occupe⁶⁵. Un texte composite a toutefois retenu son attention, et ses convictions l'ont conduit une fois encore à y reconnaître une allusion au tatouage. Il s'agit du *Livre de l'occupation de l'Irlande (Lebor Gabála Éirenn)*, une collection mythologique mêlant références folkloriques et bibliques, dont la rédaction définitive ne date que du XI^e siècle⁶⁶. À la fin d'un chapitre, le rédacteur, qui vient d'énumérer les faits de guerre du roi Óengus Olmucaid, entreprend de nous révéler comment l'*Histoire* — dans son acception large — a été transmise. Il y eut d'abord l'ère des patriarches, qui couvre la période antédiluvienne, puis celle qui commence avec le premier des cinq peuples mythiques appelés à envahir l'Irlande. Ce premier groupe était emmené par une femme que Noé avait refusée dans son arche, Cessair fille de Bith, elle-même épouse de Fintan fils de Bóchra. Ce Fintan est censé avoir survécu jusqu'à l'avènement de la foi chrétienne et avoir transmis aux Saints tout ce dont il avait été témoin jusqu'alors.

« Le fait est qu'il y avait des patriarches aux vies très longues, que Dieu préserva pour raconter les histoires de chaque génération jusqu'au Déluge, et jusqu'à Cessair, et de Cessair jusqu'à [l'avènement de] la Foi, et jusqu'au temps de Fintan⁶⁷. Et Fintan fils de Labraid, dit fils de Bóchra, conserva tout cela — lui qui est né pendant le Déluge, et qui a survécu jusqu'à la venue des Saints. Et l'on dit qu'il fut par la suite Tuan mac Cairill fils de Muiredach Muinderg de l'Ulaid⁶⁸, et [Dieu] le préserva jusqu'au temps de [saint] Patrick et de [saint] Colum-Cille⁶⁹, et de [saint] Comgall⁷⁰ et de [saint ?] Findian ; il écrivit alors sur leurs genoux, leurs cuisses et leurs paumes (*so that he wrote upon their knees and thighs and palms*), pour que cela soit corrigé sous le contrôle des sages, des hommes vertueux, des hommes de savoir et des historiens (*so that it is corrected in the keeping of sages and righteous men and men of learning and historians*), et depuis lors cela se trouve sur les autels des Saints et des hommes vertueux ; si bien que les auteurs de la connaissance ont brodé à partir de cela (*stitched it down to this*). »⁷¹

⁶⁵ C. W. MACQUARRIE, « Insular Celtic Tattooing », 2000, *op. cit.* n. 51, p. 38 : « Our expectations in this regard are frustrated. The medieval Irish saga tradition is, as far as I can tell, bare of references to tattoos. This silence is curious. Certainly there is ample opportunity for references to tattoos in the sagas, and the love of the fantastic which characterizes much of the saga literature makes us suspect that if the story-tellers knew anything of tattoos they would have used them to their advantage. »

⁶⁶ Sur les multiples sources de cet ouvrage, dont la composition commence peut-être dès les VII^e-VIII^e siècles, cf. O. SZERWINIACK, « D'Orose au *Lebor Gabála Éirenn* : les gloses du manuscrit reg. lat. 1650 », *Études celtiques*, 31, 1995, p. 205-217. Voir aussi B. REES, « Origines mythiques. Les peuplements successifs de l'Irlande », *Dictionnaire des mythologies*, dir. Y. BONNEFOY, Paris, 1981, p. 822-825.

⁶⁷ À noter que ce nom est aussi celui de deux saints irlandais des VI^e-VII^e siècles, Fintan Munnu († c. 635), disciple de saint Comgall de Bangor, et saint Fintan de Clonenagh († c. 603), disciple de saint Colomba (D. H. FARMER, *The Oxford Dictionary of Saints*, Oxford, 1979, p. 385).

⁶⁸ Tuan fut le seul survivant du second groupe débarqué en Irlande sous la conduite de Parthólon. Il est identifié à Fintan qui a lui aussi survécu au premier groupe.

⁶⁹ Saint Colomba (c. 521-597), fondateur d'églises et de monastères en Irlande et en Écosse.

⁷⁰ Saint Comgall (c. 516-601), fondateur de l'abbaye de Bangor (Irlande du Nord) et maître de saint Colomba.

⁷¹ *Livre de l'occupation de l'Irlande*, livre IX, ch. 13, R. A. S. MACALISTER (éd. et trad.), *Lebor Gabála Éirenn. The Book of the Taking of Ireland*, t. 5, Dublin, 1956, p. 225.

Le rédacteur insère alors un poème, à la fin duquel des héros et des saints comme Fintan mac Bóchra, Tuan mac Cairill, Findian (str. 75) et Colum-Cille (str. 74 et 76) sont célébrés en tant que légataires de la mémoire irlandaise, aux côtés de saint Patrick. Deux strophes font écho au passage cité ci-dessus :

« Les Anciens énumérèrent [tout cela] aux Saints / avant les savants du monde des forteresses : / comme cela était tissé et vérifié (*as it was woven and verified*), / cela était écrit sur leurs genoux (*it was written upon their knees*). »⁷²

« Les auteurs irlandais brodèrent tout cela ensemble (*stitched it together*), / ils mentionnèrent un savoir qu'ils n'abandonnèrent pas ; / la morale de toutes les maximes qu'ils ont proférées, / fais qu'on ne la néglige point, et qu'on l'entende. »⁷³

Face à ces textes, Charles W. MacQuarrie peut alors conclure : « I read it as a metaphorical reference to tattooing as an act of cultural preservation »⁷⁴. Quelques remarques s'imposent toutefois : dans le poème, le fait d'écrire l'histoire *sur les genoux* fait référence à la fois à l'attitude du scribe et à celle du tisserand. Faire passer l'histoire du stade oral au stade écrit exige une mise au net, un passage au crible et une composition minutieuse du texte, toutes activités comparables au tissage ou à la broderie, dont le patient ouvrage se fait assis, sur les genoux. Cette interprétation n'implique donc pas que le texte ait été écrit sur la *peau* des genoux. Le rédacteur en prose est plus disert : si le poème constitue sa source d'inspiration, on peut facilement l'accuser de glose abusive. Toutefois, la métaphore initiale pourrait encore fonctionner chez lui : les genoux et les cuisses sont toujours la table de travail du tisserand et du scribe, et les mains leur outil principal. Voyons maintenant l'alternative privilégiée par C. W. MacQuarrie, et que la version en prose autorise d'une certaine façon, en faisant du mythique Fintan le sujet de la proposition (*so that he wrote upon their knees and thighs and palms*) : l'histoire serait écrite sur la *peau* des genoux, des cuisses et des mains. Cette métaphore du corps-livre n'est pas nouvelle : C. W. MacQuarrie mentionne le cas de la vierge Eulalie, dont Prudence compare les blessures à un texte sacré⁷⁵. De notre côté, nous avons réuni plus bas les sources relatives à la peau « tachetée de lettres » du devin Épiménide, mentionné l'idole de

⁷² *Ibid.*, poème 65, str. 72, éd. et trad. cit., t. 4, p. 281.

⁷³ *Ibid.*, poème 65, str. 77, éd. et trad. cit., t. 4, p. 283.

⁷⁴ C. W. MACQUARRIE, « Insular Celtic Tattooing », 2000, *op. cit.* n. 51, p. 40.

⁷⁵ PRUDENCE, *Le livre des couronnes (Peristephanon liber)*, éd. et trad. (modifiée) M. LAVARENNE, CUF (Œuvres de Prudence, t. IV), Paris, 1951, p. 58, *Hymne III*, v. 135-140 : « Eulalie compte les marques [de ses blessures] (*numerantes notas*) / “Te voilà écrit sur moi, Seigneur (*scriberis ecce mihi, Domine*). / Que j'aime à lire ces traits (*hos apices*) / qui marquent (*notant*) tes victoires, ô Christ ! / La pourpre même du sang tiré [de mon corps] / dit [ton] nom sacré (*nomen ... sacrum loquitur*).” »

Vérité couverte de lettres du gnostique Marc, et cité un panégyrique où Basile le Grand est comparé à un parchemin recouvert de marques divines⁷⁶. Mais la métaphore du corps-livre n'a nul besoin de se référer au tatouage ; elle s'obtient par simple déduction : puisque tel sage, par son savoir, est comparable à un livre⁷⁷, on peut dire qu'il est tout entier recouvert de texte.

c) Domaine germanique et scandinave

> *L'expression du votum par l'oris habitus. Les tincta corpora et la fureur odinique*

Le rôle assigné par la *Vita Brigidae* aux *stigmata* des guerriers irlandais et par César aux peintures corporelles des Bretons trouve des parallèles en Germanie et dans le folklore des pays nordiques.

Dans sa *Germanie*, Tacite parle d'un véritable serment que s'imposaient les Chattes, un peuple établi dans la région de la Hesse actuelle, en Allemagne : dès qu'ils sont en âge de combattre, tous les hommes se laissent pousser les cheveux et la barbe (*crinem barbamque submittere*), et il leur est impossible, tant qu'ils n'ont pas tué un ennemi (*nisi hoste caeso*) « d'abandonner cet aspect du visage qui est un vœu et est lié à leur courage » (*exuere votivum obligatumque virtuti oris habitum*)⁷⁸. Tacite ajoute « qu'en outre, le plus valeureux d'entre eux porte une bague de fer (ce qui est dégradant chez eux) comme s'il s'agissait d'une entrave, jusqu'à ce qu'il s'en détache par le meurtre d'un ennemi » (*Fortissimus quisque ferreum insuper anulum (ignominiosum id genti) velut vinculum gestat, donec se caede hostis absolvat*)⁷⁹. Ces derniers exemples nous montrent encore une fois que le *votum* guerrier ne pourrait pas fonctionner si les transformations corporelles requises étaient définitives. Lorsque d'autres formes de *votum* s'expriment à leur tour par un changement d'*habitus*, celui-ci est

⁷⁶ Cf. *infra*, p. 453 sq.

⁷⁷ Nous disons couramment : "C'est une véritable encyclopédie vivante !"

⁷⁸ TACITE, *La Germanie (De origine et situ Germanorum, début II^e s. ap. J.-C.)*, ch. 31, § 1, éd. et trad. (modifiée) J. PERRET, CUF 1949 (4^e éd. revue et corrigée, 1983), p. 89. Tacite est ici d'autant plus crédible qu'il tire apparemment l'essentiel de ses informations ethnographiques d'un ouvrage perdu de Pline l'Ancien (*Bellorum Germaniae vincti libri*). Or Pline a participé à des expéditions en Germanie rhénane.

⁷⁹ *Ibid.*, § 3.

toujours réversible : l'hirsutisme votif des Chattes rappelle en effet celui des nazirs hébreux⁸⁰, et l'enchaînement symbolique celui auxquels se soumettaient certains reclus égyptiens⁸¹.

Tacite nous livre une autre information importante au sujet des Haries, d'après lui la plus puissante des peuplades suèves établies sur le territoire actuel de la Pologne (Haute-Silésie), à l'est du massif des Sudètes :

*Ceterum Harii super vires, quibus enumeratos paulo ante populos antecedunt, truces insitae feritati arte ac tempore lenocinantur : nigra scuta, tincta corpora ; atras ad proelia noctes legunt ipsaque formidine atque umbra feralis exercitus terrorem inferunt, nullo hostium sustinente novum ac velut infernum adspectum ; nam primi in omnibus proeliis oculi vincuntur.*⁸² « Enfin les Haries, qui par leurs forces surpassent déjà les peuples mentionnés ci-avant, sont aussi des hommes farouches qui mettent au service de leur sauvagerie naturelle les ressources de l'art (boucliers noirs, corps peints) et celles du moment opportun (les nuits noires ont leur préférence pour le combat). L'aspect effrayant et fantômatique de cette armée lugubre leur suffit pour semer la terreur, aucun ennemi ne soutenant ce spectacle inhabituel et comme infernal ; en toute bataille en effet, les yeux succombent les premiers. »

Nous n'avons certes pas ici la mention d'un serment à proprement parler, mais au moins l'indication sûre de peintures corporelles exécutées spécialement pour le combat. Jacques Perret croit avoir affaire à une confrérie de guerriers dont le changement d'aspect serait moins une ruse tactique qu'une manière d'identification à « l'armée des esprits, l'armée de la chasse sauvage »⁸³. Il fait allusion aux guerriers frénétiques d'Odin-Wodan, que les commentateurs modernes identifient avec les grands combattants terrestres (*Einherjar*) rassemblés après leur mort dans la grande demeure céleste d'Odin (*Walhalla*)⁸⁴. Rappelons que le nom d'Odin signifie lui-même *fureur*. Le grand écrivain et mythographe scandinave Snorri Sturluson (c. 1178-1241) attribue à Odin des facultés de métamorphose qui lui permettent d'effrayer ses ennemis, tandis que ses hommes se rendent eux-mêmes capables d'une frénésie bestiale appelée *berserkr* :

⁸⁰ Cf. *infra*, p. 351.

⁸¹ Sur le problème des *reclus* et autres *κατοχοι*, cf. *infra*, p. 426 sq.

⁸² TACITE, *La Germanie*, ch. 43, § 6, éd. et trad. (modifiée) J. PERRET, *CUF* 1949 (1983), p. 97.

⁸³ J. Perret ajoute, sans référence : « ces croyances et ces pratiques étaient encore bien vivaces dans l'Allemagne du XVI^e siècle » (*loc. cit.*).

⁸⁴ Cf. J. DE VRIES, « La religion des Germains », *Histoire des Religions*, t. 1 (Encyclopédie de la Pléiade, 29), Paris, 1970, p. 754-755, qui signale des armées de morts analogues dans les superstitions populaires. Cf. aussi G. DUMÉZIL, *Les dieux des Germains. Essai sur la formation de la religion scandinave*, Paris, 1939 (rééd. 1959), p. 42-45 ; Id. *Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, 2^e éd. revue, Paris, 1985, p. 169-170 : c'est l'expression *feralis exercitus* (armée lugubre ou funèbre) qui permettrait d'associer de la sorte les *Harii* aux guerriers trépassés. Le nom même *Harii* aurait passé dans celui de *Einherjar* (= *aina-harijar*). D'après G. Dumézil, *Harii* pourrait n'avoir désigné rien d'autre qu'une « société de guerriers » qu'il compare aux « bandes » ou *Männerbünde* des anciennes sociétés germaniques.

« Lorsqu'il était à la tête de son armée, Odin avait un aspect farouche pour ses ennemis. C'était lié au fait qu'il connaissait les techniques permettant de changer d'apparence et de corps comme il voulait. [...] Au combat, Odin avait le pouvoir de rendre ses ennemis aveugles et sourds, d'en faire des lâches et d'émousser leurs armes au point qu'elles ne tranchaient pas plus que des bâtons, tandis que ses guerriers à lui combattaient sans broignes [≈ cuirasses], tels des chiens ou des loups enragés, mordaient leurs boucliers et possédaient la force d'un ours ou d'un taureau. Ils massacraient leurs adversaires et ni le feu ni le fer n'avaient prise sur eux. C'est ce qu'on appelle la furie du *berserkr*. »⁸⁵

Berserkr, littéralement “chemise d'ours”, désigne le guerrier frénétique qui participe du zoomorphisme odinique. Le combat réclame une énergie sauvage qui s'obtient par l'abandon symbolique de la forme humaine au profit de la forme bestiale. Le *berserkr* ne parle pas, il pousse des hurlements, il “mord son bouclier” pour s'en servir comme porte-voix :

« Si je dois à la bataille / mener des amis de toujours, / je hurle contre ma targe, / et eux, pleins de force, s'élancent / sains et saufs à l'assaut, / sains et saufs en repartent, / sains et saufs où qu'ils soient. »⁸⁶

Tacite décrit un procédé semblable chez les anciens Germains. Ceux-ci ont une manière très spéciale d'amplifier les chants (*carmina*) de guerre qui excitent leur ardeur (*accendant animos*) et leur font espérer la victoire :

*Adfectatur praecipue asperitas soni et fractum murmur, objectis ad os scutis, quo plenior et gravior vox repercussu intumescat.*⁸⁷ « On cherche surtout à obtenir un son âpre et un grondement rauque en plaçant les boucliers devant la bouche, afin que, par répercussion, la voix s'enfle, plus pleine et plus grave. »

Les *berserkir*, bien connus des sagas islandaises⁸⁸, ne sont pas toujours des personnages négatifs : voici par exemple « Berdlu-Kári, noble homme, d'un courage et d'une force héroïques ; il était *berserkr* »⁸⁹ ; ou encore les *berserkir* que le roi Haraldr lance contre ses ennemis : « ils étaient surnommés Peaux-de-Loups (*úlfhednnir*) et le fer ne mordait pas sur eux. Et quand ils chargeaient, rien ne leur résistait. »⁹⁰ Le charisme de *berserkr* n'était pas toujours facile à porter. C'est du moins l'avis des rédacteurs chrétiens, auxquels on doit attribuer l'épisode suivant : Thórir « était parfois pris de la fureur des *berserkir*. On estimait que c'était

⁸⁵ S. STURLUSON, *Heimskringla*, 1^{ère} partie : *Yinglinga saga (La saga des Ynglingar)*, ch. 6, trad. I. CAVALIÉ, Paris, 1990, p. 58.

⁸⁶ *L'Edda poétique* (XIII^e s.) : *Dits du Très-Haut (Hávamál)*, str. 156, v. 2-8, trad. R. BOYER, Paris, 1992, p. 200.

⁸⁷ TACITE, *La Germanie*, ch. 3, § 2, éd. et trad. (modifiée) J. PERRET, CUF 1949 (1983), p. 72.

⁸⁸ Les sagas islandaises ont été compilées par des auteurs chrétiens au XIII^e siècle.

⁸⁹ *Saga d'Egill, fils de Grímr le Chauve (Egils Saga Skallagrímssonar)*, ch. 1, trad. R. BOYER, *Sagas islandaises*, Paris, 1987, p. 3.

⁹⁰ *Saga de Grettir (Grettis Saga Ásmundarsonar)*, ch. 2, trad. cit., p. 768. Ces hommes sont à nouveau mentionnés par la *Saga des chefs du Val-au-Lac (Vatnsdoela Saga)*, ch. 9, trad. cit., p. 977 : « les *berserkir* étaient appelés *Úlfhednar* ; ils avaient des pelisses de loup en guise de broignes [≈ cuirasses] et défendaient la proue du bateau du roi. »

un grand dommage pour un tel homme car cela ne lui était d'aucun profit. »⁹¹ Son frère Thorsteinn demande à « celui qui a créé le soleil » et qu'il croit être « le plus puissant » — c'est-à-dire le dieu chrétien — de délivrer son frère de ses possessions. Sa prière est exaucée après qu'il a promis en échange de recueillir et d'élever un enfant abandonné⁹². La même saga présente les *berserkir* comme des brigands sanguinaires qui terrorisent les honnêtes gens :

« Sur ce, arriva en Islande un autre bateau et il y avait dessus deux *berserkir* qui s'appelaient l'un et l'autre Haukr. Ils se rendirent impopulaires parce qu'ils forçaient les gens à leur donner femmes ou argent, sinon, ils les provoquaient en duel. Ils hurlaient comme des chiens, mordaient le rebord de leur bouclier et traversaient pieds nus le feu brûlant. »⁹³

Ce genre de portrait se retrouve dans d'autres sagas où les *berserkir* viennent provoquer des bagarres dans les assemblées et donnent au héros l'occasion d'accomplir un exploit public⁹⁴.

D'autres personnages ne sont pas explicitement qualifiés de *berserkir* mais partagent le même caractère odinique. On déplore quelque part le fait qu'un riche et honnête propriétaire terrien au nom prédestiné (Úlfr = loup) ait une fâcheuse tendance à la lycanthropie :

« Chaque jour, quand venait le soir, Úlfr devenait farouche, en sorte que peu de gens pouvaient lui adresser la parole ; il était pris de somnolences. On disait qu'il avait très fort la faculté de changer de forme (*hamr*). On le surnommait "Loup-du-soir" (*Kveld-Úlfr*). »⁹⁵

Úlfr a tout simplement hérité d'une faculté que l'on a vue plus haut être typiquement odinique.

Les métamorphoses d'Odin succédaient d'ailleurs elles aussi à un profond sommeil :

« Odin changeait de forme (*hamr*). Son corps demeurait alors étendu comme s'il dormait ou s'il était mort, tandis que lui s'était transformé en oiseau ou en animal sauvage, en poisson ou en serpent et se transportait en un instant dans des contrées lointaines. »⁹⁶

Il reste à mentionner Thórólfr, un personnage doté d'un surnom qui présente pour nous un intérêt particulier. La *Saga des chefs du Val-au-Lac* en parle à deux reprises :

« Il y avait un homme qui s'appelait Thórólfr, surnommé "Peau-d'Enfer" (*Heljaraskinn*). Il prit de la terre dans le Forsoeludalr. C'était un homme très injuste et très impopulaire. Il commit maints affronts et troubles dans le district. Il se construisit une redoute au sud près de la Fridmundará, à peu de distance de la Vatndalsá, près d'une faille. Entre cette faille et la rivière

⁹¹ *Saga des chefs du Val-au-Lac (Vatnsdoela Saga)*, ch. 30, trad. cit., p. 1016.

⁹² *Ibid.*, ch. 37, trad. cit., p. 1027-1028.

⁹³ *Ibid.*, ch. 46, trad. cit., p. 1047.

⁹⁴ *Saga de Glúmr le Meurtrier (Víga-Glúms Saga)*, ch. 6, trad. cit., p. 1064 (Glúmr contre le *berserkr* Björn surnommé Crâne-de-Fer) ; *Saga des gens du Svarfadardalr (Svarfadæla Saga)*, ch. 7, trad. cit., p. 1126 (Thorsteinn contre Moldi, viking et "demi-*berserkr*") ; *Saga de Njáll le Brûlé (Brennu-Njáls Saga)*, ch. 103, trad. cit., p. 1371 (le chrétien Thrangbrandr contre le *berserkr* Ótrvggr).

⁹⁵ *Saga d'Egill, fils de Grímr le Chauve (Egils Saga Skallagrímssonar)*, ch. 1, trad. cit., p. 3-4.

⁹⁶ S. STURLUSON, *Heimskringla*, 1^{ère} partie : *Yinglinga saga (La saga des Ynglingar)*, ch. 7, trad. I. CAVALIÉ, Paris, 1990, p. 58

s'allongeait un cap terminé par une falaise abrupte. Il fut soupçonné de vouloir faire des sacrifices humains et il n'y avait pas dans toutes les vallées homme qui fût plus impopulaire que lui. »⁹⁷

« Thórólfr fit main basse sur le bétail des gens et devint un très grand voleur. Il possédait aussi des fosses sacrificielles, car on pensait qu'il offrait en sacrifice à la fois des êtres humains et des animaux. Il était mal secondé par les honnêtes gens et pourtant, ils étaient à neuf en tout quand la plupart de ses fidèles étaient là, tous égaux à lui ou pires. »⁹⁸

Selon Régis Boyer, le surnom de Thórólfr désigne « une complexion particulièrement sombre et, sans doute, peu fréquente de la peau »⁹⁹. En effet, *Heljarskinn* vient de Hel, la déesse du royaume des morts, sur laquelle Snorri Sturluson donne les précisions suivantes :

« Sa peau est pour moitié de couleur noire [bleue-noire ?] et pour moitié de couleur naturelle, aussi Hel est-elle aisément reconnaissable, et, de plus, elle est passablement sinistre et effroyable. »¹⁰⁰

Dans la *Saga de Grettir*, un certain Glámar succombe ; ses compagnons le retrouvent « mort et bleu comme Hel »¹⁰¹. Un second personnage reçoit à son tour le surnom de “Peau d’Enfer” (*Heljarskinn*) ; il s’agit de Geirmundr, un des plus nobles colonisateurs de l’Islande¹⁰². Il peut être tentant d’établir un rapprochement entre la sinistre carnation de l’*Heljarskinn* et les *tincta corpora* haries et britanniques. Mais nos sources ne sont pas suffisamment explicites. C’est à juste titre que Thórólfr n’est pas qualifié de *berserkr* : le *berserkr*, qui renvoie à une forme de fureur belliqueuse bien spécifique — celle du zoomorphisme odinique —, ne concerne pas directement Thórólfr. Cela n’empêche pas que son comportement cadre tout à fait avec celui que certaines sagas attribuent aux *berserkir*. La *Saga d’Egill* connaît d’ailleurs un *berserkr* duelliste et impopulaire qu’elle appelle « Ljótr le Blême »¹⁰³. Mais cette épithète ne vient sans doute qu’accentuer un physique repoussant déjà exprimé par le nom Ljótr qui signifie “Le Laid”. Pour que l’*Heljarskinn* puisse être de quelque manière versé au dossier des peintures belliqueuses, il faudrait s’assurer qu’il n’est pas seulement un sobriquet réservé à des individus un peu plus basanés que la normale. Le cas particulier de Thórólfr et la référence à la déesse

⁹⁷ *Saga des chefs du Val-au-Lac (Vatnsdoela Saga)*, ch. 16, trad. R. BOYER, p. 990.

⁹⁸ *Ibid.*, ch. 30, p. 1016.

⁹⁹ R. BOYER, *Sagas islandaises*, Paris, 1987, p. 1804.

¹⁰⁰ S. STURLUSON, *L’Edda en prose*, 1^{ère} partie : *Gylfaginning (La mystification de Gylfi)*, ch. 34, trad. F.-X. DILLMANN, Paris, 1991, p. 62. A. G. Brodeur (1916, p. 42) traduit : « She is half blue-black and half flesh-color — by which she is easily recognized —, and very lowering and fierce ». Dans son annotation à la *Saga des chefs du Val-au-Lac*, ch. 16, R. Boyer précise à son tour que, d’après S. Sturluson, Hel « était “mi-noire, mi-bleue” » (p. 1804). Il faut vraisemblablement comprendre que la couleur générale de sa peau était mitigée, et non que Hel aurait eu deux hémicorps de couleur différente.

¹⁰¹ *Saga de Grettir (Grettis Saga Ásmundarsonar)*, ch. 32, trad. R. BOYER, p. 838

¹⁰² *Ibid.*, ch. 2, trad. cit., p. 768.

¹⁰³ *Saga d’Egill, fils de Grímr le Chauve (Egils Saga Skallagrímssonar)*, ch. 64, trad. cit., p. 138.

infernale pourraient laisser penser que ce qualificatif était plus lié au psychologique qu'au physique, et qu'on l'appliquait pour cette raison aux fiers-à-bras irascibles dont la forte personnalité ne déplaisait pas forcément aux Islandais de jadis¹⁰⁴. Si cette hypothèse était vérifiée, il faudrait alors se demander si la dénomination "Peau d'Enfer" ne trouve pas son origine dans les peintures noires ou bleues dont se barbouillaient les guerriers Haries et les anciens Bretons.

*
* *

> *Conclusion*

Répetons-le, parce qu'il est d'abord lié au zoomorphisme odinique, le *berserkr* n'a *a priori* rien à voir avec les peintures corporelles. Une illustration mythologique de ce zoomorphisme pourrait être recherchée auprès des deux tribus germaniques fabuleuses par lesquelles Tacite termine son ouvrage, les *Hellusii* et les *Oxiones*, dont la physionomie, le corps et les membres sont ceux d'animaux sauvages (*vultusque, corpora atque artus ferarum*), et dont le visage seul est humain (*ora hominum*)¹⁰⁵. Mais la question qui nous importe est la suivante : comment ce charisme particulier a-t-il pu s'exprimer concrètement ? L'hypothèse la plus simple consiste à imaginer le port d'une pelisse de fourrure, ou bien la reproduction d'emblèmes animaliers sur le vêtement, les armes ou les étendards¹⁰⁶. Il reste que le changement de *forme* (*hamr* ou *habitus* selon les sources) recherché par le combattant exigeait peut-être d'intervenir au plus près du corps, à même la peau. Noircir celle-ci avec un pigment, n'est-ce pas déjà donner à la carnation incolore et uniforme de l'enveloppe humaine l'apparence du sombre pelage animal ? C'est à coup sûr un procédé plus original et plus expressif que le seul fait de porter des peaux d'animaux sauvages (*pellis ferarum*) qui constituaient déjà l'ordinaire du

¹⁰⁴ R. Boyer note à propos de Thórólfr que les Islandais « professaient le plus grand respect » pour les individus dotés d'une telle personnalité. Cette ambiguïté caractérise aussi les *berserkir*, souvent redoutés, parfois admirés.

¹⁰⁵ TACITE, *La Germanie*, ch. 46, § 6, éd. et trad. cit., p. 100.

¹⁰⁶ Les Germains transportent au combat des *effigies* et des *signa* (TACITE, *La Germanie*, ch. 7, § 3, éd. et trad. cit., p. 74-75) ; chez les Estes (*Aestii*), installés sur les rives de la Mer baltique à proximité de l'actuelle Kaliningrad, des effigies de sangliers (*formae aprorum*) garantissent au combattant l'assistance de la Grande Déesse (*Mater deum*) — *ibid.*, ch. 45, § 3, éd. et trad. cit., p. 98.

vêtement germain¹⁰⁷ ; en effet, comment nos guerriers auraient-ils pu prétendre manifester leur incoercible *furor* en habits de tous les jours ? Cette dernière constatation vaut aussi à l'encontre de Tacite, lorsqu'il prétend que les extravagantes coiffures des Suèves¹⁰⁸ (chevelure rejetée sur le côté, hérissée et attachée au sommet de la tête) n'avaient pas d'autre but que de les faire apparaître plus grands et plus redoutables aux ennemis, alors qu'elles étaient arborées quotidiennement par cette ethnique et par d'autres Germains¹⁰⁹. Sans doute n'y avait-il que les Romains pour se laisser impressionner de la sorte, et il ne faudrait pas que cet effroi culturel soit confondu avec les intentions originelles des guerriers germains.

Nous sommes d'ailleurs tenté de croire que les modifications d'apparence des combattants étaient au départ codifiées et parfaitement compréhensibles pour la partie adverse. Il serait en effet assez peu croyable que les transformations belliqueuses des barbares septentrionaux aient été uniquement conçues dans le but d'épouvanter les jeunes conscrits italiens. En Germanie comme en Bretagne, des clans et des tribus de même culture étaient fréquemment aux prises les uns avec les autres. Si effroi il y avait, il était attendu, et certains procédés étaient sans doute très répandus. Ce fut indéniablement le cas des chants et des cris poussés contre les boucliers, que les Romains entendirent en Germanie et que les *berserkir* danois vociféraient encore à l'aube de la christianisation de l'Islande. Nous pensons que ce fut aussi le cas du badigeonnage (*tinctura*) : cet usage, attesté simultanément en Bretagne et en Germanie dès les premières conquêtes romaines (César et Tacite), réapparaît plus tard dans l'hagiographie irlandaise sous la forme particulière du *votum* (*Vita Brigidae*). Il est condamné à la fin du VIII^e siècle en tant que *tincturae injuria* dans un canon disciplinaire du nord de l'Angleterre. Enfin, ses dernières traces pourraient être recherchées derrière certains surnoms de *berserkir* islandais.

Nous l'avons dit plus haut, nos sources n'offrent aucune prise solide permettant de préciser la nature exacte de ces *tincturae*. Lorsque l'évêque Georges condamne cette pratique, il

¹⁰⁷ TACITE, *La Germanie*, ch. 17, § 3, éd. et trad. cit., p. 81. Dans *Heur et malheur du guerrier* (op. cit. n. 84, 1985), Georges Dumézil intitule un de ses chapitres « Guerriers et formes animales », et revient sur le statut de *berserkir* (p. 208 sq.). Les désignations d'hommes « à enveloppe d'ours » (*berserkir*) ou « à peau de loup » (*úlfhednnir*) feraient d'après lui allusion à de véritables « déguisements » (zoomorphes). Il classe enfin les *tincta copora* des Haries parmi les « artifices du costume », sans davantage de précisions. Certes, tous ces changements d'*habitus* sont explicitement liés au thème important de la « fureur animale » (p. 209). Mais G. Dumézil n'entre pas dans les détails. Il ne se soucie pas des autres attestations de « peintures belliqueuses » que nous avons réunies, et ne s'interroge pas sur la dénomination « Peau d'Enfer ».

¹⁰⁸ Les Suèves occupaient la plus grande partie de la Germanie orientale.

¹⁰⁹ TACITE, *La Germanie*, ch. 38, § 2-4, éd. et trad. cit., p. 93.

utilise une citation de Prudence qui se réfère à l'origine démoniaque des pigments de maquillage ; César et Tacite parlent de badigeonnage sans préciser l'endroit du corps concerné ; Pline décrit de son côté des Bretonnes qui se teignent tout le corps au *glastum*. Ces différentes notices ne disent jamais que la *tinctora* fut autre chose qu'un pigment informe et uniforme. Recourait-on à un répertoire décoratif ou figuratif ? Les représentations d'animaux mentionnées par Solin et Hérodien pourraient le laisser penser, d'autant que le *furor* belliqueux est lié au zoomorphisme odinique. Mais on peut s'étonner dans ce cas que des observateurs plus directs et plus fiables comme César, Pline et Tacite ne les aient jamais remarquées. La terminologie de l'hagiographie irlandaise pose pour sa part plus de questions qu'elle n'en résout : il y a d'abord cet usage presque incorrect de *stigmata* pour des marques réversibles également appelées *signa diaboli* (*Vita Brigidae*, version A, l. 9) ; dans une autre version, on apprend que ces *stigmata* ou ces *signa* sont localisés *in capitibus*, et même qu'ils ont un dessin spécifique, puisque la Sainte peut admirer leurs *formae* et faire sur eux le signe de la croix (*Vita Brigidae*, version B, l. 9). Nous avons écarté provisoirement l'hypothèse des coiffes¹¹⁰, parce qu'elle s'appuyait sur un texte où les *signa* avaient été interprétés de façon vraisemblablement abusive comme des *vexilla*. Mais il faut reconnaître que, pour ce groupe de textes irlandais, l'hypothèse de l'accès soire ne peut pas être définitivement rejetée. En privilégiant l'alternative de la peinture corporelle, nous avons voulu harmoniser les sources irlandaises avec celles qui les précèdent (notices romaines) et avec celles qui les suivent (canon de 786, sagas islandaises). Notre parti pris s'appuie sur des parallèles exploitables qui font défaut à l'hypothèse des coiffes. Faut-il d'ailleurs prendre nos légendes au pied de la lettre ? Les difficultés de vocabulaire ne sont-elles pas tout simplement dues au fait que les hagiographes irlandais — des clercs lettrés — n'ont peut-être jamais eu l'occasion de contempler les *stigmata diabolica* dont ils parlent ? En interprétant la *tinctora* comme un badigeonnage aniconique, nous nous rangeons au plus petit dénominateur commun, sans toutefois fermer définitivement la porte aux alternatives figuratives et/ou symboliques que l'état actuel de notre documentation ne nous permet pas d'envisager pour l'instant.

*
* *

¹¹⁰ Cf. *supra*, n. 64.

2. LES HOMMES DES TOURBIÈRES

Les restes anthropologiques retrouvés dans les tourbières du Nord de l'Europe — les seuls susceptibles de nous livrer tout ou partie de l'épiderme de nos ancêtres — ont à nouveau posé la question du marquage corporel dans le monde celte. À vrai dire le débat — s'il y en eut jamais un — se résume au coup de force isolé de l'archéologue allemand Alfred Dieck (1906-1989) qui prétendit produire au milieu des années 1970 des preuves déterminantes en faveur du tatouage et de la scarification chez les anciens Germains. Quelques années après la disparition d'A. Dieck, plusieurs archéologues britanniques discutèrent la possibilité de retrouver des traces de pigments sur l'épiderme d'un homme des tourbières retrouvé à Lindow (Cheshire, Grande-Bretagne). Comme nous allons le voir, ces deux tentatives se sont avérées infructueuses : la première ressemble fort à une audacieuse entreprise de falsification ; la seconde, qui pose des questions pertinentes, se heurte aux limites des connaissances actuelles sur les processus chimiques auxquels est soumis un épiderme humain conservé dans la tourbe pendant plusieurs siècles.

a) Les documents suspects d'Alfred Dieck

Les propriétés chimiques de la tourbe (absence d'oxygène, acidité) ont la particularité de tanner la peau et la chevelure, et de les rendre imputrescibles. Les os se décalcifient, puis se déforment sous la pression des sédiments accumulés : les corps (ou les fragments de corps) dégagés par les archéologues sont contorsionnés, entortillés dans une peau qui n'est plus tendue par les chairs, épaisse, plissée et brunie par le tanin¹¹¹. Mais ces conditions optimales de conservation ne sont pas toujours réunies : les trouvailles se limitent souvent à des ossements, accompagnés parfois de restes organiques qui ont mieux survécu (bois ou tissu).

¹¹¹ Pour une présentation générale du phénomène et des principales découvertes, voir, du Danois P. V. GLOB, *Mosefolket jernalderens mennesker bevaret i 2000 år*, Copenhague, 1965 (trad. É. EYDOUX, *Les hommes des tourbières*, Paris, 1966). Un autre Danois a récemment publié une excellente mise à jour des connaissances : W. VAN DER SANDEN, *Vereeuwigd in het veen* (trad. S. J. MELLOR, *Through nature to eternity. The bog bodies of northwest Europe*), Amsterdam, 1996 (les propriétés chimiques de la tourbe sont présentées en détail p. 18).

Au milieu du xx^e siècle, Alfred Dieck s'efforça d'inventorier toutes les archives européennes relatives aux hommes des tourbières produites depuis le début du $xvii^e$ siècle¹¹². Dans une première publication, il obtint un total d'environ 660 individus, dont presque 300 pour la seule Allemagne du Nord (frontières de 1937) ; à l'Ouest, les Pays-Bas comptent 48 trouvailles ; au Nord, le Danemark (166 indiv.) totalise, avec la Finlande, la Suède et la Norvège, plus de 200 individus. Alfred Dieck dénombre également 75 individus provenant des tourbières britanniques, écossaises et irlandaises. Les chiffres des autres pays européens sont beaucoup moins significatifs¹¹³. Dans un nouveau recensement publié en 1986, A. Dieck atteignit un total de 1850 hommes des tourbières, répartis dans des proportions assez voisines¹¹⁴. Mais les chiffres de A. Dieck embrassent sans distinction des individus ayant vécu aux époques proto-historiques, antiques, médiévales et modernes. Les documents qu'il a collectés (témoignages écrits et oraux) sont d'inégale valeur et concernent la plupart du temps des restes humains qui n'ont laissé aucune trace matérielle. Récemment, Wijnand van der Sanden a proposé une sélection plus rigoureuse des vestiges anciens, ceux dont on peut estimer avec suffisamment de certitude qu'ils sont antérieurs à la Renaissance. Sa liste pour l'Europe du Nord se réduit à 122 cas, ainsi répartis : Irlande 8 ; Angleterre et Pays de Galle 22 ; Pays-Bas 12 ; Allemagne (Basse-Saxe) 27 ; Allemagne (Schleswig-Holstein) 12 ; Allemagne (Rhin-Westphalie et Thuringe) 3 ; Pologne 3 ; Danemark 31 ; Norvège 1 ; Suède 3. Ces 122 numéros comptent de nombreuses dépouilles ayant conservé une partie de leur peau¹¹⁵.

¹¹² Résultats de cette vaste enquête publiés dans A. DIECK, *Die europäischen Moorleichenfunde (Hominidenmoorfunde)* (Göttingen Schriften zur vor- und frühgeschichte, dir. H. JANKUHN, t. 5), Neumünster, 1965 (liste récapitulative p. 29-34).

¹¹³ Belgique (3), France (2), Grèce (2), Autriche (5), Pologne (6), Tchécoslovaquie (6), ex-U.R.S.S. (8).

¹¹⁴ A. DIECK, « Der Stand der europäischen Moorleichenforschung im Jahr 1986 sowie Materialvorlage von anthropologischen und medizinischen Sonderbefunden », *Telma*, 16, 1986, p. 131-158 (non consulté, cf. compte-rendu et critique par W. VAN DER SANDEN, 1996, *op. cit.* n. 111, p. 71 sq.).

¹¹⁵ Le tableau synthétique de W. van der Sanden (*ibid.* p. 189-195), qui ne précise pas la nature exacte des restes mis au jour, offre des renvois assez difficiles à utiliser. Nous avons peiné quelque temps, avant d'abandonner. À titre indicatif, nous avons néanmoins dénombré, pour les trois premiers pays de la liste, les trouvailles qui ont révélé des morceaux d'épiderme, avec les n° du classement de W. van der Sanden et leur datation (souvent obtenue au carbone 14) : **Irlande** : n° 2 (iv^e/iii^e s. av. J.-C.) et 6 (iii^e s. ap. J.-C.) ; **Angleterre et Pays de Galle** : n° 9, 10, 16 (non datés), 11, 13, 14 (âge du bronze), 18 (ii^e s. ap. J.-C.), 15 (i^er/iii^e s. ap. J.-C.), 27 et 29 (i^er s. ap. J.-C.), 12 (iii^e/iv^e s. ap. J.-C.) ; **Pays-Bas** : n° 32, 33, 35 (non datés), 31 et 34 (époque préhistorique), 40 et 41 (c. 1000 av. J.-C.), 39 (iv^e s. av. J.-C.), 36, 37, 38 (i^er s. av. J.-C.), 42 (i^er/ii^e s. ap. J.-C.).

Parmi ces multiples trouvailles, qui n'ont certes pas toujours été décrites dans le détail, on a souvent signalé des blessures accidentelles ou intentionnelles, mais aucune marque corporelle tatouée ou scarifiée. Ce constat rend d'autant plus surprenants les documents publiés par A. Dieck en 1976 dans un article resté toutefois confidentiel¹¹⁶. À l'exception de la trouvaille E (cf. *infra*), sa documentation proviendrait de notes prises par un certain Reiber, un médecin allemand décédé en 1930, et que le professeur Hans Plischke de Göttingen aurait mises à la disposition d'A. Dieck. Ce dernier tient d'ailleurs à nous assurer que « le professeur Plischke s'est porté garant quant à la crédibilité du Dr. Reiber, connu de lui »¹¹⁷. Nous traduisons ci-dessous le petit catalogue dressé par A. Dieck à partir des observations du Dr. Reiber, citées entre guillemets. Datation et localisation sont le fait d'A. Dieck. Les figures qu'il publie sont reproduites sur notre **pl. I**.

A. (fig. 1) *Néolithique ancien* : village de Bürmoos, commune de Lambrechtshausen, Land de Schleswig, **scarifications** (*Narbentatauierung*) : « À Lanbrechtshausen ... un homme dépecé fut découvert en 1851 par trois ouvriers au cours de travaux d'assèchement ... le buste et la partie supérieure des bras étaient munies de cicatrices décoratives (*Narbenschmuck*) [...] une hachette de pierre a été retrouvée à ses côtés. »

B. (fig. 2) *Âge du bronze* : Schwerinsdorf, commune de Schwerinsdorf, Basse-Saxe, **tatouage par puncture**. « En mai 1861 ... une peau de bœuf ... dans cette peau était enveloppé un homme vêtu d'une culotte de laine ; une lance était étendue le long du corps dans son bras gauche. La pointe était en bronze patiné. Sur sa poitrine était tatouée une bande décorative ondulée (*Wellenbandschmuck*) ... Elle ressemble au dessin du tatouage dû à Hajo Frensen ».

C. (fig. 3, 4 et 5) *Âge du bronze* : Zwettl, commune de Zwettl, Haute-Autriche, **deux tatouages par puncture**. « À une lieue de chemin au Nord-Ouest ... de Zwettl ... on a trouvé en 1884 un cadavre de marais de la fin de l'âge du bronze ... Il s'agit d'une femme assez forte et âgée vêtue d'une tunique de laine et d'une jupe plissée en laine. Les tatouages étaient visibles, disposés sur le front comme une couronne. Voir le croquis ci-joint (fig. 3). Ce dessin, comme le suivant, est dû à Maler Leibholzer. On distinguait nettement les punctures, qui formaient des points rouge-foncé sur la peau claire du front. [Ailleurs] la peau était assombrie. Les os étaient très tendres. À côté de la femme reposait un homme d'une grandeur assez inhabituelle, mesurant plus de deux mètres de haut. Lui aussi était âgé. Il avait été tué d'un coup d'épée. Les bras, la partie antérieure et le dos étaient tatoués, comme le montrent les croquis ci-joints (fig. 4 et 5). Là aussi, on pouvait distinguer les punctures rouge-foncé sur une peau claire assombrie. »

D. (fig. 6) *Âge de la Tène* [$\approx 2^{\circ}$ âge du fer, 450-50 av. J.-C.], Hesel, commune de Hesel, Basse-Saxe, **deux tatouages par puncture**. « En 1914, on exhuma dans le marais de Hesel, près de Leer, deux têtes de femmes serrées l'une contre l'autre. Des branches étaient placées au-dessus d'elles. Il s'agit de deux têtes féminines tatouées de façon analogue. Voyez le croquis ci-joint (fig. 6). Les fibules décoratives (*Schmuckspangen*) enterrées avec elles ont été datées du début de l'âge de la Tène [= Tène I, c. 450-250 av. J.-C.]. »

¹¹⁶ A. DIECK « Tatauierung in vor- und frühgeschichtlicher Zeit », *Archäologisches Korrespondenzblatt (Urgeschichte - Römerzeit - Frühmittelalter)*, 6, 1976, p. 169-173.

¹¹⁷ *Ibid.* p. 172, n. 7.

E. (fig. 7) *Époque romaine impériale*, Hornausen, commune de Hornausen, canton d'Oschersleben, district de Magdebourg, **scarifications**. « Durant l'été 1887, on exhuma un homme dans le marais près de Hornausen ... Il portait sur le front, au-dessus du nez, trois incisions (*Narben*) verticales, continues et parallèles. À droite et à gauche de ces incisions se trouvaient encore trois incisions parallèles de même longueur [mais perpendiculaires par rapport aux premières]. L'homme portait autour du cou une monnaie d'or romaine arrangée en pendentif. »¹¹⁸

F. (fig. 8) *Époque des Bajuvars (Bajuwarenzeit : VI^e - VIII^e s.)*, Damberger-Filz, Traunstein, Haute-Bavière (près des Alpes autrichiennes), **tatouage par puncture**. « À Damberger-Filz fut trouvée en 1898 une tête féminine avec une tête de chien et un ornement bajuvar, enveloppée dans une cape de fourrure. Cette femme portait tatoué un motif en rameaux de sapin rayonnant (*eine strahlenförmiges Tannenzweigmuster*), comme le montre le croquis réalisé par Mme Schweigert (fig. 8). Ce motif était composé de punctures noires. »

G. (pas de figure) *Époque indéterminée*, Marx, commune de Marx, Basse-Saxe, **scarifications**. « Aux alentours de Marx ... en mai 1916, des prisonniers de guerre qui extrayaient de la tourbe heurtèrent une tête féminine ... Sur cette tête la police remarqua ... que sur les joues (depuis le bas des os des joues) se trouvaient encore deux cicatrices boursouflées (*Wulstnarben*). »

W. van der Sanden, qui a consacré une partie de son enquête à discuter et à disqualifier certaines trouvailles retenues par A. Dieck¹¹⁹, a émis de sérieuses réserves sur les découvertes du Dr. Reiber :

« On peut s'étonner que les motifs des dépouilles de Zwettl [trouvaille C] aient été décrits comme des points rouge foncé. Il est tout à fait inconcevable que quelque couleur que ce soit ait survécu dans un environnement aussi acide que la tourbe. Nul homme des tourbières conservé ne montre trace de tatouage. Tous les spécimens mentionnés par Dieck ont disparu et ne peuvent par conséquent plus être réexaminés. Tout bien considéré, nous devons donc pour le moment estimer que les tatouages de Dieck sont suspects. »¹²⁰

Un autre argument contre l'authenticité des relevés publiés par A. Dieck est d'ordre statistique : comment est-il possible que tout ce que les tourbières aient jamais livré en matière de tatouage soit tombé dans l'escarcelle d'un seul archéologue ? Or, il ne s'agit pas ici d'une trouvaille isolée ou exceptionnelle, finalement moins difficile à admettre, mais d'une demi-douzaine de cas régulièrement répartis depuis la préhistoire jusqu'à l'époque médiévale. On peut aussi se demander pourquoi, de son vivant, le Dr. Reiber n'a jamais tenté de publier les étonnants documents qui lui sont attribués. Les ornements corporels inventoriés par lui sont de nature à éveiller les soupçons : rien ne permet de les comparer avec ceux que nous feront connaître

¹¹⁸ D'après A. Dieck (*op. cit.*, p. 172, n. 13), « renseignements et croquis du garde forestier à la retraite WITTER, de Halle [Saxe-Anhalt], le 4 sept. 1939 ».

¹¹⁹ W. VAN DER SANDEN, 1996, *op. cit.* n. 111, p. 62-70.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 63 : « What is [...] suspicious is that the patterns on the Zwettl bodies were described as consisting of dark red dots. It is highly inconceivable that any colours should have survived in an environment as acid as peat. None of the surviving bog bodies shows any traces of tattoos. The examples quoted by Dieck have all disappeared and can consequently no longer be re-examined. All things considered we must therefore brand Dieck's tattoos as "suspect" for the time being. »

d'autres vestiges plus ou moins proches, comme les momies du Xinjiang¹²¹, de l'Altai¹²², des Alpes orientales (Ötzi)¹²³, de Haute-Égypte et de Nubie¹²⁴, ou encore la peinture sur vase (tatouage thrace)¹²⁵. Tout au plus pourrait-on voir dans certains motifs pectoraux, de forme circulaire et/ou rayonnante (trouvailles A, B et C), un lointain écho des « fleurs » (ἀνθέμια) que Xénophon avait constaté sur la poitrine des Mossynèques¹²⁶.

D'aucuns apprécieront sans doute différemment la trouvaille E (Hornausen). En effet, elle ne provient pas des notes du Dr. Reiber, mais d'un témoignage recueilli par A. Dieck auprès d'un garde forestier en retraite à Halle. Cet informateur livre ses renseignements plus de cinquante ans après une découverte dont on ignore s'il a été le témoin direct. Mais, pour ne négliger aucune piste, on pourra toujours faire référence aux racontars qui circulaient à la fin de l'Antiquité sur l'apparence physique des Huns, et qu'Ammien Marcellin est le premier à rapporter :

« Le peuple des Huns, à peine connu par les ouvrages des Anciens, habite, au-delà des marais Méotiques¹²⁷, les parages de l'Océan glacial et dépasse toutes les bornes de la sauvagerie. Là, dès les premiers instants mêmes de la naissance, les joues des nouveau-nés sont sillonnées profondément par le fer (*ferro*), afin que les cicatrices ainsi provoquées (*congrugatis cicatricibus*) affaiblissent la vigueur du poil poussant en temps voulu. Ils vieillissent donc imberbes, sans aucune beauté, pareils à des eunuques. »¹²⁸

Au début du V^e siècle, Jérôme décrit à son tour les nouveaux envahisseurs comme

[...] *feras gentes, et quondam nobis incognitas, quarum et vultus et sermo terribilis est, et femineas incisasque facies praeferentes virorum, et bene barbatorum fugientia terga confodiunt.*¹²⁹ « des peuplades sauvages, jadis inconnues de nous, à la physionomie et au langage terrifiants : parce qu'ils préfèrent que les visages des hommes soient efféminés et incisés, ces gens lacèrent l'épiderme récalcitrant de ceux qui sont bien barbus. »

Nous avons enfin, au VI^e siècle, une notice de Jordanès qui développe à l'envi ce portrait légendaire des Huns :

« Ils étaient, d'apparence, d'une effrayante noirceur, avec, s'il est permis de dire, une sorte de pâte informe, et non une face, avec de petits trous plutôt que des yeux. Cet air farouche reflète toute la présomption de ces hommes qui exercent leur cruauté même sur leurs descendants dès le jour de leur naissance : ils taillaient avec le fer les joues des mâles (*maribus ferro genas secant*) pour que,

¹²¹ Cf. *infra*, p. 43 sq.

¹²² Cf. *infra*, p. 54 sq.

¹²³ Cf. *infra*, p. 213 sq.

¹²⁴ Cf. *infra*, p. 151 sq.

¹²⁵ Cf. *infra*, p. 116 sq.

¹²⁶ Texte cité et référencé *infra* p. 47.

¹²⁷ Aujourd'hui lac de Tsimliansk sur le Don, à environ 250 km au Nord-Est de la Mer d'Azov.

¹²⁸ AMMIEN MARCELLIN, *Histoires* (vers 390 ap. J.-C.), livre XXXI, ch. 2, § 1-2, éd. et trad. (à peine modifiée) G. SABBAN, CUF, 1999, p. 98.

¹²⁹ JÉRÔME, *Commentaire sur Isaïe* (Is 7, 20-21), PL 24, col. 113.

avant d'être nourris de lait, ils soient exercés à l'endurance par des blessures (*vulneris cogantur subire tolerantiam*). C'est pourquoi ils vieillissent imberbes et sont des jeunes hommes dénués de grâce, puisque leur face, labourée par le fer (*ferro sulcata*), refuse, à cause des cicatrices (*cicatricibus*), la beauté que confèrent les poils à l'âge où ils vont si bien. »¹³⁰

Si ces témoignages antiques étaient dignes de foi¹³¹, ils pourraient laisser penser que l'individu d'Hornausen était un de ces envahisseurs venus des steppes. Mais ses scarifications, portées sur le front, ne correspondent pas à l'emplacement dont parlent les auteurs anciens. Ces derniers se sont d'ailleurs peut-être laissé abuser par des cicatrices provoquées par des mutilations funéraires, comme celles que Jordanès mentionne à l'occasion de la mort d'Attila¹³². En Europe orientale et en Asie, les automutilations funéraires semblent le plus souvent avoir été pratiquées par les femmes¹³³. Toutefois, au début du X^e siècle, chez les Bulgares orientaux de la Kama¹³⁴ — que Tadeuz Lewick considère comme les descendants directs des Huns —, les défunts étaient déplorés par les hommes : c'est à eux, et non aux femmes, que la coutume commandait de se lamenter et de se flageller jusqu'au sang¹³⁵. Cette coutume concorde avec ce que Hérodote nous apprend des Scythes¹³⁶. Les cicatrices pro-

¹³⁰ JORDANÈS, *Histoire des Goths*, ch. 24, § 127-128, éd. F. GIUNTA et A. GRILLONE, Rome, 1991, p. 56 ; trad. (légèrement modifiée) O. DEVILLIERS, Paris, 1995, p. 50.

¹³¹ D'après J. Otto Mänchen-Helfen, les Huns n'étaient sans doute pas très différents des Scythes, qui se sont représentés avec une barbe abondante. Les découvertes anthropologiques faites sur les territoires supposés des Huns témoignent d'une race mêlée, pas plus mongoloïde que ne l'est celle des Russes actuels, et certainement pas imberbe (*The World of the Huns. Studies in Their History and Culture*, Berkeley / Los Angeles / Londres, 1973, p. 358-361). Un autre grand spécialiste des Huns, le Hongrois István Bóna, estime à 20-25 % la proportion de types mongoloïdes : « l'apparition de ces visages inhabituels a pu surprendre les contemporains [...] ces mongoloïdes n'avaient pas de barbe : ceci fut mis sur le compte de leur cruauté, et l'on pensa qu'ils tailladaient le visage des petits enfants pour que les cicatrices empêchent le poil de pousser. » (I. BÓNA, *Les Huns. Le grand empire barbare d'Europe (IV^e - V^e siècle)*, trad. K. ESCHER, Paris, 2002, p. 25).

¹³² JORDANÈS, *Histoire des Goths*, ch. XLIX, § 255, trad. O. DEVILLIERS, Paris, 1995, p. 99 : « Alors, conformément à l'usage de cette nation, [les hommes d'Attila] cisaillent une partie de leur chevelure, enlaidissent leur faces hideuses (*informes facies*) en s'infligeant de profondes blessures (*cavis turpavere vulneribus*). » C'est l'hypothèse adoptée par J. O. Mänchen-Helfen (*op. cit.* n. 131).

¹³³ Cf. T. LEWICKI, « Les rites funéraires païens des Slaves occidentaux et des anciens Russes d'après les relations [...] des voyageurs et des écrivains arabes », *Folia orientalia*, 5, 1963 (Cracovie, 1964), p. 9 sq. (Slaves occidentales au IX^e siècle), p. 12 (femmes tchèques dans la seconde moitié du XI^e siècle), p. 13 (Polonaises au XIII^e siècle), p. 14 (femmes Kazakhes-Kirghizes d'Asie centrale, ethnographie moderne), p. 15 (femmes Ossètes du Nord-Caucase, ethnographie moderne).

¹³⁴ Affluent oriental de la Volga.

¹³⁵ T. LEWICKI, 1963, *op. cit.* n. 133, qui cite (p. 14, n. 3) un extrait de la relation d'Ibn Fadlân, émissaire arabe qui a séjourné en Bulgarie en 921-922 (*Voyage chez les Bulgares de la Volga*, fol. 209 r^o, trad. M. CANARD, *Annales de l'Institut d'Études Orientales*, 16, 1958, p. 114-115 = repr. Paris, 1988, p. 70-71).

¹³⁶ Lors des funérailles, les compagnons du défunt s'infligeaient de sévères mutilations : « ils se tranchent un morceau d'oreille, se coupent les cheveux autour de la tête, se tailladent les bras, s'écorchent le front et le nez, s'enfoncent des flèches à travers la main gauche. » (HÉRODOTE, *Histoires*, livre IV, ch. 71, éd. et trad. (modifiée) P.-E. LEGRAND, *CUF*, 1945, p. 89 : τοῦ ὠτὸς ἀποτάμνονται, τρίχας περικεί-

[Suite de la note page suivante]

voquées par les automutilations n’avaient sans doute rien de décoratif. Il est en tout cas difficile de les identifier avec les incisions régulières et géométriques prétendument observées sur l’homme d’Hornausen. C’est finalement la trouvaille **G** (Marx), due au Dr. Reiber, qui, avec ses deux cicatrices sur les joues, correspondrait le mieux aux anciennes notices relatives aux Huns.

Il faut enfin dire quelques mots de la trouvaille **F** (Damberger-Filz), qui daterait de l’époque chrétienne. Cette dernière précision est importante, car le tatouage décrit par le Dr. Reiber comme un « motif en rameaux de sapin rayonnant » a finalement tout l’air d’une croix (**pl. II**, fig. 8). Nous verrons plus loin que le tatouage cruciforme était pratiqué par les catholiques bosniaques à la fin du XIX^e siècle et encore au XX^e siècle¹³⁷. Damberger-Filz étant situé à l’extrême sud-est de l’Allemagne, à proximité des Alpes autrichiennes, il pourrait être tentant de considérer la trouvaille **F** comme une attestation ancienne de cette pratique dans la moitié sud de l’Europe, et d’y voir un héritage du tatouage que les auteurs anciens avaient relevé chez les Agathyrses, les Iapodes, les Illyriens ou les Thraces¹³⁸.

En somme, si l’authenticité des documents publiés par A. Dieck pouvait être garantie, il faudrait sans hésiter leur donner une place de choix parmi les trouvailles archéologiques répertoriées dans notre étude. À elle seule, la moisson réalisée par le Dr. Reiber suffirait à admettre une tradition du marquage corporel bien implantée en l’Europe septentrionale depuis les temps proto-historiques. Mais cette collection exceptionnelle, dépourvue de parallèles historiques et anthropologiques, éveille les soupçons : A. Dieck *alias* Dr Reiber pourrait fort bien l’avoir forgée de toutes pièces, à moins qu’il n’ait été lui-même la victime du mystérieux professeur Plischke...

b) L’épiderme de l’Homme de Lindow

Un autre homme des tourbières, exhumé à Lindow (Cheshire, Grande-Bretagne) au début des années 1980 a lui aussi alimenté la controverse sur le marquage corporel des Européens du nord. L’homme en question a été baptisé Lindow III — il s’agit du troisième vestige humain découvert sur ce site — et daté au radio-carbone des environs de 75 ap. J.-C. Des scientifiques

ρονται, βραχίονας περιτάμνονται, μέτωπον και ἔϊνα καταμύσσονται, διὰ τῆς ἀριστερῆς χειρὸς οἴστους διαβνέονται)

¹³⁷ Cf. *infra*, p. 111 sq.

¹³⁸ Cf. *supra*, p. 111 sq.

réunis autour de F. B. Pyatt, chargés d'analyser plusieurs échantillons de l'épiderme, y ont constaté des concentrations plus hautes que la normale en aluminium, silicium et cuivre, avec des traces de zinc et de titanium¹³⁹. Entre autres hypothèses, ces chercheurs ont privilégié celle d'une application de pigments minéraux mélangés à une base argileuse. Le cuivre se trouve en effet dans des colorants tels que les oxides cuivreux — cuprite (rouge), ténorite (noir) — et les carbonates de cuivre — malachite (vert clair), azurite (bleu) —, ou encore dans le bleu égyptien (CuCaSiO₄) utilisé à l'époque romaine. Le zinc est habituellement associé à la minéralisation du cuivre, tandis que le titanium est naturellement présent dans l'argile et dans les minéraux (ilménite ou rutile) qui entrent dans la composition des pigments ocres. À noter qu'aucune explication n'est donnée à la présence d'aluminium.

L'interprétation de l'équipe de F. B. Pyatt rejoindrait le fait attesté par plusieurs auteurs anciens, à savoir que les Bretons employaient la teinture corporelle. Mais, pour défendre leur hypothèse, les chercheurs anglais sont contraints de disqualifier la notice de Pline, la seule qui apportait quelques précisions sur la nature de la teinture employée sur les Îles britanniques. Or, Pline ne parle pas d'un pigment minéral, mais d'un colorant végétal, le *glastum*¹⁴⁰. Enfin, deux autres scientifiques anglo-saxons, M. R. Crowell et P. T. Craddock, ont apporté de sérieuses réserves à l'interprétation privilégiée par l'équipe de F. B. Pyatt¹⁴¹. Selon eux, d'autres processus chimiques peuvent expliquer les concentrations minérales inhabituelles de Lindow III. Le cuivre en particulier pourrait s'être fixé dans l'organisme du vivant même de l'individu : l'équipe de F. B. Pyatt reconnaissait elle-même que la concentration en cuivre pouvait résulter de l'ingestion d'aliments ou d'eau contaminés par le gisement minéral voisin, localisé sur les rives d'Alderley Edge, un site riche en minerais (cuivre en particulier) et exploité depuis l'âge du bronze¹⁴². Par ailleurs, M. R. Crowell et P. T. Craddock n'excluent pas une interaction post-mortem entre l'épiderme et la tourbe environnante, qui a elle aussi montré des taux de cuivre

¹³⁹ F. B. PYATT, E. H. BEAUMONT, P. C. BUCKLAND, D. LACY, J. R. MAGILTON, D. M. STOREY, « Mobilisation of Elements from the Bog Bodies Lindow II and III and Some Observations on Body Paintings », *Bog Bodies. New Discoveries and New Perspectives*, Londres, 1995 (éd. R. C. TURNER et R. G. SCAIFE), p. 62-73. Cette contribution reprend presque mot pour mot un article de la même équipe paru quatre ans plus tôt (« Non Isatis sed Vitrum, or the Colour of Lindow Man », *The Oxford Journal of Archaeology*, 10, 1991, p. 61-73).

¹⁴⁰ Cf. *supra*, p. 8.

¹⁴¹ M. R. CROWELL, P. T. CRADDOCK, « Addendum : Copper in the Skin of Lindow Man », *Bog Bodies. New Discoveries and New Perspectives*, Londres, 1995 (éd. cit. n. 139), p. 74-75.

¹⁴² F. B. PYATT et al., 1995, *op. cit.* n. 139, p. 69.

assez élevés. En définitive, l'hypothèse d'une application délibérée de pigments, très incertaine aux yeux des deux scientifiques, est loin de constituer la seule explication possible.

Pour ajouter aux doutes exprimés par M. R. Crowell et P. T. Craddock, signalons que des savants autrichiens ont eux aussi remarqué, sur les cheveux d'Ötzi¹⁴³, des concentrations 3 à 15 fois plus hautes que la normale en arsenic, cuivre, nickel et manganèse. Ces observations ont fait croire à certains qu'Ötzi « exerçait des activités liées au travail du minerai et des métaux (extraction, fusion et polissage) »¹⁴⁴. Mais, là encore, des réserves s'imposent :

« Selon Peter Grime, de l'Université du Surrey, en Angleterre, l'arsenic et le cuivre pourraient avoir été fixés par des bactéries, après la mort d'Ötzi, et le cuivre serait non pas au cœur des cheveux, mais en surface. Cette hypothèse est confortée par la présence de *Mielichhoferia elongata*, la mousse du cuivre, ainsi nommée car elle pousse sur les roches contenant du cuivre. »¹⁴⁵

*
* *

¹⁴³ Momie masculine trouvée en 1991 dans un glacier des Alpes et âgée de plus de 5000 ans (cf. *infra*, p. 213 sq.).

¹⁴⁴ W. GÖSSLER et al., « Priest, Hunter, Alpine Shepherd, or Smelter Worker ? », *Der Mann im Eis*, vol. 2 : *Neue Funde und Ergebnisse*, Vienne / New York, 1995, p. 272. Les auteurs précisent que les concentrations en minéraux de la peau d'Ötzi n'ont pas encore été analysées.

¹⁴⁵ J. DICKSON, K. OEGGL, L. HANDLEY, « Ötzi, l'homme des glaces », *Pour la Science*, 308, juin 2003, p. 42 (les auteurs ne donnent pas les références bibliographiques des travaux de Peter Grime).

B. L'ASIE CENTRALE ET LE MONDE DES STEPPES

I. TATOUAGES ET PEINTURES CORPORELLES DANS LE TARIM

Notre périple en Asie centrale commencera dans la province extrême-occidentale de la Chine, le Xinjiang, où ont été retrouvées plusieurs momies de type européen et datant du premier millénaire avant notre ère. Les premières trouvailles datent des années 1970 ; les plus récentes — et les plus intéressantes —, de la fin des années 1980 et du début des années 1990. La zone concernée consiste en une série d'oasis répartie autour du désert du Taklimakan, sur les contreforts du Tian Shan au nord et du Kunlun Shan au sud. Le Taklimakan forme un bassin vers lequel plusieurs rivières viennent mourir, à l'exception des cours d'eau venant du Tian Shan qui alimentent le fleuve Tarim. Le Tarim prend sa source à l'ouest du bassin, circule dans sa partie nord et se perd dans la cuvette du Lob Nur à l'est. Toute cette région, qui s'inscrit dans un quadrilatère d'environ 1500 x 800 km, est communément appelée *bassin du Tarim*. Les découvertes archéologiques y sont essentiellement le fait des archéologues chinois, et les occidentaux capables d'en rendre compte sont peu nombreux¹⁴⁶. Les nécropoles fouillées réunissent des tombes sans superstructures notables et constituées d'une ou deux fosses recouvertes de rondins. Aucune arme n'y a été déposée, et le mobilier est pauvre. Mais l'intérêt principal de ces sépultures provient de leurs excellentes conditions de conservation, favorisées par le climat chaud et sec du Taklimakan. Une grande partie du matériel organique des défunts (peau, cheveux et habillement) a donc été sauvegardé, ce qui a permis d'observer sur plusieurs d'entre eux des tatouages et des peintures corporelles. Les momies du Tarim ont un type physique nettement européen, une particularité qui a alimenté les polémiques sur les mouvements de populations dans ces régions. Un bon aperçu des types physiques a été donné par

¹⁴⁶ Les publications occidentales sont essentiellement le fait du sinologue américain Victor H. Mair. On lui doit un premier aperçu des découvertes, destiné au grand public : V. H. MAIR, « Mummies of the Tarim Basin », *Archaeology* (New York), 48, fasc. 2, mars-avril 1995, p. 28-35.

l'anthropologue chinois Han Kangxin : sur 302 crânes remontant à une période comprise entre 1800 av. J.-C. et 300 ap. J.-C., les exemplaires manifestant un type mongoloïde proviennent essentiellement de la partie orientale du bassin et ne représentent que 11 % du total. Tous les autres sont de type "méditerranéen" ou "caucasien"¹⁴⁷.

a) Qizilchoqa / Kezierqueqia (Qumul / Hami)

La nécropole de Qizilchoqa (en chinois Kezierqueqia) fut fouillée pour la première fois par Wang Binghua en 1978, puis à nouveau en 1986 et 1991, toujours par des archéologues chinois (Institut d'Archéologie du Xinjiang). Cette nécropole est située dans la zone nord-est du bassin du Tarim, aux pieds du Bogda Shan (qui prolonge le Tian Shan à l'est), à environ 55 km à l'ouest de Qumul (Hami). À l'époque, Wang Binghua data le site de 1400-800 av. J.-C., mais une datation plus récente au C14 donne 800-550 av. notre ère¹⁴⁸. Sur les 114 tombes ouvertes, 11 ont livré des corps momifiés complets, et 60 des corps très bien préservés. Corinne Debaine-Francfort fut la première à donner en langue occidentale une description succincte de ces momies :

« L'examen des corps révèle un type euroïde à cheveux clairs et grand nez. Un petit nombre d'entre eux étaient tatoués sur le dessus des mains, les bras et le haut du dos, de motifs végétaux assez simples. »¹⁴⁹

J. P. Mallory et V. H. Mair décrivent à leur tour quatre momies de Qizilchoqa. La dernière d'entre elles est une jeune femme d'une vingtaine d'années, aux cheveux foncés et mesurant moins de 1 m 50. Les auteurs précisent, sans publier de photographie : « *her most distinctive feature is the elaborate blue tattoos on her right hand* »¹⁵⁰. En réponse à un courrier de la fin de l'année 2002, Corinne Debaine-Francfort, sans mentionner ses sources, nous a laissé entendre qu'il existait des photographies des tatouages relevés sur les momies de Qizilchoqa. Malheureu-

¹⁴⁷ K. HAN, « The Physical Anthropology of the Ancient Populations of the Tarim Basin and Surrounding Areas », *The Bronze Age and Early Iron Age Peoples of Eastern Central Asia*, éd. V. H. MAID, vol. 2, Washington / Philadelphie, 1998, p. 558-570.

¹⁴⁸ J. P. MALLORY, V. H. MAIR, *The Tarim Mummies. Ancient China and the Mystery of the Earliest Peoples from the West*, Londres, 2000, p. 142.

¹⁴⁹ C. DEBAINE-FRANCFORT, « Archéologie du Xinjiang, des origines aux Han (1^{ère} partie) », *Paléorient*, 14, fasc. 1, 1988, p. 19.

¹⁵⁰ J. P. MALLORY, V. H. MAIR, *The Tarim Mummies*, 2000, *op. cit.* n. 148, p. 189.

sement, les courriers répétés que nous lui avons envoyés par la suite sont restés sans réponse¹⁵¹, et il ne nous a pas été possible de localiser ces photographies, vraisemblablement encore inédites¹⁵².

b) Zaghunluq (Qarqan / Chärchän / Qiemo)

La nécropole de Zaghunluq est située au sud du bassin du Tarim, à 6 km du chef-lieu de canton Qarqan (Chärchän, en chinois Qiemo, sur la rivière du même nom). D'après l'archéologue chinois He Dexiu, ce site aurait été fouillé en 1989¹⁵³. Toutefois, l'une des momies provenant de cette nécropole et portant des tatouages était déjà signalée en 1988 par Corinne Debaine-Francfort¹⁵⁴. Les datations aux C14 donnent une fourchette comprise entre 1500 et 850 av. notre ère.

Quatre momies ont été retrouvées dans la tombe n° 2 : un enfant de sexe masculin, un bébé de sexe masculin d'un peu plus d'un an, une jeune femme et enfin une femme plus âgée, la principale occupante de cette tombe que nous appellerons par commodité la **Dame (tatouée) de Zaghunluq**. Cette dernière, disloquée au niveau du cou et de la taille¹⁵⁵, mesure 1 m 70 et a des cheveux poivre et sel divisés en deux nattes à l'extrémité décorée de laine rouge. Vêtue d'une robe de laine grossière, elle porte dans chaque narine deux tampons de laine rouge destinés à prévenir les écoulements post-mortem. Ses minces sourcils paraissent avoir été récemment maquillés. Deux tatouages en demi-lune ornent ses paupières supérieures. Son front est tatoué

¹⁵¹ Dernier courrier daté de juillet 2003. En septembre 2003, nous avons laissé plusieurs messages téléphoniques sur le répondeur de Mme Debaine-Francfort à la Maison René Ginouvès de Nanterre et un ingénieur de son équipe, Joël Suire, nous a à nouveau rappelé à son souvenir, sans résultat.

¹⁵² J. P. Mallory et V. H. Mair publient quatre petites photographies en noir et blanc de quatre momies provenant de cette nécropole (*The Tarim Mummies*, 2000, *op. cit.* n. 148, p. 15, fig. 4 et 5 ; p. 188, fig. 103 ; p. 247, fig. 141). Évidemment, la nature de ces photographies ne permet pas de constater la présence de quelque marque corporelle que ce soit.

¹⁵³ D. HE, « A Brief Report on the Mummies from the Zaghunluq Site, in Chärchän County », *The Bronze Age and Early Iron Age Peoples of Eastern Central Asia*, éd. V. H. MAID, vol. 1, Washington / Philadelphie, 1998, p. 169-174.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 19 : « [les tatouages] qui décorent le visage et les mains de la vieille femme exhumée à Zaghunluq dans le district de Qiemo et exposée au musée d'Ürümqi, dans le cadre de l'exposition sur les momies naturelles du Xinjiang. »

¹⁵⁵ Les autres occupants de la tombe sont aussi mutilés et parfois dépourvus des membres supérieurs ou inférieurs. He Dexiu avait songé à des sacrifices humains. J. P. Mallory et V. H. Mair pensent plus vraisemblablement à un déplacement des corps depuis un premier lieu d'inhumation qui aura fait céder certaines articulations déjà endommagées (*The Tarim Mummies*, 2000, *op. cit.* n. 148, p. 195).

de deux ovales au tracé grossier et incertain (**pl. II**, fig. 1). Elle porte enfin, tatouée sur le plat supérieur du poignet et de la main gauches, une composition serrée de motifs en *S* qui s'étend jusqu'au bout de l'index, du majeur et de l'annulaire (**pl. II**, fig. 2). Ce tapis décoratif est remarquable et parfaitement exécuté. C'est lui qui nous permet de reconnaître dans la tradition de tatouage du Tarim un style curviligne que nous retrouverons à Pazyryk¹⁵⁶. Le style curviligne est un trait "asiatique" indéniable. On ne peut manquer de le rapprocher de certains décors de céramique de la Chine néolithique, en particulier ceux de Xiabaogou (Mandchourie, 4^e millénaire)¹⁵⁷ et de Miaodigou (Henan, 4^e millénaire)¹⁵⁸, peints en noir sur fond clair, où se rencontrent fréquemment arabesques, spirales et arcs, dont l'agencement tête-bêche rappelle celui qui structure la composition en *S* de la Dame de Zaghunluq.

Une autre tombe de la nécropole de Zaghunluq a livré un groupe de cinq momies (un homme, trois femmes et un bébé de sexe masculin). L'Homme de Zaghunluq, que Victor H. Mair a surnommé *Ur-David*, mesure 1 m 76. Il reposait sur le dos, les genoux légèrement fléchis et les mains maintenues sur l'abdomen par un cordon de laine rouge et bleu. Il porte une barbe courte et des cheveux châtain légèrement grisonnants, ramenés sur les côtés en deux nattes de 30 cm de long. Sur chacune de ses tempes, une spirale dentelée a été peinte à l'ocre jaune (**pl. III**, fig. 1). L'une des femmes accompagnant *Ur-David* mesure 1 m 60. Elle est âgée d'environ 55 ans et porte elle aussi des cheveux châtain légèrement grisonnants. Deux tresses sont faites avec ses propres cheveux, deux autres avec des cheveux blonds empruntés à une autre personne, et toutes ont l'extrémité entrelacée de laine rouge. J. P. Mallory et V. H. Mair précisent que son visage est peint « *with a white strip between her eyes and spirals on either side of her nose and even on her eyelids* »¹⁵⁹. Sur la photographie publiée par Elizabeth Wayland Barber¹⁶⁰, nous n'avons pas pu discerner les motifs signalés entre les yeux et sur les paupières ; nous voyons en revanche davantage de spirales : sur le côté du nez, sur la tempe et sur la pommette (dans ce dernier cas, il est possible qu'un triangle ait été réservé de quelque manière autour d'une ou deux spirales — à moins que le relief de la pommette nous ait induit en

¹⁵⁶ Cf. *infra*, p. 54 sq.

¹⁵⁷ Cf. *infra*, p. 68. Le décor de Xiabaogou comprend des motifs animaliers.

¹⁵⁸ C. DEBAINE-FRANCFORT, « Chine », *Dictionnaire de la Préhistoire*, Paris, 1999, p. 270, fig. 9, 12, 15, 16.

¹⁵⁹ J. P. MALLORY, V. H. MAIR, *The Tarim Mummies*, 2000, *op. cit.* n. 148, p. 193.

¹⁶⁰ E. W. BARBER, *The Mummies of Ürümchi*, Londres, 1999 (2000), pl. IIIa.

erreur, cf. **pl. III**, fig. 2)¹⁶¹. Les trois autres occupants de cette tombe ne présentent pas d'ornementation tégumentaire, à l'exception du bébé (3 à 6 mois) dont le visage a été fardé avec un pigment couleur chair¹⁶².

c) Analyse

> *Le tatouage*

Le répertoire ornemental qui a été observé sur les momies tatouées du Tarim — motifs végétaux à Qizilchoqa ; composition curviligne à Zaghunluq — n'a pas de parallèles valables en Occident. Nous verrons que le style délié et habile des tatoueurs du Taklimakan se retrouvera à nouveau dans le tatouage animalier de l'Altai : mais il s'appliquera cette fois à un répertoire très particulier — les motifs zoomorphes — dont les premières occurrences ne remontent qu'aux environs de l'an 400 av. notre ère.

Le répertoire et le style du bassin du Tarim entretiennent peut-être quelque parenté avec les tatouages que Xénophon eut l'occasion d'observer au sud du Caucase, sur les rives turques de la mer Noire. Conduit par ses aventures aux environs de l'actuelle Trébizonde (au printemps 400 av. J.-C.), il nota les mœurs étranges des Mossynèques établis dans cette région. Ce petit peuple, non content d'engraisser ses enfants de noix bouillies, a aussi « le dos couvert de motifs et la partie antérieure du corps entièrement tatouée de fleurs » (*ποικίλους δὲ τὰ νῶτα καὶ τὰ ἔμπροσθεν πάντα ἐστιγμένους ἀνδέρμια*)¹⁶³. Par ailleurs « tous sont blancs [de peau], les hommes comme les femmes » (*λευκοὶ δὲ πάντες οἱ ἄνδρες καὶ αἱ γυναῖκες*)¹⁶⁴. Les termes choisis par

¹⁶¹ Le ruban qui enserre le visage était destiné — comme chez d'autres momies du Tarim — à éviter l'ouverture de la mâchoire. Mais le procédé, comme on peut le voir, n'a pas fonctionné.

¹⁶² Ce nourrisson porte un bonnet de laine bleue, est emmaillotté dans un tissu rouge retenu par une cordelette de laine bleue et rouge. Les couleurs de ces textiles sont éclatantes et parfaitement conservées. Deux petites pierres plates bleues ont été déposées sur ses yeux ; à côté de lui, une mamelle de brebis cousue qui devait lui servir de biberon (cf. J. P. MALLORY, V. H. MAIR, *The Tarim Mummies*, 2000, *op. cit.* n. 148, pl. V).

¹⁶³ XÉNOPHON, *Anabase*, livre V, ch. 4, § 32, éd. et trad. (modifiée) P. MASQUERAY, *CUF*, 1931, p. 65. Cette information sera reprise plus tard par DIODORE DE SICILE (90-20 av. J.-C.), *Bibliothèque historique*, livre XIV, ch. 30, § 7, éd. et trad. M. BONNET et E. R. BENNETT, *CUF*, Paris, 1997, p. 47 : « et tous, depuis l'enfance, avaient le dos et la poitrine constellés de tatouages » (*ἅπαντας δ' ἐκ παιδὸς στίγμασι τὸν τε νῶτον καὶ τὰ στήθη καταπεποικίλθαι*).

¹⁶⁴ XÉNOPHON, *Anabase*, livre V, ch. 4, § 33, éd. et trad. (légèrement modifiée) P. MASQUERAY, *CUF*, 1931, p. 65.

Xénophon semblent s'appliquer à un style de tatouage plus curviligne que géométrique, et la localisation des tatouages (dos et poitrine) rappelle celle que nous trouverons plus tard à Pazyryk. Les Mossynèques, qui habitent des tours en bois nommées chez eux *μόσσυνες* (d'où leur appellation)¹⁶⁵, sont indéniablement sédentaires : d'après Xénophon, leurs villages sont distants les uns des autres de 4 ou 5 km (14 stades) ; les Mossynèques constituent des réserves de pain, de céréales, de noix, de salaisons de dauphin, de vin. Ils s'unissent avec leurs femmes devant tout le monde, se parlent à eux-mêmes, rient tout seuls, dansent de façon intempestive. Finalement, « les Grecs disaient que dans toute leur expédition, ce furent les êtres les plus barabres (*βαρβαρωτάτους*) qu'ils rencontrèrent, les plus éloignés des mœurs helléniques (*πλεῖστον τῶν Ἑλληνικῶν νόμων κεχωρισμένους*) »¹⁶⁶.

Les motifs tatoués sur les momies du Tarim se prêtent-ils à une lecture symbolique ? Nulle figuration d'êtres ou de choses dont la signification fût immédiate ou métaphorique ; nulle récurrence de motifs abstraits impliquant l'existence d'un système idéogrammatique, aussi élémentaire fût-il. Nous sommes par conséquent contraint de nous limiter à l'hypothèse toute simple du tatouage ornemental. La *Dame tatouée de Zaghunluq* constitue un cas particulièrement intéressant à cet égard. On a signalé le fait que ses sourcils avaient été peints, et il est tentant de mettre ce maquillage en parallèle avec les tatouages en demi-lune qui rehaussent aussi la courbure de ses paupières supérieures. On peut rappeler qu'à l'époque romaine le pigment de base utilisé pour noircir les sourcils et le contour des yeux est le noir de fumée (*fuligo*)¹⁶⁷, un matériau qui entre aussi dans la composition des encres de tatouage. Notons également que l'une des momies féminines de la nécropole de Subeshi (à environ 100 km au sud-ouest de Qumul / Hami) fut inhumée vers le V^e - IV^e siècle avec un nécessaire à maquillage comprenant un peigne, une pierre effilée pour l'application de mascara et deux petites portions de fard blanc et rouge¹⁶⁸. Le rythme parfaitement maîtrisé de la belle composition tatouée sur la main gauche de la *Dame de Zaghunluq* milite également en faveur d'une fonction ornementale. Le cas des tatouages ovales disposés irrégulièrement sur le front est plus problématique. Au risque de

¹⁶⁵ XÉNOPHON, *ibid.*, livre V, ch. 4, § 26, éd. et trad. cit., p. 64.

¹⁶⁶ *Ibid.*, livre V, ch. 4, § 34, éd. et trad. cit., p. 65.

¹⁶⁷ A. DUBOURDIEU, É. LEMIRRE, « Le maquillage à Rome », *Corps romains. Textes réunis par Philippe MOREAU*, Grenoble, 2002, p. 100-101.

¹⁶⁸ J. P. MALLORY, V. H. MAIR, *The Tarim Mummies*, 2000, *op. cit.* n. 148, p. 185 (le site a été fouillé en 1991-1992 par Lü Enguo).

verser dans l'ethnocentrisme culturel, il nous paraît difficile de les considérer comme des motifs décoratifs. Rien chez eux ne dénote en effet l'habileté qui a présidé à l'exécution des tatouages de la main gauche et des paupières. Nous sommes par conséquent davantage enclin à y reconnaître une forme de marquage soit thérapeutique, soit utilitaire (infamie ou servitude), deux fonctions que nous aurons l'occasion d'étudier par la suite mais qui ont l'inconvénient d'être absolument sans équivalents dans le Xinjiang à l'époque considérée.

> *Les peintures corporelles funéraires*

Les momies du Tarim témoignent enfin d'une pratique que d'autres vestiges archéologiques avaient déjà permis d'inférer : la peinture corporelle funéraire. Les dépôts d'ocre ne sont pas rares dans les tombes préhistoriques ; ils sont particulièrement fréquents dans la culture de Yamnaya (3500-2500 av. J.-C.), dont les vestiges se rencontrent depuis le nord de la mer Noire jusqu'à l'Oural. En Roumanie, pendant toute la durée de l'Âge du Bronze, l'ocre rouge est le pigment le plus habituel, parfois associé à l'ocre jaune. On le trouve sous différentes configurations : a) déposé sur certaines parties du squelette (le crâne en particulier), b) saupoudré au sommet de la fosse, c) déposé à côté du squelette (près du crâne ou des épaules) en portions solides ou dans un récipient¹⁶⁹.

Contrairement à ce qui a été avancé, l'Homme de Zaghunluq (Ur-David) a bien reçu ses applications d'ocre jaune après sa mort¹⁷⁰. On a d'ailleurs trouvé à ses côtés un petit récipient d'ocre et deux petites cuillères en os, des instruments qui ont dû être utilisés peu avant la fermeture de la tombe. En tant qu'élément du rituel funéraire, le badigeonnage d'ocre devait avoir une signification dont la reconstitution est délicate, mais peut-être pas impossible. En effet, si l'on s'autorise un recours aux textes anciens jadis réunis par Wilhelm Joest¹⁷¹, on peut supposer sans trop de risques que l'application d'ocre — ou de tout autre pigment rouge ou orangé — était une marque de sollicitude et d'honneur. Pline nous apprend ainsi que le cinabre

¹⁶⁹ Cf. A. COMSA, « Newcomers in Romania Belonging to the Tumular Ochre Burials and their Interrelations with the Local Populations », (p. 2) résumé d'une communication présentée au Fifth World Archaeological Congress (Washington, 21-26 juin 2003) numérisé à l'adresse suivante : <http://godot.unisa.edu.au/wac/pdfs/124.pdf>.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 192.

¹⁷¹ W. JOEST, « Körperbemalen und Tätowieren bei den Völkern des Alterthums », *Zeitschrift für Ethnologie*, 20, 1888, p. 412.

(*minium*) — sulfure naturel de mercure — était le pigment que les anciens Romains estimaient le plus et auquel ils conféraient un « prestige sacré » (*auctoritas sacrae*). Il illustre son propos en renvoyant à des auteurs anciens cités avant lui par Verrius Flaccus

*quibus credere necesse sit Iovis ipsius simulacri faciem diebus festis minio illini solitam triumphantum-que corpora ; sic Camillum triumphasse.*¹⁷² « d'après lesquels il faut croire que l'on avait coutume, les jours de fêtes, d'enduire avec du *minium* le visage de la statue de Jupiter lui-même, et aussi le corps des triomphateurs, et que c'est enduit de la sorte que Camille¹⁷³ défila en triomphe. »

Au II^e siècle de notre ère, certaines statues grecques de Dionysos bénéficiaient encore de ce traitement. Pausanias mentionne par exemple, dans un sanctuaire de Phelloë (Achaïe), une statue de Dionysos colorée au cinabre (*ὑπὸ κινναβάρεως τὸ ἀγαλμὰ ἐστὶν ἐπηνδισμένον*)¹⁷⁴. Le cas se reproduit à Phigalie (sud de l'Arcadie) où

*τὰ κάτω δὲ οὐκ ἔστι σύνοπτα τοῦ ἀγάλματος ὑπὸ δάφνης τε φύλλων καὶ κισσῶν. Ὅποσον δὲ αὐτοῦ καθαρῶν ἔστιν, ἐπαλή-λιπται κιννάβαρι ἐκλάμπειν.*¹⁷⁵ « les parties basses de la statue [de Dionysos], recouvertes de feuilles de laurier et de lierre, ne sont pas entièrement visibles. Tout ce que l'on peut en voir en haut a été enduit de cinabre pour faire briller. »

Lorsque Tibulle — qui écrit avant Pline et Pausanias — imagine les origines du culte de Bacchus, il n'hésite pas à appliquer du *minium* sur l'acteur du rituel lui-même :

*Agricola et minio suffusus, Bacche, rubenti / primus inexperta duxit ab arte choros.*¹⁷⁶ « et l'agriculteur, badigeonné de cinabre rouge, ô Bacchus, / conduisit le premier les danses, choses encore inexpérimentées. »

D'autres parallèles significatifs se trouvent dans les rituels funéraires de l'ancienne Égypte. Alors que l'essentiel du travail de momification a été accompli, et après avoir décrit plusieurs onctions et commenté leurs vertus — elles sont censées vivifier, régénérer et protéger — le *Rituel de l'embaumement* (§ 10) prescrit un badigeonnage de produits jaunes, parmi lesquels l'ocre :

« Pour toi viennent l'orpiment¹⁷⁷ issu de l'Œil de Rê, le produit couleur de miel qui sort de son œil, ainsi que l'ocre jaune parfait issu de Tefnout¹⁷⁸ ! Ils régénéreront ton corps, chaque jour ; ils

¹⁷² PLINE, *Histoire naturelle*, livre XXXIII, § 111, éd. et trad. (modifiée) H. ZEHACKER, CUF, 1983, p. 93. Comme Hubert Zehnacker le précise en note (p. 199), on enduit de rouge le triomphateur parce que ce dernier reçoit les attributs de Jupiter.

¹⁷³ Général romain du début de l'époque républicaine qui triompha en 396 après la prise de Vées (Étrurie).

¹⁷⁴ PAUSANIAS, *Description de la Grèce*, livre VII, ch. 26, § 11, éd. F. SPIRO (BT, 1903), trad. W. H. S. JONES, t. 3, LCL 272, 1939, p. 334.

¹⁷⁵ PAUSANIAS, *Description de la Grèce*, livre VIII, ch. 39, § 6, éd. M. CASEVITZ, trad. (modifiée) M. JOST, CUF, 1998, p. 112.

¹⁷⁶ TIBULLE, livre II, élégie 1, v. 55-56, éd. et trad. (modifiée) M. PONCHONT, CUF, 1926, p. 87.

¹⁷⁷ Sulfure d'arsenic, de couleur jaune vif.

¹⁷⁸ Fille d'Atoum, sœur et épouse de Chou, représentée sous les traits d'une lionne.

te feront marcher à larges enjambées sur les routes du sud ; ils conduiront ton corps sur les routes du nord ; ils te feront place sur les routes de l'ouest, et ta demeure sera solidement bâtie sur les routes de l'est, car tu seras nombreux à tout instant ! »¹⁷⁹

Les motifs peints sur Ur-David et sur la femme qui l'accompagnait — spirales hérissées de pointes dans le premier cas, spirales simples dans le second — offrent peu de prises à une lecture symbolique. Nous ne croyons pas, dans le cas d'Ur-David, à l'hypothèse de l'emblème solaire, ni à celle du motif zoomorphe (cornes stylisées de bélier), et encore moins aux deux hypothèses réunies en un seul concept¹⁸⁰. La notion de religion solaire de souche indo- ou irano-européenne — déjà contestable en soi — n'est pas exploitable à Zaghunluq. En l'absence de données supplémentaires, prétendre définir le type de croyance d'une population qui n'a laissé aucun monument écrit ou figuré est extrêmement risqué. L'apparition d'un motif zoomorphe n'est certes pas complètement inconcevable, si l'on pense au répertoire des pétroglyphes de Sibérie du sud où les sujets animaliers, qui sont légion depuis au moins le 3^e millénaire av. J.-C., ne cesseront d'être représentés jusqu'à la fin du 1^{er} millénaire. Toutefois, le mobilier et la parure qui accompagnaient les défunts du Tarim à l'époque considérée (c. 1000 av. J.-C.) n'ayant rien livré de tel, il serait assez étonnant que la spirale dentelée d'Ur-David fit exception. L'absence de motifs zoomorphes constitue d'ailleurs un critère important permettant de différencier la culture du Tarim des cultures postérieures d'Asie centrale.

> *Les masques peints de la culture Tachtyk (Khakassie, région de Minusinsk)*

À notre connaissance, ni J. P. Mallory, ni Victor H. Mair n'ont songé à comparer les peintures funéraires des momies de Zaghunluq avec les peintures sur masque que l'on trouve

¹⁷⁹ J.-C. GOYON (trad. et com.), *Rituels funéraires de l'ancienne Égypte*, Paris, 1972, p. 77. Jean-Claude Goyon glose comme suit ce moment particulier de l'embaumement (p. 35) : « après un ultime lavage externe avait lieu la dernière parure avant l'embaumement. Ce cadavre, d'aspect toujours aussi peu engageant, se voyait poser des yeux incrustés, parfois une perruque de vrais cheveux. Ses joues étaient barbouillées d'ocre et de rouge (pour les femmes), ses yeux fardés au kohl, du parfum "en cône" déposé sur son front. »

¹⁸⁰ Jeannine Davis-Kimball reproduit dans un de ses articles — mais sans faire de lien avec Zaghunluq — la photographie d'un pétroglyphe d'Issik Kul (Kirghizistan, au nord du Tian Shan), contemporain des momies de Zaghunluq (fin 2^e - début 1^{er} millénaire av. J.-C.), et figurant une spirale dentelée très semblable à celle qui orne les tempes d'Ur-David. Afin d'assimiler cette image pourtant "aniconique" à d'autres pétroglyphes animaliers témoignant selon elle d'une religion solaire, J. Davis-Kimball la dote d'une légende pour le moins contestable : « Mouflon in the guise of a sun god » (J. DAVIS-KIMBALL, « Tribal Interaction between the Early Iron Age Nomads of the Southern Ural Steppes, Semirechiye, and Xinjiang », *The Bronze Age and Early Iron Age Peoples of Eastern Central Asia*, vol. 1, Washington / Philadelphie, 1998, p. 252, fig. 17).

dans des sépultures de Sibérie méridionale à partir de la fin du 1^{er} millénaire av. notre ère (culture Tachtyk). Il est vrai que la bibliographie sur le sujet, essentiellement russe, ne facilite guère la connaissance de ces pièces remarquables. Le Finlandais Aarne Michaël Tallgren, chargé au début du XX^e siècle d'établir le catalogue de la collection Tovostine, signalait l'existence de masques funéraires en plâtre dans la région de Minusinsk, sans mentionner leur décoration peinte, et en appelant à une enquête plus approfondie¹⁸¹. Un anthropologue américain d'origine russe, Eugene Golomshtok, prendra connaissance, au début des années 1930, des travaux menés sur les cultures archéologiques de Sibérie¹⁸² et mentionnera à l'occasion ces trouvailles de masques peints¹⁸³. Mais la bibliographie occidentale ne nous a rien livré de plus sur le sujet, à l'exception d'une notice publiée naguère par Éveline Lot-Falck¹⁸⁴. Nous devons la connaissance de ces masques au hasard d'une consultation au Centre d'Études Mongoles et Sibériennes de l'E.P.H.E., dirigé par Roberte Hamayon. En feuilletant un ouvrage général sur l'histoire de la Sibérie¹⁸⁵ nous sommes tombé sur un masque funéraire tachtyk (notre calque **pl. IV**, fig. 1), dont les peintures nous ont rappelé celles de Zaghunluq.

Sergeï Vladimirovitch Kiselev est l'auteur d'un inventaire exhaustif des masques khakasses¹⁸⁶. L'archéologue en dénombre 302, trouvés pour la plupart dans la vallée d'Uibat (un affluent de l'Abakan, lequel se jette dans le cours supérieur de l'Iénisseï), et conservés au musée de Minusinsk ou au Musée historique d'État à Moscou. Ces masques sont constitués d'un amalgame de gypse, de kaolin et d'autres minéraux mélangés avec de l'argile. Parfois modelés

¹⁸¹ A. M. TALLGREN, *Collection [Ivan Petrovitch] TOVOSTINE des antiquités préhistoriques de Minoussinsk conservées chez le Dr Karl HEDMAN à Vasa*, Helsinki, 1917, p. 74-75.

¹⁸² E. GOLOMSHTOK, « Anthropological Activities in Soviet Russia », *American Anthropologist*, 35, 1933, p. 301-327. C'est en rendant compte des travaux de l'archéologue S. A. Teploukhov (qui tenta en 1927 une classification complète des cultures de l'âge du Fer dans la région de Minusinsk) que sont mentionnés les « *alabaster masks* » caractéristiques de la culture Tachtyk.

¹⁸³ Une revue de vulgarisation scientifique américaine fit ainsi sa couverture avec un de ces masques et interrogea E. Golomshtok sur le sujet. Voir *Science News Letter. The weekly Summary of Current Science*, 25 mars 1933 (disponible sur : <http://www.sciencenews.org/20030329/timeline.asp>) où un petit article est intitulé « Blonds Siberians with Painted Masks Unearthed ».

¹⁸⁴ É. LOT-FALCK, « Les masques funéraires du Tachtyk », *Le masque. [Catalogue d'exposition] Décembre 1959- Septembre 1960, Musée Guimet*, Paris, 1960, p. 17-18. Cette notice ne donne pas de bibliographie, et l'exposition du Musée Guimet ne comportait aucune pièce Tachtyk.

¹⁸⁵ A. P. OKLADNIKOV, *История Сибири*, t. 1 : *Древняя Сибирь (Эпоха первобытной общины. Первые государства)*, Leningrad, 1968 [= *Histoire de la Sibérie*, t. 1 : *Sibérie ancienne (Époque de la communauté primitive. Premiers États)*].

¹⁸⁶ S. V. KISELEV, *Древняя история Южной Сибири [Histoire ancienne de la Sibérie méridionale]*, Moscou, 1951, p. 446-459. Ces pages sont consultables en mode texte, avec plusieurs figures, sur le site <http://www.hyperborea.ru/RU/SCI/ANTOLOGY.HTM> [sic]. En 1932, S. V. Kiselev découvrit lui-même 16 masques funéraires à Ust'-Tiess.

directement sur le visage, ils étaient retravaillés en atelier. Les oreilles étaient par exemple façonnées séparément, ainsi que les peintures¹⁸⁷. On a pu étudier le type physique des défunts sur le visage desquels une empreinte avait été prise. L'anthropologue russe G. F. Debiets constata un mélange de types euroïdes et mongoloïdes typique des populations khakasses actuelles. On note cependant un accroissement du type mongoloïde qui finira par prédominer en Khakassie à l'époque kirghize, à partir du VI^e siècle de notre ère¹⁸⁸.

Voici le jugement que S. V. Kiselev porte sur le décor peint des masques, toujours aniconique et curviligne, comme dans le bassin du Tarim :

« Les lignes, formant des méandres (меандр) sur le front, et des spirales (спирали) sur les tempes et sur les joues, étaient faites avec deux couleurs distinctes : du rouge et du bleu foncé-noir. Avec ces mêmes couleurs, on peignait des dessins identiques sur le cou et la poitrine des bustes. Pour peindre les joues, on appliquait même du bleu et du vert. Indubitablement, cette ornementation (раскраска) reproduit un tatouage (татуировка). La *Chronique chinoise* postérieure répercute la mémoire de cette ornementation (ou peut-être même le souvenir du tatouage lui-même) lorsqu'elle dit que les Khakasses du Iénisseï (les Kirghizes) se peignent la poitrine et le cou. »¹⁸⁹

En réalité, les annales de la dynastie des Tang (618-907) ne parlent pas de tatouages sur la poitrine, ni au visage. Le *Hsin T'ang shu* (f° 217b) décrit les Kirghizes comme des individus fiers, grands et forts, aux cheveux roux, au visage clair, aux yeux verts. « Seuls les hommes courageux ont des tatouages sur les mains. Une femme que l'on destine au mariage se tatoue la nuque. »¹⁹⁰

D'après nous, les motifs peints sur les masques funéraires de Khakassie n'ont rien à voir avec les tatouages que les défunts ont pu porter de leur vivant. Les momies du Tarim ont en effet montré que leurs peintures faciales ne correspondaient pas à de véritables tatouages. Ces peintures étaient pourvues d'un rôle essentiellement funéraire et n'avaient pas vocation à reproduire une ornementation corporelle quotidienne. Les deux traditions de peinture funéraire du Tarim et de Khakassie ont de nombreux points communs en terme de répertoire (motifs géométriques aniconiques) et de style (compositions curvilignes). Dans le premier cas cependant, le

¹⁸⁷ Plusieurs photographies dans S. V. KISELEV, *ibid.*, p. 445-459, pl. XXXIX-XLIII.

¹⁸⁸ S. V. KISELEV, *ibid.*, p. 456 sq.

¹⁸⁹ S. V. KISELEV, *ibid.*, p. 449.

¹⁹⁰ « Courageous mens alone have tattoos (*ch'ing*) on their hands. A woman to be given in marriage tattoos (*ch'ing*) herself on the nape of the neck », trad. R. I. MESERVE, « Tattooing in Inner Asia », *Religious and Lay Symbolism in the Altaic World and Other Papers*, éd. K. SAGASTER, Wiesbaden, 1989, p. 214-215. W. SCHOTT (« Über die ächten Kirgisen », *Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, année 1864 [Berlin, 1865], p. 433) donne de cette phrase une traduction sensiblement différente : « Les hommes courageux se tatouent les bras ; les femmes se tatouent le cou après leur mariage » (*Tapfer Männer tätovirten sich die Arme, Weiber nach ihrer Verheiratung den Hals*).

pigment était appliqué directement sur la peau, alors qu'en Sibérie, il était peint sur les masques que l'on avait façonnés pour chaque défunt.

2. LES TATOUAGES ZOOMORPHES DE LA CULTURE DE PAZYRYK

a) Les momies tatouées de l'Altaï (IV^e - III^e s. av. J.-C.)

Les trois momies tatouées de l'Altaï que nous allons maintenant présenter méritent une attention particulière. Ces anciens habitants de la Sibérie méridionale sont de quelque manière les héritiers des défunts tatoués qui les ont précédés dans le bassin du Tarim. Ces deux traditions de tatouage d'Asie centrale ont en commun la *parité* (ils sont portés indifféremment par des hommes et par des femmes) et les motifs *curvilignes*, deux spécificités que nous ne retrouverons que très rarement autour du Bassin méditerranéen. Mais, à la différence des tatouages — et des peintures corporelles — du Tarim, les modèles de l'Altaï ont pour spécificité le recours systématique aux motifs zoomorphes. Rien d'étonnant à cela. Nous verrons que ce changement doit être imputé à une innovation artistique décisive pour l'ensemble des productions de la steppe, une innovation qui se produit précisément pendant la période qui sépare les sépultures du Tarim (c. 1000 av. J.-C.) de celles de l'Altaï (seconde moitié du 1^{er} millénaire av. J.-C.) : à partir du VIII^e siècle, le répertoire animalier et le style très particulier qui lui est attaché commencent à envahir toute l'ornementation des objets de prestige — et le tatouage ne fait pas exception.

> “*L'Homme de Pazyryk*” (*Pazyryk, kourgane n° 2*)

La vallée de Pazyryk (1600 mètres d'altitude, au nord-est de l'Altaï) a livré au cours du XX^e siècle plusieurs tertres funéraires — en russe *kourganés* (курганы) — de la seconde moitié du 1^{er} millénaire av. notre ère. Les plus importants d'entre eux ont été fouillés à la fin des années 1940 par les équipes de l'archéologue russe Sergeï Ivanovitch Rudenko. Certains défunts

avaient été éviscérés, recousus et embaumés¹⁹¹. Mais leur état de conservation, souvent exceptionnel, est essentiellement dû à l'action du gel que le permafrost entretient toute l'année. Ce fut le cas pour le kourgane n° 2, fouillé en 1948. Il abritait les dépouilles d'une femme d'environ 40 ans (de type européen) et d'un homme d'environ 60 ans (traits mongoloïdes accusés)¹⁹². La peau de "l'Homme de Pazyryk", assez bien conservée, révéla de nombreux tatouages zoomorphes recouvrant la totalité des bras, une partie de la poitrine et du dos, et la face antérieure du mollet droit. S. I. Rudenko publia en 1949 une première description de ces tatouages, accompagnée de relevés au trait (voir par ex. **pl. XII**, fig. 1)¹⁹³. Cette description, augmentée de nouveaux relevés (voir **pl. X** et **XI**), fut reprise presque intégralement dans l'ouvrage de synthèse de 1953 (traduit en anglais en 1970)¹⁹⁴.

Longtemps datés des V^e-IV^e siècles av. J.-C., les kourganés de Pazyryk ont parfois été reculés à la fin du IV^e ou au début du III^e siècle av. J.-C. sur la base d'une analyse stylistique du mobilier¹⁹⁵. Les nombreuses poutres et rondins de bois de ces kourganés, parfaitement conservés par le permafrost, se prêtent aussi bien à la dendrochronologie qu'à des analyses au C14. Dès la fin des années 1950, des chercheurs russes avaient établi une chronologie relative assez fiable des différents sites de Pazyryk en ramenant l'ensemble des données dendrochronologiques à une seule série de référence régionale. Il était toutefois impossible de la caler sur une chronologie calendaire absolue¹⁹⁶. De leur côté, les analyses au C14 ont le désavantage de livrer des "fourchettes" sans doute absolues, mais imprécises et parfois contradictoires (la courbe d'étalonnage internationale étant elle-même assez difficile à interpréter). Une équipe russe a récemment entrepris de coupler les deux types datations : une importante série d'échantillons de

¹⁹¹ Hérodote mentionne l'embaumement chez les Scythes (*Histoires*, livre IV, ch. 71, trad. A. BARGUET, 1964, t. 1, p. 388) : « [...] ils prennent le cadavre qui a été recouvert de cire et dont le ventre a été ouvert, vidé, rempli de souchet broyé, d'aromates, de graines de persil et d'anis, et recousu ensuite [...] ».

¹⁹² S. I. RUDENKO, *Культура населения горного Алтая в скифское время* [La culture de la population montagnarde de l'Altaï à l'époque scythe], Moscou / Leningrad, 1953, trad. M. W. THOMPSON, avec révisions de l'auteur, *Frozen Tombs of Siberia : the Pazyryk Burials of Iron Age Horsemen*, Londres, 1970, p. 46-47.

¹⁹³ S. I. RUDENKO, « Древнейшая "скифская" татуировка » [Les anciens tatouages "scythes"], *Советская Этнография* [Ethnographie soviétique], 1949, fasc. 3, p. 133-143.

¹⁹⁴ S. I. RUDENKO, 1953 (1970), *op. cit.* n. 192, p. 110-114.

¹⁹⁵ Cf. par ex. la mise au point de V. SCHILTZ, *Les Scythes et les nomades des steppes, VIII^e siècle av. J.-C. - I^{er} siècle ap. J.-C.* (coll. *L'Univers des Formes*), Paris, 1994, p. 263.

¹⁹⁶ Il faut pour cela disposer d'une séquence dendrochronologique régionale comportant au moins un arbre dont la date calendaire de coupe soit connue.

bois, comptant chacun de 10 à 20 cernes de croissance, fut soumise à autant d'analyses au C14. On disposa par conséquent de deux séries parallèles : l'une relative, mais précise (dendrochronologie) ; l'autre absolue, mais floue (datation au C14). En soumettant ces deux séries à des outils de calcul statistiques (étape baptisée "wiggly matching"), l'équipe russe parvint à caler la séquence dendrochronologique sur des dates calendaires qui atteignent souvent un degré de précision égal à un an. Les bois utilisés pour la construction du kourgane n° 2 de Pazyryk auraient ainsi été coupés entre 290 et 287 av. notre ère¹⁹⁷. En synchronisant les données de 20 autres kourganés de Pazyryk, on se rend compte qu'ils ont tous été édifiés entre 350±5 et 240±5 av. J.-C., soit en un peu plus d'un siècle seulement. Le kourgane n° 5 de Pazyryk, le plus récent sur l'échelle dendrochronologique (240±5), avait livré le plus ancien tapis noué du monde. Une équipe suisse l'a daté au C14 en utilisant la méthode du *wiggly matching* et a ainsi obtenu une date absolue comprise entre 260 et 250 av. notre ère. Sa confection précède donc de 10 à 20 ans l'édification du kourgane dans lequel il a été déposé, ce qui est tout à fait vraisemblable¹⁹⁸.

> "La Dame d'Ukok" (*Ak-Alakha III, kourgane n° 1*)

Une autre découverte anthropologique de premier ordre fut effectuée par Natalia V. Polosmak sur le haut-plateau d'Ukok (à environ 150 km au sud-ouest de Pazyryk)¹⁹⁹. En 1993, son équipe mit au jour, sur le domaine funéraire n° III d'Ak-Alakha, un kourgane (le n° 1) dont la chambre funéraire, consolidée et fermée par des rondins de mélèze, était restée gelée et inviolée pendant plus de deux millénaires²⁰⁰. La défunte (1,68 m), assez bien conservée, reposait dans un tronc de mélèze évidé. Elle était vêtue d'une ample tunique de soie sauvage²⁰¹ à

¹⁹⁷ S. VASILIEV et al., « Three-Rings, "Wiggly Matching" and Statistics in the Chronological Studies of Scythian Age Sites in Asia », *Geochronometria (Journal on Methods and Applications of Absolute Chronology)*, 20, 2001, p. 61-68.

¹⁹⁸ G. BONANI et al., « Dendrochronological and Radiocarbon Dating of the Scythen Burial Place in the Pazyryk Valley in the Altai Mountains, South Siberia », *Eidgenössische Technische Hochschule Zürich, Annual Report*, 2000, 1 p., éd. électr. : <http://www.ipp.phys.ethz.ch/research/experiments/tandem/Annual/2000/3.pdf>.

¹⁹⁹ H. WOMACK, « Ice Maiden Still Youthful after 2.400 Years », *The Independent* (08.02.1995), p. 14 (interview de N. V. Polosmak et d'autres protagonistes de la découverte) ; N. V. POLOSMACK, « The First Report on a Burial of a Noble Pazyryk Woman on the Ukok Plateau », *Siberian Archaeological Herald* (Institute of Archaeology and Ethnography), 1, 1997, éd. électr. : <http://ambal.archaeology.nsc.ru/gen-i/Editions/Electronic/Bulletins/Herald/Vol1/Chapter7/Pol4.htm>.

²⁰⁰ Une sépulture plus tardive, construite au-dessus, a contenté les pillards qui n'ont pas poussé plus bas leurs investigations.

²⁰¹ Cette soie sauvage n'est donc pas d'importation chinoise (les soies chinoises sont toujours issues de vers d'élevage). Des spécialistes suisses ont pensé que la soie d'Ukok a pu être importée d'Inde. Nous

[Suite de la note page suivante]

passepails bordeaux et d'une longue jupe de laine épaisse, blanche et rouge, décorée de nombreux glands et ceinturée d'un galon de laine tissée. Ses jambes étaient gainées de bas de feutre blanc galonnés de rouge en haut des cuisses. Comme d'autres femmes de la culture de Pazyryk, la Dame d'Ukok portait une coiffe, dans son cas particulièrement élaborée : sur ses cheveux coupés courts, une perruque nattée, agrémentée d'ornements animaliers en bois doré et augmentée d'une haute coiffe sommitale de près d'un mètre de haut (structure en bois recouverte de tissu et de feutre, et décorée de petites figurines d'oiseaux et de félins brodées au fil d'or). Un médecin légiste suisse, Rudolph Hauri, put déterminer l'âge de la défunte d'après l'état de ses sutures crâniennes : entre 20 et 30 ans. Il observa aussi un trou de 5 cm de diamètre, pratiqué à l'arrière du crâne pour retirer le cerveau. D'après lui, la Dame d'Ukok témoigne d'un type physique essentiellement mongoloïde²⁰².

N. V. Polosmak a publié des photographies, un relevé au trait et une description des tatouages de la Dame d'Ukok²⁰³ (voir **pl. XII**, fig. 3). La peau du bras droit, presque entièrement décomposée, a toutefois gardé quelques traces de tatouage, sur le pouce en particulier (animal à cornes de mouflon). La riche composition du bras gauche n'était donc sans doute pas isolée. Le répertoire (animalier) et le style (virtuose, dynamique et curviligne) de ces tatouages sont en tous points comparables à ceux dont a bénéficié l'Homme de Pazyryk : des mammifères à sabots, pattes antérieures au galop, livrés à une course effrénée ou tourbillonnant sur eux-mêmes, ramènent violemment leur arrière-train et leurs pattes postérieures vers le garrot ou au-dessus de la tête, dans une pose qui défie la souplesse et l'anatomie naturelles. Le museau de ces ongulés se recourbe souvent en forme de bec de rapace, et la ramure, d'envergure exceptionnelle, déploie des bois sinusoïdaux à l'extrémité desquels semblent se dessiner des profils de griffons. D'autres espèces enrichissent ces chorégraphies animalières : sur le bras gauche de la Dame d'Ukok, un ongulé à cornes de mouflon est livré à la férocité d'un félin tacheté à pattes de velours, mais aux crocs acérés²⁰⁴. Sous ces duélistes, un hybride aux ramures

tenons ces renseignements d'un documentaire diffusé sur la chaîne télévisée Nova (Boston, USA) le 24 nov. 1998 (prod. S. K. LEWIS, A. THOMPSON, *Ice Mummies : Siberian Ice Maiden*) dans lequel sont interviewés les principaux protagonistes de la découverte (texte retranscrit à l'adresse internet suivante : <http://www.pbs.org/wgbh/nova/transcripts/2517siberian.html>).

²⁰² S. K. LEWIS, A. THOMPSON, *Ice Mummies : Siberian Ice Maiden*, 1998 (reportage *op. cit.* n. 201).

²⁰³ N. V. POLOSMAN, « Tattoos in the Pazyryk World », *Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia* (Novossibirsk), 4, 2000, p. 95-102 (p. 96, fig. 1 (2) et p. 97, fig. 3)

²⁰⁴ Sur l'avant-bras droit de l'Homme de Pazyryk, l'animal à cornes de mouflon recourbées autour des yeux est à nouveau la proie d'un carnassier.

bourgeonnantes exhibe des pattes griffues en lieu et place de sabots ; plus bas encore, autour du poignet, une forme découpée est interprétée par N. V. Polosmak comme une ramure accrochée à un petit profil dont l'oreille est encore visible. L'archéologue russe note aussi, sur les doigts des deux mains, d'autres vestiges de tatouage malheureusement illisibles²⁰⁵.

Vingt-quatre échantillons prélevés sur les rondins du caveau et sur le tronc du sarcophage de la Dame d'Ukok furent confiés à Mathias Seifert (Zurich) avant 1995. La comparaison des cernes de croissances montra que le bois du sarcophage avait été coupé 15 ans après les rondins de construction (ces derniers ayant sans doute été empruntés à une construction antérieure). Dans une interview de 1998²⁰⁶, Mathias Seifert prétendit avoir obtenu des datations au C14 convergeant toutes vers 450±50 av. notre ère. Cette datation haute (fin v^e siècle av. J.-C.), admise sans discussion par N. V. Polosmak, fut reprise par la journaliste de l'*Independent* en 1995 et dans le compte-rendu de N. V. Polosmak en 1997. Mais, à l'époque où il effectua ses analyses, Mathias Seifert ne semble pas avoir utilisé le *wiggle matching* qui lui permettra quelques années plus tard, avec ses collègues suisses, de dater l'ensemble des tombes de Pazyryk entre 350±5 et 240±5 av. notre ère²⁰⁷. Si cette méthode est la bonne, il faut espérer qu'elle s'applique un jour au kourane n° 1 d'Ak-Alakha III. D'ici là, il ne paraît pas prudent d'accepter une datation aussi haute que le v^e siècle av. notre ère. N. V. Polosmak précisa d'ailleurs en 2000 que les données dendrochronologiques des kourganes d'Ak-Alakha III (n° 1), de Verkh-Kaldjin II (n° 3) et de Pazyryk (n° 2) indiquent qu'ils ont tous les trois été édifiés à des dates très proches²⁰⁸. Or, puisque les dernières études utilisant le *wiggle matching* donnent pour le kourgane n° 2 de Pazyryk une chronologie absolue comprise entre 290 et 287 av. J.-C., il faut donc également situer le décès de la Dame d'Ukok — et de l'Homme d'Ukok, inhumé la même année qu'elle (voir ci-dessous) — au début du III^e siècle av. notre ère.

²⁰⁵ N. V. POLOSMAN, « Tattoos in the Pazyryk World », 2000, *op. cit.* n. 203, p. 95 : « some images can be seen on the individual fingers of both hands ».

²⁰⁶ Aucun article sur la datation de cette tombe n'a paru. Cf. S. K. LEWIS, A. THOMPSON, *Ice Mummies : Siberian Ice Maiden*, 1998 (reportage *op. cit.* n. 201).

²⁰⁷ Cf. *supra* et G. BONANI et al., 2000, *op. cit.* n. 198.

²⁰⁸ N. V. POLOSMAN, « Tattoos in the Pazyryk World », 2000, *op. cit.* n. 203, p. 100.

> “L’Homme d’Ukok” (*Verkh-Kaldjin II, kourgane n° 3*)

Deux ans après la découverte de la Dame d’Ukok, le mari de N. V. Polosmak, Viacheslav Molodin, devait donner la réplique à son épouse en découvrant, à une vingtaine de kilomètres d’Ak-Alakha, un défunt tatoué de sexe masculin (domaine funéraire de Verkh-Kaldjin II, kourgane n° 3). Ce jeune homme d’environ 25 ans, aux longs cheveux nattés, avait lui aussi été embaumé ; à ses côtés, un dépôt d’armes lui valut le surnom de “Guerrier”.

Bien que toute sa peau fût assez bien conservée (avant-bras gauche excepté), il s’avéra que l’Homme d’Ukok ne portait qu’un seul tatouage qui recouvrait toute son épaule droite, depuis l’omoplate jusqu’à la poitrine (voir **pl. XII**, fig. 4). Il s’agit à nouveau d’un ongulé dont la silhouette déliée pourrait être celle d’un cerf. Son galop furieux retourne les pattes arrière vers le haut, tandis que les deux pattes antérieures s’alternent à la course. L’extrémité d’une ramure à profils de griffons est encore visible à proximité du cou du défunt ; elle surmonte un museau en bec de rapace. Comme sur certains ongulés de Pazyryk, le museau, les membres antérieurs, le poitrail et l’encolure ont reçu des aplats noirs où des ajours dessinent en négatif des zébrures, des volutes et des triangles — autant de rehauts évoquant peut-être, d’une manière stylisée, le relief des articulations et de la musculature jouant sous une robe inondée de sueur²⁰⁹.

L’analyse dendrochronologique a montré que le kourgane de l’Homme d’Ukok avait été édifié la même année que celui de la Dame d’Ukok²¹⁰.

b) Essai de contextualisation

> *L’ouverture de la steppe*

Les tatouages de la culture de Pazyryk, qui comptent parmi les vestiges archéologiques les plus exceptionnels de notre étude, doivent être replacés dans le vaste mouvement d’interactions culturelles qui anime toute la steppe eurasiatique au cours du premier millénaire avant notre ère, depuis le nord de la mer Noire jusqu’en Mongolie. Ces interactions ont connu une accélération décisive à partir du moment où les cultures de ces régions, auxquelles l’Occident avait déjà transmis l’agriculture et le pastoralisme, sont passées du sédentarisme au nomadisme,

²⁰⁹ Relevé au trait et photographie dans N. V. POLOSMAN, « Tattoos in the Pazyryk World », 2000, *op. cit.* n. 203, respectivement p. 96, fig. 1 (3) et p. 97, fig. 4.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 100.

un mode d'existence permettant une meilleure exploitation des ressources de la steppe par le renouvellement constant des aires de pacage. Une première étape consista à effectuer des transhumances saisonnières (migrations verticales printanières, du sud vers le nord, ou de la vallée vers les pâturages d'altitude) avec parfois un point d'ancrage sédentaire. Une exploitation de la steppe à plus grande échelle nécessita bientôt le développement de moyens de transport en gros, chariots et charrettes dont les premiers vestiges apparaissent simultanément au cours du 3^e millénaire dans la partie occidentale de la steppe (entre le delta du Danube et la rivière Oural, culture de Yamnaya) et plus à l'est dans la région de l'Altaï (culture d'Afanasievo). Les cultures intermédiaires n'adoptèrent ces moyens de transport qu'au tournant des 3^e et 2^e millénaires²¹¹. Le second millénaire vit alors le développement de l'attelage des animaux de trait auquel succéda, vers 1000 av. J.-C., le harnachement du cheval de selle²¹². L'utilisation du cheval monté comme moyen de transport constitua une étape importante de l'ouverture de la steppe en marquant l'émergence d'une aristocratie guerrière dont les activités favorisèrent considérablement les contacts avec les cultures environnantes : protection et exploitation des ressources dégagées par le pastoralisme et les enclaves agricoles sédentaires, contrôle du troc commercial, perception des tributs auprès des populations soumises, recherche de nouveaux territoires, etc.

Désormais, les armes et le harnachement, accessoires obligés de la nouvelle aristocratie, accompagnaient les défunts (hommes et chevaux) inhumés dans les tertres funéraires caractéristiques des cultures steppiques, les kourganes. À une métallurgie en pleine expansion, on confia le soin de transformer ces accessoires en objets de prestige. L'ornementation prit alors un virage décisif en recourant à un abondant répertoire zoomorphe qui deviendra la marque de fabrique spécifique des productions de la steppe pendant un millénaire, du VIII^e / VII^e siècle av. J.-C. au II^e / III^e siècle après.

²¹¹ D. W. ANTHONY, « The Opening of the Eurasian Steppe at 2000 BCE », *The Bronze Age and Early Iron Age Peoples of Eastern Central Asia*, vol. 1, Washington / Philadelphie, 1998, p. 102-105. La question de l'antériorité éventuelle de la culture de Yamnaya sur celle d'Afanasievo n'est pas résolue. W. D. Anthony privilégie pour sa part un mouvement ouest-est.

²¹² N. A. BOKOVENKO, « The Origins of Horse riding and the Development of Ancient Central Asian Nomadic Riding Harnesses », *Kurgans, Ritual Sites, and Settlements : Eurasian Bronze and Iron Age*, éd. J. DAVIS-KIMBALL et al., Oxford, 2000, p. 304-310.

> *La question du style animalier*

Le style animalier, l'armement et le harnachement constituent les trois caractéristiques principales des cultures nomades du 1^{er} millénaire, regroupées à partir des années 1950 sous l'appellation un peu abusive de "triade scythe"²¹³. Cette appellation s'explique par le fait que les plus anciens sites ayant livré cette "triade" furent d'abord trouvés sur les territoires que les historiens antiques attribuaient aux Scythes, au nord et à l'est de la mer Noire²¹⁴. Des kourganes du sud de l'Ukraine et du Nord-Caucase, datés du VII^e siècle av. notre ère (Litoï, Kostromskaïa, Kelermès), livrèrent ainsi de nombreux éléments de décoration marqués au coin du nouveau style animalier²¹⁵. On crut donc dans un premier temps que celui-ci avait pris sa source dans les steppes occidentales, jusqu'à ce que, dans les années 1970, M. P. Gryaznov fouille un grand kourgane situé beaucoup plus à l'est, à Arjan, dans la république de la Touva (ou Tyva), une zone montagneuse à la frontière septentrionale de la Mongolie. Ce kourgane livra plusieurs objets décorés de motifs zoomorphes, en particulier un célèbre ornement de harnais représentant un animal (félin ?) enroulé sur lui-même²¹⁶. Les dates hautes proposées par M. P. Gryaznov (VIII^e ou même IX^e siècle) invitèrent dès lors à privilégier l'hypothèse d'un foyer centro-asiatique. On attribua ce nouveau foyer aux "Saces", "Sakes" ou "Sakas" (Σάκαι), du nom des Scythes du nord de la Bactriane soumis par Darius²¹⁷ et enrôlés plus tard dans l'armée de Xerxès²¹⁸. Un bon représentant de cette école est Jakov A. Sher, archéologue à l'université de Kémérov (Sibérie méridionale), qui dirige avec Henri-Paul Francfort (CNRS) la publication du *Répertoire des pétroglyphes d'Asie centrale*²¹⁹. La périodisation qu'il propose²²⁰ a d'ailleurs été

²¹³ L. T. YABLONSKI, « "Scythian Triad" and "Scythian World" », *Kurgans, Ritual Sites, and Settlements : Eurasian Bronze and Iron Age*, éd. J. DAVIS-KIMBALL et al., Oxford, 2000, p. 3-8. L. T. Yablonski milite pour un usage plus prudent de la terminologie ; il met en garde en particulier contre le recours abusif à l'ethnonyme "scythe" qui tend à réunir artificiellement des populations dont l'origine ethnique est étrangère aux régions du nord de la mer Noire.

²¹⁴ V. A. BASHILOV, L. T. YABLONSKI, « Some Current Problems Concerning the History of Early Iron Age Eurasian Steppe Nomadic Societies », *Kurgans, Ritual Sites, and Settlements : Eurasian Bronze and Iron Age*, éd. J. DAVIS-KIMBALL et al., Oxford, 2000, p. 10.

²¹⁵ Objets présentés et décrits par V. SCHILTZ, *Les Scythes et les nomades des steppes*, 1994, *op. cit.* n. 195, p. 84 sq.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 255, fig. 189.

²¹⁷ HÉRODOTE, *Histoires*, livre III, ch. 93, trad. A. BARGUET, t. 1, 1964, p. 321.

²¹⁸ *Ibid.*, livre VII, ch. 64, trad. A. BARGUET, t. 2, 1964, p. 208-209.

²¹⁹ Cinq fascicules ont paru (1994, 1995, 1996, 1998, 1999).

²²⁰ J. A. SHER, « À propos des origines du "style animalier" », *Arts Asiatiques*, 47, 1992, p. 5-18 et *Id.*, *Répertoire des pétroglyphes d'Asie centrale*, collab. N. BLEDNOVA, N. LEGCHILLO, D. SMIRNOV, fasc. [Suite de la note page suivante]

adoptée dans ses grandes lignes par Henri-Paul Francfort lui-même²²¹. J. A. Sher évite à juste titre la confusion fréquente entre les *motifs* animaliers — que toutes les cultures connaissent depuis le paléolithique — et le *style* animalier “scytho-sace” proprement dit, aux caractéristiques graphiques et à l’évolution bien particulières. C’est l’analyse scrupuleuse de ces caractéristiques qui, seule, permet d’obtenir des résultats en terme de chronologie et d’interactions culturelles. Pour retracer les origines du style animalier, J. A. Sher fait intervenir les figurations zoomorphes que l’on trouve en abondance sur les pétroglyphes de Sibérie méridionale et du Kazakhstan et sur les fameuses “pierres à cerfs” (оленные камни) de Sibérie méridionale et de Mongolie. Certaines d’entre elles remontent au 3^e millénaire av. J.-C., mais les premiers éléments stylistiques “proto-scythes” ne sont repérables que sur des monuments de la fin du 2^e millénaire. Le style animalier prendrait donc naissance au sud de la Sibérie autour de l’an 1000 av. J.-C., pour ensuite se diffuser vers d’autres points de la steppe et y subir de nouvelles influences : influences grecques et thraces dans les régions pontiques, influences perses ou proche-orientales en Asie centrale²²². La pierre angulaire du système de J. A. Sher est un fragment de stèle à cerfs utilisé comme remblai dans le kourgane d’Arjan²²³. Sa qualité de remploi permet à J. A. Sher — qui adopte la chronologie haute proposée par M. P. Gryaznov pour Arjan (IX^e siècle et même X^e / XI^e siècle) — de lui assigner une date entre le XII^e et le X^e siècles av. notre ère. Cette date sert à son tour de référence pour toute la période de formation du style animalier. Même si la chronologie relative de ses différentes caractéristiques reste valable — le séquençage proposé par J. A. Sher est même particulièrement convaincant —, la chronologie absolue du style animalier a l’inconvénient de dépendre entièrement de celle d’Arjan. En 1997, une archéologue russe a proposé de reculer les dates d’Arjan à la fin du VII^e

1 : *Sibérie du Sud 1 : Oglakhty I-III (Russie, Khakassie)* (Mémoires de la Mission Archéologique Française en Asie centrale, t. V, 1), Paris, 1994, p. I-XXXVIII.

²²¹ H.-P. FRANCFORT, « Perspectives de recherches », dans *Répertoire des pétroglyphes d’Asie centrale*, dir. H.-P. FRANCFORT et J. A. SHER, fasc. 2 : *Sibérie du Sud 2 : Tepsej I-III, Ust’-Tuba I-VI (Russie, Khakassie)* (Mémoires de la Mission Archéologique Française en Asie centrale, t. V, 2), Paris, 1995, p. LXXVII-LXXXIII.

²²² C’est le cas, par exemple, du motif du rapace agrippant un autre animal dans ses serres, retrouvé dans la nécropole d’Uigarak, près de la mer d’Aral, et adapté d’un modèle proche-oriental : M. H. POGREBOVA et D. S. RAEVSKI, « “Уйгаракский аргумент” в контексте дискуссии о генезисе звериного стиля скифской эпохи » [“L’argument Uigarak” dans le contexte de la discussion sur la genèse du style animalier d’époque scythe], *Российская Археология [Archéologie russe]*, 2001, fasc. 4, p. 45-52 (d’après le résumé en anglais, p. 52).

²²³ J. A. SHER, « À propos des origines du “style animalier” », 1992, *op. cit.* n. 220, p. 10, fig. 3.

ou même au début du VI^e siècle²²⁴. Les spécialistes de la datation au radiocarbone persistent toutefois à placer la réalisation du kourgane d'Arjan au IX^e siècle²²⁵.

Ces nombreuses incertitudes ont poussé certains chercheurs à considérer (parfois implicitement) que le style animalier apparaissait de façon simultanée en orient et en occident²²⁶. Le style animalier — et plus largement la “triade scythe” — devenant alors pour eux une sorte d'invariant culturel aux origines indéterminées. Ainsi, plutôt que d'attribuer la “triade scythe” à un *ethnos* localisable dans le temps et dans l'espace, Vladimir A. Bashilov et Leonid T. Yablonski préfèrent la considérer comme l'illustration d'un « continuum » ou d'un « horizon culturel eurasiatique d'époque scythe » au sein duquel se manifestent des spécificités culturelles bien réelles. Ces spécificités doivent pouvoir être décelées de deux manières : a) en analysant dans un temps et espace donnés l'un ou l'autre des “marqueurs d'horizon” (c'est-à-dire l'un des trois éléments caractéristiques de la “triade scythe”) ; b) en étudiant de la même manière plusieurs “marqueurs culturels”, c'est-à-dire tous les autres témoignages archéologiques qui ne relèvent pas de la “triade scythe”, comme la céramique, les objets de la vie quotidienne et les pratiques funéraires²²⁷. À vrai dire, cette formalisation théorique, qui se contente de réactiver l'indémontable dialectique du général et du particulier, ne présente pas d'intérêt autre que terminologique. La véritable problématique du style animalier est esquivée. Puisque d'autres sociétés et d'autres cultures sont également pourvues d'armes, de harnachement et de *motifs* (ou de *sujets*) animaliers, J. A. Sher avait déjà fait remarquer que ces trois éléments ainsi compris n'étaient évidemment pas suffisamment discriminants pour caractériser les productions scythosaces. J. A. Sher serait donc sans doute d'accord pour qualifier l'armement et le harnachement

²²⁴ N. L. CHLENOVA, *Центральная Азия и Скифия. Дата кургана Аржан и его место в системе культур скифского мира* [L'Asie centrale et les Scythes. Les données du kourgane d'Arjan et sa place dans le système culturel du monde scythe], Moscou, 1997, non consulté, cité par L. T. YABLONSKI, « “Scythian Triad” and “Scythian World” », *Kurgans, Ritual Sites, and Settlements, op. cit.*, 2000, p. 4.

²²⁵ A. I. ALEKSEEV et al., « Some Problems in the Study of the Chronology of the Ancient Nomadic Cultures in Eurasia (9th-3rd Centuries BC) », *Geochronometria (Journal on Methods and Applications of Absolute Chronology)*, 21, 2002, p. 145 et tableau p. 147 : une trentaine de dates C14 ont été produites et calibrées pour aboutir à une datation absolue comprise entre 850 et 716 av. notre ère.

²²⁶ C'est presque la position de Véronique Schiltz, qui accorde toutefois une légère avance à l'Asie centrale : « le kourgane d'Arjan ne saurait être postérieur aux premières trouvailles “scythes” d'Occident » (*Les Scythes et les nomades des steppes*, 1994, *op. cit.* n. 195, p. 254).

²²⁷ V. A. BASHILOV, L. T. YABLONSKI, « Some Current Problems Concerning the History of Early Iron Age Eurasian Steppe Nomadic Societies », 2000, *op. cit.* n. 214, p. 11.

de “marqueurs d’horizon”, mais non pas le *style* animalier, que V. A. Bashilov et L. T. Yablonski semblent confondre avec le *répertoire* animalier. En effet,

« chaque culture ancienne (ou moderne) a son propre style, sa propre forme qui lui sont spécifiques. L’analyse et la comparaison des éléments d’un style nous aident à déterminer parmi la multitude de sujets identiques les représentations qui appartiennent à une culture ou à une époque. »²²⁸

Le style animalier est donc bien un “marqueur culturel”, et il n’est pas vain de s’interroger sur ses origines et sa diffusion. Nous ne sommes évidemment pas qualifié pour trancher le débat, mais néanmoins tenté de nous rallier à la position “russo-française” (J. A. Sher, H.-P. Francfort). Il est clair que l’abaissement des dates d’Arjan au VII^e ou au IV^e siècle serait de nature à modifier de manière substantielle la chronologie absolue de J. A. Sher. Mais, si modification il devait y avoir, celle-ci ne porterait que sur la chronologie de la courte période de formation du style animalier, à la fin du 2^e ou au début du 1^{er} millénaire. En tout état de cause, la Sibérie méridionale et l’Asie centrale disposent d’un avantage certain sur les autres régions steppiques : elles ont développé une tradition de pétroglyphes constituant un vaste réservoir de motifs zoomorphes exploité bien avant la nomadisation des populations locales et longtemps encore par leurs descendants directs, pendant toute la période “scytho-sace”. Nous venons d’admettre avec J. A. Sher qu’un répertoire de motifs ou de sujets ne constituait pas un marqueur culturel en soi. Cependant, ce répertoire reste indispensable pour permettre l’éclosion du style animalier. Or, dans les régions pontiques, aucun objet d’époque proto-scythe ne comporte de motifs zoomorphes²²⁹, et il n’existe pas de réalisations pétroglyphes comparables à celles de l’Asie centrale. Un autre marqueur intermédiaire entre *style* et *motif* peut être enfin invoqué en faveur d’une continuité “animalière” dans la steppe orientale : le *thème iconographique*. C’est le cas, par exemple, du *cheval cornu*, un animal composite — cheval pourvu de cornes bovines en forme de S — qui apparaît régulièrement dans le répertoire des pétroglyphes d’Asie centrale

²²⁸ J. A. SHER, « À propos des origines du “style animalier” », 1992, *op. cit.* n. 220, p. 10.

²²⁹ Cf. I. LEBEDYNSKY, *Les Scythes. La civilisation nomade des steppes (VI^e - III^e siècle av. J.-C.)*, Paris, 2001, p. 17 : les cultures archéologiques des IX^e - VII^e s. en Ukraine (cultures de Kamychevakha et Tchernohorivka) et dans la région du Don (Novotcherkassk) se caractérisent par des tombes à charpentes, des restes humains de type europoïde, de l’armement (arcs, flèches, épées, poignards à lame de fer et monture de bronze), des mors et barettes de mors — mais partout le décor est aniconique (volutes, spirales, croix).

depuis l'âge du bronze jusqu'à la fin du 1^{er} millénaire av. notre ère. Henri-Paul Francfort²³⁰ repère les premières occurrences de ce thème parmi les pétroglyphes de Tamgaly (sud du Kazakhstan, 2^e moitié du second millénaire av. J.-C.) et en constate la large diffusion dans d'autres ensembles, en Sibérie, dans le Xinjiang et au nord de l'Inde. Les kourganes de l'Altaï²³¹ ont de leur côté livré un nombre important de cornes postiches destinées aux chevaux sacrifiés qui témoignent d'une réactualisation de ce thème dans l'ornementation équine, particulièrement riche à Pazyryk (IV^e-III^e siècle av. J.-C.)²³².

> *Le problème de l'interprétation*

Henri-Paul Francfort a donné récemment une synthèse utile sur les questions que soulève l'interprétation des représentations anciennes en Asie centrale²³³. Deux écoles s'affrontent : la première attribue les pétroglyphes du chalcolithique (4^e-3^e millénaires) à des tribus indo-iraniennes ou indo-aryennes qui se seraient déplacées vers le sud et auraient par la suite introduit leurs principaux mythes dans les traditions littéraires naissantes. C'est donc vers les compilations postérieures de ces traditions — les *Veda* en Inde et l'*Avesta* en Iran — qu'il faudrait se tourner. La seconde école privilégie de son côté les données locales collectées depuis le XVII^e siècle sur le chamanisme. Elle estime que le symbolisme et les rituels de ce dernier ont des racines anciennes en partie repérables dans l'art pétroglyphe.

Après avoir dressé la liste des principaux thèmes iconographiques, H.-P. Francfort se livre à une critique sévère de l'interprétation défendue par l'école indo-iranienne. Ses conclusions sont sans appel :

« Puisque les textes ne fournissent pas d'explication cohérente des pétroglyphes, les figurations pariétales ne peuvent être considérées comme les représentations des divinités, des mythes et des épopées indo-iraniennes. »²³⁴

²³⁰ H.-P. FRANCFORT, « Note sur les animaux composites de Tamgaly : le *cheval cornu* » dans H.-P. FRANCFORT et al., « Les pétroglyphes de Tamgaly », *Bulletin of the Asia Institute*, 9, 1995, p. 185-198. Pour l'interprétation de ce thème, qui n'est pas abordée dans cet article, cf. *infra*, n. 236.

²³¹ Kourganes de Bashadar et Tuekta (VIII^e-V^e s. av. J.-C.) : cornes de bouquetin en bois dorées ou sculptées de petits motifs animaliers (*ibid.*, p. 193).

²³² Kourganes 1, 2, 3, 5. Il s'agit souvent, à Pazyryk, de véritables masques couvrant le haut de la tête et les oreilles, abondamment festonnés, et pourvus de ramures de cervidés en bois ou en cuir qui, dans un cas, sont remplacées par des ailes (*ibid.*, p. 194).

²³³ H.-P. FRANCFORT, « Central Asian Petroglyphs : between Indo-Iranian and shamanistic interpretations », *The Archaeology of Rock-Art*, dir. C. CHIPPINDALE et P. S. C. TAÇON, Cambridge, 1998, p. 302-318.

²³⁴ *Ibid.*, p. 311.

Quels sont les mérites de la seconde école ? Tout d'abord, H.-P. Francfort rappelle que le chamanisme est attesté dans toute la zone steppique et qu'il présente par conséquent, avec l'art pétroglyphe et scytho-sace, une continuité locale dont les traditions littéraires ne peuvent se prévaloir. Contrairement aux récits mythiques, le chamanisme ne permet pas d'apporter à l'iconographie une riche matière narrative. Les interprétations auxquelles il conduit, moins circonstanciées, peuvent donc sembler réductrices. Mais il s'agit là d'un effet d'optique qui ne doit pas remettre en cause la légitimité de certaines d'entre elles.

Le grand avantage du chamanisme — compris au sens large, comme une forme particulière de rapport au surnaturel — est de proposer un début d'explication, certes imprécis, mais global, aux zoomorphies partielles d'hommes et d'animaux qui constituent l'un des traits saillants de l'art pétroglyphe et scytho-sace. Le fait est bien connu : pour établir un contact avec le monde des esprits qui animent les phénomènes et les créatures, et qui s'incarnent de façon privilégiée dans des formes animales, le chaman doit entretenir avec ces dernières une familiarité spécifique. Cette complicité passe par le déguisement, qui permet au chaman de se faire reconnaître auprès de ses auxiliaires invisibles, mais aussi par une exégèse narrative censée rendre compte de la situation (celle du patient ou de la communauté) ou expliquer à tous la nature des opérations chamaniques mises en œuvre. Tel ou tel animal ou partie d'animal (dent, fourrure, plumes) ou attribut (cornes, queue, ailes), *scénarisé* (voyages, luttes, naissances) avec d'autres, participera à l'élaboration du récit que le chaman est chargé de *représenter* ou même d'*interpréter* devant la communauté, en ne négligeant aucune ressource de son *art* (paroles, gestes, travestissement, figures)²³⁵. Cette scénarisation de la *praxis* chamanique, basée sur un langage symbolique que l'on peut qualifier d'*animalier*, s'illustrerait dans les hybridations d'hommes et d'animaux typiques de l'art des steppes. On voit, par cet aperçu rapide, que le chamanisme ne véhicule pas un contenu aussi stable que les récits mythiques constitués et affermis par la tradition littéraire. L'oralité, le style propre de chaque opérateur (qui peut être pour sa communauté un critère d'excellence), le renouvellement constant des situations sont autant de facteurs de variabilité susceptibles de brouiller les pistes. On ne peut certes pas refuser aux cultures chamaniques le droit de posséder en propre un certain nombre de traditions et de

²³⁵ Sur le chaman en tant qu'*artiste*, cf. M. PERRIN, *Le chamanisme* (coll. "Que sais-je ?" 2968), Paris, 2002, p. 63 sq.

symboles dont la postérité dépassât celle des individus²³⁶. H.-P. Francfort insiste cependant sur l'importance du facteur de variabilité qui, en Asie centrale, s'observe aussi bien dans l'iconographie que dans les pratiques funéraires²³⁷, et qui constitue certainement un indice supplémentaire prouvant que l'on a davantage affaire à une tradition orale de type chamanique qu'à une mythologie organisée, toute prête à être enregistrée par écrit.

Quelles sont donc les lectures que s'autorise l'école chamanique ? Nous sommes avertis : elles sont décontextualisées et parfois indigentes. Les *hybridations animales*, outre ce que nous en avons dit, reflèteraient une vision chamanique du monde où la nature se métamorphose constamment, mais aussi l'interpénétration des domaines du naturel et du surnaturel ; les *masques*²³⁸ sont considérés comme des attributs des chamans, tout comme les *têtes radiées*, comprises comme des coiffes de plumes²³⁹ ; les *scènes de chasse* figureraient de leur côté les *chasses magiques* ou *cosmiques* fréquentes dans les scénarios chamaniques.

Un autre représentant de "l'école chamanique" est l'Allemand Burchard Brentjes²⁴⁰. En annonçant d'emblée que les sociétés de l'Eurasie du sud (Perse et Chine) sont celles qui ont d'après lui exercé une influence formelle décisive sur l'art nomade, B. Brentjes entreprend de relever les affinités que certaines productions de ces sociétés méridionales entretiennent avec les représentants du style animalier proprement dit. Il attire en premier lieu l'attention sur les bronzes du Luristan (à l'ouest de l'Iran), fondus à la cire perdue entre le IX^e et le VII^e siècle av. notre ère, et dont le répertoire compte de nombreuses figures zoomorphes : lions, léopards, aigles, dragons, monstres hybrides, auxquels s'ajoute le motif bien connu du "maître (ou de la

²³⁶ C'est le cas, nous l'avons vu, du *cheval cornu* que H.-P. Francfort interprète comme « l'image d'une chevauchée magique pour un voyage dans l'au-delà » (« Central Asian Petroglyphs : between Indo-Iranian and shamanistic interpretations », 1998, *op. cit.* n. 233, p. 315).

²³⁷ *Ibid.*, p. 315.

²³⁸ Au sens le plus général puisque la représentation la plus fréquente qu'en donnent les pétroglyphes se résume à celle de l'*anthropomorphe cornu*.

²³⁹ H.-P. Francfort rappelle à juste titre, contre l'interprétation "solaire" de ce motif, que l'iconographie de la tête radiée ou nimbée apparaît beaucoup plus tard au Proche-Orient (*ibid.*, p. 308).

²⁴⁰ B. BRENTJES, « "Animal Style" and Shamanism. Problems of Pictorial Tradition in Northern in Central Asia », *Kurgans, Ritual Sites, and Settlements : Eurasian Bronze and Iron Age*, éd. J. DAVIS-KIMBALL et al., Oxford, 2000, p. 259-268.

maîtresse) des animaux²⁴¹. Précisons cependant que l'influence du style iranien sur l'art scytho-sace a été contestée en 1992 par G. N. Kourochkin²⁴².

La Chine constitue d'après B. Brentjes un deuxième foyer susceptible d'avoir inspiré les artisans nomades, avec en particulier le motif du dragon enroulé sur lui-même qui apparaît dès le 4^e millénaire av. J.-C. dans les productions en jade de la culture de Hongshan, au nord-est de la Chine (Liaoning) et en Mongolie²⁴³, et dans lequel on s'accorde à reconnaître le prototype des animaux enroulés dont le kourgane d'Arjan a livré une des premières occurrences²⁴⁴. D'autres parallèles sont offerts par la décoration des céramiques funéraires de Xiabaogou (au nord-est de la Chine, en Mandchourie), qui présente des analogies frappantes avec le style animalier : mammifères, cerfs et oiseaux, souvent représentés à mi-corps, parfois soumis à l'hybridation, forment des frises décoratives au graphisme sinueux où arabesques et volutes viennent s'ajouter ou se superposer aux appendices naturels (ramures, oreilles, queues, ailes) — le tout exécuté avec une grande sûreté de trait, en lignes continues et/ou en aplats²⁴⁵. Mais l'âge canonique (4^e millénaire av. J.-C.) des céramiques de Xiabaogou pose un problème à celui qui entend comparer ces objets avec les productions largement postérieures de la steppe. En effet,

« il devient difficile de placer les deux groupes dans une même tradition artistique. Cependant, il est sans doute possible d'expliquer cette anomalie en faisant remarquer que l'un et l'autre possèdent la même base idéologique. Les créatures à assemblage zoomorphe (créatures composites) étaient, et sont, les assistants chamaniques que l'on trouve encore aujourd'hui en Sibérie orientale. »²⁴⁶

Cette hypothèse d'une base idéologique commune conduit B. Brentjes à postuler l'existence d'un chamanisme originel partagé par toutes les sociétés du continent eurasiatique. Ce

²⁴¹ Il s'agit d'une effigie humaine verticale qui immobilise deux monstres affrontés (*ibid.*, p. 262, fig. 1). On trouvera de nombreuses photographies des bronzes du Luristan dans R. GHIRSHMAN, [*La Perse. Proto-Iraniens, Mèdes, Achéménides*], Paris, 1963, p. 41-83 (fig. 49-108).

²⁴² G. N. КУРОЧКИН, « Скифское искусство звериного стиля и художественные бронзы Луристана » [L'art scythe du style animalier et les bronzes artistiques du Luristan], *Российская Археология [Archéologie russe]*, 1992, fasc. 2, p. 102-122 (d'après le résumé en anglais p. 122) : « L'analyse comparative des sujets principaux dans l'art scythe ancien et dans les bronzes du Luristan a démontré que ces derniers n'avaient rien à voir avec la formation du style animalier scythe. L'art scythe et les bronzes du Luristan constituent deux systèmes complexes d'images, de compositions et de traits stylistiques qui se sont développés de façon indépendante. ».

²⁴³ Analyse et interprétation du thème iconographique par E. CHILDS-JOHNSON, « Jades of the Hongshan Culture : the Dragon and Fertility Cult Worship », *Arts Asiatiques*, 46, 1991, p. 82-95.

²⁴⁴ Cf. *supra*, n. 216. Cet avis est partagé par Véronique Schiltz (*Les Scythes et les nomades des steppes*, 1994, *op. cit.* n. 195, p. 254). De fait, il faut noter que ce motif est étranger à l'art pétroglyphe.

²⁴⁵ Cf. B. BRENTJES, « "Animal Style" and Shamanism », 2000, *op. cit.* n. 240, p. 266-267, fig. 15 (1) et 16 (1a-b).

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 261.

chamanisme repose sur un animisme qui entend « attribuer à tout phénomène une conscience humaine »²⁴⁷. Chaque composante de la nature est dotée d'une âme et d'une puissance particulière, et le chaman est le spécialiste reconnu qui a le pouvoir d'établir une communication avec cet arrière-monde — et même d'y pénétrer — afin de repousser les esprits néfastes et de se concilier leurs antagonistes bénéfiques. Or, comme nous l'avons dit plus haut, les esprits de la nature et les assistants invoqués par le chaman empruntent souvent une forme animale. Le chercheur allemand imagine par conséquent que

« des représentations de ces assistants étaient reproduites sur le costume, sur la peau du chaman ou sur ses accessoires au moyen du tatouage, de la peinture, de la sculpture, de la broderie, etc. Aux époques précédant la maîtrise de la métallurgie, ces formes n'étaient que très rarement façonnées dans des matériaux durables comme la pierre ou l'os. La majorité ne survécut pas au delà de leur durée d'utilisation par le chaman. »²⁴⁸

Les figurations zoomorphes des sociétés nomades — et celles de la Chine avant elles — seraient donc les héritières d'un ancien art chamanique “silencieux” dont les supports périssables n'auraient pas survécu (on est surpris toutefois que B. Brentjes ne tienne pas compte des pétroglyphes). Grâce au développement de l'orfèvrerie au début du 1^{er} millénaire, ces « symboles zoomorphes traditionnels » (B. Brentjes) auraient trouvé l'occasion d'être pérennisés dans des matériaux durables. L'apparition du style animalier ne serait donc pas tant imputable à un changement de paradigmes artistiques, qu'à une innovation technologique (l'orfèvrerie) qui se serait contenté de réexploiter l'ancien répertoire chamanique, tout en le soumettant à de nouvelles influences formelles dont l'importation était favorisée par le développement du nomadisme.

> *Un tatouage chamanique ?*

On a vu que, pour B. Brentjes, le tatouage était, avec d'autres formes d'art moins durables que l'orfèvrerie, l'un des médias grâce auxquels le chamanisme d'Asie centrale aurait assuré la transmission de ses « symboles zoomorphes traditionnels ». Le tatouage animalier serait donc largement antérieur à l'apparition du style animalier proprement dit et essentiellement destiné aux chamans, puisqu'il représenterait pour eux le moyen de s'assurer le concours d'assistants spirituels. Cette thèse se heurte cependant à plusieurs objections.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 259.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 259.

Il faut, dans un premier temps, retourner du côté du Taklimakan. La culture du Tarim, distante de l'Altaï d'environ 1200 km, ne peut certes pas être considérée comme l'ancêtre direct de la culture de Pazyryk. Les momies du Taklimakan nous ont cependant légué une précieuse photographie : l'ornementation corporelle d'une population d'Asie centrale encore peu nomadisée et non soumise au courant stylistique animalier qui s'apprête à envahir la steppe. Ces momies permettent donc d'inférer par analogie le type d'ornementation corporelle que pratiquaient les ancêtres des habitants de la vallée de Pazyryk et du haut-plateau d'Ukok, avant qu'ils ne comptent parmi les représentants les plus prolifiques de la nouvelle culture scythosace. Ce détour par le Tarim n'est sans doute qu'un pis-aller. L'idéal serait que le permafrost sibérien nous livre un jour les tatouages d'un proto-sace du 2^e millénaire av. notre ère. Parions cependant que ses tatouages seraient assez proches de ceux du Tarim, et comme eux dépourvus de motifs zoomorphes. En dépit des distances, deux indices paraissent en effet militer en faveur d'une parenté et d'une continuité entre les pratiques de tatouage du Tarim et celles de l'Altaï : a) le style des tatouages de la Dame de Zaghunluq (ceux de la main gauche) montre un goût pour les motifs curvilignes qui caractérisera aussi les tatouages de Pazyryk ; b) dans l'Altaï comme autour du Taklimakan, le tatouage affecte indifféremment les hommes et les femmes.

Or, les tatouages du bassin du Tarim ne comportant aucun motif zoomorphe, ils ne peuvent être considérés comme le conservatoire d'un répertoire animalier "invisible", ou comme un lieu où les "esprits animaux" s'incarneraient de façon privilégiée. Il n'a même pas été possible de leur attribuer une fonction rituelle ou magique : l'aniconisme des motifs et le fait que certains tatouages de la Dame de Zaghunluq (paupières) puissent être considérés comme un maquillage permanent nous ont en effet conduit à privilégier un rôle simplement ornemental.

Dans son analyse des tatouages de la culture de Pazyryk, N. V. Polosmak se conforme à son tour à l'interprétation chamanique. Puisque tous les nobles de l'Altaï n'en sont pas pourvus²⁴⁹, le tatouage doit être le signe d'un statut social peu ordinaire, celui de personnages dotés de charismes particuliers, prêtres ou chamans. Le corps tatoué, devenu « l'incarnation d'une sagesse tribale » (sic), est un corps social auquel la communauté reconnaît un « caractère

²⁴⁹ Sur huit momies retrouvées pour l'instant dans l'Altaï, trois sont tatouées (N. V. POLOSMAN, « Tattoos in the Pazyryk World », 2000, *op. cit.* n. 203, p. 101). Ces chiffres représentent toutefois un pourcentage de 37,5 %, ce qui n'est pas négligeable.

mythologique »²⁵⁰. N. V. Polosmak croit également que les vêtements de la Dame d'Ukok témoignent en faveur d'une fonction chamanique : les glands de sa jupe annonceraient les diverses caroncules qui surchargeront plus tard le costume des chamans de Sibérie ; la haute coiffe, brodée d'oiseaux et de félins, serait une représentation symbolique de l'Arbre de Vie, et aurait par conséquent un rôle culturel²⁵¹.

L'étude parue en 2000 ne s'attarde plus sur le vêtement. N. V. Polosmak réunit cette fois un certain nombre d'informations sur le tatouage en général, toutes cultures confondues. D'après elle, lorsqu'il n'est pas dégradant, le tatouage peut, selon les cas, répondre à un souci décoratif, être un indicateur de statut social, guérir ou protéger, transmettre des « informations sacrées » (sic), déterminer l'appartenance à une tribu ou une famille particulière. S'agissant de la culture de Pazyryk, N. V. Polosmak tente de mettre le tatouage scytho-sace en parallèle avec des données ethnographiques collectées en Sibérie à l'époque moderne²⁵². Cette approche n'est pas contestable. On regrettera cependant que ces données soient insuffisamment contextualisées²⁵³. N. V. Polosmak met ainsi le tatouage que la Dame d'Ukok porte sur le pouce droit en rapport avec une tradition du folklore altaïque qui considère le pouce comme le réceptacle de l'âme humaine²⁵⁴. Elle confère aux créatures hybrides tatouées sur les défunts de Pazyryk un rôle de guide pour leur passage vers l'au-delà, en se référant au fait que certains Ougriens de l'Ob²⁵⁵

« avaient coutume [jusqu'au début du XX^e siècle] de se tatouer un oiseau en vol sur les épaules, parce qu'ils croyaient que cet oiseau était susceptible d'aider l'être humain à traverser l'océan séparant le monde [des vivants] de la terre des défunts. »²⁵⁶

Mais les motifs zoomorphes pourraient tout aussi bien avoir une fonction thérapeutique. En effet, ces mêmes Ougriens

« faisaient des tatouages spéciaux pour soulager une douleur et la transférer depuis les organes internes vers une créature tatouée — animal ou oiseau. »²⁵⁷

²⁵⁰ N. V. POLOSMACK, « The First Report on a Burial of a Noble Pazyryk Woman on the Ukok Plateau », 1997, *op. cit.* n. 199.

²⁵¹ *Ibid.*

²⁵² N. V. POLOSMACK, « Tattoos in the Pazyryk World », 2000, *op. cit.* n. 203, p. 100-101.

²⁵³ On ne sait jamais s'il s'agit d'observations récentes (XX^e siècle) ou anciennes (XVII^e - XIX^e siècles).

²⁵⁴ *Ibid.*, avec renvoi à A. M. SAGALAÏEV et I. V. OKTIABRSKAÏA, *Традиционное мировоззрение Тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал [La conception traditionnelle du monde chez les Turcs de Sibérie méridionale. Signe et rituel]*, Novossibirsk, 1990, p. 61-62 (non consulté).

²⁵⁵ Habitants de Sibérie occidentale (bassin de l'Ob).

²⁵⁶ *Ibid.*, avec renvoi à V. N. KULEMZIN et N. V. LUKINA, *Знакомтесь : Ханты [Faites connaissance : les Khants]*, Novossibirsk, 1992, p. 85 (non consulté).

Nous reviendrons plus bas sur la nature et la signification qu'il convient de donner effectivement au tatouage des Ougriens de l'Ob²⁵⁸. Contentons-nous pour l'instant de remarquer que la fonction thérapeutique que N. Polosmak reconnaît au motif de l'oiseau rappelle la manière dont le chamanisme utilisait les esprits-animaux en tant qu'assistants ou comme réceptacles destinés à prendre le mal sur eux. S'il était prouvé que les figures zoomorphes de Pazyryk ont bien eu ce double rôle de psychompe et de réceptacle magique, la position de l'école chamannique s'en trouverait assurément renforcée. Indéniablement, N. V. Polosmak est séduite par l'interprétation magico-religieuse de type chamannique. Elle manque toutefois d'arguments sérieux pour défendre sa position. On ne saurait la suivre lorsqu'elle conjecture que le tatouage devait être considéré à Pazyryk comme un « rituel sacré » capable de transformer entièrement « l'essence intérieure » d'un individu, et lorsqu'elle en déduit que les dépositaires de cette technique devaient jouir d'une position sociale élevée et être apparentés aux prêtres ou aux personnes dotées de pouvoirs surnaturels²⁵⁹. Sa conclusion générale, qui réunit sans grande rigueur tatouage initiatique et tatouage thérapeutique, n'est pas plus convaincante :

« Les figurations indélébiles d'images d'animaux, qui avaient une grande importance dans la culture de Pazyryk, étaient appliquées sur la peau comme le résultat d'un traitement très douloureux, initiant ainsi la personne aux mystères essentiels de son clan et transformant un individu en membre à part entière de la société. »²⁶⁰

N. V. Polosmak a pourtant eu le mérite d'attirer l'attention sur un document qu'aucune étude sur le tatouage n'avait encore signalé, un poème persan du XIII^e siècle évoquant assez clairement la nature et la fonction du tatouage animalier. Son auteur — Rūmi (1207-1273), célèbre poète perse — attribue cette pratique aux habitants de Qazvin, une cité iranienne située à 150 km au nord-ouest de Téhéran et à une centaine de kilomètres au sud de la mer Caspienne. 3000 km environ séparent Qazvin du bassin du Tarim et autant de Pazyryk. Mais le pourtour de la mer Caspienne reste une région clef pour l'histoire des interactions culturelles de l'époque nomade : au nord, la steppe orientale rejoint les régions pontiques après avoir passé le fleuve Oural ; au sud, cette même steppe, après avoir contourné la mer d'Aral, rencontre les reliefs perses (le Zagros en particulier) qui, une fois franchis, donnent accès à la Mésopotamie et à tout

²⁵⁷ *Ibid.*, avec renvoi à V. N. KULEMZIN, *Человек и природа в верованиях Хантов [L'homme et la nature dans les croyances des Khants]*, Tomsk, 1984, p. 119-120 (non consulté).

²⁵⁸ Cf. *infra*, p. 82 sq. et p. 89 sq.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 100.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 101.

le Proche-Orient. La question, déjà évoquée, n'est pas tant de savoir s'il y eut ou non communication entre ces régions et le monde scytho-sace, mais plutôt d'en déterminer le sens et l'intensité en fonction des périodes et des réalités considérées. Le cas de Qazvin est troublant, car le type de tatouage qu'on y pratiquait ne peut être rapporté au versant occidental. En effet, le répertoire animalier est inconnu des traditions de tatouage anciennes et récentes réparties autour de la Méditerranée²⁶¹. Il est donc tentant de lire le texte de Rūmi comme un témoignage tardif et un peu excentré de ce qu'a pu représenter le tatouage des Scytho-Saces d'Asie centrale :

« *Listen to me, guys, I would tell you 2 about the habits in Kazvin, 3 which people wear images of lions and ounces 4 over their shoulders and backs. 5 The Kazvinians are not afraid of 6 making these with the help of needles and blue dye. 7 Once, a Kazvinian lied flat before a bath-house master 8 and asked him to make a tattoo. 9 The master wondered what image to design. 10 "Decorate my flesh with a lion image ! 11 So that I may be a lion myself, 12 as I was born under a constellation of Leo. 13 Do not spare a blue dye, 14 in order to make an astonishing design". 15 "What part of the body to prick ?" 16 "Prick on the back, 17 so that I'll be straightforward, 18 not hesitating either at festival, or in battle !" »²⁶²*

« Amis, écoutez-moi, j'aimerais vous parler 2 des coutumes de Qazvin, 3 où les gens portent des images de lions et de panthères 4 sur les épaules et sur le dos. 5 Les Qazviniens ne craignent pas de 6 les faire à l'aide d'aiguilles et d'encre bleue. 7 Un jour, un Qazvinien se prosterna devant le patron d'une maison de bain 8 et lui demanda de lui faire un tatouage. 9 Le patron s'enquit de l'image à dessiner. 10 "Orne ma peau d'une image de lion ! 11 Afin que je puisse moi-même être un lion, 12 étant né sous le signe du Lion. 13 N'économise pas ton encre bleue, 14 le dessin en sera d'autant plus remarquable" 15 "Quel endroit du corps dois-je piquer ?" 16 "Pique sur le dos, 17 aussi agirai-je avec franchise 18 et sans hésiter, à la fête comme à la bataille !" »

N. V. Polosmak reconnaît que ce texte pourrait aider à mieux comprendre l'art du tatouage tel qu'il était pratiqué à Pazyryk. Elle regrette cependant que le tatouage soit présenté ici comme quelque chose d'habituel « et non comme un phénomène sacré ». De fait, si les informations fournies par ce poème pouvaient être de quelque manière transposées en contexte scytho-sace, elles porteraient un sérieux coup aux interprétations ritualistes de type chamannique / animiste. D'après Rūmi, en effet :

a) *On ne se fait pas tatouer dans un lieu sacré*. En tant que gérant d'un établissement de bains, le tatoueur relève du domaine de la culture physique au sens large (hygiène, bien-être, cosmétique). Le tatouage n'était sans doute pas sa seule spécialité : il pouvait être également coiffeur, barbier, manucure, masseur, etc. Le tatouage est un geste courant, qui n'est pas attaché à un code rituel religieux. C'est un service que l'on achète auprès d'un artisan (v. 7-8).

²⁶¹ Le tatouage irakien moderne et le tatouage thrace ancien partagent toutefois une exception figurative — un motif de quadrupède — au sein d'un répertoire exclusivement géométrique. Mais ces deux traditions de tatouage, essentiellement féminines, sont bien antérieures à l'apparition du style animalier.

²⁶² N. V. POLOSMAN, « Tattoos in the Pazyryk World », 2000, *op. cit.* n. 203, p. 101. Ce poème serait intitulé *Poem on a Hidden Meaning* ; en dépit de nos efforts, il ne nous a pas été possible de le localiser dans les divers recueils de Rūmi traduits en anglais ou en français.

b) *Les potentialités ultimes reconnues au tatouage ne s'appliquent pas à l'au-delà, mais à la vie terrestre.* Le tatouage peut être considéré ici comme *désinhibant* (v. 17-18), car il donne de l'assurance dans des situations qui exigent le meilleur de soi-même : à la *fête*, où il s'agira de séduire et d'entreprendre une fiancée potentielle ; à la *bataille*, où il faudra se monter courageux et ne pas douter de ses forces.

c) *Le tatouage n'a pas pour but d'exercer une contrainte sur des assistants spirituels, comme dans la magie ou le chamanisme.* Sa puissance naît de la conjugaison de deux valeurs : la *symbolique* (choix du motif, v. 10-12) et l'*esthétique* (exécution du tatouage, v. 13-14). D'après Rūmi, on privilégie à Qazvin les images de fauves (v. 3), animaux intrépides et féroces, dont on s'approprie les qualités par *identification* (v. 11), celle-ci étant grandement favorisée par le principe même du tatouage. Dans l'anecdote qui nous est contée, le choix du motif est aussi déterminé par le signe astral, ce qui permet au poète d'insister à nouveau sur le processus d'identification (v. 12)²⁶³. La belle facture de ce tatouage profite au modèle comme à son porteur ; sa *valeur esthétique*, qui a un coût (v. 13), est, comme toute dépense, signe de prestige.

Comme le rappelle N. V. Polosmak, Roman Ghirshman avait déjà supposé pour l'Iran ancien une tradition de tatouage comparable à celle de Pazyryk. Comme unique pièce à conviction, celui-ci disposait d'une statuette en bronze du Luristan (VIII^e-VII^e s. av. J.-C.) décrite comme suit²⁶⁴ :

« Elle représente un homme d'un certain âge, portant une très longue barbe travaillée en chevrons superposés. Le personnage, nu, n'a sur lui qu'un court pagne. Sur sa poitrine sont gravés deux serpents qui, en zigzags, montent le long du corps et posent leurs têtes sur l'épaule. Dans le dos, un signe (?) [abstrait] est gravé sous un bouquetin de montagne d'un dessin assez naïf [contours et remplissage géométriques]. À l'une de ses pattes postérieures s'attache une corde, qui s'enroule sur le ventre en formant des méandres. Cette statuette révèle, par le tatouage, le lien que les Lurs maintenaient avec les peuples nomades fixés dans les régions de leur habitat primitif. »

Un simple coup d'œil sur cette statuette (**pl. XII**, fig. 2) révèle toutefois un style aux antipodes de celui de Pazyryk ; les méandres anguleux et les signes géométriques témoignent également d'un répertoire non exclusivement animalier. Il est d'ailleurs toujours extrêmement délicat d'interpréter des motifs apparaissant sur une effigie humaine — et le cas se rencontre fréquemment dans les arts anciens — comme des peintures corporelles ou des tatouages. Inversement, l'absence de motifs n'implique pas forcément celle du marquage corporel : à Pazyryk, par exemple, les représentations humaines en appliques de feutre sont dépourvues de tatouages²⁶⁵.

²⁶³ Cette référence à l'horoscope est-elle seulement rhétorique ? C'est une question que l'on peut se poser.

²⁶⁴ Nous préférons citer la description de R. Ghirshman, vu la qualité médiocre de la photographie reproduite par lui (R. GHIRSHMAN, [La] *Perse. Proto-iraniens, Mèdes, Achéménides*, Paris, 1963, p. 366, fig. 476). Cette statuette de 14 cm de haut a été photographiée par l'auteur chez un antiquaire de Téhéran. Son propriétaire actuel est inconnu.

²⁶⁵ Voir les tentures retrouvées dans le kourgane n° 5. L'absence du tatouage s'explique par le fait que les thèmes anthropomorphes des tentures de feutre (roi trônant, cavalier), sont très certainement influencés par le répertoire perse achéménide (cf. V. SCHILTZ, *Les Scythes et les nomades des steppes*, 1994, *op. cit.* n. 195, p. 279 sq.).

C'est aussi le cas des statues cultuelles anthropomorphes découvertes à partir des années 1980 entre la mer Caspienne et la mer d'Aral, sur le plateau d'Ust-Urt (Kazakhstan)²⁶⁶.

> *Conclusion : une économie de prestige*

Le ralliement à l'école chamanique / animiste dépend finalement du *degré d'intensité symbolique* que l'on accepte de donner aux motifs zoomorphes, sur une échelle qui irait du profane au surnaturel. En haut de l'échelle, toute figuration animale est considérée comme le symbole d'une puissance invisible. On attend en outre que la représentation de cette image soit performative : dessiner un cerf, c'est provoquer l'épiphanie de l'esprit-cerf ; être tatoué d'un cerf, c'est bénéficier de l'assistance de l'esprit-cerf. Ce haut degré d'intensité symbolique suppose un cadre rituel. En se basant sur les données ethnographiques locales, on identifie ce cadre avec celui du chamanisme. Les pétroglyphes, nous l'avons vu, ont livré un certain nombre d'anthropomorphes costumés ou thériomorphes derrière lesquels certains reconnaissent la figure du chaman lui-même. Les hybridations animales ont également été interprétées dans ce sens (interpénétration du naturel et du surnaturel). D'autre part, les pétroglyphes, parce qu'ils ne sont pas attachés à la sépulture ou à l'habitat d'un particulier, ne peuvent être suspectés de répondre à une demande individuelle de prestige social²⁶⁷. Les sites où ils apparaissent ont donc souvent été interprétés comme des espaces rituels à ciel ouvert. Ceci, ajouté au fait que la tradition pétroglyphe est ininterrompue depuis l'âge du bronze, pourrait donner partiellement raison à B. Brentjes lorsqu'il suppose qu'un "animisme animalier" latent a précédé l'éclosion du style animalier proprement dit.

La période qui suit l'apparition du style animalier pose cependant de nouvelles questions. En effet, quand bien même l'art pétroglyphe resterait le lieu d'expression privilégié de l'animisme ancien, on est en droit de s'interroger sur la valeur qu'acquière désormais les motifs

²⁶⁶ Cette statuaire monumentale, que l'on attribue à une culture sarmate des IV^e-II^e siècles av. J.-C., prend pourtant soin d'indiquer certains détails vestimentaires, les plis du cou et les rides, les moustaches, l'armement, etc. Cf. V. S. OLKHOVSKI, « Ancient Sanctuaries of the Aral and Caspian Regions. A Reconstruction of their History », *Kurgans, Ritual Sites, and Settlements : Eurasian Bronze and Iron Age*, éd. J. DAVIS-KIMBALL et al., Oxford, 2000, p. 33-42 et *id.*, « Baïte, un ensemble cultuel à l'est de la Caspienne », *Les Dossiers d'Archéologie*, 194, 1994 (juin), p. 54-57. Certaines statues ont certes reçu des signes-*tamgas* (cf. V. S. OLKHOVSKI, *op. cit.*, p. 42, fig. 7, sur la poitrine). Mais ces signes (cf. *infra*, p. 84 sq.) ont peut-être été gravés à une époque postérieure, pour marquer le passage de telle ou telle tribu.

²⁶⁷ En revanche, les motifs animaliers pourraient bien avoir eu une valeur *communautaire* (voir notre conclusion, p. 192 sq.).

zoomorphes, alors que le nouveau style les multiplie à l'envi sur tous les supports. À s'en tenir à un haut degré d'intensité symbolique, il faudrait interpréter cette contamination du répertoire comme une volonté délibérée, de la part de l'ensemble des cultures steppiques, de "chamaniser" la totalité de leurs artefacts. On risque alors, comme N. V. Polosmak, de ne plus voir dans le monde scytho-sace qu'une société de prêtres et d'initiés. Mais l'essor du style animalier n'est certainement pas la conséquence d'une réforme religieuse. Il faut bien plutôt l'imputer à l'*économie de prestige* mise en œuvre par une nouvelle aristocratie de cavaliers avide de représentation sociale. Cette économie, soucieuse d'accroître la valeur des objets de représentation, implique d'après nous une triple capitalisation :

- a) *Capitalisation matérielle* : accumulation de supports précieux (métaux, feutres, soies, etc.).
- b) *Capitalisation symbolique* : appropriation d'un répertoire déjà valorisé (le répertoire animalier pétroglyphe + emprunts extérieurs) dont les motifs sont reproduits en multiples exemplaires sur des supports qui ne sont plus destinés à la *représentation communautaire* (parois rocheuses), mais à la *représentation individuelle* (harnachement, vêtement, tapis, tatouage).
- c) *Capitalisation esthétique* : la valeur d'un objet étant proportionnelle au temps de travail et à l'habileté de l'artisan, on développe un nouveau style qui sature le support de figures, exige minutie, patience et maîtrise du trait.

Nous pensons que cette *capitalisation* a pour corollaire un abaissement du *degré d'intensité symbolique*. Cet abaissement peut être radical, comme lorsqu'un orfèvre reproduit une iconographie étrangère sans se soucier de sa signification²⁶⁸. L'abaissement peut naître aussi de la standardisation d'un motif, comme par exemple celui du "cerf à pattes repliées", fréquemment reproduit sur les objets scythes. Ce motif n'a sans doute rien d'une image performative de type chamanique, quand bien même il véhiculerait encore une symbolique solaire analogue à celle que Georges Dumézil a cru pouvoir retrouver dans la poésie épique traditionnelle du Caucase²⁶⁹. La *capitalisation symbolique* ne veut d'ailleurs pas dire que les motifs soient totalement vidés de leur substance sémantique, mais plutôt qu'ils changent de destination et que, les générations aidant, la reproduction systématique de ces images sur des objets d'apparat (qui peuvent être ceux de la vie quotidienne) ne permet plus de conserver intacte l'intensité symbolique de départ. Pensons, dans nos cultures, au destin de certaines figures héraldiques

²⁶⁸ C'est le cas en particulier sur les objets du kourgane de Kelermès, où apparaissent des motifs d'origine mésopotamienne.

²⁶⁹ G. DUMÉZIL, *Romans de Scythie et d'alentour*, Paris, 1978, p. 134 : Soslan / Sosryko ne parvient pas à abattre un cerf à robe d'or, dont le poil réfléchit la lumière d'une manière aveuglante, et qui appartient au domaine d'Acyrûs, fille du Soleil.

galvaudées dans des contextes très divers et devenues de vagues signes de prestige (lion, léopard, aigle, tour, hermine, fleur de lys, etc.).

Nous classons délibérément le tatouage parmi les supports de représentation individuelle, à côté du vêtement et du harnachement. Le stade d'évolution dans lequel nous le trouvons à Pazyryk témoigne de son étroite proximité avec l'art décoratif de l'époque (IV^e-III^e siècles). Nul doute qu'il a lui aussi été affecté par les profondes innovations stylistiques de la première moitié du 1^{er} millénaire av. notre ère. Avant cette date, il y a fort à parier que le tatouage ignorait le répertoire zoomorphe, comme le montrent les momies du Tarim. Ses liens avec l'animisme animalier supposé des pétroglyphes sont donc loin d'être prouvés, même après sa contamination par le nouveau répertoire.

Pour tenter d'expliquer les motivations du tatouage animalier à Pazyryk, nous disposons en tout et pour tout d'un seul témoignage écrit, malheureusement tardif et excentré. Nous nous refusons cependant à l'exclure du débat. Le rôle que Rūmi donne au tatouage correspond d'ailleurs assez bien à la nouvelle *économie de prestige* qui affecte les productions scytho-saces du premier millénaire. Quoi qu'il en soit, ce poème aura au moins le mérite de faire réfléchir ceux qui seraient tentés de surévaluer l'*intensité symbolique* des motifs tatoués à Pazyryk.

3. DOCUMENTS ANNEXES

Nous présentons en annexe de notre étude sur le tatouage scytho-sace plusieurs documents qu'il aurait été incommode de prendre en compte dans la discussion précédente. Notre intention est d'offrir une ébauche des traditions de tatouage en Sibérie telles qu'elles ont survécu jusqu'à l'époque moderne, en privilégiant les témoignages de première main. Les documents permettent de distinguer deux traditions de tatouage, qui utilisent deux techniques différentes : l'une sise à l'est de l'Iénisseï, en Sibérie centrale et orientale (Toungouzes-Evenks : *tatouage cousu*), l'autre en Sibérie occidentale, dans les plaines drainées par les affluents de l'Ob (Ougriens de l'Ob : *tatouage puncturé*).

Ces deux traditions ont aujourd'hui presque entièrement disparu. L'idée que l'on peut s'en faire repose essentiellement sur des données recueillies entre la fin du XVII^e siècle et le début du XX^e siècle. Le tatouage des Ougriens de l'Ob pose un certain nombre de questions

auxquelles il n'est pas toujours facile de répondre et qui nous ont obligé à consacrer un dossier spécial aux signes-*tamgas*. Ces marques identitaires, utilisées par plusieurs peuples d'Eurasie à partir de la seconde moitié du 1^{er} millénaire av. J.-C., ne disparaissent dans certaines régions qu'au début du XX^e siècle. La question des *tamgas* se reposera d'ailleurs plus loin à propos du tatouage des Daces et des Sarmates²⁷⁰.

Enfin, cette annexe nous permettra de présenter un document difficile à interpréter, un récit de voyage du X^e siècle de notre ère faisant allusion à des « Rûs » tatoués.

a) Tatouage cousu des Evenks et des Inuits

La tradition du *tatouage cousu* est attestée chez les Evenks (ou Toungouzes, Sibérie centrale et orientale) et chez la plupart des peuples inuits répartis de part et d'autre du détroit de Béring. Les premiers témoignages sont le fait de voyageurs, scientifiques ou diplomates, missionnés par les empereurs russes. C'est le cas de Everard-Isbrantz Ides, négociant hollandais installé en Russie auquel Pierre le Grand confie en 1692 une ambassade commerciale avec la Chine. Dans son récit de voyage, dont la première édition date de 1704, il note que

« les Tunguses sont grand amateurs de la beauté du visage : mais, pour l'avoir beau selon eux, il faut l'avoir tout déchiqueté. Ils se font coudre la peau du front, des joues et du menton, en forme de broderie, avec du fil teint de graisse noire ; et quand ils jugent que les figures, qu'ils ont voulu tracer, sont bien imprimées, ils arrachent avec violence la couture, et se font, ainsi, des ornements qui ne s'effacent jamais. »²⁷¹

Comme le montrent les informateurs postérieurs mieux renseignés, le tatouage toungouze se faisait certes par couture, mais sans arrachage : on se contentait de passer le fil noirci sous la peau, qui y laissait un trait plus ou moins long selon l'envergure du point. Une bonne description de ces tatouages a été donnée par Johann Georg Gmelin (1709-1754), un naturaliste engagé par le gouvernement russe pour explorer la Sibérie entre 1733 et 1743. Les progrès de ses connaissances en matière de tatouage peuvent être suivies au jour le jour dans son volumineux journal de voyage (1751-1752)²⁷². Sa première rencontre avec des Toungouzes tatoués date de janvier 1735 :

²⁷⁰ Cf. *infra*, p. 125 sq.

²⁷¹ E.-I. IDES, *Le voyage de Moscou à la Chine [1692-1694], par Evert Isbrands Ides, traduit du Hollandais*, dans *Recueil de Voyages au Nord, contenant divers mémoires très utiles au commerce et à la navigation*, t. 8, Amsterdam, 1727, p. 58.

²⁷² J. G. GMELIN, *Reise durch Sibirien von dem Jahr 1733. bis 1743.*, 4 tomes, Göttingen, 1751 (t. 1) et 1752 (t. 2-4).

*Die Tungusen haben bishero noch auf kleine Art zu der Christlichen Religion gebracht werden können ; sie sind ziemlich begütert, und ihr Reichthum besteht in Vieh. Sie haben den Gebrauch, in ihre Gesichter Figuren zu nähen, welche aus dem blauen in das schwarze fallen. Doch thun sie es nicht alle ; denn sie halten es nur für einen Zierrath, welcher eben nicht allen nöthig zu sein scheint, und mit welchem sie auch nur Kinder zu versehen pflegen.*²⁷³

« Jusqu'à présent, les Toungouzes n'ont pu encore d'aucune façon être amenés à la religion chrétienne ; ils sont assez riches, et leur richesse réside dans le bétail. Ils ont coutume de se coudre des motifs sur le visage, dont la couleur varie du bleu au noir. Cependant, faire ces motifs n'est pas tout ; car non seulement ils prennent pour un ornement ce qui semble précisément n'avoir rien à voir avec cela, mais ils ont aussi coutume d'en pourvoir le[ur]s enfants. »

Fin février - début mars 1736, Gmelin stationne à Zheleznogorsk-Ilimski, à 150 km de Bratsk, sur les rives de l'Angara au sud de la Sibérie centrale. Il visite un campement de yourtes toungouzes, et c'est l'occasion pour lui de prendre des modèles de tatouage :

*In der Gestalt ihres Gesichtes gleichen sie den Bratski und den Nertschinskischen Tungusen ; viele derselben aber sind in dem Gesichte mit mancherlei blauen Figuren ausgezieret, [...]. Itzt habe auch vernommen, daß es der Tungusischen Nation eigen sei sich dergleichen Mahlerei in die Gesichter machen zu lassen, und sie ist unter den Jakuten im geringsten nicht gebräuchlich. Gemeinlich gehen an beiden Seiten von dem äußeren Augenwinkel bis an den Winkel des Mundes über die Wangen zween drei bis vier dünne Streifen, deren äußerer von oben bis unten an der äußeren Seite zackicht ist ; bei einigen gehet noch ein einfacher Strich mit einigen Zacken von den Streifen über das Auge. Dabei sind auf der Stirne ein paar Querstriche, und diese haben gegen unten zu theils einfache, theils dreizackichte Striche. Eben so ist auch bei den meisten das Kinn bemahlt, nur daß die Zacken aufwärts stehen. Eine Art dieser Malereiein zeigt die beigefügte Figur. Sowhol Kinder, als Erwachsene von 12 bis 20 Jahren beiderlei Geschlechts werden also bemahlet. Nicht ein jeder Tunguse kann dieses verrichten, sondern es sind besondere Meister dazu. Die Streifen sollen mit einer Nadel, durch welche ein mit Ruß schwarz gefärbeter Zwirn gehet, ausgehnet werden. Wie es aber eigentlich geschehe, habe ich noch nicht erfahren können.*²⁷⁴

« Par l'aspect de leur visage, [les Toungouzes de cette région] sont semblables à leurs homologues de Bratsk et de Nertchinski ; mais beaucoup d'entre eux sont décorés sur le visage de divers motifs bleus [...]. J'ai aussi appris que se faire de telles peintures sur le visage est propre à la nation toungouze, et que ces peintures ne sont nullement en usage parmi les Iakoutes. Habituellement, trois à quatre fines rayures descendent de chaque côté sur les deux joues depuis les encoignures externes des yeux jusqu'aux coins de la bouche. Sur le côté extérieur, la rayure latérale est dentelée de haut en bas. Chez certains, il y a en plus un trait simple avec quelques dentelures qui monte depuis les rayures jusqu'au-dessus de l'œil. Près de là, sur le front, se trouvent quelques traits transversaux qui ont, vers le bas, des traits en partie simples et en partie à triple dentelure. Chez la plupart, le menton est également orné de peintures semblables, sauf que les dentelures se trouvent en haut. La figure jointe montre un exemple de ces peintures [cf. notre pl. IV, fig. 2]. Entre 12 et 20 ans les enfants comme les adultes sont indifféremment peints de ces deux manières. Tous les Toungouzes ne peuvent pas faire cela ; pourtant, ils maîtrisent particulièrement bien cette [technique]. Les rayures doivent être exécutées avec une aiguille dans laquelle passe un fil noirci avec de la suie. Mais je n'ai pu déterminer encore comment cela se passe exactement. »

En janvier 1738, Gmelin fait étape plus au nord, au comptoir de Touroukhansk (anc. Mangazeia) situé au confluent du cours moyen de l'Iénisseï et de la Toungouska inférieure. Sur sa demande, les Cosaques chargés de percevoir les tributs dans la région lui amènent une famille

²⁷³ *Ibid.*, t. 1, 1751, p. 358.

²⁷⁴ *Ibid.*, t. 2, 1752, p. 207-208.

toungouze au complet : un homme, une femme et leurs trois enfants. Gmelin les loge chez lui pendant dix jours. Il les a fait venir pour assister à l'exécution d'un tatouage. La femme prépare un pigment en écrasant de la craie noire délayée dans de la salive. Un fil est passé dans cette préparation, et la femme le coud point par point sur les joues d'une fillette de six ans maintenue fermement par son père. Gmelin, qui supporte mal les cris de douleur de l'enfant, fait interrompre l'opération et héberge la famille plusieurs jours, jusqu'à ce que l'inflammation cesse²⁷⁵.

Les tatouages toungouzes décrits par Gmelin (pl. IV, fig. 2) sont analogues à d'autres tatouages relevés au milieu du XIX^e siècle par A. Th. von Middendorff²⁷⁶. Un ethnologue russe a comparé les motifs relevés par Gmelin avec ceux du répertoire décoratif traditionnel²⁷⁷. Les éperons simples et les tridents alternés sur deux lignes parallèles, tatoués sur le front et le menton, décorent fréquemment les productions toungouzes-evenks, qu'elles soient en os, en bois ou en métal. On retrouve enfin un motif analogue, mais un peu plus simple, gravé (?) sur une effigie d'ancêtre en bois conservée au Musée d'anthropologie et d'ethnographie de Saint-Pétersbourg (pl. IV, fig. 3)²⁷⁸.

Au cours de l'été 1945, S. I. Rudenko — l'inventeur du kourgane n° 2 de Pazyryk — est en mission archéologique dans la presqu'île des Tchouktches. Les tatouages inuits qu'il recopie sont proches des tatouages toungouzes observés par Gmelin :

²⁷⁵ *Ibid.*, t. 2, p. 649-651. Cette "expérience" de Gmelin est demeurée célèbre et a été plagiée par plusieurs "récits de voyage" des XVIII^e et XIX^e siècles ; cf. M.-L. BEFFA et L. DELABY (présentation et annotation), *Voyage en Sibérie au XVIII^e siècle. Extrait du "Voyageur français", tome VII*, Paris, 1993, p. 321-326. Les deux commentatrices ignorent cependant les passages descriptifs de Gmelin que nous citons ci-dessus.

²⁷⁶ Dessins reproduits par A. KANNISTO, « Über die Tatuierung bei den Ob-ugrischen Völkern », *Suomalais-ugrilaisen Seuran Toimituksia / Mémoires de la Société finno-ougrienne*, 67, 1933, p. 183, fig. 54 et 55 (sur cette étude remarquable, cf. *infra*, p. 83, n. 291).

²⁷⁷ IVANOV, 1963 = IVANOV, S. V., *Орнамент народов Сибири как исторический источник (по материалам XIX - начала XX в.)*. Народы севера и дальнего востока [L'ornement chez les peuples de Sibérie d'après les sources historiques (matériaux du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle). Les peuples septentrionaux et extrême-orientaux], Moscou / Leningrad, 1963, p. 264-265. Nous avons découvert et consulté cet ouvrage à la bibliothèque du Centre d'Études Mongoles et Sibériennes (5^e section de l'E.P.H.E., dir. Roberte Hamayon).

²⁷⁸ S. V. Ivanov se contente de reproduire le motif, sans donner l'allure générale de l'effigie. D'après lui, le tatouage aurait eu pour vocation de reproduire les « dessins gravés » (резные узоры) sur les figurations anthropomorphes traditionnelles qui représentent le *музды* (âme / esprit) des ancêtres. Pour notre part, nous préférons inverser cette proposition et dire que le sculpteur reproduisait tout simplement sur les effigies des ancêtres les tatouages encore portés par les vivants.

« Chez les Esquimaux j'ai vu partout des tatouages sur le visage et sur les bras, particulièrement répandus chez les femmes. Au nord, dans la région du cap Dejnev, le tatouage n'est pas très élaboré : en général plusieurs lignes verticales interrompues recouvrent le menton ; parfois, au coin de la bouche, se trouvent des petits cercles. En revanche, dans le sud à partir du cap Chaplina jusqu'au village de Sirènik dans l'ouest on trouve souvent des tatouages assez complexes avec des lignes qui s'étendent sur le front et le long du nez et qui couvrent souvent les deux joues, le menton, les poignets, le bras et l'avant-bras. »²⁷⁹

Le tatouage est exécuté par les femmes qui introduisent sous la peau « une aiguille frottée de suie ». Les hommes ne sont pratiquement pas tatoués :

« j'ai vu en tout peu d'hommes qui avaient sur les joues, au coin de la bouche, des petits cercles (кружки) ou des petits demi-cercles²⁸⁰ ; dans deux cas des lignes courtes sur les tempes et dans un cas des petites figures d'hommes sur le front au-dessus des sourcils²⁸¹. Les tatouages féminins sont beaucoup plus riches et variés : il y a souvent sur le menton, à partir de la lèvre inférieure vers le bas, trois, cinq, ou sept paires ou triplets de lignes semblables à celles qu'a observées E. W. Nelson chez les esquimaux d'Alaska. Souvent, deux lignes parallèles sont mises sur le front entre les sourcils, et descendent vers le bas des deux côtés du nez. Les tatouages des joues sont beaucoup plus compliqués, et je n'ai d'ailleurs pas trouvé un seul tatouage dont le motif fût exactement identique sur les deux joues. En général, la joue de droite est couverte d'un tatouage plus complexe, tandis que la joue de gauche est couverte d'un tatouage plus simple. Dans certains cas, une joue seulement est tatouée. Dans le tatouage des joues, trois lignes parallèles descendent depuis les tempes jusqu'aux angles inférieurs de la mâchoire ; elles sont interrompues par un motif plus ou moins compliqué qui s'étend vers l'oreille et plus bas sur la joue. »²⁸²

S. I. Rudenko remarque que la pratique du tatouage, encore répandue dix ans plus tôt, est en voie de disparition. « Les jeunes femmes se tatouaient au moment de la puberté, avant le mariage. Les motifs qu'elles portaient servaient comme ornement ordinaire. » D'autres tatouages sont néanmoins communs aux deux sexes :

« Par ailleurs, le tatouage non-ornemental (незорная татуировка) — le tatouage à lignes simples (татуировка простыми линиями) — était mis et est mis encore maintenant sur les membres malades (на заболевшие члены), dans un but thérapeutique (с медицинской целью), tant par les femmes que par les hommes. Dans le même but, [les Esquimaux] portaient sur le front, au-dessus des sourcils, des figurations schématiques d'êtres humains, en cas de maladie mentale. »²⁸³

Sur les îles aléoutiennes, le tatouage ornemental est à nouveau monopolisé par les femmes. D'après le Père Veniaminov²⁸⁴, ce tatouage géométrique, couvrant le menton et les

²⁷⁹ S. I. RUDENKO, « Татуировка азиатских Эскимосов » [« Le tatouage des Esquimaux asiatiques »], *Советская Этнография [Ethnographie soviétique]*, 1949, fasc. 1, p. 149 (l'essentiel de cet article nous a été traduit par notre amie Silvia Formiconi).

²⁸⁰ Ces petits cercles évoquent les chevilles de bois, d'os ou d'ivoire, que les hommes inuits portaient encore à cet endroit du visage dans la première moitié du XIX^e siècle — voir le dessin que fit exécuter le capitaine Frederick W. Beechey, dans les années 1820, lors de son voyage dans le détroit de Béring (reproduit dans R. FORTUINE, « Lancets of Stone : Traditional Methods of Surgery among the Alaska Natives », *Arctic Anthropology*, 22, 1, 1985, p. 25, fig. 1).

²⁸¹ Il s'agit de tatouages thérapeutiques (voir plus bas).

²⁸² *Ibid.*, p. 149 (trad. S. Formiconi).

²⁸³ *Ibid.*, p. 149 (trad. S. Formiconi modifiée).

²⁸⁴ Ivan Evseïevitch Veniaminov (1797-1879), missionnaire en Alaska, canonisé sous son nom monastique, Innokenti.

joues, pouvait être *brodé* (вышивать) ou obtenu par *puncture* (накалывать)²⁸⁵. On peut le comparer aux traditions inuits de Sibérie orientale décrites par S. I. Rudenko. Les Aléoutes utilisent également le tatouage à des fins thérapeutiques, à côté d'autres procédés de petite chirurgie. Nous exploiterons plus loin les précieuses observations laissées sur ce sujet par le Père Veniaminov²⁸⁶.

b) Tatouage puncturé des Ougriens de l'Ob

> *Introduction*

La seconde tradition de tatouage est attestée parmi les populations natives des plaines de Sibérie occidentale (bassin de l'Ob), dont les dialectes, originaires de l'Oural, appartiennent au groupe finno-ougrien²⁸⁷. Comme le rappelle Jean-Luc Moreau, en dépit de cette appartenance linguistique, les Ougriens de l'Ob, au type déjà fortement mongoloïde, sont culturellement plus proches des peuples sibériens qui les environnent que des Finnois, des Estoniens ou des Hongrois²⁸⁸.

Un militaire suédois, relégué en Sibérie au début du XVIII^e siècle, rédigea sur les Ostiaks (appelés aujourd'hui Khants) un rapport en français²⁸⁹. Il les décrit comme un peuple vivant de chasse, de pêche, et d'élevage de rennes. Leur habitat se résume à de petites huttes carrées faites de branchages et d'écorces. Leur vêtement extérieur est essentiellement constitué de peaux. Les

²⁸⁵ I. E. VENIAMINOV, *Записки объ островахъ Уналашкинскаго отдела* [Rapport sur les îles du district d'Alaska], Saint-Petersbourg, 1840, trad. L. T. BLACK et R. H. GEOGHEGAN, *Notes on the Islands of the Unalashka District*, Kingston (Ontario, Canada), 1984, p. 213.

²⁸⁶ Cf. *infra*, p. 229 sq.

²⁸⁷ Synthèse récente et bibliographie sur le site internet de l'Université d'État de Novossibirsk, dans le cadre du projet collectif du département d'archéologie et d'ethnologie, intitulé *Аборигены Сибири (Peuples natifs de Sibérie)*, dir. A. V. ЧАПОВАЛОВ, textes de E. A. БАННИКОВА, Т. А. ЖУРБА et N. V. ХОДАКОВА) : <http://www.nsu.ru/education/etno/> [sic]. Bien que « les langues khants et mansi soient proches l'une de l'autre par la phonétique, la morphologie et le vocabulaire », les ethnologues russes notent que « la divergence entre les dialectes est telle qu'elle empêche la compréhension mutuelle entre leurs différents représentants ».

²⁸⁸ J.-L. MOREAU, « Finno-Ougriens », *Dictionnaire des mythologies et des religions, des sociétés traditionnelles et du monde antique*, dir. Y. BONNEFOY, Paris, 1981, p. 422.

²⁸⁹ J. B. MULLER, « Les mœurs et usages des Ostiackes, et la manière dont ils furent convertis en 1712 à la religion chrétienne du rit[e] grec », dans *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Grande Russie ou Moscovie*, t. 2, Paris, 1725, p. 145-225 et dans le *Recueil de Voyages au Nord, contenant divers mémoires très utiles au commerce et à la navigation*, t. 8, Amsterdam, 1727, p. 373-429.

textiles, lorsqu'ils ne sont pas importés, sont fabriqués avec des fibres végétales. Jean Bernard

Muller donne sur leurs tatouages les indications suivantes :

« La pauvreté de ce peuple l'oblige de commercer et de trafiquer avec les étrangers, pour trouver du secours et du soulagement dans ses besoins : mais comme ils n'ont rien à donner en assurance et en hypothèque et que ne sachant point du tout écrire, ils ne peuvent par conséquent pas faire de billets ni de contrats, il leur a fallu trouver un autre moyen d'engager leur parole, ce qu'ils font de cette manière. Ils ont coutume de se faire certaines marques sur les mains, comme des figures d'oiseaux, des chiffres, etc. Ils montrent ces marques à leurs créanciers, comme des signes auxquels ils pourront aisément les reconnaître et les distinguer sûrement des autres. S'ils ont pareillement quelque coupure, quelque cicatrice, quelque blessure ou quelque signe au visage ou autre part, ils les font voir en entrant au marché, et les engagent, pour ainsi dire, en accomplissement de leurs promesses. On dit qu'ils sont esclaves de leurs paroles, et qu'ils sont fort exacts à payer leurs dettes aux termes dont ils sont convenus, en donnant du poisson ou des fourrures, ou de l'argent ; ils représentent alors de nouveau les mêmes marques, comme pour retirer leur hypothèque, et annuler l'engagement qu'ils avaient contracté. Les femmes font beaucoup de ces marques sur leurs mains, et plus elles sont tachetées, plus elles paraissent belles. »²⁹⁰

Mis à part cette notice de Jean Bernard Muller, toutes les informations disponibles sur le tatouage des Ougriens de l'Ob ont été réunies et analysées en 1933 par l'ethnologue finlandais Arturri Kannisto, qui mena lui-même une enquête sur le terrain dans les années 1902-1906²⁹¹. A. Kannisto a répertorié les différentes notices produites sur le sujet par des explorateurs russes et étrangers depuis le XVIII^e siècle. Il a également réuni tous les relevés de tatouages existants, les siens et ceux de ses prédécesseurs²⁹². Sur nos **pl. V** et **VI**, nous avons recopié l'essentiel de ces relevés, en adoptant une présentation plus claire²⁹³.

La première notice que nous citerons provient d'un rapport de Peter Simon Pallas. Ce naturaliste dirigea, au début du règne de Catherine II, une grande expédition scientifique en

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 185-186 (1725) = p. 401-402 (1727).

²⁹¹ A. KANNISTO, « Über die Tatuierung bei den Ob-ugrischen Völkern », *Suomalais-ugrilaisen Seuran Toimituksia / Mémoires de la Société finno-ougrienne*, 67, 1933, p. 159-185. Cette étude fondamentale nous est restée longtemps inconnue. Aucun auteur de notre bibliographie ne la mentionne, à l'exception de E. D. PROKOFIEVA, à qui l'on doit la notice sur les Khants et les Mansi dans M. G. LEVIN et L. P. ПОТАРОВ, *Народы Сибири [Les peuples de Sibérie]*, Moscou / Leningrad, 1956, p. 570-607 = trad. (éd. S. DUNN) *The Peoples of Siberia*, Chicago / Londres, 1964, p. 511-546.

²⁹² Les deux principaux ethnographes ayant publié des relevés de tatouages sont : N. SOROKIN, *Путешествие к вогулам [Voyage chez les Vogouls]*, Kazan, 1873 (non consulté) : 7 motifs ou compositions relevés en 1872. S. I. RUDENKO, *Графическое искусство остяков и вогулов [Art graphique des Ostiaks et des Vogouls]*, 1929 (non consulté) : 20 motifs ou compositions relevés en 1909-1910. Il semble bien qu'il faille attribuer cette dernière enquête à Sergeï Ivanovitch Rudenko (1885-1969), principal inventeur des kourganes de Pazyryk (voir bibliographie), qui n'avait que 24 ans en 1909. On doit 16 relevés à A. Kannisto, qui, rappelons-le, mena sa campagne vers 1902-1906. Il prit des modèles de tatouage sur des personnes que S. I. Rudenko rencontrera à son tour en 1909-1910. La comparaison des relevés montre que A. Kannisto fut un peu plus soigneux que son collègue russe.

²⁹³ A. Kannisto juxtapose en effet des mains tatouées n'appartenant pas à la même personne, alors qu'un même individu peut avoir les mains gauche et droite tatouées l'une et l'autre (**pl. V**, fig. 1-4 et **pl. VI**, fig. 1-3 et 6).

Sibérie (1768-1773)²⁹⁴. Comme Jean Bernard Muller, il remarque que les colons russes utilisent les tatouages de leurs tributaires comme des marques de reconnaissance ; il note en outre l'existence de tatouages thérapeutiques :

*Als eine Zierde betrachten die Ostiakischen Weiber sich die Haut, wenigstens auf dem Rücken der Hände, dem Vorderarm und an den Schienbeinen herunter mit allerlei blaulichten, punktierten Figuren einzuätzen. Sie machen zu dem Ende nur die Zeichnung der verlangten Figur mit Ruß auf der Haut und erstechen selbige darauf mit Nadeln bis aufs Blut, da denn die in der Rußfigur begriffenen Stiche einen blauen Punct nachlassen. Mannspersonen pflegen nur oben auf dem Handgelenk dasienige [= einiges] Zeichen einätzen zu lassen, mit welchem sie in den Tributbüchern angeschrieben sind, und welches, wie bei andern schriftunkundigen Völkern Sibiriens, auch gerichtlich, als ihre Unterschrift gilt. — Gelegentlich aber lassen auch Mannsleute auf den Schultern und an andern Stellen des Leibes, wo sie um Krankheits willen sich mit Nadelstichen schröpfen, zugleich allerlei Figuren einbeizen.*²⁹⁵

« Les femmes ostiakiques considèrent leur peau comme un ornement, au point d'y graver divers motifs bleuâtres puncturés sur le dos des mains, sur les avant-bras et au bas des tibias. À cette seule fin, elles font sur la peau le dessin du motif requis avec de la suie et, là où elles ont dessiné, elles lardent la peau jusqu'au sang avec des aiguilles ; les piqûres qui ont mordu le modèle en suie y laissent alors des points bleus. Les individus mâles ont seulement coutume de se faire graver sur le plat supérieur du poignet certain signe par lequel on les a inscrits dans les registres des tributaires et qui a aussi dans le domaine juridique valeur d'autographe chez les autres peuples analphabètes de Sibérie. — Mais parfois aussi, à cause d'une maladie, les hommes se font graver toutes sortes de figures (*Figuren*) sur les épaules et sur d'autres endroits du corps où ils se font puncturer à coups d'aiguilles. »

> Les tamgas

Les « signes » utilisés en Sibérie en guise de signature dont parlent J. B. Muller et P. S. Pallas sont bien connus des ethnologues et des historiens russes, qui les appellent habituellement *tamgas*. La bibliographie occidentale sur le sujet est clairsemée et ancienne²⁹⁶, à l'exception d'une contribution décisive du Britannique John Boardman²⁹⁷. L'essentiel de ce qui suit dépend de la synthèse récente de Valeri S. Olkhovski²⁹⁸. Le mot *tamga* (ou *damgha*), d'ori-

²⁹⁴ P. S. PALLAS, *Reise durch verschiedene Provinzen des russischen Reichs*, Saint-Pétersbourg, 1^{ère} partie (années 1768-1769), 1771 ; 2^e partie (années 1770-1771), 1773 ; 3^e partie (années 1772-1773), 1776.

²⁹⁵ *Ibid.*, 3^e partie (années 1772-1773), Saint-Pétersbourg, 1776, p. 41.

²⁹⁶ Les conclusions générales de H. JÄNICHEN (*Bildzeichen der königlichen Hoheit bei den Iranischen Völkern*, Bonn, 1956, p. 37-42, sur l'origine et l'évolution des *Bildzeichen*) sont désormais largement dépassées ; mais l'ouvrage vaut encore pour son abondante documentation iconographique. Quelques mots utiles sur les *tamgas* ou *damghas* chez Y. ARTIN PACHA, *Contribution à l'étude du blason en Orient*, Le Caire / Londres, 1902, p. 193-194 et 230-231 (cette étude vaut aussi pour sa collection de marques arabes-bédouines, *wusûm* [au sing. *wasm*]). On peut également citer la tentative comparatiste — malheureusement infructueuse, mais bien illustrée — de H. NICKEL, « Tamgas and Runes, Magic Numbers and Magic Symbols », *Metropolitan Museum Journal*, 8, 1973, p. 165-173.

²⁹⁷ Article de 1998 cité *infra*, n. 302.

²⁹⁸ V. S. OLKHOVSKI, « Тамга (к функции знака) », *Историко-археологический Альманах* [« Tamga (sur la fonction du signe) », *Almanach historique et archéologique*], Armavir (Fédération de

gine turco-mongole, possède diverses acceptions telles que « marque (de bétail) » (тавро), « estampille (de fabrication) » (клеймо) et « sceau, cachet » (печать). Au cours de l'expansion tartaro-mongole des XIII^e-XV^e siècles, ce terme s'est diffusé dans les pays conquis en Asie centrale, en Europe orientale, au Proche et au Moyen-Orient, et dans les régions caucasiennes, où il a également servi à désigner l'impôt²⁹⁹ et les documents officiels revêtus du sceau du khan. On entend aujourd'hui par *tamga* un signe graphique le plus souvent aniconique, utilisé comme marque d'identification par un clan, une famille ou un individu.

L'origine du terme *tamga* ne signifie nullement que les Mongols aient été les inventeurs de ces signes. D'autres systèmes de marques identitaires existent de façon indépendante ailleurs dans le monde. En Eurasie cependant, il a été possible de retracer une certaine continuité territoriale et chronologique dans l'utilisation des *tamgas*, grâce à des analogies formelles mises en évidence entre autres par John Boardman. À la fin des années 1960, ce dernier avait inventorié une importante collection de sceaux anatoliens d'époque perse (VI^e-V^e s. av. J.-C.), où étaient représentés les sujets figuratifs habituels de la glyptique perse (lions-griffons, quadrupèdes ou hommes affrontés, déesse ailée, etc.), mais aussi des signes graphiques imprimés dans le champ et appelés par l'auteur *linear devices*³⁰⁰. Ces signes, regroupés sur notre **pl. VII** (fig. 1), ne dépendent d'aucun système alphabétique³⁰¹. À la fin des années 1990, John Boardman les a comparés avec d'autres *devices* apparaissant au Proche et au Moyen-Orient³⁰². Aux époques anciennes, le phénomène des *linear devices* semble s'être limité à l'Anatolie. On retrouve en effet des marques de ce genre en Anatolie occidentale et méridionale sur des monnaies achéménides des V^e - IV^e s. av. J.-C. (**pl. VII**, fig. 2 et 3), alors que la glyptique des autres régions perses les ignore tout à fait. Des signes graphiques analogues apparaissent cependant en Iran parmi les

Russie, district de Krasnodar), 7, 2001, p. 75-86 (version html disponible sur <http://kroraina.topcities.com/alan/olhovskij.html>).

²⁹⁹ Appartiennent à cette famille les termes russes таможня (douane) et таможенное (droit de douane).

³⁰⁰ J. BOARDMAN, « Pyramidal Stamp Seals in the Persian Empire », *Iran. Journal of the British Institute of Persian Studies*, 8, 1970, p. 19-45. On trouvera dans cet article 95 photographies d'empreintes, dont une trentaine comportent des *linear devices* : pl. I (n° 1, 2, 3, 5, 6, 8), pl. II (n° 18), pl. III (n° 60), pl. IV (n° 84, 86, 68, 97), pl. V (n° 113, 118, 125), pl. VI (n° 133, 137, 129, 132, 139, 152, 153), pl. VII (n° 169, 165, 185, 191), pl. VIII (n° 194, 195, 196, 198).

³⁰¹ Il ne s'agit donc pas de monogrammes.

³⁰² J. BOARDMAN, « Seals and Signs. Anatolian Stamp Seals of the Persian Period Revisited », *Iran. Journal of the British Institute of Persian Studies*, 36, 1998, p. 1-13.

marques de maçons ayant travaillé sous les Achéménides, aux VI^e - V^e s. av. J.-C. (**pl. VII**, fig. 4 et 5)³⁰³.

Nous retrouvons ces marques graphiques héritées de l'époque perse sur les monnaies des souverains parthes arsacides (II^e s. av. J.-C. - II^e s. ap. J.-C., **pl. VII**, fig. 6), et surtout chez les Sarmates du détroit de Kertch et du nord de la mer Noire. Aux II^e et III^e siècles de notre ère, des *tamgas* sarmates ont ainsi été reproduits en grand nombre sur plusieurs monuments antiques³⁰⁴, mais aussi sur du mobilier (armes, harnachement, boucles de ceinture, vaisselle, miroirs)³⁰⁵. Plusieurs *tamgas* apparaissant sur des inscriptions princières ou sur des monnaies de souverains sarmates ont été associés à ces derniers³⁰⁶. Il est important de rappeler que ces *tamgas* n'ont aucune fonction alphabétique. Ces marques *aniconiques* et *analphabetiques* n'ont donc rien à voir avec les monogrammes grecs et latins utilisés à la même époque.

Nous reproduisons **pl. VIII**, fig. 1 une centaine de *tamgas* sarmates présentant des analogies avec les signes utilisés quelques siècles plus tôt en Anatolie, à la même époque en Parthie (**pl. VII**, fig. 6) et un peu plus tard sous les Perses sassanides (**pl. VIII**, fig. 4)³⁰⁷. Les prédécesseurs des Sarmates au nord de la mer Noire, en Crimée ou dans le Caucase ignoraient le système des *tamgas*³⁰⁸ qui provient donc bien de régions plus méridionales. Il sera d'ailleurs rapidement adopté par la plupart des peuples nomades ou semi-nomades d'Asie centrale. Des *tamgas* très proches de ceux que l'on attribue aux Sarmates des régions pontiques ont été gravés sur les statues anthropomorphes du plateau d'Ust-Urt au Kazakhstan, à une date difficile à

³⁰³ J. Boardman (*ibid.*, p. 7) n'exclut pas que ces marques aient été importées par des artisans lydiens. Aucune marque de ce type en Grèce, à l'exception de celles qui apparaissent sur quelques vases athéniens du VI^e siècle av. notre ère (J. Boardman les attribue à l'influence des ateliers lydiens, *ibid.*, p. 5, fig. 6).

³⁰⁴ Inventaire assez complet de ces monuments par H. JÄNICHEN, *Bildzeichen der königlichen Hoheit*, *op. cit.* n. 296, 1956, p. 13-20 et pl. I-XXI. Une étude approfondie ne saurait cependant se passer de la bibliographie en russe indiquée par V. S. OLKHOVSKI, « Тамга (к функции знака) », 2001, *op. cit.* n. 298.

³⁰⁵ Voir également I. LEBEDYNSKY, *Les Sarmates. Amazones et lanciers cuirassés entre Oural et Danube (VII^e siècle av. J.-C. - VI^e siècle ap. J.-C.)*, Paris, 2002, p. 208-211.

³⁰⁶ V. S. OLKHOVSKI, « Тамга (к функции знака) », 2001, *op. cit.* n. 298, fig. 9 où quatre *tamgas* sont associés respectivement à Eupator (154-171 ap. J.-C.), Sauromatos II (174-210 ap. J.-C.), Rheskuporis III (210-228 ap. J.-C.) et Ininthimeus (234-239 ap. J.-C.).

³⁰⁷ H. JÄNICHEN, *Bildzeichen der königlichen Hoheit*, 1956, *op. cit.* n. 296, pl. XXIII (sceaux personnels sassanides des III^e-VII^e s.) et pl. XXV (signes reproduits sur carreaux stuqués de palais perses des V^e-VI^e s.). La ressemblance entre les *tamgas* sassanides et sarmates est particulièrement nette.

³⁰⁸ Ces prédécesseurs sont appelés tantôt Scythes (à l'ouest du Don), tantôt Sauromates (à l'est du Don). Les historiens distinguent souvent de façon un peu artificielle entre les *Sauromates* de l'époque d'Hérodote et les *Sarmates* de l'époque romaine impériale, bien que les deux noms aient la même origine (cf. *infra*, p. 122 sq.).

déterminer³⁰⁹. D'autres apparaissent chez les Proto-Turcs d'Asie centrale au cours des deux ou trois derniers siècles du 1^{er} millénaire ap. J.-C. (**pl. VIII**, fig. 3). Nous connaissons, grâce à un auteur arabe du XI^e siècle, les *tamgas* géométriques et aniconiques employés à l'époque par les 24 tribus Oguz (Turkmènes)³¹⁰. Ces *tamgas* montrent une certaine influence *formelle* — et non *alphabétique*, car, répétons-le, le *tagma* n'est pas un nom ou un monogramme — exercée sur eux par les alphabets turco-altaïques apparus en Asie centrale entre le VI^e et le VIII^e siècle de notre ère³¹¹.

Pour le moyen-âge, V. S. Olkhovski mentionne l'utilisation de *tamgas* par les peuples caucasiens (voir **pl. VIII**, fig. 2), les Alains, les Hongrois, les peuples slaves (à partir du IX^e siècle), et les Russes (aux XII^e-XIII^e siècles). Certaines formes de *tamgas* influenceront l'héraldique polonaise et lituanienne jusqu'à l'époque moderne. Tatiana Efimova a aussi signalé une tradition de *tamgas* familiaux chez les Oudmourtes (ou Votiaks), un peuple finno-ougrien établi à l'ouest de l'Oural³¹². Au siècle dernier, les familles votiakes gravaient encore leur *tamga* sur les arbres situés à proximité de la zone de coupe exploitée par elles, pour permettre au garde forestier, avant de rendre la caution qu'on lui avaient versée, de vérifier que tout avait été fait selon les règles. On marquait aussi des *tamgas* sur des baguettes utilisées pour répartir les pâturages par tirage au sort. Les *tamgas* étaient même reproduits sur les bâtiments, les remises, les flotteurs de pêche, les charrues, les éléments de harnachement, etc. On les marquait au charbon, au couteau ou à la peinture (voir **pl. IX**, fig. 3).

Les *tamgas* utilisés par les peuples turcs d'Asie centrale jusqu'à une époque récente comme blason de tribu ou marque de famille étaient reproduits sur les stèles et les tombeaux, mais aussi sur les animaux domestiques comme signe de propriété. Pendant la domination russe, l'administration reconnaissait une valeur juridique aux *tamgas* kazakhs et kirghizes. Ils

³⁰⁹ Cf. *supra*, p. 75, n. 266.

³¹⁰ Leyde, ms or. 419 W, f° 15b-18a, repr. en fac-similé dans H. NICKEL, « Tamgas and Runes [...] », 1973, *op. cit.* n. 296, p. 169, fig. 14. Ces *tamgas* sont également dessinés par R. NOUR, « Tamga ou Tag, marque au fer chaud sur les chevaux, à Sinope », *Journal asiatique*, 212, 1928, p. 148-151. L'auteur de cet article reproduit des marques de propriété utilisées au début du XX^e siècle à Sinope (Turquie, sur la mer Noire) qui manifestent une continuité formelle avec les anciens *tamgas*.

³¹¹ V. THOMSEN, *Inscriptions de l'Orkon* (Suomalais-ugrilaisen seuran toimituksia / Mémoires de la Société finno-ougrienne, 5), Helsinki, 1896 (voir le tableau récapitulatif, p. 9).

³¹² T. EFIMOVA, « Votic Family Symbols and Property Marks » (trad. K. KÄRSNA), *Folklore. Electronic Journal of Folklore* (Tartu, Estonie), 18-19, 2001, p. 217-222 (éd. électr. disponible sur <http://haldjas.folklore.ee/folklore>).

figuraient comme substitut de la signature sur les documents officiels³¹³. Bien qu'aniconiques dans leur conception, les *tamgas* répertoriés par Joseph Castagné recevaient souvent des noms inspirés par leur forme générale (par ex. : *peigne, fourche, hache, perche, arc-et-flèche, soucoupe, tisonnier*, etc.). Une tribu donnée possédait parfois un *tamga* dont l'archétype était repris par les clans qui la constituaient. Ceux-ci créaient leur propre *tamga* en ajoutant un ou deux traits à l'archétype³¹⁴. Apparemment, un système analogue fonctionnait déjà chez les Sarmates du nord de la mer Noire. Dans ces régions, on remarque en effet la prédominance de certains signes vraisemblablement attachés à une famille noble ou princière et déclinés en plusieurs variantes (*tamgas* de clans vassaux ?), sur des supports divers³¹⁵.

V. S. Olkhovski répertorie huit fonctions possibles pour les *tamgas*. Certaines d'entre elles paraissent cependant improbables (n° 3 et 7) ou insuffisamment étayées (n° 8) :

1) « *Tamga comme signe d'appartenance (à une ethnie, à une collectivité)* ». Il s'agit là d'une fonction indiscutable des *tamgas* un peu partout en Eurasie.

2) « *Tamga comme signe de possession* ». Plusieurs objets marqués d'un même *tamga* retrouvés dans une même sépulture indiqueraient un propriétaire unique.

3) « *Tamga comme signe du fabricant (знак авторства)* ». Mais V. S. Olkhovski avoue que l'on devait plus fréquemment marquer le signe de l'usager et du propriétaire que celui de l'artisan-producteur.

4) « *Tamga comme signe de présence (territoriale)* ». Cette fonction se déduit des accumulations de *tamgas* sur certains monuments au nord de la mer Noire et dans la région du détroit de Kertch. Ces *tamgas* ont sans doute été reproduits à l'occasion d'une visite liée à des événements politiques, militaires ou religieux, et devaient avoir une importance spéciale dans le système d'alliances des Sarmates.

5) « *Tamga comme signe de certification (personnification)* ». Il s'agit des *tamgas* utilisés par les hautes personnalités ou par des souverains.

6) « *Tamga comme signe de tutelle et d'assujettissement* ». Certains signes de grands personnages ont été reproduits dans des endroits et sur des objets de peu de valeur. Vraisemblablement, ces personnalités n'étaient pas présentes lorsqu'on a reproduit leur *tamga*. C'est donc sans doute leurs vassaux ou leurs serviteurs qui ont dessiné ces signes, pour manifester leur subordination.

7) « *Tamga comme signe-indicateur chronologique (знак хронологический показатель)* ». Cette fonction serait remplie par les *tamgas* de personnalités reproduits sur des textes dédicatoires, des reliefs de rois, des épitaphes de célébrités.

8) « *Tamga comme signe protecteur (знак оберег)* ». V. S. Olkhovski comprend ici le *tamga* comme symbole du culte ancestral, ou même comme totem, et lui attribue un pouvoir protecteur. Les *tamgas* reproduits au dos des miroirs sarmates (dont la signification sacrée est probable) iraient dans ce sens.

³¹³ J. CASTAGNÉ, « Les tamgas des Kirghizes (Kazaks) », *Revue du monde musulman*, 47, 1921, qui mentionne entre autres (p. 31) : arrêtés municipaux, réunions d'assemblées, validations d'élections, délimitations des territoires entre tribus, clans et familles, feuilles d'imposition, etc.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 49 (exemple de la tribu des Naïman).

³¹⁵ Sur cette question voir I. LEBEDYNSKY, *Les Sarmates* [...], 2002, *op. cit.* n. 305, p. 209.

> *Retour chez les Ougriens de l'Ob : nature et fonction des motifs tatoués*

Comme leurs voisins Kazakhs et Kirghizes, la plupart des peuples de Sibérie occidentale possédaient des *tamgas* qui furent utilisés par l'administration russe dès le XVII^e siècle (**pl. IX**, fig. 1 et 2). En exploitant les archives de l'ancien régime, un ethnologue russe, Iouri Borisovitch Simtchenko, a réuni, inventorié et analysé un grand nombre de *tamgas* sibériens³¹⁶. Il confirme les informations données au XVIII^e siècle par Jean Bernard Muller et Peter Simon Pallas, à savoir que certains Ostiaks signaient les documents officiels en reproduisant un signe qui était déjà tatoué sur leur main :

« Chez les Ostiaks de Berezov, au XVIII^e siècle, les données ethnographiques nous renseignent sur l'usage fameux de se tatouer ses *tamgas* sur les mains, ce que les documents de l'époque confirment directement. [En effet,] sous les *tamgas*, on écrit habituellement : "... emblème ... sur la main droite (ou gauche)" (... знамя ... на правой (левой) руке). »³¹⁷

Mais, d'après I. B. Simtchenko, les *tamgas* avaient également une dimension symbolique :

« Les matériaux des XVII^e et XVIII^e siècles montrent que les *tamgas* tatoués avaient chez les Ostiaks un double caractère : certains d'entre eux étaient utilisés comme des signes juridiques, d'autres comme des images sacrales (как сакральные изображения). »³¹⁸

L'image « sacrale » par excellence serait celle de l'oiseau. I. B. Simtchenko va même jusqu'à parler du motif de l'« oiseau cultuel » (культульная птица). Le répertoire tatoué connu comporte plusieurs exemples de figures schématiques d'oiseaux (**pl. V**, fig. 1-3 et 5-8 ; **pl. VI**, fig. 3 et 6) apparentées à celles que les Ougriens de l'Ob inscrivirent sur les documents officiels (**pl. IX**, fig. 1 et 2). D'après I. B. Simtchenko, ces *tamgas* en forme d'oiseau dériveraient d'un prototype réaliste. Une tendance à la stylisation géométrique serait perceptible sur la période qui s'étend entre le XVI^e et le XX^e siècle³¹⁹. Pourtant, au milieu du XVII^e siècle, les oiseaux utilisés comme signature personnelle ont déjà un aspect très géométrique (**pl. IX**, fig. 4). Et, lorsque, au début du XX^e siècle, A. Kannisto demande à deux Vogouls de Haute-Lozva de lui dessiner des oiseaux, l'un se conforme à un strict canevas géométrique, tandis que l'autre recherche (mala-

³¹⁶ I. B. SIMTCHENKO, *Тамги народов Сибири XVII века* [Les *tamgas* des peuples de Sibérie au XVII^e siècle], Moscou (Académie des Sciences de l'URSS, Institut ethnographique), 1965.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 34-35.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 35.

³¹⁹ I. B. SIMTCHENKO, *Тамги народов Сибири*, 1965, *op. cit.* n. 316, p. 160, fig. 106, et p. 162-163, fig. 107, et sa remarque, p. 158: « Les représentations réalistes d'animaux et d'oiseaux se sont graduellement changées en dessins stylisés. »

droitement) le naturalisme (**pl. IX**, fig. 5). Le caractère plus ou moins schématique des *tamgas* de l'Ob pourrait donc être plus aléatoire que ne le prétend I. B. Simtchenko.

Les motifs tatoués de l'oiseau présentent une particularité intéressante. Le losange central et la queue en trident qui les caractérisent se retrouvent presque à l'identique dans des ornements aniconiques utilisés pour décorer le plat supérieur de la main (**pl. V**, fig. 1 main droite ; **pl. VI**, fig. 1 main gauche, fig. 3 main gauche). Dans ces bandes ornementales, le losange s'est transformé en simple < couché horizontalement comme le trident qui lui est attaché, et ce motif est répété pour former une file de chevrons. Sur la **pl. VI** (fig. 2 main droite), les < se suivent sur un axe continu. Les deux petits traits latéraux que l'on a souvent ajoutés sur les côtés du < se retrouvent en guise de pattes sur certains oiseaux tatoués (**pl. V**, fig. 7 ; **pl. VI**, fig. 6).

Doit-on en conclure que le tatouage de l'oiseau n'est que l'avatar récent d'un motif à l'origine aniconique ? Cela rejoindrait l'impression générale laissée par les *tamgas* de Sibérie (**pl. IX**) : arcs et flèches, quadrupèdes, et même silhouettes anthropomorphes, autant de motifs inconnus des répertoires de *tamgas* plus anciens. Les Sibériens, tout en conservant un certain nombre de *tamgas* abstraits, ont-ils délibérément introduit de nouveaux motifs figuratifs ? Il faudrait, pour tenter de répondre à ces questions de façon satisfaisante, reprendre tout le dossier des *tamgas* de Sibérie en le confrontant aux traditions artistiques pré-modernes de Sibérie occidentale³²⁰.

Les récents travaux de V. N. Kulemzin cités par N. V. Polosmak considèrent l'oiseau du tatouage des Ougriens comme un passeur d'âmes, ou comme le réceptacle magique vers lequel la douleur peut être transférée³²¹. Cette dernière idée, qui provient de K. F. Karjalainen³²², a été remise en cause par A. Kannisto. Ce dernier note en effet qu'aucun informateur indigène ne

³²⁰ Parmi les rares publications en langue occidentale sur l'art sibérien occidental, on peut mentionner : A. HEIKEL, *Antiquités de la Sibérie occidentale conservées dans les musées de Tomsk, de Tobolsk, de Tumeń, d'Ékatérinbourg, de Moscou et d'Helsingfors* (= *Suomalais-ugrilaisen seuran toimituksia / Mémoires de la Société finno-ougrienne*, 6), Helsinki, 1894 (x-110 p., XXX pl.) : nombreux dessins au trait et descriptions d'objets dispersés dans plusieurs musées russes. Voir aussi A. M. TALLGREN, *Collection Tovostine des antiquités préhistoriques de Minoussinsk [...]*, Helsinki, 1917 (93 p.), *op. cit.* n. 181.

³²¹ Cf. *supra*, p. 71.

³²² K. F. KARJALAINEN, *Jugralaisten uskonto*, p. 56-57 = *Die Religion der Jugravölker*, t. 1, Helsinki, 1921, p. 81-82 (non consulté, cité et trad. par A. KANNISTO, 1933, *op. cit.* n. 291, p. 176) : « La signification de ces images, par exemple l'image de l'oiseau, est naturellement que la douleur (*Leiden*) va dans l'oiseau reproduit et donc que l'on doit être débarrassé de la maladie. »

parle du tatouage thérapeutique en termes de “transfert”. Nous allons voir cependant que des motifs figuratifs ont, de temps à autre, été utilisés comme tatouages thérapeutiques.

Au XVIII^e siècle, P. S. Pallas mentionnait « toutes sortes de figures » (*allerlei Figuren*) que les hommes se faisaient tatouer « à cause d’une maladie » (*um Krankheits*)³²³. D’autres notices réunies et traduites par A. Kannisto suggèrent également l’existence de tatouages figuratifs à fonction thérapeutique :

[N. Sorokin] « Autant que mon expérience a pu me l’enseigner, le tatouage a différentes motivations : dans la plupart des cas, les jeunes femmes et les filles y trouvent le moyen de se parer, par cette coquetterie innée chez le beau sexe de tous les peuples. [...] Le *tamga* sert aussi de remède. Lorsque quelqu’un se brise le bras ou la jambe, ou si ces membres lui font seulement mal depuis longtemps, on lui pique (*stechen*) un *tamga* sur l’endroit malade ou cassé. Ainsi le Vogoul Pietr Bakhtiarov, ivre — c’est assez fréquent chez lui —, était tombé sur son bras droit et l’avait cassé. Immédiatement on entreprit de le tatouer [cf. pl. VI, fig. 6] [...]. Une vieille Vogoule souffrait d’une douleur chronique à la jambe droite et, après avoir fait quelques incisions (*Einschnitte*), la maladie, comme elle [nous] l’a assuré, disparut complètement. »³²⁴

[B. Munkácsi] « Les femmes vogoules, et aussi beaucoup d’hommes, se piquent un modèle (*Muster*) sur le bras [...] La plupart du temps, le modèle est piqué dans un but décoratif (*zum Schmuck*) ; ils s’en piquent parfois un quand le tendon du bras se redresse (*wenn die Armsehne sich aufrichtet*). [...] Lorsqu’on décore par souci ornemental, on dessine l’image d’un animal ailé ou l’image d’un animal à pattes ou un autre ornement — un dessin de traits (*eine Linienzeichnung*). On dessine d’abord un modèle (*Muster*) à la suie grasse là où l’on souhaite le puncturer. On tire ensuite du sang avec l’aiguille. Plus tard, l’endroit d’où vient le sang sèche, cicatrise et devient comme le modèle. Quand on saigne (*schröpft*) à cause d’une maladie on attache, sur l’endroit noirci à la suie et piqué à l’aiguille, une retaille de bois (*Kerbholz*), on ficelle solidement son côté entaillé (*gekerbte Seite*) à l’endroit où le tendon de la main se redresse (*wo sich die Handsehne aufrichtet*) afin qu’il y reste attaché. »³²⁵

[S. I. Rudenko] « D’après les données que nous avons réunies, le tatouage est aujourd’hui exécuté dans un but médical et comme ornement. La plupart des Ostiaks et des Vogouls se tatouent contre le rhumatisme et l’arthrite. Le processus inflammatoire qui succède au tatouage écarte selon eux la douleur (*Schmerz*) ou même la soigne. Pour cette raison, on trouve le tatouage le plus fréquemment au niveau des poignets, plus rarement sur les épaules et sur les jambes. Le tatouage médical en forme de traits ou de scarifications (*in Form von Streifen oder Schrammen*) se rencontre assez souvent, comme celui en forme de figures (*in Form von Figuren*). Le tatouage figuratif, le tatouage décoratif (*als Schmuck*), est souvent associé à un but médical. [...] La règle générale est que le tatouage des hommes ne répond pas à des motivations esthétiques (*nicht aus ästhetischen Gründen erfolgt*). »³²⁶

Comme l’a remarqué A. Kannisto, la plupart des tatouages thérapeutiques consistent en de simples traits, dépourvus de toute fonction décorative ou figurative³²⁷. On peut les voir sur

³²³ Cf. *supra*, p. 84.

³²⁴ N. SOROKIN, *Путешествие к вогулам [Voyage chez les Vogouls]*, Kazan, 1873, p. 46 (non consulté, cité et trad. par A. KANNISTO, 1933, *op. cit.* n. 291, p. 161).

³²⁵ B. MUNKÁCSI, *Vogul Népköltési Gyűjtemény*, t. 4, 1896, p. 417-418 (non consulté, cité et trad. par A. KANNISTO, 1933, *op. cit.* n. 291, p. 161-162 et p. 164).

³²⁶ S. I. RUDENKO, *Графическое искусство остяков и вогулов [Art graphique des Ostiaks et des Vogouls]*, 1929, p. 16 (non consulté, cité et trad. par A. KANNISTO, 1933, *op. cit.* n. 291, p. 162).

³²⁷ A. KANNISTO, 1933, *op. cit.* n. 291, p. 165.

plusieurs sujets, isolés ou jouxtant des tatouages ornementaux (pl. V, fig. 1-3 ; 5-8 ; pl. VI, fig. 6 et 8). L'interprète d'A. Kannisto, Maremiana Ivanovna Ukladov — qui était elle-même tatouée³²⁸ (cf. pl. V, fig. 4) — lui a donné un certain nombre d'informations sur la manière dont ses compatriotes envisageaient le processus pathologique et le remède mis en œuvre. Ce qu'en a retenu A. Kannisto rappelle les propos de B. Munkácsi cités plus haut :

« Le tatouage est employé comme remède (*Heilmittel*) lorsque, à la suite d'une course en raquettes dans la neige (*Schneeschuhlaufen*), en particulier par temps doux, le tendon du tarse (*Fußwurzelsehne*) ou le tendon du cou-de-pied (*Beugesehne des Fußes*) est devenu douloureux ou bien s'est redressé (*sich aufrichtet*) ou, comme disent les Russes, "s'est détaché" (*sich loslöst = y ноги жила отстала*) ou bien lorsque la même chose se produit avec le tendon de la main (*Handsehne*), par exemple lorsque le bras est fortement ébranlé en piochant la glace. »³²⁹

« [...] lorsque le tendon de la main ou du pied est devenu douloureux, on emploie la saignée : en puncturant avec une aiguille (тыкать надо : "il faut piquer"), on fait deux ou trois lignes transversales sur le cou-de-pied (*Rist*) ou sur le bras, sur un seul ou sur les deux. Lorsque suffisamment de sang s'est écoulé, avec un fil, on attache solidement sur les punctures (*Stichwunden*) une retaille de bois (*Kerbholz*) assez large, en travers (dans le sens de la longueur du bras ou de la jambe). Avant de puncturer on frotte l'endroit concerné avec de la suie de marmite qui pénètre ensuite dans les plaies, de sorte qu'il reste sur les endroits meurtris des traits bleu foncé. »³³⁰

Pour tout ce qui concerne le tatouage thérapeutique et les autres procédés de petite chirurgie, nous renvoyons notre lecteur au chapitre suivant³³¹. À la fin de son étude, A. Kannisto soutient l'hypothèse selon laquelle les procédés thérapeutiques auraient précédé l'utilisation du tatouage à des fins ornementales. Le tatouage serait apparu de manière fortuite, après que l'on eut puncturé ou scarifié des endroits malades pour « tirer le mauvais sang » ou calmer la douleur, et que les plaies eurent été ensuite frottées avec de la suie dans un but hémostatique ou antalgique. Le sentiment esthétique aurait fait le reste, en incitant à varier et à compliquer les motifs obtenus, tout en reconnaissant encore à certains d'entre eux un pouvoir médicinal. Pour illustrer sa théorie — bien entendu invérifiable — A. Kannisto cite une remarque intéressante faite par un médecin russe à propos des Lapons de la presque-île de Kola :

« La suie est fréquemment utilisée en cas d'affections chirurgicales. On en répand sur toutes les plaies consécutives à une coupure, un coup ou une ouverture d'abcès (*Eiterwunden*). Presque chaque cicatrice que j'ai eu sous les yeux était assombrie par l'application de suie. Juste après la

³²⁸ À A. Kannisto, elle dira que ses tatouages « n'ont aucune signification et qu'ils ont été faits pour badiner (*zum Spaß*) » (A. KANNISTO, 1933, *op. cit.* n. 291, p. 162).

³²⁹ A. KANNISTO, 1933, *op. cit.* n. 291, p. 162.

³³⁰ A. KANNISTO, 1933, *op. cit.* n. 291, p. 164.

³³¹ Cf. *infra*, p. 209 sq.

blesure, l'endroit blessé est lavé à l'eau froide, puis on saupoudre une épaisse couche de suie, afin qu'il ne saigne pas. »³³²

A. Kannisto a également étudié les motifs décoratifs du tatouage féminin en les comparant avec l'ornementation traditionnelle sur écorce de bouleau et sur cuir³³³. Les deux répertoires manifestent une étroite parenté sur laquelle nous n'insisterons pas. A. Kannisto a enfin répertorié les noms que les Khants et les Mansi donnaient à ces différents motifs. On s'aperçoit qu'ils font référence, comme dans d'autres traditions de tatouage³³⁴, à des réalités prosaïques et quotidiennes³³⁵ :

Motif n° 1 : <i>sac ou corde de traîneau.</i>	pl. V , fig. 1 main gauche registre supérieur ; pl. VI , fig. 1, droite reg. inf. ; fig. 2 gauche sup. et inf. ; fig. 3 droite sup. ; fig. 4 reg. inf.
Motif n° 2 : <i>fourche de pêcheur ou bout de flèche</i> (i. e. entaille ou ailerons situés à l'extrémité de la tige opposée à la pointe).	pl. V , fig. 1 main droite registre sup. ; pl. VI , fig. 1 gauche ; fig. 2 droite reg. inf. ; fig. 3 gauche reg. sup.
Motif n° 3 : <i>chevalet de harpe ou tête d'animal avec corne ou bout de flèche.</i>	pl. V , fig. 2 main gauche registre médian ; pl. VI , fig. 2 droite reg. sup. ; fig. 3 gauche reg. méd. ; fig. 4 reg. sup. ; fig. 5, reg. sup.
Motif n° 4 : <i>corde de traîneau ou bout de flèche ou tête d'animal avec corne.</i>	pl. V , fig. 2 main droite registre médian ; pl. VI , fig. 5 droite reg. inf.
Motif n° 5 : <i>demi-hommes (Männerhälfte).</i>	pl. V , fig. 2 main gauche reg. inf.
Motif n° 6 : <i>pin-arolle (Zierbelkiefer)</i>	pl. V , fig. 2 main droite reg. sup. (inachevé)
Motif n° 7 : <i>patte de souris ou branche de sapin.</i>	pl. VI , fig. 3 main gauche reg. inf. et avant-bras (autres ex. chez A. Kannisto)
Motif n° 8 : <i>bout de flèche.</i>	pl. VI , fig. 1 main droite reg. inf.

Les noms khants ou mansi donnés au motif particulier de l'oiseau n'apportent pas grand-chose à la question de l'interprétation :

Nom khant ou mansi	Traduction
<i>voršik, vorčik, určik, vurčik</i>	mésange (синица, <i>Meise</i>)
<i>čopyr, čopyrr</i>	coq, poule de bruyère (<i>Birkhuhn</i>)
<i>mansin</i>	tétras, coq de bruyère (глухарь)
<i>tovlèuirič</i>	oiseau, petit volatile
<i>čàèči</i>	moineau (petit oiseau en général)

³³² F. G. IVANOV-DJATLOV, *Наблюдения врача на Кольском полуострове* [*Observations d'un médecin sur la presqu'île de Kola*], Léninegrad, 1928, p. 112 (non consulté, cité et trad. par A. KANNISTO, 1933, *op. cit.* n. 291, p. 179).

³³³ Pour ce faire, A. Kannisto a utilisé le travail d'U. T. SIRELIUS, *Ornamente auf Birkenrinde und Fell bei den Ostjaken und Wogulen*, Helsinki, 1904 (non consulté) dont il reproduit plusieurs figures.

³³⁴ Nous pensons en particulier au tatouage bosniaque (cf. *infra*, p. 111 sq.).

³³⁵ Nous écartons délibérément les précisions lexicales qu'A. Kannisto donne sur la signification des termes khants et mansi et sur les traductions russes qui ont pu leur être données. Nous nous arrêtons sur la signification la plus probable dégagée par A. Kannisto, qui avoue que les résultats de l'enquête sont parfois difficiles à expliquer ou même incohérents (voir par exemple les appellations des motifs n° 4 et n° 8).

Grâce à une référence que nous a signalée Alain Le Boulluec, nous avons pu retrouver des analyses plus récentes du tatouage en forme d'oiseau. Roberte Hamayon y fait allusion dans son étude sur le chamanisme³³⁶. Elle tient ses informations du grand spécialiste russe des peuples de Sibérie occidentale, Valeri Nikolaevitch Chernetsov (1905-1970). Lui-même dépend à son tour d'informateurs qui, de son propre aveu, n'ont pas toujours donné satisfaction. Les quelques lignes qu'il consacre au tatouage de l'oiseau méritent d'être citées :

§ 1 « L'un des moyens les plus efficaces pour maintenir l'âme fut apparemment le tatouage. On tatouait des figurations d'oiseaux censées maintenir l'âme près du corps, "afin que l'âme ne s'enfuit pas", explique Soïnakhov, un Mansi [= Vogoul] de la rivière Lyamin [un affluent de l'Ob] : "le fait que l'âme ait des camarades la fait davantage rester chez elle". Malheureusement, je n'ai que très peu de matériel à ma disposition sur cette question, puisque le tatouage, comme tout ce qui touche au traitement de l'âme, est gardé secret par de vieilles femmes très réticentes à en parler à quiconque, et encore moins à un homme. Ce même Soïnakhov [...] entendit un jour des femmes âgées parler entre elles de tatouage — c'est au moins ce qu'il a cru comprendre. Mais, lorsqu'il tenta de leur demander des explications, à elles comme à sa propre mère, elles se mirent en colère et lui interdirent même d'aborder le sujet, ou prétextèrent ne rien savoir. "Sur les anciens", rapporta Soïnakhov, "on voit souvent des motifs d'oiseaux, mais, lorsqu'on les interroge, ils sont très évasifs et prétendent que le tatouage a été fait pour des motifs thérapeutiques : la main leur faisait mal, et ils l'ont peinte[, disent-ils]" — ce qui est certainement un prétexte, puisqu'en cas de douleurs (rhumatisme par exemple), ils font un type de tatouage complètement différent. »

§ 2 « Les enquêteurs qui se sont penchés sur la question du tatouage chez les Ougriens [de l'Ob] ne nous disent rien sur le tatouage comme moyen de maintenir l'âme. Seule N. F. Prytkova, qui a passé de nombreuses années à étudier les Khants, est parvenue à faire quelques observations précieuses³³⁷. D'après ses informations, chez les Khants du Kazym [affluent de l'Ob], l'image d'un petit oiseau, un *vursik* (i. e. "figuration d'oiseau"³³⁸), est tatouée sur l'épaule de chacun. Le "rôle" de cette image est de garder l'âme de la personne de son vivant et d'accompagner cette âme après la mort dans l'au-delà. Ce tatouage est donné à l'âge mûr, mais si quelqu'un quitte sa région natale pour une longue période, cette mesure préventive s'applique aussi aux jeunes gens. Par exemple, les jeunes filles qui quittent le Kazym pour aller étudier à Léninegrad sont tatouées de la sorte. »³³⁹

Ce tatouage rappelle une pratique funéraire également mentionnée par V. N. Chernetsov :

§ 3 « Sur le cours moyen de l'Ob, les Khants dessinent au charbon ou à la craie, à l'intérieur du cercueil [en bois], un soleil, une lune, et un oiseau — un coq noir, un oiseau de la famille des moineaux, une bergeronnette ou quelque chose d'approchant. Ils dessinent le soleil et la lune pour

³³⁶ R. HAMAYON, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, 1990, p. 552 et p. 578-579.

³³⁷ Observations non publiées, que N. F. Prytkova a communiquées directement à V. N. Chernetsov.

³³⁸ Sur la signification de ce terme d'après A. Kannisto ("mésange"), cf. *supra*, p. 93.

³³⁹ V. N. CHERNETSOV, « Concepts of the Soul among the Ob Ugrians », *Studies in Siberian Shamanism* (Arctic Institute of North America. Anthropology of the North : Translations from Russian Sources, éd. H. N. MICHAEL, n° 4), Toronto, 1963, p. 15-16. Cet article a d'abord paru en russe dans les *Труды Института Этнографии Академии Наук СССР* [Travaux de l'Institut d'Ethnographie de l'Académie des Sciences d'URSS] 51, 1959, p. 114-156.

que le défunt, les ayant à ses côtés, ne soit pas tenté de sortir de la tombe, et l’oiseau afin de lier son âme plus solidement à l’endroit de la sépulture et limiter ses éventuelles errances. »³⁴⁰

Le § 1 montre les limites de l’enquête menée par V. N. Chernetsov. Soïnakhov, son informateur, prétend que l’oiseau tatoué sert à maintenir l’âme à sa place. Mais quel crédit peut-on accorder à cette explication ? À en croire le § 3, l’image de l’oiseau, reproduite sur d’autres supports et en d’autres circonstances, pourrait avoir eu cette fonction. Mais, s’agissant du tatouage, Soïnakhov avoue n’avoir rien obtenu auprès des vieilles femmes. Des anciens lui ont seulement dit s’être tatoués pour des raisons thérapeutiques : « la main leur faisait mal, et ils l’ont peinte » (§ 1). V. N. Chernetsov met en doute ce témoignage, en parlant de (faux) prétexte. La fonction thérapeutique de certains tatouages figuratifs a pourtant été établie dès le XVIII^e siècle par plusieurs observateurs, comme nous l’avons vu plus haut.

Et définitive, comme le confesse V. N. Chernetsov, « les enquêteurs [...] ne nous disent rien sur le tatouage comme moyen de maintenir l’âme » (§ 2), à l’exception notable de N. F. Prytkova. On est pour le moins surpris d’entendre cette dernière nous parler d’un tatouage de l’oiseau sur l’épaule. Il n’est qu’à rappeler les remarques d’A. Kannisto :

« Autant que je sache, au moins aujourd’hui, les tatouages appliqués sur le pied et aussi, d’après S. I. Rudenko, sur les épaules³⁴¹, sont uniquement des tatouages en forme de traits (*Linientatuierung*). De fait, le dessin de figures compliquées, motivé par un souci esthétique, sur des parties du corps généralement soigneusement couvertes serait pour le moins inutile. »³⁴².

Peut-être N. F. Prytkova a-t-elle eu vent d’une pratique passée auparavant inaperçue. La lecture qu’elle en donne reste cependant difficile à évaluer. Comment se fait-il que cette fonction de “gardiennage de l’âme” soit demeurée si longtemps cachée aux observateurs ? N. F. Prytkova n’a-t-elle pas une responsabilité dans cette (ré)interprétation ? Qui sont ses informateurs et que lui ont-ils dit exactement ?

On le voit, l’exégèse du tatouage de l’oiseau demeure une question délicate. On ne saurait cependant déposséder ce motif de tout arrière-plan symbolique. Jadis, certaines images de l’oiseau eurent un rôle symbolique incontestable, malheureusement difficile (ou même impossible) à définir. Nous pensons à l’oiseau portant sur son buste un visage humain, qui apparaît régulièrement dans les moulages en bronze produits entre les VI^e/VIII^e siècles et le XIV^e siècle en

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 30-31.

³⁴¹ Passage cité *supra*, p. 91.

³⁴² A. KANNISTO, 1933, *op. cit.* n. 291, p. 165.

Sibérie occidentale³⁴³. Ce sujet iconographique a attiré l'attention de Burchard Brentjes, qui l'interprète comme une image de l'ascension de l'âme dans le monde supérieur³⁴⁴. Plus récemment, Eero Autio lui a consacré quelques pages comprenant un état de la question et un répertoire assez complet des moulages connus³⁴⁵. Ses conclusions, qui portent également sur d'autres motifs animaliers et anthropomorphes, ne sont malheureusement pas d'une grande clarté. Certains chercheurs ont pensé que les moulages de bronze étaient déposés dans les sépultures pour que l'âme bénéficie d'un lieu de repos (*resting place*). Mais, prenant en compte la petite taille de ces moulages (4-6 cm), leur forme de médaillon et le fait qu'ils sont souvent pourvus d'attaches ou de trous de suspension, Eero Autio se demande s'il ne faudrait pas les considérer comme des souvenirs (*keepsakes*) plutôt que comme des lieux de résidence (*dwel-lings*) pour les âmes. D'après lui, davantage que la nécessité de conserver et retenir les âmes (*keeping of souls*), c'est le totémisme qui serait le plus à même d'expliquer la juxtaposition fréquente de l'humain et de l'animal sur un même moulage³⁴⁶.

D'après V. N. Chernetsov et N. F. Prytkova, on l'a vu, l'image de l'oiseau est un moyen de retenir l'âme, et ceci explique qu'on la reproduise à l'intérieur du cercueil (§ 3) ou qu'on se la tatoue sur la peau (§ 1-2). Ces deux auteurs se contentent-ils d'une simple position d'école, qui tiendrait toute figuration animale pour un lieu de repos et de conservation de l'âme, ou bien nous livrent-ils une interprétation effectivement recueillie auprès des Ougriens de l'Ob ? Nous laissons aux ethnologues patentés le soin de dissiper ou de confirmer les doutes que nous exprimons ici.

*
* *

³⁴³ Voir A. HEIKEL, « Antiquités de la Sibérie occidentale [...] », 1894, *op. cit.* n. 320, pl. XIV, 1 (oiseau avec visage humain gravé sur la poitrine, et une tête humaine sur chaque épaule) et pl. XVIII, 6, 7, 12 (miroirs gravés d'Istiatsk : oiseaux avec visage sur la poitrine, ou pourvus de trois têtes humaines).

³⁴⁴ B. BRENTJES, « “Animal Style” and Shamanism. Problems of Pictorial Tradition in Northern in Central Asia », *Kurgans, Ritual Sites, and Settlements*, 2000, *op. cit.* n. 240, p. 260-261. B. Brentjes trouve des prototypes de ce motif dans l'art mésopotamien et sassanide, mais aussi en Chine ancienne.

³⁴⁵ E. AUTIO, « The Permian Animal Style », *Folklore. Electronic Journal of Folklore* (Tartu, Estonie), 18-19, 2001, p. 169 sq. (éd. électr. disponible sur <http://haldjas.folklore.ee/folklore>). Cet article vaut surtout pour la documentation et l'état de la question. Les interprétations de l'auteur sont imprécises et souvent fantaisistes, en particulier lorsqu'il tente (p. 178-183) de relier certains moulages avec le domaine féminin, en se basant sur la répétition de certains motifs (les données numérolologiques ainsi obtenues indiqueraient la durée de la gestation, le cycle menstruel, etc.).

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 173-174. Comme on peut le constater, le propos d'Eero Autio n'est pas limpide. À nouveau dans sa conclusion (p. 183), E. Autio parle de totémisme, sans le définir précisément.

> *Conclusion*

Le tatouage des Ougriens de l'Ob peut-il être considéré comme le descendant direct de l'ancien tatouage de l'Altai³⁴⁷ ? Ce dernier, rappelons-le, était *animalier, paritaire, et de style curviligne*. Cette dernière caractéristique ne se retrouve pas dans le tatouage de l'Ob, résolument géométrique. Notons cependant — la coïncidence est-elle fortuite ? — que les différents registres décoratifs étagés sur le plat supérieur des mains ougriennes (**pl. V** et **VI**) ne sont pas sans rappeler un agencement similaire que nous pu voir sur la main gauche de la Dame de Zaghunluq (**pl. II**, fig. 2). Le tatouage ornemental de l'Ob est *géométrique et féminin*, deux caractéristiques qui le rapprochent davantage des traditions de tatouage de Sibérie orientale et des zones arctiques, plutôt que de l'ancien Altai. Il n'est d'ailleurs pas exclu que, à l'instar de leurs consœurs asiatiques, les femmes (et les hommes ?) de l'Ob se soient jadis tatoué le visage de motifs linéaires. V. N. Chernetsov mentionne plusieurs masques Khants-Mansi marqués de lignes verticales qui reflèterait selon lui d'anciennes traditions locales³⁴⁸.

Le lien avec les anciens Scytho-Saces de l'Altai résiderait-il dans le fait d'avoir perpétué un répertoire animalier ? Trop d'incertitudes demeurent sur ce point. Deux auteurs consultés par A. Kannisto parlent de motifs d'oiseau et d'animal, sans plus de précisions³⁴⁹. Un troisième, B. Munkácsi, fait parler un de ses informateurs, d'après lequel les Vogouls utilisent dans leurs tatouages, outre l'image d'un « animal ailé », celle d'un « animal à pattes »³⁵⁰. Malheureusement, comme le remarque A. Kannisto « il n'existe pas un seul spécimen de pareils tatouages ». Mais nous ne pouvons nier que les traditions artistiques pré-modernes de Sibérie occidentale, l'orfèvrerie en particulier, s'inscrivent effectivement dans la lignée de l'art animalier de l'époque scythe³⁵¹. Puisqu'il a existé un art animalier dans le bassin de l'Ob au moins jusqu'au XIV^e siècle, l'introduction d'animaux dans un répertoire de *tamgas* auparavant

³⁴⁷ Rappelons que l'Ob et ses principaux affluents prennent leur source dans l'Altai.

³⁴⁸ V. N. CHERNETSOV et W. MOSZYŃSKA, *Prehistory of Western Siberia* (Artic Institute of North America. Anthropology of the North : Translations from Russian Sources, éd. H. N. MICHAEL, n° 9), Montréal / Londres, 1974, p. 129 (pas de reproduction).

³⁴⁹ G. NOVITSKY, *Краткое описание о народе остячком* [Brève description du peuple ostiak], 1715, p. 33 (non consulté) ; N. ABRAMOV, *Описание березовского края* [Description de la région de Berezovo], p. 335 (non consulté, date inconnue). Ces deux références sont données par A. KANNISTO, 1933, *op. cit.* n. 291, p. 171.

³⁵⁰ Texte cité *supra*, p. 91.

³⁵¹ Ceci est admis par tous. Pour la bibliographie, cf. *supra*, n. 343, 344 et 345.

aniconique — un phénomène survenu au plus tard au XVI^e siècle³⁵² — doit être attribuée à un héritage animalier remontant en dernière instance aux Scytho-Saces de l'Antiquité.

La « mésange » (*vurčik*) des Ougriens de l'Ob pourrait donc être considérée comme la dernière survivante des riches bestiaires que se faisaient tatouer les hommes et les femmes de Pazyryk. Mais, entre-temps, beaucoup de choses ont changé, et le bassin de l'Ob, qui n'est pas l'Altaï, a dû compter avec une histoire culturelle propre. Par conséquent, les oiseaux tatoués des Ougriens de l'Ob, quel que soit leur rôle exact, ne sauraient offrir une réponse définitive aux questions soulevées par le tatouage animalier scytho-sace. Le motif de l'oiseau n'apparaît d'ailleurs sur aucune momie tatouée de Pazyryk.

Le motif de l'oiseau en tant que résidence, réceptacle ou véhicule de l'âme, conviendrait bien aux conceptions animistes du chamanisme. Comme nous l'avons vu, cette interprétation reste cependant sujette à caution. Aucun observateur n'a d'ailleurs mentionné la présence d'un chaman pendant l'exécution d'un tatouage. Nous ne suivons donc pas Roberte Hamayon lorsqu'elle imagine, à partir des renseignements obtenus par V. N. Chernetsov, que le chaman se devait « de marquer d'une façon ou d'une autre l'âme [avec] l'empreinte du stock », c'est-à-dire avec le « tatouage de l'âme-oiseau »³⁵³. Une plus grande prudence s'impose : il serait réducteur de ne plus voir dans le tatouage des Ougriens de l'Ob que l'exécution d'un procédé chamannique, en oubliant que sa destination principale était bien, de l'avis de tous les observateurs, la *parure féminine*.

Le tatouage de l'Ob perpétue en effet une tradition beaucoup plus ancienne et plus répandue que le tatouage animalier scytho-sace, une tradition de tatouage que nous qualifierons plus bas de tatouage *ornemental, féminin, aniconique* et *géométrique*³⁵⁴. Le tatouage toungouzevenk et le tatouage inuit reflètent également cette tradition, bien qu'ils recourent à une technique différente (*tatouage cousu*). En Sibérie orientale et dans les régions arctiques, le répertoire tatoué apparaît résolument aniconique et géométrique. Très vraisemblablement, ces régions, restées en marge des influences scytho-saces, ont conservé des traditions d'ornementation corporelle antérieures au phénomène du tatouage animalier proprement dit. Et, selon toute

³⁵² C'est la date des premières archives administratives, correspondant au début de la colonisation de la Sibérie par les Russes.

³⁵³ R. HAMAYON, *La chasse à l'âme*, 1990 *op. cit.* n. 336, p. 578-579.

³⁵⁴ Cf. *infra*, la conclusion de ce premier chapitre, p. 187 sq.

apparence, les autochtones établis sur les affluents de l'Ob restèrent eux aussi attachés à cette vieille tradition de tatouage féminin. Cet attachement ne se démentit pas, même après que certains motifs animaliers firent leur entrée dans le répertoire, sous l'influence scythe. Le tatouage des Ougriens de l'Ob resta en effet essentiellement féminin et géométrique, comme l'ont montré les documents réunis ici.

c) Les Rûs tatoués d'Ibn Fadlan

En 921, Ahmad Ibn Fadlân fut envoyé par le calife de Bagdad en ambassade auprès des Bulgares installés au confluent de la Volga et de la Kama, près de l'actuelle Kazan. En 922, déjà parvenu dans la région, il rencontra des « *Rûs* qui étaient venus pour leur commerce et étaient descendus près du fleuve Atil [i. e. la Volga]. » Ibn Fadlân mentionnera un peu plus loin leurs bateaux. Quant à leur apparence physique et leur costume :

« Je n'ai jamais vu corps plus parfaits que les leurs. Par leur taille, on dirait des palmiers. Ils sont blonds et de teint vermeil. Ils ne portent ni tuniques, ni caftans, mais un vêtement qui leur couvre un côté du corps et leur laisse une main libre. Chacun d'eux a avec lui une hache, un sabre et un couteau et ne quitte rien de ce que nous venons de mentionner. Leurs sabres sont des sabres à large lame, striée de rainures, semblables à des sabres francs. De l'extrémité des ongles jusqu'au cou, le corps de chacun d'entre eux est tatoué en vert de dessins représentant des arbres, des figures, etc. »³⁵⁵

Notre amie Miriam Rosen nous a proposé une traduction littérale de la dernière phrase, que nous présentons sous forme interlinéaire :

<i>Min</i>	<i>ḥadd</i>	<i>zufr</i>	<i>al-wāḥid</i>	<i>minhum</i>	<i>ilā</i>	<i>'unqihī</i>
« De	l'extrémité	des ongles	de chacun	d'entre eux	jusqu'à	son cou
<i>mukhaḍḍar</i>	<i>šadjar</i>	<i>wa-ṣuwar.</i>				
est rendu vert	avec arbres	et images	(ou : formes, figures). »			

³⁵⁵ IBN FADLĀN, *Voyage chez les Bulgares de la Volga* [en 921-922 ap. J.-C.], Folio 209 v°, trad. M. CANARD, « La relation du voyage d'Ibn Fadlân chez les Bulgares de la Volga », *Annales de l'Institut d'Études Orientales*, 16, 1958, p. 116, repr. IBN FADLĀN, *Voyages chez les Bulgares de la Volga*, Paris, Sindbad, 1988, p. 72. Cette *Risāla* (relation ou rapport) était déjà connue par la version incomplète donnée par Yâqût, auteur d'un dictionnaire géographique au début du XIII^e siècle, et par les extraits de deux auteurs persans, Ahmad Tûsî (c. fin XII^e siècle) et Amîn Râzî (ouvrage paru à la fin du XVI^e siècle). En 1923, Ahmed ZEKI VALIDI TOGAN découvrit en Perse, à Mešhed, un manuscrit (provenant de la bibliothèque de Merv) contenant une version plus complète de la relation d'Ibn Fadlân, et l'édition en 1939 avec une traduction allemande et un commentaire : A. ZEKI VALIDI TOGAN, *Ibn Fadlân's Reisebericht*, (*Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, 24, 3) Leipzig, 1939. Suivirent d'autres éditions et commentaires russes et allemands.

Qui sont ces *Rûs* rencontrés par Ibn Fadlân ? Ce nom désigne bien, chez les auteurs arabes et grecs, les habitants des territoires correspondant à la Russie actuelle. Tous les historiens s'accordent désormais sur la réalité d'une implantation scandinave dans cette région aux IX^e et X^e siècles. Les nouveaux arrivants fondèrent des colonies et exploitèrent les ressources locales. Il serait toutefois abusif de croire que les composantes démographiques et culturelles autochtones aient été pour autant totalement submergées, et d'identifier en tout point les *Rûs* avec les Scandinaves. Les communautés contrôlées par ces commerçants venus du nord étaient en grande partie composées d'esclaves indigènes. Constantin Zuckerman estime même que « la part des Scandinaves dans la population pouvait difficilement dépasser 20 %, même pour une colonie fraîchement fondée par un groupe d'immigrés »³⁵⁶. Ibn Fadlân prétend avoir également assisté à l'incinération d'un chef *rûs*. La description qu'il en donne est célèbre pour les atrocités qui y sont rapportées, en particulier le sacrifice d'une fille-esclave qui doit, avant d'être étranglée et poignardée, s'offrir à la plupart des compagnons du défunt. Régis Boyer n'hésite pas à reconnaître une forte influence scandinave dans les rituels funéraires évoqués par Ibn Fadlân³⁵⁷. Il est vrai que les *Rûs* incinèrent le défunt en mettant à feu, comme les Vikings, un *bateau* où ont été entassés du mobilier, de la nourriture, plusieurs animaux sacrifiés (un chien, deux chevaux, deux vaches, un coq et une poule), et enfin l'esclave massacrée. Mais ce même R. Boyer s'étonne de la mention de tatouages³⁵⁸, que la Scandinavie ancienne ignorait totalement. Ce détail ne se retrouve d'ailleurs dans aucune autre source historique évoquant les *Rûs*. Il faut donc, si l'observation d'Ibn Fadlân est juste, croire qu'elle ne concerne qu'un groupe d'esclaves ou une tribu vassale des *Rûs*. L'identification de ces hommes tatoués est extrêmement problématique : le confluent de la Volga et de la Kama était un carrefour commercial où se croisaient des tribus d'horizons très divers. Ni les Slaves ni les Nordiques n'ont eu la réputation d'être tatoués. Le tatouage décrit par Ibn Fadlân étant porté par des hommes, nous sommes contraint de nous tourner vers la tradition de tatouage paritaire d'Asie centrale. La précision d'Ibn Fadlân ne permet pas de définir précisément le type de répertoire utilisé. Le caractère couvrant et la variété des motifs rappelle le tatouage de Pazyryk. Les "*Rûs*" d'Ibn

³⁵⁶ *Les centres proto-urbains russes entre Scandinavie, Byzance et Orient*, Actes du Colloque International tenu au Collège de France en octobre 1997, éd. M. KAZANSKI, A. NERCESSIAN et C. ZUCKERMAN (Réalités byzantines, 7), Paris, 2000, introduction, p. 3.

³⁵⁷ R. BOYER, *Les Vikings. Histoire et civilisation*, Paris, 1992, p. 177.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 212.

Faldân utilisaient-ils un répertoire zoomorphe ? Cela n'est pas impossible. Il n'est pas dit en effet qu'un observateur étranger, qui n'aurait fait qu'apercevoir rapidement une partie des tatouages de l'homme de Pazyryk, à moitié dissimulés sous ses vêtements, eût été à même d'en définir précisément le répertoire : des fragments de ramure, de queue enroulée, ou de patte fléchie, avec le style curviligne qui les caractérise, auraient pu lui apparaître comme « des arbres et des images », sans qu'il lui fût possible d'en dire plus. Les “*Rûs*” d'Ibn Fadlân pourraient donc être les héritiers d'une tradition que certains groupes d'origine scytho-sace auront importée dans la région, sans être toutefois parvenus à l'imposer aux Slaves. Nous pensons aux Sarmates, dont la progression vers l'Occident depuis l'Asie centrale a déjà été évoquée plus haut³⁵⁹, et dont nous reparlerons bientôt³⁶⁰. Ces Nomades ont peut-être pratiqué le tatouage animalier masculin, et nous savons, par plusieurs sources des V^e-IV^e siècles av. J.-C., qu'ils ont à cette époque séjourné au nord de la mer d'Azov, de part et d'autre du Don. Or, rappelons qu'à Volgograd (≈ 400 km au nord-est d'Azov) le Don et la Volga sont à moins de 50 km l'un de l'autre, et que la Volga constituait une route commerciale importante vers les régions septentrionales — une route que les Sarmates (ou d'autres peuples venus d'Asie) étaient susceptibles d'emprunter. Tous les Nomades désireux de gagner les régions occidentales se devaient d'ailleurs de doubler la mer Caspienne par les steppes kazakhes, et donc de traverser, à un moment ou à un autre, les cours inférieurs de l'Oural, de la Volga et du Don. Mais, si le répertoire des *Rûs* d'Ibn Fadlân est bien végétal, on pourra préférer le rattacher au type de tatouage pratiqué au sud du Caucase, sur les rives de la mer Noire, chez les Mossynèques décrits par Xénophon³⁶¹.

*

* *

³⁵⁹ Cf. *supra*, p. 15.

³⁶⁰ Cf. *infra*, p. 122 sq.

³⁶¹ Cf. *supra*, p. 47.

C. LE BASSIN MÉDITERRANÉEN

1. RÉGIONS DANUBIENNES ET BALKANIQUES

a) Le “tatouage thrace”

> *Introduction : Scythes d'Europe et Thraces*

L'art gréco-scythe produit au nord-est de la Grèce au cours des IV^e-III^e siècles av. J.-C., d'un grand naturalisme et d'une grande précision, représente des Scythes barbus et chevelus, mais totalement dépourvus de tatouages. Comme l'a remarqué Iaroslav Lebedynsky, « bien qu'elle soit mentionnée chez leurs voisins thraces », aucune source ancienne ne signale la pratique du tatouage chez les Scythes d'Europe³⁶². On sait seulement par la *Collection hippocratique* que ces derniers pratiquaient une forme de cautérisation thérapeutique³⁶³. Le silence des sources écrites — davantage encore que celui de l'iconographie³⁶⁴ — doit être pris au sérieux. Les Scythes des régions pontiques étaient aussi bien connus des Grecs que les Thraces, et il n'y a aucune raison pour que les textes aient négligé de parler du tatouage des premiers, alors que les références à celui des seconds ne manquent pas. Il faut se rendre à l'évidence : les Scythes d'Europe ne se tatouaient pas, contrairement à leurs homologues de l'Altaï. Ils forment même une barrière étanche entre les traditions de tatouage si particulières de Pazyryk et celles que nous allons constater dans les Balkans. En d'autres termes, il ne saurait être question d'imaginer une forme de diffusionnisme des steppes qui aurait exporté le tatouage en Europe à une date récente, c'est-à-dire au cours du 2^e ou du 1^{er} millénaire av. notre ère. Il y a, toutefois, une exception : c'est le cas particulier — mais conjectural — des Sarmates, qui pourraient, à la fin du 1^{er} millénaire av. J.-C., avoir importé dans les régions danubiennes une tradition de tatouage

³⁶² I. LEBEDYNSKY, *Les Scythes*, 2001, *op. cit.* n. 229, p. 80.

³⁶³ PSEUDO-HIPPOCRATE, *Airs, eaux, lieux*, ch. 20, § 1, éd. et trad. J. JOUANNA, *CUF*, 1996, p. 235. Il s'agissait probablement de moxibustion à l'amadou, comme nous le supposons plus loin, p. 232 sq. (en particulier p. 235 sq.)

³⁶⁴ Cf. *supra*, p. 74 le cas particulier des tentures de Pazyryk.

venue d'Asie centrale³⁶⁵. Mais cela ne remet pas en cause le caractère autochtone du tatouage balkanique : celui-ci est d'ailleurs attesté dès le V^e siècle par Hérodote, soit quelque 150 ans avant celui de l'Altaï, si l'on accepte les récentes datations de Pazyryk³⁶⁶. Il est même plus que probable que les Grecs rencontrèrent ce tatouage dès l'établissement de leurs premiers comptoirs à l'embouchure du Danube, au VII^e siècle av. notre ère. Le cas Ötzi³⁶⁷ prouve de son côté que le tatouage (thérapeutique) était pratiqué dans le Haut-Adige au 4^e millénaire av. notre ère, dans une région somme toute pas très éloignée des Balkans et du Danube.

> *Le tatouage des femmes thraces d'après les auteurs grecs*

Hérodote classe le tatouage parmi les coutumes essentiellement contraires à celles des Grecs : ainsi, de même que chez les Thraces les mœurs sexuelles des jeunes filles ne sont pas surveillées, que l'oisiveté est mieux jugée que le travail, que le pillage est considéré comme une source légitime de revenus, « être tatoué est jugé noble, tandis que le fait de n'être pas tatoué est jugé vil » (τὸ μὲν ἐστίχθαι εὐγενὲς κέκριται, τὸ δὲ ἄστικτον ἀγενές)³⁶⁸. Hérodote ne précise ni la nature de ce tatouage, ni le sexe auquel il était destiné. Ces deux informations nous seront fournies par des peintures sur vases datant des V^e-IV^e siècles avant notre ère³⁶⁹. Les textes postérieurs à Hérodote permettent de constater que le tatouage thrace était essentiellement féminin³⁷⁰. Le plus ancien d'entre eux remonte à la fin du V^e siècle. Il est donc presque contemporain d'Hérodote et pourrait refléter le type de sources dont on pouvait disposer à l'époque de l'historien d'Halicarnasse. Le passage que nous citons oppose, comme le fait fréquemment Hérodote, les mœurs grecques à celles de leurs voisins. Le début du § 13 parle du tatouage thrace comme d'un ornement spécifiquement féminin :

§ 12 Μακεδόσι δὲ καλὸν δοκεῖ ἡμῶν τὰς § 12 « Les Macédoniens trouvent qu'il est beau que κόρας, πρὶν ἀνδρὶ γάμασθαι, ἐρᾶσθαι καὶ les jeunes filles, avant de se marier, soient aimées et ἀνδρὶ συγγίνεσθαι, ἐπεὶ δὲ καὶ γάμνηται, couchent avec des hommes, mais ils trouvent cela laid αἰσχρὸν · Ἕλλησι δ' ἄμφω αἰσχρὸν. § 13 une fois que l'on est marié ; chez les Grecs, les deux Τοῖς δὲ Θραξιὶ κόσμος τὰς κόρας στίζουσ- sont laids. § 13 Chez les Thraces, le tatouage des

³⁶⁵ Voir l'hypothèse avancée p. 15 sq., mais surtout l'analyse plus complète *infra*, p. 122 sq.

³⁶⁶ Cf. *supra*, p. 54 sq.

³⁶⁷ Cf. *infra*, p. 213 sq.

³⁶⁸ HÉRODOTE, *Histoires*, livre V, ch. 6, éd. et trad. (modifiée) P.-E. LEGRAND, CUF, 1946, p. 20.

³⁶⁹ Cf. *infra*, p. 116 sq.

³⁷⁰ Textes réunis entre autres par W. TOMASCHEK, « Die alten Thraker. Eine ethnologische Untersuchung », *Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Wien*, 128, 1893, p. 116-118.

δαι · τοῖς δ' ἄλλοις τιμωρία τὰ στίγματα τοῖς ἀδικέοντι. Τοὶ δὲ Σκύθαι καλὸν νομίζοντι, ὅς <κ'> ἄνδρα κατακανὼν ἐκδείρας τὰν κεφαλὰν τὸ μὲν κόμιον πρὸ τοῦ ἵππου φορῆι, τὸ δ' ὀστέον χρυσώσας <ῆ> καὶ ἀργυρώσας πίνηι ἐξ αὐτοῦ καὶ σπένδηι τοῖς θεοῖς · ἐν δὲ τοῖς Ἑλλάσιν οὐδέ κ' ἐς τὰν αὐτὰν οἰκίαν συνεισελθεῖν βούλοισι τις τῶι ταῦτα ποιήσαντι. § 14 Μασσαγέται δὲ τῶς γονέας κατακόψαντες κατέσθοντι, καὶ τάφος κάλλιστος δοκεῖ ἦμεν ἐν τοῖς τέκνοις τεθάφθαι · ἐν δὲ ταῖς Ἑλλάδι αἴ τις ταῦτα ποιήσαι, ἐξελαθεῖς ἐκ τῆς Ἑλλάδος κακῶς κα ἀποθάνοι ὡς αἰσχρὰ καὶ δεινὰ ποίειων.³⁷¹

jeunes filles est un ornement ; chez les autres [peuples] les tatouages sont un châtement réservé aux coupables. Les Scythes jugent beau que celui qui a tué un homme et scalpé sa tête porte le scalp à l'avant de son cheval et, après avoir recouvert l'os du crâne avec de l'or ou de l'argent, s'en serve pour boire et offrir des libations aux dieux ; chez les Grecs, personne ne voudrait entrer dans une même maison avec celui qui fait de telles choses. § 14 Les Massagètes mangent leurs parents après les avoir fait périr, et trouvent que la plus belle des sépultures est d'être enseveli dans ses enfants ; en Grèce, si quelqu'un faisait cela, il mourrait misérablement, expulsé de Grèce, comme quelqu'un qui fait des choses laides et horribles. »

Le goût pour la parure corporelle est totalement étranger aux Grecs qui, nous le verrons, ne connaissent le tatouage que sous la forme du stigmaté punitif et humiliant³⁷². Cléarque de Solos (IV^e - III^e siècle av. J.-C.) prétend ainsi que les tatouages décoratifs des femmes thraces avaient à l'origine pour but de camoufler une marque infamante que leur auraient imposée leurs consœurs scythes :

[...] ἐποίκιλλον τὰ σώματα, περόναις γραφήν ἐνεῖσαι. Ὅθεν πολλοῖς ἔτεσιν ὕστερον, αἱ ὑβρισθεῖσαι τῶν Θρακῶν γυναικες ἰδίως ἐξηλείψαντο τὴν συμφορὰν προσαναγραψάμεναι τὰ λοιπὰ τοῦ χρωτός, ἵν' ὁ τῆς ὑβρεως καὶ τῆς αἰσχύνης ἐπ' αὐταῖς χαρακτήρ, εἰς ποικιλίαν καταριθμηθεῖς κόσμου προσηγορία τοῦνειδος (= τὸ ὄνειδος) ἐξαλείψη.³⁷³

« [Celles-ci] peignirent les corps [des femmes thraces] en injectant le dessin avec des aiguilles. C'est pourquoi, après de nombreuses années, les femmes thraces qui avaient été outragées firent à leur façon oublier cet épisode malheureux en peignant également le reste de la peau, afin que l'empreinte outrageante et honteuse qu'elles portaient, regardée comme une décoration, fasse disparaître l'affront sous l'appellation d'ornement. »

Les femmes scythes se tatouaient-elles ? Nullement. Le comportement qui leur est ici prêté — tatouer une marque d'infamie — pourrait d'ailleurs aussi bien être grec³⁷⁴. Si Cléarque avait effectivement eu connaissance d'un tatouage ornemental scythe, sa légende n'aurait pas tenu la route, car la part d'invention attribuée aux femmes thraces aurait eu le tort de paraître un peu téléguidée par leurs tortionnaires scythes.

Le tatouage des femmes thraces compris comme une punition constitue un motif littéraire à part entière. On le retrouve chez Phanoclès (III^e ou II^e siècle av. J.-C.), un poète auteur d'une

³⁷¹ *Les Doubles dits (Δισσοὶ λόγοι)*, fr. 2 : *Sur le beau et le laid (Περὶ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ)*, éd. H. DIELS et W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 2, 6^{ème} éd., Berlin, 1952 (repr.), p. 408.

³⁷² Cf. *infra*, p. 357 sq.

³⁷³ CLÉARQUE DE SOLOS ap. ATHÉNÉE, *Deipnosophistes* (ou *Banquet des sophistes*), livre XII, 524d-e, éd et trad. angl. C. B. GULICK, vol. 5, *LCL* n° 274, 1933, p. 364-365 (= *Fragmenta Historicum Graecorum*, éd. C. MÜLLER, vol. 2, Paris, 1878, fr. 8, p. 306).

³⁷⁴ Sur le tatouage pénal dans le monde gréco-romain, cf. *infra*, p. 357 sq.

élégie dont Stobée (v^e siècle ap. J.-C.) a conservé une trentaine de vers, et dans laquelle il donne une explication tout à fait originale de la mort d'Orphée³⁷⁵. La plupart des auteurs anciens l'attribuaient aux femmes thraces jalouses de l'amour que le divin poète portait à Eurydice³⁷⁶, mais ce consensus littéraire n'empêchait pas que des versions disparates circulaient en Grèce à l'époque romaine³⁷⁷. Phanoclès prétend pour sa part que les femmes de Bistonie tuèrent Orphée

<p>οὐνεκα πρώτων δεῖξεν ἐνὶ Θρηήκεσσιν ἔρω- τας / ἄρρενας, οὐ δὲ πόθους ἤνεσε θηλυ- τέρων. [...] Θρηῆκες δ' ὡς ἐδάησαν ἀρήιοι ἔργα γυναικῶν / ἄγρια, καὶ πάντας δεινὸν ἐσῆλθεν ἄχος, / ἃς ἀλόχους ἔστιζον, ἴν' ἐν χροὶ σήματ' ἔχουσαι / κυάνεα στυγε- ροῦ μὴ λελάθοιντο πόνου. / Ποινὰς δ' Ὀρ- φῆι κταμένῳ στίζουσι γυναικῆς / εἰς ἔτι νῦν κείνης εἶνεκεν ἀμπλακίης.³⁷⁸</p>	<p>« parce que, le premier, il révéla aux Thraces les amours masculines et n'inspira pas le désir pour les femmes. [...] Lorsque les Thraces belliqueux furent instruits des actions sauvages des femmes, et qu'une douleur terrible se fut emparé d'eux, ils tatouèrent leurs compagnes, de sorte qu'en portant sur la peau des marques noires, elles n'oublient pas leur labeur affreux. Aujourd'hui encore, à cause de cet égarement, ils tatouent leurs femmes, pour avoir tué Orphée. »</p>
--	--

³⁷⁵ Lequel, rappelons-le, était d'origine thrace, et parfois prétendu roi ou prince : cf. R. SOREL, *Orphée et l'orphisme* (coll. "Que sais-je ?" 3018), Paris, 1995, p. 18 sq.

³⁷⁶ VIRGILE, *Géorgiques*, livre IV, v. 516 sq., éd. et trad. E. DE SAINT-DENIS, CUF, 1957, p. 75 (≈ trad. M. RAT, Paris, 1932, p. 202-203) : Orphée, tout occupé à pleurer la perte d'Eurydice, n'est sensible ni aux charmes ni aux sentiments des Thraciennes ; celles-ci, irritées, se vengent au cours d'une orgie bacchique : elles le démembrèrent et dispersent son corps dans la campagne, tandis que sa tête arrachée appelle encore Eurydice. PSEUDO-APOLLODORE, *Bibliothèque I*, ch. 3, § 2 : Orphée a été « mis en pièces par les Ménades » (*διασπασθεῖς ὑπὸ τῶν μαινάδων*) (éd. R. WAGNER rev. par J. G. FRAZER, LCL 121, 1921, p. 18, trad. J.-C. CARRIÈRE et B. MASSONIE, *La Bibliothèque d'Apollodore*, Paris, 1991, p. 29 ; les traducteurs situent ce texte vers 200 ap. J.-C., *ibid.*, *intro.*, p. 12). Chez Ovide, les Thraciennes sont châtiées par Bacchus qui les transforme en arbres (*Métamorphoses*, XI, 67-84, éd. et trad. G. LAFAYE (1930), t. 3 (livres XI-XV), 7^e repr. revu et corrigé par H. LE BONNIEC, CUF, 1991, p. 4).

³⁷⁷ PAUSANIAS (II^e siècle ap. J.-C.), *Description de la Grèce*, livre IX, ch. 30, éd. et trad. W. H. S. JONES, vol. 4 (livres VIII-X), LCL 297, 1935, p. 300-307 : pour certains, le motif de l'assassinat d'Orphée par les femmes est « qu'il [aurait] persuadé leurs hommes de l'accompagner dans ses égarements » (p. 300 : *σφῶν τοὺς ἄνδρας ἀκολουθεῖν ἔπεισεν αὐτῷ πλανωμένῳ*), pour d'autres, sa mort serait due à la foudre qu'aurait envoyée un dieu courroucé ou même à son propre suicide par désespoir pour Eurydice. Sur les autres versions décelables dans les textes classiques, cf. l'intro. de Maria-Xeni Gareizou à l'iconographie d'Orphée dans le *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*, VII, 1, 1994, p. 81-82.

³⁷⁸ PHANOCLÈS, *Amours ou beaux garçons* ("Ἐρωτες ἢ καλοί), frag. 1, v. 9-10, 23-27, éd. J. DEFRADAS *Les élégiaques grecs*, Paris, 1962, p. 103-104. Nous suivons toutefois les corrections apportées par K. ALEXANDER, *A Stylistic commentary on Phanocles and Related texts* (Classical and Byzantine monographs, éd. G. GIANGRANDE et H. WHITE, 13), Amsterdam, 1988, p. 13. On classe habituellement Phanoclès parmi les poètes "érudits" du début de la période ptolémaïque (É. BURNOUF, *Histoire de la littérature grecque*, t. 2, Paris, 1869, p. 250). Son style est comparé par Jean Defradas (*op. cit.*, p. 19) à celui de l'Alexandrin (?) Hermésianax dont Athénée a conservé quelques pages d'une élégie consacrée aux amoureux célèbres (*Deipnosophistes*, livre XIII, § 71, cf. trad. de T. SANDRE, *Athénée, Le chapitre treize*, Amiens, 1924, p. 158-163). On trouvera une traduction latine du fragment de Phanoclès dans STOBÉE, *Choix de sentences* (*Ἐκλογαὶ ἀποφθεγμάτων*), éd. et trad. C. GENSER, *Joannis Stobei Sententiae ex thesauris Graecorum delectae*, Tigre (Suisse), 1543, Sermon LXII : *Blâme des plaisirs d'amour, et que le désir est mauvais* [...] (*Ψόγος ἀφροδίτης, καὶ ὅτι φαῦλος ἔρωτος*), p. 375-376.

Plutarque lui-même se fera l'écho de cette version en parlant des Thraces qui « tatouent encore aujourd'hui leurs femmes pour venger Orphée » (στίζουσιν ἄχρι νῦν τιμωροῦντες Ὀρφεῖ τὰς αὐτῶν γυναικάς)³⁷⁹.

Dans une épigramme anonyme de l'Anthologie palatine, les Thraciennes sont cependant lavées de toute culpabilité. Elles sont même les premières à pleurer la disparition d'Orphée, et le tatouage de leurs bras y est présenté comme une caractéristique ethnique qui n'a pas plus d'incidence que la blondeur de leurs cheveux :

Καλλιόπης Ὀρφῆα καὶ Οἰάγροιο θανόντα / « La mort d'Orphée fils de Calliope et d'Æagre / tira
ἐκλαυσαν ξανθαὶ μυρία Βιστονίδες, / στικ- mille pleurs aux blondes Bistonnes³⁸¹ : / elles ensan-
τοὺς δ' ἡμάξαντο βραχίονας, ἀμφὶ μελαίνῃ glantaient leurs bras tatoués et couvraient / de cendre
/ δευόμεναι σποδιῇ Θρηγίκιον πλόκαμον / noire leur chevelure thrace ; / et, tandis que celles qui
καὶ δ' αὐταὶ στοναχεῦντι σὺν εὐφόρμιγγι se lamentent avec Apollon à la belle lyre, / les Muses
Λυκείῳ / ἔρρηξαν Μοῦσαι δάκρυα Πιερίδες de Piérie, éclatent en sanglots / et déplorent le
/ μυρόμεναι τὸν ἀοιδόν · ἐπωδύρατο δὲ chantre, les pierres et les chênes se lamentent / sur
πέτραι / καὶ δρύες, ἃς ἐρατῇ τὸ πρὶν ἔδελ- celui qui les enchantait autrefois de son aimable
γε λύρη.³⁸⁰ lyre. »

Enfin, au tournant des I^{er} et II^e siècles de notre ère, Dion Chrysostome redonne au tatouage thrace sa fonction d'ornement social, telle que l'avait définie avant lui Hérodote, à l'occasion d'un raisonnement sophistique qui tente de relativiser la portée du tatouage punitif :

— Ἔμοι μὲν σφόδρα δοκεῖ ἄτοπον, εἰ πέδας — « Il me semble tout à fait absurde que quelqu'un
ἔχων τις ἢ ἐστιγμένους ἢ ἐν μυλῶνι ἀλῶν qui aurait les pieds entravés ou bien aurait été tatoué,
ἐλευθέρος ἔσται μᾶλλον τοῦ μεγάλου ou encore travaillerait dans un moulin soit plus libre
βασιλέως. que le grand roi. »
ΔΙΟ · Τί δέ ; ἐν Θρακίῃ γέγονας ; ΔΙΟΝ : « Et pourquoi pas ? Es-tu allé en Thrace ? »
— Ἐγώ γε. — « Oui, certes. »
ΔΙΟ · Ἐώρακας οὖν ἐκεῖ τὰς γυναικάς τὰς ΔΙΟΝ : « Tu as donc vu les femmes de là-bas, qui
ἐλευθέρας στιγματῶν μεστάς, καὶ τοσοῦτω sont libres et recouvertes de tatouages, et qui ont des
πλείονα ἐχούσας στίγματα καὶ ποικιλώτερα tatouages d'autant plus nombreux et bigarrés
ὅσῳ ἂν βελτίους καὶ ἐκ βελτιόνων qu'elles apparaissent nobles ou de meilleure extrac-
δοκῶσιν ; tion. »
— Τί οὖν δὴ τοῦτο ; — « Et qu'est-ce que cela signifie ? »

³⁷⁹ PLUTARQUE, *Traité* 41 (*Sur les délais de la justice divine*), § 12, 557d, dans *Œuvres morales*, t. 7, 2^e part., éd. et trad. (modifiée) R. KLAERR et Y. VERNIÈRE, CUF, 1974, p. 150.

³⁸⁰ *Anthologie grecque*, 1^{ère} partie : *Anthologie palatine*, t. 4 (livre VII, épigr. 1-363), épigr. 10, éd. P. WALTZ, trad. (modifiée) A.-M. DESROUSSEUX, A. DAIN, P. CAMELOT et E. DES PLACES, CUF, 2^e éd., 1960, p. 60. Les traducteurs de la CUF comprennent que les Bistonnes ont « les bras en sang sous les piqûres ». Nous préférons la traduction de William Roger Paton (*The Greek Anthology*, vol. 2, LCL 68, 1917), p. 9 : « they stained their tattooed arms with blood, and dyed their Thracian locks with black ashes. » Wilhelm Tomaschek veut à tout prix rattacher les v. 3-4 au tatouage toungouze par couture et comprend que « les femmes bistonnes déploraient la mort d'Orphée et, dans la douleur, se tatouaient les bras, tandis qu'à travers la peau elles tiraient (*ziehen*) des aiguilles dont les fils étaient imprégnés de suie » [sic !] (W. TOMASCHEK, « Die alten Thraker », 1893, *op. cit.* n. 370, p. 117-118).

³⁸¹ La Bistonie est une région de la Thrace.

ΔΙΟ · Ὅτι βασιλίσσαν, ὡς ἔοικεν, οὐδὲν κωλύει ἐστιγμένην εἶναι · βασιλέα δὲ οἷε κωλύειν ;³⁸² DION : « Qu'à ce qu'il semble, rien n'empêche que la reine soit tatouée ; et crois-tu que quelque chose empêche que le roi le soit aussi ? »

> *Agathyrses, Gélons, et autres peuples d'Europe centrale*

D'autres peuples danubiens étaient aussi réputés pour être tatoués. C'est le cas des Agathyrses et des Gélons, évoqués par des auteurs latins qui ont cependant le tort de ne pas toujours maîtriser leurs sources. Certains seront trompés par la terminologie de Virgile, qui parle de peuples « peints » : *picti Agathyrsi*³⁸³ et *picti Geloni*³⁸⁴. Le poète ne mentionne ces deux peuples qu'à la seule fin d'illustrer l'universalité d'un fait ou d'une réalité³⁸⁵. Malgré l'emploi de l'adjectif *pictus*, ici plus évocateur que réellement descriptif, il semble bien qu'à l'époque de Virgile on avait dans l'idée que ces deux peuples pratiquaient le tatouage, et non la peinture corporelle. Un commentateur anonyme des *Géorgiques*, qui place les Agathyrses en Scythie, parle explicitement de tatouages :

« “Pictosque Gelonos” (Géorg. II, 115) : « “Et les Gélons peints” (Géorg. II, 115) : les peuples *stigmata habentes populi Scythiae, ut : pictique Agathyrsi*” (Énéide, IV, 146). *Item Gelonos. Thraces sunt a Gelono, Herculis et Chaoniae Nymphae filio, dicti ; et ideo “pictos”, quia stigmata conpunctionum habent.* ³⁸⁶ de Scythie portent des tatouages, ainsi : “et les Agathyrses peints” (Énéide, IV, 146). C'est aussi le cas des Gélons. On dit que les Thraces descendent de Gélon, fils d'Hercule et de la nymphe Chaonie³⁸⁷ ; et ils sont “peints”, parce qu'ils portent des tatouages faits de piqûres d'aiguilles. »

³⁸² DION CHRYSOSTOME, *Discours 14 : Sur l'esclavage et la liberté* (Περὶ δουλείας καὶ ἐλευθερίας), § 19-20, éd. G. DE BUDÉE (BT 1916-1919) repr. dans la trad. de J. W. COHOON, *Dio Chrysostom*, vol. 2, LCL 339, 1939, p. 136-138. Ce texte, rarement cité, l'est en trad. latine par W. JOEST, « Körperbemalen und Tätowieren bei den Völkern des Alterthums », *Zeitschrift für Ethnologie*, 20, 1888, p. 414. En l'occurrence, ce qui empêche que « le roi soit tatoué », c'est le fait qu'en Thrace la tradition de tatouage était essentiellement réservée aux femmes.

³⁸³ VIRGILE (c. 70 - 19 av. J.-C.), *Énéide*, livre IV, v. 146, éd. et trad. J. PERRET, CUF, 1977 (3^e tirage, 1992), p. 115. Énée est comparé à Apollon qui, à Délos, bénéficie d'un culte “international” : autour de son autel se pressent Crétois, Dryopes et « Agathyrses peints ».

³⁸⁴ VIRGILE, *Géorgiques*, II, v. 115, éd. et trad. E. DE SAINT-DENIS, CUF 1957, p. 23 : « v. 114 Regarde le monde soumis aux cultivateurs jusqu'à ses extrémités : v. 115 à l'Orient les demeures des Arabes, d'autre part les Gélons tatoués (*eoasque domos Arabum pictosque Gelonos*) ; v. 116 les arbres ont chacun leur patrie. »

³⁸⁵ La présence des Agathyrses auprès d'Apollon à Délos est toutefois mise en relation avec les Hyperboréens par I. K. KOLOSOVSKAÏA, « Агафирсы и их место в истории племен юго-восточной европы » [Les Agathyrses et leur place dans l'histoire des tribus du Sud-Ouest de l'Europe], *Вестник древней истории* [Revue d'Histoire Ancienne], 1982, fasc. 4, p. 47-69.

³⁸⁶ *Brevis expositio Vergilii Georgicum*, livre II, v. 115, éd. H. HAGEN, *Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii Carmina Commentarii*, vol. 3, fasc. 2, Leipzig, 1902, p. 293, l. 1-5.

³⁸⁷ Allusion à une légende colportée par les Grecs du Pont-Euxin à l'époque d'Hérodote : Héraclès, venu en Scythie faire paître les bœufs de Géryon, est contraint de coucher avec une femme au corps de

C'est également le cas de Pomponius Mela qui précise que les marques des Agathyrses étaient ineffaçables (donc tatouées) :

Agathyrsi ora artusque pingunt, ut « Les Agathyrses se peignent le visage et les membres, quique majoribus praestant, ita magis plus ou moins à proportion de la noblesse que chacun a aut minus ; ceterum isdem omnes acquise de ses ancêtres, mais tous avec les mêmes notis et sic ut ablui nequeant. »³⁸⁸ marques, et faites de telle sorte qu'on ne peut les effacer. »

Cette notice sur les marques corporelles des Agathyrses est la plus ancienne après les allusions de Virgile. Nous y reconnaissons la fonction sociale du tatouage, peut-être inspirée de la remarque d'Hérodote au sujet des Thraces. Au début du III^e siècle, Solin donne des informations assez proches, en négligeant cependant de préciser la nature indélébile des "peintures" agathyrses et en prétendant même — ce que ne faisait pas Mela — que les cheveux des Agathyrses étaient teints :

Gelonis Agathyrsi collimitantur, caeruleo « Les Agathyrses confinent aux Gélons. Ils sont peints picti colore, fucatis in caeruleum crinibus, en bleu, leurs cheveux sont teints en bleu, et cela n'est nec hoc sine differentia : nam quanto pas indifférent : en effet, autant quelqu'un l'a emporté quis anteit, tanto propensiore nota [en prestige], autant sa marque aura tendance à être tinguitur, ut sit indicium humilitatis teintée, de sorte qu'être moins peint est signe de minus pingi. »³⁸⁹ condition modeste. »

Plinie dépend de la même source que Solin — et non de Mela qu'il utilise pourtant ailleurs — lorsqu'il classe « les Agathyrses au cheveu bleu » (*careuleo capillo Agathyrsi*)³⁹⁰ à côté d'autres peuplades d'Europe centrale (Neures, Gélons, Boudines, etc.).

Au IV^e siècle, Ammien Marcellin donnera une notice analogue à celle de Solin en faisant la même omission que lui :

Gelonis Agathyrsi conlimitant, inter- « Les Agathyrses confinent aux Gélons [i. e. Scythes]. stincti colore caeruleo corpora simul Leurs corps, comme leurs cheveux, sont parsemés de et crines, et humiles minutis atque couleur bleue, les humbles avec seulement quelques rares rarioribus notis. »³⁹¹ petites marques, les nobles avec des marques abondantes et teintes en plus grand nombre. »

serpent. De cette union naissent trois fils, Agathyrsos, Gélonos et Scythès, dont sont issues les lignées barbares de même nom. Cf. HÉRODOTE, *Histoires*, livre IV, ch. 10, trad. A. BARGUET, 1964, t. 1, p. 362.

³⁸⁸ POMPONIUS MELA, *Chorographie*, livre II, ch. 1, § 10, éd. FRICK (1880), trad. (revue) A. SILBERMAN, CUF, 1988, p. 37.

³⁸⁹ SOLIN, *L'Érudit ou Recueil de faits mémorables (Polyhistor ou Collectanea rerum memorabilium)*, ch. 15, § 1, éd. T. MOMMSEN, Berlin, 1895, p. 82.

³⁹⁰ PLINIE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, livre IV, ch. 12, § 88, éd. C. MAYHOFF, BT, 1906, p. 341.

³⁹¹ AMMIEN MARCELLIN (c. 330 - c. 400 ap. J.-C.), *Histoires*, livre XXXI, ch.2, § 14, éd. et trad. (modifiée) G. SABBAH, CUF, 1999, p. 102.

Ces problèmes de transmission, ajoutés à une interprétation littérale des vers de Virgile, laisseront penser à certains que les Thraces, les Gélons et les Agathyrses se badigeonnaient le corps de boue :

« *Pictosque Gelonos* » (Géorg. II, 115) : *Thracas corporibus interlitis : in luto enim tingunt membra. Sic et alibi : "pictique Agathyrsi" (Énéide, IV, 146). Nonnulli autem de versicoloribus eorum vestibus "pictos" putant dictos.*³⁹² « "Et les Gélons peints" (Géorg. II, 115) : Ce sont les Thraces au corps badigeonné : ils teignent en effet leurs membres de boue. Ainsi ailleurs : "et les Agathyrses peints" (Énéide, IV, 146). Mais d'aucuns estiment que "pictos" concerne leurs vêtements multicolores. »

À suivre ainsi l'évolution des différentes notices, il apparaît que les Agathyrses ont subi une fortune exactement inverse à celle des Bretons : ce qui était à coup sûr une pratique du tatouage s'est trouvé, par le fait de quelques auteurs négligents, transformé en peinture corporelle et même en teinture capillaire.

On s'accorde à considérer les Agathyrses comme une tribu intermédiaire entre les Thraces et les Scythes, établie dans la région de l'actuelle Transylvanie³⁹³. La question de leur origine ethnique est débattue : Wilhelm Tomaschek considérait les Agathyrses comme une tribu thrace venue des montagnes du Rhodope, ayant reçu des Scythes la désignation d'Agathyrses et agissant à l'époque romaine sous le nom de Daces³⁹⁴. À l'inverse, Carl Patsch imagina les Agathyrses comme une tribu scythe qui se serait avancée plus que les autres vers l'Occident. Tous deux s'accordent cependant à mettre la pratique du tatouage sur le compte de l'influence thrace³⁹⁵. Hérodote précisait d'ailleurs que les coutumes des Agathyrses ressemblaient à celles des Thraces³⁹⁶. Ce que nous avons dit des Scythes occidentaux — qui ne sont pas tatoués — va également dans le sens d'un "monopole" thrace en matière d'ornement corporel.

*
* *

³⁹² *Scholia Veronensia*, éd. H. HAGEN, *Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii Carmina Commentarii*, vol. 3, fasc. 2, Leipzig, 1902, p. 405, l. 1-3.

³⁹³ I. K. KOLOSOVSKAÏA, « Агафирсы и их место в истории племен юго-восточной европы » [Les Agathyrses et leur place dans l'histoire des tribus du Sud-Ouest de l'Europe], 1982, *op. cit.* n. 385, p. 56.

³⁹⁴ W. TOMASCHEK, « Die alten Thraker », 1893, *op. cit.* n. 370, p. 99-100.

³⁹⁵ I. K. KOLOSOVSKAÏA, 1982, *op. cit.* n. 385, p. 56.

³⁹⁶ HÉRODOTE, *Histoires*, livre IV, ch. 104, trad. A. BARGUET, 1964, t. 1, p. 405.

b) Parallèles ethnographiques et iconographiques

> *Le tatouage des femmes bosniaques*

Dans l'Antiquité, les traditions de tatouage s'étendaient jusque dans les régions occidentales de la péninsule balkanique : Strabon évoque les Iapodes, un peuple d'Illyrie qui vivait sur les versants occidentaux (vers l'Adriatique) et orientaux (vers la Pannonie) des Alpes Dinariques (Bosnie-Herzégovine) : « ils sont tchetés (*ou* : entièrement tatoués) comme les autres Illyriens et Thraces » (*κατάστικτοι δ' ὁμοίως καὶ τοῖς ἄλλοις Ἰλλυριοῖς καὶ Θραξί*)³⁹⁷. La terminologie du géographe ne permet pas de savoir si le tatouage des Iapodes était une spécificité féminine. Rappelons toutefois que les Iapodes sont, de quelque manière, thraces — or le tatouage thrace est féminin, et nous allons voir qu'une tradition analogue a survécu en Bosnie jusqu'au XX^e siècle.

La Bosnie-Herzégovine, occupée par l'Autriche-Hongrie depuis 1878, devint, comme d'autres pays colonisés, un territoire d'investigation pour les scientifiques venus de la métropole. En 1894, le Dr Leopold Glück publia une première description sommaire du tatouage féminin en Bosnie. Ce tatouage ornemental consiste en un assemblage de motifs géométriques assez simples — la croix en particulier — répétés jusqu'à couvrir tout l'espace de peau désiré. Il est réalisé pour et par des femmes, à l'occasion de rassemblements communautaires ou familiaux, les dimanches et les jours de fête. Les tatouages sont obtenus en puncturant une pâte (à base de résine ou d'eau) colorée au noir de fumée et appliquée sur la peau avant et pendant l'opération.

« Lorsqu'on se mêle le dimanche ou un autre jour de fête après la messe devant l'entrée d'une église parmi les pieux campagnards qui affluent des environs, on est frappé par le fait que presque toutes les femmes et les paysannes adultes sont tatouées sur la poitrine, le bras, l'avant-bras, les mains, souvent jusque sur les phalanges et dans de rares cas sur le front. [...] Ce phénomène est si particulier qu'il est très rare de faire la même observation dans la zone occupée chez les femmes des autres confessions. On ne trouve pas de tatouage chez les mahométanes de Čelebić (Bezirk Foča), en divers lieux du Narentathale et vers Kulen-Vakuf, où les femmes musulmanes ne sont pas voilées, ni chez les autres que nous avons eu, en tant que médecin, l'occasion de voir dévoilées et les bras découverts. Chez les orthodoxes orientaux, les femmes se tatouent beaucoup plus rarement que les catholiques, et la plupart seulement dans des régions où elles habitent mélangées avec ces dernières ; leurs tatouages, comparés à ceux des catholiques, ne sont d'ailleurs pas aussi étendus et n'offrent pas une décoration aussi riche. En ce qui concerne les hommes, ceux-ci, en général, se tatouent très rarement comme les femmes ; lorsque cela arrive, il s'agit à nouveau de

³⁹⁷ STRABON (c. 58 av. J.-C. / c. 25 ap. J.-C.), *Géographie*, livre VII, ch. 5, § 4, éd. et trad. (modifiée) R. BALADIÉ, *CUF*, 1989, p. 118.

catholiques. Chez eux, les endroits privilégiés sont le bras et l'avant-bras. Chez les hommes la croix constitue également le signe le plus fréquemment tatoué ; mais la croix est pourvue de décorations moins riches [que chez les femmes]. »³⁹⁸

Dans son étude, L. Glück répertorie aussi des tatouages masculins figuratifs ou emblématiques dont le répertoire a été colporté depuis le siècle précédent (le XVIII^e siècle) par les marins, les soldats et les détenus.

À la fin de cette même année 1894, le français Guillaume Capus montre à la Société d'anthropologie de Paris des dessins de tatouages qu'il a relevés lors d'un voyage en Bosnie³⁹⁹. Comme L. Glück, il remarque, chez les rares hommes tatoués, la contamination du répertoire traditionnel par des emblèmes (armes, armoiries, cœurs, ancres) et des inscriptions (noms, dates) issus du tatouage européen⁴⁰⁰. D'après G. Capus, le tatouage traditionnel des femmes bosniaques est d'origine indigène et relativement récent. La prédominance du motif de la croix indiquerait des préoccupations religieuses : ce tatouage aurait été adopté par les chrétiens pour se distinguer des schismatiques bogomiles au XII^e siècle, puis des musulmans au XV^e siècle⁴⁰¹. Mais on attendrait dans ce cas que les orthodoxes aient eux aussi pieusement conservé cette tradition, et qu'elle ne fût pas seulement réservée aux femmes — or G. Capus n'explique pas pourquoi ces deux corollaires font défaut.

En 1894, un conservateur du Musée de Sarajevo⁴⁰², Ćiro Truhelka, publia une importante étude en serbo-croate sur le tatouage bosniaque⁴⁰³, traduite deux ans plus tard en allemand⁴⁰⁴. Ć. Truhelka copia une centaine de tatouages dont une bonne part se trouve reproduite dans son article (qui compte 64 figures). Certains d'entre eux furent même reproduits sur des modèles en

³⁹⁸ L. GLÜCK, « Die Tätowi[e]rung der Haut bei den Katholiken Bosniens und der Hercegovina », *Wissenschaftliche Mittheilungen aus Bosnien und der Hercegovina* (Vienne), 2, 1894, p. 455.

³⁹⁹ G. CAPUS, « Tatouages en Bosnie-Herzégovine », *Bulletin de la Société d'anthropologie de Paris*, 4^e série, t. 4, 1894, p. 625-632 (séance du 6 déc. 1894). Le *Bulletin* ne publie pas les relevés de G. Capus et ce dernier ne les joint pas aux quelques pages qu'il consacre deux ans plus tard au tatouage bosniaque dans G. CAPUS, *À travers la Bosnie et l'Herzégovine. Études et impressions de voyage*, Paris, 1896, p. 270-272.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, 1894, p. 631.

⁴⁰¹ *Ibid.*, 1894, p. 629-630.

⁴⁰² Le *Landesmuseum* de Sarajevo, fondé en 1885, comprenait une importante section d'Archéologie administrée par Ćiro Truhelka et Carl Patsch regroupant la Préhistoire, les Antiquités romaines et l'Ethnographie.

⁴⁰³ Ć. TRUHELKA, « Tetoviranje katolika u Bosni i Hercegovini », *Glasnik Zemaljskog muzeja u Bosni i Hercegovini* [*Bulletin du Musée provincial de Bosnie-Herzégovine*] 6, 1894, p. 241-257.

⁴⁰⁴ Ć. TRUHELKA, « Die Tätowi[e]rung bei den Katholiken Bosniens und der Hercegovina », *Wissenschaftliche Mittheilungen aus Bosnien und der Hercegovina* (Vienne), 4, 1896, p. 493-508.

cire grandeur nature, dans la section ethnographique du Musée de Sarajevo⁴⁰⁵ (voir **pl. XIV**). Ć. Truhelka insiste sur le fait que le tatouage se rencontre presque exclusivement chez les catholiques. À cause de la prédominance du motif de la croix, ceux-ci appellent souvent leur compositions ornementales *križ* (croix) ou *križevi* (croix au pluriel) et ont tendance à les considérer comme un signe distinctif de leur religion. Le tatouage, exécuté par une vieille femme experte ou par une amie, est souvent reçu un jour de fête religieuse (saint Joseph, Annonciation, Rameaux, ou Semaine Sainte). Mais il ne donne lieu à aucun rituel particulier ; on choisit ces dates uniquement parce qu'elles sont l'occasion d'une réunion familiale. Ć. Truhelka remarque d'ailleurs qu'à l'exception de la croix, aucun motif tatoué ne porte de nom chrétien. Les appellations rapprochent simplement la forme des motifs de réalités quotidiennes prosaïques, ainsi : *kolo* (cercle), *ograda* (clôture), *narukvica* (bracelet), *grančica* (brindille), *jelica* (sapin), *klas* (épi), *sunce* (soleil), *mjesec* (lune), *zvjezdice* (étoile), *zvjezda prehodnica* (étoile du matin), etc. (voir **pl. XV** et **XVI**). La nature de ces motifs invite à exclure l'hypothèse d'une origine chrétienne telle qu'avait pu l'imaginer G. Capus :

« Tous ces motifs ont peut-être jadis représenté une symbolique dont les motivations sont pour nous aujourd'hui parfaitement obscures ; mais on se trouve obligé de reconnaître qu'ils n'ont rien à voir avec le christianisme. À côté de ces motifs populaires, la croix ne semble pas complètement hétérogène. Cependant, bien que la croix se trouve fréquemment dans le tatouage des tribus sauvages et que nous en connaissions en bronze — et en d'autres matériaux — datant d'une période bien antérieure à l'émergence du christianisme, la question reste posée de savoir si la croix représente, dans le tatouage bosniaque, un motif ornemental ancien ou si elle a été introduite parmi les motifs de marquage corporel par le christianisme. En tout état de cause, nous pouvons supposer que la croix existait déjà et que, par affection pour elle, la pratique du tatouage a été tolérée par le clergé catholique. »

« L'absence d'autres symboles prouve que la coutume [du tatouage] ne provient pas du christianisme, malgré la croix et les nombreuses petites croix dont les motifs isolés sont agrémentés. Très tôt, le christianisme a introduit un certain nombre de symboles [...], symboles de la foi, de la vie et de l'espérance, monogrammes du Christ, de Marie et d'autres, et pourtant ceux-ci n'ont jamais été employés par la *praxis* populaire du tatouage. Là où on les trouve, ils proviennent d'une influence étrangère et n'ont rien à voir avec la pratique ancienne du tatouage. Jusqu'à présent, je n'ai trouvé employé qu'un seul motif de ce genre, le monogramme du Christ, or même qu'il avait été assez incorrectement importé. En effet, le *I* manque, et entre le *H* et le *S* parfois écrit à l'envers, un cercle a été intercalé d'où sort un ornement fait de petites croix combinées les unes avec les autres. J'ai reproduit trois de ces motifs [**pl. XVII**, fig. 3] que j'ai vus assez souvent dans la ville de Fojnica sur des avant-bras de femmes. Il est révélateur que ce motif ne se trouve qu'à Fojnica et soit seulement utilisé par les citadins. Il est facile d'expliquer comment ce motif est arrivé là : certainement l'un des ecclésiastiques du couvent en aura livré une esquisse, et celle-ci, plus ou moins bien comprise, aura bientôt été copiée jusqu'à ce qu'il en résulte cette figure

⁴⁰⁵ Cf. L. OLIVIER, « La science, les services scientifiques et les œuvres intellectuelles en Bosnie-Herzégovine », *Revue générale des Sciences pures et appliquées*, 11, 1900, fasc. 6, p. 381 et p. 382, fig. 19-22.

déformée. Comme je l'ai appris, ce motif a seulement été adopté à une époque récente : il est par conséquent en grande partie dépourvu de signification ethnologique. »⁴⁰⁶

Ce constat conduit Ć. Truhelka à reculer les origines du tatouage bosniaque à une époque antérieure à la christianisation des Balkans, et à le considérer comme un héritage des pratiques observées par les auteurs grecs et latins chez les peuples barbares de la Péninsule (Thraces, Iapodes, Illyriens). Ć. Truhelka mentionne enfin d'autres attestations de cette pratique en dehors de la Bosnie : il a eu l'occasion d'observer des tatouages chez des catholiques du Kosovo (Prizren, Priština) et on lui a rapporté que, dans des régions reculées de l'Albanie, certaines musulmanes étaient tatouées.

Dans son enquête ethnographique, Mary-Edith Durham consacre plusieurs pages au tatouage bosniaque⁴⁰⁷. Les relevés publiés sont beaucoup moins nombreux et minutieux que ceux de Ć. Truhelka⁴⁰⁸. Le mérite principal de M.-E. Durham est d'avoir réuni quelques informations sur le tatouage au Kosovo et en Albanie, qui est parfois porté par des musulmans⁴⁰⁹. Elle propose enfin d'interpréter les motifs circulaires radiés, fréquents dans le répertoire tatoué, comme des symboles solaires ou lunaires qui seraient d'après elle les vestiges d'anciennes croyances cosmologiques⁴¹⁰.

Dans son histoire du christianisme dalmate, Ejnar Dyggve publie la photographie d'une paysanne dalmate tatouée au front d'une petite croix latine⁴¹¹. N'ayant pas eu connaissance de l'étude de Ć. Truhelka — ni même des autres motifs du répertoire tatoué —, il fait remonter cette pratique au christianisme primitif, en se référant aux travaux de F.-J. Dölger.

Signalons enfin le reportage de Mikaël Laukien, un journaliste de *Tatouage magazine*, qui a récemment photographié en Bosnie les dernières représentantes d'une tradition en voie de disparition (la plus jeune femme tatouée rencontrée par lui est née en 1941). La description des

⁴⁰⁶ Ć. TRUHELKA, « Die Tätowi[e]rung bei den Katholiken Bosniens und der Hercegovina », 1896, *op. cit.* n. 404, p. 502-504.

⁴⁰⁷ M.-E. DURHAM, *Some Tribal Origins, Laws and Customs of the Balkans*, Londres, 1928, p. 101 sq.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 103, fig. 3 (18 motifs du plat supérieur de la main et du poignet) ; p. 105, fig. 4 (15 motifs, même localisation).

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 121 sq. ; p. 122, fig. 7 (neuf motifs cruciformes catholiques et deux "étoiles de David" portées par des musulmans).

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 106 sq. (démonstration peu convaincante).

⁴¹¹ E. DYGGVE, *History of Salonitan Christianity*, Oslo / Londres / Leipzig / Paris / Cambridge, 1951, pl. IV, fig. 42b et commentaires p. 93.

motifs et le commentaire qui accompagne ces photographies doivent beaucoup aux travaux de Ć. Truhelka⁴¹².

*
* *

L'origine pré-chrétienne du tatouage bosniaque permet d'expliquer pourquoi cette pratique s'est essentiellement conservée chez les catholiques. Les Serbes, d'ascendance slave, ne sont arrivés dans cette région qu'à partir du VII^e siècle de notre ère⁴¹³. Les Byzantins les avaient encore imparfaitement convertis au milieu du X^e siècle⁴¹⁴ et, comme chacun sait, ils étaient appelés à devenir orthodoxes. À l'instigation d'Héraclius (610-641), des missionnaires romains envoyés par le pape Honorius (625-638) commencèrent dès le VII^e siècle à baptiser les Croates indigènes établis dans les cités côtières de l'Adriatique⁴¹⁵. Ceux de l'intérieur du pays restèrent longtemps païens. Ce fut le cas des Zachlouni, un peuple établi dans les collines de Bosnie à l'époque de Constantin Porphyrogénète. Ils furent un temps sous domination serbe — Zachlouni ("Ceux de la colline") est d'ailleurs un nom slave que leur ont donné les Serbes —, sans avoir toutefois de lien ethnique avec les Slaves⁴¹⁶. Ces Croates de l'intérieur seront peu à peu convertis au catholicisme. Ils représentent le substrat ethnique local susceptible d'avoir conservé les traditions des anciennes peuplades balkaniques mentionnées par les auteurs antiques. Il est donc logique de retrouver le tatouage chez les catholiques de Bosnie plutôt que chez les Serbes orthodoxes. Le fait que cette pratique soit essentiellement féminine correspond bien avec ce que nous savons du tatouage thrace. Le répertoire géométrique du tatouage bosniaque ne contredit pas non plus celui que nous allons rencontrer sur les vases grecs.

⁴¹² M. LAUKIEN, « Bosnie. Les derniers tatouages tribaux européens », *Tatouage magazine*, 20, mai-juin 2001, p. 58-64. La vingtaine de motifs photographiés, tatoués sur le bras, le poignet ou le plat supérieur de la main, correspondent à ceux qu'avait inventoriés Ć. Truhelka.

⁴¹³ M.-E. DURHAM, 1928, *op. cit.* n. 407, p. 102, qui insiste sur le fait que le tatouage n'est en aucun cas une tradition slave.

⁴¹⁴ CONSTANTIN PORPHYROGÉNÈTE, *Administration de l'Empire* (rédigé entre 948 et 952), ch. 31, éd. G. MORAVCSIK, 1967, p. 152, l. 83-84.

⁴¹⁵ *Ibid.*, ch. 31, p. 148, l. 21 sq. L'indice effectif d'un évêché à Salone ne date que de 852.

⁴¹⁶ *Ibid.*, ch. 34, p. 160-162 et *Commentary* (vol. 2, 1962), p. 137.

> *Le témoignage des vases grecs*

Les vases grecs sont pour l'instant les seules pièces archéologiques offrant une illustration indiscutable de l'ancien tatouage féminin balkanique. Les statuettes féminines du néolithique découvertes au siècle dernier autour du Danube nous semblent devoir être écartées, au moins en partie : leurs motifs peints ou incisés se rapportent davantage à l'agencement des différentes parties du vêtement et au décor du tissu⁴¹⁷ qu'au tatouage ou à la peinture corporelle proprement dits. La question s'est posée pour les figurines de Cucuteni (Roumanie, c. 5000 av. J.-C.), entièrement recouvertes d'incisions parallèles⁴¹⁸. Mais il faut sans doute suivre Claudine Cohen⁴¹⁹ qui pense tout simplement au drapé d'un vêtement. Les motifs géométriques (chevrons, méandres carrés) peints à l'ocre rouge sur les figurines d'Ovčarovo (Bulgarie, 5^e millénaire av. J.-C.)⁴²⁰ rappellent davantage le répertoire tatoué.

Konrad Zimmermann a dressé un inventaire exhaustif des Thraciennes tatouées représentées sur les vases grecs des v^e-iv^e siècles avant notre ère. Son catalogue compte 38 vases ou fragments de vases⁴²¹. Les Thraciennes tatouées apparaissent avant tout dans la scène de la mise à mort d'Orphée, le mythe thrace par excellence (pl. XIII, fig. 1-4)⁴²². D'autres légendes moins célèbres permettent aussi de mettre en scène quelques-unes de leurs compatriotes tatouées : ainsi la nymphe thrace Argiopè pleurant l'aveuglement de son fils Thamyras, chanteur malheureux victime de la jalousie des Muses⁴²³, ou bien la nourrice qui ramasse le corps inerte

⁴¹⁷ C'est indiscutablement le cas à Vinča, un site qui a livré de très nombreuses statuettes (Serbie, 4800-3500 av. J.-C.) : cf. M. M. VASIĆ, *Пренсториска Винча*, t. 3 : *Пластика — теракоте — [Vinča préhistorique, t. 3 : *Plastique — Modelages* —]*, Belgrade, 1936, pl. 35, fig. 173 (ceinture ; jupe décorée de motifs crénelés) ; pl. 58, fig. 271 (jupe longue décorée de damiers) ; pl. 59, fig. 286 (ceinture et jupe avec mouvement de plis vers l'avant, rangée de triangles sous la ceinture) ; pl. 81, fig. 379 (jupe avec figuration de plis verticaux assez réalistes) ; pl. 86, fig. 402 (grande robe dont plusieurs plis ou coutures descendent depuis les épaules jusqu'aux chevilles) ; pl. 90, fig. 422 (chemise col en V, pan de tissu enroulé autour des hanches, jupe tombante avec plis verticaux) ; pl. 98, fig. 464 (chemisier avec plis réalistes dans le dos et autour des seins), etc. Les interprétations symboliques que Marija Gimbutas donne de ces motifs sont aberrantes (M. GIMBUTAS, *The Language of the Goddess*, San Francisco, 1989).

⁴¹⁸ Des statuettes tout à fait comparables apparaissent un peu plus tard en Ukraine (civilisation de Tripolié, iv^e et iii^e millénaires av. notre ère), voir *Avant les Scythes. Préhistoire de l'art en U.R.S.S.*, Paris, 1979, p. 87 et 98.

⁴¹⁹ *La femme des origines. Images de la femme dans la préhistoire occidentale*, Paris, 2003, p. 141

⁴²⁰ C. COHEN, *ibid.*, p. 146-147 (photographie en couleur de l'ensemble des figurines et du mobilier miniaturisé retrouvé à leurs côtés).

⁴²¹ K. ZIMMERMANN, « Tätowierte Thrakerinnen auf griechischen Vasenbildern », *Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts*, 95, 1980, p. 163-196.

⁴²² K. ZIMMERMANN, *ibid.*, vases n° 1-27.

⁴²³ EURIPIDE, *Rhesus*, v. 915-925, éd. et trad. A. S. WAY, *LCL* 9, 1912, p. 235 ; DIODORE DE SICILE, III, ch. 67, § 3 (qui cite *Illiade*, II, v. 594-595 et 599-600), éd. et trad. B. BOMMELAER, *CUF*, 1989, p. 106-

[Suite de la note page suivante]

de Dryas⁴²⁴, ou encore celle qui assiste à l'assassinat du poète Linos par Héraclès⁴²⁵. Sur plusieurs fragments de vases, d'autres nourrices thraces tatouées jouent également ce rôle de pleureuses dans des funérailles non identifiées⁴²⁶. Enfin, un vase représente des femmes à la fontaine, tatouées sur les bras et le cou (détail sur notre **pl. XIII**, fig. 5), que K. Zimmermann identifie comme des servantes d'origine thrace⁴²⁷. Le dernier numéro de ce catalogue — un fragment qui montre un profil féminin coiffé et vêtu à la grecque, tatoué sur le cou et le menton de deux lignes parallèles (**pl. XIII**, fig. 6) — ne permet pas de définir le rôle joué à l'origine par cette femme⁴²⁸. La plupart des Thraciennes apparaissent sur les vases grecs dans des tenues exotiques et bariolées qui correspondent aux descriptions littéraires⁴²⁹.

107 ; APOLLODORE, *Bibliothèque*, I, ch. 3, § 3, qui précise que Thamyris est fils « de la nymphe Argiopé (Ἀργιόπης νύμφης, éd. R. WAGNER rev. par J. G. FRAZER, *LCL* 121, 1921, p. 18). K. ZIMMERMANN, *ibid.*, vases n° 28-29.

⁴²⁴ K. ZIMMERMANN, « Tätowierte Thrakerinnen », 1980, *op. cit.* n. 421, vase n° 30. Dryas est le fils de Lycurgue, le roi mythique de la Thrace qui, abusé par Dionysos, s'est fait l'assassin involontaire de son fils. Philippe BRUNEAU et Claude VATIN ont utilement rassemblé toutes les sources relatives à Lycurgue dans leur article : « Lycurgue et Ambrosia sur une nouvelle mosaïque de Délos », *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 90, 1966, p. 402-407 ; 420-427. La plus ancienne version est celle d'Homère (*Iliade*, chant VI, v. 130-140, éd. et trad. P. MAZON, *CUF*, 1937, p. 158) : Lycurgue, qui s'attaque aux nymphes nourrices de Dionysos, y est dit fils et non père de Dryas. Homère n'indique pas le pays d'origine de Lycurgue : l'épisode se passe au Nyséion, une montagne que les auteurs postérieurs seront toujours en peine de localiser. À la suite d'Eschyle (cf. *infra*, p. 498 sq.), Diodore de Sicile (I^{er} siècle av. J.-C.), qui préfère parler de Bacchantes plutôt que de nourrices, établit Lycurgue en Thrace (DIODORE DE SICILE, *Bibliothèque historique*, III, ch. 65, § 4-6, éd. et trad. B. BOMMELAER, *CUF*, 1989, p. 102-103). Chez Nonnos, où est longuement décrit le combat du roi contre la nymphe Ambrosie, Lycurgue règne sur l'Arabie (NONNOS DE PANOPOLIS, *Les Dionysiaques*, chants XX et XXI, éd. N. HOPKINSON, trad. F. VIAN, *CUF*, 1994, p. 22 sq.). Philippe Bruneau et Claude Vatin citent également la version du Pseudo-Apollodore (*Bibliothèque*, livre III, ch. 5, texte cité p. 404) où est mentionné le meurtre de Dryas (entendu comme fils du roi), et la version d'Hygin qui ajoute l'assassinat de la femme de Lycurgue (*Fables*, § 132, texte cité par P. BRUNEAU et C. VATIN, *op. cit.*, p. 405).

⁴²⁵ DIODORE DE SICILE, *Bibliothèque historique*, livre III, ch. 67, § 2, d'après lequel Linos fut maître de Thamyris, Orphée et Héraclès : « Héraclès, qui apprenait à jouer de la cithare, était incapable d'assimiler cet enseignement à cause de la lenteur de son esprit et, un jour qu'il avait été puni par Linos avec des coups, il se mit en colère et, frappant son maître de sa cithare, il le tua » (éd. et trad. B. BOMMELAER, *CUF*, 1989, p. 106). APOLLODORE, *Bibliothèque*, II, ch. 4, § 9, où Linos est dit être un frère d'Orphée (ἀδελφὸς Ὀρφέως), éd. R. WAGNER rev. par J. G. FRAZER, *LCL* 121, 1921, p. 176. K. ZIMMERMANN, *ibid.*, vase n° 31 (une inscription donne à cette vieille nourrice le nom de Geropso).

⁴²⁶ K. ZIMMERMANN, « Tätowierte Thrakerinnen », 1980, *op. cit.* n. 421, vases n° 32-36

⁴²⁷ *Ibid.*, vase n° 37, p. 195, fig. 31a-d.

⁴²⁸ *Ibid.*, vase n° 38, p. 196, fig. 32.

⁴²⁹ HÉRODOTE, *Histoires*, livre VII, ch. 75, trad. A. BARGUET, t. 2, 1964, p. 212 : « Les Thraces portaient en campagne des coiffures en peau de renard, des tuniques sur lesquelles ils jetaient de longues robes bariolées (ἐπὶ δὲ ζιγὰς περιβεβλημένοι ποικίλας) ; des bottes en peau de faon couvraient leurs pieds et leurs jambes ; ils portaient des javelots, des boucliers légers et des poignards très courts. » Voir aussi la glose d'Hésychius citée *infra*, p. 122 et, pour d'autres références, W. TOMASCHEK, « Die alten Thraker », *op. cit.* n. 370, 1893, p. 118 sq.

Les premiers calques que nous donnons (pl. XIII, fig. 1-4) offrent un aperçu de la manière dont les peintres grecs ont eu coutume de représenter les tatouages thraces. Les motifs géométriques sont largement prédominants : séries de petits traits parallèles, lignes crénelées, zigzags ou pointillés disposés en bracelet autour des membres. Mais l'agencement sans conteste le plus fréquent consiste en des chevrons disposés les uns à la suite des autres (>>>>>>) sur la longueur des bras (pl. XIII, fig. 2 et 4). Autre fait remarquable : le tatouage du cou et du menton, attesté sur plusieurs vases (par ex. pl. XIII, fig. 4, 5, 6). Le seul motif figuratif de ce répertoire consiste en de petits quadrupèdes stylisés (pl. XIII, fig. 1 et 3) qu'il serait vain de vouloir identifier à tout prix⁴³⁰. On peut sans doute accuser les artistes grecs de schématisme ; pour autant, si le répertoire avait été majoritairement constitué de motifs figuratifs — tels ceux que l'on a rencontrés dans l'Altai⁴³¹ — les peintres de vase disposaient de toute l'habileté technique pour nous en donner un aperçu plus explicite. D'après le témoignage des vases antiques, on peut donc dire que l'ornement corporel des Thraciennes est avant tout géométrique — et ce constat semble confirmé par les textes anciens sur le tatouage thrace qui ne parlent à aucun moment de motifs figuratifs.

> *Le répertoire thrace. Essai de comparaison (Irak, Inde, Bosnie)*

Nous aimerions nous tourner quelques instants vers les relevés de tatouages effectués dans les années 1930 par l'équipe du professeur Henry Field. Cette campagne, menée auprès des tribus nomades ou semi-nomades d'Irak, a donné lieu à un impressionnant recueil de planches, malheureusement méconnu⁴³². Comme au Maroc, le tatouage y est avant tout l'apanage des femmes, et son répertoire principalement constitué de motifs géométriques. Les copies réalisées par les ethnographes américains, très précises, offrent une variété de motifs que l'on n'attend évidemment pas des décorateurs grecs, contraints à plus de concision. La comparaison n'est

⁴³⁰ K. ZIMMERMANN, « Tätowierte Thrakerinnen », 1980, *op. cit.* n. 421, p. 84, pense selon les cas à des chevreuils, des cerfs, des lièvres ou (avec réserve) à des renards ; selon lui, il s'agit tout au moins de gibier (*Wild*). Les deux serpents ondulants figurés sur le bras d'un fragment de vase (*ibid.*, n° 3, p. 169, fig. 3 : Athènes, Musée archéologique national de l'Acropole, n° 297a-b) font à notre avis une apparition trop isolée pour qu'on puisse les ajouter au répertoire.

⁴³¹ Cf. *infra*, p. 54 sq.

⁴³² H. FIELD, *Body-Marking in Southwestern Asia*, (Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University, vol. XLV, n° 1), Cambridge, 1958 (162 pages de texte, 37 pl. hors-texte). Il n'existe à notre connaissance en France que deux exemplaires de cet ouvrage : l'un à la BnF, l'autre à la Bibliothèque du Musée de l'Homme à Paris.

toutefois pas interdite : la plupart des motifs représentés sur les vases antiques sont en effet attestés en Irak. C'est en particulier le cas de la file continue de chevrons emboîtés (>>>>>>) dessinant une ligne continue depuis le milieu de la poitrine jusqu'au cou, ou même jusqu'au menton⁴³³. Ces chevrons sont parfois remplacés par des demi-cercles arrangés de façon analogue⁴³⁴. Ces motifs emboîtés, chevrons ou demi-cercles, s'observent aussi le long de l'avant-bras⁴³⁵, sur les bords latéraux de la main (parfois prolongés sur le pouce ou l'auriculaire)⁴³⁶, ou encore le long de la cheville⁴³⁷. À tous ces emplacements, cette file de motifs peut être remplacée par une ligne en zigzag⁴³⁸ ou par une ligne droite barrée en peigne par des petits traits perpendiculaires⁴³⁹.

Une dernière analogie avec le tatouage thrace mérite d'être notée : comme ce dernier, le tatouage irakien connaît le motif du quadrupède, qui constitue l'exception figurative au sein d'un répertoire exclusivement géométrique. Nous reproduisons plusieurs exemplaires parmi ceux qu'ont relevés les équipes d'Henry Field (**pl. XIII**, fig. 7). Ces quadrupèdes, plus ou moins stylisés (certains se résument à un peigne à quatre dents) apparaissent surtout dans le tatouage masculin des bras et des mains (fig. 7, n° I-XXIV), mais aussi dans le répertoire féminin, sur les poignets ou les bras (n° XXVI et XXIX-XXXIII), la poitrine (n° XXVII et XXVIII) et la cheville (n° XXV).

À noter que ces quadrupèdes schématiques se retrouvent également dans les traditions de tatouage de l'Inde centrale (**pl. XXXVI**, n° 6 ; **pl. XLII**, n° 19 ; **pl. XLVIII**, n° 12, 28). Si, comme le tatouage thrace et irakien, le tatouage indien est essentiellement féminin et constitué de motifs géométriques élémentaires, il compte cependant davantage de motifs figuratifs : paons

⁴³³ H. FIELD, *ibid.*, fig. 1, n° 1537 et 1670 auxquels s'ajoute un n° hors-série ; fig. 3, n° 1678 ; fig. 5, n° 1670 ; fig. 25, n° 4524.

⁴³⁴ H. FIELD, *ibid.*, fig. 1, n° 1442, 1554 ; fig. 5, n° 1442, 1537 ; fig. 25, n° 4514.

⁴³⁵ H. FIELD, *ibid.*, fig. 19, n° 2568 et n° hors-série ; fig. 12, n° 1537 (les deux bras), n° 1497, n° Tk-3, n° hors-série et n° 2583 ; fig. 19, n° 2568 et n° hors-série.

⁴³⁶ H. FIELD, *ibid.*, fig. 4, n° 1442, 1443, 1554, n° hors-série, n° Tk-4, 2588, 2600, 2631, n° hors-série ; fig. 9, n° 1678 ; fig. 13, n° 2450, 1221, 1291 ; fig. 17, n° 2432 ; fig. 18, n° 1052, 1098, 1046.

⁴³⁷ H. FIELD, *ibid.*, fig. 11, n° 1537.

⁴³⁸ H. FIELD, *ibid.*, fig. 9, n° 4448 (main) ; fig. 12, n° 1670 (les deux bras ; le zigzag est contre barré par une ligne continue) ; fig. 19 (cheville et plat du pied), n° 4527 ; fig. 25, n° 4524 (entre les seins) ; fig. 26, n° 4527 (mains), n° 4516 (bras) ; fig. 27, fig. 4517 (poitrine, cou et menton), n° 1004 (bras), n° 4517 (bras) ; fig. 29 (mains masculines), n° 803, 806, 937, 953, 878, 884 ; fig. 32 (mains masculines), n° 954, 962, 978 ; fig. 33 (mains féminines), n° 1005, n° Tk-2, 4517, n° Tk-4 ; fig. 37, n° 4430 (bras).

⁴³⁹ H. FIELD, *ibid.*, fig. 2 (poitrine et cou), n° Tk-3 ; fig. 3, n° 1674, 1677, 1686 ; fig. 9, n° 1674 (détail du cou et du visage), 1677 (détail du cou et du visage) ; fig. 12 (bras), n° hors-série, n° hors-série, n° Tk-2 ; fig. 13 (mains), n° 2539 ; fig. 19 (cheville et plat du pied), n° 4514, 4518

ou volatiles divers eux aussi stylisés (**pl. XXXVI**, n° 13 ; **pl. XLIII**, n° 30, n° 34-35 ; **pl. XLIV**, n° 49), et autres animaux de facture plus réaliste (**pl. XLIV**, n° 56 ; **pl. XLV**, n° 2, a-c ; **pl. XLVIII**, n° 12, 26, 30) — ces derniers pouvant être attribués à une modernisation récente du répertoire.

Le répertoire tatoué relevé à la fin du XIX^e siècle en Bosnie offre à première vue peu de points de comparaison avec ce que nous montrent les vases grecs. Deux spécificités importantes manquent à l'appel : le tatouage du menton et le motif du quadrupède. Un recul progressif de la pratique suffit peut-être à expliquer le fait que les femmes bosniaques des XIX^e et XX^e siècles n'aient jamais été tatouées au menton, pas plus qu'aux jambes, mais seulement aux bras. La disparition du motif du quadrupède est plus difficile à expliquer. On pourra cependant voir dans les motifs circulaires entourés d'un halo de point ou de traits qui sont à la base de nombreuses compositions bosniaques (**pl. XIV** ; **pl. XV**, fig. 2 et 3 ; **pl. XVI** ; **pl. XVII**, fig. 1 et 2) la survivance d'un type de décor que n'ignoraient pas les Thraciennes : celle du cratère de Munich porte ainsi sur le genou gauche un point entouré d'un halo de traits (**pl. XIII**, fig. 1). Ce type de motif se retrouve sur plusieurs fragments du cratère d'Amsterdam⁴⁴⁰. Un fragment de vase conservé à Florence⁴⁴¹ montre des tatouages encore plus intéressants (**pl. XIV**, fig. 3). On y voit les restes de deux Thraciennes attaquant Orphée qui brandit une pierre dans sa main droite. Dans la partie supérieure du fragment, un avant-bras est tatoué de deux lignes doubles formant bracelet et encadrant un quadrupède haut sur pattes ; plus haut, près de l'articulation, un cercle est entouré de points. L'avant-bras de la seconde Thracienne comporte des motifs analogues ; à noter un nouveau cercle ponctué, suivi cette fois d'une *croix encerclée de points*. Nul doute que l'omniprésence de la croix dans le répertoire bosniaque résulte en grande partie de l'influence de la religion catholique. Toutefois, il est tentant de voir dans le motif cruciforme du fragment de Florence un des prototypes des compositions qui seront privilégiées en Bosnie à partir de la conversion au christianisme. Enfin, les Thraciennes portent souvent des tatouages formant bracelet (lignes continues, méandres, zigzags, chevrons ou traits) qu'il est possible de comparer aux motifs analogues employés par les Bosniaques, et que celles-ci appellent justement *naruk-*

⁴⁴⁰ K. ZIMMERMANN, « Tätowierte Thrakerinnen », 1980, *op. cit.* n. 421, vase n° 27, p. 182, fig. 20c-d. Le fragment que nous avons décalqué (**pl. VIII**, fig. 3 = ZIMMERMANN, *ibid.*, p. 182, fig. 20b) ne montre pas ce genre de motif.

⁴⁴¹ K. ZIMMERMANN, « Tätowierte Thrakerinnen », 1980, *op. cit.* n. 421, vase n° 27 (2^e moitié du IV^e siècle av. J.-C., Museo Archeologico, PD 462), p. 183, fig. 22.

vica (bracelet). La décoration qu'elles donnent à ces bracelets combine en effet les différentes alternatives schématisées sur les vases grecs (voir pl. XV, fig. 4).

c) La question du tatouage masculin

La reconstitution que nous proposons postule l'existence d'une ancienne tradition de tatouage féminin attestée dès l'époque antique dans les régions danubiennes et balkaniques. Nous avons repéré des analogies entre le répertoire thrace connu par les vases grecs et celui que les ethnographes ont enregistré en Bosnie, en Irak et jusqu'en Inde. Il s'agit à chaque fois d'une pratique essentiellement féminine. L'ethnographie moderne montre cependant que les hommes ne sont pas complètement imperméables au tatouage, et l'on peut se demander si le cas ne s'est pas présenté dans l'Antiquité.

> *Un Thrace tatoué ?*

Dans un de ses ouvrages, Cicéron raconte — après d'autres — l'histoire d'Alexandre de Thessalie (tyran de Phères entre 369 et 358 av. J.-C.), qui redoutait d'être assassiné par sa femme. Avant de la rejoindre, il se faisait précéder par un homme de main chargé de vérifier qu'aucune arme n'avait été dissimulée dans la chambre à coucher. Cet homme, un barbare (*barbarus*), était, « comme on l'a écrit, puncturé de marques thraces » (*ut scriptum est, compunctum notis Thraceiis*)⁴⁴². Ne nous y trompons pas : Cicéron ne nous dit pas que ce barbare était thrace. L'expression *notae Thraceiae* doit plutôt être considérée comme une synecdoque servant à désigner un tatouage quelconque, sans préjuger de l'origine ethnique de son porteur. La source utilisée par Cicéron entendait sans doute ajouter à la rudesse de l'homme de main d'Alexandre, en faisant de ce personnage un *στιγματίας*, un esclave tatoué pour mauvaise conduite⁴⁴³. Les Grecs étaient coutumiers de ce genre de synecdoque qui leur permettait d'évoquer avec humour un tatouage pourtant totalement dépourvu d'exotisme. Aristophane qualifiait ainsi de « danubiens » les fronts mutilés d'esclaves (récalcitrants ?) :

⁴⁴² CICÉRON, *Les devoirs (De officiis)*, livre II, ch. 7, § 25, éd. et trad. (modifiée) M. TESTARD, CUF, 1970, p. 26. Xénophon, qui rapporte le meurtre d'Alexandre de Phères par sa femme, ne parle pas de cet homme de main (XÉNOPHON, *Helléniques*, livre VI, ch. 4, § 35-37, éd. et trad. J. HATZFELD, CUF, 1939, p. 147-148).

⁴⁴³ Cf. *infra*, p. 360 sq. et en particulier p. 361.

Ἀριστοφάνης ἐν Βαβυλωνίοις τὰ μέτωπα « Dans les *Babyloniens*⁴⁴⁵, Aristophane dit que les τῶν οἰκετῶν Ἰστριανὰ φησι, ἐπεὶ ἐστιγ- fronts des serviteurs sont “istriens”, parce qu’ils sont μένοι εἰσίν. Οἱ γὰρ παρὰ τῷ Ἰστρωοί tātoués. En effet, ceux qui habitent le long de l’Istros οἰκοῦντες στίζονται καὶ ποικίλαις ἐσθῆσι [i. e. le Danube] sont tātoués et utilisent des vêtements χρῶνται.⁴⁴⁴ bigarrés. »

> *Daces et Sarmates*

Une autre notice provient d’un passage de Pline consacré aux vertus tinctoriales des plantes chez les peuples barbares⁴⁴⁶. Bien que l’usage de teintures végétales soit essentiellement l’apanage des peaux féminines, Pline tient à préciser qu’un marquage corporel masculin se rencontre chez les Daces et les Sarmates :

« Je remarque pour ma part que des nations étrangères emploient certaines herbes pour s’embellir et suivre des usages constants. Chez les peuples barbares du moins, les femmes se fardent le visage avec des plantes différentes (*inlinunt ... aliis aliae faciem*) ; et les hommes mêmes, chez les Daces et les Sarmates, marquent (*litt. inscrivent*) leurs corps (*maresque etiam apud Dacos et Sarmatas corpora sua inscribunt*). On donne en Gaule le nom de *glastum* à une plante semblable au plantain. Les femmes et les brus des Bretons s’en teignent tout le corps et marchent nues dans certaines cérémonies religieuses, ressemblant par la couleur à des Éthiopiennes. »⁴⁴⁷

Au vu du contexte, Pline semble avoir en tête une forme de peinture corporelle végétale, plutôt qu’un tatouage. Peut-être est-il à nouveau victime de notices corrompues confondant le tatouage des peuples d’Europe centrale avec des peintures corporelles⁴⁴⁸. Un bref *exemplum* cité par Sextus Empiricus (vers 200 ap. J.-C.) mentionne pourtant des Sarmates tātoués :

Τὸ ἐστίχθαι παρ’ ἡμῶν μὲν αἰσχρὸν καὶ ἄτιμον « Alors que le tatouage paraît être chez nous εἶναι δοκεῖ, πολλοὶ δὲ Αἰγυπτίων καὶ Σαρμα- infâmant et déshonorant, beaucoup d’Égyptiens τῶν στίζουσι τὰ γεννώμενα.⁴⁴⁹ et de Sarmates tātouent leur progéniture »

Quelle était la situation géographique des Sarmates ? Les Daces, nous l’avons vu, étaient établis à l’époque romaine sur le même territoire que les Agathyrses⁴⁵⁰, au nord-est du Danube. À l’époque de Pline, des tribus sarmates avaient atteint les régions danubiennes et se trouvaient

⁴⁴⁴ HESYCHIUS, *Lexicon*, éd. K. LATTE, t. 2 (E-Ω), 1966, s. v. Ἰστριανὰ. Cette évocation du tatouage et du vêtement des régions danubiennes rappelle ce que nous avons vu sur les vases grecs (cf. *supra*, n. 429).

⁴⁴⁵ Pièce perdue, fr. 88.

⁴⁴⁶ La fin de ce passage, qui concerne les femmes des Bretons, a déjà été citée plus haut (cf. *supra*, p. 8).

⁴⁴⁷ PLIN L’ANCIEN (23-79 ap. J.-C.), *Histoire naturelle*, livre XXII, § 2, éd. et trad. J. ANDRÉ, *CUF*, 1970, p. 22. Nous ne suivons pas Jacques André qui traduit *corpora sua inscribunt* par « se tātouent le corps ».

⁴⁴⁸ Cf. *supra*, p. 108 sq.

⁴⁴⁹ SEXTUS EMPIRICUS, *Esquisses Pyrrhoniennes*, III, ch. 24, § 202, texte grec et trad. (modifiée) P. PELLEGRIN, Paris, 1997, p. 480-481.

⁴⁵⁰ Cf. *supra*, p. 110.

dans le voisinage de la Dacie. Des notices plus anciennes (IV^e s. av. J.-C. ?), colportées par Pline lui-même⁴⁵¹ et par Pomponius Mela⁴⁵², signalent des *Sauromatae* sur les rives occidentales de la mer d'Azov. Le Pseudo-Scylax les localise encore un peu plus à l'est, au sud du Don, sur les rives orientales de la mer d'Azov :

Ἀπὸ Ταναΐδος δὲ ποταμοῦ ἄρχεται ἡ Ἀσία, « L'Asie commence à partir du fleuve Tanaïs [= le καὶ πρῶτον ἔθνος αὐτῆς ἐστὶν ἐν τῷ Don], et les Sauromates du Pont sont le premier Πόντῳ Σαυρομάται.⁴⁵³ peuple d'Asie. »

L'astronome Eudoxe de Cnide parle lui aussi, au IV^e siècle av. J.-C., de « Syrmates qui habitent le fleuve Tanaïs » (ποταμὸν τοῦ Ταναΐδος Συρμάτας κατοικεῖν)⁴⁵⁴ ; à la même époque, le périégète Pythéas localise les Sauromates « au-dessus du [lac] Méotide » (ὑπὲρ τῆς Μαιώτιδος)⁴⁵⁵, c'est-à-dire au nord de la mer d'Azov, sur les rives du Don. Toutes ces notices dépendent en fait de l'état des connaissances à l'époque d'Hérodote, lequel situe également les Sauromates au nord-est de la mer d'Azov⁴⁵⁶.

Les Sarmates / Sauromates ont donc progressé depuis les steppes kazakhes et russes vers l'Europe centrale⁴⁵⁷. L'histoire romaine a gardé le souvenir d'incursions sarmates au sud du Danube dès la fin du I^{er} siècle av. notre ère. Au siècle suivant, les Iazyges — une des plus importantes tribus sarmates — s'établirent entre le Danube et la Tisza, dans la grande plaine herbeuse de Hongrie. Ils étaient suivis par d'autres Sarmates, les Roxolans, qui occupèrent les territoires correspondant à la Valachie et la Moldavie. Plusieurs altercations entre Romains et Sarmates danubiens se produisirent au cours du I^{er} siècle de notre ère. Ces derniers d'allièrent un temps aux Daces, lors des campagnes de Trajan au début du II^e siècle⁴⁵⁸. Ensuite, les Sarmates

⁴⁵¹ PLIN L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, livre IV, § 88.

⁴⁵² POMPONIUS MELA, *Chorographie*, livre II, ch. 1, § 2, p. 34, éd. FRICK (1880), trad. A. SILBERMAN, CUF, 1988, p. 34. Voir aussi l'annotation, p. 163.

⁴⁵³ PSEUDO-SCYLAX DE CARYANDA (V^e-IV^e s. av. J.-C. ?), *Périple autour de la Méditerranée*, § 70, éd. K. MÜLLER, *Geographi graeci minores*, 1, Paris, 1855, p. 59. L'auteur de ce *Périple* est apparemment plus traditif que le Scylax engagé par Darius dont parle Hérodote (*Histoires*, livre IV, ch. 44, trad. A. BARGUET, 1964, t. 1, p. 377).

⁴⁵⁴ ÉTIENNE DE BYZANCE (VI^e siècle ap. J.-C.), *Ethnica*, éd. E. MEINEKE, Berlin, 1849, p. 593 = *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*, éd. F. LASSERRE, Berlin, 1966, frag. 277.

⁴⁵⁵ PYTHÉAS, frag. 6c, éd. H. J. METTE, Berlin, 1952.

⁴⁵⁶ HÉRODOTE, *Histoires*, livre IV, ch. 21, 110 et 117, trad. A. BARGUET, 1964, t. 1, p. 367, 407 et 410.

⁴⁵⁷ Pour plus de détails sur cette question, voir I. LEBEDYNSKY, *Les Sarmates. Amazones et lanciers cuirassés entre Oural et Danube (VI^e siècle av. J.-C. - VI^e siècle ap. J.-C.)*, Paris, 2002, p. 35-39 (« les étapes de l'expansion sarmate »).

⁴⁵⁸ À l'issue des campagnes de Trajan, entre 101 et 107 — soit une trentaine d'années après que Pline a dédié son *Histoire naturelle* à Titus —, la Dacie devint province romaine jusqu'à sa cession aux Goths par Aurélien en 274.

du Danube ne cessèrent plus de menacer les frontières de l'Empire, cela jusqu'au début du v^e siècle⁴⁵⁹.

Nous avons vu que le tatouage des steppes était paritaire, aussi bien dans le bassin du Tarim (c. 1000 av. J.-C.) que dans l'Altaï (c. 300 av. J.-C.). On pourrait donc imaginer que certaines tribus sarmates, venues des steppes du nord de la Caspienne au cours de la seconde moitié du 1^{er} millénaire av. notre ère, aient importé un type de tatouage également pratiqué par les hommes⁴⁶⁰. Une fois parvenu dans les régions danubiennes, ce tatouage masculin aura été adopté localement par ceux que Pline appelle les Daces. Il faudrait donc distinguer entre une tradition de tatouage d'origine thrace (donc essentiellement féminine) pratiquée par les Agathyrses et les Gélons, et une tradition de tatouage paritaire venue des steppes d'Asie centrale par l'intermédiaire des Sarmates.

Dans un autre passage de son *Histoire naturelle*, Pline prétend que certaines marques tégumentaires (cicatrices, *naevi*) sont héréditaires. Ainsi, « la marque originelle des Daces reparait sur le bras toutes les quatre générations » (*Quarto partu Dacorum originis nota in brachio redditur*)⁴⁶¹. Pline reprend ici une anecdote qui apparaît à deux reprises chez Aristote, dans un contexte similaire (hérédité des marques tégumentaires) :

« Quelqu'un avait un tatouage au bras (*στίγμα ἐν τῷ βραχίονι*) ; son fils n'avait rien, mais le petit-fils naquit avec au même endroit une tâche noire confuse. »⁴⁶²

« On cite à Chalcédoine un père qui avait un tatouage au bras (*στίγμα ... ἐν τῷ βραχίονι*) dont le dessin (ou la lettre, l'inscription : *τὸ γράμμα*), quoique confus et indistinct, s'imprima sur son fils. »⁴⁶³

Aristote ne situe pas l'anecdote du côté du Danube, mais dans une ville du Bosphore — Chalcédoine — qui pourrait éventuellement avoir hébergé des Thraces bithyniens. S'agit-il d'une dérogation aux coutumes thraces, ou bien simplement d'une marque d'esclavage, comme pourrait l'indiquer le terme *γράμμα* ? Difficile de se prononcer. De son côté, la version de Pline n'implique pas que la « marque originelle des Daces » soit une spécificité masculine ou féminine.

⁴⁵⁹ I. LEBEDYNSKY, *ibid.*, p. 52-56.

⁴⁶⁰ Il se pourrait même que ce tatouage ait été animalier, comme celui de l'Altaï (cf. *supra*, p. 15).

⁴⁶¹ PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, livre VII, § 50, éd. et trad. (modifiée) R. SCHILLING, *CUF*, 1977, p. 55.

⁴⁶² ARISTOTE, *Histoire des animaux*, livre VII, ch. 6 = 585b, éd. et trad. P. LOUIS, *CUF*, 1968, p. 147.

⁴⁶³ ARISTOTE, *Génération des animaux*, livre I, ch. 17 = 721b, éd. et trad. (modifiée) P. LOUIS, *CUF*, 1961, p. 19.

Wilhelm Tomaschek croit pour sa part au tatouage masculin des Daces ; d'après lui, il aurait même survécu en Moldavie :

« Encore au siècle passé [i. e. XVIII^e siècle] le turc Hadji-Chalfa avait connaissance que les Voïvodes de Moldavie faisaient graver (*einätzen*) sur leurs fils une marque particulière, afin qu'ils soient désormais reconnus comme "fils de noble" (*Herrensöhne = bej-zâde*). »⁴⁶⁴

W. Tomaschek fait référence à un petit ouvrage topographique et ethnographique turc du XVIII^e siècle, traduit par le baron Ottokar von Schlechta-Wssehrd en 1862⁴⁶⁵. Tout en informant son lecteur sur les ressources de la Moldavie (exploitation des mines, élevage, montant de l'impôt versé à la Sublime Porte), le "chevalier" Hadji Chalfa donne quelques précisions sur la noblesse militaire locale, les Voïvodes⁴⁶⁶. Ceux-ci entretiennent une infanterie et une garde de 500 cavaliers, possèdent leurs propres fiefs et, enfin,

« *die Woiwoden pflegen ihren Söhnen eine eigene Marke (Stämpel) aufzudrücken, um sie für ihr späteres Alter als Beyzades (Söhne von Beys) kenntlich zu machen.* »⁴⁶⁷ « les Voïvodes ont coutume d'apposer sur leurs fils une marque particulière (sceau), pour les faire reconnaître à un âge plus avancé comme *beyzade* [= fils de noble]. »

Le verbe utilisé par le traducteur autrichien (*aufdrücken* = apposer, imprimer sur) est moins contraignant dans le sens du tatouage que celui proposé par W. Tomaschek (*einätzen* = graver). Une « marque », destinée à être exhibée plusieurs années après son application, ne peut être qu'indélébile, s'il est avérée qu'on l'imprime effectivement sur les jeunes Voïvodes. Mais O. von Schlechta-Wssehrd a-t-il bien compris sa source ? Hadji Chalfa a-t-il lui-même été correctement informé ?

Quoi qu'il en soit, le blason dont parle Hadji Chalfa nous rappelle le système de signes-*tamgas* en vigueur dans cette région depuis le début de notre ère⁴⁶⁸. La Moldavie constitue, avec la Crimée et le détroit de Kertch, un territoire demeuré longtemps aux mains des Sarmates, grands promoteurs des *tamgas*. Au XIII^e siècle, au nord de la mer Noire et de la Caspienne, les blasons utilisés par la Horde d'Or reprenaient certaines formes jadis employées par les

⁴⁶⁴ W. TOMASCHEK, « Die alten Thraker », *op. cit.* n. 370, 1893, p. 117.

⁴⁶⁵ O. VON SCHLECHTA-WSSEHRD, « Walachei, Modlau, Bessarabien, die Krim, Taman und Asow (in der Mitte des vorigen Jahrhunderts). Ein topographisch- ethnographischer Beitrag zur Kenntniss der damaligen Türkei », *Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historischen Classe* (Vienne), 40, 1862, p. 550-593.

⁴⁶⁶ Du serbo-croate *voï* (armée) et *voditi* (conduire).

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 570. Le titre de *bey* était porté par les officiers supérieurs de l'armée ottomane, les hauts fonctionnaires de l'administration, les gouverneurs de provinces et les princes vassaux. Le mot *zade* signifie "fils".

⁴⁶⁸ Sur les *tamgas*, voir plus haut, p. 84 sq.

Sarmates⁴⁶⁹. Cette tradition de *tamgas* fut poursuivie sous le Khanat des Tatars de Crimée (XV^e - XVIII^e siècles). À la fin du XIX^e siècle, les *tamgas* étaient usuellement employés par les Tcherkesses comme marques de propriété⁴⁷⁰. Au début du XX^e siècle, chez plusieurs peuples nord-caucasiens, certaines familles aristocratiques utilisaient encore des signes-*tamgas*⁴⁷¹.

Par conséquent, rien ne s'oppose à ce que des blasons-*tamgas* se soient encore transmis de père en fils chez les Voïvodes de Moldavie au XVIII^e siècle. Étaient-ils pour autant tatoués ? Le cas s'est rencontré, nous l'avons vu, chez les Ougriens de l'Ob⁴⁷². Il serait cependant souhaitable de revenir au texte turc original, pour apprécier la terminologie exacte utilisée par Hadji Chalfa. Un glissement de sens pourrait s'être produit, à un niveau ou à un autre : le traducteur autrichien, sa source turque, ou même les informateurs de Hadji Chalfa, pourraient avoir surinterprété un fait de départ qui n'impliquait pas le tatouage. En effet, on imagine sans difficulté que les Voïvodes puissent transmettre leur blason de noblesse à leurs héritiers, sans nécessairement l'*imprimer* ou le *tatouer*.

Le tatouage des *tamgas* chez les Voïvodes reste néanmoins une hypothèse séduisante. On pourrait être tenté de le faire remonter à l'époque sarmate. Derrière l'*exemplum* d'Aristote transparaîtrait une coutume réelle — celle d'une tribu barbare quelconque des rives turques de la mer Noire — consistant, pour les jeunes héritiers, à se faire tatouer un *tamga* (τὸ γράμμα) identique à celui de leur père. La « marque originelle » que Pline attribue aux Daces pourrait refléter une tradition analogue importée par les Sarmates dans les régions danubiennes et destinée à se poursuivre sous domination turque chez les Voïvodes de Moldavie. Méfions-nous toutefois de Pline. Le naturaliste reprend à l'évidence un *exemplum* déjà célèbre, cité avant lui par Aristote. L'origine géographique proposée par Pline n'est donc sans doute pas la plus probable.

⁴⁶⁹ H. JÄNICHEN, *Bildzeichen der königlichen Hoheit bei den Iranischen Völkern*, Bonn, 1956, *op. cit.* n. 296, pl. XXVIII.

⁴⁷⁰ Yacoub Artin Pacha indique avoir édité en 1892 une brochure (Imprimerie nationale de Boulaq) en langue turque répertoriant un certain nombre de “marques de feu” des tribus tcherkesses (*litt.* circassiennes), écrite par Ismail Oghli Hadji Moustapha Maher Effendi, de la tribu de Vely-Ab, village de Lakhchouqai, district de Bazdough dans le Caucase : *Les marques des tribus du Caucase et quelques anecdotes et aventures de leurs nobles* (Y. ARTIN PACHA, *Contribution à l'étude du blason en Orient*, Le Caire / Londres, 1902, p. 194).

⁴⁷¹ I. LEBEDYNSKY, *Les Sarmates* [...], Paris, 2002, *op. cit.* n. 305, p. 211.

⁴⁷² Cf. *supra*, p. 82 sq., en part. p. 89 (les Ostiaks de Berezovo portant leurs *tamgas* tatoués sur la main, d'après les archives du XVIII^e siècle examinées par I. B. Simtchenko).

Le tatouage de *tamgas*, à supposer qu'il ait existé, doit être clairement distingué du tatouage danubien : les Thraces et les Agathyrses, nous l'avons vu, reconnaissaient la noblesse d'un individu à la *quantité* de ses tatouages (et donc à la richesse de ses investissements en matière d'ornementation)⁴⁷³ et non à une *marque* particulière. Le tatouage de *tamgas* représenterait une pratique très spécifique, qu'il faudrait mettre en rapport avec la propagation récente (seconde moitié du 1^{er} millénaire av. J.-C.) des *linear devices* et autres emblèmes aniconiques en Asie Mineure et dans le monde perse⁴⁷⁴, des marques d'appartenance et d'identité qui n'ont plus grand grand-chose à voir avec le tatouage couvrant des femmes thraces ou avec celui des Scytho-Saces de l'Altaï.

> *Conclusion*

Le cas particulier qui s'est présenté à nous ne concernait pas les Barbares des Balkans. Rappelons qu'aucune source ne dit explicitement que les Thraces de sexe masculin se seraient tatoués, alors qu'il existe un nombre important de témoignages en faveur du tatouage féminin. Ce dernier a certainement bénéficié du fait qu'il couvrait une surface de peau importante, et que les femmes en étaient sans doute systématiquement pourvues : c'est lui qui s'est finalement imposé aux observateurs grecs. D'autres formes de marquage corporel, plus discrètes et moins fréquentes, ont pu passer inaperçues : ce fut sans doute le cas du tatouage thérapeutique. Sur les rives orientales et méridionales de la Méditerranée, il est utilisé par les deux sexes, alors même que le tatouage féminin de type ornemental monopolise l'essentiel de l'attention. À quelques encablures des Balkans, un homme désormais célèbre, Ötzi, nous a même livré des tatouages thérapeutiques vieux de 5000 ans qui, dans la vie quotidienne, étaient dissimulés sous ses vêtements⁴⁷⁵. Les Thraces et autres Iapodes de sexe masculin en ont peut-être porté de semblables qui restèrent à jamais cachés aux yeux des Grecs.

Autres temps, autres lieux : alors qu'un système d'emblèmes aniconiques (les *tamgas*) se répandait dans le monde perse, nous n'avons pas exclu que certaines tribus nomades du sud de la mer Noire et d'autres qui pérégrinaient autour de la mer Caspienne, non contentes de marquer

⁴⁷³ Cf. Hérodote, cité *supra*, p. 104, et les notices sur les Agathyrses, p. 108 sq.

⁴⁷⁴ Cf. *supra*, p. 84 sq.

⁴⁷⁵ Cf. *infra*, p. 213 sq.

leurs artefacts avec des *tamgas*, se soient également avisées de tatouer ces derniers sur leurs héritiers mâles, en s'inspirant peut-être des pratiques de marquage utilitaire que le Proche-Orient connaissait depuis au moins l'époque néo-babylonienne⁴⁷⁶. Mais les données sur lesquelles repose cette hypothèse sont fragiles. Une autre hypothèse, tout aussi conjecturale, a même consisté à faire des Sarmates les importateurs en Europe orientale d'une tradition de tatouage *animalier et paritaire*, celle des Scytho-Saces d'Asie centrale⁴⁷⁷.

*
* *

⁴⁷⁶ Cf. *infra*, p. 311.

⁴⁷⁷ Cf. *supra*, p. 15 sq.

2. AFRIQUE NOIRE ET AFRIQUE SAHARIENNE

a) Les scarifications d'Afrique noire

Parce que le tatouage n'est pas suffisamment visible sur une peau sombre, les Africains noirs l'ont rarement utilisé⁴⁷⁸. Ils lui ont préféré les scarifications, c'est-à-dire des incisions assez profondes — dont la guérison est parfois volontairement retardée — destinées à laisser sur la peau des cicatrices en relief ou en creux. Le tégument des populations mélanodermes possède d'ailleurs une propension naturelle à cicatriser en relief, produisant des chéloïdes dont les techniques traditionnelles africaines savent maîtriser l'évolution, pour obtenir des résultats souvent impressionnants⁴⁷⁹.

Ces marques presque sans âge, déjà présentes dans l'art rupestre saharien⁴⁸⁰, étaient connues dans l'Antiquité et furent remarquées par les premiers voyageurs européens de l'époque moderne. Mais les descriptions les plus circonstanciées n'ont pas plus de deux cents ans : elles sont d'abord le fait de l'anthropologie raciale, très en vogue chez les positivistes du XIX^e siècle — et encore au début du XX^e siècle, avec les dérives qu'on sait —, une anthropologie toujours soucieuse d'exhaustivité en matière d'apparence physique, au détriment du reste⁴⁸¹.

⁴⁷⁸ Au début du XX^e siècle, un major britannique a néanmoins pu observer, parmi les nombreuses scarifications portées par une tribu du nord du Niger, un type particulier de scarification appelé *akanza*, dont la teinte bleue était obtenue en y frottant du charbon. Sur la bonne centaine de sujets observés, seuls deux d'entre eux portaient des *akanza*, au milieu d'autres cicatrices non-teintées (A. J. N. TREMEARNE, « Notes on some nigerian tribal marks », *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 41, 1911, p. 162-178, cf. le descriptif des sujets n° 29 et 35). Il faut supposer que ces Nigériens du nord n'avaient pas la peau très sombre, et rappeler leur voisinage avec d'autres populations à peau claire qui pratiquaient le tatouage proprement dit. Les Yoruba du Bénin et du Niger, dont la peau est assez claire, s'infligent des "scarifications teintées" qui constituent aussi une technique intermédiaire (H. J. DREWAL, « Beauty and Being : Aesthetics and Ontology in Yoruba Body Art », *Marks of Civilization. Artistic Transformations of the Human Body*, éd. A. RUBIN, Los Angeles, 1988, p. 83-96)

⁴⁷⁹ La chéloïde est définie comme une « hyperplasie du tissu conjonctif [...] intra-dermique [...] qui repousse par sa croissance le tissu conjonctif normal » (L. PALES, « Les mutilations tégumentaires en Afrique Noire », *Journal de la Société des Africanistes*, 26, 1946, p. 5). Léon Pales, qui fut médecin dans l'armée française, est admiratif devant la régularité des cicatrices que les techniques africaines parviennent à obtenir.

⁴⁸⁰ Cf. *infra*, p. 148.

⁴⁸¹ Synthèse et bibliographie chez W. D. HAMBLY, *Source Book for African Anthropology* (Field Museum of Natural History of Chicago, Anthropological Series, vol. 26), Chicago, 1937, p. 258-262.

Les collectes plus larges des missions ethnologiques de l'après-guerre ont elles aussi enregistré le fait de la scarification, en cherchant à en mieux comprendre les motivations⁴⁸².

> *Témoignages anciens*

La plupart des Grecs et des Romains désignaient les populations africaines à la peau sombre ou noire sous le terme d'*Éthiopiens* (Αἰθίοψ, σποζ / *Aethiops, opis*)⁴⁸³. On possède, pour la première moitié du I^{er} siècle, le portrait au vitriol que Pétrone donne du type *aethiops* : dans le *Satiricon*, Encolpe et Giton, les compagnons d'Eumolpe, doivent quitter subrepticement un navire. Encolpe suggère dans un premier temps de se déguiser en « esclaves africains » (*servi aethiopes*) en se noircissant entièrement avec l'encre que possède certainement Eumolpe, *litterarum studiosus*. Mais Giton craint que ce subterfuge ne suffise pas ; il faudrait en effet obtenir une ressemblance complète, non pas sous le seul aspect de la couleur de la peau :

*Age, numquid et labra possumus tumore taeter- « Dis-moi, pouvons-nous aussi épaissir nos
rimo implere ? numquid et crines calamistro con- lèvres d'une si affreuse bouffissure ? nous
vertere ? numquid et frontes cicatricibus scin- transformer les cheveux avec un fer à friser ?
dere ? numquid crura in orbem pandere ? num- nous taillader le front de cicatrices ? nous
quid et talos ad terram deducere ? numquid et arquer les jambes ? nous faire une barbe à la
barbam peregrina ratione figurare ? Color arte mode étrangère ? Un teint donné artificiel-
compositus inquinat corpus, non mutat.⁴⁸⁴ lement salit le corps, il ne le change pas. »*

Comme parallèle iconographique, Frank M. Snowden reproduit dans son ouvrage la photographie d'une petite tête d'époque romaine en terre cuite (collection de l'auteur, provenant vraisemblablement du Fayoum), celle d'une femme soudanaise, sur laquelle sont figurées trois

⁴⁸² Dans l'ouvrage collectif dirigé par Arnold Rubin, *Marks of Civilization. Artistic Transformations of the Human Body*, Los Angeles, 1988, pas moins de six articles sont consacrés aux scarifications africaines telles qu'elles peuvent être aujourd'hui observées.

⁴⁸³ À ne pas confondre donc avec les Éthiopiens actuels. Cf. F. M. SNOWDEN, *Blacks in Antiquity. Ethiopians in the Greco-Roman Experience*, Cambridge, 1970, *intro.*, p. VII et p. 11. Sur le même sujet, on peut aussi lire E. MVENG, *Les sources grecques de l'histoire négro-africaine depuis Homère jusqu'à Strabon*, Paris, 1972. F. M. Snowden voudrait limiter la définition d'*Aethiops* au type négroïde. Pourtant, certains textes, comme ceux que l'on citera plus loin (*infra*, p. 140), utilisent ce terme pour qualifier les Africains du nord, au type mixte et donc à la peau souvent assez claire.

⁴⁸⁴ PÉTRONE, *Le satiricon*, ch. 102, § 15, éd. et trad. (modifiée) A. ERNOUT, *CUF*, 1923, p. 110. Eumolpe décide finalement de déguiser ses compagnons en esclaves punis de la flétrissure : il leur fait raser la tête, et marque ensuite leurs fronts d'une inscription à l'encre, pour qu'ils aient l'air « d'être punis du stigmate » (*stigmatē esse puniti*). Eumolpe n'y va pas de main morte : « Eumolpe couvrit les deux fronts de lettres énormes (*implevit Eumolpus frontes utriusque ingentibus litteris*) ; sa main libérale disposa l'inscription habituelle des fugitifs sur tout le visage » (*notum fugitivorum epigramma per totam faciem liberali manu duxit*). Ce dernier passage doit être rapporté à ce que nous dirons plus bas du stigmate servile (cf. p. 360 sq.).

incisions verticales sur chaque joue⁴⁸⁵. Dans une contribution postérieure, F. M. Snowden se réfère à deux lampes romaines également trouvées en Égypte. Ces lampes adoptent une forme de tête masculine : deux Noirs grimaçants ouvrent largement la bouche — par où sortait la mèche — et froncent les sourcils ; sur chacune de leurs joues, trois incisions verticales. Le premier portrait montre en outre, sur le front, deux lignes horizontales avec quatre petits traits verticaux⁴⁸⁶. Nous pouvons ajouter à ces témoignages issus de l'artisanat romain plusieurs trouvailles récentes faites directement en milieu africain noir, assignables à une période comprise entre le III^e siècle et le XI^e siècle de notre ère (Niger, site de Bura-Asinda-Sikka, fouilles de Boubé Gado en 1985)⁴⁸⁷. Il s'agit de têtes en terre cuite sur lesquelles les scarifications ont été figurées en relief. Les zones scarifiées sont le front et les tempes (ou les joues), avec de simples bourrelets verticaux, regroupés par deux ou trois. Les groupes linéaires frontaux peuvent parfois converger en biais vers la racine du nez, au point que sur un exemplaire, deux séries de lignes se croisent en X⁴⁸⁸.

D'autres figurations proviennent de l'ancienne Nubie (période méroïtique, c. 270 av. J.-C. - 350 ap. J.-C.). Les personnages porteurs de scarifications ne s'observent que dans l'art populaire, puisque que l'art officiel, inspiré de l'Égypte, prend pour modèle des visages non-scarifiés. On retiendra tout d'abord une gravure sur pierre calcaire, trouvée à Meroë (Soudan, à environ 160 km au nord de Kartoum) et datée entre le I^{er} siècle av. J.-C. et le III^e siècle de notre ère. Elle représente la tête d'un souverain ou d'un chef, vue de profil. Chaque joue est scarifiée de trois lignes parallèles⁴⁸⁹. Sur une terre cuite provenant de Faras (Soudan, près de la 2^e cataracte, à proximité de la frontière avec l'Égypte, tombe n° 675) et datée des II^e - III^e siècle ap.

⁴⁸⁵ *Op. cit.* n. 483, fig. 3.

⁴⁸⁶ F. M. SNOWDEN, « Témoignages iconographiques sur les populations noires dans l'Antiquité gréco-romaine », *L'image du Noir dans l'Art occidental*, t. 1 : *Des pharaons à la chute de l'Empire romain*, Fribourg, 1976, p. 234, fig. 319 (I^{er} siècle ap. J.-C., Bonn, Akademisches Kunstmuseum der Universität, n° 1424), fig. 320 (Le Caire, Musée égyptien, n° 42110).

⁴⁸⁷ B. GADO, « Un "village des morts" à Bura en République du Niger », *Vallées du Niger* (catalogue de l'exposition tenue [entre autres musées] au Musée national des Arts d'Afrique et d'Océanie, 12 oct. 1993 - 10 janv. 1994), Paris, 1993, p. 365-374 et catalogue n° 89, 98, 100, 101, 103, 106-108, 112, 114, 115, 116, 119, 120, 121, 122, 124, 126, 127, 128. Le site est situé à environ 100 km à vol d'oiseau au nord-ouest de Niamey, dans la vallée du fleuve Niger. Il s'agit d'une nécropole rassemblant des jarres-cercueils ou urnes funéraires (renfermant des ossements) au sommet desquelles était modelée une tête humaine à l'effigie du défunt.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, catalogue n° 116 (p. 554) et p. 362, fig. 1.

⁴⁸⁹ S. WENIG, *Africa in Antiquity. The Arts of Ancient Nubia and the Sudan* (Catalog of the exhibition held at the Brooklyn Museum, sept. 30 - dec. 31, 1978), 2, New York, 1978, p. 80, fig. 55.

J.-C., deux lions attaquent un Africain à la peau sombre, aux cheveux crépus et marqué aux joues de trois lignes verticales⁴⁹⁰. Une tête sculptée de la même période, trouvée à Karanog (Haute-Égypte, à ≈ 150 km au sud d'Assouan), montre trois scarifications parallèles sur chaque joue, et une ligne (scarifiée ?) horizontale sur le front, parallèle à la racine des cheveux⁴⁹¹. Une statuette de femme (même date et même provenance) présente les mêmes scarifications, distribuées de façon analogue⁴⁹².

> *Témoignages modernes*

Lors de son séjour auprès de la tribu Nuer (frontière Soudano-éthiopienne, à l'ouest d'Addis Abeba), Brian Hugh MacDermot a pu assister à une séance de scarification au cours de laquelle plusieurs garçons de 7 ou 8 ans étaient marqués sur la totalité du front de six lignes horizontales parallèles⁴⁹³. Cette célébration, qui rassemble toute la communauté, marque pour ceux qui en sont les principaux acteurs leur passage vers l'âge adulte, au prix d'une opération très douloureuse. Un professionnel effectue de profondes incisions au moyen d'un petit couteau à double tranchant⁴⁹⁴ : tous les nerfs de la peau doivent être efficacement sectionnés, afin de prévenir douleur excessive et infection⁴⁹⁵. En Afrique de l'Ouest, la tribu Bèti imposait aussi une marque à ses adolescents lorsqu'elle pratiquait encore le *So*, l'initiation des garçons :

« L'opération consistait à tracer sur la nuque (d'abord à l'argile blanche) un trident sur lequel on pratiquait une série d'incisions en pointillé, en soulevant la peau à l'aide d'un "hameçon" et en coupant, ce qui laisse une ouverture qu'on frotera de cendres... L'opération était extrêmement douloureuse. »⁴⁹⁶

Les scarifications sont encore partie intégrante des deux rites initiatiques qu'a très bien décrits J.-C. Frélich en 1949 : l'adolescent en est marqué à l'issue d'une mise en scène

⁴⁹⁰ Oxford, Ashmolean Museum inv. n° 1912.321, S. WENIG (*op. cit.* n. 489), catalogue n° 232, p. 286, photographie en couleur p. 288.

⁴⁹¹ Philadelphia (Pennsylvania), University Museum, inv. n° E 7038, S. WENIG (*op. cit.* n. 489), catalogue n° 154, p. 229.

⁴⁹² Le Caire, Musée Égyptien, inv. n° JE 40194, S. WENIG (*op. cit.* n. 489), catalogue n° 151, p. 227. Ce catalogue montre encore d'autres têtes présentant un même type d'incision frontale (n° 153, 159, 160).

⁴⁹³ B. H. MACDERMOT, *Cult of the Sacred Spear. The Story of the Nuer Tribe in Ethiopia*, Londres, 1972, p. 104-116.

⁴⁹⁴ Ce même instrument était utilisé pour les scarifications des Ibos du Nigéria, cf. A. D'AVEZAC, *Notice sur le pays et le peuple des Yébous en Afrique*, Paris, 1845, p. 55.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 107 et 112.

⁴⁹⁶ Renseignements collectés auprès d'un ancien initiateur et d'anciens initiés par P. LABURTHE-TOLRA, *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun. Essai sur la religion bëti*, Paris, 1985, p. 256. La cendre devait colorer légèrement les cicatrices.

impressionnante de sa mort et de sa résurrection. En même temps que les scarifications, il reçoit un nouveau nom et entame une période d'apprentissage au cours de laquelle lui seront enseignés un langage secret, la composition de philtres magiques censés le rendre plus tard invincible lors des combats, les obligations et les tabous essentiels de sa tribu⁴⁹⁷. Les scarifications initiatiques ne sont pas forcément reçues en une seule fois. Celles qu'a récemment décrites Marla C. Berns et que reçoivent les jeunes filles Ga'anda au sud du Niger forment de vastes tapis décoratifs dont l'exécution s'échelonne en six étapes depuis l'enfance jusqu'à l'âge adulte⁴⁹⁸. Voici en quels termes la réalisation d'un décor féminin de ce type pouvait être décrit à la fin du XVIII^e siècle par un voyageur français en Afrique de l'Ouest ; la description est précise et, croyons-nous, assez juste :

« J'ai vu à Sierraleone une jeune Nègresse de dix ans, de la famille du roi, qui se faisait tatouer [i. e. scarifier] par coquetterie ou par orgueil ; elle s'était soumise à un véritable supplice, dont je la plaignais ; mais l'honneur d'être magnifiquement tatouée le lui fit supporter sans proférer une seule plainte. On lui avait dessiné sur le ventre, sur les hanches, sur les cuisses, sur les mollets, sur les seins, des dessins qui étaient formés de petites figures qui représentaient chacune une petite fleur à cinq pétales. Quand l'ensemble de ces dessins fut tracé avec un suc mordant d'une couleur fort rouge, le tatoueur, au moyen d'une petite pince d'une ligne de largeur et fort tranchante, arrachait une petite partie de l'épiderme et de la peau : chaque pétale des fleurs qui formaient l'ensemble de ces dessins devint une petite blessure et ces blessures étaient innombrables. L'opération de ce tatouage dura dix jours, et après chaque séance, la partie tatouée était frottée d'huile de palmier, mêlée d'une substance aromatique. Cette jeune Nègresse fut dix jours avant d'être guérie de cette opération. À la place de chaque petit arrachement, la nouvelle peau forma un petit gonflement, et l'effet de ce tatouage était le même que celui d'un piqué anglais ; c'était une espèce de guillochage très singulier. »⁴⁹⁹

Chez les Bambara (Mali, vallée du Niger), les scarifications sont tracées par le forgeron sur le visage du nourrisson à son huitième jour, au moment où l'aîné des anciens, après l'avoir observé, prophétise ses principaux traits de caractère et choisit son nom⁵⁰⁰. Solange de Ganay, en enquêtant sur la signification de l'autel-fétiche que ces mêmes Bambara érigent dans le "champ des morts" — non pas une nécropole, mais un lieu où sont cultivées toutes les plantes

⁴⁹⁷ J.-C. FRÉLICH, « Les sociétés d'initiation chez les Moba et les Gourma du Nord-Togo », *Journal de la Société des Africanistes*, 19, 1949, p. 99-141. Les scarifications en question (séries de petits traits parallèles diversement réparties) affectent la poitrine, le dos et nuque (*ibid.*, p. 103, fig. 4 ; p. 125, fig. 18).

⁴⁹⁸ M. C. BERNs, « Ga'anda Scarifications : A Model for Art and Identity », *Marks of Civilization. Artistic Transformations of the Human Body*, éd. A. RUBIN, Los Angeles, 1988, p. 57-76. L'ornementation de ces tapis est souvent basée sur la répétition rythmique (chevrons, réticules) d'une ou plusieurs lignes parallèles, ou de courtes cicatrices oblongues.

⁴⁹⁹ S. M. X. DE GOLBÉRY, *Fragmens d'un voyage en Afrique fait pendant les années 1785, 1786 et 1787 [...]*, t. 2, Paris, 1802, p. 404-405.

⁵⁰⁰ P. ERNY, *Les premiers pas dans la vie de l'enfant d'Afrique noire. Naissance et première enfance. Éléments pour une ethnologie de l'éducation*, Paris, 1972, p. 149.

comestibles connues des Bambara —, a laissé une description très éloquent de la tête de bois marquée de scarifications qui compose cette stèle. Parce que cette description constitue une source d'information de premier ordre sur la valeur des scarifications africaines, nous la citons presque *in extenso* :

La première partie de cette stèle est formée de « divers éléments en pierre figurant les outils primitifs : houe et hache. L'autre est une tête creuse, sorte de masque en bois, appelée *shu kun* (litt. "tête des morts") qui représente tous les morts : les défunts récents et ceux qui, dans les temps anciens (ancêtres réels ou ancêtres mythiques), utilisèrent ces premiers instruments aratoires ». Tout cet ensemble repose sur un pieu de bois fiché en terre. La tête « représente non seulement l'ensemble des défunts, mais encore l'ancêtre mythique commun à tous les Bambara nommé *kuma tigi*, "maître de la parole", ou *kuma bana* "parole terminée" (car nul ne put jamais le surpasser) qui, le premier, subit la mort. Le visage en bois est fait à son image car les Bambara des temps anciens lui doivent toutes leurs connaissances. Il porte sur le front sept entailles verticales [parallèles] figurant les scarifications *surukuti* qui marquent certains Bambara. Les premiers *surukuti* furent tracés sur les conseils de *kuma bana* ; ils sont considérés comme "la première parole des Bambara", avant que ceux-ci, dans les temps mythiques, ne connussent la parole articulée. On les trace maintenant sur le nouveau-né, le jour de la dation du nom. Tout en indiquant son appartenance au groupe Bambara, elles lui confèrent les qualités morales et corporelles qu'on attend de lui sa vie durant, car elles sont symbole de force, de chance, de courage, de patience, de ruse et de ténacité. Deux traits horizontaux [parallèles] sous chaque œil figurent les scarifications dites *shu nye* "œil de la nuit", que portent également les Bambara et qui sont considérées comme doublant leur vue normale, leur conférant en outre la vision des choses cachées. Elles furent aussi imaginées par les premiers ancêtres à l'imitation des marques noires qu'ils prenaient pour des yeux supplémentaires permettant aux animaux sauvages de voir dans l'obscurité. Chaque trait a, en outre, une signification particulière. Deux d'entre eux représentent ceux qui se font sorciers et sorcières pour pénétrer tous les secrets et devenir les maîtres des forces occultes. Un autre, fait à l'instar des *shu nye* que portent certaines antilopes, signifie chez l'homme que celui qui en est marqué sera, comme l'animal, attentif, sensible au moindre bruit (bruit matériel, ou discorde latente), rapide dans ses réflexes, en même temps que subtil et méfiant dans ses paroles. Le dernier, enfin, donne au porteur le pouvoir de découvrir les intentions mauvaises des autres hommes et donc d'y parer. Par ses *shu nye* l'autel sera au courant de tout. »⁵⁰¹

L'effigie presque "adamique" des Bambara, portant sur son visage les marques du langage primordial, celles des facultés de clairvoyance et de maîtrise des forces nuisibles, constitue le prototype auquel l'homme Bambara devra se conformer, aidé en cela par les scarifications qu'il a reçues enfant et qui représentent pour lui l'acquisition de ce qu'on pourrait appeler un "héritage culturel", complément indispensable à "l'héritage naturel" de la naissance. Ce legs culturel comprend à la fois la faculté de langage, la connaissance et la maîtrise des ressources naturelles (agriculture, chasse), la faculté de combattre l'adversité (clairvoyance, ruse, maîtrise des forces occultes), toutes qualités véhiculées par la tribu dont le premier homme constitue la personnification, et son anthropogonie le mythe fondateur, mais que l'individu nouvellement

⁵⁰¹ S. DE GANAY, « Un jardin d'essai et son autel chez les Bambara », *Journal de la Société des Africanistes*, 17, 1947, p. 58-60, et cf. p. 59, fig. 5 (dessin au trait de cette stèle).

marqué doit recevoir, assimiler et développer de façon active, à la demande instante de sa communauté.

Alors que les Bambara ne connaissent pas l'écriture en tant que telle, il est intéressant de noter la valeur donnée par eux aux différentes scarifications faciales. Pour autant, il est difficile de parler d'un véritable répertoire de signes, reproductibles sur d'autres supports et véhiculant un contenu stable. Qu'on ne s'y trompe pas : alors même que les Bambara regardent les scarifications frontales comme une "première parole" qui aurait précédé le langage articulé, il ne saurait être question ici d'un système d'écriture à part entière, même rudimentaire : ces marques frontales se limitent à symboliser la seule *fonction langagière* et ne prétendent en aucun cas faire partie d'un système complet de transcription du *langage en tant que tel*. Le cas Bambara constitue d'ailleurs une exception ; ailleurs, les marques scarifiées n'ont pas de fonction symbolique aussi explicite : on ne peut ni les déchiffrer (comme une écriture) ni en faire "l'iconologie" (comme pour un répertoire d'images significantes). Le motif des lignes verticales ou horizontales parallèles est à ce point répété dans toute l'Afrique que chercher à définir une appartenance tribale à partir des seules scarifications demeure un exercice extrêmement périlleux⁵⁰². Certes, chaque tribu a ses habitudes, et elle reproduit par conséquent des constantes souvent perceptibles. Mais les marques qu'elle utilise peuvent être modifiées car, répétons-le, elle ne sont ni une écriture ni une image figurative dont il faudrait conserver scrupuleusement les linéaments, au risque d'en perdre la signification. L'évolution des scarifications peut parfois être très rapide, et changer à chaque génération⁵⁰³. On peut même dire que, dans de nombreux cas, plus que sa forme exacte, c'est le fait de recevoir une marque qui importe. La marque corporelle répond en effet à trois préoccupations essentielles, qui ne nécessitent l'usage d'aucun symbole particulier : *irréversible*, elle "scelle" de façon durable le lien qui unit l'individu à sa tribu ; *douloureuse*, elle lui offre l'occasion de faire preuve de courage ; *esthétique*, elle le rend plus désirable (socialement et sexuellement). Cette dernière caractéristique est souvent revendiquée par les informateurs indigènes, hommes ou femmes. Aux Tiv qui prétendaient que les

⁵⁰² Cf. *supra* la tentative de A. J. N. TREMEARNE (*op. cit.* n. 478).

⁵⁰³ P. BOHANNAN, « Beauty and Scarification Amongst the Tiv [vallée du Niger] », *Man*, 56, 1956, p. 118 = *Marks of Civilization. Artistic Transformations of the Human Body*, éd. A. RUBIN, Los Angeles, 1988, p. 79-80 : P. Bohannan repère chez les Tiv quatre types de scarifications correspondant à quatre générations : le plus vieux modèle, appelé *ishondu*, est considéré comme démodé par les plus jeunes.

scarifications pratiquées sur le ventre des femmes favorisaient la fécondité, Paul Bohannan a demandé quelques explications :

« Ils disent que, quelques années après avoir été exécutées, les cicatrices deviennent plus tendres, et sont par conséquent érogènes, et qu'une femme qui en a exigera plus d'attention sexuelle que celle qui en est dépourvue, et donc que les scarifications aident à avoir des enfants. »⁵⁰⁴

Le souci esthétique s'illustre chez certaines femmes dans ces gigantesques tapis guillochés dont nous avons parlé plus haut⁵⁰⁵, mais aussi chez les hommes : en effet, certains n'hésitèrent pas, au début du XX^e siècle, à faire représenter sur leur poignet une montre-bracelet stylisée.

En conclusion, les scarifications africaines pourraient être définies avant tout comme des marques de socialisation intervenant à un moment charnière de l'existence : naissance, puberté ou passage à l'âge adulte. L'idée souvent explicitée par le rituel initiatique est celle d'une nouvelle naissance⁵⁰⁶ qui achemine l'individu, non pas vers quelque arrière-monde ou au-delà mystique, mais dans le cadre strict et sans pitié de la loi tribale où la combativité, la résistance à la douleur, la faculté de plaire et de procréer sont des qualités réclamées impérieusement par la société des hommes — autant de vertus non seulement indispensables à la prospérité de la tribu, mais à sa survie. Les scarifications en sont les marques indélébiles qui rappelleront à chacun, pendant toute sa vie, ses devoirs, et qui l'encourageront à les accomplir, grâce aux vertus magiques dont elles sont pourvues.

Le caractère fondamentalement identitaire des marques africaines comme mise en conformité d'un individu avec sa communauté fait qu'elles semblent n'avoir joué presque aucun rôle dans la médecine. Susan Vogel signale toutefois en Côte-d'Ivoire quelques scarifications thérapeutiques : certaines d'entre elles paraissent fonctionner comme un vaccin, puisque la plaie est mise en contact avec une petite dose de poison local ; d'autres sont faites au coin de la bouche et frottées de remèdes, selon un principe analogue. Ce dernier type de marque est donné aux enfants dont les aînés sont morts en bas âge, « pour que la mort les trouve indésirables ». Pour autant, toutes les autres scarifications de la tribu étudiée n'ont pas d'objectif thérapeutique : elles sont faites à l'âge adulte dans un souci d'intégration et d'esthétique⁵⁰⁷.

⁵⁰⁴ P. BOHANNAN, *ibid.*, p. 120 = 82. Cette composition décorative, bien que n'ayant rien de particulièrement figuratif, est appelée "poisson-chat". Elle couvre tout le ventre, depuis les seins jusqu'au pubis.

⁵⁰⁵ Cf. *supra*, n. 498.

⁵⁰⁶ Cf. J.-C. FRÉLICH (*op. cit.* n. 497).

⁵⁰⁷ S. VOGEL, « Baule Scarification : The Mark of Civilization », *Marks of Civilization. Artistic Transformations of the Human Body*, éd. Arnold RUBIN, Los Angeles, 1988, p. 97-105. On voit bien avec
[Suite de la note page suivante]

b) Anciens Libyens et populations sahariennes

> *Les scarifications frottées des Téméhou*

Des guerriers vivant à proximité du Delta du Nil, que les Égyptiens appelaient Téméhou ou Tjéhénou⁵⁰⁸, apparaissent à plusieurs reprises dans l'iconographie égyptienne du Nouvel Empire. On a souvent dit que ces guerriers occupaient le territoire de l'actuelle Libye, à l'ouest du Delta ; pourtant, un des bas-reliefs qui célèbrent à Karnak les premiers succès militaires de Séthi I^{er} (c. 1290-1279)⁵⁰⁹ montre que le pharaon pouvait aussi ramener des captifs Tjéhénou d'une contrée contiguë à l'est du Delta, le *Réténou*⁵¹⁰. Comme l'a récemment soutenu Claude Vandersleyen, la présence de Tjéhénou sur le territoire du *Réténou* n'est pas une incohérence toponymique du lapidaire de Karnak : « ces populations mobiles pouvaient s'aventurer occasionnellement à l'est du Delta »⁵¹¹ ; elles constituaient un danger à l'instar d'autres peuplades voisines de l'Égypte contre lesquelles Séthi eut aussi à lutter et que Claude Vandersleyen compare aux troupes bédouines qui menacèrent fréquemment l'expédition française en Égypte au début du XIX^e siècle⁵¹². Oric Bates a jadis tenté d'établir une correspondance entre les différentes tribus enregistrées sur les monuments égyptiens et celles qui seront inventoriées plus tard par Hérodote⁵¹³. Les récents travaux d'Alessandra Nibbi tendent toutefois à distinguer très

cet exemple que ce n'est ni à la "marque", ni à un quelconque "motif" qu'est attribuée la guérison, mais au poison et au remède insérés *dans* le corps. La marque n'est dans ce cas que la cicatrice d'une opération et non l'élément déterminant de la guérison.

⁵⁰⁸ Le dossier le plus complet à l'heure actuelle sur ces populations paraît être l'ouvrage collectif *Libya and Egypt, c. 1300-750 B.C.*, éd. A. LEAHY, Londres, 1990, dans lequel on retiendra en particulier la contribution de D. O'CONNOR, « The Nature of Tjemhu (Libyan) Society in the Later New Kingdom », p. 29-113. En dépit de ses prétentions à l'exhaustivité, cet auteur n'aborde à aucun moment la question des tatouages. Son étude des sources lui permet de conclure sur le semi-nomadisme des Libyens (cf. *ibid.* p. 63-66 et, sur leur nomadisme pastoral, p. 95-98).

⁵⁰⁹ Pour éviter le désordre qui règne souvent sur ce point dans les publications, nous donnons toutes nos dates d'Empires, de dynasties et de règnes d'après deux ouvrages de référence récents : J. VERCOUTTER, *L'Égypte et la vallée du Nil, t. 1 : Des origines à la fin de l'Ancien Empire (12000-2000 av. J.-C.)*, Paris, 1992, p. 82 et C. VANDERSLEYEN, *L'Égypte et la vallée du Nil, t. 2 : De la fin de l'Ancien Empire à la fin du Nouvel Empire*, Paris, 1995, p. 658-664.

⁵¹⁰ Cf. Collectif (The epigraphic Survey), *The Battle Reliefs of King Sety I* (The University of Chicago Oriental Institute Publications, vol. 107, Reliefs and Inscriptions at Karnak, vol. 4), Chicago, 1986, p. 101 (traduction des inscriptions) et pl. 32 (reproduction au trait du bas-relief).

⁵¹¹ C. VANDERSLEYEN, *L'Égypte et la vallée du Nil, t. 2 : De la fin de l'Ancien Empire à la fin du Nouvel Empire*, Paris, 1995, p. 502-503.

⁵¹² *Ibid.*, p. 500.

⁵¹³ O. BATES, *The Eastern Libyans. An Essay*, Londres, 1914.

nettement les “Libyens” Téméhou des populations éparses du désert libyque ou saharien, et à les cantonner à l’ouest immédiat du Delta, autour de l’ancien lac Maréotis, près des collines d’Amriyah⁵¹⁴. D’après Alessandra Nibbi, les Téméhou faisaient partie des populations étrangères qui avaient jadis précédé les Égyptiens dans la région du Delta, à l’ouest comme à l’est.

Les artistes du Nouvel Empire (c. 1580-1090 av. J.-C.) ont l’habitude de représenter les Téméhou dans une tenue très caractéristique : longues capes de peau aux motifs variés nouées sur l’épaule, cache-sexe étroit retenu à la taille, barbe en pointe, chevelure coiffée en petites tresses parallèles, avec nattes ou “*dreadlocks*”⁵¹⁵ enroulés sur les tempes et plumes d’apparat plantées au sommet du crâne. Lorsque la couleur des bas-reliefs s’est conservée, les Téméhou y sont dépeints avec une peau assez claire, une chevelure au teint blond-roux, et parfois des yeux bleus. Ces caractéristiques physiques ont donné lieu à des hypothèses hasardeuses sur l’origine ethnique des Téméhou⁵¹⁶. Une carnation claire et des yeux bleus ne sont pourtant pas exceptionnels parmi les populations d’Afrique du nord ; quant à la chevelure, rien n’indique qu’elle fut “européenne”, au contraire. La coiffure en petites tresses est une particularité des populations à cheveux crépus ; enfin, la couleur jaune ou rouge doit être selon nous imputée à l’application de pigments artificiels et non à une coloration naturelle : Hérodote mentionne en Libye l’usage de pigments rubescents, qui étaient peut-être utilisés pour les cheveux⁵¹⁷. La coiffure des Vouasagara — une peuplade rencontrée dans l’est de la Tanzanie actuelle, à

⁵¹⁴ A. NIBBI, « A geographical note on the Libyans so-called », *Discussions in Egyptology* (Oxford), 25, 1993, p. 43-62. A. NIBBI, « Notes on the so-called Eastern Libyans, ancient Egypt and the horse and chariot », *Sahara. Rivista internazionale di preistoria e storia del Sahara* (Milan), 10, 1998, p. 97-106.

⁵¹⁵ Litt. “chevelure affreuse”, mais qui désigne proprement les “nattes” des Rastafaris jamaïcains qui ne sont en fait que des agrégats longilignes de cheveux crépus.

⁵¹⁶ *Tahennou*, autre appellation des Libyens, a été expliquée par F.-J. CHABAS (*Études sur l’Antiquité historique* [...], 2^e éd., Paris, 1873, p. 176-177) comme signifiant “peuple à teint clair”, à cause de *tahen* qui désignerait en égyptien le verre ou le quartz (ou la clarté en général). On a ainsi supposé que certaines tribus libyennes avaient migré depuis l’Atlas marocain ou même depuis l’Europe (G. MASPERO, *Histoire ancienne des peuples de l’Orient classique*, vol. II, Paris, 1897, p. 430). H. Junker et L. Delaporte parlent des Téméhou comme des individus « de couleur claire, aux yeux bleus, aux cheveux blond-roux » (*Die Völker des antiken Orients*, 1933, p. 73, non consulté, cité par L. KEIMER, 1948, *op. cit.* n. 575, p. 45). Ils sont suivis par W. C. HAYES (*Glazed tiles from a place of Ramses II at Kantir*, New York, 1937, non consulté, cité par L. KEIMER, 1948, *op. cit.* n. 575, p. 45) et J. PIRENNE (*Histoire de la civilisation de l’Égypte ancienne. Deuxième cycle : De la fin de l’Ancien Empire à la fin du Nouvel Empire (c. 2200-1085 av. J.-C.)*, Neuchâtel / Paris, 1962, p. 461).

⁵¹⁷ HÉRODOTE, *Histoires*, livre IV, ch. 191 et 194, trad. A. BARGUET, 1964, t. 1, p. 445-446. Hérodote ne mentionne pas explicitement la chevelure, mais son laconisme ne l’interdit pas : ainsi, les Maxyes « s’enduisent le corps d’ocre rouge » (τὸ δὲ σῶμα χρίονται μίλτω), tandis que les Gyzantes « s’enduisent d’ocre rouge » (μιλτοῦνται). Cf. *infra*, p. 145 sq.

proximité du territoire Massaï — telle que l’a décrite Richard Burton nous semble pouvoir être rapprochée de celle des Téméhou :

« [...] les cheveux relevés sur le front ou bouclés et tombant jusqu’aux yeux, gardant toute leur longueur, et distribués en une multitude de petites torsades, composées chacune de deux mèches enlacées ; la roideur de ces tire-bouchons les empêche de se confondre, et leur masse forme autour de la tête un rideau qui descend jusqu’à la nuque. Il n’est pas, à mon sens, de coiffure plus caractéristique et d’un plus grand effet, lorsque surtout elle est *revêtue d’une couche d’ocre et de mica*, ornée de verroterie, de boules de laiton et d’autres objets de même nature, qui s’agitent, flamboient, s’entrechoquent et résonnent au moindre mouvement de tête. Les guerriers et les jeunes gens y ajoutent *des plumes d’autruche, de vautour, ou de geai aux vives couleurs*. Dans quelques tribus un fil rougeâtre est mêlé à chacune des torsades. »⁵¹⁸

Sur plusieurs représentations, les Téméhou portent sur la peau des motifs géométriques auxquels la palette égyptienne a donné la couleur bleu foncé caractéristique des tatouages. Les tatouages des Téméhou n’apparaissent d’ailleurs que sur les représentations qui ont conservé leurs couleurs⁵¹⁹. À Médînet Habou, les bas-reliefs étaient à l’origine tous peints ; dans la scène grandiose où Ramsès III apporte aux dieux Amon et Mout trois groupes de captifs libyens, cinq d’entre eux ont conservé leurs couleurs⁵²⁰. On peut y voir des tatouages très précisément représentés, essentiellement constitués de lignes droites parallèles ou de petits tirets disposés en “arêtes de poisson” (pl. XXI). Sur un carreau de faïence émaillée provenant aussi de Médînet Habou⁵²¹, un Libyen porte des tatouages bleu foncé formés de lignes parallèles verticales (sur les bras et l’avant-bras) ou horizontales (en bracelet autour du poignet). Sur le mollet, une sorte d’accolade verticale, ouverte vers la gauche, et pourvue à droite de sept tirets horizontaux, rappelle certains motifs que l’historiographie moderne a associés au hiéroglyphe de Neith⁵²².

Tous les motifs du tatouage libyen, basés sur des lignes brisées, pourraient avoir été obtenus par des scarifications frottées de pigment (noir de fumée), plutôt que par une puncture d’aiguille. L’ethnographie moderne montre qu’en Afrique du Nord, le tatouage par scarification

⁵¹⁸ R. BURTON, *Voyage aux Grands Lacs de l’Afrique orientale* [fin des années 1850], trad. H. LOREAU (1862), dans *Voyages de découvertes en Afrique. Anthologie 1790-1890*, dir. A. RICARD, Paris, 2000, p. 593-594.

⁵¹⁹ L. KEIMER, 1948 (*op. cit.* n. 575), pl. XXVI-XXIX. À noter que les Téméhou de Karnak ne portent pas de tatouages.

⁵²⁰ *Medinet Habu (The Epigraphic Survey of the Great Temple of)*, vol. 1 : *Earlier historical Records of Ramses III*, (The University of Chicago, Oriental Institute Publications, 8), Chicago, 1930, pl. I (≈ notre pl. XXI)

⁵²¹ Palais royal de Ramsès III (c. 1170 av. J.-C.), haut. 25 cm, Le Caire, Musée égyptien. Voir une grande photographie en couleur dans *L’Empire des Conquistadors. L’Égypte au Nouvel Empire* (coll. L’univers des formes), Paris, 1979, p. 131, fig. 120.

⁵²² Cf. *infra*, p. 143 sq.

était fréquemment employé pour obtenir des traits et des lignes droites⁵²³. Étant donné la proximité culturelle et géographique des Téméhou avec l’Afrique noire, il est vraisemblable que ces derniers ont adapté les scarifications de leurs voisins à peau noire, en les faisant ressortir par un colorant foncé sur leur peau claire⁵²⁴. Aussi préférons-nous parler à leur sujet de *scarifications frottées* plutôt que de tatouages, afin de souligner la proximité que ce type de marquage corporel nous semble entretenir avec les scarifications incolores d’Afrique⁵²⁵. En effet, comme ces dernières, les scarifications frottées des Téméhou affectent les individus de sexe masculin, contrairement aux autres traditions de tatouage du monde méditerranéen. Puisque les monuments figurés d’Égypte nous donnent peu ou pas d’informations sur la fonction précise des scarifications Téméhou, nous sommes tenté de ne pas multiplier les conjectures et de renvoyer notre lecteur à ce que nous avons dit de l’Afrique noire⁵²⁶.

Les scarifications frottées des tribus libyennes pourraient avoir été employées jusqu’à l’époque historique. Hérodote n’en parle pas, mais un géographe du siècle suivant (?), le Pseudo-Scylax, semble y faire allusion. Ce dernier a laissé une petite description des régions occidentales de l’Afrique du Nord. Les populations autochtones avec lesquelles commercent les Phéniciens sont aussi appelées par lui *Αἰθίοπες*. D’après son descriptif, les *Αἰθίοπες* sont grands, beaux, portent la barbe — ils ne sont donc pas négroïdes —, ont de beaux cheveux et peuplent toute l’Afrique du Nord depuis l’actuel Maroc « jusqu’en Égypte sans interruption »⁵²⁷. Autre précision pour nous importante : « les Éthiopiens emploient pour parure des ... tatoués » (*οἱ Αἰθίοπες χρωῶνται κόσμῳ ... στίκτοις*)⁵²⁸. Scylax parle bien d’*Africains à peau claire*, ces populations qui précèdent les Arabes au nord du continent et auxquelles appartiennent également les Libyens Téméhou. Nous avons le sentiment que Sextus Empiricus use d’une terminologie

⁵²³ R. CHABELARD, *Le tatouage des indigènes en Afrique du Nord*, Thèse de Médecine, Alger, 1940, p. 54-56.

⁵²⁴ Voir plus bas (p. 149) le jeune homme de Séfar, un Paléoberbère ressemblant aux Libyens, mais à la peau plus foncée et portant, en lieu et place des lignes sombres des Téméhou, des lignes claires qui doivent être dans son cas des cicatrices en reliefs provoquées par des scarifications simples et non frottées.

⁵²⁵ Sur les quelques cas de *scarifications frottées* observés sur des négroïdes à la peau claire, voir *supra*, n. 478.

⁵²⁶ Cf. *supra*, p. 129 sq.

⁵²⁷ PSEUDO-SCYLAX DE CARYANDA (V^e-IV^e s. av. J.-C. ?), *Périple autour de la Méditerranée*, § 111, éd. K. MÜLLER et trad. R. ROGET dans *Le Maroc chez les auteurs anciens*, CUF, 1924, p. 20. Sur cet auteur, voir *supra*, n. 453.

⁵²⁸ *Ibid.* § 111, p. 20. Cette lacune dans l’état actuel du texte est très dommageable. Scylax donnait sans doute des précisions sur la nature des tatouages ou sur leur emplacement.

analogue — *Αἰθίοπες* pour Africains à peau claire — lorsqu’il écrit vers 200 ap. J.-C. que « certains Éthiopiens tatouent leurs petits » (*τινὲς Αἰθιοπίων στίζουσι τὰ βρέφη*)⁵²⁹. En effet, *στίζειν* a bien chez lui le sens de “tatouer”, et le tatouage, répétons-le, est réservé aux Africains à peau claire⁵³⁰. Rappelons toutefois que le pluriel *Αἰθίοπες* utilisé par Scylax et Sextus peut englober indifféremment les hommes et les femmes. Les représentations égyptiennes de Téméhou et le texte de Scylax — qui parle d’hommes barbus — ne laissent cependant pas de doute sur le fait que les Libyens de sexe masculin étaient tatoués.

Le motif de la croix

Pour la suite de notre étude, il peut être intéressant de noter la présence du motif de la croix, particulièrement net sur deux représentations de Téméhou du Nouvel Empire :

1) Un *ostrakon* trouvé à Deir el-Médineh (XIX^e / XX^e dynastie, c. 1292-1078 av. J.-C.) montre un Téméhou tout à fait reconnaissable à son long manteau et à son cache-sexe, bien que sa coiffure ne soit plus visible. Sur la photographie reproduite en 1916 par Heinrich Schäfer, on ne distingue plus que les tatouages du bras et de la cuisse gauches⁵³¹ : sur le bras supérieur, trois traits horizontaux surmontent trois traits verticaux, puis vient une croix au niveau de l’intérieur du coude. Une croix analogue orne le haut de la cuisse, au-dessus de deux groupes de lignes parallèles (**pl. XXIII**, fig. 2).

2) Sur les murs de la salle haute à piliers de son tombeau (salle E), Séthi I^{er} (c. 1290-1279) a fait représenter la cinquième et la sixième heures du *Livre des Portes*⁵³². La cinquième heure

⁵²⁹ SEXTUS EMPIRICUS, *Equisses pyrrhoniennes*, I, ch. 14, § 148, texte grec et trad. (modifiée) P. PELLEGRIN, Paris, 1997, p. 134-135.

⁵³⁰ Cf. *supra*, p. 129 sq.

⁵³¹ La cuisse droite est dissimulée par le manteau et le bras droit aux trois quarts effacé : les tatouages de ce bras suggérés par les croquis dont L. Keimer a fait accompagner sa reproduction (*op. cit.* n. 575, pl. XXVI, fig. 2) sont donc entièrement conjecturaux. Nous avons réalisé notre calque à partir de la photographie originale publiée par H. SCHÄFER, « Ägyptische Zeichnungen auf Scherben », *Jahrbuch der Königlich Preussischen Kunstsammlungen*, 37, 1916, p. 41, fig. 19.

⁵³² C. MAYSTRE, A. PIANKOFF, *Le Livre des Portes* (éd. du texte hiéroglyphique), t. I, fasc. 1 (Mémoires de l’IFAO, 74), Le Caire, 1939 ; cf. *préface*, p. IX-X : le *Livre des Portes* est une description illustrée du voyage nocturne de Rê, qui appartient à la littérature funéraire du Nouvel Empire. Il se déroule sur un très long rectangle, en commençant à l’extrême gauche par le tableau du crépuscule, qui marque le début du voyage du dieu solaire. « Il pénètre ainsi dans un monde partagé en onze régions ou divisions [ou heures]. La plupart d’entre elles comprennent une porte avec un battant [...] et trois registres horizontaux. Celui du milieu ou “registre de la barque” représente le fleuve où navigue la barque du dieu [...], tandis que le registre supérieur et le registre inférieur correspondent aux deux rives ». Le livre se termine par le tableau de l’Aurore : Noun soulevant la barque du Soleil. On lira une traduction anglaise du *Livre des Portes* par J. ZANDEE, « The Book of Gates », *Liber Amicorum. Studies in honour of prof Dr. C. J. BLEEKER* (Studies in the History of Religions, 17), Leyde, 1969, p. 282-324.

développe les thèmes du jugement des défunts, et plus précisément celui du lot assigné à chacun d'entre eux (plusieurs dieux “mesurent” avec une corde d'arpentage les “champs” qui seront attribués aux élus). Pour symboliser l'ensemble de l'humanité qui sera soumis au jugement⁵³³, les artistes égyptiens ont figuré au registre inférieur les quatre races de la terre, montrant pour chacune quatre de ses représentants — de gauche à droite : Égyptiens, “Asiatiques” du Proche-Orient (≈ Syrie-Mésopotamie), Nubiens noirs, et Téméhou.

La tombe de Séthi I^{er}, découverte en 1817 par Giovanni Baptista Belzoni, a très rapidement subi des dommages irréversibles. Les photographies prises par Harry Burton dans les années 1921-1928 pour le Metropolitan Museum of Arts de New York — et récemment publiées par Erik Hornung⁵³⁴ — montrent que la paroi en calcaire sur laquelle étaient figurés les Téméhou était déjà en grande partie éclatée⁵³⁵. Les manques qui en résultent furent signalés sur les planches M. G. Lefébure⁵³⁶ et, avant lui, sur celles de Karl Richard Lepsius⁵³⁷. D'après la planche reproduite par ce dernier, le motif de la croix est obtenu par quatre séries de petits tirets parallèles qui se déploient dans quatre directions différentes (cf. **pl. XXII**). Toutefois, l'incurvation concentrique que le graveur de K. R. Lepsius a parfois donnée à ces tirets n'est sans doute pas authentique. En effet, sur la photographie de H. Burton, on distingue encore très nettement la croix figurée sur la cuisse du deuxième Téméhou : les tirets y sont rigoureusement parallèles. De même, l'arc de tirets qui apparaît sur la cuisse du troisième Téméhou chez K. R. Lepsius n'est pas conforme au document photographié, sur lequel on voit encore le bras supérieur et latéral d'une croix exactement semblable à la précédente. L'aspect “orthogonal” des croix

⁵³³ Sur l'élargissement de la notion de jugement aux différents peuples qui coïncide avec l'accentuation de l'impérialisme égyptien, cf. J. PIRENNE, *Histoire de la civilisation de l'Égypte ancienne*, 1962, *op. cit.* n. 516, p. 433-434.

⁵³⁴ E. HORNUNG, *The Tomb of Seti I photographed by Harry Burton (The Metropolitan Museum of Art), with a contribution by Marsha Hill / Das Grab Sethos' I fotografiert von Harry Burton (The Metropolitan Museum of Art), mit einem Beitrag von Marsha Hill*, Zurich / Munich / New York, 1991.

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 123, photographie n° 59.

⁵³⁶ M. G. LEFÉBURE, *Les Hypogées royales de Thèbes, 1^{ère} division : le tombeau de Séti I^{er}* (Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire (1882-1884), 2), Paris, 1886, 2^e partie, pl. V.

⁵³⁷ *Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien* [relevés effectués au cours de l'expédition des années 1842-1845, publiés entre 1849 et 1859], *dritte Abteilung : Denkmäler des Neuen Reichs* (vol. V & VI), pl. 136. On peut consulter un *reprint* en réduction et en noir et blanc, publié à Genève en 1972, mais les dimensions modestes de la représentation des Téméhou (agrandie sur notre pl. XII) obligent à se reporter à l'édition originale. Étant donné les difficultés que nous avons rencontrées pour nous faire communiquer le bon tome à la salle de la réserve de la BnF, nous nous permettons d'en donner ici la cote exacte : GR-FOL-O-3A-49(6).

tatouées a été mieux rendu sur une aquarelle réalisée plus de vingt ans avant la campagne de K. R. Lepsius par Heinrich Minutoli en 1820 (pl. XXIII, fig. 1)⁵³⁸.

Le “signe de Neith”

Outre la croix, un autre motif doit retenir notre attention. Il est figuré sur la cuisse du quatrième et dernier Téméhou. Sa partie supérieure est encore visible sur la photographie de H. Burton, et conforme aux reproductions qu’en donnent H. Minutoli et K. R. Lepsius. Il s’agit d’un rectangle réticulé, au sommet duquel partent deux tiges symétriquement incurvées vers l’extérieur. Ces tiges étaient vraisemblablement répétées à la base du rectangle. L’identification de ce motif, qui, d’après K. R. Lepsius, est porté par deux autres Téméhou, ne semble pas poser de problème. On y a reconnu depuis longtemps le hiéroglyphe de la déesse Neith⁵³⁹, dont Stan Hendrickx a récemment tenté de reconstituer la typologie et l’évolution⁵⁴⁰, et dont le culte était lié à Saïs, ville du Delta⁵⁴¹, et commun à diverses tribus disséminées à l’ouest du Nil, jusqu’à la Tunisie actuelle⁵⁴². Le tatouage des Téméhou avec un symbole qui renvoie à un culte aussi bien déterminé ne manque pas d’intérêt. Étant donné son emplacement, on pense immédiatement à ce Manichéen d’Afrique du Nord qui, au v^e siècle ap. J.-C., revendiquera son appartenance religieuse par un tatouage sur la cuisse. Alors que le vandale Hunéric avait repris pour quelque temps (entre 477 et 480) les persécutions anti-manichéennes, Victor de Vita nous apprend que

*De quibus repertus est unus, nomine Clemens, monachus illorum, scriptum habens in femore : Manichaeus discipulus Christi Jesu.*⁵⁴³ « Parmi ces gens on en trouva un, nommé Clémentien, un de leurs moines, qui portait inscrit sur sa cuisse : “Manichéen disciple du Christ Jésus” »

⁵³⁸ Reproduite en couleur dans E. HORNING, *The Tomb of Seti I*, (op. cit. n. 534), p. 262, fig. 198, sans indication de provenance. Il doit s’agir du vol. de planches de *Reise zum Tempel des Jupiter Ammon in der libyschen Wüste und nach Ober-Ägypten in den Jahren 1820 und 1821*, Berlin, 1824 (non consulté). Une autre représentation de notre bas-relief, en couleur, a été publiée par Ippolito ROSELLINI, *I Monumenti dell’ Egitto e della Nubia, disegnati dalla spedizione scientifico-letteraria toscana in Egitto*, t. 1 : *Monumenti storici*, Pise, 1832, pl. CVI [EPHE, Bibliothèque Golenischeff, dépôt du Collège de France B 9928, Ét. 6 sup.], reproduite dans M. HACHID, *Les premiers Berbères : entre Méditerranée, Tassili et Nil*, Aix-en-Provence, 2000, p. 97, fig. 91. Les tatouages semblent y avoir été relevés de manière encore moins rigoureuse que chez K. R. Lepsius.

⁵³⁹ Cf. D. MALLET, *Le culte de Neit à Saïs*, Paris, 1888, p. 178 sq.

⁵⁴⁰ S. HENDRICKX, « Two Protodynastic Objects in Brussels and the Origin of the Bilobate Cult-Sign of Neith », *The Journal of Egyptian Archaeology*, 82, 1996, p. 23-42.

⁵⁴¹ Hérodote l’identifie à l’Athéna grecque (livre II, ch. 59, trad. A. BARGUET, 1964, t. 1, p. 190).

⁵⁴² *Ibid.*, IV, § 180, p. 440 (Machlyes) et § 188, p. 444.

⁵⁴³ VICTOR DE VITA, *Histoire de la persécution vandale en Afrique*, livre II, ch. 1, § 2, éd. et trad. S. LANCEL, CUF, 2002, p. 122 (= PL 58, col. 201C). Sur le contexte historique, cf. Y. MODÉLAN, « L’Afrique et la persécution vandale » dans *Histoire du Christianisme*, 3 : *Les Églises d’Orient et d’Occident*, dir. L. PIETRI, Paris, 1998, p. 257-259.

Nous pouvons également annoncer qu'au Nouvel Empire, certaines musiciennes et danseuses de Haute-Égypte et de Nubie sont représentées avec un tatouage de Bès sur la cuisse⁵⁴⁴.

L'hypothèse d'un tatouage culturel au signe de Neith ne peut cependant pas être acceptée sans réserves. Ce symbole n'apparaît pas sur les autres représentations de Libyens tatoués, et l'on est même en droit de se demander si les artistes égyptiens du tombeau de Séthi ont été d'une absolue rigueur : d'autres rectangles apparaissent en effet sur les Téméhou, dépourvus cette fois des tiges caractéristiques du symbole de Neith⁵⁴⁵. Les imagiers de la tombe de Séthi n'ont-ils pas identifié artificiellement certains motifs quadrangulaires portés par les Téméhou avec le hiéroglyphe de Neith proprement dit ? D'une part, les Égyptiens du Nouvel Empire connaissaient et employaient ce symbole depuis longtemps ; d'autre part, sachant les Téméhou originaires du Delta, il leur était aisé de les associer avec le culte d'une déesse issue de la même région. Enfin, on peut douter que les tribus libyennes fussent instruites de l'écriture hiéroglyphique.

Le char de Toutankhamon

Ce point ne saurait être clos sans mentionner les appliques du grand char retrouvé dans le tombeau de Toutankhamon⁵⁴⁶. Ce souverain étant décédé vers 1318⁵⁴⁷, les représentations de Libyens ciselées et repoussées sur ces appliques d'or précèdent d'une quarantaine d'années celles que nous avons vues dans le tombeau de Séthi I^{er}. Sur la face intérieure du caisson, au registre inférieur, une frise représente plusieurs races soumises (Asiatiques, Libyens, Nubiens, Soudanais). Deux Libyens agenouillés, les bras attachés au-dessus de la tête ou derrière le dos, sont reconnaissables à leur coiffure caractéristique (cheveux ramenés sur la nuque et sur le front, natte tombant sur la tempe, plumes d'apparat). Deux baudriers se croisent comme des cartouchières sur leur torse nu ; une large ceinture retient un cache-sexe et un pagne court décoré de motifs zoomorphes (gazelles, oiseaux). Le fait que le bord inférieur du pagne n'ait pas été figuré pourrait laisser penser que ces motifs sont tatoués sur le haut de la cuisse. Il n'en est

⁵⁴⁴ Cf. *infra*, p. 164 sq.

⁵⁴⁵ Cf. par exemple celui du bras droit du quatrième Libyen, parfaitement visible sur la photographie de H. Burton.

⁵⁴⁶ B. LETELLIER, « Le grand char plaqué d'or de Toutankhamon et son équipement », dans *Ramsès le Grand. Galeries nationales du Grand Palais, Paris, 1976* [catalogue d'exposition], dir. C. DESROCHE-NOBLECOURT, Paris, 1976, n° LI, p. 242-262.

⁵⁴⁷ Nous rappelons (cf. n. 509) que toutes nos dates d'Empires, de dynasties et de règnes sont empruntées à deux ouvrages récents de J. Vercoutter (1992) et C. Vandersleyen (1995). D'autres auteurs avancent la date de fin de règne de Toutankhamon aux années 1340 ou même 1350.

rien, comme le montre un Soudanais agenouillé à côté de nos deux Libyens : l'extrémité de son pagne court — également orné de gazelles — n'a cette fois pas été omise par l'artiste. Les deux Libyens sont marqués de trois lignes verticales parallèles en pointillés sur le milieu du torse, sur les cuisses et en haut des bras. D'autres lignes de même facture enserrant leurs poignets. Ces lignes peuvent être considérées comme des tatouages. Ces tatouages étaient-ils constitués d'une file de points ? Les pointillés apparaissent plutôt comme une variante graphique favorisée par la technique du repoussé. Ils sont d'ailleurs employés ailleurs dans la décoration du char de Toutankhamon. Les épaules des Libyens sont enfin décorées d'un autre motif en pointillé, très surprenant, représentant une sorte d'arbuste ou de bouquet végétal. Ce motif, qui ne trouve aucun équivalent sur les autres images égyptiennes de Libyens tatoués, doit à nouveau être attribué à la fantaisie de l'orfèvre. Le Soudanais sus-mentionné a d'ailleurs lui aussi été gratifié sur le haut de son bras d'un décor corporel en pointillé pour le moins exotique : une amusante saynète, répétée presque à l'identique un peu plus bas, représente un quadrupède, pattes antérieures appuyées sur le tronc d'un palmier, lorgnant un singe réfugié en haut de l'arbre. Nul doute que le répertoire tatoué ou scarifié d'Afrique n'a jamais, à une époque ancienne ou récente, comporté de tels motifs qui semblent tout droit sortis d'une manufacture hollandaise du Grand Siècle ! Nous ne suivons donc pas Bernadette Letellier qui a cru pouvoir les qualifier de « remarquables tatouages »⁵⁴⁸, et nous refusons également de considérer les motifs végétaux des épaules libyennes comme des ornements corporels authentiques.

> *Les peintures rupestres du Sahara : badigeonnage d'ocre et scarifications frottées*

Nous avons plus haut évoqué le badigeonnage de rouge constaté par Hérodote chez plusieurs tribus libyennes⁵⁴⁹. Après avoir dressé la liste des Libyens nomades répartis sur le littoral méditerranéen depuis l'Égypte jusqu'au lac Tritonis⁵⁵⁰ (le golfe de Gabès en Tunisie), Hérodote en vient aux Libyens « cultivateurs qui ont l'usage de maisons » (*ἀροτῆρες ... καὶ*

⁵⁴⁸ *Op. cit.*, p. 250.

⁵⁴⁹ Cf. *supra*, n. 517.

⁵⁵⁰ Comme le note Andrée Barguet (t. 1, 1964, p. 546, n. 165 de la p. 439), le lac Tritonis est difficile à localiser : Hérodote est vague, les auteurs postérieurs encore plus que lui. On pense à la petite Syrte (golfe de Gabès) ou au grand lac salé situé à une cinquantaine de km dans les terres, le chott el-Djerid.

οικίας νομίζοντες)⁵⁵¹ répartis jusqu'à l'Atlantique. Ces tribus sédentaires sont établies dans les régions fertiles irriguées par les eaux de l'Atlas algérien et marocain. Les premiers mentionnés sont les Maxyes, sans doute établis dans le nord-est de l'Algérie actuelle : « ils portent sur le côté droit de la tête des cheveux longs qu'ils tondent sur le côté gauche, et ils s'enduisent le corps d'ocre rouge » (*οἱ τὰ ἐπὶ δεξιὰ τῶν κεφαλέων κομῶσι, τὰ δ' ἐπ' ἀριστερὰ κείρουσι, τὸ δὲ σῶμα χρίονται μίλτω*)⁵⁵². Après les Maxyes suivent, vers l'ouest, les Zauèces, puis les Gyzantes, qui vivent dans les montagnes : « tous ceux-là se recouvrent d'ocre rouge » (*μίλτοῦνται δ' ὧν πάντες οὔτοι*), précise Hérodote⁵⁵³. Ailleurs, Hérodote parle des Éthiopiens du sud de l'Égypte servant dans l'armée de Xerxès, qui « partaient au combat après s'être enduit la moitié du corps de gypse, et l'autre moitié d'ocre rouge » (*τοῦ δὲ σώματος τὸ μὲν ἥμισυ ἐξηλείφοντο γύψω ἰόντες ἐς μάχην, τὸ δὲ ἥμισυ μίλτω*)⁵⁵⁴. Pline lui fait écho, en rapportant que « même de nos jours, le *minium* est recherché par les populations d'Éthiopie, dont les chefs s'enduisent tout le corps, et [...] c'est la couleur qu'on donne là-bas aux statues des dieux »⁵⁵⁵. Les populations africaines utilisaient — et utilisent encore — des “terres” présentant une proportion importante d'oxyde ferrique (Fe₂O₃) plus ou moins hydraté : hématite, ocre rouge, sanguine ou rubrique (grec : *ῆ μίλτος*) selon les appellations⁵⁵⁶. Le pigment était obtenu à partir des dépôts laissés par l'évaporation des mares stagnantes, dépôts réduits en poudre, puis mélangés avec de l'huile de sésame pour obtenir une pâte cosmétique⁵⁵⁷.

L'art rupestre du Sahara néolithique a conservé des traces de ces pratiques de peinture corporelle. La connaissance — récente — des fresques sahariennes doit beaucoup à l'activité d'Henri Lhote (1903-1991), qui dirigea en 1956-1957 une importante campagne au cours de

⁵⁵¹ HÉRODOTE, *Histoires*, livre IV, ch. 191, éd. et trad. (modifiée) P.-E. LEGRAND, *CUF*, 1945, p. 193.

⁵⁵² *Ibid.*

⁵⁵³ *Ibid.*, livre IV, ch. 194, éd. et trad. (modifiée) cit., p. 195.

⁵⁵⁴ *ibid.*, livre VII, ch. 69.

⁵⁵⁵ PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, livre XXXIII, § 111, éd. et trad. H. ZEHNACKER, *CUF*, 1983, p. 93.

⁵⁵⁶ Dans le passage cité, Pline parle de *minium* (qui équivaut au grec *τὸ κιννάβαρι*), c'est-à-dire de sulfure rouge naturel de mercure (HgS). Mais ailleurs (livre VI, § 190), il mentionne une peuplade d'Éthiopiens qui s'enduit tout le corps de rubrique (*rubrica*).

⁵⁵⁷ Observations de C. V. Boyle chez les Ga'anda du nord-est du Niger (1916) citées par M. C. BERNIS, « Ga'anda Scarification : A Model for Art and Identity », *Marks of Civilization*, 1988, *op. cit.* n. 498, p. 63.

laquelle de nombreuses peintures furent photographiées et copiées⁵⁵⁸. La datation des différents sites demeure une question épineuse⁵⁵⁹. On se base parfois sur la date C14 donnée par les charbons d'anciens foyers domestiques sous roche trouvés à proximité. Rien toutefois ne permet de garantir la contemporanéité de ces foyers avec l'exécution des peintures avoisinantes. Une autre approche consiste à exploiter des indices fournis par les peintures elles-mêmes, en particulier le style et le type d'animaux représentés. Nous donnons ci-dessous la périodisation adoptée en mai 2003 par le Musée de l'Homme pour son exposition *Tassili d'Algérie. Mémoires de pierre. Avant le désert, l'art et la vie*⁵⁶⁰, pondérée par d'autres positions de la recherche :

- 1) *Période des "têtes rondes"* : période des chasseurs associés aux grands herbivores, vers 5000-3000 av. notre ère. Cette appellation vient du style particulier des têtes à cette époque : massives et rondes, les traits du visage ne sont pas indiqués, ou profondément distordus. Les corps sont parfois pourvus d'excroissances, ils "flottent" dans un espace mal déterminé où se trouvent souvent des motifs abstraits. Art qualifié de *symbolique*. Certains ont repoussé le début de cette période au mésolithique et même au paléolithique.
- 2) *Période "bovidienne"* : représentations de bovidés, qui correspondraient à l'étape pastorale, vers 3000-2000 av. notre ère. Art qualifié de *naturaliste* : les humains sont représentés dans leurs occupations quotidiennes : scènes de campement, scènes de chasse. Une autre périodisation accorde un plus large spectre chronologique à l'étape bovidienne⁵⁶¹, répartie cette fois en quatre sous-périodes : bovidien ancien (6000-4500), bovidien moyen (4500-3500), bovidien récent (3500-2500), bovidien final (2500-1200). Pour d'autres auteurs, le point de départ du bovidien n'est pas antérieur à 5000, et trois sous-périodes seulement sont adoptées : bovidien ancien (5000-3000), moyen (3000-2000) et récent (2000-1000).
- 3) *Période "caballine"* : introduction du cheval dans le répertoire, premier millénaire av. notre ère. Prédominance des représentations de guerriers avec leurs lances, à la chasse ou au combat.
- 4) *Période "caméline"* : introduction des camélidés, à partir du début de notre ère.

⁵⁵⁸ H. LHOÏTE, *À la découverte des fresques du Tassili*, Paris, 1958, rééd. Paris, 1988. Voir l'état de la question donné au début de l'article de U. W. HALLIER et B. C. HALLIER, « Following the Tracks of Henri Lhote : New Paintings in the Tassili-n-Ajjer (South-Algeria) », *Cahiers de l'Association des Amis des l'Art Rupestre Saharien*, 7, 2002, p. 107-108. Mention est faite des pionniers qui précéderent Henri Lhote par Jean-Loïc LE QUELLEC, « L'art rupestre du Sahara », *Dictionnaire de la Préhistoire*, Paris, 1999, p. 891-894 (cette excellente présentation vaut aussi pour l'ensemble des arts rupestres — gravures et peintures — et des sites du Sahara).

⁵⁵⁹ Voir J. KI-ZERBO, « L'art préhistorique africain », *Histoire générale de l'Afrique*, t. 1 : *Méthodologie et préhistoire africaine*, dir. J. KI-ZERBO, UNESCO, Paris, 1980, p. 693-724, en part. p. 694-697 et, à nouveau, J.-L. LE QUELLEC, « L'art rupestre du Sahara », 1999, *op. cit.* n. 558, p. 894-901.

⁵⁶⁰ Musée de l'Homme, Palais de Chaillot, Galerie d'exposition temporaire, 21 mai 2003 - 5 janvier 2004. Cette petite exposition, qui présente quelques relevés de la mission Henri Lhote (1956-1957), n'a pas donné lieu à l'édition d'un catalogue scientifique.

⁵⁶¹ Voir le tableau donné par H.-J. HUGOT, « Afrique saharienne et subsaharienne (Néolithisation) », *Dictionnaire de la Préhistoire*, Paris, 1999, p. 752.

Le style des “têtes rondes” et les périodes suivantes ont livré de nombreuses figures humaines négroïdes, souvent féminines, marquées de motifs géométriques élémentaires (files de points et traits parallèles essentiellement, apparaissant sur les bras, les jambes, le ventre et la poitrine). Ces marques, peintes en blanc sur fond noir, pourraient représenter des cicatrices de scarifications. En effet, les cheloïdes, souvent en relief, captent mieux la lumière que le reste de la peau, et c’est elles que les artistes des plateaux sahariens auront souhaité signaler par une teinte plus claire.

Le corpus qui nous intéresse ici date essentiellement de la période bovidienne, et concerne une population d’éleveurs, de type “méditerranéen” ou “européen” (dolichocéphales, nez saillant, peau claire). Ces éleveurs sont considérés comme les ancêtres assez directs des tribus “libyennes” décrites par Hérodote ; ils sont appelés à ce titre *Paléoberbères* (pour des populations antérieures à 2000 av. J.-C.) ou *Protoberbères* (pour des populations postérieures à 2000 av. J.-C.)⁵⁶². La coiffure qu’ils arborent manifeste un lien ethnique et culturel étroit avec les “Libyens” représentés dans l’art égyptien, comme le montrent en particulier les peintures d’Ihère, un site qui aurait livré une date au C14 vers 3000 av. notre ère⁵⁶³, mais que U. W. et B. C. Hallier classent parmi des peintures de la fin du *late middle cattle period*, sans proposer d’équivalent en terme de chronologie absolue (vers 2500-2000 av. J.-C. ?)⁵⁶⁴. Quoiqu’il en soit, la proximité ethnique et culturelle des habitants d’Ihère avec les “Libyens” du Nouvel Empire (c. 1580-1090 av. J.-C.) devrait inciter les archéologues à rapprocher autant que possible la date d’Ihère de celle des représentations égyptiennes. Jean-Loïc Le Quellec rappelle d’ailleurs que le style de l’école d’Ihère « se prolonge insensiblement » dans l’époque caballine, soit après 1000 av. notre ère⁵⁶⁵. Pour constater cette proximité, il suffit de comparer les figures que nous reproduisons **pl. XVIII** avec nos **pl. XXII** et **XXIII** (fig. 1) : les “Libyens” du Sahara offrent plus d’un point commun avec leurs cousins du Delta : délaissant la moustache, ils arborent la même barbiche pointue, laissent eux aussi tomber leurs cheveux épais (coiffés en petites nattes

⁵⁶² Voir R. VERNET et J. ONRUBIA-PINTADO, « La place des ancêtres des Berbères dans le Sahara néolithique », *Milieux, hommes et techniques du Sahara préhistorique. Problèmes actuels* [Actes de la rencontre des préhistoriens sahariens organisée par le CNRS, G.D.R. 848, à Montignac-Lascaux, les 20-23 sept. 1988], Paris, 1994, p. 53-67.

⁵⁶³ H. LHOTE, *À la découverte des fresques du Tassili*, 1958, *op. cit.* n. 558 (postface à la rééd. de 1988, p. 208).

⁵⁶⁴ U. W. HALLIER et B. C. HALLIER, « Following the Tracks of Henri Lhote : New Paintings in the Tassili-n-Ajjer (South-Algeria) », 2002, *op. cit.* n. 558.

⁵⁶⁵ J.-L. LE QUELLEC, « L’art rupestre du Sahara », 1999, *op. cit.* n. 558, p. 901.

ou en *dreadlocks*) jusqu'au bas de la nuque et sur le front, et plantent au sommet de leur coiffure une ou deux plumes d'apparat. Il ne leur manque que l'épaisse natte qui tombe sur la tempe des Téméhou. Deux Protoberbères d'Ihéren (**pl. XVIII**, fig. 5) paraissent même vêtus d'un manteau de peau ouvert identique à celui que portent les Téméhou.

Nous l'avons vu, les "scarifications frottées" des Téméhou prennent souvent la forme d'une série de lignes verticales parallèles sur l'épaule (cf. **pl. XXII** et **pl. XXIII**, fig. 1). On peut mentionner une fresque de Séfar (Tassili des Ajjers) du bovidien (moyen ?, vers 3000-2000 av. J.-C. ?) où une élégante silhouette de jeune homme, représentée de profil, à la manière égyptienne, arbore une coiffe de plumes et porte, sur la peau sombre de son épaule droite, six lignes blanches parallèles, analogues à celles que l'on retrouve sur les Téméhou, mais qui, à Séfar, semblent avoir été scarifiées plutôt que tatouées⁵⁶⁶. Qu'en est-il à Ihéren ? Sur ces Protoberbères si proches des Téméhou, on s'attendrait à trouver des scarifications frottées analogues à celles que nous montrent les monuments d'Égypte. Ce n'est pas le cas. Certains portraits (de femmes ? de jeunes hommes ?) ont le cou marqué de plusieurs lignes verticales parallèles (**pl. XIX**, fig. 7). S'agit-il là du tatouage féminin du cou et du menton, encore très répandu au XX^e siècle parmi les populations indigènes d'Afrique du Nord et du Proche-Orient, et que nous avons déjà constaté chez les anciennes Thraciennes⁵⁶⁷ ? Cette possibilité ne doit pas être écartée. Notons cependant combien l'interprétation des fresques d'Ihéren est aléatoire. Les quelques figures réunies sur nos planches **XVIII** et **XIX** montrent la richesse et la complexité du traitement du visage et de ses divers ornements. D'aucuns ont interprété les zones assombries qui marquent souvent l'arête du nez (**pl. XVIII**, fig. 1, 4-5 ; **pl. XIX**, fig. 4 et 6) ou d'autres zones du visage (**pl. XVIII**, fig. 2-3 ; **pl. XIX**, fig. 3, 5, 7) comme des « peintures faciales » caractéristiques du groupe d'Ihéren⁵⁶⁸. Mais ces marques n'apparaissent sur aucune autre peinture saharienne, et elles ne trouvent aucun parallèle ancien ou moderne. Un autre type de marque faciale pourrait en revanche avoir été représenté sciemment par les fresquistes du Sahara : il s'agit des scarifications (frottées ?) parallèles portées sur les joues par une femme

⁵⁶⁶ Voir M. HACHID, *Le Tassili des Ajjer. Aux sources de l'Afrique 50 siècles avant les pyramides*, Paris / Alger, 1998 / 2000, p. 201, fig. 288.

⁵⁶⁷ Cf. *supra*, p. 116 sq. et **pl. VIII**, fig. 4-6.

⁵⁶⁸ M. HACHID, *Les premiers Berbères, entre Méditerranée, Tassili et Nil*, Aix-en-Provence / Alger, 2000 / 2001, p. 56.

d'Ihèren (**pl. XIX**, fig. 1) et un chasseur du Tassili-n-Ahelakan⁵⁶⁹ (**pl. XX**, fig. 1), et que nous avons déjà rencontrées sur certaines images nubiennes de l'époque méroïtique⁵⁷⁰.

Le chasseur du Tassili-n-Ahelakan sus-mentionné, peint à l'ocre rouge ou brun, a également le corps couvert de zébrures de même couleur. Ce trait est typique des Paléoberbères de type "méditerranéen" de l'époque bovidienne : deux hommes, représentés dans les monts Idedaniouen, vêtus d'un pagne, ont à leur tour tout le corps orné de traits parallèles ou de chevrons (**pl. XIX**, fig. 8), comme ceux que montre une peinture de Tissebouk (**pl. XX**, fig. 3). Des amorces de chevrons sont également visibles sur les parties conservées de plusieurs personnages d'Ihèren (**pl. XVIII**, fig. 1, 4, 5)⁵⁷¹. Un inventaire exhaustif de ces Paléoberbères "zébrés" a été récemment dressé par U. W. Hallier et B. C. Hallier⁵⁷². L'art rupestre saharien employant la plupart du temps une palette limitée aux nuances de l'ocre, il n'est pas évident de déterminer la nature de ces décorations corporelles. U. W. Hallier et B. C. Hallier pensent que les Paléoberbères "zébrés" de l'époque bovidienne étaient ornés de peintures corporelles plutôt que de tatouages. C'est aussi notre avis : ces zébrures, souvent épaisses⁵⁷³, se prêtent mal au tatouage, et les remarques d'Hérodote citées plus haut à propos des Maxyes et des Gyzantes plaident à leur tour en faveur de la peinture corporelle. Cela n'empêche pas qu'une tradition de tatouage ait été concurremment développée par les anciennes cultures sahariennes ou libyennes, comme le prouvent le cas des Libyens du Nouvel Empire et la mention de tatouages chez les indigènes d'Afrique du Nord par le Pseudo-Scylax⁵⁷⁴.

*
* *

⁵⁶⁹ Y. GAUTHIER, et C. GAUTHIER, « Peintures de l'Immidir et des Tassilis du Nord ouest (Algérie) », *Sahara. Rivista internazionale di preistoria e storia del Sahara* (Milan), 8, 1996, p. 82-85 et pl. D. Les auteurs pensent pour leur part que les quatre lignes horizontales sont seulement destinées à souligner la pommette.

⁵⁷⁰ Cf. *supra*, p. 131.

⁵⁷¹ La fig. 4 pourrait laisser penser que les deux hommes réunis autour d'une calebasse sont vêtus de justaucorps. Mais les traits qui entourent leurs chevilles et leurs poignets ne marquent pas la fin d'un vêtement, mais représentent des bracelets de cuir « comme c'est le cas aujourd'hui encore chez les populations sahariennes » (M. HACHID, *Les premiers Berbères* [...], 2000 / 2001, *op. cit.* n. 568, p. 56).

⁵⁷² U. W. HALLIER et B. C. HALLIER, « Following the Tracks of Henri Lhote : New Paintings in the Tassili-n-Ajjer (South-Algeria) », 2002, *op. cit.* n. 558, p. 113-117.

⁵⁷³ Voir *ibid.*, p. 115-116, fig. 7-8 (photographie et dessin d'une même peinture) et notre **pl. XX**, fig. 1.

⁵⁷⁴ Cf. *supra*, p. 140.

3. LE TATOUAGE FÉMININ EN ÉGYPTTE, EN NUBIE, AU MAGHREB ET EN ARABIE

« Des femmes dormaient en dehors des cellules, étendues sur des nattes. Leurs corps, tout gras d'onguents, exhalaient une odeur d'épice et de cassolettes éteintes ; elles étaient si couvertes de tatouages, de colliers, d'anneaux, de vermillon et d'antimoine, qu'on les eût prises, sans le mouvement de leur poitrine, pour des idoles ainsi couchées par terre. »

Gustave FLAUBERT, *Salammô*, ch. V.

a) Les momies tatouées du Moyen Empire

C'est l'Égypte qui offre les plus anciennes attestations de tatouage féminin. On doit à Louis (Ludwig) Keimer (1893-1957) un important mémoire sur le sujet, dans lequel il a rassemblé la plupart des documents anciens, mais aussi des témoignages sur le tatouage recueillis à partir de l'époque moderne en Égypte et en Afrique du Nord⁵⁷⁵.

> Description des tatouages

Trois momies féminines tatouées — les seules de ce genre jamais découvertes en Égypte — ont été exhumées à Deir el-Bahari (en Haute-Égypte, près de Thèbes). Toutes trois datent de la XI^e dynastie (c. 2137-1994 av. J.-C.)⁵⁷⁶.

La première d'entre elles fut retrouvée en 1891 par Grébaut dans une sépulture à deux chambres, au fond de la vallée de Deir el-Bahari⁵⁷⁷. Les inscriptions de son sarcophage en bois l'appellent Amonet⁵⁷⁸. L. Keimer examina les tatouages d'Amonet en 1938, au Musée du Caire. Il fut le premier à en publier des photographies⁵⁷⁹. Voici une synthèse de ses observations⁵⁸⁰, à partir desquelles nous avons réalisé notre propre reconstitution des tatouages d'Amonet (pl. XXIV) :

⁵⁷⁵ L. KEIMER, *Remarques sur le tatouage dans l'Égypte ancienne*, (Mémoires présentés à l'Institut d'Égypte et publiés sous les auspices de sa Majesté Farouk I^{er}, roi d'Égypte, t. 53), Le Caire, IFAO, 1948.

⁵⁷⁶ Rappelons à nouveau (cf. n. 509) que toutes nos dates d'Empires, de dynasties et de règnes sont empruntées à J. Vercoutter (1992) et à C. Vandersleyen (1995).

⁵⁷⁷ D. E. Derry a examiné cette momie du point de vue des techniques d'embaumement (D. E. DERRY, « Mummification II : Methods Practised at Different Periods », *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, 41, 1942, p. 249 : Amonet ne porte pas l'incision habituelle au flanc gauche : une partie des viscères a été retirée par le vagin, très largement dilaté).

⁵⁷⁸ Sur sa titulature, cf. *infra*, p. 154 sq.

⁵⁷⁹ L. KEIMER, *op. cit.* n. 575, p. 16-17 (pl. III-IV)

⁵⁸⁰ L. KEIMER, *op. cit.* n. 575, p. 10-12, pl. I à IV et croquis de l'auteur p. 11, fig. 6, 8, 10 et 11.

Épaule gauche : file d'une dizaine de points disposée entre deux lignes continues. Ce motif est bien visible sur les photographies publiées par L. Keimer. Sa localisation précise est en revanche incertaine.

Ventre (au-dessus du nombril) : une série d'environ sept courtes lignes verticales (1 à 2 cm), formées elles-mêmes d'entre cinq et sept points ou petits tirets horizontaux. Plus haut ont été constatées deux séries de trois traits verticaux, qui forment deux ensembles bien distincts placés côte à côte, chacun des traits verticaux étant composé de trois ou quatre tirets (ou points) horizontaux.

Bas-ventre (ou région subpubienne) : une grande série d'au moins 20 lignes verticales (environ 5 cm de long) formées chacune d'une quinzaine de tirets horizontaux ; cette série couvre toute la zone s'étendant entre les os iliaques. Elle est circonscrite dans sa partie supérieure par une ligne horizontale de tirets verticaux qui rejoint les deux lignes verticales latérales. La composition s'arrête quelques centimètres au-dessus du sexe, sans doute là où commençait la toison pubienne proprement dite.

Haut de la cuisse droite : trois petites lignes horizontales parallèles qui ont peut-être été faites à l'origine en pointillé.

Milieu de la cuisse droite : traces de tatouage presque effacées ; L. Keimer assure qu'il s'agit de groupes de points disposés en losanges, mais ses photographies ne permettent pas de confirmer ses dires.

Avant-bras droit (le bras supérieur a perdu sa peau) : zone tatouée qui s'étend sur environ 10 cm, formant un quadrangle composé d'une cinquantaine de points alignés verticalement et horizontalement. Le bras gauche, placé sous le flanc de la momie, n'a pas pu être examiné.

Comme le montre notre reconstitution (pl. XXIV), les tatouages les plus remarquables d'Amonet sont ceux de son bas-ventre. Il ne fait pas de doute que l'on a cherché à amplifier le triangle des poils pubiens, pour des raisons qui tenaient vraisemblablement pour partie à l'esthétique. La disparité des autres tatouages rend leur interprétation délicate. Un réexamen de la momie — si elle est encore conservée — permettrait-il de révéler l'existence d'autres tatouages, et de parvenir à reconstituer un ensemble plus cohérent ? Sur d'autres momies anciennes, des photographies infra-rouge ont en effet permis d'affiner considérablement l'observation. Quoi qu'il en soit, nous n'excluons pas que certains tatouages isolés d'Amonet aient eu une destination thérapeutique.

Deux autres momies féminines ont été exhumées à Deir el-Bahari en 1923 par une mission archéologique du Metropolitan Museum de New York, dans la cour nord du temple de la XI^e dynastie⁵⁸¹. Leur ornementation est basée sur un motif de losange formé de seize

⁵⁸¹ L'inventeur de ces momies, Herbert E. Winlock, signale cette découverte dans une publication de 1923 (« The Museum's Excavations at Thebes », *Bulletin of the Metropolitan Museum of Art*, 18, 1923, December, 2^e partie, p. 11-39, en part. p. 26 et p. 28, fig. 20 : tatouages sur un bras) dont le contenu a été repris dans H. E. WINLOCK, *Excavations at Deir el Bahari 1911-1931*, New York, 1942, p. 74 et 129 (non consulté, cité par L. KEIMER, 1948, *op. cit.* n. 575, p. 13, n. 1).

points⁵⁸². Un nombre variable de losanges réunis par la pointe permet d'obtenir des chaînes ou des damiers décoratifs. La momie dont L. Keimer reproduit des photographies⁵⁸³ compte ainsi, au niveau de la poitrine, 36 losanges symétriquement répartis en 6 groupes, tandis que la région subpubienne est séparée du bas-ventre par une ligne d'environ douze losanges (**pl. XXV**, fig. 1). Sont aussi décorés de cette façon les bras (une vingtaine de losanges chacun ?), les jambes (les cuisses en particulier, avec sans doute une trentaine de losanges), et le cou-de-pied (**pl. XXV**, fig. 2). Ces momies présentent aussi une cicatrice linéaire rejoignant les deux pointes iliaques, au-dessus de la ceinture losangée mentionnée à l'instant, due à une cautérisation ou une profonde scarification. Sur l'une des momies, cette cicatrice se prolonge jusqu'au-dessus des fesses — la fesse droite présentant en outre une série de petites scarifications indépendantes⁵⁸⁴. Cette cicatrice et ces scarifications ont été rapprochées à juste titre de stigmates analogues souvent observés sur le ventre des femmes soudanaises et nubiennes. Des figurines nubiennes de la 2^e période intermédiaire reproduisent d'ailleurs cette cicatrice caractéristique du bas-ventre⁵⁸⁵.

> *Premières hypothèses*

À cause de leurs tatouages, Herbert E. Winlock identifia les deux momies découvertes en 1923 comme des danseuses (*dancing girls*)⁵⁸⁶. Cette position fut reprise par L. Keimer, qui signale une image plus tardive (époque ramesside, XIX^e-XX^e dynastie, c. 1292-1078 av. J.-C.) représentant une femme tatouée aux avant-bras de trois lignes parallèles en pointillés, formant un bandeau qu'il compare à celui qu'Amounet portait au bras droit. Cette femme est désignée par une inscription comme « chanteuse d'Amon »⁵⁸⁷. On connaît également, de la même époque, une représentation de danseuse-acrobate tatouée sur la cuisse d'un demi-losange

⁵⁸² D'après D. E. DERRY, 1942 (*op. cit.* n. 577, p. 252-254), l'embaumement de ces momies présente les mêmes particularités que celui d'Amounet (absence d'incision latérale, vagin et rectum distendus).

⁵⁸³ L. KEIMER, 1948, *op. cit.* n. 575, pl. VI-IX (photographies exécutées par la mission archéologique du Metropolitan Museum et mises à disposition de l'auteur).

⁵⁸⁴ Dont L. Keimer ne précise par l'aspect, bien qu'il se base sur des observations minutieuses que D. E. Derry lui a fournies par courrier le 31 déc. 1938 (cit. par L. KEIMER, *ibid.*, p. 14-15).

⁵⁸⁵ Cf. *infra*, p. 158.

⁵⁸⁶ H. E. WINLOCK, « The Museum's Excavations at Thebes », 1923, *op. cit.* n. 581, p. 26.

⁵⁸⁷ L. KEIMER, 1948, *op. cit.* n. 575, p. 44.

pointillé⁵⁸⁸. Le tatouage viendrait donc souligner la nudité, et la nudité serait l'apanage des danseuses. Il est vrai que l'iconographie représente souvent les danseuses et les musiciennes opérant dans le plus simple appareil. La nudité de leur bassin est souvent mise en valeur par une légère ceinture ornementale, à laquelle s'ajoutent divers colliers et bracelets⁵⁸⁹. Un texte magique résumé par Claude Traunecker donne à ces ceintures une indéniable valeur érotique :

« Au cours d'une promenade sur la plage, le dieu Seth surprend la déesse Metout au bain. Troublé par la vision de la nudité de la déesse et de sa "ceinture au-dessus de ses fesses", il l'assaille "à la manière d'un taureau" ou d'un bélier. »⁵⁹⁰

On peut aussi mentionner un conte de l'époque des pyramides, dans lequel le roi Snéfrou, pour se distraire, demande à son magicien Djadja-em-anekh de faire défiler devant lui les plus belles femmes de son harem. Le roi convoque vingt jeunes femmes et « exige qu'elles portent, à la place de leur robe de lin habituelle, un simple filet de perles de faïence »⁵⁹¹.

Les files de losanges tatouées sur le bas-ventre des deux momies thébaines exhumées en 1923 pourraient elles aussi être considérées comme des ceintures : à l'instar de ces dernières, le tatouage aurait donc une valeur non seulement ornementale, mais aussi érotique.

> *La titulature d'Amonet*

Le sarcophage et les linges mortuaires d'Amonet ont livré une série d'inscriptions qui nous donnent sa titulature et nous informent quelque peu sur son entourage⁵⁹². Les titres de son

⁵⁸⁸ Ostracon trouvé dans le grand puits de Deir el-Médineh fouillé en 1949-1950 (XIX^e / XX^e dynastie, c. 1292-1078 av. J.-C.), cf. J. VANDIER D'ABBADIE, *Catalogue des Ostraca figurés de Deir el-Médineh*, fasc. 4, le Caire, 1959, n° 2868 (notice, p. 189-190 et pl. CXXII) et, du même auteur, « Deux ostraca figurés », *Bulletin de l'IFAO*, 56, fasc. 1, p. 1957, p. 29-34 et pl. I, fig. 2.

⁵⁸⁹ J. VANDIER, *Manuel d'Archéologie Égyptienne, t. IV : Bas-reliefs et peintures : scènes de la vie quotidienne (1^{ère} partie)*, Paris, 1964, p. 377, fig. 195, 1 et pl. XVI, fig. 194, pl. XVII, fig. 197. Les danseuses sont néanmoins fréquemment couvertes d'un pagne (souvent échancré) ou d'une jupe transparente (*ibid.*, p. 391-392).

⁵⁹⁰ C. TRAUNECKER, *Les dieux de l'Égypte* (coll. "Que sais-je ?" 1194), Paris, 1992, p. 119. C. Traunecker ne référence pas ses sources ; nous avons consulté en vain J. F. BORGHOUTS (trad.), *Ancient Egyptian Magical Texts* (Religious Texts Translation Series. Nisaba, vol. 9), Leyde, 1978.

⁵⁹¹ Pap. Westcar (Berlin 3033), conte n° 3, cité par G. HART, *Egyptian Myths*, Londres, 1990 (trad. C. MONNATTE, Paris, 1993, p. 131). Il s'agit d'un texte du début de la VI^e dynastie, écrit en égyptien classique, dont le Pap. Westcar livre une copie plus tardive (XVI^e siècle av. J.-C.).

⁵⁹² Benoît Lurson a examiné avec nous la titulature d'Amonet. Il a même traduit pour nous la plupart des formules transcrites sur son sarcophage (courrier du 16 sept. 2002). Deux sarcophages en bois au nom d'Amonet ont en fait été retrouvés dans sa chambre funéraire (P. LACAU, *Catalogue général des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire (n° 28001-28086), sarcophages antérieurs au Nouvel Empire*, t. 1, Le Caire, 1904, n° 28025 et 28026, p. 61-65 : description et transcription des inscriptions hiéroglyphiques). L'un de ces sarcophages ne renfermait que des linges et des ossements de bœufs. La première notice informative sur le tombeau d'Amonet est due à G. DARESSY, « Notes et remarques », *Recueil de*
[Suite de la note page suivante]

sarcophage l'appellent « Dame Amonet » et la qualifient d' « unique ornement royal » (*hkr.t nsw w't.t*) et de « servante (ou prêtresse) de la déesse Hathor » (*hm.t-ntr Hwt-Hr*). Ses linges comportent diverses indications, en particulier le nom Mentouhotep et trois dates de règne : an 28, an 35 et an 42⁵⁹³. Puisque Mentouhotep III et IV n'ont régné respectivement que 12 et 7 années, ces dates doivent sans hésitation être rapportées au règne de Mentouhotep II Nebhépetré (c. 2064-2013 = 51 ans de règne). Amonet est donc décédée au plus tôt en l'an 42 du règne de Mentouhotep II, soit vers 2022 av. notre ère. Les linges mentionnent aussi trois femmes, Menet, Tem, Tenenat, qualifiées chacune d'« ornement royal » (*hkr.t nsw*). Ce titre indique un grade inférieur à celui d'Amonet, qualifiée quant à elle d'« unique ornement royal » (*hkr.t nsw w't.t*).

William A. Ward soutient que le titre d'« ornement royal » n'indique pas un statut de concubine — ce qui impliquerait l'existence d'un harem — mais une fonction de « dame d'honneur » (*Lady-in-Waiting*)⁵⁹⁴. Menet, Tem et Tenenat servaient d'après lui sous la direction d'Amonet, « l'unique dame d'honneur », dans l'entourage de la reine (une autre Tem en l'occurrence, ensevelie avec sept autres femmes dans le complexe funéraire de Mentouhotep II à Deir el-Bahari)⁵⁹⁵.

Le titre de « servante (ou prêtresse) de la déesse Hathor » est porté — entre autres — par six femmes de l'entourage de Mentouhotep II. Lisa Kuchman pense que ces dernières ont « occupé une position strictement cultuelle, et doivent sans doute être associées avec le temple plutôt qu'avec la cour »⁵⁹⁶. Ce titre était l'un des plus répandus au Moyen-Empire ; il était porté par des femmes mariées à des fonctionnaires occupant les plus hauts rangs de l'admi-

travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes [...], 14, 1893, p. 166-168 (§ LVI), qui date la découverte de 1891, donne le nom de l'occupante de la tombe, et reproduit le texte funéraire peint sur le cercueil (52 lignes d'invocations protectrices destinées à assurer la résurrection du défunt, déjà reproduites dans la pyramide d'Ounas (V^e dynastie, † c. 2350) et que l'on appelle habituellement *Textes des pyramides* : cf. J. VERCOUTTER, *L'Égypte et la vallée du Nil, t. 1 : Des origines à la fin de l'Ancien Empire (12000-2000 av. J.-C.)*, Paris, 1992, p. 307 sq.

⁵⁹³ G. DARESSY, « Les rois Mentouhotep », *Sphinx, Revue critique embrassant le domaine entier de l'Égyptologie* (Upsala), 17, 1913, p. 100.

⁵⁹⁴ W. A. WARD, *Essay on the Feminine Titles in the Middle Kingdom*, Beyrouth, 1986, p. 108 et p. 14 : « ce titre est très commun dans l'Ancien Empire et au cours de la XI^e dynastie ».

⁵⁹⁵ L. KUCHMAN, « Titles of Queenship, part 2 : the Eleventh Dynasty ad the Beginning of the Middle Kingdom : The Wives of Nebhepetre Mentuhotep », *Journal of the Society for the Studies of Egyptian Antiquities* (Toronto), 9, vol. 1, déc. 1978, p. 23 (titulature complète de la reine Tem).

⁵⁹⁶ *Ibid.*, p. 24.

nistration⁵⁹⁷. Est-ce à dire que toutes ces femmes remplissaient des fonctions sacerdotales ? Geraldine Pinch n'hésite pas à considérer Amonet comme une authentique prêtresse d'Hathor. D'après elle, rien ne permet d'établir que le tatouage eût un lien quelconque avec le culte d'Hathor. Pour autant, elle n'exclut pas que la danse fût une des activités culturelles d'Amonet :

« Dans le cas de la momie d'Amonet, son titre sacerdotal n'oblige pas à rejeter toute association avec la danse. Les danses destinées à promouvoir la fertilité, le rajeunissement et la régénération étaient partie intégrante du culte d'Hathor. »⁵⁹⁸

Pour leur part, les tombes des deux momies exhumées en 1923 à proximité du temple de Deir el-Bahari, désorganisées, n'ont livré qu'un fragment de parure en or estampé et une boîte à bijoux en mauvais état, mais aucun élément de titulature. Pour Geraldine Pinch, ces deux défunt(e)s étaient vraisemblablement femmes de cour (*court ladies*) plutôt qu'esclaves de basse condition (*lowly slave girls*) et pourraient elles aussi avoir été prêtresses d'Hathor, comme la plupart des femmes inhumées dans ce secteur⁵⁹⁹.

D'après Hans Hickmann, Hathor peut être considérée comme la déesse des danses sacrées par excellence⁶⁰⁰. En tant que déesse de la fécondité, elle est patronne de plusieurs instruments de percussion comme les colliers bruiteurs, les planchettes entrechoquées, les sistres, les tambourins. Le sistre est même son symbole attitré. Un hymne tardif en son honneur développe très clairement les thèmes de la danse et de la musique :

« 1^{er} couplet : Nous jouons du tambourin pour ton *ka*, nous dansons pour ta Majesté, nous t'élevons aux cieux. Refrain : | Car tu es la maîtresse des sistres *sekkem*, de la *menat* et du sistre *naos*, la maîtresse du concert, au *ka* de laquelle on exécute de la musique. | 2^e couplet : Nous chantons les louanges de ta Majesté chaque jour, du soir jusqu'au lever du jour, nous jouons du tambourin devant ta face, ô maîtresse de Dendérah, nous te louons par des chants merveilleux. | Car tu es la maîtresse des chants joyeux, la maîtresse de la musique, la reine du chant à la harpe, la maîtresse de la ronde, la reine des couronnes tressées, la maîtresse de la myrrhe, la reine de la danse. | 3^e couplet : Nous glorifions ta Majesté, nous jubilons devant ta face, nous chantons ta gloire, plus que celle des autres dieux et déesses. | Car tu es la maîtresse des chants, la maîtresse des livres, la grande Séchat, préposée des scribes. | 4^e couplet : Nous réjouissons ta Majesté chaque jour, et ton cœur jubile quant tu entends nos chants, nous t'exaltons en te voyant, tous les jours,

⁵⁹⁷ W. A. WARD, *Essay on the Feminine Titles in the Middle Kingdom*, *op. cit.*, 1986, p. 10.

⁵⁹⁸ G. PINCH, *Votive Offerings to Hathor*, Oxford, 1993, p. 213 (référence obligeamment signalée par Sylvie DONNAT, doctorante en Égyptologie). Ajoutons, comme le rappelle Serge Sauneron, que « la présence de femmes chanteuses ou musiciennes dans les temples est à peu près constante : les bas-reliefs nous les montrent fréquemment, secouant leurs sistres ou pinçant la cithare devant la divinité pour la réjouir de leur harmonie » (S. SAUNERON, *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, Paris, 1957, p. 67).

⁵⁹⁹ G. PINCH, 1993, *op. cit.* n. 598, p. 213.

⁶⁰⁰ H. HICKMANN, « Dieux et déesses de la musique », *Cahiers d'Histoire égyptienne*, 6^e série, fasc. 1, mars 1954, Le Caire, p. 39-42. On connaît un grand nombre de danses hathoriques, essentiellement associées à la fertilité. Hans Hickmann estime qu'un certain nombre de caractéristiques propres à la déesse égyptiennes se retrouveront plus tard dans le culte de Cybèle (les instruments à percussion, en particulier).

tous les jours, et nos cœurs se réjouissent en contemplant ta Majesté. | Car tu es la maîtresse de la couronne, la maîtresse de la danse, la maîtresse de l'ivresse sans fin. | 5^e couplet : Nous jubilons devant ta face, nous jouons pour ton *ka*, et ton cœur jubile sur ce que nous faisons. »⁶⁰¹

Quoi qu'il en soit des activités exactes de nos défuntes thébaines, leurs tatouages demeurent tout à fait exceptionnels parmi les nombreuses momies mises au jour en Égypte. Rappelons cependant que les vestiges anthropologiques et iconographiques du Moyen Empire sont moins nombreux que ceux des périodes suivantes. La régularité et la symétrie des compositions losangées retrouvées sur les deux momies anonymes exhumées en 1923 permettent d'assigner à ce type de tatouage une fonction ornementale. Les tatouages subpubiens d'Amonet, qui forment un ensemble homogène de tirets disposés en lignes parallèles, ont peut-être la même fonction. Cette tradition de tatouage féminin est-elle authentiquement égyptienne ? Il est difficile de répondre à cette question, avant d'avoir pris connaissance des autres pièces du dossier.

b) Marques corporelles en contexte funéraire

> *Les statuettes féminines du Moyen Empire*

1^{er} groupe : statuettes émaillées tatouées de losanges

Le principal élément décoratif des tatouages que nous venons d'observer se retrouve sur plusieurs statuettes féminines du Moyen Empire (2065-1785 av. J.-C.) retrouvées déposées à côté des défunts. Une série de terres émaillées "apodes" (figurées jusqu'au genou) — dont l'une a encore été trouvée à Deir el-Bahari, dans une tombe de la XI^e dynastie — sont ainsi ornées de losanges punctiformes strictement identiques à ceux que nous venons de décrire (formés de 16 points)⁶⁰². Des ceintures de coquillages (cauris) sont parfois figurées à l'abdomen, ainsi que divers colliers de perles, croisés sur la poitrine ou enserrant les bras (pl. XXVI, fig. 1a-b).

2^e groupe : statuettes marquées de croix (calcaire ou terre cuite)

D'autres statuettes (Deir el-Bahari, même époque), dépourvues cette fois de vernis, sont marquées d'une série de croix entourant la taille⁶⁰³. L. Keimer pense que ces croix sont tatouées, car elles apparaissent sur un exemplaire en double emploi à côté d'une véritable

⁶⁰¹ *Ibid.*, p. 40-41, d'après H. JUNKER, *Poesie aus der Spätzeit* (non consulté), p. 105-106.

⁶⁰² L. KEIMER, 1948, *op. cit.* n. 575, pl. XII, fig. 1-4.

⁶⁰³ L. KEIMER, 1948, *op. cit.* n. 575, pl. XIX, fig. 1a, 1b, 2 et p. 33-34.

ceinture ; aucun lien d'aucune sorte (cordon ou file de perles) n'est d'ailleurs figuré entre elles. Mais ces croix pourraient tout aussi bien être peintes, puisqu'elles n'ont aucun équivalent dans le répertoire authentiquement tatoué que nous font connaître les momies égyptiennes⁶⁰⁴ et nubiennes⁶⁰⁵. Ces croix apparaissent très nettement sur une statuette que L. Keimer a photographiée chez un antiquaire du Caire, et dont nous reproduisons un calque **pl. XXVI**, fig. 3a-b (le crâne est en partie rasé). Christiane Desroches-Noblecourt signale une statuette analogue du Louvre, ornée comme la précédente d'une série de bracelets et de colliers, et portant deux croix dans le dos, juste sous la taille. Entre les lourdes mèches de la perruque, l'arrière du crâne est rasé et marqué de trois croix⁶⁰⁶. L. Keimer mentionne une statuette de calcaire du Musée du Caire, nue, apode, et portant un enfant contre son flanc gauche. Une file de croix court tout autour de sa taille, à proximité des petites jambes de l'enfant⁶⁰⁷. Une autre statuette de ce type, conservée au Musée de Berlin, est décrite par L. Keimer et C. Desroches-Noblecourt : une femme apode tient un enfant dans ses bras ; deux colliers de perles figurés par de points tombent entre ses seins ; trois croix sont marquées au-dessus du triangle pubien. Sur sa cuisse, une inscription demande au défunt : « Puisses-tu permettre que ta fille Seh enfante »⁶⁰⁸.

Statuettes nubiennes

L. Keimer mentionne également une demi-douzaine de figurines, retrouvées en Nubie et datant de la 2^e période intermédiaire, entre le Moyen et le Nouvel Empire (XIII^e - XVII^e dynasties, c. 1797-1543 av. J.-C.). Elles sont en terre cuite, et les motifs dont elles sont ornées sont piquetés au lieu d'être peints. Le motif du losange en pointillé est bien attesté. L'une de ces statuettes⁶⁰⁹ porte une ceinture de losange doublée d'un trait continu dans lequel il faut vraisemblablement reconnaître la large cicatrice subpubienne dont étaient pourvues les deux momies thébaines exhumées en 1923, une cicatrice qui jouxtait également une ceinture de losanges (**pl. XXV**, fig. 2). Cette ligne transversale se retrouve d'ailleurs sur d'autres figurines

⁶⁰⁴ Cf. *supra*, p. 151 sq.

⁶⁰⁵ Cf. *infra*, p. 172 sq.

⁶⁰⁶ Musée du Louvre, inv. n° E. 8000, haut. 14, 5 cm. C. DESROCHES-NOBLECOURT, « “Concubines du mort” et mères de famille au Moyen Empire. À propos d'une supplique pour une naissance », *Bulletin de l'IFAO*, 53, 1953, p. 38, fig. 16 et 17.

⁶⁰⁷ Musée du Caire, haut. 12 cm, L. KEIMER, 1948, *op. cit.* n. 575, p. 34, fig. 28.

⁶⁰⁸ Musée de Berlin, inv. n° 14517, L. KEIMER, 1948, *op. cit.* n. 575, p. 33-34, pl. XVIII, fig. 1 ; C. DESROCHES-NOBLECOURT, « “Concubines du mort” et mères de famille au Moyen Empire », 1953, *op. cit.* n. 606, p. 34-36, fig. 14.

⁶⁰⁹ L. KEIMER, 1948, *op. cit.* n. 575, p. 38, fig. 32.

nubiennes⁶¹⁰. Une autre statuette nubienne trouvée par Cecil M. Firth dans une tombe d'enfant du Moyen Empire peut-être rapportée au **2^e groupe** : elle représente une jeune fille nue, non tatouée, les bras le long du corps, coiffée de trois lourdes mèches, à l'instar de la statuette reproduite **pl. XXVI**, fig. 3, et ayant comme elle la taille marquée d'une série de croix⁶¹¹.

Quelques années après l'étude de Louis Keimer, Christiane Desroches-Noblecourt a tenté d'éclairer la fonction de statuettes émaillées du Moyen Empire, en les confrontant à d'autres documents égyptiens. Deux représentations de défunts montrent en particulier ces derniers prêts à (ou en train de) recevoir l'hommage d'une figure féminine⁶¹². Par ailleurs, certains *Textes des Pyramides* (concernant quatre pharaons de la VI^e dynastie, 2^e moitié du III^e millénaire av. J.-C.) décrivent une opération de "revirilisation" effectuée par Isis et Nephthys sur le pharaon défunt identifié à Osiris. Isis est chargée de réveiller les fonctions reproductrices du roi, afin qu'elle puisse enfanter de lui Horus, projection et/ou incarnation de l'Osiris-Pharaon. On retrouve ce scénario chanté dans le rituel osirien tardif du papyrus Bremner-Rhind (IV^e siècle av. J.-C.) dont nous parlerons plus loin⁶¹³. Tous ces documents permettent à C. Desroches-Noblecourt de suggérer pour les statuettes un rôle analogue de revirilisation du défunt, prémice indispensable à sa résurrection. Mais le réveil de cette puissance générative ne profite pas seulement au défunt, comme en témoignent l'histoire de la fécondation d'Isis et l'inscription de la statuette de Berlin demandant au mort de favoriser la fécondité d'une proche parente (en l'occurrence, sa fille)⁶¹⁴. Or, cette statuette, qui appartient au **2^e groupe**, est dépourvue de tatouages losangés, mais porte trois croix autour de la taille.

⁶¹⁰ *Ibid.*, p. 38, fig. 33-37.

⁶¹¹ C. M. FIRTH, *The Archaeological Survey of Nubia. Report for 1910-1911*, Le Caire, 1927, pl. XXVII, fig. e et p. 59 (nécropole n° 110, tombe 46) = L. KEIMER, 1948, *op. cit.* n. 575, p. 34 et pl. XVIII, fig. 2.

⁶¹² Sur une vignette peinte sur le sarcophage de Gebelein (Moyen Empire, c. 2065-1785 av. J.-C., Musée de Berlin), deux assistantes approchent du lit mortuaire une figure féminine (C. DESROCHES-NOBLECOURT, « "Concubines du mort" et mères de famille au Moyen Empire », 1953, *op. cit.* n. 606, p. 20, fig. 8). La stèle de Sebekâa (British Museum, stèle n° 1372) montre le défunt, allongé, qui enserre très explicitement un petit personnage à califourchon sur ses reins. Un autre détail sans ambiguïté que n'a pas noté C. Desroches-Noblecourt : un des assistants (homme ? femme ?), figuré à hauteur des mollets du défunt, avance ses mains sous le pagne relevé, comme pour s'occuper du membre viril (*Ibid.*, p. 24, fig. 9 et détail fig. 10).

⁶¹³ Pap. British Museum 10188 (Papyrus Bremner-Rhind), trad. angl. par R. O. FAULKNER, « The Bremner-Rhind Papyrus I », *The Journal of Egyptian Archaeology*, 22, 1936, p. 121-140 (cf. *infra*, p. 325 et n. 61).

⁶¹⁴ Cf. *supra*, n. 608.

En lien avec ces marques cruciformes, C. Desroches-Noblecourt se réfère à une peinture de Deir el-Médineh (chapelle n° 218, tombe d’Imennakht, Nouvel Empire, c. 1580-1090 av. J.-C.) où sont représentées les diverses étapes des soins rendus au défunt. À côté des pleureuses traditionnelles, on voit un groupe de six femmes portant le même costume qu’Isis et Nephthys⁶¹⁵ figurées plus loin de part et d’autre du catafalque du défunt assimilé à Osiris. Comme l’ont montré les inscriptions, plusieurs de ces six officiantes sont sœurs ou filles du défunt. Elles ont le buste dénudé et marqué de petites croix. Les deux premières officiantes, bras croisés sur la poitrine, portent chacune quatre petites croix alignées en collier, sur les épaules et les clavicules. Les quatre autres s’avancent en position d’offrande : elles tiennent dans la main gauche une coupelle et dans la main droite ce qui semble être un morceau de viande sacrifiée⁶¹⁶ ; ces quatre officiantes sont marquées d’une croix sur chaque épaule (pl. XXVII, fig. 1)⁶¹⁷. Comme le suggère C. Desroches-Noblecourt, nous serions en présence d’un rituel qui s’apparente tout à la fois au dépôt de statuettes ornées de croix et à la fonction revirilisante d’Isis et Nephthys : « les marques en croix correspondent, sans doute, d’une façon très précise, à la fonction que devaient remplir [les] statuettes, parées pour plaire au mort. »⁶¹⁸ Les deux premières officiantes, marquées chacune de quatre croix, représenteraient Isis et de Nephthys, tandis que les quatre autres seraient en quelque sorte leurs représentantes agissant dans le rituel. La question des croix est épineuse : elles peuvent certes être interprétées comme des tatouages, mais aussi comme des peintures provisoires, ou comme la représentation schématique d’auto-mutilations.

> *Des marques de deuil ?*

Nous ne croyons pas à l’hypothèse selon laquelle les proches du défunt se feraient tatouer à l’occasion des funérailles. Puisque les deuils n’étaient pas rares, cette hypothèse impliquerait que les femmes du Nouvel Empire soient marquées de nombreux tatouages — ce que l’iconographie, bien sûr, ne confirme pas.

⁶¹⁵ En particulier un “cache-perruque”, sorte de voile clair enveloppant la chevelure.

⁶¹⁶ Voir *infra*, p. 164.

⁶¹⁷ *Ibid*, pl. II et III, et p. 26-27.

⁶¹⁸ *Ibid.*, p. 27.

Une hypothèse plus acceptable serait que les croix figurent des incisions ou des blessures funèbres, ouvertes et sanglantes au moment du deuil, mais destinées à se refermer et à cicatriser. Cette pratique, courante au Proche-Orient, est explicitement condamnée dans le Pentateuque⁶¹⁹. Hérodote lui-même remarquera que les égyptiennes endeuillées se dénudent la poitrine et s'infligent des coups (τύπτονται) :

« Dans la famille qui perd un homme de quelque considération, toutes les femmes de la maison se couvrent de boue (πηλός) la tête ou même le visage ; puis elles laissent le cadavre dans la maison et font le tour de la ville en se frappant, débraillées et montrant leurs seins (αὐταὶ ἀνὰ τὴν πόλιν στρωφώμεναι τύπτονται ἐπεζωμέναι καὶ φαίνουσαι τοὺς μαστοὺς) ; toutes leurs parentes se joignent à elles. De leur côté, les hommes se frappent, débraillés tout comme elles (ἐτέρωθεν δὲ οἱ ἄνδρες τύπτονται, ἐπεζωμένοι καὶ οὗτοι). »⁶²⁰

La notice d'Hérodote montre que l'on avait aussi coutume de se maculer de boue. Diodore de Sicile témoignera à son tour de cette pratique⁶²¹.

Ces diverses manifestations de deuil n'avaient toujours pas disparu au XX^e siècle. En témoigne l'enquête minutieuse réalisée par la doctoresse britannique Winifred Susan Blackman († 1950), qui vécut auprès des Fellahs de Haute-Égypte pendant quatre ans (1922-1926). En plus des observations réunies par Hérodote, cette ethnologue constata l'usage d'une teinture bleue, que les femmes endeuillées se passaient sur le visage, les mains et les bras. Bien que leur comportement soit formellement désapprouvé par l'Islam, les pleureuses musulmanes qui suivent le convoi conduisant le corps au cimetière

« ont le visage, les mains et les bras teints en bleu (*dyled blue*), et la tête, la poitrine et les bras couverts de boue (*plastered with mud*) ; elles portent des mouchoirs (*handkerchiefs*), habituel-

⁶¹⁹ Lv 19, 28 ; Lv 21, 5 ; Dt 14, 1 ; Jr 16, 6 ; Jr 41, 5 (cf. *infra* p. 352, n. 175 et p. 416 sq.).

⁶²⁰ HÉRODOTE, *Histoires*, livre II, ch. 85, trad. (modifiée) A. BARGUET, 1964, t. 1, p. 202. Cette "tournee du village" était encore pratiquée au début du XX^e s. en Basse-Égypte : « Une femme de la famille atteinte, jamais le chef, accompagnée de cinq à sept autres, qui sont des voisines ou des parentes éloignées du mort, font le tour du village en partant par la droite pour annoncer la mort. Elles sont habillées de noir et alternent les cris et les chants, selon le rythme de la marche, auxquels elles mêlent le nom du mort [...]. Ce tour ne doit être pratiqué qu'une seule fois » (M. GALÂL, *Essai d'observation sur les rites funéraires en Égypte actuelle, relevées dans certaines régions campagnardes*, Paris, 1937, p. 169-169).

⁶²¹ Motif repris par Diodore de Sicile : « les parents et les amis s'enduisent tous la tête de boue » (οἱ μὲν συγγενεῖς καὶ φίλοι πάντες καταπλαττόμενοι πηλῷ τὰς κεφαλὰς), délaissent les vêtements fastueux (ἐσθῆτας λαμπράς), les bains, le vin et les aliments raffinés (*Bibliothèque historique*, livre I, ch. 91, § 1, trad. M. CASEVITZ, Paris, 1991, p. 109). On déchire ses vêtements et l'on s'enduit de boue pour le deuil d'un souverain (*ibid.*, livre I, ch. 72, § 2 : τὰς μὲν ἐσθῆτας κατερρήττοντο ... καταπεπλασμένοι δὲ τὰς κεφαλὰς πηλῷ).

lement noirs ou bleus, et parfois verts⁶²², qu'elles agitent en l'air pour accompagner leurs plaintes perçantes. »⁶²³

W. S. Blackman observa les mêmes pratiques lors de funérailles coptes. Réunies au domicile du défunt, les femmes agitaient elles aussi des foulards verts, bleus ou pourpres, tandis que « leurs visages, de même que leurs mains et leurs bras, étaient maculés de teinture bleue (*smearred with blue dye*) »⁶²⁴. La sœur du défunt, en sortant de la maison, s'était même précipitée sur un tas de boue ou de fumier (*muck-heap*) pour s'en couvrir le visage, les bras, les vêtements, et le sommet de la tête⁶²⁵. Et lorsque les hommes emmenèrent le cercueil à l'extérieur, celle-ci

« arracha son voile (ce qui, en une autre occasion, eût été considéré comme un acte impudique), ouvrit violemment sa robe sur sa gorge, et déchira à ce point ses vêtements que ses compagnes durent la contenir pour préserver sa décence. »⁶²⁶

Les femmes coptes se passent également le visage, les bras et les mains à l'indigo en signe de deuil lorsque, le lendemain de l'Épiphanie (18 ou 19 janvier), toute la communauté s'en va visiter les tombes des défunts⁶²⁷.

Mohamed Galâl, qui mentionne également l'utilisation de noir de fumée, précise que la teinture à l'indigo est réservé aux classes aisées :

« On peut distinguer dans l'aspect des femmes le degré de leur deuil. Dans la classe pauvre, les plus atteintes mettent sur leurs joues, leur tête, leurs mains et leurs pieds, de la boue, du noir de fumée ou du bleu. Dans les classes aisées, elles se servent d'indigo qu'elles placent aux mêmes endroits. Les parentes les plus éloignées en mettent seulement sur les joues. »⁶²⁸

Cérès Wissa Wassef établit un constat analogue :

« Les proches parentes du mort, revêtues de leurs plus belles robes, échevelées, s'arrachant les cheveux, se frappent la poitrine et les joues [...] poussent de grands cris [...] accompagnés de lamentations. [...] Leurs mains, leurs bras, leur visage sont teints à l'indigo [...]. Cette pratique n'a disparu de la bourgeoisie qu'au début de ce siècle ; elle s'est maintenue dans le peuple et dans les campagnes, où les femmes, de plus, se maculent de boue et de noir de fumée la tête, le visage, les pieds et les vêtements. »⁶²⁹

⁶²² D'après W. S. Blackman, cette couleur aurait été introduite par l'Islam, où elle est associée au souvenir du Prophète.

⁶²³ W. S. BLACKMAN, *The Fellāhīn of Upper Egypt. Their Religious, Social and Industrial Life with Special Reference to Survivals from Ancient Times*, Londres, 1927, p. 111. Le traducteur français (J. MARTY, 1948, p. 98) commet une grave erreur de traduction en prétendant que « le visage, les bras et les mains disparaissent sous un voile bleu » et que « la tête, les bras et la poitrine [sont] couverts de poussière ».

⁶²⁴ *Ibid.*, p. 122.

⁶²⁵ *Ibid.*, p. 123.

⁶²⁶ *Ibid.*, p. 124.

⁶²⁷ *Ibid.*, p. 264.

⁶²⁸ M. GALÂL, *Essai d'observation sur les rites funéraires en Égypte [...]*, 1937, *op. cit.* n. 620, p. 186.

⁶²⁹ C. WISSA WASSEF, *Pratiques rituelles et alimentaires des coptes* (IFAO, Bibliothèque d'Études Coptes, t. 9), Le Caire, 1971, p. 176.

La teinture à l'indigo, éphémère et renouvelable, est une forme de "défiguration funèbre" équivalente au badigeonnage de boue ou de cendre. Le bleu fut-il couleur de deuil en Égypte ancienne, comme l'affirme C. Wissa Wassef ? W. S. Blackman, plus prudente, avoue n'avoir aucun parallèle à offrir en la matière⁶³⁰, tandis que G. Foucart parle simplement du noir comme expression de l'idée de mort, qu'il distingue du deuil proprement dit⁶³¹. La teinture à l'indigo des femmes Fellahs n'implique nullement la reproduction de motifs géométriques, aussi élémentaires soient-ils. Le rapprochement avec les croix peintes sur les femmes de Deir el-Médineh n'est donc pas pertinent. À ce qu'il semble, ces croix n'ont d'ailleurs pas été figurées en bleu, mais en noir. La mention du noir de fumée par C. Wissa Wassef pourrait nous mettre sur une autre piste : les six femmes de Deir el-Médineh ne pourraient-elles pas avoir utilisé une teinture à base de noir de fumée ?

Quelle que soit la technique utilisée, nous persistons à exclure l'hypothèse d'un marquage indélébile tel que le tatouage. Si les croix que nous observons sur les statuettes funéraires du Moyen Empire ont effectivement été tatouées, cela ne signifie pas obligatoirement que celles des officiantes de Deir el-Médineh l'aient été aussi. Répétons-le, le caractère indélébile du tatouage cadre mal avec un *moment* rituel comme les funérailles, qu'une femme ordinaire vivra plusieurs fois au cours de son existence. Admettre le tatouage impliquerait d'attribuer aux femmes de Deir el-Médineh une charge sacerdotale perpétuelle et spéciale, ce qui n'est guère envisageable, puisque certaines d'entre elles sont identifiées par les inscriptions comme des filles ou des sœurs du défunt. Mais si leur poitrine dénudée rappelle indéniablement l'attitude des déplorantes anciennes (Hérodote) ou modernes (W. S. Blackman), le rôle des femmes de

⁶³⁰ W. S. BLACKMAN, *The Fellāhīn of Upper Egypt*, 1927, *op. cit.* n. 623, p. 295 : « The modern custom of smearing the hands, arms, and face with blue dye may also be ancient, in view of blue having been the ancient mourning colour ; but, so far as my brother [Aylward Manley BLACKMAN, égyptologue, 1883-1956] is aware, the ancient artists have not shown this in the pictures of wailing women. »

⁶³¹ G. FOUCART, « Περὶ χρωμάτων », *Mélanges Maspero*, t. 1 : *Orient ancien*, Le Caire, 1935-1938, p. 587 : « [...] une couleur de deuil [dont on aurait paré le mobilier et les espaces funéraires] ne paraît pas avoir existé en Égypte. Il y a eu des marques de deuil et nombreuses, telles que la barbe inculte, les vêtements souillés de poussière, l'*afnit* [voile clair porté autour de la chevelure], etc. L'idée de mort, ce qui est tout différent du concept de deuil — et parfois même son opposé — y est, d'autre part, exprimé par l'emploi bien connu du noir, par dérivation du concept de ciel nocturne : tels l'Osiris noir, les statues royales noires recueillies en si grand nombre à présent dans les représentations thébaines, les images noires de Tout-Ankh-Amon, l'Ahmès Nofritari noire, les effigies noires du Roi sous le mufler de l'Haïthor-Vache, etc. Le bœuf drapé de noir dont nous parle Plutarque procède du même concept. » → Pour marquer le deuil d'Osiris, « on couvre un bœuf doré d'un vêtement de lin noir » représentant Isis affligée (*De Iside*, 366e : Βοῦν διάχρυσον ἱματίῳ μέλανι βυσσίνῳ περιβάλλοντες).

Deir el-Médineh n'est cependant pas réductible à celui des pleureuses qui forment à côté d'elles un groupe bien distinct, en proie à l'émotion. La lecture que fait C. Desroches-Noblecourt des peintures de la tombe d'Imennakht reste donc incontournable. On suivra en particulier l'interprétation que lui suggère la présence d'un jeune taurillon dépecé figuré au-dessus des quatre dernières officiantes : celles-ci présentent en effet au défunt, dans une coupelle, ce qui semble être la patte antérieure manquant précisément au jeune animal. Cette offrande aurait pour but de favoriser la renaissance de la virilité du défunt, un défunt que le début du *Livre des Morts* compare justement au Taureau osirien⁶³², Seigneur des femelles. Il est fort possible que le rituel joué par les femmes de l'entourage d'Imennakht leur profitât de quelque manière. W. S. Blackman a insisté sur le rôle que joue la visite aux chapelles funéraires dans les rites de fécondité⁶³³, et certaines statuettes du **2^e groupe** (marquées de croix) déposées au Moyen Empire à côté du défunt, nous l'avons vu, comportent des inscriptions votives destinées à favoriser la conception⁶³⁴.

Ce dossier n'est pas simple à refermer, et les nouvelles questions que nous poserons à son sujet à la fin de ce chapitre⁶³⁵, pour être intelligibles, demandent que notre lecteur soit préalablement tenu informé des autres éléments d'analyse qui permettent d'appréhender d'une façon plus ample le problème du tatouage en Égypte.

c) Tatouages à l'effigie d'une divinité

> Femmes aux cuisses marquées du signe de Bès

Plusieurs images du Nouvel Empire (c. 1580-1090 av. J.-C.) placent une petite figure du dieu Bès sur la cuisse de danseuses et/ou de musiciennes. Bès est un dieu populaire qui prend

⁶³² C. DESROCHES-NOBLECOURT, « "Concubines du mort" et mères de famille au Moyen Empire », 1953, *op. cit.* n. 612, p. 31-32. Le *Livre des morts* appelle Osiris « Taureau (maître) de l'Occident » (trad. P. BARGUET, 1967, ch. 1, p. 38 ; ch. 63A, p. 95 ; ch. 78, p. 117 ; ch. 168, p. 247 ; ch. 182, p. 269).

⁶³³ W. S. BLACKMAN, *The Fellāhīn of Upper Egypt*, 1927, *op. cit.* n. 623, trad. J. MARTY, 1948, p. 86 sq.

⁶³⁴ Cf. *supra*, n. 614.

⁶³⁵ Cf. *infra*, p. 193 sq., et en part. p. 196 sq.

habituellement la forme d'un nain obèse, déluré, lippu et grimaçant⁶³⁶. L. Keimer compte cinq représentations de ce type⁶³⁷ :

n° 1 Fresque d'une maison privée de Deir el-Médineh. Une danseuse, qui est aussi flûtiste, porte, tatoué sur chacune de ses cuisses, le symbole de Bès dont la teinte « est d'un bleu foncé se rapprochant du bleu foncé ou noir employé pour le tatouage »⁶³⁸.

n° 2 Fresque de la tombe de Najht-Amon à Gournah (tombe thébaine n° 341). Joueuse de lyre ou de cithare, nue, avec un petit Bès peint en bleu sur chacune de ses cuisses (pl. XXVII, fig. 2)⁶³⁹.

n° 3 Coupe en faïence bleue (Musée de Leyde). Joueuse de luth, agenouillée, nue avec une ceinture, Bès sur l'extérieur de la cuisse droite (l'extérieur de la cuisse gauche est invisible). Un petit singe vient lui tapoter le bas du dos.⁶⁴⁰

n° 4 Cuiller à fard en ivoire (Musée de Moscou). Le manche de cette pièce a été façonné en forme de nageuse portant sur chacune de ses cuisses le signe de Bès.⁶⁴¹

n° 5 Dans une tombe du Nouvel Empire à Bouhen en Nubie, deux statuettes sculptées en bois de femmes nues (Musée de Philadelphie) portant chacune un panier de vannerie haut et long, et ayant appartenu à la décoration d'un coffre ou d'une autre pièce de mobilier. Les deux femmes tiennent un fruit (?) dans leur main gauche et portent comme ornement une perruque, un collier, une ceinture, des bracelets et, sur le haut des cuisses, un Bès stylisé.⁶⁴²

Nous pouvons ajouter à cette liste un Bès stylisé, gravé sur les cuisses d'une femme nue, modelée en bronze, et servant de support à un miroir de la XVIII^e dynastie retrouvé en Nubie (n° 6)⁶⁴³.

Lorsque les danseuses ou les musiciennes sont peintes en couleur, Bès y est tracé en bleu foncé (n° 1 et 2), ce qui semble conforter l'hypothèse du tatouage. Il est intéressant d'en noter la stylisation (cf. notre pl. XXVI, fig. 2a-e), Bès devenant une sorte d'idéogramme abstrait qui répond assez bien aux nécessités d'un motif tatoué : simplicité et reproductibilité.

⁶³⁶ Cf. M. MALAISE, « Bès et Béset : métamorphoses d'un démon et naissance d'une démonsse dans l'Égypte ancienne », *Anges et démons. Actes du colloque de Liège et de Louvain-La-Neuve, 25-26 nov. 1987*, éd. Julien RIES (Homo religiosus, 14), Louvain-La-Neuve, 1989, p. 53-70.

⁶³⁷ L. KEIMER, 1948, *op. cit.* n. 575, pl. XX-XXII.

⁶³⁸ L. KEIMER, 1948, *op. cit.* n. 575, p. 40, pl. XX. Cette fresque, dégagée en 1934-1935, fut d'abord étudiée par Jeanne Vandier d'Abbadie, qui en publia une belle copie peinte (J. VANDIER D'ABBADIE, « Une fresque civile de Deir el Médineh », *Revue d'Égyptologie*, 3, 1938, p. 27-35, pl. III en fin de volume).

⁶³⁹ *Ibid.*, p. 41, pl. XXI, 1 et J. VANDIER D'ABBADIE, « Une fresque civile de Deir el Médineh », 1938, *op. cit.* n. 638, p. 31, fig. 4.

⁶⁴⁰ *Ibid.*, p. 41, pl. XXI, 2.

⁶⁴¹ *Ibid.*, p. 41, pl. XXI, 3.

⁶⁴² *Ibid.*, p. 42, pl. XXII.

⁶⁴³ Cet objet provient de Bouhen (2^e catarsate) et est conservé au Musée national de Khartoum (inv. n° 18595). Il a été édité pour la première fois sous le n° 136 du catalogue de l'exposition *Soudan. Royaumes sur le Nil* (Institut du monde arabe, Paris, 5 févr. 1997 - 31 août 1997), Paris, 1997, p. 132-133

> *Tatouages incertains (Thouéris)*

L. Keimer a étudié un autre groupe d'effigies féminines, découpées cette fois dans des planchettes de bois (Moyen Empire)⁶⁴⁴. Pourvues d'une perruque, ces "poupées" schématiques (dépourvues de jambes et même parfois de bras) ont reçu diverses figurations sommairement esquissées, parmi lesquelles les seins, le triangle pubien, les vêtements ou les bijoux. Deux de ces poupées semblent marquées de losanges punctiformes⁶⁴⁵ analogues à ceux qui étaient tatoués sur les momies et les figurines apodes. Quatre poupées⁶⁴⁶ portent une figuration de Thouéris (nom qui signifie "*la Grande*"), une divinité dont l'aspect est celui d'une hippopotame femelle dressée sur ses pattes arrière — des pattes de lion —, tenant une étoffe roulée, et dont la tête emprunte parfois à celle du crocodile. Mais d'autres motifs animaliers apparaissent aussi sur ces poupées : oiseaux, crocodile, lévrier poursuivant un lion, antilope, bouc, etc. Hormis le cas des losanges punctiformes, comment repérer, au sein de ce répertoire hétéroclite, des motifs susceptibles d'avoir été tatoués ? L. Keimer est très réservé :

« Quant aux représentations de divinités et d'animaux que l'artisan a souvent tracées sur ces "poupées", elles pourraient bien être prises pour des tatouages, mais j'ai l'impression que, dans la plupart des cas, il s'agit purement et simplement d'apports décoratifs. »⁶⁴⁷

L'effigie de Bès a sans doute beaucoup plus de chance d'avoir été tatouée que celle de Thouéris. Les figures féminines du Nouvel Empire — celles de tombes privées en particulier — sont en effet beaucoup plus réalistes et plus nombreuses que les poupées de bois du Moyen Empire.

> *Questions autour du tatouage de Bès*

L'iconographie et les attributions de Bès et de Thouéris sont nombreuses. Ces deux divinités sont liées de façon privilégiée à la sphère privée, au monde de l'enfance en particulier (conception et protection). Les Égyptiens, citadins ou paysans, les ont souvent portées sous forme d'amulettes en terre cuite, nombreuses sur les sites d'époque ptolémaïque ou romaine. Thouéris, appelée aussi "Nourrice" ou "Truie", assume parfois un rôle protecteur de l'enfance

⁶⁴⁴ Plusieurs d'entre elles, remontant à la XI^e dynastie, ont été trouvées lors d'une campagne de fouilles du Metropolitan Museum en 1930/1931 (L. KEIMER, 1948, *op. cit.* n. 575, p. 26-32 et pl. XV-XVII).

⁶⁴⁵ *ibid.* pl. XV, 1 (au pubis) et 3 (sur les épaules ?).

⁶⁴⁶ *Ibid.*, p. 28, fig. 17 (= pl. XVI, verso) ; p. 29, fig. 18 (= pl. XVII, recto) ; p. 30, fig. 22 et 25.

⁶⁴⁷ *Ibid.* p. 25.

en association avec Bès. Dans une recette magique d'époque tardive⁶⁴⁸, Isis rassure son fils Horus, mordu par un scorpion ; rien ne lui arrivera : enfant, son corps ne fut-il pas protégé par une truie (Thouéris) et un nain (Bès) ? Cette protection se traduit dans l'iconographie de basse époque où, dans les mammisis (maisons de l'enfantement d'Horus annexées aux temples), nos deux divinités soulagent et protègent la mère Isis et l'enfant-dieu⁶⁴⁹. Bès, que des recettes magiques décrivent comme le « bon nain à large tête, au long dos, aux cuisses courtaudes, [...] dont l'apparence est celle d'un vieux singe »⁶⁵⁰ est spécialement invoqué par les femmes : l'une d'elles, en plein travail d'accouchement, invoque Hathor et réclame à son mari une « statuette du nain en argile »⁶⁵¹. Une autre recette recommande d'invoquer « le bon nain » après avoir placé son effigie sur le vertex de la femme en couches⁶⁵². Dès le Nouvel Empire, en partenariat avec Thouéris, Bès apparaît fréquemment sur des éléments de mobilier destinés aux enfants royaux, ou dans des représentations de la naissance divine du roi⁶⁵³. Enfin, on peut signaler l'étude récente de Dimitri Meeks qui propose de reconnaître derrière le nom Bès le terme *bs* désignant selon lui « un enfant dont la gestation n'est pas achevée, un avorton, un prématuré »⁶⁵⁴. D. Meeks met — entre autres — cette étymologie en rapport avec l'ensevelissement de fœtus et de morts-nés dans des petits sarcophages décorés à l'effigie du dieu Bès⁶⁵⁵. Cette pratique, qui s'inscrirait « dans le cadre de rites résurrectionnels », n'est pas sans nous rappeler certains rites de fécondités signalés jadis par W. S. Blackman, et effectués sur le lieu de sépulture d'un enfant mort-né par la mère de ce dernier⁶⁵⁶.

⁶⁴⁸ J. F. BORGHOUTS, *Ancient Egyptian Magical Texts* (Nisaba. Religious Texts Translation Series, 9) Leyde, 1978, *Spell* 93, p. 70 (= Stèle Metternich, c. 350 av. J.-C., l. 71-83).

⁶⁴⁹ Sur Thouéris, cf. I. NAGY, « Un collier d'or composé de figurines de Thouéris », *Bulletin du Musée Hongrois des Beaux-Arts*, 75, 1991, p. 10 ; sur Bès, cf. M. MALAISE, « Bès et Béset : métamorphoses d'un démon et naissance d'une dédémone dans l'Égypte ancienne », 1989, *op. cit.* n. 636, p. 54 et p. 68, fig. 1 (Bès et Thouéris autour d'Horus au mammisi romain de Dendera). Voir aussi F. DAUMAS, *Les mammisi des temples égyptiens*, Paris, 1958, p. 137-144.

⁶⁵⁰ J. F. BORGHOUTS, 1978, *op. cit.* n. 648, *Spell* 134, p. 90 = Pap. British Museum 10042 = Pap. Harris 501 (XIX^e dynastie), r^o 8,9 - 9,5.

⁶⁵¹ *Ibid.*, *Spell* 60, p. 39 (= Pap. Leyde, XIX^e dynastie, v^o 12, 6-9).

⁶⁵² *Ibid.*, *Spell* 61, p. 39 (= Pap. Leyde, XIX^e dynastie, v^o 12, 2-6).

⁶⁵³ V. DASEN, *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece*, Oxford, 1993, p. 73.

⁶⁵⁴ D. MEEKS, « Le nom du dieu Bès et ses implications mythologiques », *Studia Aegyptiaca* (Budapest), 14, 1992, p. 424.

⁶⁵⁵ *Ibid.*, p. 428-430.

⁶⁵⁶ W. S. BLACKMAN, *The Fellāhīn of Upper Egypt*, 1927, *op. cit.* n. 623, trad. J. MARTY, 1948, p. 89 : la femme désireuse d'enfanter de nouveau pénètre à l'intérieur de la tombe « et passe sept fois au-dessus du petit cadavre, d'avant en arrière puis d'arrière en avant, assurée que l'esprit de l'enfant qu'elle a perdu va rentrer en elle et renaître. »

Une découverte du début du XX^e siècle fit croire à certains que Bès aurait aussi été associé au domaine érotique⁶⁵⁷. En 1905-1906, James Edward Quibell dégagea, à Saqqara, un ensemble homogène de plusieurs chambres d'époque ptolémaïque (ou romaine) décorées de plusieurs hauts-reliefs stuqués, où Bès, qui tient parfois un serpent dans sa main, est fréquemment accosté d'une femme nue, plus petite que lui⁶⁵⁸. Trente-deux figurines phalliques — souvent inachevées, donc fabriquées sur place — ont par ailleurs été retrouvées sur le site. L'inventeur de ce groupe de chambres pensa avoir affaire à une maison de passe, où Bès aurait été représenté en tant que « dieu de l'amour dans son acception bestiale »⁶⁵⁹. Il faudrait dans ce cas considérer les compagnes de Bès comme des prostituées. Plus justement, Dimitri Meeks rapproche ces représentations des figurines féminines apparaissant dans le groupe des faïences à pois étudié par Jeanne Bulté⁶⁶⁰ ou des « déesses nues » modelées aux côtés de Bès sur des terres cuites d'époque gréco-romaine⁶⁶¹. Ces « déesses nues » constitueraient autant de répliques de Bastet dans son rôle protecteur de la naissance⁶⁶². On peut enfin douter que le serpent tenu en main par Bès soit un « symbole phallique courant », comme le croit J. E. Quibell. Il s'agit plus vraisem-

⁶⁵⁷ C'est le cas de J. VANDIER D'ABBADIE, « Une fresque civile de Deir el Médineh », 1938, *op. cit.* n. 638, p. 34-35 (« Bès était aussi, comme le fait remarquer Quibell à propos des chambres de Saqqara, certainement le dieu de la joie et des plaisirs libertins. Il se pourrait donc que la présence de la silhouette sur les jambes de ces jeunes femmes nues eût été en quelque sorte l'indice de leur profession et qu'elles eussent été, en même temps que des danseuses, des courtisanes, qu'on reconnaissait à ce tatouage. ») et de F. DUNAND, « La consultation oraculaire en Égypte tardive : l'oracle de Bès à Abydos », *Oracles et prophéties dans l'Antiquité, Actes du Colloque de Strasbourg, 15-17 juin 1995*, éd. J.-G. HEINTZ, Paris, 1997, p. 81. L'un des traducteurs des PGM (Robert K. Ritner) croit à son tour qu'« à l'époque gréco-romaine, l'association de Bès avec le domaine érotique est devenue si prononcée qu'il semble être devenu le "saint-patron" des lupanars » (*The Greek Magical Papyri in Translation*, dir. H. D. BETZ, Chicago & London, 1992, p. 279 à propos de PGM XXXIX). Christiane Desroches-Noblecourt associe également le tatouage de Bès aux « filles de joie » (*La femme au temps des Pharaons*, Paris, 1986, p. 273).

⁶⁵⁸ J. E. QUIBELL, *Excavations at Saqqara (1905-1906)*, Le Caire, 1907, pl. XXVII (chambre 14 : énorme Bès, avec femme nue qui pose son bras sur le flanc du dieu) ; pl. XXVIII, 2 (l'un des deux Bès de la chambre 13) ; pl. XXVIII, 1 (1^{er} Bès de la chambre 11) ; pl. XXVI et pl. XXIX, 1 (2^e et 3^e Bès de la chambre 11).

⁶⁵⁹ *Ibid.*, p. 13-14.

⁶⁶⁰ J. BULTÉ, *Talismans égyptiens d'heureuse maternité. "Faïences" bleu vert à pois foncés*, Paris, 1991, p. 102-108. Ces faïences, provenant essentiellement de la région du Delta, privilégient les figures de Bès / Beset et du singe, mais comptent aussi de nombreuses figurines féminines associées aux thèmes iconographiques habituels de Bès (cohorte simiesque, colonette papyriforme, petit enfant, vase, musique, etc.). Plusieurs indices permettent d'associer certaines de ces femmes nues à l'aspect aimable et apaisé de Sekhmet, la déesse Bastet (déesse de Bast/Boubastis, ville au sud du Delta, aujourd'hui Zagazig).

⁶⁶¹ Par exemple, Musée du Louvre inv. E 2399 (F. DUNAND, *Catalogue des terres cuites gréco-romaines d'Égypte*, Paris, 1990, p. 47, n° 59) : Bès brandit d'une main une épée, et maîtrise un serpent enroulé sur son autre bras ; à côté de lui, une femme nue de petite taille joue du tambourin.

⁶⁶² D. MEEKS, « Le nom du dieu Bès [...] », 1992, *op. cit.* n. 655, p. 433. Sur Bastet, voir ci-dessus, n. 660.

blement d'une arme dont le dieu se sert pour repousser les puissances malfaisantes, ou d'une image symbolisant la domination du dieu sur celles-ci⁶⁶³. Une stèle des III^e ou IV^e siècle ap. J.-C., provenant de Memphis, représente Bès debout sur un crocodile, brandissant de la main droite une épée au-dessus de sa tête et tenant un serpent dans la main gauche. Bès y est invoqué comme le « grand dieu de la matrice des femmes » (μήτρας γυναικῶν θεὸς μέγιστος), « protecteur (προστάτης) de la matrice féminine, gardien (φύλαξ) de la matrice des femmes, guérisseur (θεραπευτής) de la matrice des femmes », et encore « semeur » (σπορεύς), « nourricier » (τροφεύς) ou « éveilleur » (ἀφυπνηστής) de la matrice des femmes⁶⁶⁴. Sur une intaille magique également tridive, une partie de ces épithètes jouxtent les effigies de Bès, d'Harpocrate (Horus-enfant) et d'Hélios⁶⁶⁵.

À Saqqara et sur la stèle de Memphis, Bès est certes lié à la sexualité féminine, mais sous le rapport de la *fécondité* et non sous celui de l'*érotisme*. Par conséquent, comme le suggère Véronique Dasen, les chapelles de Saqqara pourraient avoir été fréquentées par des personnes désireuses de concevoir⁶⁶⁶.

Est-ce à dire que les images de Bès tatouées sur les cuisses des danseuses et des musiciennes avaient pour but de favoriser la conception de ces dernières ? Nous ne le croyons pas. Comme l'a remarqué Véronique Dasen, « la musique et la danse sont les principales occupations de Bès pendant le Nouvel Empire »⁶⁶⁷. Les représentations de Bès musicien et danseur remontent au Moyen Empire, sinon même avant ; l'inventaire des instruments portatifs figurés entre ses mains à toutes les époques est d'une richesse incontestable⁶⁶⁸. Certes, la musique, et

⁶⁶³ Dans un article récent (Y. VOLOKHINE, « Une représentation d'un Bès armé », *Bulletin de la Société d'Égyptologie* (Genève), 25, 2002-2003, p. 153-164), Youri Volokhine étudie une statuette du Musée d'art et d'histoire de la ville de Genève (inv. 27857) représentant Bès brandissant un poignard et portant un serpent enroulé autour du bras. Les « divinités aux serpents », saisissant un serpent dans chaque main, fréquentes dans le monde proche-oriental, évoqueraient « la maîtrise sur cet animal redoutable » (p. 160). En revanche, lorsque le serpent est enroulé autour du bras, l'image dénoterait « une certaine connivence entre le dieu et l'animal qui oriente vers l'idée d'un charmeur de serpents ». Cette connivence procure une certaine puissance, car « le serpent est source de pouvoir pour qui sait s'allier à lui » (p. 161).

⁶⁶⁴ D. MEEKS, « Le nom du dieu Bès [...] », 1992, *op. cit.* n. 655, p. 432 ; V. DASEN, *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece*, 1993, *op. cit.* n. 653, p. 75.

⁶⁶⁵ L. BARRY, « Notice sur quelques pierres gnostiques », *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, 7, 1906, p. 242-244.

⁶⁶⁶ V. DASEN, *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece*, 1993, *op. cit.* n. 653, p. 75, qui pense plus particulièrement à l'incubation.

⁶⁶⁷ *Ibid.*, p. 77.

⁶⁶⁸ H. HICKMANN, « Dieux et déesses de la musique », 1954, *op. cit.* n. 600, p. 35-37.

les percussions en particulier, ne sont pas sans rapports avec la naissance⁶⁶⁹. Mais si le tatouage de Bès avait été effectivement utilisé comme une amulette de fertilité ou de protection pendant la grossesse, nul doute que l'iconographie égyptienne nous aurait montré ce tatouage porté par d'autres femmes que les danseuses et les musiciennes. Nous avons donc de bonnes raisons de penser que ces dernières ont été marquées à l'effigie de Bès pour des raisons qui tiennent à leur profession. Il n'est pas exclu que certaines de ces musiciennes, qui se produisaient souvent dans les "maisons de la bière" où l'on achetait aussi les charmes féminins⁶⁷⁰, se soient également prostituées. Mais, comme le prouve l'iconographie, l'adoption du signe de Bès est d'abord lié au statut de musicienne ou de danseuse.

Ces représentations sont circonscrites dans l'espace (Haut-Égypte et Nubie) et dans le temps (Nouvel Empire). C'est à cette époque qu'apparaît le marquage d'appartenance, parfois imposé aux captifs et aux esclaves⁶⁷¹. Bès est-il l'insigne officiel d'une association religieuse de danseuses et de musiciennes ? Le cas paraît très improbable⁶⁷². S'agit-il d'un tatouage de consécration imposé à des officiantes de temple, auxquelles on aurait demandé de jouer un rôle analogue à celui des dieux-Bès musiciens que certaines légendes gréco-romaines montrent en train de distraire la déesse Hathor⁶⁷³ ? Mais, dans ce cas, comment expliquer le silence de l'iconographie officielle des temples ? Dans les maisons ou les tombes privées (**n° 1 et 2**), ou sur le mobilier profane (**n° 3-6**), nos musiciennes ne sont pas en situation de service religieux. La forme stéréotypée sous laquelle elles apparaissent offre peu de prises à l'interprétation, sinon à considérer le tatouage de Bès comme le résultat d'une affection bien naturelle que les danseuses et les musiciennes auront portée à leur "saint patron" et qu'elles auront parfois — mais pas systématiquement — voulu pérenniser dans leur chair. Il n'est pas nécessaire d'imaginer que

⁶⁶⁹ V. DASEN, *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece*, 1993, *op. cit.* n. 653, p. 78 : le tambourin célèbre la naissance au Nouvel Empire.

⁶⁷⁰ Voir C. DESROCHES-NOBLECOURT, *La femme au temps des Pharaons*, Paris, 1986 (repr. 1993), p. 271-275.

⁶⁷¹ Cf. *infra*, p. 319 sq.

⁶⁷² Les seules associations religieuses connues en Égypte datent de l'époque tardive. Elles réunissaient essentiellement des prêtres, des administrateurs et du personnel de temple, comme l'a montré F. DE CÉNILVAL, *Les associations religieuses en Égypte d'après les documents démotiques* (IFAO, Bibliothèque d'Étude, 46), Le Caire, 1972 (voir aussi M. MUSZYNSKI, « Les "associations religieuses" en Égypte d'après les sources hiéroglyphiques, démotiques et coptes », *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 8, 1977, p. 145-174).

⁶⁷³ V. DASEN, *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece*, 1993, *op. cit.* n. 653, p. 79, et F. DAUMAS, *Les mammisis des temples égyptiens*, 1958, *op. cit.* n. 649, p. 40-143.

cette dévotion impliquât une forme de consécration ou de réclusion : la décision de se tatouer pouvait être individuelle et dépourvue d'obligations religieuses. Nous inclinons à voir dans le tatouage de Bès une sorte d'amulette doublée d'un accessoire de coquetterie : tout en appréciant sa valeur esthétique, les danseuses et les musiciennes prêtaient peut-être à l'effigie du saltimbanque mythique le pouvoir d'améliorer leurs performances artistiques.

Jeanne Vandier d'Abbadie a insisté sur le caractère profane de ces représentations, particulièrement net à Deir el-Médineh (n° 1), où l'artiste a souhaité faire un authentique tableau décoratif. Cette fresque de maison privée, mutilée dans sa partie supérieure, entoure en effet la flûtiste de tiges de liseron (*convolvulus*) qui devaient descendre d'un petit kiosque :

« Très souvent aussi, on remarque ces feuilles [de *convolvulus*] sur les ostraca figurés représentant des scènes de gynécées où l'on voit des femmes à leur toilette, ou allaitant un enfant. Cette plante semble donc être le décor naturel de ce genre de sujet et se trouver presque toujours en connexion avec les faits et gestes des femmes. [...] Ces kiosques ombragés de verdure devaient être l'endroit de repos des villas de campagne des riches égyptiens. C'est là qu'ils aimaient à se tenir à l'abri du soleil pendant les heures chaudes de la journée. Étant donné le climat de l'Égypte, une partie de la vie devait se passer dans ces salles fraîches, et le harem s'y transporter avec ses distractions : jeux, toilette, musique et danse. Ainsi cette ballerine danse ici en plein air sous un de ces kiosques, qui n'est indiqué que par les feuilles de *convolvulus*. »⁶⁷⁴

Il n'est pas indifférent que le milieu des danseuses et des musiciennes soit le seul à avoir voulu reproduire sur sa peau une effigie que le reste de la société ne portait que sous forme d'amulette en terre cuite. En effet, c'est encore chez les danseuses et les musiciennes — et nulle part ailleurs au Nouvel Empire — que se rencontrent des femmes tatouées de motifs punctiformes⁶⁷⁵. Serait-ce que nos saltimbanques s'autorisaient un type de parure réprouvé par les autres classes sociales ? Cela n'est pas impossible. Il se peut aussi que cette profession se soit montrée plus que d'autres susceptible d'accueillir des femmes originaires de Nubie, jeunes filles achetées ou conquises sur le voisin du sud pour divertir la bourgeoisie égyptienne. La Nubie a en effet perpétué pendant plus de 2000 ans une tradition de tatouage punctiforme analogue à celle que nous avons constatée sur les momies et les statuettes funéraires du Moyen Empire.

⁶⁷⁴ J. VANDIER D'ABBADIE, « Une fresque civile de Deir el Médineh », 1938, *op. cit.* n. 638, p. 30.

⁶⁷⁵ Cf. *supra*, p. 153.

d) Le tatouage en Basse-Nubie

> *Vestiges et technique*

Comme son illustre voisin égyptien, le territoire de l'ancienne Nubie, qui s'étend le long du Nil au sud de l'Égypte et au nord du Soudan, a livré plusieurs momies tatouées. En 1910, le britannique Cecil M. Firth découvrit sur un squelette de femme de Kubban plusieurs fragments de peau (région abdominale) conservant des éléments de tatouage⁶⁷⁶. Il eût été appréciable que l'archéologue joignît un croquis d'accompagnement à la petite photographie presque illisible reproduite dans son rapport de fouilles. On préférera une autre photographie des mêmes fragments publiée par Wilfrid Dyson Hambly⁶⁷⁷. Sur cette dernière, le fragment central montre plusieurs losanges pointillés réunis par la pointe au contour marqué par une double rangée de tirets⁶⁷⁸. Des poupées en terre cuite marquées de losanges punctiformes ont également été retrouvées sur le site de Kubban⁶⁷⁹ et un peu plus au sud, à Amada⁶⁸⁰. Le type de tombe rectangulaire dans lequel le squelette était enseveli daterait du début du Nouvel Empire ("*Late C-Group*"), c'est-à-dire aux environs du règne de Touthmosis I^{er} (c. 1496-1483 av. J.-C.)⁶⁸¹. Les tatouages de Kubban seraient par conséquent de 500 ans environ plus récents que ceux des trois

⁶⁷⁶ Lieu de conservation inconnu. Provenance : région de Waddi, village de Kubban (Haute-Égypte, à environ 100 km au sud d'Assouan), nécropole n° 110, tombe n° 271 (C. M. FIRTH, *The Archaeological Survey of Nubia. Report for 1910-1911*, Le Caire, 1927, pl. 25, fig. d1 et description de la tombe p. 54). Louis Keimer déplorait à son époque (1948) n'avoir pu localiser le lieu de conservation de ce vestige humain en ajoutant : « Bien que je ne puisse me rendre exactement compte de la forme de ce tatouage [...], on aperçoit un grand nombre de petits traits incisés sur la peau » (L. KEIMER, *op. cit.* n. 575, p. 16).

⁶⁷⁷ W. D. HAMBLY, *The History of Tattooing and its Significance, with some Account of Other Forms of Corporal Marking*, Londres, 1925, ex fol. 320-321.

⁶⁷⁸ La partie centrale du losange est vierge, et chaque côté compte environ 2 x 10 tirets.

⁶⁷⁹ C. M. FIRTH, *The Archaeological Survey of Nubia*, *op. cit.* n. 676, pl. 25, fig. d2. Voir aussi plus haut, p. 158.

⁶⁸⁰ D. RANDALL-MACIVER et C. L. WOOLLEY, *Areika* (University of Pennsylvania : Publications of the Egyptian Department of the University Museum. Eckley B. Coxe Junior Expedition to Nubia, vol. 1), Oxford, 1909, pl. VIII, n° 4026 (légende, p. 10) : buste plat dépourvu de bras, de fessier, de jambes et de tête, recouvert de files de losanges réunis par la pointe. L'absence de seins fait penser aux auteurs qu'ils ont affaire à un « corps masculin ». Mais d'autres statuettes de la pl. VIII (par ex. n° 4020), également dépourvues de seins, ont pourtant le triangle pubien nettement marqué. Ces objets, qui proviennent de la forteresse d'Amada fouillée en 1907 (période de Touthmosis III, c. 1479-1424), sont conservés au Musée de l'Université de Pennsylvanie.

⁶⁸¹ *Ibid.*, p. 20 et 47.

momies égyptiennes de Deir el-Bahari, qui datent quant à elles de la XI^e dynastie (2137-1994 av. J.-C.)⁶⁸².

Que sont devenus les fragments de peau humaine découverts par C. M. Firth ? Aucune publication récente ne mentionne leur lieu de conservation. Dans son étude sur le tatouage en Irak, Henry Field rapporte qu'un certain Sir Arthur Keith lui montra personnellement un fragment de peau tatouée de « *lozenge-shaped designs* », provenant d'une tombe individuelle datée de c. 1300 av. J.-C. (H. Field ne précise pas sa localisation) et entré dans les collections londoniennes du Royal College of Surgeons⁶⁸³. Il s'agit sans doute de la trouvaille de C. M. Firth, dont le lieu actuel de conservation nous est inconnu.

Un matériel beaucoup plus important a été mis au jour en 1961 par les fouilles françaises dirigées par André Vila au village d'Aksha, à quelques kilomètres du célèbre site de Faras, au nord du Soudan, près de la frontière avec l'Égypte⁶⁸⁴. La nécropole d'Aksha appartient à cette longue période nubienne mal déterminée, mais riche en vestiges : l'époque méroïtique (c. 350 av. J.-C. - c. 350 ap. J.-C.). En fondant sa datation sur l'analyse du mobilier retrouvé (perles, poteries, motifs des parures, etc.), André Vila croit pouvoir placer la fondation du cimetière d'Aksha « au cours des dernières années qui précèdent l'ère chrétienne »⁶⁸⁵, et pense qu'il a été utilisé jusqu'au I^{er} siècle de notre ère⁶⁸⁶. Une dizaine de tombes ont livré de nombreux restes de tatouages, dont nos planches II à V donnent la substance principale. Toutes les momies tatouées d'Aksha dont le sexe a pu être déterminé sont des femmes, à l'exception d'un homme, uniquement tatoué au visage (**pl. XXIX**, fig. 3).

A. Vila résume ainsi la technique employée : « l'épiderme est préparé pour le tatouage par une incision : les pointillés sont donc parfois allongés jusqu'à former des tirets ». Cette technique, dite des « *dot-and-dash tattoos* »⁶⁸⁷, est précisément celle des momies égyptiennes de Deir el-Bahari. Autres analogies : le motif des losanges punctiformes réunis par la pointe⁶⁸⁸

⁶⁸² Cf. *supra*, p. 151 sq.

⁶⁸³ H. FIELD, *Body-Marking in Southwestern Asia*, Cambridge, 1958 (*op. cit.* n. 432), p. 55.

⁶⁸⁴ A. VILA, *Aksha II. Le cimetière méroïtique d'Aksha*, Paris, 1967, p. 368-369 (description des tatouages).

⁶⁸⁵ *Ibid.*, p. 382.

⁶⁸⁶ *Ibid.*, p. 384.

⁶⁸⁷ Selon l'expression de R. S. BIANCHI, « Tattoo in Ancient Egypt », *Marks of Civilization. Artistic Transformations of the Human Body*, éd. A. RUBIN, Los Angeles, 1988, p. 23. Voir, du même auteur « Tätowierung », *Lexicon der Ägyptologie*, 6, 1985, col. 145-146.

⁶⁸⁸ Notre pl. III, fig. 1 (le long du flanc droit) et A. VILA, *op. cit.*, pl. XIII, fig. 2 ; pl. XIV, fig. 2.

et les larges tirets tatoués sur toute la région subpubienne (pl. XXXI, fig. 1). Ces deux caractéristiques se retrouvent sur les statuettes féminines funéraires du Moyen Empire⁶⁸⁹ et sur la momie d'Amonet⁶⁹⁰.

Des fouilles financées par la fondation Michela Schiff-Giorgini ont récemment été menées à Hiérakonpolis⁶⁹¹ sous la direction de Renée Friedman. La campagne de novembre 2003 a permis de mettre au jour une momie féminine présentant plusieurs fragments de peau tatouée⁶⁹². Sa tombe⁶⁹³, qui s'apparente aux plus anciens vestiges du Groupe C, pourrait dater de la fin du Moyen Empire. La femme de Hiérakonpolis est donc sans doute décédée un siècle ou deux après Amonet. Deux fragments de peau importants couvraient l'os gauche du bassin et la partie gauche du torax. Le premier montre plusieurs séries de losanges punctiformes réunis par la pointe et remontant autour de la hanche depuis le pubis jusqu'au bas du dos. Le second est tatoué d'un large zigzag en pointillé courant en biais le long des côtes depuis la base du sternum. Plus haut, quatre ou cinq rangées de points sont tatoués au niveau du sein gauche. À l'arrière de l'avant-bras gauche, un fragment de peau est marqué d'une ligne en pointillé qui s'étend depuis le poignet jusqu'au coude. Un losange punctiforme est également tatoué sur le plat de la main gauche, entre le pouce et l'index. En somme, à l'exception du visage, la peau a révélé des tatouages partout où elle était préservée. Renée Friedman et ses collaborateurs ont avancé une hypothèse intéressante sur la technique utilisée, une hypothèse qui pourrait s'appliquer aux autres momies de Basse-Nubie tatouées de losanges punctiformes :

« Le motif des losanges est formé d'une série de lignes en pointillé. Chaque ligne compte toujours quatre points, suggérant qu'un peigne à quatre dents acérées était utilisé pour introduire le pigment dans la peau, selon la méthode décrite dans les études d'ethnographie polynésienne : un peigne à dents acérées, souvent en os, est trempé dans le pigment puis ajusté sur la zone à tatouer et frappé à coups redoublés, avec une sorte de marteau — une opération parfois répétée à plusieurs reprises afin de garantir une bonne incrustation du pigment. Dououreux, certes, mais assurément efficace ! »⁶⁹⁴

⁶⁸⁹ Cf. *supra*, p. 157 sq.

⁶⁹⁰ Cf. *supra*, p. 151 sq.

⁶⁹¹ Haute-Égypte, en face d'El-Kâb, c'est-à-dire à environ 130 km au nord d'Assouan et à environ 70 km au sud de Thèbes.

⁶⁹² R. FRIEDMAN, « Excavating Hierakonpolis », article illustré de 9 pages html hébergé sur le site *Archaeology's Interactive Dig* (<http://www.archaeology.org/interactive/index.html>) et daté de janvier-mai 2004. Voir les pages intitulées *Week 1 : Tomb 9* (compte-rendu de la découverte) et *Week 5, Part 2* (résultats des analyses conduites par deux anthropologues, Bernadette Dickman et Sean Dougherty).

⁶⁹³ Nécropole HK27c, tombe 9.

⁶⁹⁴ *Ibid.*, page intitulée *Week 5, Part 2*, huitième paragraphe.

On peut effectivement citer la description faite par James Cook pendant l'été 1769, alors qu'il stationne à Tahiti :

« Je vais maintenant décrire la façon de pratiquer le tatouage : la couleur dont on se sert est du noir de fumée, préparé avec la fumée d'une sorte de noix huileuse dont on se sert comme de chandelle. On introduit cette huile sous la peau par piqûres avec un instrument fait de morceaux d'os ou de coquilles très minces et plats, larges d'un quart de pouce à un pouce et demi et longs d'un pouce et demi. Un des bouts est découpé en dents acérées, et l'autre est fixé à un manche. On trempe ces dents dans le liquide noir, et on les conduit par des coups rapides et nets que l'on donne sur le manche avec une baguette destinée à cet usage, si profondément sous la peau que chaque coup fait un peu saigner. »⁶⁹⁵

La technique observée par Winfred Susan Blackman chez les fellahs de Haute-Égypte dans les années 1920 était la suivante :

« On emploie une série de sept aiguilles plantées dans un court bâton entouré de liens à l'extrémité et recouvert ensuite d'une couche de plâtre pour maintenir les aiguilles solidement fixées. Pour tatouer les enfants, on prend parfois des aiguilles plus petites et seulement au nombre de cinq. La substance colorante est le noir de fumée, habituellement délayé dans de l'huile, quelques-uns disent dans de l'eau. »⁶⁹⁶

À Mārī Girgis, petit hameau de Haute-Égypte (à 12 km d'Akhmîm), Nessim Henry Henein a pu observer dans les années 1970 une méthode assez similaire, impliquant l'usage de trois aiguilles seulement :

« C'est une femme qui exécute les tatouages. Elle prend du noir de fumée d'une lampe à pétrole et le mélange avec le lait d'une femme ou d'une chèvre. Ensuite, avec une fine tige de maïs séchée, elle dessine le motif à tatouer. Puis, avec les extrémités de trois aiguilles à coudre liées par un fil de fer, elle pique sur la peau la forme du dessin, jusqu'à ce que le sang perle. Puis elle masse l'endroit avec du trèfle. »⁶⁹⁷

Toutes ces données concourent à privilégier l'emploi d'outils réunissant plusieurs éperons pointus. Il n'est pas exclu cependant que l'on se soit parfois contenté d'un seul objet acéré⁶⁹⁸ : d'aucuns ont en effet cru pouvoir reconnaître des instruments de tatouage dans des aiguilles ou des poinçons retrouvés avec d'autres objets cosmétiques dans des tombes féminines⁶⁹⁹.

⁶⁹⁵ J. COOK, *Relations de voyages autour du monde*, éd. C. LLYOD, trad. G. RIVES, Paris, 1977, p. 57-58. Cette description est extraite du premier voyage de J. Cook (1768-1771) dont la relation fut publiée pour la première fois en 1773.

⁶⁹⁶ W. S. BLACKMAN, *The Fellāhīn of Upper Egypt*, 1927, *op. cit.* n. 623, trad. J. MARTY, 1948, p. 39.

⁶⁹⁷ N. H. HENEIN, *Mārī Girgis : village de Haute-Égypte* (IFAO, Bibliothèque d'Étude, 94), Le Caire, 1988, p. 210.

⁶⁹⁸ Voir le bas-relief de Médînet Habou où l'on semble tatouer des captifs avec un poinçon (cf. **pl. LIII** et *infra*, p. 319 sq.).

⁶⁹⁹ Voir C. BOOTH, « Possible Tattooing Instruments in the Petrie Museum », *Journal of Egyptian Archaeology*, 87, 2001, p. 172-175 (feuilles de cuivre enroulées sur elles-mêmes et liées deux par deux) et H.-Å. NORDSTRÖM, « The Nubian A-Group : Women and Copper Awls », *A Tribute to Excellence. Studies Offered in Honor of E. GAÁL, U. LUFT, L. TÖRÖK* (Studia Aegyptiaca 17), éd. T. A. BÁCS, Budapest, 2002, p. 361-371 (poinçons simples parfois emmanchés).

> *La “file de losanges à chevrons”, un motif encore utilisé au XX^e siècle en Afrique du Nord*

Un agencement propre aux momies d’Aksha doit retenir notre attention : il s’agit d’une file verticale de losanges punctiformes dont les angles latéraux ont été prolongés vers l’extérieur par un pointillé dessinant un chevron. Ce motif apparaît à plusieurs reprises sur la défunte de la tombe n° 43 (**pl. XXXI**), ou isolé sur la ligne de symétrie en haut de l’abdomen d’un (ou d’une) adolescent(e) de la tombe n° 38 (**pl. XXX**, fig. 2). Il se retrouve presque à l’identique parmi les motifs collectés au Maroc par Susan Searight dans les années 1970 (**pl. XXXVII**, fig. 4 et 5), mais, au lieu d’être dessiné en pointillés, il l’est en lignes continues. On estimera sans doute notre rapprochement un peu trop audacieux, par delà les siècles et les kilomètres qui séparent l’ancienne Nubie du Maroc actuel⁷⁰⁰. Toutefois, la “file de losanges à chevrons” constitue un motif trop caractéristique pour être négligé. De même, le fait que les décors tatoués en Nubie comme au Maroc (**pl. XXXVII**) soient presque tous basés sur le motif des losanges réunis par la pointe ne doit pas nous laisser indifférents. On doit également noter la présence, sur une représentation égyptienne d’un “libyen” Téméhou tatoué, du motif des losanges réunis par la pointe, ainsi que d’un groupe de quatre points eux aussi disposés en losange⁷⁰¹.

> *Tatouage du visage : parallèles irakiens et indiens*

Une autre particularité de la nécropole d’Aksha est d’avoir livré les premiers vestiges de tatouages faciaux. Nous proposons **pl. XXIX** une restitution des quatre visages tatoués retrouvés par A. Vila. Trois zones anatomiques ont reçu des marques punctiformes ou linéaires : la verticale du front au-dessus de la racine du nez (espace inter-sourcilier), l’encoignure externe des yeux à proximité des tempes, les pommettes à proximité des narines. Nous pouvons comparer ces tatouages avec ceux que Henry Field a relevés dans les années 1930 auprès des

⁷⁰⁰ À noter que Susan Searight ne connaît pas les momies d’Aksha, mais seulement le fragment trouvé par C. M. Firth (S. SEARIGHT, *The Use and Function of Tattooing on Moroccan Women*, vol. 1, New Haven, 1984, p. 39).

⁷⁰¹ Tombe de Parennéfer (tombe thébaine n° 188, XVIII^e dynastie, règne d’Amenhotep IV, c. 1359-1342 ou 1348-1331 av. J.-C.) : le Téméhou est figuré parmi d’autres peuples vaincus. Cf. O. BATES, *The Eastern Libyans*, 1914 (*op. cit.* n. 513), p. 137, fig. 48 et L. KEIMER (*op. cit.* n. 575), p. 46 et pl. 26, fig. 1. Sur cette tombe, C. VANDERSLEYEN, *L’Égypte et la vallée du Nil, t. 2 : De la fin de l’Ancien Empire à la fin du Nouvel Empire*, Paris, 1995, p. 424-425.

tribus nomades ou semi-nomades d'Irak. Notre **pl. XXXIII** ne donne qu'un maigre aperçu de l'abondante récolte amassée par l'anthropologue américain⁷⁰². Il ne saurait être question d'établir une comparaison terme à terme entre les motifs faciaux d'Aksha et ceux d'Irak. On remarquera toutefois la proximité du répertoire (points et tirets) et le fait que les trois zones tatouées en Nubie le sont aussi fréquemment en Irak. Les vestiges d'Aksha n'ont en revanche pas montré de tatouage au menton (la zone du visage la plus fréquemment tatouée aujourd'hui chez les femmes, qu'elles soient irakiennes, syriennes, algériennes ou marocaines).

Le tatouage du visage était également récemment pratiqué indifféremment par les hommes et par les femmes de plusieurs tribus d'Inde centrale. K. M. Phatak, l'un des informateurs du capitaine C. E. Luard⁷⁰³, collecta, auprès de ces populations, plusieurs motifs de tatouage du visage qui peuvent être rapprochés de ceux qui sont employés en Irak et à Aksha (**pl. XXXVIII-XL**). Les analogies avec Aksha sont particulièrement nettes : le motif des trois traits qui se réunissent à l'encoignure de l'œil, et que les Indiens appellent *chirliyā* (plumes) ou *trisūl* (trident), adopte chez eux différentes variantes (**pl. XL**), comme à Aksha (**pl. XXIX**, fig. 3-4). Ce même motif, tatoué entre les sourcils, est appelé en Inde *āmkā jhāḍ* (manguier), et reçoit souvent trois points à ses extrémités supérieures : nous le retrouvons tel quel à l'encoignure des yeux de l'homme d'Aksha (**pl. XXIX**, fig. 3). Les Indiens se contentent souvent de tatouer leurs encoignures d'un trait plus ou moins horizontal (**pl. XL**, n° 1-4) analogue à ceux que portait une femme d'Aksha (**pl. XXIX**, fig. 1). Enfin, les points souvent isolés que les indiennes et les irakiennes portent comme des "mouches" à différents endroits des joues ou sur l'aile du nez sont attestés à Aksha, sur un homme cette fois (**pl. XXIX**, fig. 3).

Ce genre de tatouages faciaux a survécu en Égypte jusqu'à une époque récente. Winfred Susan Blackman les a observés chez les jeunes garçons fellahs de Haute-Égypte dans les années 1920⁷⁰⁴. Ils ont une fonction décorative, prophylactique ou thérapeutique. Dans les années 1970, les femmes du hameau de Mārī Girgis en Haute-Égypte se tatouaient encore les tempes en cas de migraines accompagnées de larmoiements⁷⁰⁵.

⁷⁰² H. FIELD, *Body-Marking in Southwestern Asia*, Cambridge, 1958 (*op. cit.* n. 432).

⁷⁰³ C. E. LUARD, « Tattooing in Central India », *The Indian Antiquary*, 33, 1904, p. 303-308.

⁷⁰⁴ Observations citées *infra*, p. 195.

⁷⁰⁵ N. H. HENEIN, *Mārī Girgis : village de Haute-Égypte*, Le Caire, 1988, *op. cit.* n. 697, p. 210. D'après le dessin de l'auteur (fig. 240), il s'agit de deux ou trois traits verticaux agrémentés parfois de trois points à leur extrémité supérieure. Des tatouages thérapeutiques identiques furent observés au XIX^e siècle par le Dr Daniel Fouquet (cf. *infra*, p. 243).

> *Tatouage des mains*

La tombe n° 32 d'Aksha a révélé une main féminine tatouée sur le plat extérieur de motifs à nouveau basés sur le losange, mais tracés cette fois en traits continus (**pl. XXXII**, fig. 1). Dans un article récent, plusieurs scientifiques américains ont approfondi l'examen de deux mains tatouées retrouvées à la fin des années 1960 sur le site de Semna, à environ 70 km au sud d'Aksha (tombe n° 247)⁷⁰⁶. Les tombes de Semna qui ont livré des vestiges humains — aujourd'hui conservés au département d'anthropologie de l'Université d'Arizona — appartiennent toutes à l'époque méroïtique. Il s'agit des mains d'une seule et même femme, tatouées sur le plat supérieur. Les photographies aux infra-rouges publiées par Annalisa Alvrus (et al.) dont nous proposons un calque sur notre planche **XXXII** montrent deux motifs cruciformes, formés par la jonction de quatre éléments triangulaires. Le losange qui constitue l'élément central du motif de la main droite (**pl. XXXII**, fig. 3) peut être comparé aux losanges qui reçoivent deux éléments triangulaires réticulés sur la main d'Aksha (**pl. XXXII**, fig. 1) : on constate une certaine parenté dans la façon dont les motifs ont été obtenus. La technique de remplissage utilisée à Semna demeure toutefois celle, traditionnelle, des « *dot-and-dash tattoos* ». Entre la décoration des mains méroïtiques et celle que les observations modernes ont enregistrée en Irak (**pl. XXXIV**) ou au Maroc (**pl. XXXVI**, fig. 2a-j), la comparaison est difficile. La main d'Aksha montre que la base du plat supérieur est marquée de deux lignes parallèles à sa jonction avec le poignet. Cette zone est elle aussi très souvent marquée en Irak d'une ligne qui a toutefois rarement la simplicité de celles d'Aksha. Mais c'est entre l'Irak et le Maroc modernes que les analogies demeurent les plus frappantes : les décors cruciformes tatoués sur le plat de la main chez les femmes marocaines (**pl. XXXVI**, fig. 2a-j) sont obtenus, comme en Irak (**pl. XXXIV**, fig. 9-12), par le croisement de deux « peignes » — un motif extrêmement fréquent dans toute l'Afrique du Nord et au Proche-Orient. Enfin, en Irak comme au Maroc, les doigts sont souvent tatoués de points ou de petites croix.

⁷⁰⁶ ALVRUS, A., WRIGHT, D., MERBS, C. F., « Examination of Tattoos on Mummified Tissues using Infra-red Reflectography », *Journal of Archaeological Science*, 28, n° 4, 2001, p. 395-400. Le rapport initial des fouilles a été publié par ZABKAR, L. V. et ZABKAR, J. J., « A preliminary report on the 1966-1968 excavations of the University of Chicago Oriental Institute Expedition to Sudanese Nubia », *Journal of the American Research Center in Egypt*, 19, 1982, p. 7-50 (non consulté).

> *Rapports avec l'Égypte*

Le tatouage nubien a-t-il hérité de motifs apparus primitivement en Égypte ? C'est ce que pourraient laisser penser l'histoire de l'influence culturelle exercée sur la Nubie par son puissant voisin du nord et la chronologie relative des momies égyptiennes et nubiennes. Il faudrait alors attribuer les restes de tatouage retrouvés à Kubban par Cecil M. Firth à la colonisation de la Nubie initiée sous Touthmôsis I^{er} au début du Nouvel Empire. Mais les tatouages de Kubban ont beau être plus tardifs que ceux livrés par les momies de Deir el-Bahari, on ne peut exclure que la Nubie en faisait déjà usage au Moyen Empire. En Égypte, le tatouage décoratif féminin à base de losanges punctiformes ne paraît pas avoir survécu au Nouvel Empire, alors que les trouvailles d'Aksha montrent qu'il a continué d'être pratiqué en Nubie jusqu'au début de notre ère.

Avant que paraisse l'étude de Louis Keimer, Carl Schuster tenta d'établir des parallèles entre le tatouage égyptien et les pratiques de marquage corporel soudanaises et africaines⁷⁰⁷. Avec plus de réussite, L. Keimer tourna lui aussi ses regards vers ces mêmes régions ; il attira en particulier l'attention sur une demi-douzaine de statuettes nubiennes en terre cuite piquetées de tatouages punctiformes et souvent marquées d'une cicatrice linéaire au niveau du bas-ventre⁷⁰⁸. Il serait intéressant de dresser un inventaire exhaustif de ces statuettes, et d'essayer d'en définir la fonction. Étaient-elles destinées à stimuler la fécondité du défunt après la mort, comme les statuettes égyptiennes émaillées du Moyen Empire telles qu'elles sont interprétées par Christiane Desroches-Noblecourt ? Trouvent-elles des parallèles au Proche-Orient ou ailleurs en Afrique du Nord ? Peut-on les rapprocher des figurines féminines qui caractérisent les cultures néolithiques du Danube⁷⁰⁹ des Balkans, du monde égéen et même du Proche-Orient⁷¹⁰ ? Ces questions appellent une ample étude comparatiste qui excède largement les

⁷⁰⁷ C. SCHUSTER, « Modern Parallels for Ancient Egyptian Tattooing », *Sudan notes and records*, 29, 1948, p. 71-75. Cette étude n'est pas toujours convaincante dans le détail ; certaines typologies de motifs, en particulier, recourent à un comparatisme forcé qui n'emporte pas l'adhésion.

⁷⁰⁸ L. KEIMER, 1948, *op. cit.* n. 575, p. 38, fig. 32 à 37 (voir plus haut, p. 158).

⁷⁰⁹ Cf. *supra*, p. 116.

⁷¹⁰ Voir l'état de la question de René Treuil, qui se demande s'il ne faut pas, après avoir exagéré les fonctions religieuses de ces statuettes (en recourant en particulier au leitmotiv de la "Déesse Mère"), prendre au sérieux l'hypothèse de simples jouets d'enfants : toutes les statuettes néolithiques ne sont pas féminines, et d'autres réalités de la vie quotidienne ont elles aussi été miniaturisées (ustensiles, meubles, maisons, animaux). Cf. R. TREUIL, « Grèce néolithique, figurines », *Dictionnaire de la Préhistoire*, Paris, 1999, p. 497-500.

objectifs que nous nous sommes fixés. Nous reviendrons cependant sur ce sujet dans la conclusion de ce chapitre⁷¹¹.

e) Autres témoignages anciens (Afrique du Nord et Proche-Orient)

Si le tatouage féminin est bien attesté en Haute-Égypte et en Nubie, depuis le 2^e millénaire jusqu'au début de notre ère, les informations sont beaucoup plus parcellaires pour les autres régions d'Afrique et du Proche-Orient. À l'exception de simples attestations de la pratique, il n'existe avant le XIX^e siècle presque aucune représentation ou description de motifs tatoués.

> Arabie pré-islamique et islamique

Les poètes de l'Arabie pré-islamique utilisent souvent le tatouage comme la métaphore des vestiges laissés par les villages ou les campements abandonnés⁷¹². Le plus ancien d'entre eux, Imrû'l-Qays († c. 540), écrit dans son *Dîwân* : « De Qatûm et Mu'arrâs, il ne reste que des demeures comme le tatouage serré sur la face interne du bras »⁷¹³. Les ruines d'un habitat à Er-Rakmatan paraissent à Zuhair bin Abî Sulmâ (né avant 540) « comme des tatouages entrecroisés sur les tendons du poignet »⁷¹⁴. « Il y a encore des traces de Khawla sur l'étendue pierreuse de Thahmad » écrit Tarafa bin Al-'Abd († c. 564 ap. J.-C.) ; elles affleurent « tels les tatouages que

⁷¹¹ Cf. *infra*, p. 196 sq. et surtout p. 203 sq.

⁷¹² Les deux autres métaphores les plus souvent utilisées sont celles de l'écriture et du vêtement (autrefois couvert de motifs, désormais usé, plein de sable et de poussière). Pour un répertoire complet de ces figures de style, cf. J. E. MONTGOMERY, « The Deserted Encampment in Ancient Arabic Poetry : A Nexus of Topical Comparisons », *Journal of Semitic Studies*, 40, 1995, p. 283-316, qui recense pas moins de 19 métaphores du tatouage.

⁷¹³ Trad. S. AL-KINDY, *Le voyageur sans Orient : poésie et philosophie des Arabes de l'ère préislamique*, Arles, 1998, p. 130. J. E. Montgomery (*op. cit.* n. 712) mentionne, pour la période pré-islamique ancienne (*early Jâhilî floruit*), Tufayl bin 'Awf al-Ghanawî (p. 303-304 : « who now inhabit an ancient, conspicuous remnant in Dhû Khiyam, the remains of which are like tattoos ? ») et Abû Qilâbah (p. 307 : « Are dwellings and a night-lodging, like tattooing arranged in rows on a bare forearm, those left by the Murderess ? »).

⁷¹⁴ *Mu'allaqa*, v. 4, d'après la trad. de A. J. ARBERRY, *The Seven Odes. The First Chapter in Arabic Literature*, Londres / New York, 1957, p. 114 : « like criss-cross tattooings upon the sinews of a wrist ».

l'on voit sur le dos de la main »⁷¹⁵. Dans un poème de Labîd bin Rabî'a († c. 662), des torrents qui dégagent des ruines (ou plutôt se déversent dans d'anciens cours asséchés) sont comparés à la tatoueuse qui, en passant la teinture sur les piqûres, révèle le dessin du tatouage⁷¹⁶. Bien que nos poètes ne le disent pas explicitement, ce tatouage arabe semble avoir concerné au premier chef les femmes. C'est ce que l'on constate en se référant aux sources arabes islamiques.

Le tatouage n'apparaît nulle part dans le Coran. Plusieurs *hadith* compilés par Ibn al-Bukhârî (810-870) montrent cependant que les juristes tentèrent assez vite de mettre fin à cette pratique. Le tatouage est chez eux une forme d'ornementation typiquement féminine. Omar lui-même (c. 581-644), bien qu'il fût un des fidèles lieutenants de Mahomet, semble n'avoir jamais entendu ce dernier dire quoi que ce soit à ce sujet ; mais d'autres proches sont là pour nous assurer du contraire :

« D'après Abou-Horeïra, on amena à Omar une femme qui tatouait. Omar se leva aussitôt et s'écria : "Je vous en prie, au nom de Dieu, quels sont ceux d'entre vous qui ont entendu le Prophète parler du tatouage ?". Alors, ajoute Abou-Horeïra, je me levai et dis : "Ô prince des Croyants ! moi je l'ai entendu. — Et qu'as-tu entendu ? — J'ai entendu le Prophète dire, en s'adressant aux femmes : "Ne tatouez point et ne vous faites point tatouer". »⁷¹⁷

La formule la plus fréquente est que « L'Envoyé de Dieu [...] a maudit celle qui tatoue et celle qui se fait tatouer »⁷¹⁸. Le titre 77 des *hadith* d'al-Bukhârî, consacré au vêtement, revient à

⁷¹⁵ D'après la trad. A. J. ARBERRY, *op. cit.*, p. 83, v. 1-2 « There are traces yet of Khaula in the stony tract of Thahmad apparent like the tattoo-marks seen on the back of a hand ».

⁷¹⁶ *Mu'allaqa*, v. 8-9. Le texte semble assez difficile, et sans doute mal compris du point de vue de la technique du tatouage par les traducteurs dont nous avons consulté les versions : A. J. ARBERRY, *op. cit.*, p. 143, v. 15-18 : « Then the torrents washed the dusty ruins, until they seem like scrolls of writing whose text their pens have revived, or the back and forth of a woman tattooing, her indigo in rings scattered, the tattooing newly revealed above them ». A. JONES, *Early Arabic Poetry*, vol. 2 : *Select Odes* (Oxford Oriental Institute Monographs n° 15), Oxford, 1996, p. 253, l. 8-9 : « The torrents have exposed to view the deserted traces, like pieces of writing whose texts have been revived by their pens, or the retracing of a woman tattooist, whose dye is poured into pits, the tattooing appearing clearly above them. ». AL-KINDY (*op. cit.* n. 713), p. 36, qui prend apparemment beaucoup de libertés : « Sur le site se découvrent des ruissellements / comme sur un livre dont le calame restaure les sentences / ou comme une tatoueuse réapplique de la couleur / sur les méplats d'où monte le tatouage ». Nous suivons la traduction que donne J. E. Montgomery du v. 9 (*op. cit.* n. 712), p. 306 : « or the intricate patterning made by a tattooer applying na'ûr [= indigo ?] in circles from which her tattoos become visible » — les cercles étant ceux que décrivent la main de la tatoueuse en frottant l'encre sur la peau.

⁷¹⁷ AL-BUKHÂRÎ (ou EL-BOKHÂRÎ), *Les traditions islamiques*, titre 77 (*Des vêtements*), ch. 87, § 1, trad. O. HOUDAS et W. MARÇAIS, vol. 4, Paris, 1914, p. 131 ≈ titre 76 (*De la médecine*), ch. 36, § 1 (trad. citée, vol. 4, 1914, p. 78) : « le Prophète a dit que le mauvais œil est une réalité et il a défendu le tatouage. » ≈ *ibid.*, titre 77 (*Des vêtements*), ch. 86, § 1 (trad. citée, vol. 4, 1914, p. 131) : « L'Envoyé de Dieu a prononcé ces mots : "Le mauvais œil est une vérité". Et il a défendu le tatouage. »

⁷¹⁸ *Ibid.*, titre 34 (*Des ventes*), ch. 113, § 2 (trad. citée, vol. 2, Paris, 1906, p. 55) = titre 68 (*De la répudiation*), ch. 61, § 2 (trad. citée, vol. 3, 1908, p. 642).

plusieurs reprises sur cette interdiction. Le tatouage y est considéré comme une coquetterie féminine inutile, à l'instar de l'épilation, du limage de dents⁷¹⁹ et du port de perruques :

« Dieu a maudit les femmes qui se tatouent, celles qui se font tatouer, celles qui s'épilent le visage et celles qui se liment les dents par coquetterie, dénaturant ainsi les choses créées par Dieu. »⁷²⁰

« L'Envoyé de Dieu a dit : “Dieu maudit celle qui met des faux cheveux, celle qui s'en fait mettre, celle qui tatoue, et celle qui se fait tatouer” »⁷²¹

Ce désaveu des artifices féminins se retrouve dans d'autres compilations de *hadith*⁷²². Il est intéressant de constater que les textes islamiques *ne présentent pas le tatouage féminin comme une pratique idolâtre*, ce qui aurait pu nous laisser penser que celui-ci signalait d'une manière ou d'une autre l'appartenance religieuse. La “neutralité religieuse” du tatouage féminin est d'ailleurs une constante qui se vérifie chez les Bédouins du Proche-Orient ayant conservé cette tradition d'ornementation corporelle.

> *Maghreb*

Susan Searight, qui connaît et présente plusieurs allusions au tatouage arabe extraites des poètes préislamiques⁷²³ ne dispose pour le Maroc que de l'ancien texte du Pseudo-Scylax⁷²⁴ et se trouve par conséquent un peu désarmée pour réfuter l'hypothèse d'une importation du tatouage en Afrique du Nord par les envahisseurs arabes au VII^e siècle. Stéphane Gsell⁷²⁵

⁷¹⁹ Ibn al-Haïjaj (c. 820-875) précise dans un traité consacré au vêtement (livre XXIV, ch. 25) que cette opération a pour but de « créer des espaces entre les dents » (d'après une traduction publiée sur le site internet de la *MSA at USC* (Muslim Students Association at University of Southern California) : <http://www.usc.edu/dept/MSA/reference/searchhadith.html>). Pour un répertoire des mutilations dentaires, dont les aires de diffusion principales sont l'Afrique et l'Amérique précolombienne, cf. C. CHIPPAUX, « Des mutilations, déformations, tatouages rituels et intentionnels chez l'homme », *Histoire des mœurs*, t. 1 : *les coordonnées de l'homme et la culture matérielle*, dir. J. POIRIER (Encyclopédie de la Pléiade, 47), Paris, 1990, p. 525-533.

⁷²⁰ *Ibid.* titre 77 (*Des vêtements*), ch. 82, § 1 (trad. citée, vol. 4, 1914, p. 128) = *ibid.*, ch. 85, § 4, p. 130 et ch. 87, § 3, p. 131. Cf. aussi titre 65 (*De l'interprétation du Coran*) sur la Sourate 59, 4 (trad. citée, vol. 3, 1908, p. 467) : « Dieu a maudit les femmes qui tatouent et celles qui se font tatouer, les femmes qui épilent, celles qui se liment les dents pour se rendre plus belles, en un mot toutes celles qui dénaturent l'œuvre de Dieu. »

⁷²¹ *Ibid.*, ch. 83, § 4, p. 129 = *ibid.*, ch. 85, § 1, p. 130 et ch. 87, § 2, p. 131.

⁷²² Par exemple Ibn al-Haïjaj (c. 820-875, *op. cit.* n. 719) et Abou-Da'oud (c. 824-897, livre XXXII). Plusieurs recueils de *hadith* sont traduits sur le site internet de la *MSA at USC* (Muslim Students Association at University of Southern California) qui permet une recherche en ligne par mot clef (<http://www.usc.edu/dept/MSA/reference/searchhadith.html>).

⁷²³ S. SEARIGHT, *op. cit.* n. 700, t. 1, p. 48-49.

⁷²⁴ Cité *supra*, p. 140. Sur cet auteur, voir *supra*, n. 453.

⁷²⁵ S. GSELL, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, t. 6 : *Les royaumes indigènes : vie matérielle, intellectuelle et morale*, Paris, 1927, p. 12.

signalait toutefois en 1927 une source confirmant l'existence du tatouage féminin chez les populations indigènes du Maghreb dès le V^e siècle de notre ère. On doit ce passage au médecin africain Cassius Félix :

Stigmata dicuntur characteres nominati, « S'agissant des marques appelées tatouages (stigmata), celles que présentent la main des soldats ou le visage des femmes maures : on les efface avec un médicament dangereux qui enlève la peau et que les Grecs appellent ἐκδόριον⁷²⁷. Il possède en effet des vertus caustiques et septiques, c'est-à-dire qu'il brûle et qu'il putréfie. »

Un passage de Corippe (VI^e s. ap. J.-C.), allégué parfois dans le sens du tatouage féminin indigène d'Afrique du Nord⁷²⁸, pourrait seulement évoquer des stigmates infligés par les Byzantins aux captives indigènes. C'est en effet lors du triomphe que les Carthaginois font au byzantin Jean Troglita, vainqueur des tribus berbères en 546, que

captivas cernere maurus / ire juvat, celsis « l'on se plaît à voir les captives maures, assises pleines d'effroi sur de hauts chameaux, le front inscrit, tenant leurs petits sous le sein. »

Une autre possibilité serait que l'*inscripta fronte* désigne le chanfrein des chameaux cautérisé d'une marque d'appartenance (en arabe : *wasm*, pl. *wusûm*)⁷³⁰.

> Les cartonnages d'époque romaine : une fausse piste à écarter

Trois cartonnages de momies ont laissé croire à Gaston Maspéro que le tatouage féminin avait été pratiqué en Égypte jusque dans les milieux réceptifs à la culture gréco-romaine. Ces cartonnages montrent des visages féminins ornés de tracés curvilignes (pl. XXVIII). Deux

⁷²⁶ CASSIUS FÉLIX, *La médecine des Grecs* (ouvrage daté de 447), ch. 13, § 1 et 2, éd. (princeps) V. ROSE, *Cassii Felicis De medicina ex graecis ligicae sectae auctoribus liber translatus sub Artabure et Calepio consulibus (Anno 447)*, BT, 1879, p. 20. L'édition de Cassius Félix que vient de publier Anne Fraisse ne modifie pas notre passage (CASSIUS FÉLIX, *De la médecine*, CUF, 2002, p. 25-26). Nous conservons notre traduction.

⁷²⁷ De ἐκδέριον, enlever la peau, écorcher.

⁷²⁸ Cf. J. ALIX, trad. de Corippe dans *Revue tunisienne*, 7, 1900, p. 374 et S. GSELL, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, t. 6, 1927, op. cit. n. 725, p. 12.

⁷²⁹ CORRIPE, *La Johannide ou les guerres libyques*, livre VI, v. 82-87, éd. J. DIGGLE et F. R. D. GOODYEAR, Cambridge, 1970, p. 116, qui, au v. 84, corrigent *impavidae* en *ut pavidae*.

⁷³⁰ Cf. H. FIELD, « Camel Brands and Graffiti from Iraq, Syria, Jordan, Iran, and Arabia » et H. A. WINKLER, « The Origin and Distribution of Arab Camel Brands » dans *Supplement to the Journal of the American Oriental Society*, 15, 1952, p. 1-35. Les chameaux sont habituellement cautérisés sur les parties charnues des flancs, mais parfois aussi sur l'encolure, le museau (sous l'œil, cf. *ibid.*, fig. 1 et 2), donc pourquoi pas sur le "front". Un pionnier dans l'étude des *wusûm* est sans conteste Y. ARTIN PACHA, *Contribution à l'étude du blason en Orient*, Le Caire / Londres, 1902.

d'entre eux (pl. XXVIII, fig. 1 et 2) ont été trouvés dans la nécropole d'Akhmîm (ancienne Panopolis, Haute-Égypte) par G. Maspéro au début des années 1880 :

« Le hasard nous a fait tomber sur un quartier où ne reposent que des familles contemporaines des Antonins [96-192 ap. J.-C.], et nous y avons rencontré des momies d'un type entièrement neuf. Quelques-unes ont la forme de gaines, mais la plupart sont comme un moulage du mort et le représentent vêtu de ses habits de fête. Les hommes sont drapés dans la toge et ont la tête couronnée de fleurs ou de rameaux d'olivier. Les femmes ont le péplum et la tunique brodée, les souliers en cuir lacés sur le devant, la lourde coiffure en diadème, le fard aux joues, le noir à l'œil, le tatouage au menton et à l'aile du nez, les bagues aux doigts, les bracelets aux bras et à la cheville ; les moindres détails du corps se modèlent sous le vêtement avec exagération, et l'aspect général rappelle la femme de harem plutôt que la matrone grecque ou romaine. »⁷³¹

La fragilité du support fit que, de l'aveu même de G. Maspéro, les pertes furent énormes : sur plusieurs centaines de cartonnages, l'archéologue français ne parvint à en ramener qu'une demi-douzaine au Caire, qu'il intégra à la collection égyptienne des trois musées qu'il dirigea successivement (Boulaq, Gizéh, Le Caire). Les différentes éditions du *Guide du visiteur au Musée du Caire* notent que sur l'un des cartonnages de femme « les lignes du nez, du menton et des yeux ont été accentuées de traits roses dont quelques-uns marquent peut-être des tatouages »⁷³². Dans sa description exhaustive des deux cartonnages d'Akhmîm dont nous proposons un calque, Campbell Cowan Edgar ne mentionne pas l'hypothèse de G. Maspéro⁷³³. Il remarque au contraire que ces lignes rouges (*red lines*) marquent aussi les oreilles, les plis du cou, les poignets et les articulations des doigts — un procédé particulièrement net sur la momie d'enfant (pl. XXVIII, fig. 2). Récemment, une historienne de l'art russe, Natalia Pomerantseva, a reproduit la photographie d'un fragment de cartonnage très comparable à ceux d'Akhmîm, sans toutefois préciser sa provenance et son lieu de conservation (pl. XXVIII, fig. 3). D'après elle, les tracés curvilignes de ce petit visage sont comparables aux courbes de construction de deux portraits du Fayoum dont elle ne dit pas clairement s'ils sont encore apparents, devinés sous le pigment, ou postulés par elle⁷³⁴. Le cartonnage analysé porterait donc des traits d'ébauche

⁷³¹ G. MASPERO, « Sur les fouilles et travaux exécutés en Égypte de 1881 à 1885 », *Bulletin de l'Institut Égyptien*, 2^e série, n° 6, 1885 (Le Caire, 1886), p. 89-90.

⁷³² G. MASPERO, *Guide du visiteur au Musée du Caire*, Le Caire, 1^{ère} éd., 1902, p. 269, 4^e éd., 1915, p. 455.

⁷³³ C. C. EDGAR, *Catalogue général des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire*, t. 24 : N^{os} 33101-33285 : *Graeco-Egyptian Coffins, Masks and Portraits*, Le Caire, éd. de l'IFAO, 1905, p. 112-115, n° 33271 et 33272.

⁷³⁴ N. POMERANTSEVA, « The spread of the Traditions of Ancient Egyptian Art in the Iconography of Coptic Ritual Sculpture (IVth-VIth centuries A.D.) », *Discussions in Egyptology* (Oxford), 25, 1993, p. 74, fig. 5c (cartonnage), p. 72, fig. 5a-b (croquis des portraits du Fayoum, l'un conservé en Allemagne au Musée de Recklinghausen, l'autre à New York au Musée de Brooklyn, avec tracés de constructions et nombreuses cotations ajoutées aux croquis par l'auteur) et p. 63 (discussion).

« superimposed by the hand of an Egyptian master, who had drawn only the departure lines of each circuit ». Toutefois, on ne comprend pas quelle utilité de tels tracés préliminaires auraient eu pour un type de portrait modelé en trois dimensions — à moins qu'ils ne soient la copie servile de lignes analogues que le coloriste voyait sur un modèle en deux dimensions. Le fait que les traits rouges surlignent également les plis naturels des oreilles, du cou ou des articulations doit de toute façon suffire à nous faire douter qu'ils représentent des motifs d'ornementation corporelle. En outre, les motifs de spirales ne concordent pas avec le répertoire antique ou moderne du tatouage, tel que nous l'avons constaté en Thrace, en Égypte et dans les pays voisins, et dans lequel prédominent les motifs géométriques à base de lignes droites ou brisées. Enfin, même un mauvais coloriste aurait rechigné à figurer un tatouage de couleur noire ou bleu-gris par des lignes roses ou rouges, sauf s'il avait voulu reproduire une teinture au henné, ce qui semble dans notre cas très peu probable⁷³⁵.

*
* *

⁷³⁵ Nous ajoutons à cet inventaire un plastron de momie en cartonnage de toile, stuqué et peint, passé en vente à l'Hôtel Drouot le 27 mars 1994 (Commissaire-Priseur : Olivier Coutau-Bégarie ; Catalogue : *Drouot Richelieu - Salle 11 : archéologie égyptienne et gréco-romaine*, p. 4, n° 39, sans indication de provenance, photographie en couleur). Aux encoignures des lèvres, deux petits tirets verticaux, noirs ou brun foncé, légèrement incurvés, signalent les plis ou rides latéraux. Sur le cou, même procédé (sept courts tirets horizontaux qui se succèdent en file indienne depuis la base du menton jusqu'au milieu du cou). La pointe du menton est entourée d'un petit cercle et, au milieu de celui-ci, un simple point signale la fossette. Il est manifeste, étant donné la naïveté du dessin, que notre portraitiste a recopié un modèle déjà maintes fois reproduit, contribuant à renforcer la stylisation extrême des indications de relief anatomique devenues chez lui des motifs géométriques conventionnels, presque dépourvus de signification.

D. SYNTHÈSE

a) Trois traditions de tatouage ornemental

> *Le tatouage “ornemental féminin” et “thérapeutique paritaire”.*

Les régions réparties autour du bassin méditerranéen témoignent, à travers les vestiges anciens et les collectes ethnographiques modernes, d'une tradition de tatouage ornemental profondément enracinée, présentant cinq traits communs : ses bénéficiaires sont majoritairement des femmes, son répertoire est essentiellement aniconique, son style peut être qualifié de géométrique, et il a tendance à couvrir des surfaces de peau importantes par la répétition de motifs souvent analogues. Pour désigner ce tatouage *ornemental, féminin, aniconique, géométrique et couvrant*, nous utiliserons la dénomination plus concise de *tatouage ornemental féminin*.

Les régions qui ont livré des témoignages iconographiques ou littéraires anciens attestant cette tradition sont le Maghreb, la Nubie, l'Arabie et les Balkans. Nous ne disposons pas, pour la Syrie-Palestine et l'Asie Mineure, de données aussi substantielles⁷³⁶, mais il est vraisemblable que cette tradition n'a pas été étrangère aux régions comprises entre la mer Noire et la mer Rouge. Nous expliquons en effet ce hiatus par l'influence qu'ont exercée les civilisations mésopotamienne, égyptienne (et hittite ?⁷³⁷), lesquelles ont très tôt refusé d'utiliser le tatouage à des fins ornementales, pour ne plus l'employer que comme marque de propriété et/ou d'infamie⁷³⁸. Des populations plus isolées, ou ayant adopté un mode de vie nomade, ont néanmoins poursuivi l'ancienne tradition du tatouage féminin ornemental sur leurs territoires, comme le prouvent les enquêtes ethnographiques réalisées en Irak et en Afrique du Nord-Est.

Les régions situées au nord-ouest du bassin méditerranéen (l'Espagne, la France et l'Italie) n'ont livré aucun vestige néolithique, protohistorique ou antique qui permette d'établir l'existence d'une tradition d'ornementation corporelle que l'on puisse rattacher au *tatouage ornemental féminin* tel que nous l'avons défini ci-dessus.

⁷³⁶ Pour l'Asie Mineure, voir la notice isolée de Xénophon sur les Mossynèques, *supra*, p. 47. Voir aussi la discussion sur le tatouage syrien, *infra*, p. 438 sq.

⁷³⁷ Nous n'avons aucune donnée positive sur le marquage corporel dans cette civilisation, qu'il soit ornemental, thérapeutique ou utilitaire.

⁷³⁸ Voir *infra*, p. 311 sq.

Deux figurations font exception en Occident. Leur âge et la tradition de marquage corporel dont elles témoignent ne permettent cependant pas de les considérer comme des représentantes de la tradition de *tatouage ornemental féminin*. L'une et l'autre remontent au paléolithique et proviennent du sud-ouest de la France. La première se trouve sur une lamelle d'os d'Isturitz (Pyrénées-Atlantiques, magdalénien, c. 12.000 av. J.-C.), où sont gravées deux figures féminines (**pl. LI**, fig. 1)⁷³⁹. La femme de droite présente plusieurs indications graphiques intéressantes : aux chevilles, aux poignets et au cou, plusieurs lignes parallèles peuvent être interprétées comme des bracelets ; dans le dos, jusqu'aux fesses, deux lignes parallèles grossièrement hachurées, difficiles à expliquer : longue natte ? schématisation de la colonne vertébrale ? La toison pubienne est indiquée par une zone de pointillés. Un harpon ⇨⇨, gravé sur le côté de la cuisse droite, se retrouve au verso de la lamelle sur un bison : parce qu'il représente vraisemblablement une marque symbolique destinée à établir un rapport conceptuel entre les deux représentations, on peut douter que, dans la réalité, il ait été reproduit sur la peau⁷⁴⁰. Une double file de tirets apparaît également sur le devant de la cuisse : indique-t-elle des poils ? Nous n'en sommes pas certain, car elle peut être rapprochée d'une triple file de tirets (ou de points) gravée sur le sein gauche, qui rappelle certaines scarifications féminines représentées au même endroit sur des peintures rupestres sahariennes de l'époque des "têtes rondes"⁷⁴¹. La femme de gauche, qui a conservé sa tête, comporte plusieurs séries de hachures. Celles du crâne et de la nuque, plus grossières, indiquent très vraisemblablement la chevelure ; celles de la joue et de la pommette, plus fines, pourraient à leur tour être interprétées comme des scarifications.

Nous pouvons enfin mentionner, avec Claude Chippaux, l'une des figurines féminines en ivoire retrouvées à Brassempouy (Landes)⁷⁴². Plus ancienne (aurignacien, c. 28.000 av. J.-C.) que la lamelle d'Isturitz, elle présente, sur la ceinture abdominale (côté droit), une rangée très explicite de petits traits parallèles (**pl. LI**, fig. 2).

⁷³⁹ C. COHEN, *La femme des origines. Images de la femme dans la préhistoire occidentale*, Paris, 2003 (op. cit. n. 419), photographie en couleur p. 70. Le personnage de gauche est bien féminin, contrairement à ce qu'ont avancé plusieurs auteurs : le départ d'un sein se voit parfaitement sous son aisselle.

⁷⁴⁰ Ce symbole réapparaît d'ailleurs sur d'autres productions magdaléniennes.

⁷⁴¹ Cf. *supra*, p. 148.

⁷⁴² C. CHIPPAUX, Claude, « Des mutilations, déformations, tatouages rituels et intentionnels chez l'homme », *Histoire des mœurs*, t. 1 : *les coordonnées de l'homme et la culture matérielle*, Paris, 1990, p. 492-493, fig. 1.

Les femmes d'Isturitz et de Brassempouy n'étaient pas forcément *tatouées*, mais peut-être simplement *scarifiées*. Leurs marques corporelles s'apparentent davantage aux scarifications simples (ou frottées) du Sahara qu'avec la tradition de tatouage ornemental féminin.

L'enquête menée dans les pays celtes d'Europe du Nord n'a révélé aucune trace de tatouage, mais une tradition originale de peinture corporelle inconnue des régions méditerranéennes⁷⁴³. L'état actuel de nos connaissances nous oblige par conséquent à circonscrire le tatouage féminin ornemental dans les régions littorales réparties autour de la Méditerranée depuis le Maroc actuel jusqu'aux Balkans, avec des prolongements vers l'Orient (Péninsule arabique, Perse et Inde)⁷⁴⁴.

Il importe enfin de noter que le tatouage féminin ornemental s'accompagne, à peu près partout où il est attesté, d'une autre tradition de marquage corporel dépourvue cette fois de toute visée décorative : le tatouage thérapeutique, qui s'applique *aux deux sexes*⁷⁴⁵. Le corps d'Ötzi⁷⁴⁶, découvert dans les Alpes italo-autrichiennes, au nord-ouest de l'Italie et daté au C14 de 3300 av. notre ère, porte plusieurs tatouages thérapeutiques analogues à ceux qui seront utilisés en corrélation avec la tradition de tatouage féminin ornemental pendant toute l'époque historique. Ötzi pourrait donc être le plus ancien représentant connu de cette double tradition de *tatouage ornemental féminin* et de *tatouage thérapeutique paritaire*.

> Les “scarifications frottées” d’Afrique

Ce type particulier de tatouage affecte essentiellement les populations à peau claire vivant aux marges de l'Afrique noire, les “Libyens” paléo- ou protoberbères. Son répertoire nous est en partie connu grâce à l'iconographie de l'ancienne Égypte. Il est majoritairement constitué de lignes droites parallèles, à l'instar des scarifications employées en Afrique noire. Ces “scarifications frottées” ornent des corps masculins — nouvel indice de l'influence africaine — et peuvent recouvrir la totalité des membres supérieurs et inférieurs. Certaines d'entre elles

⁷⁴³ Cf. *supra*, p. 7 sq.

⁷⁴⁴ Les liens entre le tatouage irakien et indien sont nombreux. On peut par exemple comparer les motifs tatoués sur la cheville des Irakiennes (femmes Yezidi, **pl. XXXV**) et d'autres tout à fait semblables, bien attestés dans le répertoire indien (**pl. XLI**, n° 7 ; **pl. XLII**, n° 16 et 27 ; **pl. XLIV**, n° 45).

⁷⁴⁵ Voir notre deuxième chapitre, *infra*, p. 209 sq.

⁷⁴⁶ Cf. *infra*, p. 213 sq.

étaient même portées sur les joues, à l'instar des populations négroïdes⁷⁴⁷. Les monuments d'Égypte, pour peu qu'ils aient conservé leurs couleurs, montrent que les Protoberbères se teignaient les cheveux avec des pigments minéraux (ocre, poudre de mica) ; ils se badigeonnaient aussi le corps d'ocre rouge (Hérodote, art rupestre saharien). Ce type de peintures corporelles est encore utilisé de nos jours par plusieurs tribus d'Afrique noire.

Qu'en était-il des femmes protoberbères ? L'art rupestre saharien réserve la peinture corporelle aux hommes, mais plusieurs portraits d'Ihères pourraient laisser penser que certaines femmes étaient tatouées (ou scarifiées) sur le cou⁷⁴⁸. Il n'est pas exclu que ces populations sahariennes aient été quelque peu perméables au tatouage féminin ornemental pratiqué plus au nord. Cependant, le cas de la Nubie montre qu'au sein d'une population à peau claire pourtant proche de l'Afrique noire, le tatouage féminin ornemental domine sans véritable contrepartie masculine⁷⁴⁹ : aucune momie d'homme n'a livré de scarifications frottées comparables à celles des Téméhou, et les portraits méroïtiques pourvus de scarifications sur les joues⁷⁵⁰ sont négroïdes pour la plupart.

Nous sommes par conséquent tenté de répartir les populations africaines à peau claire en deux groupes culturels distincts : le premier groupe comprend celles qui, en Afrique du nord et sur les rives du Nil, ont un lien avec les cultures sémitiques du Proche-Orient et qui, en dépit des choix adoptés par les civilisations égyptienne et mésopotamienne, ont poursuivi une tradition de tatouage féminin héritée de la préhistoire méditerranéenne ; le second groupe réunit des populations davantage tournées vers l'Afrique noire, qui se sont conformées aux traditions d'ornementation corporelle de cette dernière (scarifications, peintures corporelles) en les adaptant parfois à leur carnation claire (scarifications frottées).

En définitive, la plus ancienne tradition de marquage corporel connue à ce jour est celle des scarifications (ou chéloïdes) africaines. Ce type de marquage corporel apparaît en effet sur des peintures du Sahara vraisemblablement antérieures à 5000 av. notre ère⁷⁵¹. Les figurations féminines d'Isturitz de Brassempouy, si elles portent bien d'authentiques scarifications,

⁷⁴⁷ Cf. **pl. XIX**, fig. 1 et **pl. XX**, fig. 1.

⁷⁴⁸ Cf. **pl. XIX**, fig. 7.

⁷⁴⁹ À l'exception d'un visage tatoué (**pl. XXIX**, fig. 3).

⁷⁵⁰ Cf. *supra*, p. 131.

⁷⁵¹ Cf. *supra*, p. 148 sq.

pourraient être considérées comme la variante européenne d'une tradition dont le *terminus ante quem* pourrait alors être reculé au paléolithique supérieur (c. 30.000 - 10.000 av. notre ère)⁷⁵².

> *Le tatouage animalier d'Asie centrale*

Cette dernière tradition, originaire d'Asie centrale, est la plus récente. Ses trois caractéristiques principales sont : *parité, répertoire animalier, style curviligne*. L'archéologie permet de l'associer à un phénomène artistique — le style animalier — dont les premières manifestations remontent au début du premier millénaire av. notre ère. Ce tatouage nous est connu par des momies de Sibérie méridionale datant de la fin du IV^e siècle av. J.-C., et appartenant à une culture — celle de Pazyryk — qui marque sans doute l'apogée du style animalier. Plusieurs momies d'Asie centrale (bassin du Tarim) témoignent d'une tradition antérieure de quelques siècles où le tatouage, déjà paritaire et de style curviligne, ignore cependant le répertoire animalier. Nous l'avons dit, le style curviligne peut être imputé au versant asiatique de ces cultures : en Chine, un décor de céramique curviligne existe dès le 4^e millénaire av. notre ère⁷⁵³.

Les données ethnographiques relatives à la Sibérie et aux régions arctiques indiquent la présence d'une tradition de tatouage féminin ornemental comparable à celle que nous avons rencontrée autour du bassin méditerranéen, en Perse et en Inde. Son répertoire est géométrique et aniconique, et les motifs les plus simples sont aussi utilisés par les deux sexes en guise de tatouage thérapeutique. Cette double tradition a certainement un rapport objectif avec celle qui domine les régions méditerranéennes et proche-orientales. Elle est sans doute aussi ancienne qu'elle, et précède donc les deux étapes ultérieures du tatouage en Asie centrale représentées par les cultures du Tarim et de Pazyryk. Elle aura laissé quelques traces sur l'Homme de Pazyryk qui a reçu, à côté de ses tatouages zoomorphes ornementaux, deux séries de tatouages thérapeutiques punctiformes au niveau des lombaires et de la cheville droite. Ces tatouages thérapeutiques sont à l'évidence héritée de pratiques beaucoup plus anciennes, comme le prouve l'exemple d'Ötzi⁷⁵⁴.

Le tatouage animalier d'Asie centrale est resté longtemps à distance du bassin méditerranéen : les Thraces perpétuaient l'ancien tatouage féminin ornemental, tandis que les Scythes des

⁷⁵² Cf. *supra*, p. 188 sq.

⁷⁵³ Cf. *supra*, p. 46.

⁷⁵⁴ Cf. *infra*, p. 213 sq.

régions pontiques étaient apparemment dépourvus de toute tradition d'ornementation corporelle. Le tatouage animalier a pu cependant être importé à une date récente par les Sarmates, venus d'Asie centrale, établis vers le ^v^e siècle av. J.-C. du côté de la mer d'Azov, puis, au début de notre ère, dans les régions danubiennes⁷⁵⁵. Mais cette hypothèse reste très conjecturale, tout autant que celle examinée plus haut, selon laquelle le tatouage sarmate auraient pu être constitué de *tamgas*, à l'instar d'une pratique attestée à l'époque moderne chez les Ougriens de l'Ob⁷⁵⁶.

Les deux innovations majeures du tatouage d'Asie centrale, le répertoire zoomorphe et la parité, résultent selon nous des changements sociaux et économiques survenus dans la steppe au début du 1^{er} millénaire av. notre ère. L'ancienne tradition de tatouage féminin ornemental, apparemment destiné à valoriser la femme nubile dans ses attributions traditionnelles (sexualité et fécondité), s'est trouvée transformée par une nouvelle aristocratie guerrière qui l'a réinvestie pour son propre compte, avec d'autres supports de représentation sociale, afin de satisfaire aux exigences d'une nouvelle *économie de prestige*. Parce que les ressources de la communauté ne dépendaient plus seulement de la fécondité domestique de la femme, mais aussi de la prédation que les guerriers à cheval exerçaient aux dépens d'autres groupes, ceux-ci ressentirent le besoin de reproduire sur leur propre peau un répertoire qui avait déjà gagné d'autres supports de représentation individuelle (harnachement, orfèvrerie, etc.). Ce répertoire est hérité d'un vieux fond animalier qui s'exprimait principalement — et continua malgré tout de s'exprimer — dans l'art pétroglyphe. Les animaux représentés sur les parois rocheuses avaient une valeur à la fois *économique* (animal chassé ou élevé) et *symbolique* (animal comme figure de force ou incarnation d'un esprit). La valeur symbolique du répertoire animalier a sans doute joué un rôle dans le système de pensée magique de l'époque. En association avec la valeur économique, elle a pu cependant conférer au répertoire animalier une signification sociale plus générale, en offrant à la communauté une image de prospérité, à la fois prestigieuse, rassurante et de bon augure. Ce sont précisément ces valeurs associées que la nouvelle aristocratie guerrière a réutilisées dans son *économie de prestige*. Les anciennes figures de richesse, de force et de puissance surnaturelle ont servi à exprimer un nouveau statut qui ne dépendait plus seulement de la chasse et de l'élevage. Au guerrier désormais chargé d'assurer les revenus de la communauté par la

⁷⁵⁵ Cf. *supra*, p. 15 et p. 124.

⁷⁵⁶ Cf. *supra*, p. 122 sq.

prédation et le contrôle, il importa de se faire escorter par les images à travers lesquelles ses ancêtres avaient exprimé la maîtrise qu'ils exerçaient sur les forces et les ressources de la nature. Mais, puisque cette nouvelle économie impliquait à présent davantage de déplacements, il s'avéra plus judicieux de transporter avec soi — par le harnachement, le vêtement ou le tatouage — un répertoire que l'on reproduisait autrefois sur des parois statiques (l'art pétroglyphe fut d'ailleurs poursuivi par les groupes restés sédentaires). Et, parce que les ressources de la communauté étaient capitalisées et redistribuées par l'aristocratie qui contrôlait les opérations militaires, ce furent ses propres supports de représentation — et non plus l'ancienne paroi "communautaire" — qui, logiquement, monopolisèrent l'essentiel du répertoire. Au point que certains aristocrates, comme ceux de la culture de Pazyryk, souhaitèrent que ce répertoire leur fût tatoué à même la peau.

b) Retour sur le cas de l'Égypte

> *Les populations tatouées en Égypte*

Les trois momies de Deir el-Bahari ne signifient en aucun cas que les Égyptiennes du Moyen Empire étaient tatouées : les vestiges anthropologiques et iconographiques de l'ancienne Égypte prouvent au contraire que cette pratique est restée extrêmement marginale. La longue période qui court depuis le Nouvel Empire jusqu'à l'époque romaine n'a livré aucune momie tatouée comparable à celles qui ont été dégagées en Nubie jusqu'au début de l'époque chrétienne. À l'époque ptolémaïque et romaine, le tatouage ornemental n'a été le fait que de populations marginales, à tout point de vue. Restées à l'écart de la vie économique et juridique, elles n'apparaissent pas dans les signalements des papyrus administratifs d'où le tatouage est presque absent⁷⁵⁷. On ne trouve en Égypte aucun portrait de défunt tatoué, du Fayoum ou d'ailleurs⁷⁵⁸. Soit que les personnes tatouées vivant en Égypte ne souhaitaient pas déroger à l'esthétique gréco-romaine, soit — et c'est plus probable — qu'elles ne ressortissaient pas à la clientèle hellénisée des portraitistes.

⁷⁵⁷ Analyse de ces sources *infra*, p. 294 sq.

⁷⁵⁸ Le cas des cartonnages d'Akhmîm a été discuté *supra*, p. 183 sq.

Nous l'avons dit, le tatouage était pratiqué par deux groupes de populations à peau claire : l'un perpétuant l'ancienne tradition méditerranéenne de tatouage féminin ornemental, l'autre ayant repris à son compte le répertoire et les techniques d'ornementation corporelle d'Afrique noire (peintures corporelles, "scarifications frottées"). Ces populations sont restées longtemps à l'écart des grandes civilisations sémitiques et ont conservé leurs traditions de parure corporelle, avec d'autres traits culturels archaïques. Certaines d'entre elles, établies dans des régions fertiles, ont adopté au néolithique une économie agricole de type sédentaire : ce sont, d'une part, les Libyens de l'Atlas dont parle Hérodote, d'autre part, les Nubiens de la haute vallée du Nil. Les habitants du désert, malgré l'introduction de l'élevage, restèrent nomades ou semi-nomades et tentèrent régulièrement d'étendre le contrôle qu'ils exerçaient sur des zones fertiles (oasis isolées ou frange occidentale du Delta) en effectuant des incursions dans la vallée du Nil : ce sont les Téméhou et autres "Libyens" qui causèrent tant de soucis aux Égyptiens. Tout porte à croire que cette situation se prolongea, quel que fût le régime dominant, grec, romain, arabe ou ottoman. Pour autant, les scarifications frottées des Libyens Téméhou n'ont pas eu de réelle postérité en Égypte. En effet, entre-temps, d'autres populations s'approchèrent aussi du Nil, cette fois depuis les régions orientales, les peuples "asiatiques", souvent représentés dans l'art Égyptien. Ceux-ci, de par leur proximité culturelle avec la civilisation mésopotamienne, avaient abandonné depuis longtemps leurs traditions de tatouage. Mais les nomades venus d'Arabie et des déserts syriens avant et après l'islamisation de l'Afrique du Nord contribuèrent certainement à consolider la double tradition de tatouage (*féminin ornemental* et *thérapeutique*) déjà existante en Nubie. C'est elle que les observateurs modernes constatèrent encore en Égypte parmi les paysans des couches inférieures de la société, les Fellahs.

L'Allemand Samuel Kiechel, en voyage en Égypte à la fin du XVI^e siècle, s'étonnera des tatouages portés par les femmes bédouines du désert égyptien :

« On leur fait les lèvres et aussi on leur incise ou on leur coupe dans les joues, le front, les bras et les mains des signes et des choses étranges ; quand c'est cicatrisé c'est tout bleu et ne part à aucun lavage et c'est considéré chez eux comme gracieux et beau. »⁷⁵⁹

⁷⁵⁹ *Voyage de Samuel Kiechel* (25 avril - 16 septembre 1588), trad. de l'all. par U. CASTEL dans *Voyages en Égypte pendant les années 1587-1588* (Collection des voyageurs occidentaux en Égypte, 6), Le Caire (IFAO), 1972, § 37, p. 95. Serge Sauneron cite en note un certain PALERNE, qui voyage en 1581 : « la plupart des quelles [femmes] ont les bras ouvrés à la Damasquine, & aucunes le visage : se faisant trasser la peau, & suyvant la pourtraicture, picquent avec une esguille y faisant entrer la couleur, qui y demeure puis si bien empreinte qu'il est impossible l'enlever sans couper la piece. »

Un tatouage que le britannique Edward William Lane retrouve chez les Fellahs dans la première moitié du XIX^e siècle. Les Fellahs sont même d'après lui les descendants des différentes tribus bédouines installées en Égypte à différentes périodes et mélangées avec les coptes. Leur postérité s'est à nouveau divisée en tribus mineures (*minor tribes*) portant des appellations distinctes qui sont souvent à l'origine des noms de villages ou de districts⁷⁶⁰. Chez eux, le tatouage est ainsi pratiqué :

« Parmi les femmes des classes les plus basses, dans les hameaux et les villages d'Égypte, et parmi les mêmes classes dans la métropole, mais à un degré moindre, prévaut une coutume assez semblable à celle décrite plus haut [peintures corporelles au henné] : elle consiste à faire des marques indélébiles de teinte bleue ou verdâtre sur le visage et autres endroits, ou, au moins, sur le devant du menton (*front of the chin*), et sur le revers de la main droite, et souvent aussi sur la main gauche, le bras droit, ou les deux bras, les pieds, entre les seins (*the middle of the bosom*), et sur le front. »⁷⁶¹

Les hommes sont parfois tatoués aux bras, aux mains et à la poitrine⁷⁶². Enfin, de leur côté, les femmes coptes

« des basses classes tatouent des marques bleues sur leur visages, leurs mains, etc., de la même manière que les autres femmes égyptiennes, mais introduisent habituellement la croix parmi ces ornements. »⁷⁶³

Près d'un siècle plus tard, Winifred S. Blackman décrira des tatouages féminins ornementaux (tatouage du menton et des bras), mais aussi d'autres types de tatouages signalant l'appartenance religieuse, ou censés avoir des vertus prophylactiques et thérapeutiques, et indifféremment employés par les coptes et par les musulmans⁷⁶⁴. Les observations suivantes méritent d'être citées :

« Au garçon, on tatoue souvent un simple point sur le menton et un autre près de la narine droite ; de nombreux garçons ont aussi trois points ••• tatoués sur un bras, juste au dessus du poignet. Les garçons sont tatoués de cette manière lorsqu'ils sont encore très jeunes, car le tatouage est considéré comme un bienfait pour eux. Selon l'un de mes informateurs, le point tatoué sur le côté de la narine l'est parfois comme un remède pour le mal de dents. C'est une marque très commune parmi un grand nombre d'Arabes [...]. Parmi les Fellahs, beaucoup d'hommes portent un tatouage sur chaque tempe, qui est souvent en forme d'oiseau [c'est-à-dire : <]. C'est parfois un simple motif décoratif, mais il est parfois fait comme un remède pour le mal de tête. Un homme de ma connaissance porte trois courtes lignes droites près d'un des côtés de son front. Il me dit que cela

⁷⁶⁰ E. W. LANE, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians, written during the years 1833, -34, and -35, partly from notes made during a former visit to that country in the years 1825, -26, 27, and -28*, Londres, 1837 (5^e éd., par E. S. POOLE, Londres, 1860), p. 195.

⁷⁶¹ *Ibid.*, p. 39.

⁷⁶² *Ibid.*, p. 28.

⁷⁶³ *Ibid.*, p. 531.

⁷⁶⁴ W. S. BLACKMAN, *The Fellāhīn of Upper Egypt. Their Religious, Social and Industrial Life with Special Reference to Survivals from Ancient Times*, Londres, 1927 (repr. 1968), p. 52-71.

avait été fait lorsqu'il était enfant, parce que l'œil correspondant était très affaibli (*weak*). Il disait que cela amena une guérison presque immédiate et tout à fait durable. »⁷⁶⁵

Ces petits tatouages du poignet, et en particulier ceux de la face — les seuls autorisés chez les Fellahs de sexe masculin —, décoratifs, prophylactiques ou thérapeutiques, correspondent en tout point à ceux qui ont été retrouvés sur les momies d'Aksha en Nubie⁷⁶⁶. Souvent réalisés dans la petite enfance, on peut les mettre en rapport avec l'observation déjà citée de Sextus Empiricus (vers 200 ap. J.-C.) selon laquelle « beaucoup d'Égyptiens et de Sarmates tatouent leur progéniture » (πολλοὶ δὲ Αἰγυπτίων καὶ Σαρματῶν στίζουσι τὰ γεννώμενα)⁷⁶⁷.

> *Les statuettes funéraires du Moyen Empire et les femmes marquées de Deir el-Médineh*

La destinée du tatouage en Égypte, telle que nous venons de la retracer, montre que cette pratique est restée l'apanage de populations marginales et n'a jamais été un trait marquant de la civilisation dominante, qu'elle soit pharaonique, ptolémaïque, romaine ou arabe. Il importe toutefois de revenir sur le cas particulier de l'ancienne Égypte, où le tatouage, nous l'avons constaté, eut quelque succès.

Il est significatif que toutes les statuettes égyptiennes “tatouées” retrouvées jusqu'à présent coïncident dans le temps (Moyen Empire) et dans l'espace (Haute-Égypte, région thébaine) avec les seules momies tatouées que les tombeaux égyptiens aient jamais livrées. Même si les monuments figurés et les vestiges anthropologiques sont plus rares au Moyen qu'au Nouvel Empire, les trouvailles de la XI^e dynastie restent isolées et ne permettent en aucun cas de considérer le *tatouage féminin ornemental* comme une coutume authentiquement égyptienne. Ce type de tatouage disparaît même complètement de la documentation à partir du Nouvel Empire. Le tatouage au signe de Bès, qui apparaît à cette époque sur des danseuses et des musiciennes, est de nature bien différente : il est emblématique et uniquement utilisé par une catégorie professionnelle bien spécifique.

Le cas de la Nubie offre en comparaison une tradition de tatouage féminin beaucoup mieux établie. Elle commence dès la première moitié du 2^e millénaire av. J.-C., avec une série

⁷⁶⁵ *Ibid.*, p. 52-53.

⁷⁶⁶ Cf. *supra*, p. 176 sq. et pl. XXIX.

⁷⁶⁷ SEXTUS EMPIRICUS, *Esquisses Pyrrhoniennes*, livre III, ch. 24, § 202, texte grec et trad. (modifiée) P. PELLEGRIN, Paris, 1997, p. 480-481 (*op. cit.* p. 122).

de statuettes funéraires “tatouées” et un fragment de peau décoré de motifs en pointillé. Elle se poursuit jusqu’à l’aube de l’époque chrétienne, sans interruption, comme le prouve le motif du losange pointillé, qui s’est conservé en Nubie pendant plus de 1500 ans.

Les Thébaines tatouées de la XI^e dynastie pourraient donc, comme l’avait suggéré L. Keimer, être d’origine nubienne. Le seul exemple postérieur de tatouage en losange pointillé se trouve sur une danseuse du Nouvel Empire (**pl. XXIII**, fig. 3). Ce type de tatouage a pu être introduit dans le milieu de l’*entertainment* par de jeunes esclaves nubiennes ramenées en Égypte en tant que danseuses, musiciennes et, peut-être, prostituées. Leurs collègues égyptiennes auront repris, d’une façon plus discrète, quelques motifs du répertoire nubien, dont le losange pointillé. Séduites par ce procédé, certaines auront entrepris de se tatouer l’effigie de Bès, plutôt que de la porter autour du cou. Ce processus pourrait être comparé au tatouage européen de l’époque moderne, qui consista d’abord, pour certains marins et autres aventuriers des mers du Sud, à se faire tatouer quelque motif exotique par un artisan indigène, puis à s’approprier cette technique en l’adaptant à un répertoire d’emblèmes européens.

Une fois établi le caractère non-indigène du tatouage ornemental féminin en Égypte, il reste à tenter de répondre à la question que posent les statuettes funéraires du Moyen Empire. En effet, pourquoi les Égyptiens de cette époque qui, à leur écrasante majorité, n’étaient pas tatoués, ont-ils souhaité équiper leurs défunts de concubines qui, elles, l’étaient abondamment ? Les quelques femmes tatouées qui occupèrent, comme Amonet, une place enviable à la cour du Pharaon au début du Moyen Empire, ont-elles joué un rôle décisif dans le développement de ces statuettes ? À leur façon, celles-ci témoignent d’un apport étranger, à une époque où l’on entreprit sans doute de ramener des épouses de Nubie. Répétons-le : Amonet ne fut pas concubine royale, mais dame d’honneur auprès de la reine Tem. Son titre de « servante d’Hathor », porté par d’autres femmes du Moyen Empire mariées à des hauts fonctionnaires, montre toutefois qu’elle dut être attachée à un personnage en vue. Cet homme, qui nous est inconnu, l’aura probablement achetée en Nubie comme concubine, ou bien aura établi, en l’épousant, une alliance avec une riche famille de ce pays. Les trois femmes tatouées de Deir el-Bahari témoigneraient, de la part de l’aristocratie et de la bourgeoisie thébaine de la XI^e dynastie, d’un engouement spécial pour les femmes originaires de Nubie. Parce que ce genre “d’acquisitions” n’était pas à la portée de tous, les Nubiennes auront pris de la “valeur” : on leur attribua des dispositions particulières en matière de “concubinage”, et l’on prit l’habitude d’en

offrir quelques-unes au défunt, afin de favoriser autant que possible sa “revirilisation”. Il se peut même que l’offrande de concubines posthumes soit un rituel funéraire originaire de Nubie⁷⁶⁸ que les Égyptiens du Moyen Empire se seront contentés d’importer chez eux. Mais le fait d’avoir conservé les tatouages de ces statuettes implique forcément que la “femme nubienne” ait été d’une manière ou d’une autre réputée pour le rôle qu’on attendait d’elle auprès du défunt.

Un autre problème attend lui aussi d’être élucidé. Il est posé cette fois par les marques cruciformes portées par les officiantes de la tombe d’Imennakht à Deir el-Médineh (**pl. XXVII**, fig. 1)⁷⁶⁹. Ces croix, portées “en sautoir” autour des épaules par les deux femmes de gauche, ont à juste titre été rapprochées des de croix marquées autour de la taille, sur les statuettes funéraires du **2^e groupe**⁷⁷⁰ (par ex. **pl. XXVI**, fig. 3). La régularité de ces marques ne permet pas d’y reconnaître les “incisions” et autres mutilations funèbres bien connues de l’Antiquité. Le tatouage n’est pas davantage envisageable, étant donné son caractère indélébile : nous aurions forcément retrouvé ces motifs dans le répertoire tatoué, et beaucoup d’Égyptiennes auraient dû en être pourvues. Comme seule possibilité, il ne reste plus que la peinture provisoire. Remarquons que les figurines du **2^e groupe**, marquées de croix, ne sont pas tatouées de losanges punctiformes, et comportent parfois un message votif demandant au défunt de promouvoir la fertilité de l’une de ses proches. Ces figurines pourraient donc représenter directement les dédicantes de ces inscriptions et, bien que C. Desroches-Noblecourt ne l’ait pas dit explicitement, nous sommes tenté de soupçonner des intentions votives similaires chez les six officiantes de la tombe d’Imennakht. Comme le montrent les rites de fertilité observés par W. S. Blackman, ce n’est pas au moment du mariage que les femmes font appel aux défunts⁷⁷¹, mais dès qu’un enfant se fait attendre, et même si elles ont déjà été mères. Le simulacre de liturgie osirienne rejoué autour du défunt, en rappelant les hauts faits d’Isis qui parvint à recevoir de son cher défunt la semence qu’elle et lui appelaient de leurs vœux, était une excellente occasion, pour toutes les proches du défunt désireuses d’enfanter, d’établir avec ce dernier une sorte de

⁷⁶⁸ Voir les figurines nubienne du **1^{er} groupe**, datant de la 2^e période intermédiaire, et celle du **2^e groupe** que Cecil M. Firth assigne au Moyen Empire (*supra*, p. 158).

⁷⁶⁹ Cf. *supra*, p. 160 sq.

⁷⁷⁰ Cf. *supra*, p. 157 sq.

⁷⁷¹ C. Desroches-Noblecourt croit en effet les statuettes funéraires étaient « des *ex-voto* déposés au moment des mariages pour que la lignée se perpétue et que [...] l’aïeul se réincarne en la personne du fils aîné de la nouvelle famille » (C. DESROCHES-NOBLECOURT, « “Concubines du mort” et mères de famille au Moyen Empire », 1953, *op. cit.* n. 612, p. 44). En outre, une vierge qui se marie ne sait pas encore si elle rencontrera des difficultés pour concevoir.

contrat : en s'identifiant, le temps du rituel, avec les déesses osiriennes, et en favorisant, par leurs actes de piété — l'offrande d'un taurillon en particulier⁷⁷² — la vitalité du *ka* d'Imennakht⁷⁷³, les officiantes de Deir el-Médineh escomptaient sans doute que ce dernier leur ferait profiter de sa vitalité retrouvée, et qu'il trouverait en elles, ses proches, le moyen de prolonger son existence par de nouvelles incarnations. Les statuette tatouées du **1^{er} groupe** étaient sans doute déposées avec les mêmes intentions, mais ne représentaient pas directement les dédicantes : elles assuraient au défunt la présence d'une ou plusieurs "concubines nubiennes" destinées à réveiller une énergie génésique dont les dédicantes, Égyptiennes non-tatouées, profiteraient en tant que parentes légitimes⁷⁷⁴. En revanche, les statuette du **2^e groupe**, marquées des mêmes croix que les officiantes de Deir el-Médineh, sont, très probablement, des figurations explicites de dédicantes égyptiennes. Faut-il alors considérer les marques cruciformes des Égyptiennes comme un substitut de tatouage nubien ? Mais la copie eût été bien infidèle, et cette hypothèse n'explique pas la présence de croix sur le crâne de l'une des statuette du **2^e groupe**⁷⁷⁵. La signification précise de ces marques nous échappe encore. Nous inclinierions cependant à y reconnaître un signal adressé au *ka* du défunt, afin que, ranimé par le rituel, il se dirige précisément vers les femmes qui se seront fait reconnaître entre toutes par leurs peintures. Les croix représentent peut-être des ouvertures symboliques pratiquées dans leur corps, par lesquelles l'influx vital du *ka* est censé pénétrer. Les figurines du 2^e groupe montrent que ces croix sont le plus souvent localisées autour du ventre, précisément là où doivent s'opérer la conception et la gestation. Ce procédé présenterait des analogies avec les opérations performatives de la médecine et de la magie anciennes, qui entendent souvent désigner sur le corps humain (réellement présent ou représenté par une image) un certain nombre de cibles vers lesquelles doivent se diriger telle ou telle puissance bénéfique ou maléfique. Nous ne voyons par conséquent aucun lien entre les croix de Deir el-Médineh et la

⁷⁷² Cf. *supra*, p. 164.

⁷⁷³ Le *ka* est la force vitale individuelle, entretenu durant toute la vie, et dans laquelle le défunt survit. Les offrandes funéraires de nourriture sont destinées à faire perdurer le *ka* au-delà de la mort (voir C. TRAUNECKER, *Les dieux de l'Égypte*, Paris, 1992, p. 26-27).

⁷⁷⁴ Nous retrouverions peut-être, en la personne des "concubines nubiennes", le rôle ambigu de Nephthys, qui réveille avec Isis les sens d'Osiris, mais n'est pas fécondée par lui. On peut également penser aux épouses mésopotamiennes qui offraient, en cas de stérilité, une esclave à leur mari. Celle-ci était chargée de procurer des enfants au ménage, mais il lui était formellement interdit de prendre la place de l'épouse légitime (voir le *Code de Hammurabi*, § 147, cité *infra*, p. 341).

⁷⁷⁵ Cf. *supra*, n. 606.

tradition de tatouage ornemental féminin. Les croix des dédicantes égyptiennes illustrent seulement un rite de fécondité original et sans postérité décelable.

c) Vers une hypothèse diffusionniste ?

> *La néolithisation, facteur d'homogénéisation*

Le tatouage “ornemental féminin” et “thérapeutique paritaire” représente la tradition de marquage corporelle la plus ancienne après celle des scarifications africaines. Les analogies formelles que nous avons constatées entre les diverses traditions locales de tatouage ornemental féminin sont indéniables, mêmes si les régions que nous avons considérées procèdent au départ d'un choix méthodologique : elles sont comprises à l'intérieur des frontières de l'Empire romain ou susceptibles d'avoir entretenu des contacts objectifs avec ce dernier. Ces analogies formelles sont significatives, au-delà du seul fait de *se tatouer*. Le tatouage étant attesté un peu partout dans le monde, nous n'entendons évidemment pas confondre ou superposer la double tradition de tatouage “ornemental féminin” et “thérapeutique paritaire” avec le *tatouage en soi*. Mais puisque cette double tradition, qui affecte des régions voisines les unes des autres, manifeste des traits formels communs, ceux-ci ne doivent sans doute rien au hasard. Deux hypothèses peuvent donc être avancées. 1° On suppose que le tatouage était déjà pratiqué un peu partout autour du bassin méditerranéen, que les répertoires locaux étaient hétérogènes, et qu'ils se sont partiellement homogénéisés selon une dynamique polycentrée, par une série d'influences réciproques. 2° On suppose que le répertoire — et peut-être même : le répertoire *et* la technique du tatouage — a été diffusé à partir d'un foyer localisable dans l'espace et dans le temps, non pas par une migration de population, ni par une lame de fond qui aurait bouleversé de fond en comble toutes les cultures rencontrées sur son passage, mais par propagation progressive, de proche en proche.

Une première question se pose, alors même que l'on admettrait une homogénéisation polycentrée : celle-ci est-elle antérieure à la maîtrise de l'élevage et de l'agriculture, donc pré-néolithique ? Ötzi⁷⁷⁶, que nous considérons comme le plus ancien représentant de la double tradition de tatouage, est mort vers 3300 av. notre ère, dans les Alpes italo-autrichiennes, au

⁷⁷⁶ Cf. *infra*, p. 213 sq.

nord-ouest de l'Italie, dans une région déjà bien "néolithisée" depuis au moins un millénaire. La tradition dont il témoigne est-elle plus ancienne ? Nous avons pu constater qu'elle s'était bien conservée chez les groupes nomades ou semi-nomades. Certaines populations archaïques, ou certaines tribus plus ou moins sédentarisées, ont elles aussi continué à pratiquer le tatouage féminin ornemental : c'est le cas dans les Balkans, et même en Inde, où le tatouage ornemental féminin présente des analogies formelles avec l'ancienne tradition nubienne, et avec celle que l'ethnographie a recueillie en Irak. Nous avons aussi observé que les civilisations mésopotamienne et égyptienne ont été, à ce qu'il semble, les premières à abandonner cette tradition. Or, chacun sait qu'au Proche-Orient, les développements de l'élevage et de l'agriculture, qui commencent dès le IX^e millénaire av. notre ère, ont été plus précoces que partout ailleurs⁷⁷⁷. Est-ce à dire que la néolithisation a contribué à affaiblir une tradition de tatouage qui lui était antérieure ? Une règle d'évolution vaut pour l'ensemble des régions que nous avons considérées : aucune culture maîtrisant l'écriture ne pratique le tatouage ornemental couvrant. Mais l'écriture n'est pas la résultante immédiate de la néolithisation ; elle marque au contraire le début de la période historique, et d'autres facteurs culturels expliquent peut-être cet abandon. D'autre part, le nomadisme au sein duquel la tradition méditerranéenne de tatouage féminin ornemental s'est la mieux conservée — le nomadisme proche-oriental en particulier — n'est pas hérité en droite ligne des déplacements de chasseurs-cueilleurs. Ce nomadisme est toujours pastoral, et les groupes qui le pratiquent vivent à proximité de cultures agricoles avec lesquelles ils commercent. Peut-être même a-t-il parfois été imposé par la désertification progressive à des groupes qui, autrefois, pratiquaient l'agriculture (dans le Sahara et en Arabie). Enfin, le tatouage féminin ornemental s'est aussi perpétué au sein de cultures sédentaires et agricoles (Atlas, Nubie, Balkans).

La néolithisation pourrait en fait avoir été un important facteur d'homogénéisation. Il est intéressant de noter que les régions les plus éloignées du Proche-Orient n'ont pas connu le tatouage ornemental féminin ou témoignent de traditions différentes. Les Africains noirs, tout en perpétuant des traditions de peinture corporelle et de teinture capillaire, se scarifiaient depuis au moins le mésolithique, et certaines populations à peau claire vivant à leur contact adopteront

⁷⁷⁷ J. et M.-C. CAUVIN, « Proche-Orient et Turquie orientale (néolithisation) », *Dictionnaire de la Préhistoire*, Paris, 1999, p. 713-727.

ou adapteront au néolithique ces pratiques pour leur propre compte. Deux exemples isolés de scarification de type “africain” pourraient même se trouver dans le sud-ouest de la France dès le paléolithique supérieur⁷⁷⁸. La France, l’Italie et l’Espagne n’ont par ailleurs livré aucun document attestant l’existence d’une tradition de tatouage féminin ornemental. Les Îles britanniques et la Germanie ne semblent avoir connu qu’un genre bien particulier de peinture corporelle, liée aux activités de combat. Ötzi, s’il témoigne bien, par ses tatouages thérapeutiques, d’une double tradition comprenant le tatouage ornemental féminin, pourrait donc représenter un *terminus post quem*, à double titre : en tant que plus ancien représentant de cette tradition, il indiquerait qu’elle n’est pas antérieure au néolithique ; et parce que celle-ci n’a laissé aucune trace à l’ouest des Alpes, Ötzi constituerait également un *terminus* géographique.

Nous sommes par conséquent tenté d’attribuer l’homogénéisation — et peut-être même la diffusion — du tatouage ornemental féminin à la grande vague de néolithisation originaire du Croissant fertile⁷⁷⁹. Cette tradition de tatouage aurait, à partir de ce foyer, gagné les régions suivantes : au nord, l’Asie Mineure, les Balkans, les régions danubiennes jusqu’aux Alpes (Ötzi) ; au sud-ouest, la vallée du Nil et l’Afrique du Nord ; à l’est la Perse, l’Asie centrale et la vallée de l’Indus. Cette “contamination” pourrait être antérieure aux premiers développements de la civilisation mésopotamienne, développements que l’on peut dater de la mise en place d’un système d’irrigation (au cours du 4^e millénaire av. J.-C.)⁷⁸⁰ nécessitant une plus grande centralisation du pouvoir et le regroupement des communautés, mais aussi — et surtout — de l’invention de l’écriture, que l’on date de la fin du 4^e millénaire. Pour des raisons encore difficilement explicables, la civilisation mésopotamienne, et celles qui se développèrent bientôt dans la moitié orientale du bassin méditerranéen (l’égyptienne, la hittite, la minoenne et la mycénienne) semblent avoir abandonné, ou au moins dédaigné, le tatouage ornemental féminin. Les régions où cette tradition aura le mieux survécu sont celles qui, ayant participé aux principales innovations du néolithique, sont par la suite restées à l’écart des grands phénomènes de

⁷⁷⁸ Statuette féminine en ivoire de Brassempouy et lamelle d’os gravée d’Isturitz, cf. *supra*, p. 188 sq.

⁷⁷⁹ Voir J. VAQUER, « Néolithique », *Dictionnaire de la Préhistoire*, Paris, 1999, p. 705 : « il n’est pas contestable que les bases économiques du Néolithique européen ont une origine orientale ». Ce diffusionnisme économique est toutefois relatif, et, bien entendu, ne s’accompagne pas forcément d’un diffusionnisme culturel venu d’orient qui aurait balayé tous les héritages locaux.

⁷⁸⁰ D’après Jacques CAUVIN, « Proche-Orient néolithique (agriculture) », *Dictionnaire de la Préhistoire*, Paris, 1999, p. 946, les premiers systèmes d’irrigation apparaissent en Mésopotamie dès le milieu du 6^e millénaire.

civilisation : le monde thrace, bien documenté ; certaines peuplades isolées de l'Anatolie (les Mossynèques par exemple⁷⁸¹) ou de la Syrie ; l'arrière-pays Égyptien (Haute-Égypte et surtout Nubie) ; les zones fertiles de l'Afrique du nord (Maghreb) ; plus à l'est, l'Asie centrale, dont le répertoire tatoué subira l'influence d'un style curviligne d'origine vraisemblablement asiatique⁷⁸².

> *Les statuettes féminines néolithiques*

« À la fin de mes journées de classe, je grattais la cire de mes tablettes pour modeler des bœufs, des chevaux, et aussi — mais oui ! — des hommes, et c'était ressemblant, au dire de mon père. »
LUCIEN DE SAMOSATE, *Le songe ou la vie de Lucien*, § 2, trad. G. LACAZE, 2003, p. 41.

Si notre hypothèse est acceptable, elle nous conduit à dater la diffusion du tatouage ornemental féminin *grosso modo* entre 6000 et 3000 av. notre ère. Or, c'est précisément durant cette période qu'apparaissent un grand nombre de statuettes anthropomorphes en terre cuite, particulièrement abondantes dans les régions proche-orientale, égéenne et balkanique, mais beaucoup plus discrètes et plus tardives en Europe centrale et occidentale⁷⁸³. Il semble par conséquent que l'on puisse pratiquement superposer la cartographie et la chronologie du tatouage féminin ornemental avec celles des statuettes néolithiques. Ces figurines, en particulier celles qui représentent des femmes, sont souvent décorées d'incisions ou de motifs peints. Les figurines nubiennes et celles qui ont été trouvées en Haute-Égypte autour de l'an 2000 av. notre ère ont montré que leur décor reproduisait souvent un répertoire tatoué. Mais l'ornementation géométrique (chevrons, points, lignes, zigzags, etc.) qui caractérise d'autres statuettes plus anciennes ne doit pas forcément être interprétée comme des tatouages. C'est le cas, nous l'avons vu, dans les régions danubiennes et balkaniques : certaines figurines indiquent de façon assez sûre que le décor dont elles sont pourvues représente celui du vêtement ou schématise le drapé et l'agencement de ce dernier ; d'autres cependant pourraient éventuellement évoquer la tradition de tatouage féminin que les vases grecs attesteront de façon beaucoup plus explicite à partir de 500 av. notre ère⁷⁸⁴.

⁷⁸¹ Cf. *supra*, p. 47.

⁷⁸² Un style qui caractérise déjà plusieurs décors chinois du néolithique, cf. *supra*, p. 46 et 68.

⁷⁸³ C. LOUBOUTIN, « Europe néolithique, représentations anthropomorphes », *Dictionnaire de la Préhistoire*, Paris, 1999, p. 409-412.

⁷⁸⁴ Cf. *supra*, p. 116 sq.

Les premières figurines féminines apparaissent dans le Moyen-Euphrate au cours du 8^e millénaire (Mureybet) et commencent à se répandre au millénaire suivant dans le Levant (Aswad, Jéricho, Beidha), le Taurus (Cayönü), l’Iran (Ali Kosh) puis, au 6^e millénaire, au sud de l’Anatolie (Çatal Hüyük)⁷⁸⁵. Mais ces anciennes figurines *ne sont presque jamais décorées*⁷⁸⁶. L’ensemble exceptionnel de Çatal Hüyük, dégagé au cours des années 1960 par James Mellaart, a livré plusieurs représentations féminines “en situation” : la plus célèbre, en terre cuite, trône entre deux félins et semble donner naissance à un enfant (c’est au moins l’interprétation qu’a suggérée la présence d’une boule de terre entre ses jambes). Un haut relief représente un personnage féminin à tête zoomorphe, bras et jambes écartées, au-dessus de bucranes de taureaux⁷⁸⁷. Nous aurions affaire à une “Grande Déesse” procréatrice, dont les attributions principales seraient la fécondité et la maîtrise de la nature⁷⁸⁸. Incontestablement, l’ensemble de Çatal Hüyük dote certaines représentations féminines d’une forte valeur symbolique. Mais celles que l’on rencontre en d’autres lieux et en d’autres temps n’ont pas forcément la même signification.

C’est ce qu’a brillamment montré Peter J. Ucko à la fin des années 1960, en établissant un inventaire exhaustif des figurines anthropomorphes d’Égypte et de Crète, confectionnées entre le 6^e et le 4^e millénaire⁷⁸⁹. À l’encontre de la thèse de la “Déesse Mère”, P. J. Ucko avance les observations suivantes : les statuettes qu’il étudie ne sont pas toutes féminines ; elles ne sont jamais représentées avec un enfant ; elles sont isolées, dépourvues d’attributs divins ; elles ont parfois été utilisées puis abandonnées, ou même jetées en dehors des maisons (à Cnossos) ; enfin, les sources historiques anciennes (celles de l’Égypte en particulier) ne permettent pas

⁷⁸⁵ Cf. J. CAUVIN, « Proche-Orient néolithique (art) », *Dictionnaire de la Préhistoire*, Paris, 1999, p. 947-950 (voir aussi, dans ce même dictionnaire, p. 720, illustration synthétique des différents types de figurines).

⁷⁸⁶ Deux exceptions : a) statuette (féminine ?) extrêmement élémentaire de Mureybet (Syrie du Nord, vers 7500 av. J.-C.), sans indication des membres supérieurs et inférieurs, recouverte d’incisions désordonnées ; b) statuette féminine apode d’Aïn Ghazal (Jordanie, vers 7000 av. J.-C.), aux volumes réalistes : une dizaine de lignes formées de courtes incisions horizontales couvrent le ventre et les seins, et convergent de façon symétrique vers le nombril (cf. J. CAUVIN, *Naissance des divinités. Naissance de l’agriculture. La révolution des symboles au Néolithique*, Paris, 1994, respectivement p. 47, fig. 7 et p. 145, fig. 36).

⁷⁸⁷ À noter toutefois que la disposition de ces différents éléments dépend en grande partie de la reconstitution hypothétique proposée par James Mellaart (reproduite dans l’article de J. Cauvin susmentionné, p. 947).

⁷⁸⁸ *Ibid.*, p. 949 et C. COHEN, *La femme des origines*, 2003, *op. cit.* n. 739, p. 126-128.

⁷⁸⁹ P. J. UCKO, *Anthropomorphic Figurines of Predynastic Egypt and Neolithic Crete with Comparative Material from The Prehistoric Near East and Mainland Greece*, Londres, 1968.

d'établir une tradition de "Déesse Mère"⁷⁹⁰. En Égypte, P. J. Ucko est conduit à interpréter la plupart des figurines comme des jouets d'enfants. En effet, ces figurines voisinent parfois avec d'autres modèles réduits (animaux, bateaux, forteresses) ; leurs membres inférieurs sont souvent absents ou regroupés (pour les tenir plus facilement, les accrocher à la ceinture ou les planter dans le sable ?) ; le matériau est pauvre (argile) ; l'exécution est sommaire⁷⁹¹. Celles qui ont été trouvées dans des tombes (et c'est la majorité) posent toutefois quelques problèmes. P. J. Ucko écarte l'hypothèse des concubines, d'une part parce qu'il ne s'agit pas toujours de femmes, d'autre part parce que des figurines féminines peuvent être indifféremment déposées dans des tombes d'enfants, de femmes ou d'hommes. Il n'exclut pas que certaines de ces figurines aient pu être utilisées comme *ex-voto*. Nous retrouverions la fonction qui sera celle des statuettes du Moyen Empire (**2^e groupe**), et il faudrait donc les considérer comme des représentations de dédicant(e)s. Ce pourrait être le cas de figurines nubiennes très sommaires, retrouvées à l'extérieur de tombes d'enfants, que P. J. Ucko interprète comme des poupées, mais qui pourraient aussi bien avoir été déposées par des femmes désireuses d'enfanter, peut-être même par les propres mères des enfants décédés. En effet, comme l'a observé W. S. Blackman,

« si [après la mort de son enfant, une femme] n'obtient pas la perspective d'une autre maternité, elle se rendra à la tombe du petit mort, en y amenant un ami, et se fera ouvrir cette sépulture par le préposé au service du cimetière. La mère inconsolée pénètre alors à l'intérieur et passe sept fois au-dessus du petit cadavre, d'avant en arrière puis d'arrière en avant, assurée que l'esprit de l'enfant qu'elle a perdu va rentrer en elle et renaître. »⁷⁹²

À la différence des figurines orientales plus anciennes, celles d'Égypte et de Crète sont parfois décorées, la plupart du temps au moyen d'incisions. Les figurines féminines d'Égypte sont souvent vêtues d'une longue jupe serrée, parfois matérialisée par de la peinture blanche. Il n'y a par ailleurs peu ou pas d'indications de vêtement. Enfin, sur 226 figurines répertoriées, 4

⁷⁹⁰ *Ibid.*, p. 427 sq. et 433 sq.

⁷⁹¹ Ces figurines anciennes peuvent être rapprochées des poupées de jeu Tabwa (sud-est du Zaïre et nord-est de la Zambie), façonnées en terre par des petites filles (7-9 ans) et mises à cuire auprès du foyer domestique. Punctures et incisions rappellent les scarifications abdominales et faciales portées par les aînées (figurines observées au cours des années 1970, cf. A. F. ROBERTS, « Tabwa Tegumentary Inscription », *Marks of Civilization. Artistic Transformations of the Human Body*, éd. A. RUBIN, Los Angeles, 1988, p. 51, fig. 9). Au début des années 1970, Nessim Henein a photographié trois petites poupées façonnées en terre par les enfants d'un village de Haute-Égypte. Elles portent une file de pointillés sur chaque membre, vraisemblablement destinée à accentuer leur "dessin" (N. H. HENEIN, *Mārī Girgis : village de Haute-Égypte* (IFAO, Bibliothèque d'Étude, 94), Le Caire, 1988, pl. 58c).

⁷⁹² W. S. BLACKMAN, *The Fellāhīn of Upper Egypt*, 1927, *op. cit.* n. 623, trad. J. MARTY, 1948, p. 89 (voir, pages suivantes, autres procédés et précautions pendant et après la mort d'un enfant pour assurer une nouvelle naissance).

seulement — toutes des femmes — comportent des motifs linéaires susceptibles d’être interprétés comme une ornementation corporelle⁷⁹³. Ces motifs ne sont pas homogènes, et nous n’y reconnaissons pas le répertoire tatoué qui apparaît vers 2000 av. J.-C. en Haute-Égypte.

Les figurines de Crète (au nombre de 103) sont décorées dans une proportion beaucoup plus importante. Celles dont le décor ne paraît pas indiquer le vêtement représentent 19 % de l’ensemble et sont, à leur écrasante majorité, des femmes :

Femmes certainement	n° 14, 25, 29, 34, 47, 50, 51, 53, 58, 59, 71, 74, 84, 94, 96, 99
Femme peut-être	n° 57
Homme certainement	n° 20 (épaules larges, poitrine plate en amande)
Homme peut-être	n° 60
Indéterminable	n° 13 (dos seulement conservé)

Le répertoire présente un peu plus d’homogénéité qu’en Égypte. Les principaux motifs, souvent incisés grossièrement sur les figurines, et jamais très nombreux, sont : **a**) lignes isolées ; **b**) lignes parallèles (de 2 à 4) ; **c**) zigzags parallèles (2 ou 3) ; **d**) files de points ou de tirets (alignés ou transversaux) ; **e**) groupes de points (en zones quadrangulaires ou informes), **f**) points isolés entourés de deux cercles concentriques.

Qu’il s’agisse des Balkans, de la Crète ou de l’Égypte, nous remarquons que les figurines décorées sont presque toutes féminines. Tous leurs motifs ne sont certes pas des représentations de tatouages ; ils suggèrent souvent le vêtement et son ornementation spécifique. Les figurines d’Égypte et surtout de Crète, ainsi que certains exemplaires trouvés dans les Balkans, posent cependant question. Il n’est pas impossible que ceux qui les ont confectionnées — et qui furent peut-être parfois des enfants — aient voulu évoquer, par des incisions ou quelques traits de pinceau rapides et naïfs, une ornementation corporelle féminine qui, dans la réalité, était plus élaborée. Les motifs de Crète, en dépit de leur indigence, ne sont pas incompatibles avec l’ancien répertoire du tatouage ornemental féminin.

⁷⁹³ P. J. UCKO, *Anthropomorphic Figurines*, 1968, *op. cit.* n. 789 : **n° 3** (El Badari, tombe n° 5768, collection Flinders Petrie, Londres, n° 9080) femme assise, jambes indifférenciées, triangle pubien, incisions en collier autour du cou, respectivement quatre et trois incisions verticales sur les omoplates gauche et droite et, entre ces motifs, file de trois chevrons ; **n° 42** (Nagada, tombe n° 1687, Ashmolean Museum, Oxford, n° 1895.123) femme assise, buste manquant, incisions en zigzag avec petites hachures sur le côté extérieur de la cuisse gauche ; **n° 47** (Ballas, tombe n° 394, Ashmolean Museum, Oxford, n° 1895.173b) femme assise sans mollets, avec quatre traits peints en noir en bas de sa joue gauche, yeux peints, autres traces de peinture noire et rouge sur la figurine ; **n° 84** (Qau, nécropole prédynastique, Collection Flinders Petrie, Londres, n° 9601) buste féminin avec motif d’éventail incisé au milieu du dos, partie supérieure d’un large triangle pubien rempli de petits traits incisés horizontalement.

Ces quelques réflexions mériteraient certainement d'être approfondies. Il faudrait en particulier répertorier les figurines proche-orientales postérieures au 6^e millénaire : certaines d'entre elles sont en effet décorées, mais en proportion beaucoup moins importante qu'ailleurs⁷⁹⁴. Il serait également intéressant de confronter le décor des céramiques avec celui des statuettes féminines. Le premier précède un peu partout le second : ont-ils des rapports formels ou même symboliques ? La *poterie décorée*, à la fois ustensile de conservation et de préparation de l'alimentation, ne pourrait-elle pas être rapprochée de la *femme ornée* (par le vêtement, les bijoux, le tatouage) qui porte l'enfant, le met au monde et le nourrit ? L'Afrique connaît des rapprochements symboliques analogues, entre vase et être humain. Chez les Ga'anda du nord-est du Niger par exemple, les motifs géométriques que l'on scarifie sur les jeunes filles⁷⁹⁵ sont reproduits sur plusieurs objets, en particulier sur des jarres (sphériques, à haut col) en terre cuite qui représentent pendant un certain temps un proche récemment décédé. Ces jarres, traitées comme des personnes encore vivantes (lavées, réchauffées, nourries, désaltérées) sont brisées contre un rocher au cours d'une ultime cérémonie funéraire destinée à libérer définitivement l'âme défunte. Un esprit important du panthéon Ga'anda est également représenté par une jarre sphérique, à la surface de laquelle ont été modelés en bas-relief quelques indications anatomiques (mains, nombril, sexe). Bien que cet esprit soit masculin, il porte sur la poitrine des scarifications en relief qui rappellent celles des femmes Ga'anda⁷⁹⁶.

Sans doute l'ornementation des femmes exprimait-elle dans les sociétés passées — comme aujourd'hui — une *valorisation* dont la définition précise pouvait varier en fonction des particularismes culturels. *Valorisation* ne veut pas forcément dire *culte*. Nous croyons en effet que, dans la grande majorité des cas, les représentations féminines du néolithique ne furent pas celles d'une "Grande Déesse" universelle qui aurait régné sans partage sur tout le bassin méditerranéen. Ces figurines représentèrent plus probablement — certes de façon schématique

⁷⁹⁴ Nous avons seulement consulté : L. BADRE, *Les figurines anthropomorphes en terre cuite à l'Âge du Bronze en Syrie* (IFAPO, Bibliothèque archéologique et historique, 103), Paris, 1980. Les figurines répertoriées dans cet ouvrage, qui appartiennent à une période comprise entre la fin du 4^e et la fin du 2^e millénaire, ne comportent aucune indication graphique susceptible d'être interprétée comme une marque corporelle. Des pointillés incisés, ou des modelages en relief, signalent des éléments facilement identifiables comme la toison pubienne, des bracelets, des ceintures autour des hanches, des colliers croisés sur la poitrine. Il manque à notre analyse un répertoire des figurines proche-orientales datant des 6^e-4^e millénaires.

⁷⁹⁵ Cf. *supra*, p. 133.

⁷⁹⁶ M. C. BERNIS, « Ga'anda Scarification : A Model for Art and Identity », *Marks of Civilization*, 1988, *op. cit.* n. 498, p. 71-74.

et parfois stéréotypée — des hommes et des femmes ordinaires. Elles auront été utilisées comme jeux d'enfants ou destinées à accompagner le défunt. Dans ce dernier cas, les figurines pourraient correspondre à une démarche votive, ou simplement représenter un moyen pour les vivants de rester proches de leurs parents défunts.

En tout état de cause, nous pouvons supposer que la *volonté* ou le *souci d'ornementation* dont témoignent les figurines féminines du néolithique correspondent à une réalité anthropologique de l'époque. Ce souci se manifesta par toutes les ressources de la parure et du vêtement, et le tatouage représenta une alternative qu'un certain nombre de sociétés néolithiques ne négligèrent pas. Il paraît évident, vu son répertoire essentiellement aniconique et géométrique, que le tatouage eut, à l'instar de la décoration de céramique, une vocation essentiellement *ornementale*. Il reste que certains phénomènes culturels et sociaux jouèrent sans doute un rôle décisif dans le fait d'*adopter* (pour les sociétés néolithiques) puis de *délaisser* (pour les sociétés civilisées) le tatouage ornemental féminin. Ces phénomènes nous échappent encore. Proposer des hypothèses un tant soit peu acceptables nécessiterait une bonne connaissance de ces périodes, ce qui n'est pas notre cas. Il faudrait en particulier se pencher sur le rôle et le statut de la femme avant, pendant et après le néolithique. Cette tâche est considérable, et il ne saurait être question de l'entreprendre ici.

*

* *

CHAPITRE II

LES MUTILATIONS THÉRAPEUTIQUES ET PROPHYLACTIQUES

INTRODUCTION

La mutilation du tégument occupe une place de choix parmi les différentes techniques thérapeutiques antiques et préhistoriques. Ce fait, bien observé par l'ethnographie, a rarement été envisagé comme un problème historique à part entière. La faute en est sans doute aux médecins grecs qui accordèrent finalement peu de crédit à ce type d'interventions. Nous entendons en effet par mutilation thérapeutique ou prophylactique une lésion quelconque de la peau pratiquée hors contexte traumatique : notre attention ne s'est pas portée sur la cautérisation antiseptique des ulcères et des anthrax, l'incision des tumeurs et des abcès, et les autres opérations chirurgicales souvent pratiquées avec succès par les médecins grecs et romains — autant d'interventions que nous qualifierons plus loin de *rationnelles à titre objectif*¹. Toutes différentes sont les mutilations de l'épiderme *rationnelles à titre subjectif*, c'est-à-dire fondées sur une étiologie à laquelle la plupart d'entre nous sont aujourd'hui étrangers. Les plus élémentaires d'entre elles se pratiquaient *loco dolenti* : pour se débarrasser du mal, une des solutions envisagées fut de léser plus ou moins profondément l'épiderme à l'endroit même où se manifestait la douleur. D'autres, plus complexes, reposaient sur un concept de *réseau anatomique*

¹ Cf. *infra*, p. 272 sq.

variable selon les cultures et les époques, et mobilisaient, parmi les techniques proprement mutilantes, la cautérisation, la saignée, la puncture et le tatouage. Les médecins grecs, qui avaient connaissance des deux premières techniques, les utilisèrent parfois en contexte non traumatique, en fonction de leur propre système de réseau anatomique, plus communément appelé *système humoral*. Nous pouvons être presque sûrs d'avoir affaire à une intervention de ce type dès lors que la mutilation est *distale*, c'est-à-dire opérée à distance du siège de la douleur ou du symptôme. Les Grecs, à l'instar d'autres peuples anciens, employaient parfois la cautérisation sous cette forme. On verra cependant que cette thérapeutique est restée marginale chez eux. Cette défiance ne provient pas des seules données de l'expérience. Elle traduit avant tout un préjugé partagé par plusieurs civilisations de l'Antiquité, lesquelles considéraient d'un mauvais œil tout ce qui pouvait dénaturer l'aspect naturel des corps. Les cautérisations censées agir sur le réseau anatomique étaient en effet redoutables : on entretenait artificiellement les escarres en pensant faciliter l'excrétion des humeurs morbides, ou bien on retardait la cicatrisation pour obtenir une épaisse chéloïde supposée bloquer ou détourner la circulation de ces mêmes humeurs. C'est bien parce que la saignée était esthétiquement infiniment moins dommageable que Galien a pu s'en faire l'ardent promoteur et la léguer à la médecine occidentale qui n'aura de cesse de l'utiliser jusqu'au XIX^e siècle. En remettant au goût du jour une thérapeutique que le corpus hippocratique employait finalement assez rarement, Galien n'a fait que réactiver un vieux principe étiologique, celui du réseau anatomique comme système vital à l'équilibre précaire, comme vecteur potentiel des humeurs biliaires. Le médecin de Pergame a davantage innové dans la description du système de circulation sanguine que dans l'étiologie et la thérapeutique que ce système lui a inspirées.

Le corpus médical gréco-romain n'est cependant pas avare de données intéressantes directement notre sujet. À plusieurs reprises, nous le verrons, les médecins antiques font œuvre ethnographique et nous renseignent sur les usages thérapeutiques des peuples étrangers : Scythes, Gaulois, Éthiopiens, Libyens, Parthes. Ces informations peuvent être recoupées de plusieurs manières : en examinant les techniques analogues employées par certains médecins grecs, ou en les confrontant aux données ethnographiques récentes. Nous avons été particulièrement attentif aux ressources offertes par l'ethnographie. Celles-ci nous ont, par exemple, permis de donner un contour plus net aux cautérisations scythes dont parle le corpus

hippocratique² et à celles que pratiquaient les Libyens décrits par Hérodote³. Les collections médicales égyptiennes et mésopotamiens, quoique peu disertes sur notre sujet, attestent que le principe de l'intervention distale n'est pas une invention grecque. Cette précision est d'importance : elle nous autorise en effet à rattacher certaines pratiques observées par l'ethnographie au Proche et au Moyen-Orient à des traditions restées en marge de la médecine "lettrée" des Grecs et des Arabes.

Nous avons évidemment tenu à traiter en profondeur la question du tatouage thérapeutique-prophylactique. Les Grecs n'ont jamais utilisé le tatouage à des fins médicales, pas plus qu'ils ne l'ont noté chez leurs voisins. Nos connaissances dans ce domaine se limitaient encore récemment aux seules données de l'ethnographie moderne. Deux textes byzantins permettent cependant de faire remonter cette pratique à l'époque antique, si l'on accepte, comme nous le proposons, de les lire entre les lignes⁴. Plusieurs momies nubiennes du début de notre ère exhibent d'ailleurs plusieurs tatouages que l'on est en droit de considérer comme thérapeutiques ou prophylactiques. La découverte d'Ötzi est venu certifier d'une manière éclatante ce que l'on n'aurait sans doute jamais osé supposer : le tatouage thérapeutique était bel et bien pratiqué en Europe méridionale plusieurs millénaires avant notre ère. Ce vénérable ancêtre méritait une place à part. C'est avec lui que nous entamons notre voyage auprès des thérapeutes de jadis. Les pages que nous lui consacrons ont déjà en partie été publiées dans la revue de l'Institut de Paléontologie Humaine de Paris⁵. La section que nous consacrons aux stimulations thérapeutiques en Chine ancienne est resté pratiquement inchangée⁶. Nous avons en revanche étoffé la documentation concernant la moxibustion à l'amadou⁷, et développé le point consacré au tatouage prophylactique tel qu'il apparaît à l'époque byzantine⁸.

*
* *

² Texte cité *infra*, p. 219, n. 37 et commenté *infra*, p. 235 sq.

³ Cf. *infra*, p. 276 sq.

⁴ Cf. *infra*, p. 245 sq.

⁵ L. RENAUT, « Les tatouages d'Ötzi et la petite chirurgie traditionnelle », *L'Anthropologie*, 108, 2004, p. 69-105.

⁶ Cf. *infra*, p. 224-229.

⁷ Cf. *infra*, p. 232 sq.

⁸ Cf. *infra*, p. 245 sq.

A. LE CAS ÖTZI

Ötzi, qui vécut au Néolithique final quelque part au nord-est de l'Italie, a été découvert en 1991 dans un glacier des Alpes italo-autrichiennes. Les équipes autrichiennes et italiennes qui l'on étudié ont déjà avancé un certain nombre d'hypothèses dont la principale, qui consiste à reconnaître une fonction thérapeutique aux tatouages d'Ötzi, n'a pas lieu d'être remise en cause. D'autres toutefois peuvent être rapidement infirmées — ainsi la soi-disante “cautérisation tibétaine” de L. Capasso⁹ — ou bien méritent une discussion plus approfondie, comme la tentative autrichienne d'établir un lien entre la localisation des tatouages d'Ötzi et celle des points d'acupuncture¹⁰. Ces hypothèses contestables sont imputables à une méconnaissance des anciennes thérapeutiques basées sur des interventions de petite chirurgie. Il a donc paru nécessaire de réunir ici les données ethnographiques et historiques disponibles sur la puncture, le tatouage et la cautérisation à destination thérapeutique. La réunion de ces matériaux pourtant postérieurs à Ötzi constitue le préalable indispensable à toute hypothèse sur les conceptions et les pratiques thérapeutiques proto-historiques.

I. ÉTAT DE LA QUESTION

a) Ötzi, son équipement et ses tatouages

> *Historique de la découverte*

Les plus anciens tatouages connus à ce jour¹¹ ont été livrés de la manière la plus directe qui soit, par celui-là même qui les a portés, et dont le corps étonnamment bien conservé a été découvert il y a un peu plus d'une dizaine d'années dans les Alpes italo-autrichiennes. Le 19

⁹ Cf. *infra*, p. 218 sq.

¹⁰ Cf. *infra*, p. 221 sq.

¹¹ En Eurasie tout au moins, cf. M. J. ALLISON, « Early mummies from coastal Peru and Chile », *The Man in the Ice*, vol. 3 : *Human mummies*, Vienne, 1996, p. 126 (qui ne fournit pas d'iconographie) : « Le plus ancien tatouage que nous ayons trouvé provient de la culture Chinchorros et consistait en un mince trait de moustache tatoué sur la lèvre supérieure d'un adulte mâle, probablement 6000 BP [i. e. environ 4000 av. J.-C.]. » Des tatouages plus élaborés apparaissent au Chili à partir de 1000 ap. J.-C. seulement (*ibid.*, p. 127).

septembre 1991, profitant d'un été particulièrement chaud qui favorisa la fonte de sa masse neigeuse, un petit glacier (3200 m) de la chaîne de l'Ötztal ou du Similaun (où l'Hauslabjoch culmine à 3278 m), niché au sommet de la vallée de Senales, livra à un couple de promeneurs, Erika et Helmut Simon, un corps inerte bientôt promis à la célébrité internationale. Avant qu'on eût établi que la découverte avait été faite sur le sol italien (à moins de cent mètres de la frontière)¹², des médecins légistes autrichiens vinrent dégager celui qu'ils surnommèrent bientôt "Ötzi", et l'emmenèrent reposer à l'Institut médico-légal de l'Université d'Innsbruck, où il demeura pendant six ans à la disposition des équipes coordonnées par l'archéologue Konrad Spindler¹³. En janvier 1998, malgré l'hostilité de l'université d'Innsbruck, Ötzi retourna en Italie¹⁴, à Bolzano, dans un musée spécial où fut aménagé pour lui un caisson d'exposition reproduisant les conditions du glacier d'origine (- 6,5 C° et 98 % d'humidité)¹⁵.

En février 1992, les laboratoires d'Oxford et de Zurich datèrent le corps au C14 d'environ 5300 ans BP¹⁶, ce qui signifiait que l'homme de Senales avait vécu vers 3300 ans av. notre ère. Ses caractéristiques anthropologiques et son patrimoine génétique montrent par ailleurs qu'Ötzi est apparenté avec les habitants actuels d'Europe centrale et septentrionale¹⁷. Ötzi n'a bien sûr pas été enseveli intentionnellement à l'altitude où il a été découvert. La mort l'a surpris en

¹² Le fait fut constaté officiellement au début du mois d'octobre 1991. Dans son édition du 26 sept. 1991 (p. 16), le quotidien *Le Monde* localise encore la découverte en Autriche.

¹³ Les scientifiques de l'Université d'Innsbruck ont depuis lors publié trois volumes collectifs sur le sujet : *Der Mann im Eis*, vol. 1 : *Bericht über das Internationale Symposium 1992 in Innsbruck*, éd. F. HÖPFEL, W. PLATZER, K. SPINDLER, (Veröffentlichungen der Universität Innsbruck, 187), Innsbruck, 1992 ; *Der Mann im Eis*, vol. 2 : *Neue Funde und Ergebnisse*, éd. K. SPINDLER et al. (Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für Alpine Vorzeit der Universität Innsbruck, 2), Vienne / New York, 1995 et enfin *The Man in the Ice*, vol. 3 : *Human Mumies. A global Survey of their Status and the Techniques of Conservation*, éd. K. SPINDLER et al. (Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für Alpine Vorzeit der Universität Innsbruck, 3), Vienne / New York, 1996.

¹⁴ *Le Monde*, 17 janv. 1998, p. 24, et *Libération*, 27 janv. 1998, p. 30 (précisions sur la polémique par Nathalie GABBAI).

¹⁵ L'équipe scientifique italienne (Laboratoire d'Anthropologie de Chieti) étant pour sa part dirigée par Luigi Capasso (synthèse récente : L. CAPASSO, M. LA VERGHETTA, R. D'ANASTASIO, « L'homme du Similaun : une synthèse anthropologique et paléthnologique », *L'Anthropologie*, 103, 1999, p. 447-470).

¹⁶ BP = *before present* (le présent étant l'année 1950)

¹⁷ R. STONE, « Ice Man Warms Up for European Scientists », *Science*, 289 (29 sept. 2000), p. 2254 (échantillons d'ADN analysés en 1994). Dès 1992, les anthropologues qui avaient travaillé sur Ötzi selon les méthodes traditionnelles insistaient sur le caractère européen d'Ötzi : cf. par ex. résumé en franç. de la contribution de T. SJØVOLD, « Einige statistische Fragestellungen bei der Untersuchung des Mannes vom Hauslabjoch », *Der Mann im Eis*, vol. 1 (*op. cit.* n. 13), 1992, p. 196 : on peut de façon assurée « comparer sur un plan anthropologique l'homme des glaciers avec les Tyroliens des siècles derniers. [...] l'homme des glaces est sans aucun doute un véritable ancêtre de tout Européen actuel pourvu qu'au moins une branche de ses descendants ait survécu jusqu'à ce jour. »

solitaire¹⁸, et les vestiges archéologiques qui l'accompagnaient ne constituent pas un dépôt funéraire, mais l'équipement d'un chasseur en expédition : des restes de vêtement¹⁹, une hache en cuivre à manche coudé²⁰, un poignard en silex avec sa gaine, un arc, un carquois, quatorze flèches²¹, un retouchoir en bois de tilleul avec pointe en silex, les restes d'une hotte et ceux d'un petit récipient en écorce de bouleau servant à transporter des braises. Enfin, Ötzi transportait un sac-ceinture en cuir rempli d'une masse de *Fomes fomentarius* (un champignon utilisé comme amadou depuis l'Antiquité) et contenant trois outils en silex et une alène d'os²². Sur le site du Similaun ont aussi été retrouvés deux morceaux de *Piptoporus betulinus* (Polypore spécifique du bouleau) perforés et passés sur un lacet de cuir.

> Description des tatouages

Dès le 20 sept. 1991, des traits sombres avaient été repérés sur le dos d'Ötzi. D'autres tatouages furent découverts au cours de l'année 1992. La plupart se présentaient sous la forme de groupes de traits verticaux parallèles répartis sur les lombes et les jambes. On remarqua aussi deux petites croix, l'une à l'intérieur du genou droit, l'autre à proximité de la malléole externe de la cheville gauche. Les premiers rapports et les premières analyses furent publiés en 1992 et

¹⁸ Des examens (radiographies et scanner) menés en juillet 2001 ont montré la présence d'une pointe de flèche en silex dans l'épaule gauche qui pourrait avoir sectionné l'artère du bras gauche et avoir dès lors entraîné un décès rapide par hémorragie (l'une des radiographies est reproduite dans B. ARNAUD, « Contre-enquête sur la mort d'Ötzi », *Sciences et Avenir*, 661, mars 2002, p. 98). Ce diagnostic est corroboré par le fait que la plaie n'est pas cicatrisée : la pointe de silex n'est donc pas le vestige d'un accident ancien dont Ötzi se serait remis, mais la cause directe de sa mort (examens coordonnés par E. Egarter, cf. *Ötzi, l'homme des glaces*, doc. franco-britannique (50 mn) produit et réalisé par B. QUILICI, diffusé sur France5 le 25/10/2002 à 15h40). Très récemment, le biologiste Thomas Loy (Université de Brisbane, Australie) a retrouvé des traces de sang sur le poignard, la hache et deux flèches d'Ötzi. L'ADN de ces échantillons appartient à quatre individus différents d'Ötzi, lequel montre par ailleurs des contusions à l'abdomen et sur la poitrine. Ces observations renforceraient la thèse d'une lutte armée à laquelle Ötzi aurait finalement succombé. Voir — si elles sont encore disponibles ! — la page web de *Libération* au 14/08/2003 (<http://liberation.fr>) et celle du *Matin* au 16/08/03 (<http://www.matin.ch>).

¹⁹ Fragments d'un manteau, d'un pantalon et d'un pagne, tous en peau de chèvre ; restes de chaussures (en cuir avec rembourrage de foin) ; petit sac-ceinture ; toque en fourrure d'ours (L. CAPASSO et al., *op. cit.* n. 15, p. 457).

²⁰ La présence de cet outil en cuivre dans le trousseau d'Ötzi « va peut-être obliger à réviser les dates de l'âge du bronze du centre de l'Europe » (*Le Monde*, 12 févr. 1992, p. 10). L'âge d'Ötzi correspond en fait à l'âge du Cuivre I de l'Italie septentrionale (c. 3400/3300 - 2900/2800 av. J.-C.) — cf. du palethnologue milanais R. C. DE MARINIS, « Les statues-stèles et les statues-menhirs de la région alpine à l'âge du Cuivre », *Les Dossiers d'Archéologie*, 224, juin 1997, p. 52.

²¹ À pointes de silex (des pointes en bois de cerf ont aussi été retrouvées dans le carquois).

²² K. SPINDLER, *Der Mann im Eis : die Ötztaler Mumie verrät die Geheimnisse der Steinzeit*, Munich, 1993, (trad. all. E. OSERS : *The Man in the Ice. The Preserved Body of a Neolithic Man Reveals the Secrets of the Stone Age*, Londres, 1994), p. 108-113 et photogr. en *ex folio*, p. 178-179.

1993 par L. Capasso et K. Spindler²³ ; mais tous deux, trompés par les photographies, exagèrent parfois les dimensions des tatouages. Il fallut attendre 1995 pour que paraisse un inventaire détaillé et réaliste des tatouages d'Ötzi, dressé sous les auspices du médecin suédois Torstein Sjøvold²⁴. Ce rapport révèle l'existence de deux tatouages supplémentaires sur le mollet droit, mis en évidence grâce à des clichés infrarouges pris le 13 août 1993²⁵. Nous reproduisons ci-dessous le tableau synthétique dans lequel l'équipe du professeur Sjøvold répertorie chaque tatouage et ses dimensions exactes²⁶. Ces données nous ont servi à réaliser la restitution d'ensemble que nous proposons **pl. LII**.

Toutes les dimensions sont données en millimètres	Largeur du groupe		Longueur des traits							Intervalles entre les traits						Épaisseur des traits
	haut	bas	1	2	3	4	5	6	7	1-2	2-3	3-4	4-5	5-6	6-7	
<i>Lombes :</i>																
Groupe supérieur gauche de quatre traits	16,1	16,3	21,4	20,9	25,0	25,2	-	-	-	2,0	2,0	2,0	-	-	-	2,0
Groupe supérieur gauche de trois traits	9,8	9,8	15,8	15,3	16,4	-	-	-	-	2,0	2,0	-	-	-	-	2,0
Groupe inférieur gauche de trois traits	10,1	11,2	18,7	17,3	17,6	-	-	-	-	2,0	2,0	-	-	-	-	2,0
Groupe inférieur gauche de quatre traits	26,0	26,0	15,0	15,0	15,0	15,0	-	-	-	6,7	7,3	9,0	-	-	-	2,0
Groupe inférieur droit de quatre traits	16,2	14,1	22,5	26,1	23,1	22,1	-	-	-	2,0	2,0	2,0	-	-	-	2,0
<i>Jambe gauche :</i>																
Groupe supérieur de sept traits	35,5	33,2	36,6	38,4	36,5	34,6	35,5	34,4	34,1	4,5	4,0	5,5	7,5	4,5	4,0	2,0
Groupe latéral de trois traits	9,4	10,1	18,8	20,3	19,7	-	-	-	-	-	2,5	-	-	-	-	2,0
Trait latéral isolé	-	-	13,1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	2,0
Croix sur la malléole de la cheville (puis —)	-	-	8,7	7,0	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1,0
<i>Genou droit et jambe droite :</i>																
Croix à l'intérieur du genou (puis —)	-	-	27,0	19,0	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	5-3
Groupe supérieur de trois traits	19,0	19,0	37,0	37,0	37,0	-	-	-	-	8,0	8,0	-	-	-	-	2,0
Groupe latéral de deux traits	6,0	6,0	20,0	20,0	-	-	-	-	-	4,0	-	-	-	-	-	2,0
<i>Cheville droite :</i>																
Groupe latéral de trois traits	12,8	12,8	21,0	20,0	23,0	-	-	-	-	3,0	3,0	-	-	-	-	3,0
Groupe médian de trois traits	18,3	18,3	22,3	20,9	21,8	-	-	-	-	3,0	3,0	-	-	-	-	2,5
Groupe intérieur de trois traits	15,1	15,1	18,3	16,7	19,7	-	-	-	-	4,5	4,5	-	-	-	-	3,0
<i>Poignet gauche :</i>																
Groupe de deux traits parallèles	-	-	37,2	40,5	-	-	-	-	-	7,8	-	-	-	-	-	2,0

²³ L. CAPASSO, A. CAPELLI, L. FRATI, R. MARIANI-COSTANTINI, « Notes on the Paleopathology of the Mummy from Hauslabjoch / Val Senales (Southern Tyrol, Italy) », *Der Mann im Eis*, vol. 1 (*op. cit.* n. 13), 1992, p. 209-213 ; L. CAPASSO, « A Preliminary Report on the Tattoos of the Val Senales Mummy (Tyrol, Neolithic) », *Journal of Paleopathology* (éd. L. Capasso, Chieti, Italie), 5, 1993, fasc. 3, p. 173-182 ; K. SPINDLER, *Der Mann im Eis*, 1993 (1994) *op. cit.* n. 22, p. 167-169.

²⁴ T. SJØVOLD, W. BERNHARD, O. GABER, K.-H. KÜNZEL, W. PLATZER, H. UNTERDORFER, « Verteilung und Größe der Tätowierungen am Eismann von Hauslabjoch », *Der Mann im Eis*, vol. 2 (*op. cit.* n. 13), 1995, p. 279-286.

²⁵ *Ibid.*, fig. 4-5 et p. 283. Le rayonnement infrarouge pénètre la peau plus profondément que la lumière normale et permet de révéler des colorations rendues indistinctes par le dessèchement de la surface de la peau.

²⁶ *Ibid.* p. 285.

Les particules de pigment (carbonées ?) retrouvées sur certains tatouages d'Ötzi au niveau du tissu conjonctif sont en conformité avec les procédés traditionnels du tatouage²⁷ : lésion du tégument, puis pommadage d'une matière colorante à base de suie ou de cendre délayée. Il est regrettable que des analyses histologiques n'aient pas été conduites au niveau des deux lignes parallèles qu'Ötzi exhibe sur le plat supérieur du poignet gauche (**pl. LII**)²⁸ ; en effet, leur hétérogénéité faisant douter qu'il s'agisse de véritables tatouages²⁹, seule l'absence constatée des particules de pigment aurait permis de confirmer ce soupçon.

b) Premières hypothèses

> *Diagnostic arthrosique et musculaire*

Konrad Spindler, Luigi Capasso et d'autres chercheurs ont à juste titre dénié aux tatouages d'Ötzi toute fonction décorative, en privilégiant l'hypothèse thérapeutique. Deux arguments vont dans ce sens : la localisation des tatouages sur des zones habituellement recouvertes par le vêtement et l'aspect basique et répétitif des motifs, qui semble exclure une fonction décorative et/ou figurative. Restait à déterminer l'affection pour laquelle Ötzi avait jugé bon de recourir au tatouage. Pour répondre à cette question, les chercheurs autrichiens se

²⁷ Des biopsies ont été prélevées sur un trait de chacun des groupes a, j, et m (cf. fig. 1) par une équipe néerlandaise dirigée par le dermatologue Eddy Van der Velden (E. VAN DER VELDEN et al., « The Decorated Body of the Man from Hauslabjoch. Preliminary Results », *Der Mann im Eis*, vol. 2, 1995, *op. cit.* n. 13, p. 275-278). Après analyse macroscopique, l'équipe s'avoue toutefois incapable de dire « si les particules de pigments sont de la suie ou une autre substance » et parle de *puncture* sans se demander si les tatouages n'auraient pas pu être obtenus par scarification (*ibid.*, p. 276). L'état du tissu conjonctif d'Ötzi permet-il d'apporter des éléments de réponse sur ce point ? Il faudrait poser la question aux scientifiques néerlandais.

²⁸ Regrets exprimés par T. SJØVOLD et al., « Verteilung und Größe der Tätowierungen am Eismann von Hauslabjoch », 1995, *op. cit.* n. 24, p. 284.

²⁹ Luigi Capasso imagine que ces marques ont pu être provoquées post-mortem par des lanières serrées autour de la manche du vêtement (L. CAPASSO, « A Preliminary Report on the Tattoos of the Val Senales Mummy », 1993, *op. cit.* n. 23, p. 178-179). Torstein Sjøvold et ses collègues pensent eux aussi « à des lanières composées de cuir ou de peau », comme celles sur lesquelles sont enfilés les champignons séchés retrouvés aux côtés d'Ötzi, ou bien à des lanières qui pourraient avoir servi « à la fixation d'une plaque de protection sur le bras, comme celles qu'on emploie pour le tir à l'arc » (T. SJØVOLD et al., 1995, *op. cit.* n. 24, p. 284).

sont basés sur l'interprétation des radiographies et des scanographies du squelette d'Ötzi proposée par Dieter zur Nedden et Klaus Wicke³⁰ :

« La radiographie de la colonne vertébrale montre que les vertèbres sont de dimension et de forme normales. Les intervalles des disques intervertébraux sont particulièrement minces. Cela dénote des phénomènes isolés de réduction (*Vacuumphänomene*), et au niveau lombaire, nous avons pu constater des altérations dégénératives légères à moyennes (*diskrete bis mittelgradige degenerative Veränderungen*) indiquant une ostéochondrose ainsi qu'une légère spondylite (*im Sinne eine Osteochondrose und auch einer leichten Spondylose*). [...] De même, les articulations du genou, et surtout les articulations tibio-tarsiennes, montrent des signes d'usure à moyen degré (*Abnützungsercheinungen mäßigen Grades*) »³¹ « L'image au scanner montre aussi les altérations dégénératives des vertèbres lombaires mentionnées plus haut. »³²

Les Autrichiens remarquèrent que les lésions arthrosiques moyennes d'Ötzi affectaient des zones où des tatouages avaient été pratiqués : lombaires (où se concentrent cinq groupes de tatouages), genoux (croix à l'intérieur du genou droit) et chevilles (croix sur la malléole externe de la cheville gauche, et trois groupes tatoués autour de la cheville droite). Puisque les cinq groupes de traits tatoués sur les mollets ne pouvaient évidemment pas correspondre à une douleur articulaire, Autrichiens et Italiens ont suggéré qu'on avait cherché à traiter là une affection de type musculaire (courbature, contracture ou déchirure)³³. Une fois ce diagnostic établi, les deux équipes ont recherché des parallèles historiques.

> La prétendue "cautérisation tibétaine" de Luigi Capasso

Un premier rapprochement s'imposa de lui-même avec une autre momie tatouée de l'Altaï dont nous avons déjà parlé (kourgane n° 2 de Pazyryk, début III^e siècle av. J.-C.)³⁴. Bien que cet "Homme de Pazyryk" soit principalement connu pour la richesse de ses tatouages zoomorphes, il présente également, au dos et à la cheville droite, des tatouages punctiformes : une ligne verticale de sept points, à gauche des vertèbres lombaires, jouxte une ligne similaire de trois points placée à droite (cf. **pl. XII**, fig.1), tandis qu'une ligne incurvée de six points a été

³⁰ Diagnostic repris par K. SPINDLER, *Der Mann im Eis*, 1993 (1994) *op. cit.* n. 22, p. 172 et par L. CAPASSO et al., « L'homme du Similaun : une synthèse anthropologique et paléthnologique », 1999, *op. cit.* n. 15, p. 461.

³¹ ZUR NEDDEN, Dieter et WICKE, Klaus, « Der Eismann aus der Sicht der radiologischen und computertomographischen Daten », *Der Mann im Eis*, vol. 1, 1992, *op. cit.* n. 13, p. 133-134. Les auteurs ne reproduisent ni radiographie ni scanner des lombaires et des genoux. Une radiographie (peu lisible) de la cheville droite se trouve toutefois reproduite p. 135, fig. 4.

³² *Ibid.*, p. 142.

³³ K. SPINDLER, *Der Mann im Eis*, 1993 (1994) *op. cit.* n. 22, p. 173 ; L. CAPASSO, 1993, *op. cit.* n. 23, p. 181 ; L. CAPASSO et al., 1999, *op. cit.* n. 15, p. 463.

³⁴ Cf. *supra*, p. 54 sq.

tatouée à l'extérieur de la cheville droite (**pl. XI**, n° 10). La correspondance topographique de ces tatouages avec ceux d'Ötzi justifient pleinement le parallèle : même si l'on doit déplorer avec K. Splindler qu'aucune radiographie du squelette n'ait été prise à l'époque de la découverte³⁵, on peut raisonnablement supposer que les tatouages punctiformes de l'Homme de Pazyryk répondaient eux aussi à des préoccupations thérapeutiques.

Autrichiens et Italiens reprirent les réflexions de Sergei Ivanovitch Rudenko, l'inventeur de l'Homme de Pazyryk, qui avait le premier attiré l'attention sur les cautérisations thérapeutiques attribuées par la *Collection hippocratique* aux Nomades scythes³⁶ :

Σκυθῶν γὰρ τοὺς πολλοὺς, ἅπαντας ὅσοι « Tu trouveras beaucoup de Scythes — dont
 Νομάδες, εὐρήσεις κεκαυμένους τοὺς τε ὤμους tous ceux qui sont nomades — cautérisés aux
 καὶ τοὺς βραχίονας καὶ τοὺς καρπούς τῶν épaules, aux bras, aux poignets, à la poitrine et
 χειρῶν, καὶ τὰ στήθεα, καὶ τὰ ἰσχία.³⁷ aux lombes. »

Selon l'auteur grec, qui cherche une explication conforme à sa propre théorie des contraires³⁸, ce traitement vient corriger la nature humide et molle des Scythes due au climat de leurs contrées (i. e. l'Ukraine actuelle). La cautérisation, en asséchant les articulations, est censée remédier chez eux à une espèce de rhumatisme chronique et faciliter ainsi les activités de torsion et de détente qu'exige le lancer de javelot.

À l'occasion de la découverte d'Ötzi, Renate Rolle (Institut de Préhistoire, Université de Hambourg) offrit une synthèse exhaustive des travaux relatifs à l'Homme de Pazyryk dans laquelle elle établit un rapprochement entre les anciennes cautérisations scythes et celles que la médecine populaire tibétaine utilise encore aujourd'hui, en donnant sur ces dernières les précisions suivantes :

« On se sert de différents outils, depuis le foyer brûlant d'une pipe (observé au milieu du XIX^e siècle) jusqu'à divers instruments cautérisants comme le poinçon ou le fer rouge. Encore aujourd'hui, la médecine populaire tibétaine brûle des herbes (*Kräuter*) sur la peau pour soigner le

³⁵ K. SPINDLER, *Der Mann im Eis*, 1993 (1994) *op. cit.* n. 22, p. 172. Le squelette de l'Homme de Pazyryk semble avoir disparu depuis.

³⁶ S. I. RUDENKO, « Древнейшая “скифская” татуировка » [Les anciens tatouages “scythes”], *Советская Этнография [Ethnographie soviétique]*, 1949, fasc. 3, p. 133 et S. I. RUDENKO, *Культура населения горного Алтая в скифское время [La culture de la population montagnarde de l'Altai à l'époque scythe]*, Moscou / Leningrad, 1953, trad. M. W. THOMPSON, avec révisions de l'auteur, *Frozen Tombs of Siberia : the Pazyryk Burials of Iron Age Horsemen*, Londres, 1970, p. 113.

³⁷ PSEUDO-HIPPOCRATE, *Airs, eaux, lieux*, ch. 20, § 1, éd. et trad. (modifiée) J. JOUANNA, *CUF*, 1996, p. 235. Ces cautérisations se faisaient vraisemblablement à l'amadou (cf. *infra*, p. 235 sq.).

³⁸ Dans la médecine grecque, on soigne le froid par le chaud, l'humide par le sec, et vice-versa.

rhumatisme, l'infécondité ou le mal de dos. Garnie (*gefüllt*) d'herbes enroulées (*gewickelten Kräutern*), la pointe (*Spitze*) d'un fer rouge ardent est posée sur la peau. »³⁹

Pour tout le passage que nous avons cité, Renate Rolle ne donne aucune référence bibliographique ; nous nous sommes de notre côté entretenu personnellement avec Fernand Meyer⁴⁰, qui a publié plusieurs photographies illustrant les différents procédés de cautérisation employés aujourd'hui au Tibet⁴¹. Il faut en effet donner quelques éclaircissements sur la technique décrite en dernier lieu par Renate Rolle, car on verra dans un instant comment, mal comprise, elle a conduit L. Capasso à des hypothèses fantaisistes. Les médecins tibétains utilisent un petit ressort hélicoïdal (fil de cuivre ou d'or enroulé sur lui-même) dont l'extrémité inférieure, rectiligne, forme la pointe qui sera appliquée sur la peau. Dans les spirales du ressort, on laisse se consumer un petit rouleau de feuilles de *Gerbera* séchées. La chaleur ainsi produite est transmise par la pointe de l'instrument jusqu'à la peau. Cette cautérisation indirecte, dite de l'*aiguille d'or* (*gser-khab*), est appliquée au sommet du crâne et ne laisse aucune cicatrice⁴².

Dans une contribution de 1993 consacrée aux tatouages d'Ötzi, Luigi Capasso livrait une première paraphrase plutôt correcte de la notice de Renate Rolle⁴³, puis, après avoir évoqué les cautérisations scythes, supposait que les tatouages d'Ötzi devaient être le résultat d'une cautérisation indiquée pour le traitement de l'arthrose⁴⁴. Mais comment expliquer qu'une cautérisation puisse laisser des marques colorées comme celles d'Ötzi ? C'est que, dans l'esprit de L. Capasso, celle-ci n'est pas une simple brûlure :

« [...] jusqu'à la fin du siècle dernier, certaines tribus nomades du Tibet pratiquaient "un tatouage thérapeutique" indiqué dans le soin des douleurs articulaires. Le thérapeute faisait une petite

³⁹ R. ROLLE, « Die Skythenzeitlichen Mumienfunde von Pazyryk — Forst-Konservierte Gräber aus dem Altaigebirge », *Der Mann im Eis*, vol. 1 (*op. cit.* n. 13), 1992, p. 355 : « Dazu bedient man sich unterschiedlicher Instrumente, von heißen Pfeifenköpfen (Mitte 19. Jh. beobachtet) bis zu verschiedenen Kauterisierungsinstrumenten wie Loch- und Brenneisen. Die tibetische Volksheilkunde brennt noch heute Kräuter in die Haut, um Rheuma, Unfruchtbarkeit oder Rückenschmerzen zu heilen. Mit gewickelten Kräutern gefüllt, wird die Spitze des glühenden Brenneisens auf die Haut aufgesetzt. »

⁴⁰ Directeur d'étude à l'École Pratique des Hautes Études (Sorbonne), 4^e section, sciences et civilisation du monde tibétain.

⁴¹ F. MEYER, *Gso-ba rig-pa. Le système médical tibétain*, Paris, 1988, p. 188-197, fig. 46-50.

⁴² *Ibid.*, fig. 48 et 49 ; J. KUNZANG, *Tibetan Medicine illustrated in original texts*, Londres, 1973, p. 27 (description de la technique).

⁴³ L. CAPASSO, 1993, *op. cit.* n. 23, p. 180 : « specialized instruments are used, including burners and various tools for cauterization, such as awls and brands. In the traditional Tibetan medicine that is still practiced today, herbs capable of relieving joint pain, especially back pain, are burned against the skin. The therapy is performed with a cauterizing instrument filled with medicinal herbs, whose incandescent point is placed against the afflicted joint. »

⁴⁴ *Ibid.*, p. 180 : « It therefore is possible that the tattoos found on the body of the Similaun Man represent traces of the practice of localized, topical cutaneous cauterization for the treatment of osteoarthritis. »

coupure cutanée et à l'intérieur de cette dernière, il mettait des herbes médicamenteuses avec un cautère (instrument doté d'une extrémité métallique plate et d'un manche réfractaire), il brûlait les herbes qu'il avait déposées à l'intérieur de la coupure, puis il appliquait une gaze. La cicatrice finissait par englober la particule carbonée laissée par la combustion des herbes médicamenteuses, et il en résultait une sorte de tatouage. »⁴⁵

L. Capasso mésinterprète ici la technique de cautérisation indirecte décrite par R. Rolle, en croyant que la peau était elle-même garnie (*gefüllt*) d'herbes. Cette technique forgée de toutes pièces, déjà exposée par lui à plusieurs reprises au cours de l'année 1998⁴⁶, fut largement reprise par la presse⁴⁷ et imprudemment reçue par l'équipe autrichienne, alors que celle-ci publiait de nouvelles hypothèses hasardeuses sur le cas Ötzi⁴⁸, comme nous allons maintenant le voir.

> *Ötzi et l'acupuncture : l'hypothèse autrichienne*

En 1998, l'équipe autrichienne, emmenée cette fois par Leopold Dorfer, fit intervenir des spécialistes de l'acupuncture qui remarquèrent que, parmi les quinze groupes de traits dont était tatoué Ötzi, neuf se trouvaient à proximité de points d'acupuncture chinoise⁴⁹. Cette contiguïté topographique permettrait de considérer la puncture des tatouages d'Ötzi comme l'ancêtre direct de l'acupuncture⁵⁰. Quelques mois après la parution de ces deux articles, deux membres de l'équipe autrichienne (E. Egarter et K. Spindler) amendèrent légèrement leurs

⁴⁵ L. CAPASSO et al., 1999, *op. cit.* n. 15, p. 463.

⁴⁶ Entretien publié par le quotidien *Alto Adige*, dans son édition du 16 janv. 1998, et L. CAPASSO, « 5300 Years Ago, the Ice Man Used Natural Laxatives and Antibiotics », *The Lancet*, 352, 1998, p. 1864.

⁴⁷ *Le Figaro*, n° 16623, 23 janv. 1998, p. 14 (R. Heuze s'entretient avec L. Capasso et paraphrase ce dernier) : « une telle méthode était utilisée par des sorciers tibétains il y a encore deux siècles : ils pratiquaient une petite incision sous la peau, déposaient des herbes médicinales dans la blessure et la cautérisaient au fer rouge, la brûlure des herbes soignant la douleur. » *Libération*, 14 juillet 1998, *Cahier spécial été*, p. v : N. Levisalles, envoyée spéciale à Bolzano, apprend de L. Capasso que les tatouages d'Ötzi « sont sûrement les traces d'un traitement médical qui est encore utilisé au Tibet : on pratique une petite incision sous la peau et on y dépose une poudre végétale ».

⁴⁸ L. DORFER, M. MOSER, F. BAHR, K. SPINDLER, E. EGARTER-VIGL, S. GIULLÉN, G. DOHR, T. KENNER, « A Medical Report from the Stone Age ? », *The Lancet*, 354, 18 sept. 1999, p. 1023-1025, p. 1024.

⁴⁹ L. DORFER, M. MOSER, K. SPINDLER, F. BAHR, E. EGARTER-VIGL, G. DOHR, « 5200-Year-Old Acupuncture in Central Europe ? », *Science*, 282 (9 oct. 1998), p. 242-243, 1998. L. Capasso et ses collaborateurs ont vraisemblablement mal compris ce court article, puisqu'ils ont cru qu'« une étude récente [...] a[vait] mis en évidence la présence de certains tatouages semblables à de petits points superficiels localisés sur des points traditionnels de l'acupuncture chinoise » (Capasso et al., 1999, p. 463). Or Leopold Dorfer et ses collègues ne prétendent nullement avoir repéré de nouveaux tatouages, mais que « plusieurs d'entre ceux qui pourraient avoir entraîné une puncture superficielle de la peau (*that would have entailed superficial skin puncture*) semblent être localisés sur des points d'acupuncture chinoise ».

⁵⁰ L. DORFER et al., « A Medical Report from the Stone Age ? », 1999, *op. cit.* n. 48, p. 1025.

conclusions en imaginant cette fois que les tatouages d'Ötzi représentaient « probablement des points de repère pour une espèce d'acupuncture préhistorique », et que « l'on a[vait] donc, à l'origine, utilisé les tatouages pour pratiquer l'acupuncture »⁵¹.

La topographie des points d'insertion à laquelle ces spécialistes se réfèrent provient du standard que la Chine populaire a diffusé dans ses universités et vers l'Occident depuis 1978⁵². La pratique actuelle recense 670 points répartis symétriquement sur tout le corps humain, le long de 12 méridiens (ou canaux) bilatéraux et de 2 méridiens axiaux⁵³. La surface du corps humain étant littéralement constellée de points d'insertion, on peut estimer comme dépourvu de toute espèce de signification statistique le fait que les tatouages d'Ötzi, longilignes et assez étendus, coïncident de temps à autre avec certains de ces points.

> *Diagnostic sciatalgique (Dr Pascale Hégy)*

Au cours de l'année 2003, nous avons soumis le « cas Ötzi » au Dr Pierre-Léon Thillaud, chargé de conférences en Paléopathologie à l'École Pratique des Hautes Études (4^e section), qui l'a présenté à son séminaire. L'une des ses auditrices, le Dr Pascale Hégy (rhumatologue), après avoir examiné notre reconstitution (pl. LII), remarqua immédiatement que la plupart des tatouages d'Ötzi étaient localisés à proximité du trajet du nerf sciatique. L'hypothèse paléopathologique inédite qu'elle nous a proposée peut être résumée comme suit⁵⁴ :

« En partant du principe que les tatouages d'Ötzi ont été appliqués sur des zones douloureuses, on peut se demander si la topographie des interventions ne coïncide pas avec le trajet d'une racine nerveuse. »

« Les tatouages dorsaux, répartis de part et d'autre du rachis lombaire, pourraient indiquer qu'Ötzi a souffert de lombalgies associées à des contractures paravertébrales. »

⁵¹ Émission *Archimède* (*Arte*, le 3 oct. 2000). Propos retranscrits à l'adresse internet suivante : <http://www.arte.de/hebdo.archimed/20001010/ftexte/sujet8.html>.

⁵² Pour l'historiographie de la prétendue *TCM* (*Traditional Chinese Medicine*), telle qu'elle a été diffusée en Occident, cf. P. U. UNSCHULD et al., *Médecines chinoises*, Paris, 2001, p. 93. L. DORFER et al., 1999, *op. cit.* n. 48, utilisent *Essentials of Chinese Acupuncture, compiled by Beijing, Shanghai and Nanjing College of TCM*, Beijing, 1980. L'un des contributeurs aux deux articles cités, Frank Bahr, membre de l'Académie allemande d'acupuncture et d'auriculo-médecine (Munich), est aussi l'auteur de *Einführung in die wissenschaftliche Akupunktur*, Munich, 1996.

⁵³ Voir l'exposé des points d'acupuncture par l'Institut de médecine traditionnelle chinoise de Pékin (R. ZHANG, X. WU, *Les points d'acupuncture et leur mécanisme d'action*, trad. F. MARMORI, Paris, 1992).

⁵⁴ Nous synthétisons ici la notice que Pascale Hégy a publiée à la suite de notre propre contribution dans la revue de l'Institut de Paléontologie Humaine : P. HÉGY (en collab. avec P. L. THILLAUD), « Réflexions sur les tatouages d'Ötzi : une nouvelle hypothèse diagnostique », *L'Anthropologie*, 108, 2004, p. 107-109.

« La topographie des tatouages des membres inférieurs évoque un trajet sciatique dont on peut essayer de déterminer le niveau lombaire. Les tatouages des jambes, en situation postéro-externe, ainsi que la croix en regard de la malléole externe gauche, correspondent au trajet sciatique L5. »

« Comment expliquer le caractère bilatéral des tatouages ? Un processus occupant un certain volume rachidien — une hernie discale par exemple — peut tout à fait comprimer les racines droite et gauche d'un même trajet sciatique (ici L5). Dans ce cas, la symptomatologie douloureuse est soit bilatérale, soit à bascule et d'intensité variable⁵⁵. »

« Les tatouages répartis autour de la cheville droite peuvent pour leur part correspondre à des douleurs en bracelet. Celles-ci ne sont pas exceptionnelles dans la sciatique, en particulier dans celle de trajet L5 (le trajet L5 croise en effet le dos du pied et se termine au gros orteil). Notons que les analyses des radiographies de la cheville droite signalent l'existence de signes d'arthrose⁵⁶. Toutefois, l'arthrose primitive de l'articulation tibiotarsienne étant rare, il ne serait pas inutile de réétudier les radiographies. »

« Quelle pourrait être l'étiologie de cette sciatique ? L'équipe du professeur Zur Nedden — qui, malheureusement, ne reproduit pas la radiographie de la colonne vertébrale — constate au niveau lombaire “des altérations dégénératives légères à moyennes” et des phénomènes de réduction au niveau des intervalles intervertébraux. On peut donc penser qu'Ötzi, soumis à des efforts physiques répétés, a développé une insuffisance discale accompagnée d'hernie discale et, s'il a vécu suffisamment longtemps, une lombodiscarthrose⁵⁷. »

« La croix tatouée à l'intérieur du genou droit ne correspond pas au trajet L5. On doit donc se contenter des remarques de l'équipe autrichienne qui constate aux articulations des genoux “des signes d'usure à moyen degré”, sans plus de précisions. S'agit-il de gonarthrose fémorotibiale interne ? »

« Les patients souffrant aujourd'hui de lombosciatique pratiquent parfois eux-mêmes des interventions locales dont ils espèrent retirer un bénéfice antalgique. Les cataplasmes, les massages avec des pommades, l'application d'une source de chaleur (sèche-cheveux, fer à repasser) sont des pratiques courantes. La recherche d'un soulagement se fait parfois au prix de marques durables (brûlures en particulier). »

Ce diagnostic de bon sens repose sur le principe d'intervention *loco dolenti* que nous verrons être à la base de la quasi-totalité des applications thérapeutiques du tatouage, mais aussi de la cautérisation.

*

* *

⁵⁵ Ces douleurs d'intensité variable se traduisent peut-être chez Ötzi par un nombre plus ou moins important de traits tatoués.

⁵⁶ Zur Nedden et Wicke, 1992, p. 134.

⁵⁷ K. SPINDLER, *Der Mann im Eis*, 1993 (1994) *op. cit.* n. 22, p. 159, estime l'âge d'Ötzi au moment de sa mort à environ 35-40 ans (usure assez importante des dents).

2. MOXIBUSTION, PUNCTURE ET TATOUAGE THÉRAPEUTIQUE EN EURASIE

a) L'acumoxa et les autres stimulations thérapeutiques en Chine ancienne

On s'étonne que les Autrichiens n'aient pas recouru aux récents travaux d'histoire de la médecine chinoise, une discipline qui a connu une révolution depuis la découverte, en 1973, des manuscrits médicaux de **Mawangdui** (tombe n° 3, Changsha, province du Hunan)⁵⁸. Ces documents, précisément datés de 168 av. J.-C., constituent la documentation la plus ancienne disponible à ce jour sur la médecine chinoise. Dans cette compilation éclectique se côtoient recettes médicamenteuses (potions et cataplasmes), stimulations chirurgicales⁵⁹ (cautérisation, saignée, ventouses, compresses chaudes, fumigations, bains, massages), diététique, gymnastique corporelle et pratiques sexuelles, formules d'exorcisme et de magie. D'autres textes médicaux de la première moitié du II^e siècle av. J.-C. ont également été retrouvés en 1983 dans la tombe n° 247 de **Zhangjiashan** (Jiangling, province du Hubei). Outre des traités inédits, les manuscrits de Zhangjiashan offrent des recensions nouvelles de certains textes de Mawangdui⁶⁰. Enfin, en 1993, dans la tombe n° 2 de **Yongxing** (Mianyang, province du Sichuan), datée du II^e siècle av. J.-C., des archéologues ont dégagé ce qui constitue la plus ancienne figurine anatomique chinoise connue à ce jour⁶¹. Tous ces documents reflètent la diversité de la pensée médicale à l'époque des Han occidentaux et permettent de mesurer le chemin parcouru jusqu'à l'apparition des grands classiques médicaux dont la compilation ne commence qu'au début de notre ère⁶².

⁵⁸ Récemment traduits et commentés par Donald J. HARPER, *Early Chinese Medical Literature. The Mawangdui Medical Manuscripts*, Londres / New York, 1998.

⁵⁹ Selon l'acception première de *χειροπραγία*, "pratique manuelle".

⁶⁰ Vivienne Lo prépare actuellement la traduction des textes de Zhangjiashan dont elle a déjà commenté les extraits les plus significatifs (cf. Z. HE, V. LO, « The Channels : a Preliminary Examination of a Lacquered Figurine from the Western Han Period », *Early China*, 21, 1996, p. 81-124 ; V. LO, « The influence of nurturing life culture on the development of Western Han acumoxa therapy », *Innovation in Chinese Medicine*, éd. E. HSU, Cambridge, 2001, p. 19-50 ; V. LO, « Spirit of Stone : Technical Considerations in the Treatment of the Jade Body », *Bulletin of the School of Oriental en African Studies*, 65, 1, 2002, p. 99-128).

⁶¹ Décrite et analysée par Z. HE, V. LO, « The Channels : a Preliminary Examination of a Lacquered Figurine from the Western Han Period », *Early China*, 21, 1996, p. 81-124 (*op. cit.* n. 60).

⁶² Le classique de référence est le *Huangdi neijing* (*Canon interne de l'Empereur jaune*), où un empereur mythique du III^e millénaire avant notre ère dialogue avec ses conseillers, compilation régulièrement
[Suite de la note page suivante]

Les classiques médicaux inscrivent le corps humain dans un réseau de 12 canaux (*mai*) bilatéraux où circule le *qi* (souffle, *pneuma*). Sur chaque canal sont disposés un certain nombre de points dont les noms et la localisation sont toujours utilisés par les praticiens actuels. La maladie est définie comme défaut de circulation du *qi* susceptible d'être corrigé par la puncture ou la cautérisation de certains points spécifiques. Cette méthode de traitement par acupuncture et moxibustion⁶³ reçoit parfois l'appellation commode d'*acumoxa*.

Comme nous allons le voir, les documents exhumés depuis 1973 montrent que les Han occidentaux ne disposaient pas encore d'une topographie et d'une nomenclature standardisées des points d'*acumoxa*. Les lignes peintes en rouge sur la figurine en bois laqué de Yongxing (neuf lignes bilatérales et une ligne médiane reliant les extrémités des membres à la tête) annoncent sans aucun doute le système ultérieur à douze *mai*, bien que leurs trajets ne soient pas toujours comparables à ceux que donneront plus tard les classiques médicaux⁶⁴. Mais, contrairement aux modèles anatomiques en bronze de l'époque médiévale, la figurine de Yongxing ne comporte aucune indication de points d'*acumoxa*. C'est aussi le cas des textes théoriques de Mawangdui et de Zhangjiashan, qui décrivent les trajets de onze canaux bilatéraux *Yin* ou *Yang*. Chaque *mai* est, chez eux, rendu responsable de divers maux affectant les organes et les membres répartis sur son parcours. L'un de ces textes⁶⁵ recommande, comme remède systématique à l'une ou l'autre de ces affections, la cautérisation du canal concerné, sans toutefois préciser le lieu exact où celle-ci doit être pratiquée. Un autre texte⁶⁶ se contente d'établir la liste des canaux et des maux afférents, sans prescrire d'intervention. Il mentionne

révisée pendant tout le moyen-âge, et dont les matériaux les plus anciens remontent aux II^e - I^{er} s. av. notre ère. Ce corpus compte trois recensions : le *Taisu* (*Fondements essentiels*), le *Suwen* (*Questions élémentaires*) et le *Lingshu* (*Pivot de l'Esprit*). Les deux autres classiques d'acupuncture et de moxibustion sont : le *Nanjing* (*Classique des difficultés*, I^{er} ou II^e s. ap. J.-C.) et, de Huangfu Mi, le *Zhenjiu jiyajing* (*ABC d'acumoxa*, entre 256 et 282).

⁶³ Le terme *moxa* a été forgé par les voyageurs européens du XVII^e s. d'après le japonais *mo-gouça*, lui-même contraction de *moé-kouça* ("herbe-qui-brûle") — cf. P. HUARD et M. WONG, « Cautérisation ignée et moxas en Chine, au Japon, dans le Proche et Moyen-Orient, en Europe », *Histoire de la médecine*, 8, fasc. 7, 1958, p. 7-41. Il désigne le combustible le plus couramment utilisé en Chine et au Japon (un petit rouleau constitué de feuilles d'armoise pilées et enroulées dans une feuille de riz). Dans les lignes qui suivent, *moxa* et *moxibustion* désigneront les techniques de cautérisation par combustion organique, distinctes de la cautérisation chimique ou par fer ardent.

⁶⁴ Convergences et divergences recensées par Z. HE, V. LO, « The Channels : a Preliminary Examination of a Lacquered Figurine [...] », 1996, *op. cit.* n. 60, p. 93 sq.

⁶⁵ Mawangdui, ms 1, texte A, tr. D. J. HARPER, 1998, *op. cit.* n. 60, p. 192-202.

⁶⁶ Mawangdui, ms. 1, texte B, tr. D. J. HARPER, 1998, *op. cit.* n. 60, p. 203-212. Ce texte se trouve également inséré dans le *Maishu* (*Livre des mai*) de Zhangjiashan, transcrit sur lattes de bois (lattes 16-47).

toutefois les précautions à prendre pour la cautérisation du petit canal Yin⁶⁷. Parce que la cautérisation allait sans doute de soi, le copiste de ce texte n'aura sans doute pas jugé nécessaire de la rappeler après la description de chaque canal⁶⁸. Quoiqu'il en soit, ces textes ne localisent aucun point de moxibustion et ne mentionnent pas la puncture avec aiguille métallique⁶⁹. Vivienne Lo a toutefois attiré l'attention sur un passage du *Maishu* de Zhangjiashan qui prescrit des cautérisations et des punctures en lien avec le système des canaux :

« Les sages tiennent les canaux en grande estime. Quant au *qi*, il avantage la partie inférieure du corps et nuit à la partie supérieure ; il suit le chaud et s'écarte du froid. Les sages refroidissent donc la tête et réchauffent les pieds. Ceux qui soignent la maladie retranchent l'excédent et comblent le déficit. Si donc le *qi* monte au lieu de descendre, repère le canal qui a outrepassé ses propres capacités et applique une cautérisation là où il rencontre une articulation. En cas de maladie aiguë, applique une autre cautérisation, deux pouces au-dessus de l'articulation. Si le *qi* a tendance à monter, puis à redescendre, perfore le [canal] avec une lancette de pierre à l'intérieur du genou et au cou-de-pied. »⁷⁰

Cette ordonnance n'est pas sans rappeler certaines interventions qu'un texte du début du I^{er} siècle av. J.-C. attribue à Chunyu Yi († c. 150 av. J.-C.), un médecin qui utilisait des lancettes de pierre⁷¹. Mais cette proto-acupuncture lithique d'époque Han⁷², de même que la moxibustion, ne semblent pas encore avoir été élevées au rang de thérapeutique générale⁷³. On

⁶⁷ D. J. HARPER, 1998, *op. cit.* n. 60, p. 211.

⁶⁸ Nous ne suivons donc pas Z. HE et V. LO (1996, *op. cit.* n. 60, p. 122) qui, après avoir affirmé que ce traité n'impliquait pas de cautérisation, veulent le rattacher aux seuls exercices de gymnastique thérapeutique.

⁶⁹ Paul Ulrich Unschuld a été un des premiers à essayer de tirer les conséquences de ce silence (P. U. UNSCHULD, *Medicine in China. A History of Ideas*, Berkeley / Los Angeles / London, 1985, p. 93 sq.).

⁷⁰ Z. HE et V. LO, 1996, *op. cit.* n. 60, p. 114 = V. LO, 2001, *op. cit.* n. 60, p. 29. Le texte correspondant de Mawangdui (ms 1, texte C, D. J. HARPER, 1998, *op. cit.* n. 60, p. 213-214) demande de perfore le coude (*zhou*) au lieu du cou-de-pied (*fu*).

⁷¹ Sima Qian (c. 146-86 av. J.-C.), *Shiji (Mémoires historiques)*, ch. 105 : sur les 18 thérapies mises en œuvre par Chunyu Yi, la plupart sont médicamenteuses, et trois seulement entendent exercer une contrainte sur la circulation du *qi* dans les vaisseaux : a) défaillance de la terminaison du vaisseau *Yin* dans le pied, nécessitant la cautérisation du vaisseau en question ; b) pour traiter un "retour de chaleur" (*re jue*) qui échauffe le pied, Chunyu Yi perfore la plante du pied avec trois aiguilles de pierre ; c) pour des maux de tête, un échauffement et un affaiblissement général, Chunyu Yi passe de l'eau froide sur le front de son patient et perfore le canal Yang brillant du pied à trois reprises (localisation non-précisée), afin de contrecarrer un "retour vers le haut" (*jue shang*) (D. J. HARPER, 1998, *op. cit.* n. 60, p. 94 ; V. LO, 2002, *op. cit.* n. 60, p. 109-110).

⁷² Vivienne Lo (V. LO, 2002, *op. cit.* n. 60, p. 122) pense avec raison que les neuf aiguilles d'or et d'argent retrouvées en 1968 à Mancheng dans la tombe d'un des membres de la famille impériale (Liu Sheng, † 113 av. J.-C., cf. D. HOIZEY, *Histoire de la médecine chinoise, des origines à nos jours*, Paris, 1988, p. 58 ; D. J. HARPER, 1998, *op. cit.* n. 60, p. 92) n'étaient pas destinées à l'acupuncture, mais à la couture. Elles ont en effet un chas, et dans la tombe se trouvaient avec elles deux lindeux constitués de morceaux de jade cousus avec du fil d'or.

⁷³ Cf., au II^e s. av. J.-C., la biographie de Bian Que (IV^e s. av. J.-C.) par Sima Qian, où les potions et les pressions chaudes sont réservées aux affections siégeant à la surface de la peau, tandis que la puncture

se rend compte en effet, à parcourir les textes traduits par D. J. Harper, que la puncture et la moxibustion ne sont que des moyens de stimulation parmi d'autres, et que leur application (proximale ou distale) obéit rarement à la topographie formalisée des canaux. Pour une même affection, le *Wushier bingfang*⁷⁴ recourt certes parfois aux stimulations chirurgicales (cautérisation, perforation, compresses chaudes), mais à côté d'autres procédés tels que la pharmacopée, les régimes, les exorcismes et la magie. Donald J. Harper⁷⁵ recense quatre formes de stimulation calorique utilisées dans ce traité en plus de la moxibustion : 1) pression chaude⁷⁶ ; 2) rôtissage⁷⁷ ; 3) fumigation ; 4) bains chauds. Les tumeurs à l'aîne donnent lieu, dans le *Wushier bingfang*, à de nombreuses recettes. Outre des formules magiques et des séances d'exorcisme⁷⁸, on prescrit de gratter la tumeur à quatorze reprises avec le majeur⁷⁹, de cautériser le tibia⁸⁰ ou bien d'appliquer un moxa au sinciput :

« Prends du reliquat de chanvre et roules-en dans de l'armoise. Utilise ce [moxa] pour cautériser le sommet du crâne d'une personne souffrant d'une tumeur inguinale. Fais-le cloquer, sans plus. »⁸¹

Une autre recette, lacunaire et difficile à interpréter, mêle perforation et cautérisation :

« Autre. Tumeur inguinale. Lève d'abord les testicules et rabaisse la peau. Perfore le côté du nombril avec une lancette de pierre ... liquide et saindoux ... mélange dans de l'alcool pur. En outre, cautérise la plaie. Tiens-la à l'abri du vent. Pour un meilleur résultat, cautérise le grand [canal] Yin et le grand [canal] Yang ... Excellent. »⁸²

La situation à l'époque des Han occidentaux est donc la suivante : les praticiens commentent certes à baser leurs interventions sur un réseau théorique de canaux, mais sans toutefois disposer encore d'une cartographie bien établie des points de stimulation. Ils héritent d'une

lithique est censée atteindre les affections plus profondes du sang et des canaux (V. LO, 2002, *op. cit.* n. 60, p. 110).

⁷⁴ *Prescriptions pour cinquante-deux maladies*, Mawangdui, ms 1, texte E, trad. D. J. HARPER, 1998, *op. cit.* n. 60, p. 221-304.

⁷⁵ D. J. HARPER, 1998, *op. cit.* n. 60, p. 95.

⁷⁶ On utilise souvent un galet trempé dans un liquide chaud (V. LO, 2002, *op. cit.* n. 60, p. 112 sq., qui recherche certains de ces galets parmi les trouvailles archéologiques). D'autres matériaux peuvent également être utilisés (sur une plaie, on applique du sel grillé et enveloppé dans un morceau de tissu ou des boulettes de déjections de ver de terre mélangées avec du vinaigre et chauffées, cf. *Wushier bingfang*, § 19 et § 31, tr. D. J. HARPER, 1998, *op. cit.* n. 60, p. 229-230 et 235-236).

⁷⁷ Un patient qui souffre de rétention d'urine doit tourner son dos vers une flambée de foin et de brindilles, pendant que deux personnes frottent ses fesses (avec un onguent ?) (*Wushier bingfang*, § 104, tr. D. J. HARPER, 1998, *op. cit.* n. 60, p. 256).

⁷⁸ Cf. V. LO, 2002, *op. cit.* n. 60, p. 104.

⁷⁹ *Wushier bingfang*, § 131, tr. D. J. HARPER, 1998, *op. cit.* n. 60, p. 265.

⁸⁰ *Ibid.*, § 140, p. 269.

⁸¹ *Ibid.*, § 127, p. 263.

⁸² *Ibid.*, § 135, p. 267.

thérapie composite où se cotoient divers procédés⁸³, parmi lesquels la moxibustion et la puncture, deux techniques qui finiront par acquérir la première place dans les compilations classiques du début de notre ère. Outre son action stimulante, la perforation du tégument répondait parfois à la simple nécessité d'évacuer les poches purulentes des abcès⁸⁴. Dans les classiques médicaux, l'acupuncture se confond même parfois avec la saignée : l'effusion de sang est notamment requise pour réduire une pléthore de *qi* ou évacuer un agent pathogène⁸⁵. La formalisation du réseau d'acumoxa et l'exploitation thérapeutique de ce dernier sont en Chine les conséquences d'une homogénéisation de l'anatomie humaine qui pourrait avoir pris un virage décisif après la fondation de l'Empire (221 av. J.-C.)⁸⁶, alors que s'instaure un État centralisé soucieux d'harmoniser écriture, poids, mesures, monnaie et code législatif. C'est en effet à partir de cette époque que les élites perfectionnent et formalisent une topographie canonique de canaux et de points d'acumoxa dont l'acupuncture actuelle a hérité.

Notre excursus du côté de la Chine nous a permis de réviser l'image hiératique et intemporelle de l'acupuncture que certains praticiens modernes souhaiteraient donner. Avant que les grands classiques médicaux ne la mettent au centre de leur thérapeutique et l'ajustent à une topographie canonique du corps humain, d'autres documents nous la font voir sous un jour très différent : l'aiguille métallique n'a pas encore détrôné la lancette de pierre, l'opération peut être sanglante, le réseau anatomique connaît encore des variations dans le parcours de ses canaux, et les points d'insertion qui dépendent de celui-ci ne sont pas encore définitivement fixés.

L'erreur méthodologique de l'équipe autrichienne réside donc dans le fait d'avoir pensé pouvoir retrouver sur la peau tatouée d'Ötzi une topographie de points d'acumoxa qui est de toute évidence le fruit d'un consensus culturel largement postérieur. La topographie des classiques médicaux du début de notre ère n'étant déjà plus comparable à celle qui avait cours à

⁸³ Vivienne Lo a montré comment des massages ou des exercices de gymnastique thérapeutique pouvaient parfois se conformer au circuit de certains canaux reproduits sur la figurine de Yongxing (Z. HE et V. LO, 1996, *op. cit.* n. 60, p. 118-122).

⁸⁴ Mawangdui, ms 1, texte C (*Maijia*), tr. D. J. HARPER, 1998, *op. cit.* n. 60, p. 215-216.

⁸⁵ Textes traduits et analysés par D. C. ELPER, « Bloodletting in Early Chinese Medicine and Its Relation to the Origin of Acupuncture », *Bulletin of the History of Medicine*, 54, 1980, p. 337-367. Inversement, en cas de carence de *qi*, le ch. 62 du *Suwen* (*Huangdi neijing*) demande de laisser l'aiguille plantée un moment dans le vaisseau en attendant qu'il gonfle ou que le pouls s'accélère, puis de la retirer rapidement en prenant soin d'éviter toute effusion de sang (*ibid.*, p. 357).

⁸⁶ Sur cette tentative de systématisation rationnelle, cf. P. U. UNSCHULD et al., *Médecines chinoises*, 2001, *op. cit.* n. 52, p. 31 sq.

l'époque des Han, il y a d'autant moins de raisons de chercher à la superposer à celle des tatouages d'Ötzi.

Si nous rejetons comme invalide la démonstration topographique de Leopold Dorfer et *alii*, nous sommes en revanche tout prêt à admettre la haute antiquité des interventions de petite chirurgie comme la saignée, la cautérisation, le tatouage, et même la puncture pratiquée avec ou sans matière colorante, telle qu'elle a survécu chez des peuples d'Asie septentrionale.

b) La petite chirurgie traditionnelle

> *Puncture simple et colorée chez les peuples arctiques*

Des parallèles ethnographiques, négligés par P. U. Unschlud, D. J. Harper et V. Lo, doivent pourtant être versés au dossier des origines de l'acupuncture chinoise. Ils sont à rechercher du côté des thérapeutiques inuit. Robert Fortune a répertorié la plupart des observations sur la chirurgie arctique, collectées depuis les premières explorations de Vitus Behring⁸⁷. L'une des thérapies chirurgicales les plus fréquemment utilisées consiste à transpercer la peau avec une lancette de pierre. Ces perforations offrent des analogies frappantes avec la puncture lithique telle qu'elle nous est apparue à travers les documents chinois du II^e siècle av. notre ère.

C'est à un célèbre missionnaire russe des îles aléoutiennes, le Père Veniaminov⁸⁸, que l'on doit les meilleures informations sur le sujet. Il remarque qu'en cas de crachats sanguinolents, les médecins aléoutes puncturent le phtisique sous les côtes avec des lancettes de pierre « afin d'évacuer le mauvais sang et le *pneuma* (духъ) vicié ».

« Cette opération n'est toutefois accomplie que par les médecins les plus expérimentés, car elle exige de connaître dans le détail où et à quelle profondeur il faut puncturer et quelle quantité de *pneuma* doit être évacuée. Sinon, on risque d'endommager les organes internes et d'expédier le patient dans l'autre monde en laissant échapper tout le *pneuma*. »⁸⁹

⁸⁷ R. FORTUNE, « Lancets of Stone : Traditional Methods of Surgery among the Alaska Natives », *Arctic Anthropology*, 22, 1, 1985, p. 23-45.

⁸⁸ Ivan Evseïevitch Veniaminov (1797-1879). Nous avons déjà cité ses observations relatives au tatouage féminin (cf. *supra*, p. 81).

⁸⁹ I. E. VENIAMINOV, *Записки объ островахъ Уналашкинскаго отдела [Rapport sur les îles du district d'Alaska]*, Saint-Petersbourg, 1840, trad. L. T. BLACK et R. H. GEOGHEGAN, *Notes on the Islands of the Unalashka District*, Kingston, 1984, p. 292.

Cette puncture thoracique est utilisée pour d'autres maladies internes (les coliques en particulier) et comme traitement de la dernière chance. Mais Veniaminov mentionne aussi d'autres types de puncture :

« [...] la puncture est aussi employée pour beaucoup d'autres maladies. Par exemple, pour des douleurs oculaires, on perfore la peau entre les yeux après l'avoir soulevée de l'os, ou bien on perfore au niveau des tempes, de la nuque, etc. En somme, il n'y a pas d'endroits sur le corps, à l'exception des yeux eux-mêmes, qui ne soient susceptibles d'être puncturés en cas de maladie. J'ai connu un Aléoute qui avait été puncturé plus de quarante fois à différents endroits. »⁹⁰

La perforation consistant à soulever un pli de la peau et à le transpercer de part en part est caractéristique des régions arctiques. Nous l'avons trouvée mentionnée sous la plume de Georg Wilhelm Steller, qui explora le Kamtchatka vers 1740 :

*Wenn ihnen aber die Füße wehe thun, so fassen sie die Haut um den Knöchel der Füße mit 2 Hölzlein, heben sie in die Höhe und stechen mit einem Messerlein von Crystal gemacht, hindurch, und lassen so viel Geblüt heraus laufen, als nur immer will, und sagen daß sie dadurch öfters Linderung erhielten.*⁹¹ « Lorsque les pieds leur font mal, [les Kamtchadales] prennent la peau autour de la cheville avec deux petits morceaux de bois, la soulèvent vers le haut, la transpercent avec une lancette de cristal et laissent s'écouler autant de sang qu'il peut en sortir ; et ils disent que ce procédé leur a souvent procuré un soulagement. »

D'après R. Fortune, les Inuits de l'île de Nunivak et de Nunamiut perforent également la peau autour d'une articulation douloureuse et/ou enflée. Ils remplacent parfois cette perforation par une incision simple pratiquée à proximité de la zone affectée (sur le crâne pour une céphalée, autour des yeux pour des douleurs oculaires, sur le dos ou à côté du genou pour un rhumatisme)⁹². Une autre variante consiste à introduire une matière colorante, en faisant passer sous la peau un fil teinté de noir de fumée. Lars Krutak a encore récemment observé ce procédé sur l'île Saint-Laurent, où il est surtout utilisé à proximité des articulations. D'après lui, le passage du fil laisse deux points noirs sous la peau⁹³. Selon d'autres observateurs, cette méthode dessine des petits traits :

« Sur l'île d'Atka, en cas de douleurs articulaires ou dorsales, la peau des zones affectées est pincée et soulevée, puis cousue avec un fil imprégné de poudre à canon (autrefois probablement imprégné de suie) qui laisse des lignes noires. »⁹⁴

⁹⁰ *Ibid.*, p. 293.

⁹¹ G. W. STELLER, *Beschreibung von dem Lande Kamtschatka, dessen Einwohnern, deren Sitten, Nahmen, Lebensart und verschiedenen Gewohnheiten*, Francfort / Leipzig, 1774, ch. 35 : *Von den Medicamenten der Itälmenen* (*Les médicaments des Itelmènes*, p. 362-366), p. 366.

⁹² R. FORTUINE, « Lancets of Stone », 1985, *op. cit.* n. 87, p. 33-34.

⁹³ L. KRUTAK, « St. Lawrence Island Joint-tattooing : Spiritual / Medicinal Functions and Inter-continental Possibilities », *Études inuit / Inuit studies* (Québec, Canada) 23, fasc. 1-2, 1999, p. 229-252.

⁹⁴ M. LANTIS, « Aleut », *Arctic*, éd. D. DAMAS (*Handbook of North American Indians*, 5), Washington, 1984, p. 174.

Cette technique est conforme au procédé souvent employé pour le tatouage ornemental en Arctique et en Sibérie orientale⁹⁵ à côté de la puncture simple. Nous l'avons vu plus haut, des tatouages thérapeutiques analogues ont été signalés chez les Inuits de la presqu'île des Tchouktches par S. I. Rudenko⁹⁶ et chez les Ougriens de l'Ob par plusieurs observateurs⁹⁷. L'Homme de Pazyryk constitue bien entendu un exemple de choix. Nous n'ajouterons rien à ce que nous avons dit plus haut, sinon que les points qu'il porte tatoués sur le dos et à la cheville semblent maintenant offrir des analogies frappantes avec les interventions punctiformes inuit⁹⁸.

L'emploi thérapeutique de la puncture chez les peuples arctiques n'est pas la seule analogie susceptible d'être établie avec l'ancienne médecine chinoise. G. H. Marsh et W. S. Laughin avaient jadis remarqué une convergence de vues entre les conceptions anatomiques traditionnelles des Aléoutes et celles de la médecine chinoise⁹⁹. Ce dossier mériterait d'être réexaminé à la lumière des documents Han occidentaux récemment mis au jour. Le fait que la puncture soit parfois confondue chez les Inuits avec le tatouage thérapeutique pose la question de l'antériorité de ce dernier sur l'acupuncture chinoise. On ferait néanmoins fausse route en prétendant donner à chaque type de mutilation thérapeutique une place déterminée sur un arbre généalogique. Nos sources attestent seulement, sans plus de précisions, la haute antiquité et la large diffusion de certains procédés. C'est sans doute le cas de la puncture simple, bien que notre documentation, essentiellement asiatique, ne nous permette pas de remonter plus haut que le II^e siècle av. notre ère. C'est indéniablement le cas du tatouage, comme en témoignent l'Homme de Pazyryk et, plus récemment, Ötzi. Restent d'autres pratiques moins généreuses en vestiges, mais peut-être tout aussi anciennes, comme les massages, les fumigations, les bains, ou les cataplasmes¹⁰⁰.

⁹⁵ Cf. *supra*, p. 77 sq.

⁹⁶ Cf. *supra*, p. 81.

⁹⁷ Cf. *supra*, p. 91 sq.

⁹⁸ On peut se demander si les points qui à Pazyryk se font face de part et d'autre de la colonne vertébrale n'auraient pas pu être obtenus en passant une aiguille à travers un large pli de peau que l'on aurait soulevée juste au-dessus du rachis. S. I. Rudenko ne précise pas si les points manquant de la partie droite ont été omis de façon délibérée par le tatoueur ou si leur absence résulte de la dégradation du tégument à ces endroits.

⁹⁹ G. H. MARSH et W. S. LAUGHIN, « Human Anatomical Knowledge among the Aleutian Islanders », *Southwestern Journal of Anthropology*, 12, 1956, fasc. 1, p. 54 : « it seems plausible that both the Aleuts, together with other Alaskan Eskimo groups, and the Chinese have continued a tradition going back to a common Mongoloid ancestral people in northeastern Asia. »

¹⁰⁰ Ces pratiques sont abondamment illustrées par les prescriptions magico-médicinales des textes cunéiformes (P. HERRERO, *La thérapeutique mésopotamienne*, éd. posthume par M. SIGRIST, Paris, 1984).

[Suite de la note page suivante]

> *La moxibustion à l'amadou (Kamtchatka, Sibérie, Laponie, Russie)*

Georg Wilhelm Steller, déjà cité à propos des perforations kamtchadales, nota un procédé comparable au “rôtissage” préconisé par les traités médicaux de Mawangdui¹⁰¹ :

*Wenn sie Rückschmerzen empfinden, so lassen sie sich den Rücken vor dem Feuer mit der giftigen Wurzel von der Cicuta aquatica Wescheri dergestalt reiben, daß der Rückgrad nur verschonet bleibt, wovon Convulsionen entstehen, und rühmen sie diese Cur daß sie sogleich Linderung davon verspüren, welches gar wohl senn [= sense] kan[n], wie davon an einem andern Orte angegeben.*¹⁰²

«Lorsqu'ils souffrent de douleurs dorsales, ils se font frictionner le dos devant le feu avec une racine toxique de *cicuta aquatica Wescheri* [ciguë aquatique], en faisant en sorte d'épargner seulement la colonne vertébrale d'où surviennent des convulsions. Ils font grand cas de ce traitement dans lequel ils prétendent trouver un soulagement immédiat, ce que je sais être tout à fait faux, comme cela a été indiqué ailleurs. »

Le jeune Stepan Petrovitch Kracheninnikov¹⁰³, qui, à l'âge de 26 ans, fut envoyé explorer le Kamtchatka (1737-1741), rapporte une autre thérapie en usage dans la presque île :

От лому ставят ядна из березового труду на больных местах. Когда оной труд догорает до тела, то отскакивает с великим стремлением, а тело от того разгивается, и бывает великая язва, к которой иные присыпают трудовой пепел, а иные ничем не лечат. И сие лекарство известно по всей Сибири.¹⁰⁴

«Contre le rhumatisme, ils font des cautérisations sur les endroits affectés avec de l'amadou de bouleau. Quand cet amadou se consume jusqu'à la chair, il saute avec une grande vivacité ; la chair à cause de cela s'ulcère et il se produit une profonde escarre sur laquelle certains saupoudrent de la cendre d'amadou, alors que d'autres ne font aucun soin. Cette médication est connue dans toute la Sibérie. »

Ces archives n'ont, dans l'état actuel de nos connaissances, presque rien donné concernant la petite chirurgie. Voir toutefois les deux saignées aux tempes en cas de céphalée chez A. ATTIA et G. BUISSON, « Édition de texte : “Si le crâne d'un homme contient de la chaleur, deuxième tablette” », *Journal des médecines cunéiformes*, 1, 2003, p. 13, l. 64 et p. 14, l. 180-186. Nombreux onguents et cataplasmes également dans la médecine égyptienne (T. BARDINET, *Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique. Traduction intégrale et commentaire*, Paris, 1995).

¹⁰¹ Cf. *supra*, n. 77.

¹⁰² G. W. STELLER, *Beschreibung von dem Lande Kamtschatka* [...], 1774, *op. cit.* n. 91, ch. 3 : *Von den Medicamenten der Itälmenen* (*Les médicaments des Itelmènes*, p. 362-366), p. 366.

¹⁰³ S. P. KRACHENINNIKOV (Moscou 1711 - Saint-Petersbourg 1755), arrivé au seul au Kamtchatka en octobre 1737, rejoint le reste de la mission scientifique à Iakoust en 1741 et gagne Saint-Petersbourg en 1743. Sa *Description de la terre de Kamtchatka* (cf. note suivante) ne sera publiée qu'en 1756 — bien que la page de titre porte la date de 1755 — peu après la mort de son auteur (25 février 1755). L'ouvrage utilise également des matériaux collectés sur place par Georg Wilhelm Steller en 1740-1741.

¹⁰⁴ S. P. KRACHENINNIKOV, *Описание земли Камчатки* [*Description de la terre de Kamtchatka*], 3^{ème} partie, ch. 18 : *О болезнях и лекарствах* [*Des maladies et des remèdes*], Saint-Petersbourg, 1755 [1756], t. 2, p. 135 = éd. Moscou, 1949, p. 443. Pour revoir la traduction de ce passage par M. DE SAINT-PRÉ (ou SAINPRÉ, t. 1, Amsterdam, 1770, p. 188), qui ne donne pas entièrement satisfaction, nous avons utilisé entre autres : I. I. SREZNEVSKI, *Материалы для словаря древне-русского языка по письменным памятникам* [*Matériaux pour un dictionnaire de russe ancien d'après les monuments littéraires*], 3 t., Saint-Petersbourg, 1893-1912. Par rapport au russe actuel, le russe du XVIII^e s. présente en effet des particularités lexicales et grammaticales.

Cette forme de cautérisation est comparable à la moxibustion chinoise. Le rapprochement sera d'ailleurs fait explicitement par Peter Simon Pallas, qui trouve chez les Ostiaks de l'Ob une pratique analogue :

Von Arzeneien wissen sie wenig. Ihre gewöhnlichste und vornehmste Cur bei Gliederschmerzen, Geschwulsten und Entzündungen, die unter ihnen gemein sind, ist das Schröpfen, oder auf dem leidenden Theil, nach Art der orientalischen Moxa, ein Stück Birkenschwamm (Jachani) verbrennen zu lassen. Weil aber dieses nach ihrer Mehrung recht auf dem Ort, wo das Übel verhalten ist, geschehen muß, so nehmen sie zuvor eine glü[h]ende Kohle und halten sie in der Gegend des Schmerzes so lange auf verschied[e]ne Stellen der Haut, bis sie einen Ort treffen, wo der Kranke den Brand nicht gleich fühlt ; und da bringen sie denn das rechte Brandmittel an, welches so lange wirken und von dem Kranken gros[mü]thig ertragen werden muß, bis die Haut durchgebrannt ist und aufberstet.¹⁰⁵

« Leurs connaissances médicales sont limitées. Le principal traitement qu'ils emploient habituellement pour les membres douloureux, enflés et inflammés — affections fréquentes chez eux — c'est d'effectuer des incisions (*Schröpfen*)¹⁰⁶, ou de faire brûler sur les endroits souffrants un morceau d'amadouvier (*Birkenschwamm*) — appelé *Jachani* — à la manière des moxas orientaux. Mais puisque avec ce traitement l'enflure qui en résulte risque de se produire juste à l'endroit où siège le mal, ils prennent d'abord un charbon ardent et l'approchent de différents endroits de la peau à proximité de la douleur jusqu'à ce qu'ils trouvent un endroit où le malade ne sente pas tant la brûlure ; puis ils placent là le cautérisant adéquat qui doit agir et être courageusement supporté par le malade jusqu'à ce que la peau ait été entièrement carbonisée et ait éclaté. »

Nos connaissances ethnographiques en matière de moxibustion à l'amadou se sont longtemps limitées aux seuls témoignages de S. P. Kracheninnikov et de P. S. Pallas. Alors que le présent mémoire était pratiquement achevé, le hasard nous a permis de mettre la main sur une étude importante d'Ilmari Manninen consacrée à la moxibustion chez les peuples nordiques¹⁰⁷. Cet ethnologue finlandais rapporte des observations personnelles effectuées sur le terrain (en Laponie) complétées par un remarquable florilège de témoignages plus anciens laissés par différents ethnographes européens.

En Laponie, on obtenait l'amadou en attendrissant la chair du polypore amadouvier (*Fomes fomentarius*), cuite dans une lessive de cendre de bouleau et battue. Les femmes chargées d'appliquer des moxas¹⁰⁸ façonnaient d'abord entre leurs doigts un petit cône

¹⁰⁵ P. S. PALLAS, *Reise durch verschiedene Provinzen des russischen Reichs*, 3^e partie (années 1772-1773), Saint-Pétersbourg, 1776, p. 50-51.

¹⁰⁶ Ces incisions peuvent être rapprochées des tatouages thérapeutiques que ce même P. S. Pallas et d'autres ont aussi notés chez les Ougriens de l'Ob (cf. *supra*, p. 84 et p. 91).

¹⁰⁷ I. MANNINEN, « Über die Moxibustion in der Volksmedizin der Nordvölker », *Suomalais-ugrilaisen Seuran Toimituksia / Mémoires de la Société finno-ougrienne*, 67, 1933, p. 256-266. Ce volume des *Mémoires* renferme un autre article qui nous a également été d'une grande utilité : A. KANNISTO, « Über die Tatuierung bei den Ob-ugrischen Völkern » (*op. cit.* p. 83, n. 291). C'est en consultant la contribution d'Arturri Kannisto que nous avons découvert l'article d'Ilmari Manninen (totalement ignoré par les auteurs répertoriés dans notre bibliographie).

¹⁰⁸ « Mes professeurs furent à chaque fois des femmes, qui se montrent plus compétentes que les hommes dans le domaine des traditions médicinales domestiques. » (I. MANNINEN, *op. cit.* n. 107, p. 256)

d'amadou (1 cm de haut maximum). Elles le faisaient ensuite adhérer à la peau en humectant sa base avec un peu de salive. Embrasé depuis sa partie supérieure, le cône se consumait progressivement vers le bas. En fin de combustion, il arrivait que le cône se détache et saute soudainement, comme S. P. Kracheninnikov l'avait remarqué au Kamtchatka¹⁰⁹. Ce phénomène était considéré par les Lapons comme de bon augure pour le succès de l'opération¹¹⁰. On s'arrangeait également pour obtenir des escarres profondes et durables. Car une plaie ouverte et suppurante était censée faciliter l'expulsion du mal. À cette fin, on brûlait souvent au même endroit deux ou trois moxas à la suite, et, pour retarder la cicatrisation, on appliquait des corps étrangers : beurre, graisse, morve (celle du patient), ou encore spores de vesse-de-loup. Les Lapons recouraient aux moxas pour toutes sortes de maux :

« Pour un mal de dent, on met des moxas sur les mâchoires. Pour les petits enfants qui ont mal aux oreilles, on cautérise un moxa devant l'ouverture de l'oreille. Dans une famille, j'ai vu, sur deux petites filles, une légère cicatrice laissée par ce procédé. Souvent, le mal de tête fournit également le prétexte à une moxibustion. Pour ce faire, il peut être nécessaire de raser les cheveux, ou bien on applique les moxas sur le front. »¹¹¹

Contre les maux de dents, les Lapons de Russie et de Norvège appliquaient un moxa sur la paume de la main (*auf der Handfläche*), au niveau de la dépression comprise entre les os métacarpiens du pouce et de l'index. Ce cas intéressant d'*intervention distale*, attesté par plusieurs observateurs¹¹², rappelle une moxibustion préconisée par certains médecins grecs contre la sciatique¹¹³. Mais la plupart des cautérisations laponnes étaient locales, et avant tout dirigées

¹⁰⁹ I. Manninen n'ignore pas la notice de S. P. Kracheninnikov. Mais il utilise la traduction allemande J. T. Köhler (1766) faite sur la version anglaise de J. Grieve (1764). Or ce dernier a cru que le verbe *отскакивать* (= *отскачить* : bondir, sauter), qui s'applique en réalité à l'amadou lui-même, avait pour sujet la « chair » (*тело*). J. Grieve, J. T. Köhler, M. E. Eidous (voir bibliographie) et finalement I. Manninen imaginent donc que la peau « éclate », alors que c'est l'amadou qui « saute avec une grande vivacité ». Cette projection du combustible est cependant bien provoquée par le craquement de la peau : « Lorsque la combustion du moxa est presque achevée, on entend une crépitation analogue à celle du sel que l'on aurait jeté dans le feu. Cette crépitation est due à la peau, qui se fendille parallèlement à la circonférence de l'escarre. » (A. JAMAIN, *Manuel de petite chirurgie*, Paris, 2^{ème} éd., 1853, p. 330)

Nos compilateurs se sont conformés à la réalité médicale du phénomène. Mais il faut reconnaître que la réalité médicale

¹¹⁰ C'est ce que notent Erik Plantin (un pasteur de la seconde moitié du XVII^e siècle), Carl von Linné (en 1792) et J. Fiellström (en 1734).

¹¹¹ I. MANNINEN, *op. cit.* n. 107, p. 257-258. L'application de moxas sur les tempes pour une céphalée est signalée par N. CHARUZIN (*Русские Лопары [Les Lapons russes]*, Moscou, 1890, p. 231 (non consulté, d'après I. MANNINEN, *ibid.*, p. 258).

¹¹² Le Russe N. CHARUZIN (*Русские Лопары [Les Lapons russes]*, Moscou, 1890, p. 231, non consulté) et le Norvégien J. QVIGSTAD (*Lappische Heilkunde*, Oslo, 1932, p. 133, non consulté).

¹¹³ D'après le Suédois VON DÜBEN (*Om Lappland och lapparne, företrädesvis de svenske*, Stockholm, 1873, p. 174, non consulté) ce point précis de la main constituait un endroit recherché pour la moxi-

[Suite de la note page suivante]

contre des douleurs articulaires (rhumatismes, douleurs dorsales, sciatique, goutte). I. Manninen a pu décrire — et même photographier¹¹⁴ — de vieilles personnes portant un grand nombre de cicatrices, essentiellement sur le dos et les bras :

« Les traces de moxibustion ne disparaissent jamais. Chez certains, elles sont plus visibles que chez d'autres. Cela dépend de la complexion (*Hautfarbe*) des personnes concernées et du degré de la brûlure. J'ai rencontré une vieille femme et deux hommes âgés dont le dos — toute la zone des omoplates, depuis la nuque — était parsemé de petites cicatrices blanches de moxas. Ces moxas avaient été cautérisés il y a très longtemps. Chez la vieille femme, qui avait le plus de cicatrices, les moxas avaient été appliqués de façon si dense que, par endroits, les cicatrices s'étaient fondues les unes dans les autres jusqu'à former de grosses taches blanches. Un autre homme a également été examiné attentivement des deux côtés. Outre d'anciennes cicatrices blanches, l'homme avait aussi, comme la femme, des taches isolées brun-rougeâtre récemment cautérisées, qui, sur nos photographies, prennent l'aspect de petits points noirs. Chez les trois sujets, l'extérieur du bras était également abondamment couvert de cicatrices. La vieille femme raconta qu'une fois son bras s'était cassé entre le poignet et le coude ; la partie blessée fut fermement bandée avec un drap, et pour contrarier la douleur, on cautérisa des moxas. »¹¹⁵

On peut être tenté de rapprocher cette description de celle, plus laconique, que nous avons lue dans la *Collection hippocratique* :

« Tu trouveras beaucoup de Scythes — dont tous ceux qui sont nomades — cautérisés aux épaules, aux bras, aux poignets, à la poitrine et aux lombes. »¹¹⁶

Il ne serait en effet pas surprenant que les moxibustions laponnes perpétuent une tradition partagée en leur temps par les Scythes du nord de la mer Noire. Les Russes eux-mêmes n'ignoraient pas cette thérapeutique que nous trouvons attestée dès le XV^e siècle dans une chronique russe. En 1462, pour tenter de soulager une tuberculose pulmonaire, le Grand-prince de Moscou, Vassili II, demanda qu'on fasse brûler de l'amadou (трудь = трут) sur sa colonne vertébrale (на хребтя)¹¹⁷. D'après J. G. Georgi (fin XVIII^e s.) les Russes utilisaient des moxas

bustion. Les Lapons l'utilisaient peut-être pour d'autres affections ? Certains praticiens grecs appliquaient eux aussi des moxas sur cette dépression, comme traitement de la sciatique (cf. *infra*, p. 257, 258 et 261).

¹¹⁴ Voir I. MANNINEN, *op. cit.* n. 107, fig. 1-3.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 257. Autre témoignage rapporté par I. Manninen : « Au cours de son voyage sur la Presqu'île de Kola en 1842, Elias Lönnrot (*In matkat*, vol. 2, p. 98) a rencontré à Imandra-See une vieille Lapone. Celle-ci lui a montré l'un de ses bras qui "ressemblait tout à fait à une cotonnade à fond jaune sur laquelle se détachaient des petites roses pâles serrées les unes à côté des autres" qui étaient la conséquence de moxas. »

¹¹⁶ PSEUDO-HIPPOCRATE, *Airs, eaux, lieux*, ch. 20, § 1, éd. cit. *supra*, p. 219, n. 37. I. Manninen ne connaît pas cette référence.

¹¹⁷ La chronique ancienne citée par I. I. SREZNEVSKI (*Материалы для словаря древне-русского языка по письменным памятникам* [Matériaux pour un dictionnaire de russe ancien d'après les monuments littéraires], t. 3, Saint-Petersbourg, 1912, s. v. трудь, col. 1009) utilise сухотка, un mot désignant au propre le tabès (forme tardive nerveuse de syphilis par atteinte dégénérative des cordons postérieurs de la moelle épinière) mais aussi la consommation (tuberculose pulmonaire). I. Manninen renvoie pour sa part à M. HEINE, *Fragmente aus der Geschichte der Medizin in Russland*, Saint-Petersbourg, 1848, p. 12 (un ouvrage que nous ne sommes pas parvenu à localiser en France). Ce dernier parle

[Suite de la note page suivante]

d'armoise contre les douleurs articulaires. En 1902, un médecin russe rapporte que les paysans du district de Kadnikov brûlaient une boulette d'étope sur le nombril des enfants affectés de maux de ventre. Comme le note I. Manninen, l'armoise (*artemisia*) entre surtout dans la composition des moxas asiatiques (au Japon, en Chine, chez les Tchoukches, les Kirghiz et les Kalmouks).

De façon moins surprenante, les Russes établis en Sibérie recouraient à la moxibustion, à l'instar de leurs voisins indigènes :

*Moxam Russorum quidam in usu habent, at populi ethnici omnes, silvas incolentes, ut Ostiaci et Tungusorum quidam, moxam eodem modo parant, quo Lappones, ex ramentis flavescensibus, intra fissuras ligni reperiendis. Sed et fomes agarici non raro eidem usui inseruit.*¹¹⁸

« Certains Russes utilisent des moxas ; c'est le cas pour toutes les peuplades païennes qui habitent les forêts, comme les Ostiaks et certains Toungouses ; ils préparent le moxa de la même façon que les Lapons, avec de la sciure jaune que l'on trouve dans les crevasses des arbres. Mais il n'est pas rare que l'agaric amadouvier soit préposé au même usage. »

Au début du XX^e siècle, dans la région du moyen Iénisseï, les Russes faisaient encore brûler des petits morceaux d'amadou humide contre les douleurs articulaires.

*
* *

La moxibustion apparaît finalement répandue sur l'ensemble du continent eurasiatique. Nous la trouvons chez les Lapons occidentaux, les Samoyèdes¹¹⁹, les Ob-ougriens de Sibérie occidentale, les Turco-mongols, les Chinois, les Japonais, les peuples de Sibérie orientale (Tchoukches, Kamtchadales). Cette thérapeutique est même attestée en Amérique du Nord. Plusieurs tribus indiennes du Sud-Ouest des États-Unis avaient ainsi recours aux moxas végétaux¹²⁰. Un pasteur irlandais du XVII^e siècle note même l'utilisation de moxas d'amadou chez les Indiens de Virginie¹²¹. Diffusion depuis le continent Eurasiatique ? Trouaille indépen-

de « peines phtisiques » (*phtisische Leiden*) et dit que les moxas étaient destinés à produire artificiellement « des pustules de pus » (*Eiterblasen*) sans toutefois préciser qu'ils étaient appliqués sur le dos.

¹¹⁸ J. G. GMELIN, *Flora sibirica sive historia plantarum Sibiriae*, t. 1, Saint-Petersbourg, 1747, p. 170.

¹¹⁹ I. MANNINEN, *op. cit.* n. 107, p. 263, qui renvoie aux récits de voyage des Allemands A. G. Schrenk (1848) et M. A. Castrén (1853) : les Samoyèdes emploient des moxas d'amadou, contre les affections rhumatismales essentiellement ; l'escarre purulente était censée favoriser l'évacuation des humeurs mauvaises.

¹²⁰ I. MANNINEN, *op. cit.* n. 107, p. 265 : Apaches et Navajos, venu du Nord du Canada au IX^e siècle de notre ère.

¹²¹ Lettre de John CLAYTON datée de 1687 et publiée dans les *Philosophical Transactions of the Royal society of London*, 41, 1, 1744, p. 149 : « As the East-Indians use moxa, so these burn with punk [= amadou], which is the inward part of the excrescence or exuberance of an oak. » Nous avons trouvé cette

[Suite de la note page suivante]

dante ? Il est difficile de donner raison à l'une ou l'autre de ces conjectures, sans être automatiquement confronté à des problèmes historiques qui dépassent largement le cadre de notre étude.

Les documents réunis par I. Manninen montrent la moxibustion solidement implantée en Laponie. Le cas de la Russie mériterait d'être davantage documenté. On aimerait également savoir si les peuples caucasiens ont, un jour ou l'autre, employé ce type de cautérisation. Quoiqu'il en soit, nous disposons de suffisamment d'indices pour nous permettre de classer les anciennes cautérisations scythes parmi les vestiges d'une vieille tradition thérapeutique dont on peut supposer : a) qu'elle ne fut pas étrangère à l'Europe centrale et orientale ; b) qu'elle impliquait un important recours aux cautérisations ; c) que ces cautérisations prenaient vraisemblablement la forme de moxas — des moxas d'amadou en particulier. À l'appui de cette hypothèse, nous constaterons que les médecins Grecs connaissaient et employaient parfois, entre autres combustibles organiques, des moxas d'amadou¹²².

> *Les champignons d'Ötzi*

Les champignons transportés par Ötzi étaient-ils eux-aussi destinés à la moxibustion ? Cette question n'a, à notre connaissance, jamais été posée en ces termes. Les deux variétés découvertes aux côtés d'Ötzi ont pourtant déjà suscité de nombreuses discussions¹²³. La masse de Polypore amadouvier (*Fomes fomentarius*)¹²⁴ qui occupait la plus grande partie du sac-cointure en cuir n'a pas semblé poser de problème : les données ethnographiques et celles de la littérature ancienne¹²⁵ ont permis de lui rendre son rôle traditionnel d'amadou. Les deux morceaux de *Piptoporus betulinus* (Polypore spécifique du bouleau) enfilés sur des lacets de cuir ont soulevé davantage de questions. On a cru dans un premier temps que ces champignons séchés avaient pu être eux aussi employés comme amorce inflammable. Mais aucune infor-

référence grâce au moteur de recherche du site <http://gallica.bnf.fr> où cette série britannique est numérisée en mode image (format pdf).

¹²² Cf. *infra*, p. 253 et p. 256 sq.

¹²³ Bibliographie exhaustive chez U. PEINTER, R. PÖDER, T. PÜMPEL, « The Iceman's Fungi », *Mycological Research*, 102, 10, 1998, p. 1153-1162.

¹²⁴ Parasite spécifique des feuillus (hêtres en part., mais aussi frênes, ormes, noyers et bouleaux).

¹²⁵ A. H. R. BULLER, « The Fungus Lore of the Greeks and Romans », *Transactions of the British Mycological Society*, 5, 1914, p. 46 ; U. PEINTER et al., « The Iceman's Fungi », 1998, *op. cit.* n. 123, p. 1159.

mation n'a pu être trouvée sur un tel usage. De fait, les propriétés inflammables du *P. betulinus*, bien moindres que celles du *F. fomentarius*, ne sont pas supérieures à celles du papier¹²⁶. L. Capasso prétendit en 1998 que le *P. betulinus* possédait des substances actives purgatives et antibactériennes : Ötzi aurait ingéré ce champignon pour combattre la vermine (*Trichuris trichiura*) qui colonisait ses intestins¹²⁷. Des botanistes suédois (Håkan Tunón, Ingvar Svanberg) et autrichiens (Reinhold Pöder, Ursula Peintner) ont apporté un ferme démenti aux conjectures de L. Capasso¹²⁸ : d'une part les substances et les propriétés chimiques que ce dernier croyait pouvoir trouver dans le *P. betulinus* sont inexistantes, d'autre part les parasites intestinaux d'Ötzi ne provoquent habituellement aucun dérangement majeur nécessitant la mise en œuvre d'un traitement.

L'équipe autrichienne chargée d'analyser les champignons trouvés au Similaun a réuni toutes les données ethnomycologiques et pharmacologiques disponibles sur le *P. betulinus*. C'est peut-être cette variété que les Kamtchadales détachaient des bouleaux, coupaient en morceaux et consommaient crue au XVIII^e siècle¹²⁹. Au Sud de Londres (Surrey), découpé en lamelles, il servait de coussinet pour les cors aux pieds ou d'astringent. On prêtait également à son charbon des vertus antiseptiques. Des exemplaires desséchés de *P. betulinus* étaient aussi utilisés pour aiguiser les rasoirs. Enfin, à partir de la seconde moitié du XX^e siècle, des tests menés en laboratoire ont montré que plusieurs acides extraits de ce champignon exerçaient sur les animaux une action anti-microbienne et anti-inflammatoire¹³⁰.

Les médiocres propriétés inflammables du *P. betulinus* ne le prédisposent pas à être utilisé comme moxa. Ce polypore spécifique de bouleau n'est d'ailleurs pas celui qu'utilisent les peuples de Sibérie pour la cautérisation : les désignations d'*amadou de bouleau* et de *champignon de bouleau* que l'on trouve dans les notices de S. P. Kracheninnikov et P. S. Pallas

¹²⁶ U. PEINTER et al., « The Iceman's Fungi », 1998, *op. cit.* n. 123, p. 1158 et 1160.

¹²⁷ L. CAPASSO, « 5300 Years Ago, the Ice Man Used Natural Laxatives and Antibiotics », 1998, *op. cit.* n. 46, p. 1864 ; L. CAPASSO et al., « L'homme du Similaun », 1999, *op. cit.* n. 15, p. 456.

¹²⁸ H. TUNÓN, I. SVANBERG, R. PÖDER, U. PEINTNER, « Laxatives and the Ice Man », *The Lancet*, 353, 1999, p. 925-926.

¹²⁹ G. W. STELLER, *Beschreibung von dem Lande Kamtschatka [...]*, 1774, *op. cit.* n. 91, p. 92. Identification de la variété par R. G. WASSON, *Soma : Divine Mushroom of Immortality* (Ethno-mycological Studies, 1), New York, 1968, p. 239.

¹³⁰ U. PEINTER et al., « The Iceman's Fungi », 1998, *op. cit.* n. 123, p. 1157-1160.

ne doivent rien au *P. betulinus* : elles désignent bien l'amadou ordinaire, le *F. fomentarius* dont l'hôte principal est, dans ces régions, le bouleau¹³¹.

C'est auprès d'un botaniste américain qu'Ursula Peintner et ses collègues ont finalement trouvé les parallèles ethnomycologiques les plus intéressants. R. A. Blanchette a récemment inventorié une cinquantaine d'objets collectés au XIX^e siècle chez les Indiens d'Amérique du Nord et décorés avec un polypore du saule (*Haploporus odorus*, à la senteur anisée caractéristique)¹³². Séché, ce polypore était découpé en morceaux de forme ronde ou ovale. Ces portions étaient enfilées sur des lacets de cuir ou des cordelettes puis attachées aux tuniques sacrées, aux colliers de scalps humains ou aux bourses médicinales¹³³. Ce champignon était utilisé jusqu'au XX^e siècle par les guérisseurs indiens (infusions, fumigations, usage hémostatique), et porté parfois comme collier prophylactique.

Les objets décrits par R. A. Blanchette offrent des analogies indéniables avec les deux fragments de *P. betulinus* perforés qui ont été retrouvés auprès d'Ötzi. Notons que les attaches en cuir de ces derniers sont assez perfectionnées : le fragment *a* (de forme plus ou moins conique) est traversé par deux lanières¹³⁴ dont l'une passe à travers les cinq perforations de l'autre, et toutes deux forment un nœud complexe qui retient le fragment à son extrémité sommitale. La lanière du fragment *b* (de forme globulaire) se termine d'un côté par un nœud simple, de l'autre par une fente de 1,5 cm de long dans laquelle est inséré un élément de cuir composé de trois lanières plus courtes. Les morceaux de *P. betulinus*, retenus par des nœuds, semblent donc avoir été attachés de manière assez définitive. Il aurait été plus simple, dans le cas où l'on souhaitait seulement en transporter quelques-uns et les destiner à la consommation ou à la combustion, soit de les enfiler sur une courroie simple, soit même de les remiser tels quels dans une besace, sans perforation. Les attaches élaborées sur lesquelles les morceaux de *P. betulinus* ont été retrouvés militent par conséquent plus en faveur d'une destination *culturelle*

¹³¹ Voir les commentaires de R. G. WASSON (*Soma : Divine Mushroom of Immortality*, 1968, *op. cit.* n. 129, p. 238-239) qui connaît la notice de S. P. Kracheninnikov.

¹³² R. A. BLANCHETTE, « *Haploporus odorus* : A sacred fungus in traditional Native American culture of the northern plains », *Mycologia* (New York), 89, fasc. 2, 1997, p. 233-240 (une cinquantaine d'objets répartis dans trois musées canadiens et un musée américain).

¹³³ Ces bourses sont des emballages d'objets associés à des rituels et censés posséder des pouvoirs spirituels ou prophylactiques.

¹³⁴ Des touffes de poils subsistent près des perforations : il s'agissait donc à l'origine de lanières de fourrure.

(ornementation vestimentaire, rôle symbolique ou magique) qu'en tant qu'objet *consommable* (nourriture, pharmacologie, combustible).

S'agissant du *F. fomentarius*, le consensus actuel nous semble tout à fait recevable : cet amadou aura été utilisé comme tel. Ötzi transportait d'ailleurs un morceau de pyrite¹³⁵ qui n'a pas été retrouvé, mais dont la présence à côté du *F. fomentarius* a été déduite des micro-particules cristallines observées à la surface du champignon¹³⁶. Cette hypothèse solide ne contredit pas celle, plus fragile, que nous aimerions proposer maintenant.

Nous avons pu constater, d'après les données ethnographiques et historiques, que la moxibustion à l'amadou était largement diffusée sur tout le continent eurasiatique¹³⁷, jusqu'en Russie et en Laponie. Nous verrons plus bas que la moxibustion en général, et celle à l'amadou en particulier, est, autour du bassin méditerranéen, vraisemblablement antérieure à l'époque historique. Certains médecins grecs l'emploient contre les douleurs rhumatismales et sciatiques en la réservant aux parties délicates où affleurent os et tendons, car ils l'estiment plus modérée que la métallique. On peut par conséquent se demander si Ötzi n'aura pas lui-même reçu des moxas de *F. fomentarius* en traitement complémentaire de sa sciatique, comme le feront après lui plusieurs médecins grecs¹³⁸. On peut cependant douter que le derme d'Ötzi soit jamais sorti indemne d'un tel traitement¹³⁹. Les moxibustions des Kamtchadales, des Samoyèdes et des Lapons étaient assez profondes, tout comme celles des Scythes, qui laissaient des cicatrices suffisamment importantes pour que les Grecs en rendent compte¹⁴⁰. Mais on pourrait imaginer qu'Ötzi ait protégé sa peau avec un matériau isolant, comme le feront certains Libyens mentionnés par Dioscoride¹⁴¹. Encore de nos jours, les médecines tibétaine et chinoise emploient des précautions analogues afin d'éviter les cicatrices¹⁴².

¹³⁵ Sulfure naturel de fer que l'on frappe avec un silex pour produire des étincelles.

¹³⁶ K. SPINDLER, *Der Mann im Eis*, 1993 (1994) *op. cit.* n. 22, p. 110.

¹³⁷ D'après U. PEINTER et al. (« The Iceman's Fungi », 1998, *op. cit.* n. 123, p. 1159), les moxas chinois et japonais ne seraient pas toujours constitués d'armoise, mais parfois aussi d'amadou.

¹³⁸ Cf. *infra*, p. 253 et p. 256 sq.

¹³⁹ Nous ne sachons pas que l'on se soit soucié d'établir un inventaire des diverses meurtrissures — *post mortem* ou non — repérables sur l'épiderme d'Ötzi, à l'exception des tatouages. Espérons que le biologiste australien Thomas Loy, qui a récemment relevé plusieurs traces de coups sur Ötzi (cf. *supra*, n. 18), publiera un rapport détaillé sur ce sujet.

¹⁴⁰ Voir le passage de la *Collection hippocratique* cité *supra*, p. 219.

¹⁴¹ Cf. *infra*, p. 258 sq. (pyramide inflammable posée sur de la charpie, une bandelette, ou des lamelles d'os).

¹⁴² On brûle un cône pyramidal de moxa sur du sel, une tranche de gingembre ou d'ail, sur des pâtes à base de poivre, de moutarde, de graines d'aconit ou de haricot. Ou bien, sans isolant, on enlève le moxa
[Suite de la note page suivante]

c) Le tatouage thérapeutique

S'agissant d'Ötzi, les parallèles ethnographiques que nous devons privilégier sont évidemment ceux qui nous renseignent sur les emplois thérapeutiques du tatouage. Ces parallèles ont été jusqu'à présent négligés par les équipes autrichienne et italienne. Cette négligence — surprenante de la part de scientifiques spécialistes de paléthrologie et/ou de paléopathologie — a conduit certains de leurs membres à parler inconsidérément, à propos des tatouages d'Ötzi, d'« acupuncture » ou de « cautérisation tibétaine » (Leopold Dorfer, Luigi Capasso)¹⁴³. Nul besoin cependant de recourir à des rapprochements aussi discutables : le tatouage thérapeutique, que nous avons rencontré dans l'Arctique et en Sibérie, est également bien attesté par l'ethnographie en Inde et dans les régions méditerranéennes.

> Inde

Les rapports britanniques du début du XX^e siècle consacrés au tatouage des tribus nomades ou semi-nomades de l'Inde se sont fort peu intéressés au tatouage thérapeutique¹⁴⁴.

Edgar Thurston l'a pourtant observé en Inde méridionale :

« Chez les femmes indigènes, les parties du corps dévolues au tatouage sont les bras, les jambes, le front, les joues et le menton. Mais parfois, en cas de douleurs musculaires ou autres problèmes, le tatouage est exécuté comme un soin thérapeutique (*remedial agent*) sur l'articulation de l'épaule, sur la cuisse, ou sur d'autres endroits du corps. »¹⁴⁵

Des informations un peu plus substantielles sont données par Walter G. Griffiths dans sa monographie sur la tribu Kol d'Inde centrale. Un motif constitué d'un trait horizontal et de deux ou trois points est tatoué à différents endroits du corps pour des motifs thérapeutiques ou prophylactiques. W. G. Griffiths l'a vu tatoué sur le rein droit pour faire partir une douleur, et

dès que le patient sent une forte chaleur, et on le renouvelle sans rechercher la brûlure, mais seulement un rougissement de la peau. La moxibustion profonde et mutilante est rarement utilisée : on laisse dans ce cas le moxa se consumer jusqu'à la peau, et on renouvelle plusieurs fois l'opération (C. PENKA, *La moxibustion*, éd. de la Maisnie / Guy Trédaniel, 1987, p. 23-25).

¹⁴³ Konrad Spindler a pourtant cette remarque laconique : « chez les Berbères d'Afrique du Nord, le tatouage des parties douloureuses du corps est une pratique bien établie » (K. SPINDLER, « L'homme gelé, une momie de 5000 ans dans un glacier des Alpes de l'Ötztal », *Dossiers d'Archéologie*, 224, juin 1997, p. 19). Mais cette piste n'a malheureusement pas été exploitée par l'équipe d'Innsbruck.

¹⁴⁴ Silence total chez B. A. GUPTA, et H. A. ROSE, « Notes on Female Tattoo Designs in India », *The Indian Antiquary*, 31 (juillet), 1902, p. 293-298 et chez C. E. LUARD, « Tattooing in Central India », *The Indian Antiquary*, 33, 1904, p. 219-221 (sept.) ; p. 237-249 (oct.) ; p. 301-309 (déc.).

¹⁴⁵ E. THURSTON (1855-1935), *Ethnographic Notes in Southern India*, Madras, 1906, p. 380.

sur les seins pour garantir une bonne production de lait. Il note la présence d'un autre motif (trait vertical et demi-cercles) tatoué sur une jambe droite douloureuse. Chez les Kol, on se tatoue aussi la cheville pour écarter les morsures de serpent¹⁴⁶.

Notre récolte pour l'Inde n'est certes pas très abondante, mais il est vraisemblable qu'un sondage un peu plus approfondi dans les sources ethnographiques apporterait d'autres résultats positifs. En revanche, sur l'emploi du tatouage thérapeutique en Afrique du Nord et au Proche-Orient, les données sont plus abondantes. Nous les avons réunies sous trois rubriques : *Irak*, *Égypte* et *Maghreb*.

> *Irak*

Parmi les nombreux tatouages ornementaux relevés dans les années 1930 par Henry Field en Irak¹⁴⁷, plusieurs ont une destination thérapeutique : un membre de la tribu des Yezidis, du district de Sheikan (nord de l'Irak), explique que les croix et les points de sa cheville gauche, comme le cercle de sa cheville droite, ont été tatoués pour traiter le rhumatisme¹⁴⁸. Les hommes, souvent tatoués au poignet de motifs géométriques (parfois cruciformes), invoquent parfois un rhumatisme, une foulure, ou simplement la nécessité de renforcer le poignet¹⁴⁹. À l'une des ethnologues de l'équipe d'H. Field, qui avait déjà remarqué le fréquent recours au tatouage contre les entorses du poignet, un tatoueur professionnel confirmera que le tatouage est effectivement destiné à le renforcer¹⁵⁰. Henry Field a également rassemblé un grand nombre de cas de tatouage temporaires indiqués contre les maux de tête¹⁵¹, analogues à ceux enregistrés en Égypte par D. Fouquet (cf. *infra*), et qui peuvent à l'occasion être cruciformes¹⁵². En 1961,

¹⁴⁶ W. G. GRIFFITHS, *The Kol Tribe of Central India* (Royal Asiatic Society of Bengal. Monograph Series, vol. 2), Calcutta, 1946, p. 29-30.

¹⁴⁷ H. FIELD, *Body-Marking in Southwestern Asia*, Cambridge, 1958 (*op. cit.* n. 432).

¹⁴⁸ H. FIELD, *ibid.*, p. 20, n° 2437.

¹⁴⁹ H. FIELD, *ibid.*, p. 20 (n° 2402, 2417, hommes Yezidis, pour renforcer le poignet) ; p. 23 (n° 1985, Kurde, rhumatisme) ; p. 27 (deux hommes Sulubba, foulure), etc.

¹⁵⁰ W. SMEATON, « Tattooing among the Arabs of Iraq », *American Anthropologist*, 39, 1937, p. 58.

¹⁵¹ H. FIELD, *ibid.*, qui note p. 14 : « Tattooing of the temples [...] is usually practised as a cure for headache ». Le rapport d'H. Field se contente souvent de signaler le tatouage temporaire pour les divers groupes étudiés, sans préciser à chaque fois son indication thérapeutique.

¹⁵² H. FIELD, *ibid.*, p. 42 : un arabe Marsh tatoué d'une croix sur chaque temple au niveau des sourcils, et d'une file de points à la base du front (fig. 31, n° 871 = notre pl. VIII, fig. 7). Autres observations faites en 1950 en Iran : un homme Lurs porte une croix sur chaque temple ; un Kurde est tatoué d'une croix à la temple gauche pour des maux de tête (*ibid.*, p. 50).

Maria Czapkiewicz pouvait encore observer des tatouages thérapeutiques et prophylactiques en Irak, tout en notant une progressive désaffection de la pratique¹⁵³.

> *Égypte*

La première collecte de tatouages thérapeutiques en Égypte est due Dr Daniel Fouquet, qui rassembla à la fin du XIX^e siècle des observations effectuées auprès d'Égyptiens des classes populaires¹⁵⁴ : en tête de liste des affections traitées par le tatouage vient la céphalée, à laquelle on tente de remédier au moyen d'incisions sur les tempes (60 cas répertoriés), souvent teintées au noir de fumée. Ces tatouages prennent le plus souvent la forme de trois incisions verticales surmontées parfois de trois points disposés en triangle¹⁵⁵. Employés indifféremment par les coptes ou les musulmans, ces tatouages ne s'observent que parmi les classes populaires. D. Fouquet enregistre également 23 cas de tatouages indiqués pour des problèmes articulaires ou osseux, constitués de points ou de traits parallèles — parfois inscrits dans un petit quadrangle — , et placés aux endroits douloureux. On tatoue ainsi le poignet, le dos de la main et les phalanges¹⁵⁶, mais aussi le genou¹⁵⁷, la cheville¹⁵⁸ et le pied¹⁵⁹. Quatre cas de tatouages linéaires (lignes brisées) ont par ailleurs été relevés sur l'abdomen de femmes coptes originaires de Haute-Égypte, pour traiter des maux de ventre¹⁶⁰. Enfin, contre des grosseurs apparues à la base du cou, D. Fouquet note des tatouages de forme circulaire, appliqués à deux reprises sur

¹⁵³ M. CZAPKIEWICZ, « Tätowierung bei den irakischen Arabern », *Folia orientalia* (Cracovie), 4, 1962, p. 41-46.

¹⁵⁴ D. FOUQUET, « Le tatouage médical en Égypte », *Archives d'Anthropologie criminelle, de Criminologie et de Psychologie normale et pathologique*, 13, 1898, p. 270-279.

¹⁵⁵ D. FOUQUET, *ibid.*, fig. 3-12. Ces tatouages étaient encore utilisés dans les années 1970 par les femmes d'un village copte proche d'Akhmîm, pour des migraines accompagnées de larmoiements (cf. *supra*, p. 177, n. 705).

¹⁵⁶ D. FOUQUET, *ibid.*, p. 276-277, et fig. correspondantes.

¹⁵⁷ Un seul cas de tatouage occupant l'intérieur de l'articulation, composé de quatre traits parallèles et de trois groupes de trois points, chez une femme de 54 ans (D. FOUQUET, *ibid.*, p. 277-278 et fig. 21).

¹⁵⁸ Comme traitement pour une entorse chez un copte du Vieux-Caire, une ligne au-dessous de la malléole externe du pied gauche (D. FOUQUET, *ibid.*, p. 277 et fig. 18).

¹⁵⁹ Six points sur la région antéro-externe du pied droit chez un musulman de Tantah, pour traiter une douleur et un gonflement à cet endroit (D. FOUQUET, *ibid.*, p. 277 et fig. 19). D. Fouquet signale aussi deux autres tatouages, l'un circulaire et l'autre formé d'incisions parallèles, placés respectivement sur la face externe du pied droit (musulman de Benha) et à la base du gros orteil droit (copte du Caire).

¹⁶⁰ D. FOUQUET, *ibid.*, p. 278.

l'enflure elle-même. Les dernières occurrences signalées par D. Fouquet concernent des maladies de peau que l'on a cherché à dissimuler derrière un tatouage¹⁶¹.

> *Maghreb*

Le tatouage thérapeutique au Maghreb commence à être enregistré à partir de la fin du XIX^e siècle. Au cours d'une petite enquête menée auprès d'Algériens de la ville d'Annaba (anciennement Bône), Louis Batut relève trois cas de tatouage thérapeutique : une vieille femme arabe lui montre trois lignes scarifiées au coin de l'œil à la suite d'un traumatisme oculaire survenu lorsqu'elle avait 14 ans. Chez un spahi en garnison, L. Batut relève aussi un tatouage par scarification sur le poignet et le dos de la main, par lignes entrecroisées, indiqué contre une hydarthrose du poignet. Enfin, un tirailleur kabyle présente un tatouage à la base du cou censé combattre une douleur interscapulaire¹⁶². Des faits similaires sont notés à la même époque par Émile Mauchamp († 1907) dans son étude sur les superstitions marocaines :

« Les tatouages sont parfois employés au Maroc — comme il est d'usage en Arabie — pour préserver de certaines maladies ou les guérir, ou encore pour écarter quelque menace de mauvais sort. Pour une foulure, on fait, autour du poignet, un tatouage en bracelet serpentin, les courbes dépassant les limites du mal vers la main et vers le bras. On tatoue de même sur les tumeurs, les kystes sébacés. Contre l'hydarthrose, on fait un tatouage sur la partie interne du genou, derrière la rotule. »¹⁶³

Les meilleures pages relatives au tatouage thérapeutique au Maghreb se lisent dans une thèse de médecine méconnue, soutenue en 1940 à l'Université de Médecine d'Alger par un certain René Chabelard, et dans laquelle sont décrits 18 cas de tatouages thérapeutiques¹⁶⁴. Les conclusions de R. Chabelard, qui rejoignent les observations du Dr. Fouquet en Égypte, méritent d'être citées :

« Le tatouage curatif est dirigé contre un symptôme déterminé : il se pratique *loco dolenti* par piqûre et le plus souvent par scarification : il est ensuite coloré. On le trouve avec la plus grande fréquence sur les membres, dans les régions articulaires et surtout sur les articulations du poignet et du cou-de-pied, où il est dirigé contre les douleurs articulaires, les atteintes des gaines et des

¹⁶¹ D. FOUQUET, *ibid.*, p. 278-279.

¹⁶² L. BATUT, « Du tatouage exotique et du tatouage en Europe », *Archives d'anthropologie criminelle, de criminologie et de psychologie normale et pathologique*, 8, 1893, p. 82.

¹⁶³ É. MAUCHAMP, *La sorcellerie au Maroc, œuvre posthume précédée d'une étude documentaire sur l'auteur et l'œuvre par Jules BOIS*, Paris, 1911, p. 141-142.

¹⁶⁴ R. CHABELARD (né en 1910 à Alger), *Le tatouage des indigènes en Afrique du Nord*, Thèse pour le Doctorat en Médecine présentée et soutenue publiquement le 9 février 1940 à l'Université d'Alger, Faculté mixte de Médecine et de Pharmacie d'Alger, sous la direction de M. Giraud, professeur de Médecine légale (Université d'Alger, Faculté mixte de Médecine et de Pharmacie, année 1940, n° 6), Alger, 1940, 111 p., 14 fig. (l'étude du tatouage thérapeutique occupe les p. 76-96).

tendons. Il est la plupart du temps constitué de lignes entrecroisées et de points formant bracelet autour de la région. »¹⁶⁵

Parmi les 16 cas les plus significatifs, sept concernent des affections accidentelles ou rhumatismales du poignet, de la main ou de l'avant-bras¹⁶⁶ ; trois concernent les membres inférieurs¹⁶⁷ ; deux tatouages ont été pratiqués pour combattre diverses grosseurs¹⁶⁸ ; deux autres pour des problèmes gastriques¹⁶⁹ ; enfin deux sujets se sont fait tatouer à proximité des yeux pour des affections oculaires¹⁷⁰.

> *Le tatouage prophylactique à l'époque byzantine*

Nous voyons à présent assez clairement qu'Ötzi peut être rattaché à une tradition de tatouage thérapeutique à laquelle appartient aussi l'Homme de Pazyryk. Cette tradition se caractérise par l'emploi de motifs élémentaires à base de points et de traits placés sur (ou à proximité) du siège de la douleur. On confère parfois à ce type d'interventions des vertus prophylactiques censées profiter aux jeunes enfants des deux sexes. Cela a été bien noté par W. S.

¹⁶⁵ R. CHABELARD, *ibid.*, p. 78.

¹⁶⁶ R. CHABELARD, *ibid.*, observation III (p. 81 et fig. 8, p. 82 : contre des douleurs articulaires, tatouage par scarification « constitué par de petits quadrilatères disposés en bracelet autour du poignet et couvrant la surface dorsale de la main ») ; obser. VII (p. 86 : contre un rhumatisme aigu au poignet, « tatouage en forme de bracelet surmonté de deux palmes ») ; obser. VIII (p. 87 et fig. 10c : contre un rhumatisme, « quadrilatère incomplet dont les côtés portent eux-mêmes des appendices verticaux », tatoué à l'aiguille sur le poignet) ; obser. XI (p. 90 et fig. 11c, p. 89 : à la suite d'une chute sur la main, tatouage par scarification sur le poignet, en forme de losange entrecoupé de lignes et dentelé vers l'extérieur) ; observ. XIV (p. 92 et fig. 12b, p. 91 : tatouage ornemental — losanges dentelés — par scarification sur un avant-bras qui présentait une atrophie musculaire) ; obser. XV (p. 92 et fig. 13a, p. 93 : tatouage ornemental — losanges — par scarification sur le plat supérieur de la main pour une arthrite chronique du poignet) ; obser. XVI (p. 93-94 et fig. 13b : tatouage à l'aiguille en forme de peigne sur le poignet, prolongé par des lignes dentelées sur le plat supérieur de la main, pour une luxation du poignet).

¹⁶⁷ R. CHABELARD, *ibid.*, observ. IV (p. 84 et fig. 9, p. 83 : deux petites croix tatouées par scarification autour de la rotule contre des douleurs au genou) ; observ. XVII (p. 94 et fig. 14a, p. 95 : lignes dentelées tatouées par scarification autour de la rotule, et autre motifs géométriques sur la rotule elle-même pour une enflure du genou) ; obser. XVIII (p. 95, fig. 14b : pour un coup de pied reçu au tibia, deux traits horizontaux dentelés tatoués sur la rotule, tatouages punctiformes sous le genou, enfin, sur le tibia, série de traits verticaux dentelés, terminés par des petites croix, puis zigzags et points).

¹⁶⁸ R. CHABELARD, *ibid.*, obser. II (p. 80 et fig. 10a, p. 87 : composition géométrique tatouée sur un goître du cou) ; obser. IX (p. 88 et fig. 11a, p. 89 : tatouage réalisé en deux fois autour d'une tumeur blanche du pied : quadrilatère puis ovale).

¹⁶⁹ R. CHABELARD, *ibid.*, obser. X (p. 89, fig. 11b : petits cônes rangés en cercles tatoués par scarification sur le ventre pour aérophagie et constipation intense) ; obser. XIII (p. 91-92, fig. 12a : composition géométrique tatouée par scarification sur le ventre pour une tachycardie provoquant des battements de l'aorte abdominale).

¹⁷⁰ R. CHABELARD, *ibid.*, obser. V (p. 85 et fig. 10b, p. 87 : tatouage circulaire avec croix inscrite sur la tempe gauche pour un glaucome) ; obser. VI (p. 85 : trois petits traits horizontaux divergents tatoués à l'angle externe de chaque œil pour un trachome).

Blackman chez les Fellahs de Haute-Égypte¹⁷¹. Les tatouages faciaux d'Aksha, qui s'appliquent dans un cas au moins à un individu de sexe masculin, ont pu être donnés dans l'enfance pour des raisons analogues (prévention des maladies oculaires en particulier)¹⁷². Nous l'avons dit, les auteurs antiques, issus de cultures qui ignorent l'usage du tatouage thérapeutique ou ornemental, ont été davantage sensibles à ce dernier, plus spectaculaire parce que *couvrant*. Deux anecdotes tardives illustrent cependant l'emploi de tatouages prophylactiques infantiles à la fin de l'Antiquité.

La première est extraite de la *Vie de saint Porphyre de Gaza* (début V^e s.), un ouvrage qui illustre le *lobbying* offensif du parti chrétien dans une ville encore acquise pour partie au paganisme gréco-romain. Après avoir incendié le temple de Marnas (§ 69) et avoir fait la chasse aux idoles et aux livres païens (§ § 71), les chrétiens entreprennent de construire une église sur les ruines de l'ancien temple. L'impératrice Eudoxie envoie un plan du sanctuaire à bâtir (§ 75). Le site est déblayé (§ 77), les fondations creusées (§ 78), et Porphyre préside bientôt une grande cérémonie populaire où prières et chants célèbrent la pose des premières pierres. Cette journée donne lieu à un miracle édifiant : trois garçons de six à sept ans s'aventurent près des puits creusés dans l'enceinte du temple et tombent dans l'un d'entre eux (§ 80). On s'attroupe sur le lieu du drame ; on appelle les enfants, qui ne répondent pas ; Porphyre est prévenu, accourt sur place et demande le silence. Après avoir imploré le Christ, il fait descendre un homme le long d'une corde, qui les trouve tous les trois « assis sur une grande pierre, sains et saufs et devisant gaiement entre eux » (§ 81). Porphyre demande qu'on fasse descendre une grande corbeille. L'homme chargé de faire remonter les trois enfants, après les avoir assis dans la corbeille, leur recommande de fermer les yeux et de dire : « Jésus-Christ, sauve-nous ! » (Ἰησοῦ Χριστέ, σῶσον). Tandis que l'on remonte les enfants, l'assistance chante l'hymne des trois jeunes gens sauvés de la fournaise (Dn 3, 52 sq.) : « Tu es béni, Seigneur, Dieu de nos pères ». Lorsque Porphyre les aperçoit enfin, il entame la suite de l'hymne (Dn 3, 57) : « Bénissez le Seigneur, vous toutes, œuvres du Seigneur, chantez-le ! ». Mais les spectateurs ne sont pas au bout de leur surprise :

Ὡς δὲ ἐπῆραν αὐτούς ἐκ τοῦ σπυριδίου, « Après qu'on les eut sortis de la corbeille, on ἠρεύνησαν μή τι τοῦ σώματος αὐτῶν rechercha si quelque partie de leur corps n'avait pas ἔπληκται, καὶ οὐδὲν εὐρέθη φαῦλον ἐν été atteinte. On ne trouva sur eux nul dommage ;

¹⁷¹ Cf. *supra*, p. 195.

¹⁷² Cf. *supra*, p. 176 sq. et **pl. XXIX**.

αὐτοῖς, ἀλλὰ μέγα θαῦμα ἐθεασάμεθα. Οἱ γὰρ τρεῖς σταυροειδῆ σημεῖα εὐρέθησαν ἔχοντες ὡς ἀπὸ ξέσματος βελόνης, ὃ μὲν ἐν τῷ μέσῳ τοῦ μετώπου, ὃ δὲ ἐπάνω τῆς δεξιᾶς χειρὸς περὶ τοὺς δακτύλους, ὃ δὲ ἄλλος εἰς τὸν δεξιὸν ὤμον. Ἦν δὲ τὰ σταυρία καλῶς τετυπωμένα, μήτε λοξὰ μήτε σκαμβά, ἀλλ' ἐνὸς μέτρου, ὡς δῆλα αὐτὰ εἶναι θεοσήμεια · οὔτε γὰρ πόνον ἐποίουν αὐτοῖς, ἀλλ' οὐδὲ αἷμα, ἀλλ' ἦν τετυπωμένα ὡς ἀπὸ κινναβάρεως. Ἔμειναν δὲ ἐν αὐτοῖς ἱκανὸν χρόνον πρὸς τὸ πάντας ὁρᾶν καὶ θαυμάζειν · πολλοὶ γὰρ καὶ τῶν ἄλλοθενῶν θεασάμενοι ἐπίστευσαν.¹⁷³

bien au contraire, un grand miracle s'offrit à nos yeux : on découvrit en effet que tous les trois portaient des signes cruciformes, comme provoqués par une égratignure d'aiguille, l'un au milieu du front, l'autre sur la main droite près des doigts, le dernier sur l'épaule droite. Les petites croix étaient bien dessinées, ni de guingois ni tordues, mais d'un mètre uniforme, de sorte qu'il était manifeste que c'étaient des signes divins. Elles ne leur faisaient d'ailleurs aucun mal : il n'y avait même pas de sang ; elles étaient plutôt dessinées comme avec du cinabre. Elles demeurèrent sur eux assez longtemps pour que tous les vissent et les admirassent ; et, en effet, beaucoup de païens gagnèrent la foi à ce spectacle. »

Les petits enfants dont il est question n'étaient vraisemblablement pas chrétiens : c'est en effet l'homme de main de Porphyre qui leur apprend à solliciter l'assistance du Christ en les faisant répéter : « Jésus-Christ, sauve-nous ! ». Les petites croix dont ils sont marqués — et que les pieux spectateurs identifient avec le symbole chrétien salutaire — sont parfaitement compatibles avec le répertoire du tatouage thérapeutique, qui compte souvent des motifs cruciformes. L'auteur nous en donne cependant une description très particulière : ces signes cruciformes lui semble avoir été gravés ou égratignés avec une pointe ou une aiguille (ὡς ἀπὸ ξέσματος βελόνης), ou même avoir été dessinés en rouge, avec du cinabre (ὡς ἀπὸ κινναβάρεως), et ne sont pas complètement indélébiles, puisqu'ils finiront par disparaître. Ces caractéristiques offrent des analogies saisissantes avec les *tatouages provisoires* que certaines femmes marocaines dessinaient au début du XX^e siècle sur leurs chevilles ou leurs poignets, en incisant légèrement la peau avec un couteau et en la saupoudrant de henné¹⁷⁴. Les trois enfants de Gaza pourraient avoir été marqués de la sorte par leurs mères, dans un but prophylactique. Des tatouages infantiles de ce genre sont en effet bien attestés en Afrique du Nord :

« Quand l'enfant marche et peut échapper à la surveillance et à la protection de sa mère, celle-ci lui fait de petits tatouages sur les genoux et autour des chevilles. Ce sont des raies verticales par petits groupes de deux raies parallèles. Ces tatouages gardent jalousement l'enfant de l'envie et du mauvais œil des génies et des gens. »¹⁷⁵

¹⁷³ MARC LE DIACRE, *Vie de Porphyre, évêque de Gaza*, § 81-82, éd. et trad. (modifiée) H. GRÉGOIRE et M.-A. KUGENER, *CUF*, 1930, p. 64-65.

¹⁷⁴ É. MAUCHAMP, *La sorcellerie au Maroc*, Paris, 1911, p. 142 : « Un tatouage provisoire est dessiné sur la cheville ou sur les poignets avec un couteau, on saupoudre de henné ; fantaisie élégante chez les femmes arabes et saignée en même temps. »

¹⁷⁵ F. LÉGEY, *Essai de folklore marocain*, Paris, 1926, p. 115.

Il s'agit d'une scarification « constituée par de petits traits juxtaposés, noircis à la suie, que l'on pratique sur l'un des côtés du nez ou sur le menton, parfois sur le bras. On la fait aux enfants, dans les familles particulièrement éprouvées par la maladie infantile. »¹⁷⁶

« Le plus souvent, la *ayyacha* [phylactère] est constituée par des *scarifications que l'on a frottées avec du henné ou du noir de fumée*. Ces scarifications sont d'usage courant dans toute l'Afrique du Nord. En Tunisie, les mères les font au menton, à la joue et surtout au front de leur enfant, parce qu'elles “font vivre, elles conservent la vie”. »¹⁷⁷

Les enfants de Gaza appartenaient sans doute à des familles rurales vivant à l'écart du mode de vie gréco-romain. Ces familles, pour munir ainsi leurs enfants des petits touages au henné, devaient être nomades, ou entretenir des liens avec les Bédouins de l'arrière-pays syrien. Elles seront venues à Gaza commercer ou profiter des largesses auxquelles donnaient lieu les festivités chrétiennes, et trois de leurs enfants auront fait une chute remarquée à proximité du chantier que Porphyre inaugurerait. Les petites croix découvertes sur eux avaient certainement été scarifiées puis frottées au henné par leurs mères, quelques jours (ou quelques semaines) plus tôt. Plusieurs chrétiens de l'assistance devaient connaître le procédé. Mais l'heureuse issue de cet accident, survenu en un jour si particulier, à proximité de la future église, ne pouvait qu'être attribuée à la providence du Christ. On crut — ou l'on voulut croire — que l'aspect cruciforme de ces petits tatouages avait été déterminant. La version restée dans les annales imagina même que ces marques avaient été reçues miraculeusement, comme pour signifier à tous la puissance salvatrice de la croix chrétienne.

La seconde anecdote date de 591. Le roi perse sassanide Khosrō II sollicite cette année-là les troupes de l'empereur byzantin Maurice pour mettre en échec la sédition de son rival Bahrām Tchobēn. Le général byzantin Narsès fait un grand nombre de prisonniers et les exhibe devant Khosrō II, qui en fait exécuter une partie. D'autres, des Turcs orientaux, sont envoyés à l'empereur Maurice :

Ἐπεὶ δὲ διεγνώκει εἶναι τινὰς τῶν ἐαλωκότων ἐκ τοῦ ἔθνους τῶν Τούρκων, ἐς βασιλέα ἐκπέμπει Μαυρίκιον, τὴν Ῥωμαϊκὴν στηλιτεύων ἀλκὴν ἀπαρχὰς τε τῆς νίκης προσφέρων τῷ αὐτοκράτορι. Ἐκεχάρακτο δὲ τοῖς μετώποις ἐκείνων τὸ τοῦ κυριακοῦ πάθους ἐπίσημον· σταυρὸς δὲ τοῦτο τοῖς πρεσβεύουσι τὴν τῶν Χριστιανῶν δημοσκειάν κατονομάζεται. Ἐπύθετο γοῦν ὁ αὐτοκράτωρ τί ἂν εἴη, τοῦτο τοῖς βαρβάροις τὸ

« Lorsque [Khosrō II] eut remarqué que certains captifs étaient de l'éthnie turque, il les envoya à l'empereur Maurice pour faire valoir la puissance de l'armée romaine et adresser à l'empereur les prémices de la victoire. L'emblème de la passion du Seigneur était marqué sur les fronts des captifs, cet emblème que les ministres du culte chrétien appellent la croix. L'empereur voulut donc savoir ce que ce sceau

¹⁷⁶ J. HERBER, « Origine et signification des tatouages marocains », *L'Anthropologie*, 37, 1927, p. 519.

¹⁷⁷ J. HERBER, « Les tatouages de la face chez la marocaine », *Hesperis*, 33, 1946, p. 324-326.

σήμαντρον. Οἱ μὲν οὖν ἐκ τῶν μητέρων τοῦτο (σήμαντρον) représentait pour les Barbares. Ils ἀποκλήρωσασθαι ἔφασκον· λοιμοῦ γὰρ τοῖς déclarèrent l'avoir reçu de leurs mères : une πρὸς τῇ ἕφ Σκύθαις καρτεροῦ ἐνδημήσαντός peste féroce s'étant en effet établie chez les τινὰς ἐδέησε τῶν Χριστιανῶν εἰσηγήσασθαι Scythes orientaux, il fallut que des chrétiens τοῦτω δῆτα τῷ τύπῳ τῶν μειρακίων ἐγκεντῆσαι conseillent de tatouer¹⁷⁹ le front des adolescents avec le signe en question. Les Barbares τὰ μέτωπα. Τῶν δὲ βαρβάρων μηδαμῶς τὴν n'ayant nullement dédaigné ce conseil, ils εἰσηγήσιν παρωσαμένων, σωτηρίαν ἐκ τῆς couvrèrent la santé grâce à lui. » συμβουλίας ἀντελάμβανον.¹⁷⁸

Cet épisode procède à nouveau d'une interprétation chrétienne : les mercenaires recrutés par les Perses séditeux étaient vraisemblablement pourvus de petits tatouages thérapeutiques cruciformes analogues à ceux que nous avons rencontrés en Irak. Les Byzantins ont tout naturellement attribué cette judicieuse médication à la bienveillance chrétienne.

Comme parallèle à ce type de tatouage thérapeutique, nous pouvons citer une observation faite par un célèbre voyageur français du XVII^e siècle, Jean-Baptiste Tavernier (Paris, 1605 - † Moscou, 1689) auprès de Tcherkesses semi-nomades (ni musulmans ni chrétiens) rencontrés entre la mer Noire et la mer Caspienne, au nord du Caucase, en Circassie¹⁸⁰ :

« Quand quelqu'un d'eux sent quelque douleur de tête, il n'y apporte point d'autre mystère pour le guérir que d'aller aussitôt trouver celui qui le rase [i. e. le barbier]. Il lui donne sur la partie où est la douleur deux coups de rasoir en croix qui vont jusqu'à l'os, puis il met un peu d'onguent dessus pour fermer la plaie. Ces gens-là croient que les douleurs de tête ne procèdent que d'un vent qui est entre l'os et la chair, et qu'en faisant ainsi deux incisions on lui donne du jour pour sortir, après quoi le mal ne revient jamais. »¹⁸¹

La technique décrite par J.-B. Tavernier, sans être à proprement parler celle du tatouage, n'en est pas très éloignée. Si l'onguent passé sur la plaie avait été teinté d'une manière ou d'une autre, elle le serait tout à fait. Mais J.-B. Tavernier ne donne pas cette précision.

*
* *

¹⁷⁸ THÉOPHYLACTE SIMOCATTA (VII^e s.), *Histoires*, livre V, ch. 10, § 13-15.

¹⁷⁹ ἐγκεντῆσαι est l'inf. ao. de ἐν-κεντέω (piquer, percer avec une aiguille dans) et signifie ici sans aucun doute *tatouer*.

¹⁸⁰ Pour une description et un recensement de l'inextricable imbroglio des peuplades nord-caucasiennes — dont beaucoup ont depuis disparu —, cf. A. BASCHMAKOFF, « Les Peuples autour de la mer Noire dans leur état actuel », *L'Ethnographie*, nouvelle série, n° 19 et 20, 1929, p. 25 sq.

¹⁸¹ *Les six voyages de Jean-Baptiste TAVERNIER, écuyer baron d'Aubonne, qu'il a fait[s] en Turquie, en Perse et aux Indes, pendant l'espace de quarante ans [...]*, Paris, 1676, livre III, ch. 12, p. 338-339.

B. MUTILATIONS THÉRAPEUTIQUES ANCIENNES ET TRADITIONNELLES

1. LES PROCÉDÉS DE CHIRURGIE RÉPULSIVE D'APRÈS LES AUTEURS ANCIENS

L'hypothèse diagnostique proposée par Pascale Hégy¹⁸² suppose que les tatouages d'Ötzi ont été appliqués *loco dolenti*. Nous avons vu que ce principe d'action motivait également la localisation des tatouages thérapeutiques. Certes, Ötzi n'avait sans doute pas conscience du mécanisme propre de la sciatique ; la disposition de ses douleurs pouvait toutefois lui faire supposer l'existence d'un canal ou d'un conduit quelconque véhiculant un agent pathogène depuis le dos jusqu'aux pieds, en passant par les jambes¹⁸³. Bien que l'existence d'un concept de réseau anatomique ne puisse être véritablement inférée du traitement mis en œuvre chez Ötzi, la question mérite d'être soulevée. De tout temps, les indices empiriques n'ont pas manqué, qui permettaient d'imaginer plusieurs voies de circulation à travers le corps humain : l'ossature ; les orifices d'ingestion et d'évacuation ; les voies respiratoires ; le trajet des veines supérieures et des tendons, souvent perceptible à l'œil nu ; la mobilité apparente de certaines sensations nerveuses, etc. À partir de ces données observables par tous, une culture donnée avait la possibilité de formuler trois types d'hypothèses : *topographiques* (localisation des diverses ramifications de ce réseau), *mécaniques* (quelle(s) substance(s) circule(nt) dans ce réseau et comment) et *thérapeutiques* (comment corriger les dysfonctionnements de ce réseau).

Les plus anciennes tentatives connues sont celles de la médecine égyptienne qui dote le corps humain d'une arborescence complexe de conduits (*met*) dans lesquels circulent entre autres du sang, des sécrétions (*nechout*), des substances pathogènes vivantes et quasi-personnelles (*âaâ*, *setet*, *oukhedou*), des souffles de mort (*deheret*) et des souffles de vie. Les textes disponibles ne permettent pas de savoir s'il existait un consensus sur le nombre et la

¹⁸² Cf. *supra*, p. 222 sq.

¹⁸³ La croix tatouée à l'intérieur du genou droit pouvait être intégrée à ce réseau, bien qu'elle semble plutôt correspondre à une douleur arthrosique. Voir *infra* (p. 274 sq.) à nouveau sur les tatouages d'Ötzi, qui pourraient avoir été en partie prophylactiques.

localisation des conduits, ni même d'en reconstituer la topographie précise. La première liste du papyrus Ebers (c. 1500 av. J.-C.) compte une cinquantaine de conduits menant aux divers membres et organes du corps¹⁸⁴. Une autre section du même papyrus¹⁸⁵ compte douze conduits pour le cœur, vingt conduits répartis par paires vers les divers points de la tête (front, nuque, yeux, sourcils, narines, oreilles), quatre paires de conduits pour les membres supérieurs et inférieurs. Ces conduits servent parfois à établir des diagnostics et des traitements (potions, évacuants, cataplasmes, onguents, etc.). Certaines recettes montrent que les cataplasmes et les onguents pouvaient être appliqués sur les conduits eux-mêmes¹⁸⁶, sans déroger au principe de traitement local¹⁸⁷ de type conjuratoire et magique caractéristique de la médecine égyptienne¹⁸⁸. Aucune trace en revanche de stimulations chirurgicales (saignée ou cautérisation) exercées sur les conduits-*met*. Nous allons voir que l'Antiquité occidentale a pourtant utilisé la cautérisation et les incisions pour dérouter ou stopper la circulation des humeurs pathogènes.

a) Sciatique et rhumatismes

> *La cautérisation dans la médecine grecque*

La médecine grecque a eu souvent recours à la cautérisation, en particulier pour ouvrir les abcès et aider à l'antisepsie de diverses nécroses infectieuses. L'index du *Corpus hippocraticum* dressé par Émile Littré en donne de nombreux exemples¹⁸⁹, comme du reste celui des *Œuvres complètes* de Galien (c. 131-c. 201). Outre ses nombreux emprunts au *Corpus hippocraticum*, le médecin de Pergame préconise la cautérisation en cas d'hémorragie, de fistule lacrymale, de

¹⁸⁴ Pap. Ebers, § 854b-854o (trad. T. BARDINET, *Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique. Traduction intégrale et commentaire*, Paris, 1995, p. 88-99).

¹⁸⁵ Pap. Ebers, § 856a-856h (trad. T. BARDINET, 1995, *op. cit.*, p. 363-364).

¹⁸⁶ Pap. Ebers, § 627-696 (trad. T. BARDINET, 1995, *op. cit.*, p. 340-348).

¹⁸⁷ Sauf peut-être § 856e (cataplasme appliqué sur les conduits de la nuque auxquels on attribue une baisse de la vision).

¹⁸⁸ Les différents produits appliqués sur les endroits malades sont censés chasser les substances et les êtres néfastes qui s'y sont installés. Sur les formules exorcistes qui accompagnent souvent ces applications, cf. trad. T. BARDINET, 1995, *op. cit.*, p. 48 sq.

¹⁸⁹ *OCH* 10, p. 514 : cautérisation pour ouvrir et/ou évacuer une *ἐμπύημα* (abcès profond purulent, *OCH* 2, p. 165 ; 4, p. 571 et 591 ; 5, p. 147 et 677) — pour des abcès de l'oreille externe (*OCH* 4, p. 175) — pour une oreille fracturée qui supure (*OCH* 4, p. 347) — pour ouvrir un abcès du foie (*OCH* 4, p. 591 ; 5, p. 683) — pour ouvrir un abcès à la hanche (*OCH* 5, p. 209) — pour une gangrène de la hanche qui provoquait une nécrose de l'os (*OCH* 5, p. 215) — dans une suppuration à la suite d'une fracture des côtes (*OCH* 5, p. 225) — pour une suppuration dans le ventre (*OCH* 5, p. 229) — cautérisation de la poitrine pour la chair devenue muqueuse après une contusion (*OCH* 4, p. 225).

morsure d'un animal vénéneux, et à la suite d'un arrachage de dents¹⁹⁰. Dans les exemples cités, la cautérisation est utilisée pour ses propriétés antiseptique et hémostatique. La *Collection hippocratique* rapporte un cas assez étonnant — et isolé — où la cautérisation intervient comme moyen mécanique rudimentaire. Pour soigner les luxations d'épaule qui rendent « inhabile au maniement des armes », le traité *Des articulations* prescrit de larges cautérisations aux aisselles. La cicatrisation des brûlures est censée faire rétrécir la peau à l'endroit où le bras a tendance à se démettre¹⁹¹. Dans les pages qui suivent, nous allons nous intéresser à un autre type de cautérisation, que nous appelons *répulsive*, et qui a pour but de contrarier ou de tarir la circulation d'humeurs pathogènes dans un réseau anatomique déterminé.

> *La Collection hippocratique*

Le traité hippocratique *Des affections internes* (§ 18) décrit une

ἡ νοῦσος μεγάλη τῶν φλεβῶν τῶν κοίλων, « grande maladie des veines creuses, celles qui, αἱ τείνουσιν ἀπὸ τῆς κεφαλῆς παρὰ τὰς partant de la tête, se dirigent le long du cou par σφαγὰς διὰ τῆς ῥάχιδος ἐς τὸ σφυρὸν τὸ ἐκτὸς l'épine dorsale vers la malléole externe du pied et τοῦ ποδὸς καὶ ἐς τὸ μεταξὺ τοῦ μεγάλου l'entre-deux du gros orteil. Cette maladie vient du δακτύλου. Τὸ δὲ νοῦσημα γίνεται μὲν ἀπὸ flegme et de la bile, lorsqu'ils s'écoulent dans les φλέγματος καὶ χολῆς, ὁκόταν ἐς τὰς φλέβας veines, et que celles-ci sont pleines de sang. Effectivement, si quelque chose d'étranger parvient dans συρρητῆ αὐται αἵματός εἰσι πλήρεις · ἦν οὖν les veines, elles tombent malades. » τι παρέλθῃ ἀλλοῖον ἐς αὐτάς, νοσοῦσι.¹⁹²

Cette maladie, qui affecte l'un des côtés droit ou gauche,

ἄρχεται τὴν ὀδύνην παρέχουσα ἐκ τῆς κοτυλη- « commence en provoquant d'abord une douleur dans la cavité de la hanche ; plus le temps δόνος τοῦ ἰσχίου κατ' ἀρχάς · ὁκόσω δ' ἂν leur passe et plus [le mal] se prolonge, plus la πλείων χρόνος προΐη καὶ ἀπομηκύνηται, ἢ τε passe et plus [le mal] se prolonge, plus la ὀδύνη ὀξύτερη καὶ κατέρχεται κατωτέρω, καὶ douleur est aiguë, et plus elle descend vers le ὁκόταν ἐς τὸ σφυρὸν ἀφίκηται τὸ ἐκτὸς τοῦ bas. Une fois parvenue à la malléole externe du ποδὸς καὶ τὸ μεταξὺ τοῦ μεγάλου δακτύλου, pied et à l'entre-deux du gros orteil, elle commence à s'en retourner vers la tête. Une fois ἄρχεται πάλιν ἐς τὴν κεφαλὴν ἔρχεσθαι, καὶ établie à la tête, la douleur devient très accablante : le patient a l'impression qu'on lui brise ὁκόταν ἐν τῇ κεφαλῇ στῆ τὸ ἄλγος, πιέζει le crâne ; les yeux et tout le corps s'emplissent ἰσχυρῶς, καὶ δοκεῖ ὁ ἄνθρωπος διαρρηγνύσθαι de flegme. » τὴν κεφαλὴν, καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ φλέγματος πληροῦνται καὶ τὸ πᾶν σῶμα.¹⁹³

¹⁹⁰ OCG 20 : indices, par F. G. ASSMANN, Leipzig, 1833, p. 135, s. v. cauteria : « qua ratione sanguinem sistant (t. XI, p. 415) ; quibusnam in heamorrhagiis utile (t. X, p. 325) ; ad aegilopas utilia (t. XII, p. 821) ; ad animalium venenatorum morsus (t. X, p. 896) ; ad dentes perforatos (t. XII, p. 861). ».

¹⁹¹ *Des articulations*, § 11, OCH 4, p. 106-113.

¹⁹² *Des affections internes*, § 18, OCH 7, p. 210.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 210, trad. modifiée.

Plus loin, dans le même traité, on trouve de nouvelles précisions sur cette maladie, appelée cette fois *ισχιάς* (maladie de la hanche) :

ὁ [...] νοσέων στρέφεισθαι ἢ κινέειν τὰ ἄρθρα οὐ δύναται ὑπὸ τῆς ἐν αὐτοῖσιν ἀλγηθόνος καὶ τοῦ ξυμπεπηγέναι τοὺς σπονδύλους · ἀλγέει δὲ μάλιστα τὴν ὀσφῦν καὶ τοὺς σπονδύλους τοὺς ἐκ πλαγίων τῶν ἰσχύων καὶ τὰ γούνατα · ἴσταται δὲ ἢ ὀδύνη ἐν τοῖσι βουβῶσι πλεῖστον χρόνον ἅμα καὶ τοῖσιν ἰσχύοισιν ὀξείη καὶ καυματώδης. Κῆν τις αὐτὸν ἀνιστῆ ἢ μετακινέη, ὑπὸ τῆς ἀλγηθόνος οἰμώξει ὀκόσον ἂν μέγιστον δύνηται · ἐνίοτε δὲ καὶ σπασμὸς ἐπιγίνεται καὶ ῥίγος καὶ πυρετός. Γίνεται δὲ τὸ νούσημα ἀπὸ χολῆς.¹⁹⁴

« le malade ne peut pas tourner ou mouvoir ses articulations, à cause de la douleur qu'il y a dans celles-ci et à cause de la rigidité [qui paralyse] ses vertèbres ; il souffre surtout des lombes, des vertèbres situées entre les hanches, et des genoux ; une douleur aiguë et brûlante s'établit très longtemps aux aines ainsi qu'aux hanches. Et si quelqu'un lève le [malade] ou le déplace, il se lamente autant qu'il peut à cause de la douleur ; quelquefois il survient une convulsion, des frissons et de la fièvre. Cette maladie vient de la bile. »

Cette maladie pourrait être rapprochée de notre sciatique moderne : elle affecte clairement les zones traversées par le nerf sciatique. D'autres zones sont cependant concernées : la tête, l'aine, les articulations des genoux. Le § 18 évoque même des cas surprenants :

Ἦν δὲ κου ἢ ὀδύνη [...] στηρίξη ἐς τὸ σκέλος « Si par hasard la douleur [...] s'est fixée à la [...], χωλὸς ἔσται · ἦν δὲ ἐς τὴν κεφαλὴν, ἢ κωφὸς ἢ τυφλὸς · ἦν δὲ ἐς τὴν κύστιν, προχωρεῖ ἅμα τῷ οὐρῶ αἵματος μάλιστα τεσσαράκοντα ἡμέρας.¹⁹⁵

« Si par hasard la douleur [...] s'est fixée à la jambe, [le patient] sera boiteux ; à la tête, il sera sourd ou aveugle ; à la vessie, viendront environ quarante jours pendant lesquels du sang sera mêlé à son urine. »

Ces symptômes outrepassent largement la seule sciatique imputable à une altération des disques intervertébraux. L'auteur grec se réfère ici à d'autres pathologies.

Le traité *Des affections internes* examine le cas où la maladie affecte le côté droit. On prescrit d'abord au patient des potions purgatives.

Ἦν δὲ μὴ ὑπὸ ταύτης τῆς θεραπείης παύηται, γάλακτι παχύνας καῦσαι κάτω τὴν ὠμοπλάτην τὴν δεξιὴν τέσσαρας ἐσχάρας, καὶ ἐς τὴν κοτυλίδα τοῦ ἰσχίου τοῦ δεξιοῦ τρεῖς, καὶ ὑπὸ τὸν γλουτὸν δύο, καὶ ἐν τῷ μέσῳ τοῦ μηροῦ δύο, καὶ ὑπὲρ τοῦ γούνατος μίην, καὶ ὑπὲρ τοῦ σφυροῦ μίην. Οὗτος, ἦν οὕτω καυθῆ, οὐκ ἀφίησιν οὔτε ἄνω οὔτε κάτω τὴν νοῦσον διαχωρεῖν. [...] καὶ ἦν κου ἄλλη ἢ ὀδύνη στῆ, καῦσαι · καίειν δὲ χρὴ τὰ μὲν σαρκώδεα σιδηροῖσι, τὰ δὲ ὀστώδεα καὶ νευρώδεα μύκησι.¹⁹⁶

« Mais s'il n'est pas soulagé par ce traitement, après l'avoir fortifié avec du lait, cautériser quatre escarres au bas de l'omoplate droite, trois à la cavité de la hanche droite, deux à la fesse, deux au milieu de la cuisse, une au-dessus du genou, une au-dessus de la malléole [externe]. Celui qui cautérise ainsi ne laisse progresser la maladie ni vers le haut ni vers le bas. [...] si la douleur s'est établie quelque part ailleurs, cautériser : il faut cautériser les parties charnues avec des cautères métalliques (σιδηρία), les parties osseuses et tendineuses avec des champignons (μύκητες). »

¹⁹⁴ *Ibid.*, § 51, p. 292-294, trad. modifiée.

¹⁹⁵ *Ibid.*, § 18, p. 212, trad. modifiée.

¹⁹⁶ *Ibid.*, § 18, p. 212, trad. modifiée.

La « cautérisation aux champignons » (*καίειν μύκησι*) est comparable à celle que pratiquaient les Kamtchadales, les Ougriens de l'Ob ou encore les Lapons¹⁹⁷. Nous en reparlerons un peu plus bas¹⁹⁸. Ce traitement, qui vise à contrarier la circulation des humeurs dans la « grande veine creuse »¹⁹⁹, peut être, du point de vue méthodologique, comparé aux stimulations chirurgicales chinoises. Nous avons vu que celles-ci entendaient réguler la circulation du *qi* dans les canaux en exerçant par la moxibustion ou la puncture une action répulsive²⁰⁰. Chez les Grecs comme chez les Chinois, les interventions du thérapeute sont certes déterminées par les *loca dolentia*, mais aussi par un réseau anatomique préétabli dans lequel circule un fluide potentiellement pathogène (*qi*, flegme ou bile). C'est bien le cas ici : les points de cautérisation, répartis sur le trajet sciatique, ne sont pas tributaires de la localisation exacte des douleurs du patient au moment du traitement, sauf dans la deuxième partie de la prescription.

> *Les procédés compilés par Caelius Aurelianus / Soranos d'Éphèse*

La cautérisation du trajet sciatique est bien attestée dans la médecine grecque. L'un des auteurs les plus prolixes sur ce sujet est sans conteste Caelius Aurelianus, un compilateur latin du V^e s. ap. J.-C. Son traité des *Maladies chroniques (Tardae passiones)* peut être considéré comme la traduction presque intégrale d'un ouvrage de Soranos d'Éphèse, à l'exception de quelques remarques et omissions²⁰¹. Soranos étudia à Alexandrie et pratiqua à Rome au début II^e siècle de notre ère. Grâce à lui, nous connaissons un certain nombre de thérapeutiques employées par les médecins alexandrins de l'époque ptolémaïque.

C. Aurelianus définit la sciatique comme une maladie des vertèbres et des muscles lombaires (*ἰσχία* et *ψόαι*)²⁰². Une douleur, d'abord ressentie dans le bassin (*vertebro*), se déplace

¹⁹⁷ Cf. *supra*, p. 232 sq.

¹⁹⁸ Cf. *infra*, p. 256 sq.

¹⁹⁹ Pour l'histoire du système vasculaire dans la médecine grecque, voir M.-P. DUMINIL, *Le sang, les vaisseaux, le cœur dans la collection hippocratique. Anatomie et physiologie*, Paris, 1983. L'auteur identifie (p. 28) cette « grande veine creuse » à une veine superficielle de la jambe, facilement observable (veine saphène externe). Mais cet ouvrage laisse de côté le problème particulier de la cautérisation.

²⁰⁰ Voir *supra* l'extrait du *Maishu* de Zhangjiasan (p. 226) et les prescriptions de Chunyu Yi (p. 226, n. 71).

²⁰¹ Voir CAELIUS AURELIANUS, *On Acute Diseases and On Chronic Diseases*, éd. et trad. I. E. DRABKIN, Chicago / Londres / Toronto, 1950, *intro.* p. XI-XIV.

²⁰² CAELIUS AURELIANUS, *Tardae passiones*, livre V, ch. 1, § 1, éd. I. E. DRABKIN, 1950, p. 906 : les *ischia* désignent « les vertèbres dont la partie haute s'arrête au commencement des flancs » (*vertebrorum [ossa, quorum] summitas iliorum initio terminatur*), et les *psosae*, « les muscles des fesses qui sont
[Suite de la note page suivante]

vers le côté affecté jusqu'au milieu de la fesse et à l'aîne, parvient ensuite à la jambe et au mollet, puis descend par la cheville (*talus*) jusqu'à la pointe du pied (*pedis summitas*)²⁰³. C. Aurelianus décrit ensuite des symptômes qui font davantage penser au rhumatisme inflammatoire : d'après lui, les éléments anatomiques les plus affectés sont la membrane entourant les os (le *περιόσσειον*), et les extrémités des muscles ; plus la maladie progresse, plus l'humeur s'accroît, jusqu'à se corrompre en sanie et former des dépôts (*collectiones*) douloureux²⁰⁴. Les remèdes, nombreux, se succèdent à mesure que le mal persiste. C. Aurelianus prescrit, dans l'ordre, trois jours d'alitement, des compresses d'huile d'olive, une phlébotomie du bras opposé à la partie malade (§ 8), puis, après trois jours, une onction d'huile tiède, l'humidification du visage, une alimentation nourrissante et chaude (§ 9), un lavement si la douleur persiste au troisième jour (§ 10), des cataplasmes, une saignée superficielle (*scarificatio*) (§ 11), des emplâtres et des onctions (§ 12-13).

Viennent ensuite les différents procédés caloriques : C. Aurelianus mentionne d'abord (§ 14) des compresses de sel torréfié qui pourraient être comparées à celles que l'on trouve dans les textes de Mawangdui²⁰⁵. Le liquide qui s'en échappe, comme les cataplasmes de moutarde (*σινάπισματα*), favorise l'érubescence de la peau (§ 15). Cette érubescence (*rubor*) peut également être obtenue de la manière suivante : on modèle un cratère de pâte à pain autour de la zone affectée ; on le remplit d'huile, et l'on fait chauffer celle-ci en y trempant des cautères, sans toucher la peau (§ 16). Le cratère de pâte peut être remplacé par une cassolette ou un pot de terre dont le fond aura été perforé (§ 17). D'autres médecins chauffent les *loca patientia* à la vapeur. D'autres encore font boursoufler la peau (*pustulatio*) en utilisant des cataplasmes de moutarde (*sinapi*), de chaux vive (*glebae calx*) et de sulfures (*sulphures*). La *pustulatio* s'obtient également par une réaction chimique (§ 18) : sur une peau préalablement meurtrie (*locis prae-ulceratis*), on saupoudre des cendres de saule (*cinis salicis*) sur lesquelles on verse de l'eau de chaux (*liquefacta calx*).

attachés aux parties internes et externes, à l'extrémité inférieure de la colonne vertébrale [i. e. le sacrum] » (*musculos clunium sub spinae finem ex interioribus atque exterioribus adhaerentes*).

²⁰³ CAELIUS AURELIANUS, *Tardae passionnes*, livre V, ch. 1, § 3, éd. cit., p. 906.

²⁰⁴ CAELIUS AURELIANUS, *Tardae passionnes*, livre V, ch. 1, § 5, éd. cit., p. 908.

²⁰⁵ Cf. *supra*, p. 227, n. 76.

Les procédés de cautérisation proprement dits présentent souvent des points communs avec la moxibustion asiatique. C. Aurelianus commence cependant par les procédés les plus puissants, ceux qui nécessitent des cautères métalliques :

« [...] *primo [cauterer] tepidos probant apponendos donec cutis pustuletur, tunc igneos. Sed his omnibus interjecto spatio trium digitorum loca dicunt inurenda, et esse cauterer semper aduncos in modum gamma literae. Sed alii hanc appositionem metuentes ancistris ex utraque parte cutem praetendunt, et inter ea cauterer imponunt, ne ulla ustione nervi tangantur.*²⁰⁶ » « [Certains médecins] recommandent d'appliquer d'abord des cautères tièdes, jusqu'à ce que la peau boursoufle, puis des cautères portés au rouge. Mais, dans tous les cas, ils disent que les endroits doivent être brûlés en maintenant un espace intermédiaire de trois doigts [entre le cautère et la peau] et que les cautères doivent toujours être recourbés en forme de Γ. Mais d'autres redoutent cette méthode : ils appliquent les cautères entre des crochets avec lesquels ils ont d'abord soulevé [*litt.* tendu en avant] la peau de chaque côté, pour empêcher que les tendons soient atteints par la brûlure. »

Les deux recettes qui suivent obtiennent la chaleur par combustion organique, et sont comparables à la moxibustion :

*Alii ligneos fungos inferius ac superius angustos formantes patientibus apponunt locis, quos summitate accensos sinunt concremari donec cinerescant atque sponte decidant. Est enim haec ustio leni penetratione moderata. Item alii linteolum aqua tingentes partibus resimpliatum apponunt. Tunc tabulam tiliarem apponentes, struthium herbam concidunt in breves particulas, ac deinde ferramento igneo singulas partes oleo tingentes accensas imponunt tabulae scilicet tiliari, hoc secundo vel tertio facientes per intervalla donec materia carbonescat atque pustulas cutis efficiat.*²⁰⁷ » « Certains appliquent sur les endroits douloureux des champignons ligneux (*lignei fungi*) qu'ils raccourcissent en bas et en haut. Les ayant enflammés au sommet, ils les laissent se consumer jusqu'à ce qu'ils soient réduits en cendre et tombent d'eux-mêmes. De part sa pénétration douce, ce type de cautérisation est modéré. D'autres encore trempent un morceau de toile dans l'eau et en placent un sur chaque endroit [à cautériser]. Ils y apposent alors une planchette de tilleul, coupent de la plante saponaire (*στρούθιον*) en petits morceaux, et disposent ensuite sur les planchettes de tilleul ces petits morceaux trempés dans l'huile et embrasés par un tison brûlant. Ils répètent l'opération deux ou trois fois à intervalle régulier jusqu'à ce que le bois carbonise et que la peau se couvre de cloques. »

La première recette utilise des « champignons ligneux » (*lignei fungi*) — c'est-à-dire de l'amadou — qu'elle laisse se consumer comme un moxa. Ce procédé est identique à celui que nous avons rencontré en Sibérie et en Laponie²⁰⁸. Et c'est indiscutablement à lui que la *Collectio hippocratique* fait allusion lorsqu'elle parle d'une « cautérisation aux champignons » (*καίειν μύκησι*). Cette moxibustion à l'amadou était considérée comme plus douce que la cautérisation métallique, puisque réservée aux parties osseuses et tendineuses (*τὰ ὀστώδεα καὶ νευρώδεα*)²⁰⁹.

²⁰⁶ CAELIUS AURELIANUS, *Tardae passioner*, livre V, ch. 1, § 19, éd. cit., p. 916.

²⁰⁷ CAELIUS AURELIANUS, *Tardae passioner*, livre V, ch. 1, § 20, éd. cit., p. 916-918.

²⁰⁸ Cf. *supra*, p. 232 sq.

²⁰⁹ Outre le passage cité plus haut (*Des affections internes*, § 18, *OCH* 7, p. 212), voir le passage parallèle au § 51 (*OCH* 7, p. 296), où l'on recommande à nouveau de cautériser « les parties osseuses
[Suite de la note page suivante]

La dernière cautérisation rapportée par C. Aurelianus diffère des précédentes : elle n'est plus *locale*, mais *distale* :

*Item alii, ex quibus sunt Demetrii sectatores, ejus partis quae patitur manum inter pollicem et demonstrativum digitum, quem Graeci lichanon sive dicticon, juxta inferiorem articulum involutis inurunt cauteribus, quos quidem nunc nudae cuti apponunt, nunc praemisso linteolo oleo tinctos. Modum autem ustionis constituunt cum in alia manu, hoc est quae sit contraria parti patienti, sudor emergens apparuerit. Tum post supradictas ustiones imperant ulcera reservata in saniem provocari. Alii denique statim lana sucida eadem contexerunt loca.*²¹⁰

« D'autres, parmi lesquels les sectateurs de Démétrios²¹¹, brûlent la main du côté affecté, entre le pouce et l'index (les Grecs appellent ce doigt *λίχανος* ou *δεικτικός*), près de l'articulation inférieure, avec des cautères enveloppés — du moins, ils les apposent tantôt directement sur la peau, tantôt trempés d'huile sur un morceau d'étoffe posé au préalable. Et ils déterminent la [bonne] mesure de la brûlure au fait que de la sueur apparaît sur l'autre main, celle qui est opposée au côté affecté. Puis, après les brûlures susdites, ils font en sorte que les plaies se maintiennent pour que de la sanie en exsude. D'autres, aussitôt après [avoir cautérisé] appliquent sur les endroits [brûlés] un pansement de laine grasse²¹². »

L'intervention des disciples de Démétrios repose sur un système à deux vaisseaux principaux et indépendants, qui irriguent chacun tout un hémicorps (droit ou gauche) : pour une sciatique du côté droit, il faut donc cautériser la main droite. Ce système se trouve dans *Maladie sacrée*²¹³, mais aussi dans le *Timée*²¹⁴. Aristote en rend compte de façon détaillée et l'attribue à Diogène d'Apollonie (V^e siècle av. J.-C.)²¹⁵. Mais, puisque ces deux réseaux symétriques sont indépendants, on explique mal le lien qui réunit la main opposée au côté affectée, et dont la moiteur est censée signaler la fin de l'opération.

> *Dioscoride et les cautérisations barbares (Libyens et Parthes)*

Quoi qu'il en soit, cette recette eut un certain succès. Nous allons la retrouver parmi les traitements de la sciatique réunis par Dioscoride d'Anazarbe (I^{er} siècle ap. J.-C.)²¹⁶ dans un texte ignoré de l'historiographie moderne. Le passage que nous traduisons est extrait des

avec des champignons et [de provoquer] sur les parties charnues des escarres nombreuses et profondes avec des cautères métalliques » (τὰ μὲν ὀστώδεα μύκησι, τὰ δὲ σαρκώδεα σιδηρίοισι πολλὰς ἐσχάρας καὶ βαθείας).

²¹⁰ CAELIUS AURELIANUS, *Tardae passionnes*, livre V, ch. 1, § 21, éd. cit., p. 918.

²¹¹ Démétrios d'Apamée (Alexandrie, III^e siècle av. J.-C.).

²¹² La *lana sucida* est la laine brute encore imprégnée de suint (en grec *οἴσυπος*, *οἴσυπίς* ou *οἴσύπη*). Cf. *infra*, p. 276 sq.

²¹³ PSEUDO-HIPPOCRATE, *Maladie sacrée*, § 3, trad. J. JOUANNA et C. MAGDELAINE, *Hippocrate, l'Art de la médecine*, Paris, 1999, p. 152.

²¹⁴ PLATON, *Timée*, 77d-e, trad. L. BRISSON, 3^e éd., Paris, 1996, p. 196.

²¹⁵ ARISTOTE, *Histoire des animaux*, livre III, ch. 2, 511b-512a, éd. et trad. P. LOUIS, *CUF*, 1964, p. 76-78.

²¹⁶ Dioscoride est originaire de Cilicie (rives méridionales de l'Asie Mineure). Il a beaucoup voyagé, sans doute comme médecin militaire (en Italie, en Gaule, en Espagne, en Afrique et en Égypte).

Remèdes simples (Περὶ ἀπλῶν φαρμάκων ou Εὐπόριστα), un ouvrage plus court que la célèbre *Matière médicale* (Περὶ ἕλης ἱατρικῆς)²¹⁷ et beaucoup moins connu. Max Wellmann fut tenté de le classer parmi les apocryphes de Dioscoride. Quatre-vingts ans plus tard, John M. Riddle ne parvient toujours pas à se décider. Il tombe toutefois d'accord avec M. Wellmann pour dire que, si les *Remèdes simples* sont bien de Dioscoride, ils sont antérieurs à la *Matière médicale*²¹⁸.

Nous avons trouvé dans cet ouvrage la description de techniques de cautérisation attribuées aux Libyens, que Dioscoride pourrait avoir lui-même observées en Afrique, et qui sont pour nous du plus haut intérêt. Voici le texte²¹⁹, que nous divisons en quatre rubriques :

n° 1. (Dioscoride) Καύσεις δὲ ἰσχυροδικῶν ὠφελοῦσιν αὐται · **a)** σπυράθου αἰγὸς πυρώσας ἐπιτίθει ἐπὶ τὸ μεταξὺ τῶν νεύρων τοῦ ἀντίχειρος κοῖλον, ἔλαιον προουποχέας ἢ ἔριον ἐλαίῳ βρέξας, καὶ ὑποθεῖς πύρωσον, ἕως ἂν οὗ διὰ τοῦ βραχίονος ἢ αἰσθήσις ἐπὶ τὸ ἰσχύον ἔλθῃ · **b)** ἢ πήλινον κυκλίσκον ποιήσας μέγεθος ἀσσαρίου βάρους δὲ δακτύλου, ἐπίθεες ἐπὶ τὸν ἀλγοῦντα τόπον · ἔρειδε δὲ κατ' αὐτοῦ πεπυρωκτωμένον καυτήριον ἄχρις αἰσθήσεως δυσανασχέτου, **c)** ἢ ἀποτεινας τὸ δέγμα κατὰ τὸν ἀλγοῦντα τόπον διαίρει γραφίδι πεπυρωμένη ἐκ διδακτυλίου διαστήματος.

n° 2. Λίβυες δὲ πυραμίδα ποιήσαντες ἐκ λωτοῦ πρισμάτων καὶ θείου ἀπύρου καὶ ἐλατηρίου ἐπιτιθέασιν ἐπὶ τὸ ἀλγοῦν μέρος, προουποτιθέντες διπλοῦν ὀθόνιον ἢ ταινίδιον ἢ λεπτόν ὀστάριον, ἐφ' ὧν ἐπιτιθέασιν ἡμμένην τὴν πυραμίδα.

n° 1. (Dioscoride) « Les cautérisations sont profitables pour les sujets atteints de sciatique : **a)** après avoir allumé des fientes de chèvre, appliques-en sur la dépression [située] entre les tendons du pouce, en ayant au préalable appliqué de l'huile ou imbibé d'huile une [compresse de] laine, puis fais brûler [le combustible] en le renouvelant jusqu'à ce que la sensation [de chaleur] s'en aille par le bras jusqu'à la hanche ; **b)** ou, après avoir façonné une pastille d'argile grande comme une pièce de monnaie et épaisse d'un doigt, et après l'avoir appliquée sur le siège de la douleur, appuies-y un cautère rougi au feu jusqu'à ce que la sensation soit rendue difficilement supportable ; **c)** ou bien, après avoir soulevé [litt. tendu hors de] la peau à l'endroit douloureux, incise-la avec un stylet rougi au feu sur une longueur de deux doigts.

n° 2. « Les Libyens font, avec de la sciure de lotus, du soufre naturel et un purgatif (ἐλατήριον), une pyramide qu'ils appliquent sur le siège de la douleur : ils préparent un support en double épaisseur (charpie, bandelette, ou lamelle d'os) sur lequel ils posent la pyramide allumée. »

²¹⁷ DIOSCORIDE, *Sur la matière médicale*, éd. M. WELLMANN, *Pedanii Dioscuridis Anazarbei de materia medica libri quinque*, 3 vol. Berlin : vol. 1, 1907 (livres I-II), vol. 2, 1906 (livre III-IV), vol. 3, 1914 (livre V et *Liber de simplicibus* = *Remèdes simples* (Περὶ ἀπλῶν φαρμάκων) en deux livres, p. 151-317).

²¹⁸ J. M. RIDDLE, *Dioscorides on Pharmacy and Medicine*, Austin, 1985, *intro.*, p. XXV-XXVII.

²¹⁹ DIOSCORIDE, *Remèdes simples*, livre I, ch. 235, § 1-4, éd. M. WELLMANN, vol. 3, p. 240-241.

n° 3. Μαρμαρίδες δὲ ὑγροῖς ξύλοις ἐλαίνοις περιεχυμένοις καίουσιν θερμαίνοντες αὐτά, ὥστε μὴ καίεσθαι, θερμὰ δὲ καὶ ἔνικμα γίνεσθαι. **n° 3.** « **Les Marmarides [en Libye]**²²⁰ cautérisent avec du bois vert d'olivier, en s'efforçant d'obtenir une chaleur humide qui ne provoque pas de brûlure²²¹. »

n° 4. Πάρθοι δὲ μολυβδοῦν σωλήνα ποιήσαντες ἀπύθμενον ἔχοντα ὧτα ἐπὶ τὰ ἀλγοῦντα ἐπιτιθέουσι, προυποχρίσαντες τὴν βάσιν τοῦ σωλήνος στέατι πρὸς τὸ μὴ παρεκρυῆναι τὸ ἔλαιον · περιβάλλουσι δὲ ἱματίοις ἐπιμελῶς πρὸς τὸ μὴ βλάπτεσθαι ὑπὸ τῶν ἀπορραϊνομένων ῥανίδων · ἔπειτα καθιᾶσι ζεστὰ καυστήρια τεσσαράκοντα ἢ πενήκοντα, ἄχρις ἂν οὗ αἰσθησῆς τις περὶ τὸν τόπον γένηται · περιμάπτουσι δὲ καὶ τὸ πρόσωπον ψυχρῶ ὕδατι διὰ τοὺς ἐκ τῆς θερμασίας ἐπιγινόμενους ἰδρωτάς, καὶ διὰ τοῦτο περιβεβλησθαι δεῖ καὶ μὴ λίαν πληροῦν τὸν σωλήνα · ὑπερχεῖται γὰρ ἐν τῇ ζέσει. **n° 4.** « **Les Parthes** font un tuyau de plomb sans fond, pourvu d'anses, qu'ils appliquent sur les zones douloureuses, après avoir enduit sa base de graisse (et non d'huile, pour ne pas qu'elle coule). Ils l'entourent soigneusement de tissu, afin de n'être pas gênés par les gouttes qui en jaillissent ; ils font ensuite descendre quarante ou cinquante fers bouillants, jusqu'à ce que quelque chose se fasse sentir à l'endroit voulu ; et ils nettoient le visage à l'eau froide, à cause de la sueur que la chaleur a provoquée — c'est pourquoi il faut [bien] entourer le tuyau et ne pas trop le remplir, car il entre en ébullition. »

Dans le procédé **n° 1 (a)**, nous retrouvons la *cautérisation distale* des disciples de Démétrios. Mais il s'agit cette fois d'une *moxibustion indirecte* (application d'un combustible organique sur une compresse isolante). Dioscoride croit à son tour en l'existence d'un lien physiologique entre l'extrémité du bras et la hanche correspondante, où le traitement doit se faire ressentir. Dioscoride donne aussi deux méthodes de *cautérisation locale* : la première **(b)** est indirecte (la peau est protégée par une pastille d'argile) ; la seconde **(c)** est directe : un cautère fin, appliqué horizontalement, laisse une brûlure linéaire d'environ 3-4 cm. Soulever (*ἀποτείνειν*) la peau permet d'épargner les nerfs, comme l'avait noté plus haut C. Aurelianus.

Les procédés libyens (**n° 2** et **n° 3**), locaux, s'efforcent apparemment de ne pas mutiler la peau : le procédé **n° 2** dispose un support assez épais qui isole la peau de la pyramide inflammable. D'après Dioscoride, le procédé **n° 3**, qui emploie du bois vert, ne « brûle pas » ; mais on ignore comment les Marmarides opéraient exactement (cautérisation indirecte ? simple tison approché de la peau ?).

²²⁰ Dioscoride localise lui-même les Marmarides en Libye (*Sur la matière médicale*, livre II, ch. 173, § 3, éd. M. WELLMANN, vol. 1, p. 241). D'après le Pseudo-Scylax, ils occupent une vaste frange littorale qui s'étend depuis la ville égyptienne de Marsa-Matrouh jusqu'en Cyrénaïque (« depuis Apis jusqu'à Hespérides », *Périple autour de la Méditerranée*, § 108, éd. K. MÜLLER, *Geographi graeci minores*, 1, Paris, 1855, p. 82). D'après Strabon (livre XVII, ch. 3, § 23), on trouve des Marmarides jusqu'à Ammôn (oasis de Siwa, Égypte, à 300 km environ au sud-ouest de Marsa-Matrouh). Pline les localise aussi sur le littoral libyen et en Cyrénaïque (*Histoire naturelle*, livre V, § 33, éd. et trad. J. DESANGES, *CUF*, 1980, p. 61), mais signale des Marmarides jusqu'en Libye Maréotis (auj. lac Mariout, près d'Alexandrie, *ibid.*, § 39, p. 64).

²²¹ *Litt.* « ils chauffent de telle sorte que cela ne brûle pas, et que la chaleur devienne humide. »

Le procédé n° 4 est comparable à ceux qu'a énumérés C. Aurelianus pour provoquer l'érubescence de la peau : il s'agit à nouveau de faire chauffer de l'huile dans un récipient sans fond appliqué sur les *loca patientia*. Il est intéressant de voir ce procédé attribué à un peuple d'origine iranienne, qui entretenait des liens avec le monde scytho-sace.

> *Autres procédés grecs (sciatique et rhumatismes)*

Nous citons pour finir deux passages d'Aétios d'Amida (502-575), médecin à la cour byzantine. Dans le premier passage, Aétios fait parler Archigénès (début II^e s. ap. J.-C.), qui cite à son tour Dioscoride (dans une variante peu différente du passage traduit ci-dessus) et Antyllos (II^e s. ap. J.-C.) :

Οἱ δὲ ἀρχαῖοι, φησὶν Ἀρχιγένης, ἐχερήσαντο « “Les Anciens, dit Archigénès, prescrivait la ἐπὶ τῶν ἰσχιαδικῶν καὶ καύσει, διὰ τε en cautérisant en profondeur la cavité de la hanche καυτηρίων σιδηρῶν πεφυρακτωμένων καὶ διὰ et la jambe à certains intervalles, avec des cautères στρουθίου ῥιζῶν καὶ ἀριστολοχίας καίοντες et la jambe à certains intervalles, avec des cautères τὸν τῆς κοτύλης τόπον εἰς βάθος, καὶ τὸ métalliques rougis au feu et des racines de sapo- σκέλος δὲ ἐκ διαστημάτων τινῶν, κατὰ τῶν naire ou d'aristoloche, et en insistant particulière- ὀδυνωμένων μάλιστα τόπων ἐρείδοντες τοὺς ment sur les endroits douloureux. D'autres embra- καυτήρας · ἕτεροι δὲ τινες τῆς καταλλήλου saient une fiente de chèvre qu'ils appliquaient χειρὸς τῷ πεπονθότῳ σκέλει τὸν μεταξὺ τόπον avec une tenaille sur le point situé entre le pouce et τοῦ [μεγάλου] δακτύλου τῆς χειρὸς καὶ τοῦ l'index de la main correspondant à la jambe affectée, près de l'articulation inférieure du pouce, en λιχανοῦ παρὰ τὸ κάτω ἄρθρον τοῦ μεγάλου renouvelant le combustible [*litt.* les fientes] jus- δακτύλου σπύραδον αἰγείαν πυρώσαντες qu'à ce que la sensation de brûlure se soit trans- ἐπιτιθέασιν δι' ὀδοντάγρας, ἀλλάσσοντες τὰς portée sur l'endroit affecté : alors ils disent que la σπυράδους ἄχρι [τοῦ] διαδοθῆναι τὴν brûlure est suffisante”. Dioscoride dit : “embrase αἰσθησιν τῆς καύσεως εἰς τὸν πεπονθότα des fientes de chèvre, tends le pouce de la main et τόπον · τότε γὰρ αὐτάρηκῃ τὴν καῦσιν εἶναι et repère l'endroit qui forme une dépression près de λέγουσιν. » Διοσκορίδης δὲ φησιν, « σπυρά- l'extrémité de l'articulation inférieure de ce doigt, δους αἰγὸς πυρώσας, ἀνατείνας τὸν μέγαν puis, après avoir avoir préalablement graissé l'en- δακτύλον τῆς χειρὸς καὶ σημειωσάμενος τὸν droit avec de l'huile, ou bien après avoir mis sur la κοιλαινώμενον τόπον περὶ τὸ πέρασ τοῦ κάτω depression une compresse de laine imbibée d'huile, ἀρθρου τοῦ αὐτοῦ δακτύλου, εἶτα προὔποχ- déposes-y une fiente jusqu'à ce que la sensation [de chaleur] aille par le bras jusqu'à la hanche ρίσας ἐλαίῳ τὸν τόπον ἢ ἐρίου πτύγμα ἐλαιο- affectée”. Antyllos dit : “Nous aussi avons eu re- βραχέος προὔποθεις τῷ κοίλῳ τόπῳ, κατὰ μίαν cours à ce même genre de cautérisation : après σπύραδον περιτίθει, ἄχρισ ἂν διὰ τοῦ avoir mis au feu des fientes de chèvre sèches, nous βραχίονος ἢ αἰσθησιν περὶ τὸ πάσχον ἰσχίον les utilisons pour cautériser la dépression du pouce ἔλθῃ. » Ἄντυλλος δὲ φησιν, « ἡμεῖς χρώμεθα du pied du patient, un peu en arrière de l'ongle, καὶ τοιοῦτῳ τρόπῳ τῆς καύσεως · σπυράδους jusqu'à l'os : cette cautérisation met fin aux crises αἰγείου ξηροῦς πυρακτώσαντες τούτοις δια- de sciatique et n'est comparable à nul autre re- καίωμεν τὴν κοιλίαν τοῦ μεγάλου δακτύλου mède. Après les cautérisations, il faut appliquer τοῦ ποδὸς τοῦ πάσχοντος ὀλίγῳ κατωτέρω τοῦ ὀνυχοῦ μέχρις ὀστέου. Λύει δὲ αὕτη ἢ καῦσις τὰς ἀκρας ἰσχιάδας καὶ πρὸς μηθὲν ἄλλο βοηθήματα εἰκούσας · μετὰ δὲ τὰς καύσεις ἐπιτιθέσθαι χρὴ τῷ ἐσχαρωθέντι τόπῳ πράσου φύλλα λεῖτα μεθ' ἄλων ἢ ἐλαίας λείας

μελαίνας μετὰ σησάμου ἀπλύτου ἢ καρῶν τὸ ἐντος λείον, τοῖς δὲ ἀπαλοσάρκοις γάλα μετὰ μέλιτος, τῇ δὲ τρίτῃ φακῶ ἐφθῶ μετὰ μέλιτος κατάπλασσε μέχρι τοῦ ἐκπεσεῖν τὰς ἐσχάρας · εἴτα τῇ πυσοποιῶ ἀγωγῇ χρῶ, ἀκατούλωτα φυλάττων τὰ ἔλκη μέχρι πλείωνων ἡμερῶν. » « Ἐγνωμεν δέ, φησὶν Ἀρχιγένης, πλείστους ὠφελήθεντας ἐκ τῶν προειρημένων καύσεων. Ἡμῖν δέ, φησὶν, ἤρκεσεν εἰς ἀνασκευὴν τῆς ἰσχιᾶδος τὰ προρηθέντα βοηθήματα καὶ τὰ μετὰ βραχέα ἐρηθισόμενα μαλάγματα, παρεθέμεθα δὲ καὶ περὶ διακαύσεως εἰς τὸ μὴ ἀγνωεῖσθαι.²²²

sensible, il faut mettre du lait avec du miel. À partir du troisième jour, applique un cataplasme de lentilles cuites et de miel, jusqu'à ce que les escarres tombent ; utilise ensuite un excréteur de pus en veillant à ce que les blessures ne cicatrisent pas avant plusieurs jours". "Nous en connaissons beaucoup, dit Archigénès, qui ont été secourus par les cautérisations susdites. Quant à nous, dit-il, s'agissant du traitement de la sciatique, il nous suffit de ne pas ignorer les remèdes prescrits ci-dessus et, avec les petits cataplasmes dont il sera question²²³, ce que nous avons dit de la cautérisation". »

Rien de nouveau ici : on notera cependant l'usage de la fiente de chèvre²²⁴, également recommandée par Antyllos, et le fait que ce dernier cautérise le gros orteil, là où les *Affections internes* faisaient aboutir la « grande veine creuse » responsable de la sciatique²²⁵.

Dans un chapitre sur *La cautérisation des arthritiques* (Περὶ διακαύσεως τῶν ἀρθριτικῶν), Aétios donne enfin des préceptes tirés de Rufus d'Éphèse (début II^e s. ap. J.-C.) pour le traitement des rhumatismes :

Ἐσχάρας τοίνυν ἐμβλητέον, τὰς μὲν ἀνωτέρω τοῦ ῥευματιζομένου ἄρθρου, τὰς δὲ ἐγγυτέρω, μάλιστα μὲν καυτηρίοις, εἰ δὲ μὴ, φαρμάκοις · πολὺ γε μὴν ἄμεινον τοῖς καυτηρίοις · καὶ γὰρ ὀξύτερον διακαίει καὶ ξηρότερον. » Καίειν δὲ χρὴ καθόλου ἐπὶ τῶν τοῦς πόδας ῥευματιζομένων τοῦς παρὰ τὰ σφυρὰ ἐκάτερα ἔξωθεν τε καὶ ἔνδοθεν τοῦ ποδὸς τόπους, ἐρείδοντας τοῦς καυστήρας κατὰ τῶν ἐκεῖσε τεταγμένων φλεβῶν ἀνωτέρω μᾶλλον τῶν σφυρῶν βραχὺ · καίειν δὲ καὶ τὸν μεταξὺ τοῦ μεγάλου τε καὶ τοῦ πλησίον δακτύλου τοῦ ποδὸς τόπον, ἔνθα διωγκωμένοι αἱ φλέβες μᾶλλον ὀρῶνται καὶ μάλιστα αἱ μέγισται · τισὶ δὲ καὶ αὐτὰ συμφέρει διακαίειν τὰ ἄρθρα, ὅταν ὑπόμυξα πάνυ ὀρθῶται, πρὶν γενέσθαι πώρους. « Γνωστότερον μέντοι, φησὶν ὁ Ροῦφος, ὡς ἐπὶ τῶν ὑπομύξων ἄρθρων καιομένων τὰ γιγνόμενα ἔλκη δυσίατά ἐστιν, ἀλλ' ὅταν αἱ οὐλαὶ συνδράμωσιν, ἰσχὺν μεγίστην παρέχουσι τοῖς ἄρθροις, ὡς μηκέτι ὑποδέχεσθαι τὰ ἐπιρρέοντα περιττώ-

« "On administre des escarres, soit largement au-dessus des articulations affectées de rhumatisme, soit au plus près, et de préférence avec des cautères ou, à défaut, avec des caustiques chimiques. C'est vraiment beaucoup mieux avec les cautères, car on brûle plus finement et plus à sec". Généralement, pour ceux qui souffrent de rhumatismes aux pieds, il faut cautériser les points situés près de la cheville, à l'extérieur et à l'intérieur du pied, en appuyant les cautères sur les veines qui sont situées un peu au-dessus des chevilles ; il faut aussi cautériser le point situé entre le pouce et le deuxième orteil : là, les veines qui ont enflé se voient mieux, surtout les grosses ; chez certains, il est utile de cautériser les articulations lorsqu'elles se montrent même très peu chargées en mucosités, avant que des caillots ne s'y forment. "Mais il est notoire, dit Rufus, que la cautérisation des articulations quelque peu chargées en mucosités provoque des plaies difficiles à guérir ; toutefois, si elles cicatrisent, elles procurent une grande force aux articulations en leur permettant de ne plus accueillir de secré-

²²² AÉTIOS D'AMIDA, *Les seize livres médicaux*, livre XII, ch. 1, éd. G. A. KOSTOMIRIS, *Ἀέτιου Λόγος δωδέκατος πρῶτον νῦν ἐκδοθεῖς* [Le douzième livre d'Aétios édité pour la première fois], Paris, 1892, p. 16-18 (les additions entre crochets dans le texte grec sont le fait de l'éditeur).

²²³ Les recettes sont données quelques paragraphes plus loin.

²²⁴ La recette de Dioscoride est également transmise par ALBUCASIS, *Chirurgie*, ch. 41, trad. L. LECLERC, *La chirurgie d'Abulcasis*, Paris, 1861, p. 45 (l'auteur arabe désigne nommément Dioscoride).

²²⁵ Cf. *supra*, p. 252 sq.

ματα. » Καὶ περὶ μὲν τούτων ἐπὶ τοσοῦτον, λέγειν δὲ ἤδη καιρὸς καὶ τὴν λοιπὴν ἐπιμέλειαν μετὰ τὴν τοῦ αἵματος κένωσιν.²²⁶ tions rhumatismales”. Et sur ces questions, celle-là en particulier, il est maintenant opportun de lire le reste du soin avec l'évacuation du sang. »

Rufus admet que la cautérisation des articulations malades pose des problèmes. Soranos d'Éphèse (ap. C. Aurelianus), son contemporain, la déconseille d'ailleurs tout à fait :

*Alii ustionem nodorum faciendam probant, quam nos reprobamus siquidem consensus faciat tumorem.*²²⁷ « D'autres approuvent la cautérisation des articulations, que nous-même réproavons, puisque la douleur qui l'accompagne provoque une tuméfaction²²⁸. »

D'autres réserves à l'endroit de la cautérisation se lisent chez cet auteur : entretenir les ulcères des brûlures, comme le font certains, entraîne des inflammations²²⁹ ; la cautérisation fait obstacle à l'application de remèdes²³⁰ : en effet, les cicatrices (*cicatrices*) qu'elle provoque empêchent la peau d'absorber quelque médicament que ce soit²³¹ ; enfin, les différentes cautérisations ou même trépanations crâniennes recommandées pour l'épilepsie s'avèrent finalement tout à fait inefficaces²³².

b) Répulsion des humeurs céphaliques

Le bon sens médical restera longtemps impuissant à faire disparaître la cautérisation répulsive qui trouvait sa justification dans une étiologie humorale et une topographie vasculaire que personne ne remettait véritablement en cause. Les opérations connaissaient des variantes, mais le principe restait le même. Parce que les affections oculaires et respiratoires étaient à leur tour attribuées à une pléthore d'humeurs venant de la tête, on jugea bon, parfois, de contrarier ou d'inactiver les vaisseaux porteurs de flegme et de bile par la phlébotomie et/ou la cautérisation.

²²⁶ AÉTIOS D'AMIDA, *Les seize livres médicaux*, livre XII, ch. 25, éd. G. A. KOSTOMIRIS, 1892, p. 48.

²²⁷ CAELIUS AURELIANUS, *Tardae passiones*, livre V, ch. 2 (*De articulorum passione*), § 43, éd. I. E. DRABKIN, 1950, *op. cit.* n. 201, p. 932.

²²⁸ Nous suivons I. E. Drabkin, qui traduit « *consensus* (≈ συμπαθεια ?) *faciat tumorem* » par « *the accompanying pain produces inflammation* ».

²²⁹ CAELIUS AURELIANUS (SORANOS D'ÉPHÈSE), *Tardae passiones*, livre III, ch. 4, § 57, éd. I. E. DRABKIN, 1950, *op. cit.* n. 201, p. 746.

²³⁰ *Ibid.*, livre I, ch. 4, § 126, p. 523.

²³¹ *Ibid.*, livre III, ch. 4, § 58, p. 747.

²³² *Ibid.*, livre I, ch. 4, § 127, p. 523.

> *La Collection hippocratique*

Pour traiter une inflammation générale de la tête accompagnée d'ulcères, d'œdèmes aux jambes, d'écoulements aux oreilles, le *Deuxième livre des maladies* prescrit des potions susceptibles de faire évacuer « le flegme et la bile » (φλέγμα καὶ χολή)²³³. Au paragraphe précédent (où l'on prétend traiter une inflammation de la tête accompagnée d'écoulements par les narines et les oreilles), la purge médicamenteuse de la tête est complétée par l'imposition de plusieurs « escarres » — tel est en effet le nom que la *Collection hippocratique* donne habituellement aux brûlures provoquées par un cautère :

<p>καῦσον τὴν κεφαλὴν ἐσχάρας ὀκτώ, δύο μὲν παρὰ τὰ ὦτα, δύο δ' ἐν τοῖσι κροτάφοισι, δύο δὲ ὀπισθεν τῆς κεφαλῆς ἔνθεν καὶ ἔνθεν ἐν τῇ κοτῖδι, δύο ἐν τῇ ῥινὶ παρὰ τοὺς κανθοὺς · τὰς φλέβας καίειν δὲ τὰς μὲν παρὰ τὰ ὦτα, ἔστ' ἂν παύσωνται σφύζουσαι · τοῖσι δὲ σιδηροῖσι σφηνίσκους ποιησάμενος, διακαίειν πλαγίας τὰς φλέβας. Ταῦτα ποιήσαντι ὑγιεινὴ ἐγγίνε-ται.²³⁴</p>	<p>« Cautérise huit escarres à la tête, deux près des oreilles, deux aux tempes, deux à l'arrière de la tête de part et d'autre de l'occiput, deux au nez près des encoignures des yeux [sur les sinus] ; [tu dois] cautériser les veines qui sont près des oreilles jusqu'à ce que les battements en cessent ; t'étant procuré des coins pourvus de fers, [il te faut] brûler profondément les veines en travers. Ayant fait tout cela, la guérison se produit. »</p>
---	--

À ces huit escarres correspondent les huit veines principales décrites dans un autre traité hippocratique, *La nature de l'homme*²³⁵. Ces huit veines se distribuent en quatre paires vers tous les membres depuis la tête :

« L'une de ces paires part de la partie postérieure de la tête [...] »
 « Les vaisseaux de la seconde paire partent de la tête, le long des oreilles [...] »
 « Les vaisseaux de la troisième paire partent des tempes [...] »
 « Les vaisseaux de la quatrième paire partent de la partie antérieure de la tête et des yeux [...] »

Le principe du *deuxième livre des maladies* consiste donc à couper la route aux humeurs pathogènes qui s'écoulent de la tête. Car la cautérisation prescrite est aussi une phlébotomie : en brûlant « profondément les veines en travers », le praticien les sectionne et en stoppe l'hémorragie. D'autres méthodes avaient cours, toutes basées sur le même principe, à savoir : réduire ou tarir la fluxion d'humeurs descendant de la tête vers les yeux.

Dans le traité *De la vision*, la purge de la tête et sa cautérisation (κάθαρσις τε καὶ καῦσις τῆς κεφαλῆς²³⁶) sont étroitement liées et constituent le traitement des pupilles « qui se

²³³ *Deuxième livre des maladies*, § 13, OCH 7, p. 24.

²³⁴ *Ibid.*, § 12 (OCH 7, p. 22, trad. modifiée).

²³⁵ *De la nature de l'homme*, § 11, trad. J. JOUANNA dans HIPPOCRATE, *L'Art de la médecine*, Paris, 1999, p. 176.

²³⁶ *De la vision*, § 1, OCH 9, p. 152.

délaient »²³⁷. Là aussi, on entend brûler des veines (*καίειν τὰς φλέβας*), afin de juguler la circulation de l’humeur mauvaise. L’opération devait être suffisamment commune pour que l’auteur ne se sente pas obligé d’en rappeler le détail. Nous la trouvons à nouveau mentionnée dans un autre traité hippocratique où, si les médicaments ne suffisent pas, on préconise en cas d’ophtalmie de découper (*κατατάμνειν*) la peau du crâne jusqu’à l’os, en ne lésinant pas sur le nombre des incisions. En outre, si la maladie empire,

*χρὴ τὰς φλέβας ἀποκαίειν τὰς πιεζούσας τὰς ὄψιας, αἱ σφύζουσιν αἰεὶ καὶ μετὰξὺ τοῦ τε ὠτός καὶ τοῦ κροτάφου πεφύκασιν.*²³⁸ « il faut cautériser les veines qui oppressent les yeux, qui palpitent toujours et qui naissent entre l’oreille et la tempe. »

C’est effectivement dans des textes d’ophtalmologie que nous allons rencontrer la plupart des mutilations crâniennes destinées à juguler les descentes d’humeurs. Plusieurs de ces textes ont été récemment réunis, traduits et commentés par Marie-Hélène Marganne²³⁹.

> Celse : méthodes “grecque”, “africaine” et “gauloise”

Un célèbre auteur romain de la première moitié du 1^{er} siècle de notre ère, Celse, donne le détail de plusieurs opérations chirurgicales (*curatio manu*) visant à diminuer ou supprimer les écoulements (*pituïta tenuis*) oculaires. Le passage que nous traduisons²⁴⁰ mentionne des cautérisations, mais aussi des incisions profondes dont la cicatrisation est retardée pour former des chéloïdes.

a) Rasage. Repérage des vaisseaux. Popularité de la méthode

Raso capite ante ea medicamenta, quibus in lippitudine pituïta suspenditur, a superciliis usque ad verticem inlini debent. Si sicci oculi esse coeperunt, apparet per eas venas, quae sub cute sunt, inrigari ; si nihilo madent, manifestum est sub osse descendere ; si est umor, sed levior, duplex vitium est. Plurimi tamen ex laborantibus reperuntur, quos superiores ve- « Sur la tête préalablement rasée, les onguents avec lesquels on bloque les sécrétions en ophtalmie doivent être appliqués depuis les sourcils jusqu’au vertex. Si les yeux commencent à sécher, cela montre qu’ils sont irrigués par les veines qui sont sous la peau ; s’ils ne sont pas moins humides, c’est qu’il s’agit sans doute de veines qui s’enfoncent sous l’os ; s’il y a [encore] du liquide, mais en moindre quantité, l’anomalie a une double cause. Cependant, la plupart des patients exa-

²³⁷ Litt. « qui prennent l’aspect de la mer » (*αἱ θαλασσοειδέες γιγνόμεναι*) : sans doute la cataracte.

²³⁸ *Des lieux dans l’homme*, § 13, OCH 6, p. 302, trad. modifiée.

²³⁹ M.-H. MARGANNE, *L’ophtalmologie dans l’Égypte gréco-romaine d’après les papyrus littéraires grecs*, Leyde / New York / Cologne, 1994, p. 147-172 ; *Id.*, « La chirurgie des yeux dans les papyrus grecs d’Égypte », *Réalités ophtalmologiques*, 68, oct. 1999, p. 13-20.

²⁴⁰ CELSE, *De la médecine*, livre VII, ch. 7, § 15, texte latin de l’éd. de F. MARX, BT, 1915 reproduit dans la trad. angl. de W. G. SPENCER, ici t. 3 (livres VII-VIII), LCL 336, 1938, p. 354-358. Nous subdivisons ce passage en quatre sous-titres de notre fait. Le morceau que nous omettons au sous-titre c représente une quinzaine de lignes chez W. G. Spencer. On peut comparer notre traduction avec celle de M.-H. Marganne (*L’ophtalmologie dans l’Égypte gréco-romaine*, 1994, *op. cit.* n. 239, p. 161-162).

nae exerceant ; ideoque pluribus etiam opitulari licet. Idque non in Graecia tantummodo, sed in aliis quoque gentibus celebre est, adeo ut nulla medicinae pars magis per nationes quoque exposita sit.

minés sont tourmentés par les veines superficielles ; il est dès lors possible de les secourir. Et cela est bien connu, non seulement en Grèce, mais aussi chez d'autres peuples, à ce point qu'aucune autre partie de la médecine n'est plus répandue parmi les nations. »

b) Méthode grecque aux neuf incisions. Production de chéloïdes

Reperti in Graeci sunt, qui novem lineis cutem capitis inciderent : duabus in occipitio rectis, una super eas transversa ; deinde duabus super aures, una inter eas item transversa ; tribus inter verticem et frontem rectis. Reperti sunt, qui a capite recte eas lineas ad tempora deducerent, cognistisque ex motu maxillarum musculorum initiis leviter super eos cutem inciderent, diductisque per retusos hamos oris insererent linamenta, ut neque inter se cutis antiqui fines committerentur, et in medio caro increaseret ; quae venas, ex quibus umor ad oculos transiret, adstringeret.

« Il s'est trouvé en Grèce [des médecins] qui incisaient neuf traits sur le cuir chevelu : deux incisions verticales à l'occiput et une transversale au-dessus d'elles, puis deux incisions au-dessus des oreilles et une transversale entre elles, enfin trois incisions verticales entre le vertex et le front. Il s'en est trouvé [d'autres] qui faisaient descendre ces incisions en ligne droite depuis le [sommet du] crâne jusqu'aux tempes. Une fois repéré le départ des muscles des mâchoires en les faisant bouger, ils incisaient la peau [plus] légèrement en cet endroit. À travers des crochets émoussés²⁴¹, ils introduisaient de la charpie entre les écartements de la plaie, pour que les anciens bords de la peau ne se ressoudent pas, et qu'au milieu pousse une chair susceptible de comprimer les veines par où l'humeur se transporte aux yeux. »

c) Incision cruciforme au-dessus du front, profondément cautérisée, jusqu'à exfoliation de l'os

Quidam etiam atramento duas lineas duxerunt a media aure ad mediam alteram aurem ; deinde a naribus ad verticem. Tum ubi lineae committebantur, scalpello inciderunt, et post sanguinem effusum os ibidem adusserunt. Nihilominus autem et in temporibus et inter frontem atque calvariam eminentibus venis idem candens ferrum admoverunt. [...]

« Certains traçaient deux lignes avec de l'encre, du milieu d'une oreille au milieu de l'autre, puis du nez jusqu'au vertex. Ils incisaient ensuite avec un scalpel à l'endroit où les lignes se rejoignaient et, après que le sang avait coulé, ils brûlaient l'os au même endroit. Et ils approchaient également un fer ardent des veines apparentes situées aux tempes et entre le front et le [haut du] crâne. » [...]

[Celse détaille une méthode qui permet de localiser les veines peu apparentes en serrant le cou du patient. Puis il précise l'intensité à donner aux cautérisations :]

contra tempora [adurere] timide, ne subjecti musculi qui maxillas tenent sentiant ; inter frontem vero et verticem vehementer, ut squama ab osse secedat.

« [brûler] avec précaution contre les tempes, de façon à ce que les muscles voisins qui tiennent les mâchoires ne ressentent rien ; mais entre le front et le vertex, [brûler] fortement jusqu'à ce qu'une écaille se sépare de l'os. »

d) Apologie des méthodes "africaine" et "gauloise"

Efficacior tamen etiamnum est Afrorum curatio, qui verticem usque ad os adurunt sic, ut squamam remittat. Sed nihil melius est quam quod in Gallia est comata : qui ibi venas in temporibus et in superiore capitis parte legunt.

« Cependant la méthode des Africains est encore plus efficace : ils brûlent le vertex jusqu'à l'os de façon qu'il rende une écaille [osseuse]. Mais rien n'est meilleur que ce qu'on trouve en Gaule Chevelue : là, on choisit des veines sur les tempes et sur la partie supérieure de la tête. »

²⁴¹ Les *retusi hami* sont l'équivalent de l'érigine : « petite pince armée de crochets dont on se sert [...] pour soulever et écarter les parties qu'on veut disséquer » (*Littré*).

> L'incision dite *χιασμός*. Cautérisations et trépanations. Forme des cautères

Soranos d'Éphèse (ap. Caelius Aurelianus) mentionne également — en les déconseillant — des opérations crâniennes assez radicales utilisées par certains médecins pour soigner l'épilepsie :

Capitis etiam accurata divisura quam « L'incision crânienne élaborée que [les Grecs] ap-
chiasmum vocant, et testae perforatio, et pellent *χιασμός*, la perforation du crâne, la brûlure
ustura cutis medicamine vel igne suffecta, de la peau qu'ils disent *έσχαρωτική*²⁴³, obtenue par
quam escharoticam vocant, et arteriotomia un produit [chimique] ou par le feu, de même que
patientes partes insumit et utilibus renititur l'artériotomie, tout cela épuise les endroits affectés
rebus, siquidem nulla recorporativa adjuto- et contrarie les soins efficaces en empêchant l'ap-
*ria iisdem locis adhibere permittat.*²⁴² plication en ces lieux-là de remèdes reconstituants. »

Utitur etiam localibus adjutoriis, et « [Thémison²⁴⁵] emploie aussi des remèdes topiques,
quidem multis pro differentia, et qui- mais, parmi ceux, nombreux, qu'il réserve aux cas
busdam falsissimis, ut est sub occipitio particuliers, certains sont loin d'avoir démontré leur
accurata divisura, quam chiasmum efficacité, comme l'incision pratiquée sous l'occiput
vocari diximus, et ferro circumscripta dont nous avons dit qu'elle était appelée *χιασμός*, la
in capite cutis ustura qua testa squa- brûlure de la peau en cercle autour de la tête avec un fer
mulis despumatur, item medium testae, où [l'os du] crâne s'enlève par petites écailles, et aussi la
quod Graeci bregma appellant, terebri perforation au trépan du milieu de la tête, [à l'endroit]
*perforatione.*²⁴⁴ que les Grecs appellent *βρέγμα*²⁴⁶. »

Cette « brûlure de la peau en cercle autour de la tête avec un fer où [l'os du] crâne s'enlève par petites écailles » nous rappelle un cas paléopathologique mentionné par Mirko Grmek :

« Signalons [...] les curieux stigmates sur le crâne d'un homme de l'Âge du bronze, trouvé à Archanes (Crète). Ce crâne se distingue par deux exostoses [excroissances osseuses] en forme d'arc de cercle, situées de manière symétrique sur les deux pariétaux. [...] la nature de ces exostoses et leur disposition régulière ne peuvent s'expliquer par aucune maladie. On est en présence d'une réaction osseuse, d'une cicatrisation après une inflammation sous-périostique, provoquée par une sorte de torture. C'est le genre de marques qu'aurait laissées, par exemple, l'application sur la tête de la victime d'une couronne métallique brûlante. »²⁴⁷

Paul d'Égine²⁴⁸ décrit à son tour une cautérisation du vertex indiquée pour les ophtalmies

et les affections respiratoires qu'il attribue lui aussi à une descente d'humeurs céphaliques :

Ἐπί μὲν ὀφθαλμῶν ἄνωθεν ἐπιρροεμένων ἐπί « Lorsque les yeux sont submergés d'en haut, ou
τε δυσπνοιῶν τῶν διὰ περιττωματικῆς ὑγρό- lorsque des difficultés respiratoires [surviennent]
τητος περισυῖαν πεμπομένης ἐκ τῆς κεφαλῆς à cause d'un excédent de sécrétion liquide qui
κάτω πρὸς θώρακα καὶ λυπούσης τῆ συνεχίᾳ descend de la tête vers la poitrine et dont la den-

²⁴² CAELIUS AURELIANUS, *Tardae passiones*, livre I, ch. 4 (*De epilepsia*), § 127, éd. I. E. DRABKIN, 1950, *op. cit.* n. 201, p. 522.

²⁴³ De *έσχάρα* (croûte qui se forme sur une brûlure) et *έσχαροῦν* (provoquer la formation d'une croûte).

²⁴⁴ *Ibid.*, livre I, ch. 4 (*De epilepsia*), § 143, éd. I. E. DRABKIN, 1950, *op. cit.* n. 201, p. 532.

²⁴⁵ Thémison de Laodicée, début du I^{er} siècle de notre ère.

²⁴⁶ C'est-à-dire le sommet de la tête ou vertex.

²⁴⁷ M. D. GRMEK, *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale. Recherches sur la réalité pathologique dans le monde grec préhistorique, archaïque et classique*, Paris, 1983, p. 102.

²⁴⁸ Médecin alexandrin du VII^e siècle ap. J.-C.

τὰ τῆδε μόρια καίουσι κατὰ τὸ μέσον τῆς κεφαλῆς ὡδὲ πως · προξυρήσαντες τὰ περὶ τὴν κορυφὴν μέρη καυτῆρας πυρηνοειδεῖς ἐμβάλλουσι καίοντες ἕως ὅστέου τὸ δέρμα, ξέοντες δὲ μετὰ τὴν ἔκπτωσιν τῆς ἐσχάρας τὸ ὀστοῦν. Τινὲς δὲ καὶ αὐτὸ τὸ ὀστέον καύσαντες λεπίδα μικρὰν ποιοῦσιν ἐκπίπτειν πρὸς τὸ ῥαδίαν ἐκεῖθεν τὴν τῶν ὑγρῶν τῶν ἐν τῇ κεφαλῇ γενέσθαι διαπνοήν τε καὶ κένωσιν φυλάττοντες ἐπὶ χρόνον τὸ ἔλκος, εἴδ' οὕτως αὐτὸ φέροντες εἰς ἀφούλωσιν.²⁴⁹

sité afflige les organes qui se trouvent là, on cautérise le milieu de la tête de la façon suivante : après avoir rasé les zones entourant le vertex, on applique des cautères à noyau en brûlant la peau jusqu'à l'os ; puis, quand l'escarre est tombée, on rugine l'os. Certains font tomber une petite écaille en cautérisant l'os lui-même, pour que, en conservant quelque temps la blessure et en la faisant ensuite cicatrifier, il se fasse par là une perspiration et une évacuation aisées des liquides qui se trouvent dans la tête. »

Les « cautères en forme de noyau » (*καυτήρια πυρηνοειδῆ*) mentionnés par Paul d'Égine sont également bien connus d'Aétios d'Amida²⁵⁰. Il s'agit de fers terminés en boule, dont deux traités arabes ont conservé des représentations : ce sont d'abord plusieurs manuscrits du célèbre traité de chirurgie d'Abulcasis (ou Abou Qasim, fin IX^e - début X^e siècle, près de Cordoue), dont le premier livre, entièrement consacré à la cautérisation et à la phlébotomie, est une compilation largement inspirée de Paul d'Égine²⁵¹. Ce sont enfin deux manuscrits d'un traité chirurgical turc du XV^e siècle, largement dépendant d'Abulcasis, mais plus amplement illustré²⁵². Ces cautères possèdent un long manche coudé, conformément aux instructions de C. Aurelianus, d'après lequel « les cautères doivent toujours être recourbés en forme de Γ »²⁵³. Ce même auteur parle ailleurs de cautères simples (*cauterer simplices*), à trois pointes (*trisulcos*), ou encore dentelés (*serratos*)²⁵⁴. Tous ces modèles sont représentés dans les manuscrits susmentionnés.

Les cautères adoptaient différentes dimensions selon l'emploi auquel ils étaient destinés. Dans le *Corpus hippocraticum*, le traité *Des articulations* recommande de cautériser « avec des fers ni trop gros, ni trop arrondis, mais allongés, car [ces derniers] agissent plus rapidement »²⁵⁵. Ailleurs on utilise pour les veines du dos des cautères plus larges (*παχέσι σιδηρίοισι*), en chauffant plus lentement, mais en cautérisant jusqu'à l'os (*πρὸς τὸν ὀστέον*) et en appuyant sur le

²⁴⁹ PAUL D'ÉGINE, *Epitomae medicae*, livre VI, ch. 2, éd. et trad. (modifiée) R. BRIAU, [*La*] *chirurgie de Paul d'Égine* [= *Epitomae medicae*, livre VI], Paris, 1855, p. 82-83.

²⁵⁰ AÉTIOS D'AMIDA, *Les seize livres médicaux*, livre VII, ch. 93, éd. I. E. DRABKIN, 1950, *op. cit.* n. 201, p. 339, l. 27.

²⁵¹ L. LECLERC (intro. et trad.), *La chirurgie d'Abulcasis*, Paris, 1861.

²⁵² Cf. A. SÜHEYL ÜNVER, *Les illustrations du traité de chirurgie de Cherefeddin Sboundjouoglou* (turc / français), Istanbul, 1939 (76 pages de planches).

²⁵³ Cf. *supra*, p. 256.

²⁵⁴ CAELIUS AURELIANUS, *Tardae passioner*, livre III, ch. 4, § 57, éd. I. E. DRABKIN, 1950, *op. cit.* n. 201, p. 746.

²⁵⁵ *Des articulations*, § 11, *OCH* 4, p. 106 : « σιδηρίοισι ... μὴ παχέσι, μὴδὲ λίην φαλακροῖσιν, ἀμμὰ προμήγεσι, ταχυπορώτερα γὰρ » (trad. modifiée).

fer avec une éponge imbibée d'huile (σπόγγος ἠλαιωμένος)²⁵⁶. Enfin, pour une intervention minutieuse auprès de l'œil, le traité *De la vision* mentionne un cautère spécial assez proche de nos cotons-tiges : après l'excision (ξύειν) de granulations palpébrales, il recommande de cautériser les paupières « avec de la laine de Milet, serrée, pure, enroulée autour d'un fuseau » (εἰρίῳ Μιλησίῳ, οὐλῳ, καθαρῳ, περὶ ἄτρακτον περιειλῶν)²⁵⁷.

> *Le périscythisme et la méthode "éthiopienne". L'hypospathisme*

Au VI^e siècle, Aétios d'Amida fait parler Sévéros, un ophtalmologue de l'époque d'Auguste. Celui-ci décrit une méthode appelée *périscythisme* (περισκυθισμός), substantif dérivé de *περισκυθίζειν*, littéralement : "scalper à la manière scythe". Les Scythes en effet scalpaient les dépouilles de leurs ennemis en pratiquant une incision circulaire autour du crâne²⁵⁸. Et l'opération décrite par Sévéros consiste précisément en une large incision horizontale pratiquée en haut du front²⁵⁹ :

a) Périscythisme simple²⁶⁰

Καὶ τὸν περισκυθισμὸν²⁶¹ δὲ παραλαμβάνομεν, ἐφ' ὧν χρόνιον καὶ λεπτὸν τὸ ῥεῦμα τῶν ὀφθαλμῶν τυγχάνει καὶ πολλὰ τὰ ῥευματίζονται ἀγγεῖα. Δεῖ οὖν ξυρῆσαντα τοὺς τόπους σημειοῦσθαι, ὡς μὴ κατὰ τῆς στεφανιαίας ῥαφῆς ἢ τῶν κροταφιδῶν μυῶν δοθῆναι τὴν τομήν. Ἐμβάλλειν δὲ τὴν διαίρεσιν ὀλίγον ἀνωτέρω τοῦ μετώπου ἐγκαρσίαν ἀρχομένῳ ἀπὸ κροτάφου ἐπὶ κρόταφον, συνδισαυμένῳ καὶ τοῦ περικρανίου ὑμένος καὶ ξεομένου ἀκριβῶς. Εἶτα σφηνίσκους τῇ τομῇ ἐντιθέντες διαμοτοῦμεν, καὶ τὰ ἀκόλουθα ποιοῦμεν, ὡς ἐπὶ τῆς ἀρτη-

« Nous recourons au *périscythisme* pour ceux chez qui l'on constate un écoulement des yeux chronique et subtil, et une importante fluxion des vaisseaux. Il faut que celui qui a rasé [préalablement le crâne] marque les endroits [à inciser] de façon que l'incision ne soit pas donnée sur la suture coronale ou sur les muscles temporaux. Conduire une coupure transversale un peu au-dessus du front en commençant d'une tempe jusqu'à l'autre, le péricrâne étant en même temps coupé et raclé précautionneusement. On remplit ensuite de charpie en mettant des petits coins²⁶² dans la plaie, puis on fait les soins complémentaires, tels qu'ils sont prescrits pour l'artério-

²⁵⁶ *De la vision*, § 3, OCH 9, p. 154.

²⁵⁷ *De la vision*, § 4, OCH 9, p. 156, trad. modifiée.

²⁵⁸ HÉRODOTE, *Histoires*, livre IV, ch. 64, trad. A. BARGUET, 1964, t. 1, p. 385-386.

²⁵⁹ AÉTIOS D'AMIDA, *Les seize livres médicaux*, livre VII, ch. 93, éd. A. OLIVIERI, *Aetii Amideni Libri medicinales V-VIII*, (Corpus Medicorum Graecorum, VIII, 2), Berlin, 1950, p. 338-339.

²⁶⁰ Localisation de cette opération illustrée dans M.-H. MARGANNE, 1994, *op. cit.* n. 239, p. 157, fig. 13.

²⁶¹ Le texte donne *περισκυθισμὸν*, variante qui « est due à la confusion entre les aspirées θ et φ » (M.-H. MARGANNE, 1994, *op. cit.* n. 239, p. 153, n. 5). Mais ce nom transmis par les copistes n'est peut-être pas une aberration, puisque *σκύφος* (coupe, tasse) désigne parfois le crâne, en particulier dans le grand papyrus magique de la BnF du IV^e siècle ap. J.-C. (suppl. gr. n° 574 = PGM IV, l. 1924, 1991, 2003, 2119, 2122). Le terme *περισκυθισμὸν* signifierait simplement : « l'opération autour du crâne ».

²⁶² C'est ainsi que M.-H. Marganne comprend les *σφηνίσκοι*, qui doivent avoir le même rôle que les crochets émoussés ou les érignes (*retusi hami*) mentionnés par Celse : maintenir la coupure ouverte afin de la remplir de charpie.

ριστομίας προείρηται, δοκιμαζομένης τῆς ἀπὸ τοῦ οἴνελαιίου ἐμβροχῆς. Ἀπὸ δὲ τρίτης θεραπείας πυοποιός, ἔπειτα ἡ ἀναξηραίνειν ἐπαγγελλομένη. Εἰ μὲν οὖν ἀπὸ τοῦ βρέγματος μόνου ῥευματίζονται οἱ ὀφθαλμοί, ἀρκούμεθα τῇ προειρημένῃ διαιρέσει.

tomie, en choisissant une lotion faite de vin mêlé d'huile. À partir du troisième jour, le traitement suppure, puis il commence à sécher. Si donc les yeux ont un écoulement qui vient seulement du sommet de la tête, on se contente de la coupure prescrite. »

b) Périscythisme + incisions temporales²⁶³

Εἰ δὲ σὺν τοῖς ἄνωθεν ἀγγείοις καὶ ἐκ τῶν κροτάφων φέροιο τὸ ῥεῦμα, μετὰ τὸ ἐμβαλεῖν τὴν εἰρημένην ἄνω διαίρεσιν, ἄλλας δύο παραληψόμεθα μηνοειδεῖς, μίαν καὶ ἑκάτερον μέρος. Τὴν δὲ ἀρχὴν ἐχέτω ἢ τε ἐκ δεξιῶν καὶ ἢ ἐκ τῶν εὐωνύμων, ἀπὸ τῶν ἀρχῶν τῆς δοθείσης ἄνω ἐγκαρσίας διαιρέσεως· καταφερόμεναι δὲ ἄνωθεν ἐπὶ τοῦς κροτάφους, μέχρις ἡμίσεως τοῦ μετώπου, προελθέτωσαν μηνοειδῶς ἀποστραφεῖσαι παρὰ τὰς ὀφρῦς, ὡς μὴ ἀδικεῖν τοῦς κροταφίτας μῦς. Ἔστω δὲ τὸ σχῆμα τῶν τριῶν διαιρέσεων παραπλήσιον τῷ π γράμματι, τὰς κεραίας ἔχοντι σεσιμωμένας εἰς τὰ ἐντὸς μέρη, τρόπῳ τοιούτῳ) (· δειήσει δὲ κάνταῦδα τοῦς σφηνίσκους ταῖς τομαῖς ἐντιθένται, καὶ τὰ ἀκόλουθα πράττειν, ὡς προείρηται.

« Mais si l'écoulement provient des tempes en circulant par les vaisseaux supérieurs, après avoir conduit la coupure mentionnée plus haut, on en pratique deux autres en forme de croissant, l'une de chaque côté [au-dessus des tempes]. Celle qui est à droite et celle qui est à gauche doivent prendre leur commencement à partir des extrémités de la coupure transversale donnée en haut ; celles qui se dirigent d'en haut sur les tempes, jusqu'au milieu du front, il faut qu'elles s'avancent retournées en forme de croissant contre les sourcils, pour ne pas endommager les muscles temporaux. La forme des trois coupures doit être analogue à la lettre π, dont les jambages seraient recourbés vers l'intérieur, de cette façon :) (; et il faut à cet instant mettre des petits coins dans les plaies, et faire les soins complémentaires, tels qu'ils sont prescrits. »

c) Méthode éthiopienne

Αἰθίοπες δὲ ἐκ γενετῆς τὸ μέτωπον περικόπτειν φασίν, ὡς μὴ ῥευματίζεσθαι τοῦς ὀφθαλμούς.

« Les Éthiopiens disent couper autour du front dès la naissance pour que les yeux ne découlent pas. »

Le périscythisme vise bien à produire une chéloïde en ralentissant la cicatrisation. Paul d'Égine, autre compilateur de l'époque byzantine, après avoir décrit à son tour l'opération, mentionne les traitements que le chirurgien doit mettre en œuvre pour favoriser la croissance des chairs. Le résultat attendu est le suivant :

Τῇ γὰρ οὐλῇ παχυτέρα πυκνωθέντος τοῦ δέγματος καὶ τὰ τῶν ἀγγείων στόματα στεγόμενα τὸ πρῶην ἐπιφέρεσθαι ῥεῦμα τοῖς ὀφθαλμοῖς κωλύουσιν.²⁶⁴

« La peau ayant été resserrée par une épaisse cicatrice et les orifices des vaisseaux recouverts, on empêche la fluxion de se porter sur les yeux comme auparavant. »

D'après Aétios, ceux qui voulaient « éviter l'inconvenance de la plus grande cicatrice circulaire qui se produit après le périscythisme »²⁶⁵ recouraient à une autre opération, l'hypo-

²⁶³ Localisation de ces opérations illustrée dans M.-H. MARGANNE, 1994, *op. cit.* n. 239, p. 169, fig. 17.

²⁶⁴ PAUL D'ÉGINE, *Epitomae medicae*, livre VI, ch. 7, éd. et trad. (modifiée) R. BRIAU, 1855, *op. cit.* n. 249, p. 100-101. Voir la traduction du passage complet chez M.-H. MARGANNE, 1994, *op. cit.* n. 239, p. 156-157.

²⁶⁵ « φεύγοντες τὴν ἀπρέπειαν τῆς ἐπὶ τοῦ περικυ[θ]ισμοῦ γιγνομένης κατὰ κύκλον μεγίστης οὐλῆς » : AÉTIOS D'AMIDA, *Les seize livres médicaux*, livre VII, ch. 94, éd. cit. n. 259, p. 339-340.

spathisme (ὑποσπαθισμός ≈ “soulever avec la spatule”)²⁶⁶ : après avoir rasé les cheveux au-dessus du front, le chirurgien pratique trois incisions verticales et parallèles, longues chacune de 3 à 4 cm (deux doigts) et distantes l’une de l’autre de 5-6 cm (trois doigts). Il soulève la peau sur toute la surface du front avec une spatule chirurgicale (ὑποσπαθιστήρ) et sectionne tous les vaisseaux censés alimenter les yeux avec un bistouri (σκολοπομαχαίριον)²⁶⁷. Marie-Hélène Marganne édite et commente deux colonnes d’un papyrus où sont discutés les mérites comparés du périscythisme et de l’hypospathisme²⁶⁸. L’auteur, que l’on a proposé d’identifier avec Héliodore (chirurgien alexandrin de la seconde moitié du I^{er} s. ap. J.-C.), cite des médecins des II^e et I^{er} siècles av. J.-C., et en particulier plusieurs représentants d’une nouvelle école médicale alexandrine du I^{er} s. av. notre ère.

*
* *

²⁶⁶ D’après Paul d’Égine, ce nom vient du scalpel utilisé, l’ὑποσπαθιστήρ, qu’il mentionne également (*Epitomae medicae*, livre VI, ch. 6, éd. R. BRIAU, 1855, *op. cit.* n. 249, p. 94). D’après M.-H. Marganne (1994, *op. cit.* n. 239, p. 158), cette étymologie « n’a aucune valeur scientifique ». Toutefois, les mots σπάθη (baguette des tisserands pour serrer le tissu dans la trame), σπαθίς (spatule), σπαθίον (petite spatule de tisserand ou de chirurgien), σπαθίζειν (remuer avec la spatule), auxquels s’ajoute ὑπό (sous, de dessous), suffiraient pour expliquer l’origine d’ὑποσπαθισμός, dont l’opération consiste précisément à glisser un scalpel plat sous la peau pour la décoller du crâne.

²⁶⁷ De σκόλοψ (pointe) et μαχαίριον (petit couteau).

²⁶⁸ Pap. Caire Crawford 1, 18 x 14,5 cm, Égypte, III^e s. ap. J.-C., M.-H. MARGANNE, 1994, *op. cit.* n. 239, p. 147 sq.

2. LA CAUTÉRISATION THÉRAPEUTIQUE - PROPHYLACTIQUE

« On brûlait les enfants au front ou à la nuque avec des mèches de laine ; et cette façon de satisfaire le Baal rapportant aux prêtres beaucoup d'argent, ils ne manquaient pas de la recommander comme plus facile et plus douce [que le meurtre rituel]. »

Gustave FLAUBERT, *Salammô*, ch. XIII

a) Introduction

> *Chirurgie répulsive / chirurgie traumatique*

Dioscoride, Celse et Sévère (ap. Aétios) ont respectivement mentionné des “Libyens”, des “Africains” et des “Éthiopiens” pratiquant des cautérisations et des incisions thérapeutiques qu'ils ont comparées avec leurs propres procédés. Indéniablement, les uns comme les autres sont les héritiers de pratiques anciennes.

La trépanation

L'une de ces pratiques fut la trépanation crânienne²⁶⁹. Cette opération, lorsqu'elle est pratiquée de façon “rationnelle” par la médecine grecque, est indiquée pour les fractures du crâne : on perfore ce dernier pour extraire la portion d'os nécrosée, on dispose un pansement qui assure la compression et prévient la suppuration de l'os et la corruption de la méninge, et on attend la reconstitution de la voûte crânienne. Mais les trépanations que les paléopathologues constatent (seulement) à partir du néolithique sont loin de répondre toutes à cette indication. Une première difficulté consiste à savoir si la trépanation a été pratiquée *intra vitam* ou *post mortem*. Les trépanations *intra vitam* se repèrent facilement au commencement de cicatrisation (ou à la cicatrisation complète) des lésions osseuses ; il suffit que le patient ait survécu quelque temps à l'opération²⁷⁰. Une trépanation *post mortem* ne laissera pas ce genre de vestiges, ni d'ailleurs celle qui aura provoqué un décès presque immédiat. C'est là toute la difficulté :

²⁶⁹ Introduction et bibliographie par P.-L. THILLAUD, *Paléopathologie humaine*, Sceaux, 1996, p. 152-153. Voir aussi C. CHIPPAUX, « Des mutilations, déformations, tatouages rituels et intentionnels chez l'homme », *Histoire des mœurs*, t. 1 : *les coordonnées de l'homme et la culture matérielle*, dir. J. POIRIER (Encyclopédie de la Pléiade, 47), Paris, 1990, p. 501-506 ; J. LE BARON, *Lésions osseuses de l'homme préhistorique en France et en Algérie*. Thèse de la Faculté de médecine de Paris, 1881, p. 66 sq. et p. 115-116.

²⁷⁰ D'après Claude Chippaux, « les crânes cicatrisés, souvent trépanés plusieurs fois, sont là pour attester que 90 % des patients survivaient » (*op. cit.* n. 269, p. 503).

l'absence de cicatrisation ne permet pas toujours de savoir si la trépanation a eu lieu après la mort ou juste avant. La question est d'importance, puisqu'une trépanation *post mortem* — que l'on ne peut expliquer comme une démarche thérapeutique — appelle le plus souvent une interprétation de type religieux ou animiste.

Sur la base des vestiges retrouvés en Grèce, Mirko Grmek fait l'hypothèse que la trépanation, avant d'être "rationalisée" par les chirurgiens grecs de l'époque mycénienne, était essentiellement "magique", c'est-à-dire destinée à faire sortir les "mauvais esprits" rendus responsables d'affections diverses, à l'exemple des trépanations observées chez certains peuples primitifs au XIX^e siècle²⁷¹.

Ce schéma progressiste, qui reste une hypothèse valable, doit cependant être nuancé : les textes cités plus haut montrent que la médecine grecque, tout en maîtrisant depuis longtemps la trépanation "rationnelle" indiquée pour les fractures du crâne, a continué de soumettre ses patients à une série d'opérations radicales (cautérisations profondes et même trépanations) dépourvues en grande partie de fondement expérimental. Parallèlement, le cas peut être cité d'une médecine "animiste" et "magique" pratiquant des trépanations à la fois pour des céphalées persistantes et pour réduire — avec succès — d'authentiques fractures²⁷².

Problèmes de terminologie

Si la raison se définit comme la faculté de juger et d'agir conformément à des principes, la chirurgie répulsive fut assurément rationnelle, car elle n'a pas manqué de se conformer à la logique que lui imposait tel ou tel concept de réseau anatomique. Mais sa *rationalité* s'adosse à des principes qui ne sont universels qu'en apparence, et qui montrent une faible résistance à l'expérience. Tels sont ceux qui sous-tendent le système humoral. La chirurgie répulsive, qui entend contrarier la circulation des humeurs pathogènes par la cautérisation ou la phlébotomie²⁷³, n'est donc rationnelle qu'à titre *subjectif*. Et cette *rationalité subjective* ou *relative* n'est finalement pas très différente de celle que nous trouvons dans les procédés magiques.

²⁷¹ M. D. GRMEK, *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale*, 1983, *op. cit.* n. 247, p. 103.

²⁷² D. BOURRET, « Les raisons du corps. Éléments de la médecine traditionnelle autochtone en Nouvelle-Calédonie », *Cahiers ORSTOM, série Sciences Humaines*, 18, n° 4, 1981-1982, p. 501 (d'après des données collectées au XIX^e siècle).

²⁷³ Sont exclues de cette définition : l'évacuation directe des liquides infectieux (ouverture des abcès) et la cautérisation hémostatique.

La chirurgie traumatique (la trépanation des fractures du crâne, par exemple, ou la réduction des fractures en général) repose sur des principes que l'expérience a confirmés. M. Gmrek l'appelle *rationnelle*, et nous ajoutons, pour la distinguer de la chirurgie répulsive, rationnelle à titre *objectif* ou *absolu*. Cette chirurgie n'a pas retenu notre attention, car elle n'entend pas mutiler volontairement l'épiderme, et n'a donc que peu de rapports avec le problème de la marque corporelle.

Ce qui a été légué aux Grecs

Les rationalités *relative-subjective* et *absolue-objective* ont longtemps cohabité dans la médecine grecque, et il ne fait pas de doute que, pour beaucoup à l'époque, elles étaient l'une et l'autre considérées comme *objectives*. Certes, la méthodologie expérimentale développée par les médecins grecs ne fut pas infructueuse. Certains d'entre eux, nous l'avons vu, finirent par écarter des procédés de chirurgie répulsive qui n'avaient pas fait leurs preuves. À cela s'ajoute une conception matérialiste des organes et des substances physiologiques, qui fut un facteur de progrès incontestable. Mais appeler désormais "humeurs" ce qui était pour d'autres des substances pathogènes quasi personnelles ou des souffles animés n'aura pas suffi à bouleverser complètement les procédés répulsifs, utilisés par les uns comme par les autres en fonction d'un réseau anatomique. Le Grec qui considère les humeurs comme des substances matérielles et qui veut les neutraliser est sans doute dispensé d'incantations et de sacrifices expiatoires²⁷⁴. Mais le thérapeute "animiste" n'opère pas seulement par la prière. Rien ne l'empêche, comme son homologue grec, de croire en l'existence de canaux anatomiques dans lesquels circulent des substances, et que ces substances ne resteront pas insensibles à une *curatio manu*. Si donc le guérisseur "animiste" a bien précédé le "rationaliste", il est plus que probable que le premier a légué au second une bonne partie de ses *curationes*, parmi lesquelles il faut compter, entre autres, la cautérisation et la trépanation. Et, avant que Galien ne finisse par esquisser une topographie vasculaire assez réaliste, il ne fait pas de doute que la médecine grecque dut se coltiner les systèmes de réseau anatomique auxquels ces *curationes* étaient associées. La

²⁷⁴ Voir *Maladie sacrée*, § 1, trad. J. JOUANNA et C. MAGDELAINE, *Hippocrate, l'Art de la médecine*, Paris, 1999, p. 147-150 : la divinité ne peut être rendue responsable des souillures et des affections du corps, mais l'auteur n'exclut pas que ce dernier puisse être « purifié et sanctifié » par elle. Voir surtout dans ces pages les charges répétées contre les mages, leurs incantations et leurs rites purificateurs.

localisation des cautérisations, nous l'avons constaté, dépend de la topographie du réseau anatomique, et s'adapte à ses variantes. En reprenant la cautérisation à leur compte, les Grecs ont forcément hérité d'un ou de plusieurs schémas anatomiques directeurs qu'ils ne transformèrent pas immédiatement. En d'autres termes, certains procédés mis en œuvres dans les anciens textes médicaux ont certainement des points communs avec ceux qui eurent cours avant la période historique, tant sur le plan théorique (réseau anatomique) que pratique (petite chirurgie).

> *L'indication prophylactique, facteur de conservatisme*

Le cas Ötzi a montré que les thérapeutes de son époque intervenaient déjà sur le trajet sciatique, comme le feront les Grecs avec la cautérisation. Ces derniers avaient une connaissance assez précise du parcours sciatique qu'ils ont en partie associé avec celui d'une « grande veine creuse ». Grâce à cette formalisation topographique, il leur semblait possible, une fois la maladie déclarée, d'anticiper son évolution en cautérisant plusieurs points destinés à constituer, selon eux, autant d'obstacles disposés sur le parcours de la maladie. La connaissance de la topographie des principaux vecteurs d'humeurs devait permettre au traitement d'être également préventif. Certes, Ötzi pourrait bien n'avoir été tatoué que sur des endroits où la douleur s'était déjà déclarée, et n'avoir jamais imaginé que ses *loca dolentia* fussent reliés par un conduit anatomique. Mais l'inverse peut aussi être vrai : l'expérience aura montré que des douleurs dorsales peuvent parfois se propager vers les membres inférieurs, et Ötzi, à la suite d'une simple lombalgie, aura souhaité faire tatouer par avance les zones susceptibles d'être affectées. Il suffisait, pour que son efficacité fût définitivement démontrée, que cette prophylaxie eût été précédemment administrée à des patients dont le mal de dos n'était pas d'origine sciatique : à tous les coups, l'évolution redoutée ne se produisait pas !

Il apparaît en effet que le succès et la longévité de certains traitements anciens ou traditionnels reposent en grande partie sur leur indication prophylactique. Plus une prophylaxie est systématique, plus elle paraît indispensable, parce qu'administrée à un grand nombre de sujets sains qui le seraient restés de toute façon. Les cas pathologiques, lorsqu'ils surviennent, sont attribués à des causes indépendantes, dès lors que leur nombre, inférieur à celui des sujets sains, n'est pas considéré comme significatif. N'a-t-on pas toujours préféré se soumettre à un

traitement préventif incertain plutôt que d'attendre sans rien faire que le mal se déclare ? Il faut, pour sortir de ce cercle vicieux, prendre un certain recul critique, accumuler les expériences, et éviter les pièges de la généralisation ; en somme, fonder une discipline proprement scientifique, capable d'archiver ses expériences et de les soumettre à l'analyse. Les médecins grecs, promoteurs incontestés de cette nouvelle approche, n'ont pas toujours réussi à se déprendre d'un genre de littérature médicale qui domine les traditions mésopotamiennes²⁷⁵ et égyptiennes²⁷⁶, et qui se caractérise par de longues listes de procédés thérapeutiques classés par affection — des listes encore marquées au coin de la pure et simple magie, soucieuses de compiler un maximum de recettes disparates et souvent contradictoires plutôt que de les soumettre à l'expérimentation.

*
* *

La petite chirurgie répulsive, basée sur une rationalité dont la relativité n'apparaît clairement qu'à nos yeux de modernes, n'a pas été inventée par les Grecs. Le même constat vaut pour le concept de réseau anatomique, qui se trouvait certainement à la base des interventions répulsives bien avant l'âge classique. Les progrès de l'observation et de l'analyse conduiront plusieurs médecins grecs à déconseiller ces interventions, souvent dangereuses et mutilantes. Mais ces critiques épargneront toujours le système humoral, destiné à régner sans partage sur la médecine occidentale jusqu'à une époque récente.

La petite chirurgie répulsive plonge ses racines dans la préhistoire. Les Grecs n'en furent pas les seuls héritiers : déjà, plusieurs médecins de l'Antiquité nous ont invité à tourner nos regards vers l'Afrique du Nord. L'Égypte n'est pas concernée, pas plus d'ailleurs que la Mésopotamie : leurs traditions médicales ignorent tout de la cautérisation répulsive, qu'elles ont peut-être délaissé en même temps que le tatouage thérapeutique. L'ethnographie nous permettra de retrouver, en Inde et chez les Arabes du Proche-Orient, d'autres adeptes de la cautérisation.

²⁷⁵ Voir P. HERRERO, *La thérapeutique mésopotamienne*, éd. posthume par M. SIGRIST, Paris, 1984 et l'indispensable recueil de C. FOSSEY, *La magie assyrienne. Étude suivie de textes magiques transcrits, traduits et commentés*, Paris, 1902.

²⁷⁶ Voir T. BARDINET, *Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique. Traduction intégrale et commentaire*, Paris, 1995.

b) Analogies des procédés et des indications

> *Libye antique*

C'est Hérodote qui, avant Dioscoride, nous livre la notice la plus complète sur les cautérisations libyennes :

Τὸ δὲ πρὸς ἐσπέρης τῆς Τριτωνίδος λίμνης « À l'ouest du lac Tritonis²⁷⁸, les Libyens ne sont οὐκέτι νομάδες εἰσὶ Λίβυες, οὐδὲ νόμοισι τοῖσι αὐτοῖσι χρεώμενοι, οὐδὲ κατὰ τὰ παιδία ποιεῦντες οἷόν τι καὶ οἱ νομάδες ἐώθασι ποιεῖν. Οἱ γὰρ δὴ τῶν Λιβύων νομάδες, εἰ μὲν πάντες οὐκ ἔχω ἀτρεκέως τοῦτο εἰπεῖν, ποιεῦσι δὲ αὐτῶν συχνοὶ τοιάδε · τῶν παιδίων τῶν σφετέρων, ἐπεὶ τετραέτεα γένηται, οἰσύπη προβάτων καίουσι τὰς ἐν τῆσι κορυφήσι φλέβας, μετεξέτεροι δὲ αὐτῶν τὰς ἐν τοῖσι κροτάφοισι, τοῦδε εἵνεκα ὡς μὴ σφεας ἐς τὸν πάντα χρόνον καταρρέον φλέγμα ἐκ τῆς κεφαλῆς δηλέηται · καὶ διὰ τοῦτο σφεας λέγουσι εἶναι ὑγιηροτάτους. Εἰσὶ γὰρ ὡς ἀληθέως οἱ Λίβυες ἀνθρώπων πάντων ὑγιηρότατοι τῶν ἡμεῖς ἴδμεν · εἰ μὲν διὰ τοῦτο, οὐκ ἔχω ἀτρεκέως εἰπεῖν, ὑγιηρότατοι δ' ὦν εἰσὶ. Ἦν δὲ καίουσι τὰ παιδία σπασμὸς ἐπιγένηται, ἐξεύρηται σφι ἄκος · τράγου γὰρ οὖρον ἐπισπείσαντες ῥύονται σφεα.²⁷⁷ »

Il est difficile de se faire une idée exacte de la technique mentionnée par Hérodote. Les médecins grecs utilisent parfois le suint ou un flocon de laine grasse (*οἰσυπος*, *οἰσυπίς* ou *οἰσύπη*) dans leurs préparations. Le traité *Des plaies* prescrit par exemple un bandage de laine grasse cardée et souple (*εἴρια οἰσυποῦντα κατεξασμένα μαλθακά*)²⁷⁹, ou bien, pour obtenir un médicament hémostatique, dissout des flocons gras (*οἰσυπίδες*) dans du vin avec d'autres ingrédients (myrrhe, encens, miel, scories de cuivre grillé, alun d'Égypte, etc.)²⁸⁰. Ce même traité utilise de la cendre de laine grasse pour confectionner un pansement cathérétique (i. e. faiblement caustique) :

Ἄλλο ξηρὸν δάκνον · ὡς οἰσυπωδέστατα « Autre, sec, mordant : brûler de la laine particulière- εἴρια ἐπ' ὀστράκου κατακαῦσαι δαιδίῳ προ- ment grasse sur un tesson en approchant une petite σίσχων ἕως ἂν πάντα κατακαύσης · τοῦτο torche jusqu'à ce que tout soit consumé ; broyer

²⁷⁷ HÉRODOTE, *Histoires*, livre IV, ch. 187, éd. et trad. (modifiée) P.-E. LEGRAND, *CUF*, 1945, p. 191.

²⁷⁸ On identifie le lac Tritonis avec le golfe de Gabès ou le chott el-Djerid en Tunisie (cf. *supra*, n. 550).

²⁷⁹ PSEUDO-HIPPOCRATE, *Des plaies*, § 24, *OCH*, 6. Soranos d'Éphèse (ap. C. Aurelianus) mentionnait plus haut un pansement analogue (cf. n. 212).

²⁸⁰ *Ibid.*, § 14, *OCH* 6.

λεῖον τρίβων, ἐπιπάσας τὴν αὐτὴν ἐπιθεῖν finement, saupoudrer et poser un bandage analogue. »
ἐπίθεσιν.²⁸¹

Mais l'οἰσύπη n'apparaît jamais comme combustible pour une authentique cautérisation. La cautérisation libyenne du sommet de la tête pourrait avoir été faite en laissant simplement se consumer un flocon de laine grasse, avec ou sans isolant, comme un moxa. Le même procédé, utilisé aux tempes, implique toutefois que le sujet couche sa tête horizontalement, pour maintenir le moxa en position²⁸². Dans le cas contraire, on peut imaginer que la laine était enroulée autour d'un bâtonnet, enflammée puis approchée des tempes : c'est le procédé que le traité *De la vision* utilise pour cautériser les paupières²⁸³.

L'explication humorale donnée aux cautérisations libyennes, qui rappelle ce que nous avons lu chez les médecins grecs, est-elle artificielle ? En d'autres termes, Hérodote a-t-il attribué aux Libyens une étiologie qui leur était étrangère ? Hérodote précise ailleurs²⁸⁴ qu'il existait, à Cyrène, une école de médecine réputée. Peut-être a-t-il bénéficié d'observations faites par des médecins grecs de la colonie auprès des populations locales. Les Libyens nomades vivaient en effet sur la moitié orientale du littoral nord-africain, de part et d'autre de la Cyrénaïque²⁸⁵. Mais Hérodote lui-même disposait certainement des connaissances suffisantes pour interpréter les cautérisations libyennes selon les conceptions médicales de la métropole : en face d'Halicarnasse, d'où Hérodote est originaire, l'île de Cos abritait une éminente famille de médecins, les Asclépiades, dont Hippocrate sera issu²⁸⁶. L'Italie du Sud, où Hérodote s'établira à partir de 444 / 443, comptait également, au début du V^e siècle, une école médicale de grande renommée, celle de Crotona²⁸⁷. Nous avons rencontré un cas probable de surinterprétation dans le traité hippocratique *Airs, eaux, lieux*, où l'auteur prétend que les cautérisations scythes

²⁸¹ *Ibid.*, § 17, *OCH* 6, p. 422 (trad. modifiée).

²⁸² Le cas est fréquent en moxibustion chinoise : Paul Ulrich Unschuld et al. (*Médecines chinoises*, Paris, 2001, p. 48) reproduisent la photographie d'un patient qui reçoit dans cette position un moxa à la tempe et sur la joue.

²⁸³ Cf. *supra*, p. 268.

²⁸⁴ HÉRODOTE, *Histoires*, livre III, ch. 131, trad. A. BARGUET, t. 1, 1964, p. 340 : à l'époque de Darius (qui règne de 522 à 486 ap. J.-C.) les médecins de Cyrène étaient les plus réputés après ceux de Crotona en Grande Grèce.

²⁸⁵ Cf. *supra*, p. 145.

²⁸⁶ Hérodote ignore — peut-être volontairement — cette école (sur ce silence, voir J. JOUANNA, « La naissance de l'art médical occidental », *Histoire de la pensée médicale en occident* (dir. M. D. GRMEK), t. 1 : *Antiquité et Moyen Âge*, Paris, 1995, p. 30, n. 20).

²⁸⁷ Cf. *supra*, n. 284.

viennent corriger l'excès de froid et d'humidité des régions septentrionales²⁸⁸. Mais, dans le cas des Scythes comme dans celui des Libyens, nous n'avons aucune raison de croire que les peuples barbares aient ignoré la cautérisation thérapeutique et/ou prophylactique. Le témoignage de Dioscoride, très précis sur le plan des techniques utilisées, établit solidement le fait en Libye²⁸⁹. Ces interventions thérapeutiques / prophylactiques possédaient peut-être une justification théorique basée sur un concept de réseau anatomique. Les anciens Égyptiens, nous l'avons vu, connaissaient un système de conduits vecteurs de substances pathogènes. Un système analogue pourrait avoir eu cours chez leurs voisins Libyens, et ces derniers avoir perpétué une petite chirurgie répulsive que l'Égypte aura délaissée avant eux. Un passage du papyrus Ebers (c. 1500 av. J.-C.) montre d'ailleurs que les Égyptiens partageaient avec les Grecs l'idée selon laquelle les affections oculaires descendent vers les yeux par les tempes :

« Quatre conduits sont à l'intérieur des deux tempes de l'homme et donnent ensuite le sang des deux yeux. Toute altération des deux yeux se développe par leur intermédiaire, par le fait qu'ils sont ouverts au niveau des deux yeux. »²⁹⁰

Celse et Sévère, nous l'avons vu, attribuent tous deux aux Africains (*Afri* et *Αἰθίοπες*) des pratiques chirurgicales répulsives. Le premier parle d'une cautérisation du vertex, le second d'une incision péri-frontale. Celse pourrait dépendre de la notice d'Hérodote sur les Libyens. Ce dernier ne donne cependant pas la précision de l'écaille osseuse (*squama*) fournie par Celse. Entre Hérodote et Celse, l'existence d'un relais hippocratique est peut-être envisageable. Nous pensons au traité *Airs, eaux, lieux*, qui mentionnait les cautérisations scythes²⁹¹. Ce traité (c. 430 av. J.-C.) est célèbre pour avoir tenté un genre nouveau que l'on pourrait qualifier d'ethnographie médicale²⁹², en particulier à partir du chapitre 12. La fin de ce chapitre (§ 7) conclut un développement sur les Égyptiens et les Libyens qui s'est perdu²⁹³ et dans lequel se trouvait peut-être une notice sur la cautérisation des enfants libyens, inspirée d'Hérodote. Elle y aurait

²⁸⁸ Cf. *supra*, p. 219 sq.

²⁸⁹ Cf. *supra*, p. 257 sq.

²⁹⁰ Pap. Ebers, 854c, trad. T. BARDINET, *Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique*, Paris, 1995, *op. cit.* n. 100, p. 89.

²⁹¹ Cf. *supra*, p. 219 sq.

²⁹² Cf. PSEUDO-HIPPOCRATE, *Airs, eaux, lieux*, éd. et trad. J. JOUANNA, CUF, 1996 (*op. cit.* n. 37), *notice*, p. 54 sq.

²⁹³ *Ibid.*, p. 14 (notice) ; p. 222 (texte) ; p. 299-300 (notes complémentaires). Cette lacune avait déjà été remarquée par Galien.

trouvé une place toute naturelle, avant que l'auteur du traité n'évoque deux autres mutilations infantiles attribuées aux peuples du nord de la mer Noire²⁹⁴.

Un genre d'opération aussi brutale que la cautérisation crânienne, pratiquée sur de tout jeunes enfants, ne pouvait que rebuter les médecins grecs. Galien déconseillait d'ouvrir les veines des enfants avant qu'ils aient atteint l'âge de quatorze ans, à cause de la faiblesse de leur nature²⁹⁵. Ailleurs, il rappelle que « ceux qui ont été violemment brûlés à la tête ne sont pas peu nombreux à avoir perdu la raison » (Ἐγκαυθέντες δὲ σφοδρῶς τὴν κεφαλὴν οὐκ ὀλίγοι παρεφρόνησαν)²⁹⁶.

> *Inde ancienne et traditionnelle*

L'Inde a elle aussi hérité de la cautérisation, à l'instar du Tibet²⁹⁷. On trouve dans la *Suśrutasamhitā* (*Corpus de Suśruta*)²⁹⁸ un chapitre entièrement consacré au sujet. Son auteur distingue trois types de cautérisations : 1) pour les maladies siégeant dans la chair, on utilise des cautères métalliques (en cuivre ou en argent) ; 2) pour les maladies affectant seulement la peau, des combustibles organiques (excréments de chèvre, poivre long, baguettes de bois, dent de vache) ; 3) pour les maladies affectant les veines, les nerfs, les os ou les articulations, on chauffe avec du miel, de la mélasse ou de l'huile²⁹⁹. Après avoir décrit l'aspect et la couleur des différentes escarres, selon que l'on a cautérisé la peau, la chair, une articulation, un nerf ou une

²⁹⁴ Les Macrocéphales (litt. "longues têtes") allongent le crâne des nouveaux-nés (ch. 14, § 3, éd. citée, p. 224) ; on brûle le sein droit des jeunes filles sarmates alors qu'elles sont encore enfants (ch. 17, § 3, *ibid.*, p. 230-231).

²⁹⁵ GALIEN, *Du traitement par la saignée* (Περὶ φλεβοτομίας θεραπευτικόν), § 13, éd. C. G. KÜHN, OCG 11, 1826, p. 290, l. 10-11 : « Tu ne saigneras pas les enfants jusqu'à l'âge de quatorze ans » (οὐδὲ τοὺς παῖδας φλεβοτομήσεις μέχρι τεσσαρακαίδεκαετοῦς ἡλικίας). En effet, les enfants « ont peu de sang » (αἷμα ... ὀλίγον ἔχουσιν), comme les sujets à peau claire (λευκοῦς) et à chair tendre (ἀπαλοσάρκους).

²⁹⁶ GALIEN, *Des lieux affectés* (Περὶ τῶν πεπονθότων τόπων), livre II, ch. 10, éd. C. G. KÜHN, OCG 8, 1824, p. 128, l. 13-14. La suite donne : « Le vertige (ou l'absence ? : ὁ κάρος) est souvent la conséquence immédiate de violences et de coups reçus sur la tête, et il est clairement démontré que beaucoup d'autres accidents analogues survenus dans la région de la tête endommagent les facultés mentales (διάνοια), de sorte que, lorsque quelqu'un déraisonne, ou qu'il est en somme atteint au niveau de ses facultés mentales (κατὰ τὴν διάνοιαν), on prétend habituellement qu'il faut se préoccuper de sa tête. » (*ibid.* p. 128, l. 14 - p. 129, l. 1)

²⁹⁷ Cf. *supra*, p. 218 sq.

²⁹⁸ *Suśrutasamhitā*, compilation achevée au VII^e s. ap. J.-C., mais reprenant des matériaux remontant aux derniers siècles avant notre ère. C'est un des plus anciens textes médicaux indiens (J. FILLIOZAT, *La doctrine classique de la médecine indienne. Ses origines et ses parallèles grecs*, Paris, 1949, p. 11-12).

²⁹⁹ *Suśrutasamhitā*, ch. 12, trad. K. K. L. BHISHAGRATNA, *An English Translation of the Sushruta Samhita Based on Original Sanskrit Text*, vol. 1 : *Sutrasthanam*, Calcutta, 1907, p. 88-89.

veine, l'auteur dresse la liste des indications. Les propriétés antiseptiques et hémostatiques de la cautérisation expliquent d'abord qu'on la prescrive

« en cas d'inflammation glandulaire, de tumeur, de fistule à l'anus, de scrofule, d'éléphantiasis, de *charmakila*, de verrues, de *tilakálaka*, d'hernie, d'hémorragie, et à l'occasion d'une phlébotomie ou d'une incision faite à une articulation. »³⁰⁰

Mais la cautérisation intervient aussi à la manière de l'ancienne moxibustion chinoise pour corriger

« une manifestation particulièrement agitée de vent vital (*váyu*) ayant son siège dans la peau, la chair, une veine, les nerfs et les articulations et donnant lieu à d'abominables douleurs internes. »³⁰¹

Une autre indication correspond exactement aux cautérisations grecques prescrites contre les descentes d'humeurs céphaliques :

« Les arcades sourcilières, le front et les os temporaux doivent être cautérisés en cas de maladies affectant la tête, comme en cas d'ophtalmie (*adhimantha*). »³⁰²

Enfin, un dernier paragraphe répertorie quatre manières de cautériser :

« Les manières de cautériser varient selon le siège de la maladie et sont au nombre de quatre : en anneau, par point, par lignes latérales ou obliques, par frottement. »³⁰³

Ce chapitre de la *Súśrutasamhitā* est à notre connaissance le seul texte classique de médecine indienne que l'on mentionne à propos de la cautérisation³⁰⁴. Les analogies avec la médecine grecque ne sont pas évidentes à expliquer. Jean Filliozat s'est attaqué à cette question, en s'intéressant essentiellement aux parallèles que la physiologie et l'étiologie pneumatiques des classiques indiens semblent trouver dans certains textes grecs³⁰⁵ : d'après lui, on ne saurait expliquer ces analogies par un déversement complet et à sens unique des contenus d'une tradition vers une autre. Des contacts objectifs ont existé entre l'Inde et la Grèce avant les campagnes d'Alexandre ; en effet, « si les deux mondes, tout en ne se connaissant que d'une façon vague, ont égalisé les niveaux de leurs sciences, c'est qu'en sous-œuvre ils communiquaient »³⁰⁶. Une solution pourrait être que la cautérisation répulsive des humeurs céphaliques,

³⁰⁰ *Súśrutasamhitā*, ch. 12, trad. cit., p. 90

³⁰¹ *Ibid.*

³⁰² *Ibid.*

³⁰³ *Ibid.*

³⁰⁴ Par ex. G. LIÉTARD, *Essai sur l'histoire de la médecine chez les Indous*, Strasbourg, 1858, p. 54-55.

³⁰⁵ J. FILLIOZAT, *La doctrine classique de la médecine indienne*, 1949, *op. cit.* n. 298, p. 188-190 et p. 199-215.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 215.

partagée par les médecines grecques et indiennes, et même par les Libyens d'Hérodote, soit le vestige d'une intervention analogue pratiquée depuis l'époque proto-historique.

Les autres informations relatives à la cautérisation dont nous disposons proviennent d'ethnographes de la fin du XIX^e siècle. Edgard Thurston et ses informateurs répertorièrent parmi les tribus du sud de l'Inde une grande variété de procédés³⁰⁷. Avec des aiguilles chauffées, des petits cigares végétaux ou des mèches imbibées d'huile, on administre plusieurs pointes de feu à destination prophylactique ou thérapeutique. La femme Toda qui attend son premier enfant en reçoit quatre :

§ 1. « Au cinquième mois de sa première grossesse, le jour de la nouvelle lune, la femme se soumet à un rituel au cours duquel elle se cautérise elle-même, ou est cautérisée par une autre femme. Avec un chiffon enroulé, trempé dans l'huile et enflammé, on lui cautérise un point (*dot*) sur l'articulation carpo-métacarpienne [à la base] des deux pouces et sur chaque poignet. »³⁰⁸

Le nouveau-né tout juste sorti du ventre de sa mère est cautérisé avec une aiguille chauffée sur plusieurs points du corps :

§ 2. Chez les Māla, juste après la délivrance, « on coupe le cordon ombilical ; l'enfant est lavé et cautérisé avec une aiguille chauffée (*hot needle*) sur tous les endroits — plus de vingt en tout — que l'on considère comme vitaux »³⁰⁹.

§ 3. « Dans certaines régions de la province de Mysore et du district de Salem, lorsqu'un enfant naît, il est immédiatement cautérisé à différents endroits du corps, par exemple près du nombril, sur les pieds, le dos des mains, le visage, la nuque et les flancs. »³¹⁰

Parfois les pointes de feu sont appliquées à la suite d'une maladie infantile. Chez les Kathira vāndlu et d'autres tribus nomades, on cautérise les enfants entre les sourcils, sur les tempes et parfois à l'abdomen. C'est ce que nous apprend un rapport transmis par un officier de police départementale :

§ 4. « S'agissant des marques de cautérisation au visage, non seulement les Kathira en sont pourvus, mais avec eux presque toutes les tribus nomades. Tandis que la troupe [de Nomades] suit son chemin, exposée aux changements de temps, les enfants attrapent parfois une maladie appelée *sandukatlu* ou *palakurkura*. Ils ont généralement cette maladie entre la fin de leur première année et l'âge de cinq ans. Les symptômes sont analogues à ceux que présentent parfois les enfants qui font leur dents. Lorsque les enfants attrapent cette maladie, on les cautérise au visage entre les sourcils, à l'encoignure externe des yeux, et parfois sur le ventre. Les marques cautérisées sur le visage et à l'encoignure des yeux sont circulaires, et celles du ventre généralement horizontales. Les marques circulaires sont faites avec un long morceau de safran (*turmeric*) dont on allume l'une des extrémités, ou en brûlant le bout d'un morceau de tissu bleu enroulé comme un crayon. Les

³⁰⁷ E. THURSTON, *Ethnographic Notes in Southern India*, Madras, 1906, p. 398-400.

³⁰⁸ E. THURSTON et E. RANGACHARI, *Castes and Tribes of Southern India*, Madras, 1909, vol. 7, p. 122.

³⁰⁹ *Ibid.*, vol. 4, p. 369 (les auteurs citent les termes utilisés par leur informateur, Mr Nicholson).

³¹⁰ E. THURSTON, *Ethnographic Notes in Southern India*, 1906, *op. cit.* n. 307, p. 399-400.

marques horizontales sont faites avec une aiguille chauffée (*hot needle*). Certains Hindous de caste cautérisent leurs enfants avec des marques analogues. »³¹¹

Ces cautérisations, à première vue thérapeutiques, ont également un rôle prophylactique. Celles qui sont faites entre les sourcils et à l'angle externe des yeux, rappellent les petits tatouages nubiens, égyptiens, maghrébins, irakiens et indiens localisés aux mêmes endroits dont certains, nous l'avons vu, avaient une fonction prophylactique manifeste³¹².

D'après Edgard Thurston, la cautérisation intervient aussi comme procédé thérapeutique général chez les Toda :

§ 5. « Les gens qui font un malaise intense à la suite d'une forte fièvre sont cautérisés entre les sourcils, sur les orteils, ou à la nuque, avec un morceau de verre à bracelet (*bangle glass*)³¹³, du cuir, une baguette de *nîm* ou un morceau de safran (*turmeric*). »³¹⁴

Charles-Eugène d'Ujfalvy³¹⁵ fit un constat assez similaire chez plusieurs ethnies du Cachemire (Nord-Ouest de l'Inde, haute vallée de l'Indus) :

§ 6. « Chez les Baltis et [les] Dardous, on se sert de cautérisations comme de moyens préventifs contre toutes espèces de maux. Ainsi, les mères brûlent aux enfants un petit rond sur le vertex, de la grosseur d'une pièce de 50 centimes. Chez les Kafiris-Siapochs, ces brûlures se font aussi au-dessus des oreilles. On rencontre beaucoup d'individus avec des marques de brûlures sur le ventre et sur les jambes, cette fois-ci non comme un moyen préventif, mais comme moyen de guérison. [...] Les Tchilâsis, comme les Dardous et les Baltis, ont des petites brûlures sur le sommet de la tête que leur mère leur font dès la plus tendre enfance, pour prévenir les maladies. »³¹⁶

Ce témoignage présente des analogies frappantes avec la notice d'Hérodote sur les Nomades libyens. La cautérisation crânienne, au lieu d'être employée pour traiter de façon circonstancielle une affection particulière, comme dans la médecine grecque, *est pratiquée sur de jeunes enfants, de manière systématique, comme une mesure prophylactique*. Nous pouvons la rapprocher des tatouages prophylactiques mentionnés plus haut³¹⁷.

³¹¹ Cité par E. THURSTON et E. RANGACHARI, *Castes and Tribes of Southern India*, 1909, *op. cit.* n. 308, vol. 3, p. 258-259.

³¹² Cf. *supra*, p. 176 sq. (Nubie ancienne et Inde), p. 195 (enfants Fellahs), p. 244 et 245 (Maghreb). Voir aussi **pl. XXIX** (momies d'Aksha en Nubie), **pl. XXXVIII-XL** (tatouages indiens), **pl. XXXIII** (tatouages irakiens).

³¹³ Le mot anglais *bangle* vient (1787) de l'hindi *bangrî* (bracelet de verre coloré).

³¹⁴ E. THURSTON, *Ethnographic Notes in Southern India*, 1906, *op. cit.* n. 307, p. 398.

³¹⁵ Charles-Eugène d'Ujfalvy de Mezæ-Kœvesd, d'origine autrichienne (Vienne, 1842 - Florence, 1904), passa la plus grande partie de sa vie en France où il professa à l'École des Langues Orientales.

³¹⁶ C.-E. D'UJFALVY, « Voyage dans l'Himalaya occidentale (le Koulou, le Cachemire et le petit Thibet) », *Bulletin de la Société d'Anthropologie de Paris*, 1882, p. 223-224. Ces peuples sont de type caucasien, et non mongoloïde, comme le précise C.-E. d'Ujfalvy (*ibid.* p. 223, en parlant de type "aryen", selon la terminologie de l'époque).

³¹⁷ Cf. *supra*, 245 sq.

> *Arabes et Bédouins*

Lorsque Émile Bertherand constate, en Algérie au milieu XIX^e siècle, une prédilection particulière pour la cautérisation, il l'attribue, à tort, au fait que les Arabes ont été « compilateurs et sectateurs » de Galien³¹⁸. Les brûlures sont obtenues au moyen d'un petit couteau rougi au feu que l'on tapote sur la région à traiter, ou avec lequel on trace « des lignes extrêmement fines et à peine profondes ». Émile Bertherand atteste aussi, pour la région de Constantine, l'emploi de « petits cautères très ronds », sans davantage de précisions³¹⁹. Manfred Ullmann, dans un chapitre consacré à l'état de la médecine dans l'Arabie préislamique, classe la cautérisation parmi les méthodes chirurgicales les plus couramment employées³²⁰. Un *hadith* rapporté par Ibn al-Bukhârî (810-870) confirme cet état de fait :

De celui qui se fait des pointes de feu ou qui en fait à autrui et du mérite de celui qui n'emploie pas les pointes de feu :

« 'Ashim-ben-'Omar-ben-Qatadâ rapporte que Djâbir-ben-'Abdallah a entendu le Prophète dire : « Si, parmi les remèdes que vous employez il en est qui guérissent, ce sont : les potions de miel, les incisions de lancette ou encore les pointes de feu. Pour moi je n'aime pas me faire faire des pointes de feu ». »

'Imrân-ben-Hoshaïn rapporte les propos de Sa 'îd-ben-Djobaïr qui rapporte à son tour ceux de Anas, lequel « rapportait que l'Envoyé de Dieu avait dit : [...] “[les 70 000 sauvés] sont ceux qui n'emploient ni la magie, ni les augures des oiseaux, ni les pointes de feu, parce qu'ils placent toute leur confiance en Dieu”. »³²¹

Ce désaveu relatif des « pointes de feu » n'empêcha pas Charles Montagu Doughty de constater à la fin du XIX^e siècle la survie de cette thérapeutique chez les Bédouins d'Arabie. Les blessures laissées par les cautérisations étaient souvent profondes et incomplètement cicatrisées, et le voyageur déplore le fait que des jeunes femmes n'hésitent pas « à se brûler le visage pour une migraine »³²².

³¹⁸ Galien a été le médecin grec majeur pour les Arabes. La quasi-totalité de ses œuvres avait été traduite dès le IX^e siècle. Cf. M. ULLMANN, *La médecine islamique* (éd. orig. 1978), trad. de l'anglais F. HAREAU, Paris, 1995, p. 16. Galien n'est pourtant pas particulièrement attaché à la cautérisation ; il est surtout connu comme promoteur et théoricien de la saignée (voir P. BRAIN, *Galen on bloodletting. A study of the origins, development and validity of his opinions, with a translation of the three works*, Cambridge / Londres / New York, 1986). Les documents que nous avons réunis montrent par ailleurs que la cautérisation fut pratiquée en Afrique du Nord indépendamment de la Grèce.

³¹⁹ É. BERTHERAND, *Médecine et hygiène des Arabes*, Paris / Londres / Madrid, 1855, p. 37.

³²⁰ M. ULLMANN, *La médecine islamique* (*op. cit.* n. 318), p. 7.

³²¹ AL-BUKHÂRÎ (ou EL-BOKHÂRÎ), *Les traditions islamiques*, trad. O. HOUDAS et W. MARÇAIS, vol. 4, Paris, 1914, titre 76 (*De la médecine*), ch. 17, § 1 et 2, p. 67-68.

³²² « There are such phlebotomists, cauterizers, tooth-drawers, and barbers to find in all the greater menzils. Not seldom their cauterizings leave slow sores ; some ill-blooded patients have shown me such breaking forth again after many years. You may seen young women that have not spared branding their faces for an headache ! » (C. M. DOUGHTY, *Travels in Arabia Deserta*, Cambridge, 1888, vol. 1, p. 492).

Dans les années 1920, le commandant Victor Müller remarquait chez les Bédouins de Syrie l'emploi fréquent de la cautérisation, appliquée sur le siège d'une douleur persistante, qui laissait sur la peau des marques de brûlures « grandes comme des pièces de un franc » et, parfois, des petites cicatrices oblongues³²³. Quelques années après, Tovia Ashkenazi faisait part d'observations comparables menées auprès de tribus semi-nomades de Palestine :

« Pour soigner leurs maladies, les Semi-Nomades se servent de la plante, etc., et dans certains cas, de la cautérisation par le feu. La préparation des remèdes est la spécialité des vieilles femmes et de ces hommes saints que les Semi-Nomades nomment *derviches*. La cautérisation est le remède efficace pour toutes les maladies. Il en est de même de la saignée et des décoctions d'herbes. [...] Traitement du mal de tête : cautérisation du sommet de la tête. Dans le cas où il se forme une plaie purulente, on y applique des feuilles de ricin ou d'autres feuilles vertes qui résorbent le pus. Des talismans sont également employés comme remèdes contre le mal de tête. »³²⁴

Henry Field confirme l'emploi de cautérisations thérapeutiques parmi les tribus irakiennes, chez les hommes en particulier. Les Shammar se cautérisent aux poignets, aux bras, aux genoux et en d'autres lieux non précisés par H. Field. La cautérisation des poignets et des bras est aussi pratiquée par les Yezidi et les Kurdes. Chez les Syriens, un informateur décrit un procédé de cautérisation vraisemblablement à base d'armoise, comme la moxibustion asiatique :

« Méthode pour faire la cicatrice : on place sur le bras de l'herbe, pareille au coton (*grass, like cotton*) que l'on embrase avec un silex et un aiguiseur (*with flint and steel*). En brûlant, l'herbe laisse une marque circulaire analogue à une cicatrice de vaccin. On pratique cette opération sur des garçons âgés d'environ six ans. »³²⁵

Un membre de la tribu Tkhuma, lui même cautérisé, explique que, dans sa tribu, on cautérise habituellement le bras droit des garçons lorsqu'ils ont entre sept et dix ans pour le renforcer en vue du fauchage des blés³²⁶. Certains patients de l'hôpital de Bagdad ont montré aux membres de l'équipe d'H. Field des cautérisations à la tête reçues pendant l'enfance ou effectuées pour soigner une céphalée³²⁷. Chez les Mutafiq, H. Field a par exemple répertorié 37 hommes cautérisés à la tête sur 108 sujets examinés³²⁸.

³²³ V. MÜLLER, *En Syrie avec les Bédouins. Les tribus du désert*, Paris, 1931.

³²⁴ T. ASHKENAZI, *Tribus semi-nomades de la Palestine du Nord* (Études d'Ethnographie, de Sociologie et d'Ethnologie, t. 2), Paris, 1938, p. 107-108.

³²⁵ H. FIELD, *Body-Marking in Southwestern Asia*, Cambridge, 1958 (*op. cit.* n. 432), p. 88. Il doit s'agir du produit cotonneux que les Arabes retiraient des sommités desséchées de l'*artemisia odoratissima* « et avec lequel ils battaient de suite le briquet [...] toutes les fois que l'un d'eux voulait fumer », comme le remarque M. GUYON, « Note sur un produit cotonneux employé comme amadou par les habitants des hauts plateaux du nord de l'Afrique », *Comptes rendus hebdomadaires des séances de l'Académie des Sciences*, 27, juillet-décembre 1848, p. 86-87 (observations faites sur les hauts plateaux de l'Algérie, au sud de Constantine).

³²⁶ H. FIELD, *ibid.*, p. 88.

³²⁷ H. FIELD, *ibid.*, p. 90-91.

³²⁸ H. FIELD, *ibid.*, p. 93.

Mais le témoignage le plus saisissant et le plus documenté est sans conteste celui du médecin vénitien Prospero Alpino qui séjourna au Caire à l'époque ottomane, entre 1581 et 1584 :

« On peut voir là-bas, en quantité presque innombrable, des hommes dont les cicatrices prouvent qu'ils ont eu des brûlures sur de nombreuses parties du corps (*quibus ex cicatricibus multas partes inustas fuisse certo conicitur*). Pour beaucoup, c'est à la tête, spécialement au sinciput ou à l'occiput, où à d'autres endroits du péricrâne, aux tempes, derrière les oreilles, sur le cou, la poitrine, les flancs, sur les hypocondres en-dessous du nombril, sur l'épine dorsale (*spina dorsi*), aux articulations des bras, des mains, des jambes ou des pieds : les cicatrices laissées par le feu à ces endroits sont une preuve facile qui ne laisse aucun doute. En un mot, tous les habitants de ce pays utilisent la brûlure comme un traitement de choix contre les maladies qui ne cèdent devant aucun remède. » [...] « Pour faire des brûlures sur le corps, les Égyptiens n'utilisent ni le fer, ni aucun métal rougi au feu, ni — comme le font certains — des tiges de buis, mais toujours du coton et un morceau de lin enflammé. Lorsqu'ils veulent faire des brûlures sur une partie quelconque du corps, ils prennent une pièce de lin longue d'une coudée et large de trois doigts dans laquelle ils enveloppent une quantité précise de coton. Ils attachent le tout avec un fil de soie, formant ainsi une pyramide dont ils appliquent la base sur l'endroit à brûler de façon qu'elle adhère bien à la peau. Ils mettent le feu à l'autre extrémité de la pyramide — c'est-à-dire à son sommet — et laissent brûler jusqu'à ce que le petit paquet de coton et de lin soit complètement calciné. [...] En préparant leur coton entouré de lin, ils ont soin de laisser une ouverture dans le milieu du paquet pour permettre l'arrivée de l'air et la ventilation. Après l'opération, ils mettent de la moelle d'os sur la partie brûlée jusqu'à ce que l'escarre tombe. Telle est la méthode que l'on peut voir dans ce peuple. Elle n'est pas courante seulement chez les Égyptiens ; elle l'est plus encore chez les Arabes cavaliers vivant sous la tente et chez tous les autres habitants du désert (*sed multo magis Arabibus equitibus sub tentoriis degentibus, atque aliis omnibus loca deserta habitantibus*) : manquant d'autres remèdes à cause de la pauvreté du lieu, ils guérissent par brûlure beaucoup de maladies ; vous en trouverez très peu dont le corps ne porte pas la marque des cicatrices des brûlures. » On emploie la cautérisation pour des douleurs persistantes dans les articulations ou leur faiblesse, dues aux humeurs. D'ailleurs, les médecins égyptiens les emploient en tous lieux où peuvent se produire des écoulements d'humeurs : « c'est pourquoi [les médecins égyptiens] pratiquent beaucoup [de cautérisations] à la tête. Pour tout écoulement ou épanchement partant de la tête et allant dans la poitrine ou les poumons, ils en font au sinciput, au sommet de la tête, à l'occiput et derrière les deux oreilles. Ils en font, de même, pour les ophtalmies durant depuis longtemps et pour toutes les maladies chroniques des yeux. Ils en font encore aux épileptiques, aux paralytiques, aux apoplectiques, aux gens atteints de vertiges, aux déments, à ceux qui ont des lourdeurs de tête, qui sont atteints d'engourdissement, d'hébétude, de somnolence. Pour des violentes douleurs d'yeux, d'oreilles, de dents, provoquées par des épanchements venant de la tête, ils font des brûlures aux tempes. »³²⁹

Nous retrouvons chez Prospero Alpino les trois caractéristiques principales de la notice d'Hérodote : la cautérisation au sommet de la tête et sur les tempes, l'emploi de fibres organiques et le fait que cette technique est particulièrement prisée des populations nomades. La

³²⁹ P. ALPINO, *La médecine des Égyptiens*, livre III, ch. 12, trad. R. DE FENOYL, IFAO, t. 1, Paris, 1980, p. 266-269, texte latin dans [édition princeps] : *Prosperi Alpini De Medicina Aegyptiorum Libri Quatuor*, Venise, 1591, p. 97-98. Les observations d'Alpino seront reprises au XVII^e siècle par un voyageur britannique, Edward Brown, qui donne de nouvelles indications thérapeutiques : « On soigne le lumbago en brûlant au niveau des reins, l'hydropisie en brûlant le ventre et en maintenant la plaie ouverte ; la sciatique en brûlant la hanche ; pour la goutte, on brûle au-dessus et au-dessous de l'articulation atteinte. » (*Voyage en Égypte d'Edward BROWN (1673-1674)*, trad. M.-T. BRÉANT, IFAO, Le Caire, 1974, p. 192)

pyramide inflammable posée sur l'endroit à cautériser rappelle aussi la technique au soufre que Dioscoride attribuait aux Libyens³³⁰. Il est possible que, parmi les nombreuses "cautérisations" mentionnées par P. Alpino, il faille compter en fait un certain nombre de cicatrices laissées par des incisions. En effet, l'étude menée par Eugen Strouhal en Haute-Égypte au cours des années 1960 montre que les deux procédés étaient utilisés à part (presque) égale. En revanche, E. Strouhal ne mentionne pas l'usage de combustibles organiques : toutes les cautérisations sont faites au fer rouge³³¹.

P. Alpino retrouve également chez les médecins égyptiens les grands principes de la cautérisation répulsive des Grecs. La survie de tels principes doit être, pour une part au moins, attribuée à l'activité de compilation et de traduction des médecins arabes. Comme nous l'avons déjà noté, l'essentiel de la science grecque en la matière avait été minutieusement recueillie par Abulcasis, et l'ouvrage de ce dernier servait encore de base à une compilation turque du XV^e siècle³³². Au début du XX^e siècle, Ernest A. Wallis Budge découvrit à Mossoul un manuscrit syriaque qui témoigne de cette incessante activité de transmission au cours du premier millénaire³³³. Il s'agit d'un groupement de leçons sur la médecine, traduites du grec par un auteur resté anonyme, où les principales méthodes de phlébotomie et de cautérisation crâniennes sont présentées de la manière suivante :

« Il est bien connu que nous incisons les artères situées aux tempes lorsqu'il y a abondance de sécrétions, fièvre et enflure à la tête ou aux yeux. Et nous incisons les artères situées derrière les oreilles en cas de vertige et d'infections chroniques à la tête provoquant fièvre et enflure. À l'occasion, nous les cautérisons, afin de provoquer au milieu une cicatrice et éviter que les bords de l'incision ne se réunissent. Nous incisons également les veines en cas de migraine, aussi près que possible des endroits de la tête affectés. Et, plus précisément, nous incisons la veine qui descend entre les yeux lorsque les endroits de la tête affectés sont à proximité du front. Nous incisons aussi les veines qui remontent à côté des oreilles, en gardant à l'esprit que la phlébotomie

³³⁰ Cf. *supra*, p. 257 sq.

³³¹ Étude présentée plus bas, p. 287 sq.

³³² Cf. *supra*, p. 267.

³³³ À l'examen, E. A. Wallis Budge a jugé que ce manuscrit devait remonter au XII^e siècle. Son propriétaire ne voulant pas s'en séparer, le savant britannique en fit faire une copie par un diacre de la ville d'Alkosh, Isâ bar-Esha'yâ. C'est cette copie qu'il édite et traduit sous le titre *The Syriac Book of Medicines. Syrian anatomy, pathology and therapeutics in the Early Middle Ages [...]*, vol. 1 (intro., texte syriaque), vol. 2 (trad., indices), Londres, 1913. Parmi la bonne douzaine d'autorités alléguées par cet ouvrage (entre autres : Hippocrate, Galien, Soranos d'Éphèse), certaines ne sont pas identifiables, et la plus récente serait Philagrius (le syriaque cite en fait un certain Piâgaryas), actif vers 360 ap. J.-C. (cf. *ibid.*, vol. 1, p. CLXIV-CLXX). Mais E. A. Wallis Budge ne propose pas de datation précise : son titre parle du « haut moyen-âge », tandis que dans sa préface, il suppose que le traducteur syriaque faisait partie des grandes écoles de médecine de la Mésopotamie septentrionale (Édesse, Amida, Nisibe) « aux premiers siècles de l'ère chrétienne » (vol. 1, p. v).

et l'artériotomie sont inutiles pour guérir un mal survenu sous les os de la tête ; en revanche, ces prescriptions sont bénéfiques lorsque le mal se trouve au-dessus des os de la tête. »³³⁴

La grande vogue de la cautérisation en Égypte à l'époque de P. Alpino est-elle seulement attribuable à l'héritage grec ? Certes non : les populations nomades semblent avoir joué un rôle déterminant en perpétuant des pratiques vraisemblablement héritées des "Libyens" de l'Antiquité. Parmi ces pratiques, il faut compter celles qui utilisent un combustible organique, telle la pyramide de lin et de coton décrite par P. Alpino, ou l'herbe cotonneuse (produit de l'armoise) utilisée en Syrie d'après H. Field. La cautérisation par combustion organique n'était sans doute pas inconnue de l'Arabie pré-islamique, bien que les *hadith* cités plus haut ne le précisent pas. Ces traditions autochtones, qui présentaient dès l'époque d'Hérodote des points communs avec les prescriptions grecques, doivent leur longévité à deux facteurs conjoints : a) l'écologie difficile des déserts libyen, syrien et arabe imposa pour longtemps un mode de vie nomade ou semi-nomade favorisant la conservation des pratiques et des croyances anciennes ; b) la médecine arabe, qui domina les centres urbains du Proche-Orient, reprit à son compte l'étiologie humorale grecque, laquelle recommandait parfois, nous l'avons vu, des cautérisations et des incisions. Les deux traditions "libyenne-bédouine" (populaire et orale) et "grecque-arabe" (savante et livresque) partageaient donc des conceptions communes en matière de mutilation répulsive (cautérisations ou incisions). Notons cependant que, contrairement à la tradition "libyenne-bédouine", la tradition "grecque-arabe" ne s'occupa jamais de tatouages thérapeutiques.

> Haute-Égypte (années 1960)

Deux campagnes réunissant des anthropologues égyptiens et tchécoslovaques furent menées en Haute-Égypte en 1965 et 1967, à la suite du rapprochement de l'Égypte de Nasser avec le bloc socialiste. Il s'agissait d'étudier une population déplacée depuis la Nubie égyptienne vers la plaine alluviale nouvellement cultivée à l'est de la ville de Kom-Ombo, à environ 70 km au nord d'Assouan. Eugen Strouhal entreprit un relevé systématique des cicatrices

³³⁴ *The Syriac Book of Medicine*, ch. III, § 25, fol. 23b, d'après la trad. angl. d'E. A. WALLIS BUDGE, vol. 2, p. 46. Les dernières précisions relatives aux os de la tête, que E. A. Wallis Budge ne comprend pas, correspondent en fait au premier extrait de Celse (cité plus haut, p. 264) : le chirurgien ne peut agir que sur les veines superficielles, celles qui sont situées au-dessus de l'os ; il serait donc inutile de prétendre guérir une affection transportée par des vaisseaux passant au-dessous. Or, Celse propose précisément une méthode pour repérer l'origine du mal.

occasionnées par des incisions et des cautérisations thérapeutiques, auprès des quatre groupes ethniques constitutifs de cette population : Kenuz, Arabes, Fadidja et nomades Ababda, au total 440 personnes de sexe masculin³³⁵. Ces cicatrices sont de deux types³³⁶ :

a) Incisions : cicatrices linéaires, souvent verticales, obtenues par incision, la plupart du temps avec un rasoir. La longueur des incisions varie entre un et quelques centimètres. Les cicatrices de plus de six centimètres sont exceptionnelles.

b) Cautérisations : cicatrices discoïdales, qui délimitent sur la peau une surface ridée, légèrement surbaissée, conséquences d'une cautérisation obtenue au fer rouge, souvent à l'aide d'un clou. Les cicatrices en relief (keloïdes) sont rares. Les formes vont du cercle à une forme horizontale allongée, en passant par l'ovale.

Tableau statistique d'Eugen Strouhal³³⁷

Incisions			Cautérisations	n	%
	n	%	Présentant des cautérisations :	179	40,68 %
Présentant des incisions :	209	47,5 %	Nombre moyen par pers. :	2,01	
Aux coins externes des yeux, par groupe de 2 ou 3 traits :	152	34,55 %	Nuque :	80	18,18 %
Au front :	42	9,32 %	Vertèbres 1-4 :	16	3,64 %
Sur la poitrine :	51	11,59 %	Vertèbres 5-8 :	74	16,82 %
À l'abdomen :	95	21,59 %	Vertèbres 9-12 :	32	7,27 %
Sur les flancs :	11	2,5 %	Vertèbres lombaires :	33	7,5 %
Sur les bras :	25	5,69 %	Région du sacrum :	22	5 %
Autre et non spécifié :	7	1,59 %	Abdomen :	13	2,95 %
			Autre et non spécifié :	27	6,14 %

Les résultats auxquels aboutit E. Strouhal montrent une forte proportion de sujets porteurs d'incisions et/ou de cautérisations. Prospero Alpino faisait un constat analogue en son temps³³⁸. La forte proportion de cicatrices relevées par E. Strouhal sur le tronc (poitrine, abdomen, nuque et dos) rejoint les observations du médecin vénitien, qui avait noté en Basse-Égypte des cicatrices « sur le cou, la poitrine, les flancs, sur les hypocondres en-dessous du nombril, sur l'épine dorsale ». Il est en revanche un point sur lequel E. Strouhal et Prospero Alpino ne s'accordent pas : c'est le nombre important de cicatrices localisées « aux articulations des bras, des mains, des jambes ou des pieds » (P. Alpino) que l'on ne retrouve pas chez E. Strouhal. Les quelques indications thérapeutiques que l'anthropologue tchécoslovaque a pu glaner ici ou là —

³³⁵ E. STROUHAL, « Folk Medicinal Treatment in Egyptian Nubians », *Annals of the Náprstek Museum* (Prague), 10, 1981, p. 183-193.

³³⁶ Cf. *ibid.*, p. 191-193, douze photographies de l'auteur.

³³⁷ *Ibid.*, tableau reproduit en dépliant hors-texte (E. Strouhal donne également le détail de ces répartitions par groupe ethnique et par classe d'âge). Les pourcentages sont absolus : ils se rapportent à la population totale étudiée (440 pers.), et non aux seuls individus porteurs de cicatrices.

³³⁸ Malheureusement, l'ethnologue ne donne pas la somme totale des individus porteurs d'incisions (209) et/ou de scarifications (179). Dans le cas où les deux procédés se rencontraient sur des individus différents, la proportion totale s'élèverait à 88,2 % (estimation haute) ; dans le cas où les cautérisations ne se trouvaient que chez des individus déjà porteurs d'incisions, cette proportion serait de 47,5 % (estimation basse). La proportion réelle se situe entre ces deux chiffres (estimation moyenne : 67,85 %).

tous les sujets examinés n'ont pas été interrogés par lui³³⁹ — montrent toutefois une continuité avec les pratiques anciennes. Il signale par exemple le cas d'un individu scarifié au bras contre une hépatite infectieuse. Or, cette thérapeutique correspond assez bien à celles que les médecins alexandrins mettaient en œuvre pour soigner les affections du foie et de la rate :

Atque horum alii ex dextro brachio « Les tenants [de la phlébotomie] disent que ceux qui souffrent du foie doivent subir une phlébotomie au bras droit, ceux qui souffrent de la rate au bras gauche, ceux qui souffrent de la rate au bras gauche, *jecorosos et ex sinistro lienosos phlebotomandos dicunt, alii ex talo ejus partis que patitur, alii ex medio digitorum, omnifariam variis extimationibus tentati.*³⁴⁰ d'autres à la cheville correspondant au côté atteint, d'autres au médus, assiégés qu'ils sont de tous côtés par diverses théories. »

Les incisions aux encoignures externes des yeux, en traitement ou en prévention de maladies oculaires, rappellent également les incisions temporales mentionnées par Celse³⁴¹ et d'autres contre les descentes d'humeurs céphaliques, mais aussi les tatouages par scarification reçus aux mêmes endroits et pour les mêmes symptômes, tels qu'ils ont été observés au Maghreb, en Irak et en Inde dans la première moitié du XX^e siècle, et sur plusieurs momies nubiennes du début de notre ère³⁴². Reste à mentionner les nombreuses cautérisations dorsales qui correspondent à celles que P. Alpino signalait lui aussi (*spina dorsi*). 26 individus sur 42 cautérisés au dos ont donné à E. Strouhal les motifs de leur traitement :

Douleur dorsales ou lombaires : 10 (23,8 %).

Mesure adjuvante pour des blessures qui n'affectaient pas toujours la colonne vertébrale : 7 (16,67 %).

Affections de la poitrine (kyphosis, toux, oppression) et torticolli : 6 (14,29 %).

Mesure préventive fortifiante : 3 (7,14 %).

> Dhofar (Sultanat d'Oman, années 1970)

Nous terminerons cet exposé par quelques observations rapportées par Miranda Morris du sud-est de la Péninsule Arabique. Cette orientaliste britannique vécut au Dhofar entre 1976 et

³³⁹ Cette lacune est regrettable. On aimerait en effet avoir plus de détail sur la manière dont ces incisions et ces cautérisations étaient pratiquées. S'appuyait-on sur un concept de réseau anatomique, comme c'est encore le cas au Dhofar (cf. *infra*, p. 289 sq.) dans la seconde moitié du XX^e siècle ?

³⁴⁰ CAELIUS AURELIANUS (SORANOS D'ÉPHÈSE), *Tardae passionnes*, livre III, ch. 4, § 56, éd. citée n. 254, p. 746. L'une de ces recettes a été reprise par le compilateur du *Syriac Book of Medicines* (éd. et trad. E. A. Wallis Budge, *op. cit.* n. 333, vol. 2, p. 468) : « Mais le remède le plus efficace, en cas de douleur à la rate, est de cautériser la veine inférieure du bras gauche (*most useful of all, however, in cases of pain in the spleen is cautery above the lower vein of the left arm*). »

³⁴¹ Cf. *supra*, p. 264.

³⁴² Cf. *supra*, p. 176 sq. (Nubie ancienne et Inde), p. 195 (enfants Fellahs), p. 244 et 245 (Maghreb). Voir aussi **pl. XXIX** (momies d'Aksha en Nubie), **pl. XXXVIII-XL** (tatouages indiens), **pl. XXXIII** (tatouages irakiens).

1980. À la demande du Sultanat d'Oman, elle y mena une enquête de santé publique, tout en poursuivant ses recherches sur les langues et l'ethnographie des peuples du Dhofar. La somme imposante qu'elle publia en 1988 avec un botaniste d'Édimbourg³⁴³ a été récemment signalée à notre attention par Annie Attia et Gilles Buisson³⁴⁴. L'excellente introduction que M. Morris consacre à la médecine traditionnelle au Dhofar contient des informations précieuses sur le recours à la petite chirurgie³⁴⁵ :

[§ 1 : Popularité de la cautérisation. Ses spécialistes] « Des types de traitement plus agressifs et invasifs étaient également pratiqués. Le plus commun de tous — dans tous le pays d'Oman et non pas seulement dans la région sud — était la cautérisation (en arabe du Dhofar : *wasm*, *kīyy*, en Jiballi : *ṣḥār*). Cette méthode de traitement était pratiquée sur le bétail comme sur les personnes, jeunes et vieux. Bien qu'en théorie, tout un chacun puisse exécuter ce genre de traitement (et nombreux sont ceux qui l'ont pratiqué sur eux-mêmes), on admettait que certaines personnes en savaient plus que les autres sur l'anatomie et les maladies et se montraient par conséquent plus qualifiées pour déterminer l'endroit exact où il convenait d'appliquer le fer rouge, la zone de traitement et l'intensité des brûlures. De tels spécialistes sont généralement extrêmement adroits et expérimentés, s'informant consciencieusement de l'évolution de la maladie, et menant un examen approfondi de la partie du corps affectée ou douloureuse. »

[§ 2 : Contrôle du réseau anatomique par la cautérisation répulsive] « La cautérisation elle-même est souvent pratiquée sur des points situés le long des *arūk* (arabe du Dhofar, sing. *arḳ*). Ces derniers sont perçus comme une série de trajets/conduits "nerveux" ("*nerve pathways*") reliant les différentes parties du corps, le long desquels circulent les sensations douloureuses (*messages of pain*), et à travers lesquels la maladie, si elle n'est pas prévenue, se disperse et se répand jusqu'à envahir l'organisme tout entier. Le but de la plupart des cautérisations consiste à barrer (*block off*) ce "trajet nerveux" (*nerve pathway*) à l'endroit adéquat et ainsi diminuer (ou stopper) la douleur et empêcher la progression de la maladie. »

[§ 3 : Section et cautérisation d'un trajet/conduit] « Dans un cas comme la lèpre, les praticiens les plus expérimentés incisent et enlèvent chirurgicalement la partie affectée de l'*arḳ* [i. e. du trajet/conduit] — même celle, délicate, qui passe à proximité de l'œil — et cautérisent les plaies qui résultent [de cette opération]. »

[§ 4 : Vertus reconnues à la cautérisation] « La cautérisation continue à être largement pratiquée dans tout le Sultanat d'Oman. Dans de nombreux cas, on lui reconnaît une valeur curative authentique, ou au moins un rôle palliatif. Diverses raisons expliquent [ce succès], par exemple lorsque la maladie se limite d'elle-même, ou lorsqu'elle est d'origine psychosomatique, ou quand la douleur résultant de la cautérisation supplante avec succès la douleur de l'affection première. »

[§ 5 : Saignée et ventouses] « Les techniques de la saignée et des ventouses sont également fréquemment employées par la médecine traditionnelle de la région. On ventouse au moyen d'une corne placée à l'arrière du cou ; on saigne en incisant une veine, habituellement à la tempe, et l'on aide le sang à sortir en tapotant (*flicking*) la tempe avec les doigts. Dans les deux modes de traitement, on congestionne les veines et on les rend saillantes en serrant le cou du patient. Ces traitements ont pour but de débarrasser le corps de l'"excès de sang" qui a indisposé le patient, ou du "sang malade" qui est rendu directement responsable des symptômes du patient. »

³⁴³ A. G. MILLER, M. MORRIS, S. STUART-SMITH, *Plants of Dhofar (the Southern Region of Oman) : Traditional, Economic and Medicinal Uses*, Mascate (Sultanat d'Oman), 1988. Il s'agit d'un imposant répertoire, offrant, pour chaque espèce végétale, une planche d'observation en couleur dessinée par S. Stuart-Smith, une description botanique et des précisions sur ses usages.

³⁴⁴ A. ATTIA et G. BUISSON, « "Gleanings from" : Plants of Dhofar », *Journal des médecines cunéiformes*, 2, 2003, p. 21-22.

³⁴⁵ A. G. MILLER et M. MORRIS, *Plants of Dhofar* [...], 1988, *op. cit.* n. 343, p. XXIII-XXIV.

Ce témoignage, bien qu'incomplet — on aimerait par exemple connaître la localisation des cautérisations prescrites pour telle ou telle affection — établit l'existence d'un *concept de réseau anatomique* (les *arūk*) déterminant une topographie de points d'intervention (§ 2). La question qu'a soulevée le texte de Prospero Alpino se pose à nouveau ici : doit-on attribuer cet emploi de la cautérisation à l'influence de la médecine "grecque-arabe", ou à des traditions locales plus anciennes ? Les remarques de M. Morris, et celles, plus récentes, d'A. Attia et de G. Buisson, permettent de privilégier la seconde solution.

M. Morris constate que la théorie des humeurs (phlegme, sang, bile, eau / chaud, froid, sec, humide), devenue après Galien une des caractéristiques principales de la médecine arabe, ne joue aucun rôle dans les pratiques traditionnelles du Dhofar. Les rares vestiges de cette théorie ne se trouvent que dans la médecine plus livresque et littéraire du nord du Sultanat d'Oman et des agglomérations côtières plus cosmopolites. En revanche, la médecine populaire du Dhofar, restée en marge de la médecine savante arabe, a conservé des traces de pratiques médicales beaucoup plus anciennes. En lisant l'introduction de M. Morris, A. Attia et G. Buisson ont ainsi eu l'impression d'être face « à une description *in vivo* de la médecine babylonienne », notamment lorsque sont énumérés « les différents procédés utilisés pour traiter les morsure de serpent ».³⁴⁶ Au Dhofar, la dénomination des plantes, très imagée, parfois humoristique, repose sur des associations d'idées déjà utilisées dans les textes cunéiformes³⁴⁷. Les onctions corporelles à base de contenu stomacal partiellement digéré d'animaux domestiques ou sauvages mentionnées par M. Morris rappellent à A. Attia et G. Buisson un cataplasme mésopotamien fabriqué à partir des propres vomissements du patient³⁴⁸. Enfin, une tablette mésopotamienne³⁴⁹ mentionne également l'emploi de la corne comme ventouse (cf. § 5). Ce procédé, bien connu des ethnographes³⁵⁰, a été décrit par Celse : on applique la base d'une corne sur la peau précédemment incisée ; on crée un vide d'air en aspirant par un petit trou percé à l'extré-

³⁴⁶ A. ATTIA et G. BUISSON, « "Gleanings from" : Plants of Dhofar », 2003, *op. cit.* n. 344, p. 21.

³⁴⁷ Deux plantes du Dhofar sont appelées respectivement, d'après la traduction de M. Morris, « *old woman's pubic hair* » et « *old man's testicule* ». A. Attia et G. Buisson citent un texte mésopotamien prescrivant de placer « au milieu de la bouche » du patient « du poil pubien de vieille femme » et donnent plusieurs références en akkadien où des plantes sont désignées comme « testicule de bœuf » ou « testicule d'homme ».

³⁴⁸ Le patient ayant auparavant ingéré des « ingrédients supposés actifs ».

³⁴⁹ Cf. *infra*, p. 293, n. 357.

³⁵⁰ Attesté par exemple attesté dans l'Assam indien, au nord du Bangladesh : voir J. P. MILLS, *The Rengma Nagas*, Londres, 1937, p. 117 « the usual remedy throughout the tribe is to remove the bad blood by cupping with a serow horn [= corne de bouc]. »

mité opposée, puis on bouche ce trou avec de la cire³⁵¹. La question de la petite chirurgie en Mésopotamie ancienne sera traitée dans un instant³⁵².

En définitive, il se pourrait que les *arūk* de la médecine traditionnelle du Dhofar soient les derniers avatars d'un système de réseau anatomique antérieur à l'Islam, un système comparable à celui dont nous avons cru pouvoir gratifier les anciens Libyens, et qui est également à la base de plusieurs interventions hippocratiques. Les cautérisations du Dhofar, censées barrer (*to block off*) et empêcher la progression de la maladie (§ 2), sont très clairement *répulsives*. Si elles témoignent d'un état des connaissances médicales antérieur à l'Islam et indépendant de l'influence grecque, elles peuvent à nouveau renforcer la crédibilité d'Hérodote, lorsqu'il décrit la cautérisation libyenne comme un procédé répulsif.

> *La saignée aux tempes en Mésopotamie ancienne*

Une contribution lumineuse de Marten Stol — à nouveau citée par A. Attia et G. Buisson — permet de faire remonter à l'époque paléo-babylonienne une partie des interventions constatées en Afrique du Nord, au Proche-Orient et en Arabie³⁵³.

Les articles 215-220 du *Code de Hammurabi* (XVIII^e siècle av. J.-C.), qui légifèrent sur les tarifs du médecin (et les peines qu'il encourt en cas d'échec), indiquent qu'un chirurgien (*ašum*) peut soigner un œil en ouvrant (*petûm*) la tempe (*nakkaptum*) avec une lancette (*karzillum*)³⁵⁴. Nous suivons volontiers Marten Sol qui reconnaît là une saignée ophtalmologique comparable à celles que prescrivent les médecines traditionnelles du Proche-Orient et d'Afrique du Nord, et certains textes médicaux grecs. Il rappelle aussi l'ancienne conception égyptienne selon laquelle les yeux reçoivent leur sang par quatre vaisseaux temporaux³⁵⁵.

³⁵¹ CELSE, *De la médecine*, livre II, ch. 11, § 1 et 2, éd. et trad. G. SERBAT, CUF, 1995, p. 87.

³⁵² Cf. *infra*, p. 292 sq.

³⁵³ M. STOL, « Old Babylonian Ophthalmology », *Akkadica Supplementum*, 6, 1989, p. 163-166.

³⁵⁴ Comme le montre Marten Stol, le sens de *nakkaptum* (tempe) est obvie. On ne suivra donc pas André Finet (*Le Code de Hammurabi*, 2^e éd. rev. et corr., Paris, 1983 (1^{ère} éd. 1973), p. 113-114) qui parle l'ouvrir « l'arcade sourcilière ». La lancette est désignée par deux sumérogrammes : gir.zal ou gir.du. Le premier reflète plus ou moins la prononciation du mot sumérien, qui a été adopté comme emprunt par l'akkadien : *kars/zillum*. Ce mot a survécu dans l'araméen *kūsiltā*, la lancette utilisée pour la saignée (*nāqaz*) et dans le syriaque *kūsaltā* (ventouse) traduisant le grec ἡ σικία (citrouille, courge, calebasse, d'où, en médecine, *ventouse*).

³⁵⁵ Pap. Ebers, 854c, texte cité *supra*, p. 278.

Des interventions analogues se retrouvent dans un recueil médical récemment transcrit et traduit par Annie Attia et Gilles Buisson. Ce recueil réunit les dernières tablettes d'une série consacrée aux affections de la tête et du cou, répondant au titre *Si le crâne d'un homme contient de la chaleur*, où sont répertoriées environ 90 prescriptions thérapeutiques³⁵⁶. Ces prescriptions délivrent de nombreuses recettes de cataplasmes (pâtes diverses à base de céréales et de gommes), d'onctions et de frictions, à appliquer le plus souvent sur la tête (sans plus de détail) ou sur les tempes. On recommande souvent de raser la tête avant l'application des cataplasmes et des lotions. Le thérapeute est parfois chargé de réciter des incantations. Les affections céphaliques sont assez variées et la plupart du temps désignées par des expressions telles que « prise de tempe », « tension de la tempe », « corde [i. e. vaisseau] de la tempe malade ou tendue », « tempe douloureuse », « tempe agitée de contractions », etc. Ces affections temporales, qui peuvent être périodiques ou chroniques, sont parfois mises en rapport avec d'autres symptômes comme l'atonie, la paralysie, la paralysie des mains, des pieds et des genoux, le vomissement, la sensation de chaud-froid, le ventre gonflé, les contractions faciales, la perte de connaissance, le trouble ou l'obscurcissement de la vue, etc. Le plus souvent (une quinzaine de cas au moins), les affections temporales accompagnent une *ophtalmie* ; les yeux « contiennent des larmes », « du sang », « sont enflés (ou gonflés) et larmoient », « piquent », etc. Un œil est toujours affecté en même temps que la tempe qui lui correspond.

Au milieu d'une série consacrée à la « tension de la tempe », nous lisons les prescriptions suivantes :

a) « Si les tempes d'un homme lui font mal *des deux côtés*, tu piques (*ta-tak-[kip]* pour *takāpu*) à plusieurs reprises au moyen d'une corne d'agneau (si *parri* = *qaran parri*), [*lorsque le sang s'é*]coule, tu le frictionnes avec de l'euphorbe au moyen d'une huile. »³⁵⁷

³⁵⁶ A. ATTIA et G. BUISSON, « Édition de texte : “Si le crâne d'un homme contient de la chaleur, deuxième tablette” », *Journal des médecines cunéiformes*, 1, 2003, p. 1-24. Cette série avait déjà été éditée et traduite par R. C. THOMPSON, « Assyrian Prescriptions for the Head », *American Journal of Semitic Languages and Literature*, 24 (n° 1) oct. 1907, p. 1-6 ; 24 (n° 2) janv. 1908, p. 323-353 ; 54 (n° 1-4) oct. 1937, p. 12-40.

³⁵⁷ A. ATTIA et G. BUISSON, *ibid.*, p. 13, l. 64. Les auteurs précisent que « les mots en italique correspondent à des traductions très hypothétiques ». Texte et traduction différentes chez R. C. THOMPSON, « Assyrian Prescriptions for the Head », *op. cit.* n. 356, 1908, p. 329, l. 19 (éd.) et 1937, p. 18, l. 19 (trad.) : « *If a man's temples pain him, thou shalt pre[ss them] with a “cut horn” once, twice, thrice . . . liquidambar thou shalt anoint him.* » R. C. Thompson avance des arguments linguistiques en faveur de *si-parri* = “cut horn”. L'extrémité de la corne aurait été coupée pour lui permettre de jouer le rôle d'une ventouse : après avoir appliqué la base de la corne sur la peau, on aspire le sang par l'ouverture sommitale. M. Stol (1989, *op. cit.* n. 353, p. 164) : « *If a man's temple hurts him, you shall prick him with the horn of a young sheep once, twice, three times.* »

b) « Si un homme a la tempe [] tu prends de jusquiame, des graines “d’oreille d’enfant”, des graines de “langue de chien”, des graines de [, de la crapau]dine, des graines de sumac, des graines de [], des fientes sé[chées] du pigeon [de palmier de montagne], des fientes de l’hirondelle de tamaris, tu broies [et tu] de la résine de [,], de la gomme de pistachier, [], des graines de manne de chêne, de la cuscute et de l’acacia, tu fais griller le tout dans un chaudron en cuivre, tu mélanges ensemble ces ingrédients bien grillés, tu pétris dans de la lie de bière, tu rases, tu frictionnes avec de l’huile, tu lui *applique*s sept fois et le quatrième jour, tu *feras saigner*³⁵⁸ la corde de sa tempe et il en réchappera. »³⁵⁹

Ces deux extraits, ajoutés à ceux du *Code de Hammurabi*, permettent d’établir l’existence, en Mésopotamie ancienne, de saignées aux tempes en cas d’ophtalmie ou même de céphalée. Les tempes, nous l’avons vu, jouent un rôle important dans la petite chirurgie ancienne. Les anciens Mésopotamiens ont-ils pratiqué la saignée en d’autres points du corps ? Recouraient-ils également à la cautérisation ? L’état actuel de la documentation relègue les interventions de petite chirurgie mésopotamienne au rang d’exception, au sein d’un corpus essentiellement pharmacologique. Nous formulerons plus loin l’hypothèse selon laquelle les Mésopotamiens, et avec eux les Égyptiens et les Grecs, ont évité volontairement les thérapeutiques mutilantes, conformément au préjugé négatif partagé par toutes les civilisations anciennes vis-à-vis de la marque corporelle³⁶⁰.

c) Les signalements administratifs en Égypte ptolémaïque et romaine

La prédilection pour la cautérisation constatée par P. Alpino à l’époque ottomane était-elle déjà partagée par les habitants de l’Égypte hellénistique ? C’est la question que nous allons maintenant nous poser. Les papyrus administratifs d’époque ptolémaïque et romaine font souvent suivre le nom d’un signataire ou d’un témoin d’une rapide description de ses signes physiques particuliers. Sur les 1530 habitants de l’Égypte dont Alessandra Caldara a étudié le signalement, 1010 seraient porteurs de “cicatrices” (*οὐλαί*), hommes, femmes, enfants et vieillards confondus, soit 66 %. La papyrologue italienne recense 925 signalements d’*οὐλαί*³⁶¹.

³⁵⁸ Le terme utilisé est *ma-ḥaš-ma* (pour *mahāšum*) que R. C. Thompson traduit par « *thou shalt strike* » (R. C. THOMPSON, *op. cit.* n. 356, 1937, p. 23). M. Stol (1989, *op. cit.* n. 353, p. 164) : « *you shall hit the vein of his temple* ».

³⁵⁹ A. ATTIA et G. BUISSON, *ibid.*, p. 14, l. 180-186.

³⁶⁰ Cf. *infra*, p. 308 sq.

³⁶¹ A. CALDARA, *L’indicazione dei connotati nei documenti papiracei dell’Egitto greco-romano* (Studi della Scuola Papirologica, vol. IV, parte 2), Milan, 1924 (repr. Milan, 1972), p. 77-80.

Nous reprenons ses données en ajoutant des sommes et des pourcentages rapportés au nombre total d'individus porteurs d'une ou plusieurs cicatrices (897 personnes).

1) VISAGE 38,9 % (349 individus)³⁶²

- Visage au sens large (*προσώπω*) 0,33 %
3 individus : au milieu (*μέσῳ*) 1 — sans localisation 1 — localisation lacunaire 1.
- Front (*μετώπω*) 19 %
170 individus : sous les cheveux (*ὑπὸ τρίχα*) 6 — à droite 31 — au milieu 67 — à gauche 33 — au-dessus des sourcils 5 — sans localisation 23 — localisation illisible ou lacunaire 5.
- Tempe (*κροτάφω*) 1,22 %
11 individus : tempe droite 8 — tempe gauche 3.
- Sourcil (*ὄφρυ*) 10 %
90 individus : sourcil droit 39 — gauche 40 — entre les deux sourcils 8 — aux deux sourcils 2 — sans localisation 1.
- Œil (*ὄφθαλμῶ*) 2,1 %
19 individus : œil droit (près, au-dessus, sous, à l'encoignure [*κανθῶ*]) 10 — œil gauche 5 — paupière (*ὑπὸ βλέφαρον ἄριστ.*) 1 — localisation illisible ou lacunaire 4.
- Nez (*ῥινί μυκτήρι*) 3,8 %
34 individus : à droite 1 — en haut 1 — au milieu 22 — à gauche 1 — sans localisation 9 (*ῥινί* ou *ἐπὶ ῥινί*).
- Menton (*γενεῖω*) 1,1 %
10 individus : à droite 3 — au milieu 2 — à gauche 2 — sous la barbe (*πώγωνι*) 1 — sans localisation 2.
- Joue / pommette (*μήλω*) 3 %
27 individus : à droite 12 — à gauche 15.
- Bouche et lèvres 0,33 %
3 individus : au-dessus de la bouche (*ὑπὲρ τοῦ στόματος*) 1 — sur les lèvres (*ἐπὶ χειλοῦς*) 2 — extrémité de la bouche (*χαλινῶ*) 1.
- Dents (*ὀδόντι — ὀδόντι ἄνω*) 0,22 %
2 individus (becs-de-lièvre ?)
- Machoire (*σιαγόνη*) 0,44 %
4 individus.
- Oreille (*ὠτί*) 0,11 %
1 individu.

2) TRONC 1,67 % (15 individus)

- Cou (*τραχήλω*) 1,22 %
11 individus.
- Poitrine, abdomen 0,22 %
2 individus : au milieu de la poitrine (*στῆθι μέσῳ*) et à gauche (*στέρωνι ἐγ δεξιῶν*).
- Épaule (*ὠμῳ*) 0,22 %
2 individus.

³⁶² La somme de chiffres donnés ci-dessous s'élève en fait à 377. Mais nous retranchons de ce total les 28 individus qui, d'après A. Caldara, présentent plus d'une cicatrice au visage (les autres localisations ne se rencontrent qu'une seule fois). Cette correction est arbitraire, puisque ces 28 individus présentent peut-être parfois plus de deux cicatrices. Mais A. Caldara ne donne pas cette précision.

3) MAINS ET BRAS 24,2 % (217 individus)

Doigts de la main (δάκτυλω χειρός, αντίχειρι, λιχανῶ, πρώτῳ, δευτέρῳ, etc.) 13 %
116 individus : main gauche 100 — droite 13 — sans localisation 3.

Main et poignet (χειρί — καρπῶ χειρός) 5,2 %
47 individus.

Bras (βραχίονι — ἀγκῶνι — πήχει) 6 %
54 individus : droit 22 — gauche 25 — coude 6 — sans localisation 1.

4) PIEDS ET JAMBES 29,7 % (267 individus)

Pieds (ποδί) 4,45 %
40 individus.

Talon (ἀστραγάλῳ) 0,89 %
8 individus.

Mollet (γαστροκνημιά) 2,78 %
25 individus.

Tibia (κνήμη et ἀντικνημίῳ) 13,6 %
122 individus.

Genou (γόνατι) 7,46 %
67 individus.

Cuisse (μηρῶ) 0,55 %
5 individus.

5) LOCALISATION INCERTAINE 5,46 % (49 individus)

> *Les οὐλαί égyptiennes comme marques corporelles intentionnelles ?*

L'interprétation de ces données a donné lieu à des controverses. On a en particulier discuté la définition de οὐλή, bien que toutes les sources anciennes s'accordent sur le sens de "cicatrice". C'est l'importante proportion de porteurs d'οὐλή qui a étonné les analystes. Johannes Hasebroek a ainsi proposé d'élargir la définition du terme grec à toute marque corporelle (*Körpermal*), qu'il s'agisse de cicatrices permanentes ou d'affections passagères (pathologiques) de la peau³⁶³. Le Suédois Hadar Lilliebjörn a même cru pouvoir interpréter certaines οὐλαί comme des tatouages distinctifs portés par les membres de diverses corporations professionnelles ou religieuses (*gemeinsames Zeichen* ou *Kultzeichen*)³⁶⁴. Mais il est très peu probable que οὐλή puisse désigner le tatouage. Nous n'avons jamais rencontré ce terme dans les

³⁶³ Cf. J. HASEBROEK, *Das Signalement in den Papyrusurkunden* (Papyrusinstitut Heidelberg, Schrift 3), Berlin / Leipzig, 1921, p. 38 (non consulté), cité par A. CALDARA, *L'indicazione dei connotati*, 1924, *op. cit.* n. 361, p. 76.

³⁶⁴ H. LILLIEBJÖRN, *Über religiöse Signierung in der Antike mit besonderer Berücksichtigung der Kreuzsignierung*, Uppsala, 1933, p. 79-92. Hypothèse totalement conjecturale, puisque rien de tel ne se trouve dans les papyrus.

sources anciennes, qui emploient toutes un dérivé de *στιζεῖν*. Les scribes de l'Égypte hellénistique savaient très bien faire la distinction : lorsqu'un papyrus (daté de 146 av. J.-C.) décrit un esclave fugitif portant à la fois une *cicatrice* et un *tatouage*, il utilise respectivement *οὐλή* et un participe de *στιζεῖν* :

[...] ὄνομα Ἑρμών, ὃς καὶ Νεῖλος καλεῖται, τὸ « Nommé *Hermón*, appelé aussi *Nilos*, syrien de γένος Σύρος ἀπὸ Βαμβύκης, ὡς ἐτῶν ιη, naissance, de Bambyce, 18 ans, de taille moyenne, μεγέθει μέσος, ἀγένειος, εὐκνημος, κοιλογέ- ne, imberbe, bonnes jambes, menton creux [ου νειος, φάκος παρὰ ῥῖνα ἐξ ἀριστερῶν, οὐλή fuyant], tache à gauche près du nez, cicatrice à ὑπὲρ χαλινὸν ἐξ ἀριστερῶν, ἐστιγμένος τὸν gauche au-dessus du coin de la bouche, tatoué au δεξιὸν καρπὸν γράμμασι βαρβαρικοῖς δυσίν.³⁶⁵ poignet droit de deux lettres barbares. »

Cette mention d'un tatouage est exceptionnelle dans le corpus des signalements égyptiens. A. Caldara croit pouvoir en répertorier deux autres, dans un papyrus malheureusement très corrompu³⁶⁶. Il s'agit d'une quittance pour une vente de laine (II^e siècle av. J.-C.) qui décrit deux hommes, l'un de « 54 ans, taille moyenne, basané, peau lisse, large visage, légèrement tatoué » (ὡς [ἐτῶν] νδ μέ[σος] μελί[χρω]ς τετα[νός] πλα[τυ]πρ[όσωπος] ἐστι[γμένος ?] ἡσυ[χῆ ?]), l'autre de « 26 ans, taille moyenne, basané, voûté, long visage, légèrement tatoué » (ὡς [ἐτῶν] κς μέ[σος] μελί[χρω]ς κλα[στός] μα[κρο]πρ[όσωπος] ἐστι[γμένος ?] ἡσυ[χῆ ?]). Ces deux contractants ne sont pas des esclaves. Le premier porte un nom grec, Ptolémée (Πτολεμαῖος Πρωτάρχου), le second un nom égyptien, Thotée (Θοτεὺς Ἀρουνήτιος Ἑρμοπολίτης). Ces deux mentions de « léger tatouage » semblent toutefois assez improbables.

À l'appui d'une définition large de *οὐλή*, H. Lilliebjörn cite un document latin de 103 ap.

J.-C., provenant d'Oxyrhynchos (Haute-Égypte), et émanant de l'armée romaine :

« C. Minucius Italus à Celsien, salut. Ordonne que six recrues approuvées par moi (*probatos a me*) soient incorporées à partir du 11 Mars dans les divisions de la cohorte que tu commandes — j'ai ajouté à cette lettre leurs noms et leurs *iconismi*. Porte toi bien, très cher frère. C. Veturius Gemellus, 21 ans, *sine i[conismo]* ; C. Longius Priscus, 22 ans, *i[conismus] supercil[io] sinistr[o]* ; C. Julius Maximus, 25 ans, *sine i[conismo]* ; Lucius Secundus, 20 ans, *sine i[conismo]* ; C. Julius Saturninus, 23 ans, *i[conismus] manu sinistr[a]* ; M. Antonius Valens, 22 ans, *i[conismus] frontis parte dextr[a]*. »³⁶⁷

³⁶⁵ Éd. U. WILCKEN, *Urkunden der ptolemäerzeit (Ältere Funde)*, t. I, Berlin / Leipzig, 1927, n° 121, p. 573, l. 3-9 (sur la correction apportée par U. Wilcken, cf. *infra*, p. 438, n. 119).

³⁶⁶ A. CALDARA, *L'indicazione dei connotati*, 1924, *op. cit.* n. 361, p. 83. Cf. W. SCHUBART et E. KÜHN (éd.), *Papyri und Ostraka der Ptolemäerzeit (Ägyptische Urkunden aus den Staatlichen Museen zu Berlin, Griechische Urkunden, vol. 6)*, Berlin, 1922, n° 1258. Ce document proviendrait d'Hermopolis. Voici comment les éditeurs commentent leur reconstitution : « ἐστι[γμένος] semble certain (*scheint sicher*), mais ἡσυ[χῆ] lui convient mal (*paßt schlecht dazu*) ».

³⁶⁷ Pap. Oxyrhynchos VII, 1022 (British Museum inv. n° 2049), texte latin cité par H. LILLIEBJÖRN (*op. cit.* n. 364), p. 91.

Le terme grec habituel *οὐλή* est remplacé ici par *iconismus*, dont la signification embarrasse H. Lilliebjörn. Il croit que, si les trois soldats porteurs d'*iconismi* avaient exhibé d'authentiques cicatrices, C. Minucius Italus aurait utilisé le terme *cicatrix*. Par conséquent, attendu que l'équivalent latin (*iconismus*) de *οὐλή* est indéterminé, le terme grec ne le serait pas moins, et il pourrait recouvrir le tatouage. Mais on ne voit pas de quelles autres marques physiques les jeunes recrues romaines auraient pu être affligées, sinon de cicatrices. Il est en effet assez inenvisageable que C. Longius Priscus fût tatoué « au sourcil gauche » (*supercilio sinistro*) ; en revanche, on sait combien une cicatrice qui interrompt la pilosité d'un sourcil est fréquente et parfaitement visible. D'autres documents peuvent être ajoutés au papyrus d'Oxyrhynchos. Robert O. Fink, qui a réuni un grand nombre d'archives militaires romaines transmises sur papyrus³⁶⁸, publie deux nouvelles occurrences du terme *iconismus* : sur un papyrus retrouvé à Doura-Europos et daté du 10 mai 239 ap. J.-C., un gradé de la *Cohors XX Palmyrenorum Gordiana* vient de recruter deux nouveaux soldats : « j'ai ordonné que leurs noms, leurs signes particuliers (*iconismi*) et leurs tailles soient joints [à cette lettre] » (*quorum nomin[na et iconismo]s item staturas subjici praecepi*)³⁶⁹. Un autre document émanant de la même cohorte concerne cette fois l'attribution de chevaux à des cavaliers par le gouverneur de Cœlé-Syrie, Marius Maximus, en 207 ap. J.-C. : « j'ai ordonné que l'on joigne les signes particuliers des chevaux que j'ai approuvés pour les cavaliers mentionnés plus bas » (*[equos quo]rum ic[onismos subic]i jussi p[rob]at[os] a me equitibus i[n]fra [sc]riptis*)³⁷⁰. Malheureusement, ce fragment ne donne pas le détail des *iconismi* en question. L'enregistrement des signes particuliers est pourtant fréquent dans les inventaires de chevaux : on note par exemple la couleur des pattes (*pedibus albis*)³⁷¹, celle de la robe (*equam russeosordidam*³⁷², *equum russeobadium*³⁷³) ; une tache remarquable sur le pelage du museau, sans doute autour de l'œil, est indiquée de façon expressive par l'adjectif *personatus* (masqué)³⁷⁴. Font également partie

³⁶⁸ R. O. FINK (éd. et trad.), *Roman Military Records on Papyrus* (Philological Monographs of the American Philological Association, n° 26), Princeton, 1971. Ce travail est monumental : le catalogue compte plus de 130 numéros et la plupart des papyrus ont été revus par l'éditeur. Le papyrus d'Oxyrhynchos est édité et traduit sous le n° 87, p. 352-354.

³⁶⁹ Pap. Doura 89, l. 15, éd. R. O. FINK, *ibid.*, n° 50. La liste des *iconismi* manque dans ce papyrus.

³⁷⁰ Pap. Doura 56, frag. b, éd. R. O. FINK, *ibid.*, n° 99.

³⁷¹ Pap. Doura 97 (251 ap. J.-C.), l. 2, éd. R. O. FINK, *ibid.*, n° 83.

³⁷² *Ibid.*, l. 23 ; *russeosordidus* (rouge foncé ?) est un hapax.

³⁷³ *Ibid.*, l. 15 ; *russeobadium* = bai-rouge.

³⁷⁴ Pap. Doura 56, frag. a (16 mars 208), éd. R. O. FINK, *ibid.*, n° 99.

des signes particuliers les marques au fer rouge imprimées sur les chevaux, toujours exprimées par le verbe *notare*³⁷⁵. Ces exemples laissent penser que les *iconismi* des chevaux devaient surtout recenser les particularités de pelage. Parallèlement, dans le cas des soldats, on se limitait sans doute aux anomalies remarquables de l'épiderme. Théoriquement, le tatouage ne devrait pas être exclu de ces anomalies. Mais la localisation des *iconismi* sur le papyrus d'Oxyrhynchos rend cette hypothèse très peu probable. Il faut aussi rappeler cette vérité toute simple : les Romains ne se tatouaient pas, et les premiers témoignages relatifs au tatouage militaire n'apparaissent qu'à la fin du IV^e siècle — un tatouage appliqué sur la main ou sur le poignet, et nulle part ailleurs³⁷⁶.

> *Les οὐλαί comme vestiges de mutilations accidentelles*

À l'exception de 28 personnes présentant plus d'une cicatrice au visage, tous les autres signalements égyptiens ne mentionnent *qu'une seule οὐλή* par personne, celle qui a paru la plus remarquable. Les proportions extrêmement faibles de cicatrices à la poitrine (0,22%) et aux cuisses (0,55%) s'expliquent sans doute par le fait que ces parties du corps, recouvertes par le vêtement, n'ont pas été exhibées. Il était plus simple d'enregistrer une cicatrice que l'on pouvait produire facilement par la suite, ce qui ne signifie pas que l'on en portait pas ailleurs.

La plupart de ces *οὐλαί* sont certainement la conséquence d'accidents divers et variés. Un cas nous semble particulièrement significatif à cet égard, celui des doigts de la main : la main gauche est signalée à 100 reprises, contre 13 pour la main droite. Cette importante disproportion s'explique selon nous d'une façon très simple : puisque les droitiers sont majoritaires, et qu'ils manipulent leurs outils de la main droite, les doigts de la main gauche sont naturellement plus exposés. A. Caldara ne donne malheureusement pas la répartition droite / gauche des *οὐλαί* signalées sur la main et le poignet. Le bras gauche (25 cas) est légèrement plus atteint que le droit (22 cas), mais ces chiffres ne sont pas très significatifs.

Une bonne partie des cicatrices au visage et aux jambes peut également être attribuée à des blessures accidentelles. C'est ce que suggère le nombre important d'*οὐλαί* signalées au

³⁷⁵ Pap. Doura 97 (251 ap. J.-C.), l. 2, éd. R. O. FINK, *ibid.*, n° 83, l. 2 : « cuisse et épaule droite marquées » (*n[otatis] ff[emore] a[rmo] d[extris]*) ; l. 21 : jument « sans marque » (*s[ine] n[ota]*) ; l. 23 : jument « marquée » (*n[otatam]*) ; l. 15 : « épaule droite marquée » (*n[otato] a[rmo] d[extro]*).

³⁷⁶ Cf. *infra*, p. 367 sq.

sourcil (10 %) : comme nous l'avons dit à propos des soldats romains, celles-ci devaient être fréquentes et particulièrement remarquables. Le front, mutilé dans 19 % des cas, est aussi une zone exposée où les cicatrices sont bien visibles. Le tibia (13,6 %) et le genou (7,5 %), que l'on s'ouvre fréquemment par une chute ou en heurtant un obstacle, sont également bien représentés. 40 individus ont enfin signalé des blessures aux pieds, banales à une époque où l'on n'était pas toujours bien chaussé.

A. Caldara, après avoir écarté à juste titre les hypothèses assimilant les *οὐλαί* à des tatouages ou à des auto-mutilations funèbres, néglige de considérer celle qui les attribue tout simplement à des blessures ordinaires, et privilégie en définitive l'hypothèse des mutilations thérapeutiques. D'après elle, l'emploi fréquent de la cautérisation constaté par P. Alpino, et celui, non moins fréquent, des incisions thérapeutiques constaté à une époque plus récente³⁷⁷, constitueraient la solution la plus satisfaisante pour expliquer la proportion élevée d'*οὐλαί* en Égypte. A. Caldara fait remonter la popularité des interventions de petite chirurgie à l'ancienne Égypte³⁷⁸, ce qui est tout à fait contestable : les médecins égyptiens ne recouraient à la cautérisation qu'en cas d'hémorragie, pour refermer un vaisseau sanguin³⁷⁹. Hormis cet usage, la cautérisation — pas plus d'ailleurs que la saignée — n'est pas attestée chez eux comme méthode thérapeutique générale³⁸⁰.

Nous l'avons dit plus haut, la popularité de la petite chirurgie en Égypte à l'époque ottomane doit être attribuée à un double héritage, une part venant de la médecine "libyenne-bédouine", l'autre de la médecine "grecque-arabe". La population concernée par les signale-

³⁷⁷ A. Caldara cite plusieurs observations faites en Égypte par des voyageurs des XVIII^e et XIX^e siècles (A. CALDARA, *L'indicazione dei connotati*, 1924, *op. cit.* n. 361, p. 86).

³⁷⁸ A. Caldara renvoie à la description de momies par G. Elliot Smith (*The royal Mummies*, Le Caire, 1912, p. 28-29 et 62-63, non consulté) qui constate quelques marques légères sur le cou de Thoutmosis II et le crâne de Ramsès II. À en lire la description, citée par A. Caldara (*op. cit.* n. 361, p. 84), on comprend qu'il ne peut en aucun cas s'agir de cicatrices provoquées par des brûlures, sinon d'incisions à propos desquelles G. Elliot Smith avoue lui-même : « whether these marks are pointed on the scalp, or only scratched accidentally are questions which I am unable to give the answer ».

³⁷⁹ Pour éviter une hémorragie trop importante lors de la réduction d'une hernie vasculaire, le § 872 du Pap. Ebers (c. 1500 av. J.-C.) recommande d'utiliser un couteau préalablement chauffé. De même, après avoir drainé un gros hématome avec plusieurs petites incisions de roseau, le § 876 prescrit de « brûler cela avec le feu » si le patient « saigne abondamment » (J. F. NUNN, *Ancient Egyptian Medicine*, University of Oklahoma, 1996, p. 167-168 ≈ T. BARDINET, *Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique. Traduction intégrale et commentaire*, Paris, 1995, p. 370 et 372). On trouve par ailleurs, dans les anciens papyrus, de nombreuses recettes d'onguents pour apaiser des brûlures accidentelles (T. BARDINET, *ibid.*, Pap. Ebers, § 482-514, p. 321-325, et autres réf. p. 558, s. v. "brûlures").

³⁸⁰ Ceci explique pourquoi, dans un ouvrage pourtant aussi exhaustif que celui d'Ange-Pierre Leca, la cautérisation n'est même pas mentionnée (*La médecine égyptienne au temps des pharaons*, Paris, 1988).

ments sur papyrus est majoritairement d'origine grecque³⁸¹, donc fort peu susceptible d'avoir été sous l'influence de la tradition "libyenne-bédouine". Elle pourrait cependant avoir été soumise aux pratiques mutilantes que nous avons constatées dans la médecine grecque.

Les anciens textes médicaux ne font pas mystère des cicatrices résultant des prescriptions chirurgicales : pour les décrire, le traité hippocratique *De la vision* emploie lui-même le terme οὐλή : « plus les escarres ont été torrifiées, plus vite elles se détachent, [et] plus les cicatrices des cautérisations faites près de l'os deviennent belles. » (αἱ ἐσχάραι αἱ μᾶλλον ὀπτηθεῖσαι τάχει ἐκπιπτουσιν, αἱ καιόμεναι οὖλαι πρὸς τὸ ὀστέον καλλίονες γίνονται)³⁸². Paul d'Égine évoque de son côté les précautions que prennent les chirurgiens pour ouvrir les abcès : ils essaient de suivre les lignes naturelles du front (γραμμαῖς μὲν φυσικαῖς, ὡς ἐπὶ μετώπου) et l'implantation des cheveux (καὶ τριχῶν φυαῖς, ὡς ἐπὶ κεφαλῆς) pour éviter autant que possible l'inconvenance (τῆς εὐπρεπείας ὡς ἔνι φροντίσομεν) de cicatrices trop visibles³⁸³. Oribase (IV^e siècle ap. J.-C.) connaissait déjà ce genre de précautions, qu'il tenait des médecins Antyllos (III^e ou IV^e siècle ap. J.-C.) et Héliodore (II^e siècle ap. J.-C.). Ces derniers préconisaient pour chaque endroit du corps la meilleure orientation à donner à l'incision ; mais, pour Oribase, les nécessités médicales l'emportent toujours sur l'esthétique : « Nous ne devons pas attacher une importance égale à la sûreté et à la beauté : car partout j'estime que la considération de la sûreté me regarde de plus près. »³⁸⁴ Les incisions et les cautérisations destinées à ouvrir et à traiter abcès et autres inflammations superficielles devaient être les plus fréquentes. À l'époque d'Hippocrate, la phlébotomie ne fut pas, comme on l'a souvent dit, un remède primordial et universel³⁸⁵. Il faut attendre Galien — et donc le II^e siècle ap. J.-C. — pour qu'elle prenne l'essor qu'on lui connaît en tant que régulateur des pléthores humorales et sanguines. En outre, la saignée, telle que la pratiquait Galien, ne devait pas laisser de cicatrices notables.

Pas plus que celle de la phlébotomie, l'importance de la cautérisation ne saurait être surestimée. Les quelques textes que nous avons réunis sur la cautérisation répulsive représentent bien peu de chose si on les compare aux innombrables régimes, purgatifs, évacuants, cata-

³⁸¹ A. CALDARA, *L'indicazione dei connotati*, 1924, *op. cit.* n. 361, p. 89.

³⁸² *De la vision*, § 3, *OCH* 9, p. 156, trad. modifiée.

³⁸³ PAUL D'ÉGINE, *Epitomae medicae*, livre VI, ch. 34, éd. et trad. citée n. 264, p. 168-171.

³⁸⁴ ORIBASE, *Collectiones medicae*, livre XLIV, ch. 8, § 17, éd. et trad. C. DAREMBERG et U. C. BUSSEMAKER, *OCO* 3, 1858, p. 575.

³⁸⁵ Cf. l'importante mise au point de P. BRAIN, *Galen on bloodletting*, 1986, *op. cit.* n. 318, p. 112-120.

plasma, et autres prescriptions analogues dont la liste des ingrédients occupe une grande partie des traités de médecine grecque. La cautérisation ne fut certainement pas employée par les Grecs de manière aussi systématique qu'elle le fut en Basse-Égypte à l'époque de Prospero Alpino ou encore en Haute-Égypte dans les années 1960. Si les opérations destinées à contrarier les descentes d'humeurs céphaliques avaient été aussi fréquentes qu'en ancienne Libye, le nombre des individus présentant une cicatrice à la tempe ne serait pas aussi réduit (11 individus, soit seulement 1,2 %). Par conséquent, même si Prudence pouvait juger, vers 400 ap. J.-C., que l'écorchage du martyr Romain n'était pas pire que « la boucherie hippocratique » (*laniena ... hippocratica*)³⁸⁶, nous ne croyons pas possible de rendre la médecine grecque responsable de toutes les *οὐλαί* signalées par l'administration égyptienne. Certes, nous ne pouvons pas exclure que certaines d'entre elles aient été provoquées par une ouverture d'abcès ou la cautérisation d'une plaie : mais, dans ce cas, nous sommes à nouveau en présence d'accidents. Des cautérisations locales dirigées contre une douleur articulaire ou musculaire, habituelles dans la tradition « libyenne-bédouine », seraient envisageables aux jambes et aux bras, si elles n'étaient pas aussi rares dans la médecine grecque³⁸⁷. En définitive, le matériau offert par les signalements sur papyrus n'est pas exploitable dans le domaine de la petite chirurgie. Le nombre des cicatrices signalées doit d'ailleurs être relativisé. 66 % des individus recensés par A. Caldara portent une ou plusieurs cicatrices : la rudesse de la vie antique peut suffire à expliquer ce chiffre, sans qu'il soit nécessaire de recourir à l'hypothèse des mutilations thérapeutiques.

*
* *

³⁸⁶ PRUDENCE, *Le livre des couronnes (Peristephanon liber)*, Hymne X, v. 498, éd. et trad. (modifiée) M. LAVARENNE, CUF, Paris, 1951, p. 137.

³⁸⁷ La prescription de Rufus d'Éphèse citée p. 261 sq. (cautérisation locale et distale des articulations) est réfutée à la même époque par Soranos d'Éphèse. La cautérisation de la « grande veine » sciatique devait être un peu plus fréquente (cf. *supra*, p. 251 sq.).

CONCLUSION

> *Problèmes de chronologie et de répartition*

Les documents réunis dans ce deuxième chapitre ont montré la variété des procédés thérapeutiques impliquant une mutilation plus ou moins importante de l'épiderme. Dans cette affaire, Ötzi joue incontestablement le premier rôle : à lui seul, il permet de faire remonter la pratique du tatouage thérapeutique au néolithique (**pl. LII**). Le graphisme élémentaire des motifs tatoués sur Ötzi (traits et croix) restera la marque de fabrique de cette tradition : il n'est pas exclu qu'Amonet, inhumée vers 2000 av. J.-C., ait elle aussi reçu plusieurs tatouages thérapeutiques sous forme de petits traits parallèles en pointillé (**pl. XXIV**). Plus tard, au début de notre ère, les momies d'Aksha montrent plusieurs petits tatouages faciaux placés entre les sourcils et aux encoignures externes des yeux (**pl. XXIX**) qui trouvent des parallèles modernes en Irak et en Inde. Certains d'entre eux pourraient avoir eu une fonction prophylactique ou thérapeutique comparable à celle qui motivait la réalisation de tatouages analogues chez les Fellahs de Haute-Égypte au début du XX^e siècle. À la fin de l'Antiquité, des enfants de Gaza et de jeunes Turcs orientaux sont tatoués de motifs cruciformes prophylactiques qui n'ont au départ rien à voir avec le christianisme³⁸⁸. Ces mêmes motifs seront encore utilisés à l'époque moderne, avec d'autres motifs tout aussi élémentaires, par des populations restées étrangères au christianisme ou même déjà soumises à l'influence de l'Islam (tribus irakiennes, Bédouins du Proche-Orient, Fellahs de Haute-Égypte, Marocains et Algériens, etc.).

De leur côté, les tatouages punctiformes de l'Homme de Pazyryk (**pl. XI** et **pl. XII**, fig. 1), assurément thérapeutiques, témoignent peut-être d'une variante asiatique privilégiant davantage la puncture : cette variante se retrouverait plus tard dans l'Arctique (perforations inuit incolores ou tatouées) et en Chine (acupuncture lithique puis métallique, toujours incolore). Les populations sibériennes et arctiques continueront cependant à employer des petits tatouages thérapeutiques linéaires à côté d'autres procédés de petite chirurgie comme les incisions simples et la moxibustion à l'amadou.

³⁸⁸ Cf. *supra*, p. 245 sq.

En concluant notre premier chapitre, nous avons cru devoir faire cohabiter le tatouage ornemental féminin avec le tatouage thérapeutique paritaire. Les données réunies dans ce deuxième chapitre ne remettent pas ce constat en cause. Elles ne permettent cependant pas d'établir l'antériorité d'une tradition par rapport à l'autre. À ne s'en tenir qu'à Ötzi, on pourrait croire que le tatouage fut à l'origine uniquement thérapeutique. Mais notre premier chapitre a montré que les traditions méditerranéennes de tatouage ornemental, celle des Balkans en particulier, étaient essentiellement féminines. Ötzi ne peut témoigner pour ses compagnes. Celles-ci perpétuaient peut-être déjà une tradition de tatouage ornemental. La cohabitation du tatouage thérapeutique et du tatouage ornemental s'explique très simplement : l'un et l'autre partagent la même technique. Mais une culture qui ne connaît pas le tatouage peut recourir à une autre forme de petite chirurgie. En d'autres termes, l'aire de répartition du tatouage féminin ornemental ne saurait correspondre en tous points avec celle de la petite chirurgie. Certes, l'ethnographie rencontre des pratiques de cautérisation répulsive et/ou prophylactique dans des régions où le tatouage ornemental féminin est également attesté. Mais cette correspondance n'est pas mystérieuse : les sociétés traditionnelles susceptibles d'avoir conservé d'anciens procédés thérapeutiques sont pour la plupart situées sur l'aire de répartition du tatouage féminin ornemental.

Il n'est d'ailleurs pas difficile de démontrer que la petite chirurgie n'est nullement assujettie au tatouage ornemental féminin. Celse mentionne par exemple des cautérisations thérapeutiques que les Gaulois s'appliquaient sur les tempes et la partie supérieure de la tête³⁸⁹. Or, la Gaule n'est pas concernée par le tatouage ornemental féminin. En outre, la généalogie qui semble pouvoir être établie entre la trépanation préhistorique et ces anciennes cautérisations et/ou incisions crâniennes — dont les profondes mutilations altèrent souvent l'os lui-même — nous conduit vers des régions (l'Europe occidentale) qui ignorent le tatouage féminin. De leur côté, les Libyens, qu'Hérodote et Dioscoride nous montrent bien au fait de la cautérisation, paraissent avoir gardé une certaine distance vis-à-vis du tatouage féminin. C'est au moins le cas, nous l'avons vu, des Libyens Téméhou, qui ont adopté des traditions d'ornementation *masculines* plus "africaines", scarifications (frottées) et teintures corporelles.

³⁸⁹ Cf. *supra*, p. 264 sq.

En définitive, l'hypothèse diffusionniste que nous avons proposée pour le tatouage ornemental féminin peut sans doute s'appliquer au tatouage thérapeutique (puisque l'un et l'autre partagent la même technique), mais certainement pas à l'ensemble des procédés de petite chirurgie, vraisemblablement plus anciens.

Le tatouage thérapeutique pourrait finalement n'être que la variante *colorée* de punctures et d'incisions superficielles qui l'auront précédé. L'ethnographie l'observe d'ailleurs fréquemment à côté d'autres procédés de petite chirurgie, avec lesquels il montre plusieurs analogies. C'est le cas en Afrique du Nord et au Proche-Orient, où des populations utilisent à la fois le tatouage, les incisions et la cautérisation. Ces trois procédés, appliqués aux tempes, partagent souvent les mêmes indications thérapeutiques ou prophylactiques (céphalée, ophtalmie). Les pointes de feu laissent au Maghreb, en Syrie, en Haute-Égypte ou en Inde des cicatrices dont le dessin est tout aussi rudimentaire que celui du tatouage thérapeutique : traits, points de grosseur variable, etc. En fait, toutes ces techniques sont plus ou moins interchangeables.

> *La moxibustion : un procédé ancien et répandu*

Les populations marginales disséminées autour de la Méditerranée ont utilisé une technique que l'on croyait réservée jusqu'à présent au monde asiatique : la moxibustion. Celle-ci est attestée chez les anciens Libyens sous plusieurs formes (flocon de laine grasse, pyramide de lotus et de soufre). On la retrouve en Égypte ottomane (pyramide de lin et de coton) et plus tard en Syrie (produit cotonneux de l'armoise). Les Grecs eux-mêmes ne l'ignoraient pas : Soranos d'Éphèse (ap. C. Aurelianus) mentionne des moxas de plante saponaire, Dioscoride (et d'autres) des moxas de fiente de chèvre. À l'époque d'Hippocrate, et plus tard à Alexandrie, on utilise parfois de l'amadou (*μύκης*, *ligneus fungus*), c'est-à-dire la variété commune du *Fomes fomentarius* qui pousse sur pratiquement tous les feuillus d'Europe et d'Asie. Les Sibériens (Ougriens et Kamtchadales) et les Lapons témoignent de la popularité de cette méthode, qui remonte vraisemblablement, avec d'autres modes de combustion organique, à une époque antérieure à la maîtrise de la métallurgie. Les anciens textes médicaux montrent que les Grecs avaient déjà délaissé ces méthodes au profit des cautères métalliques. Les Fellahs et les Bédouins d'Égypte, qui utilisaient encore la moxibustion à l'époque de Prospero Alpino,

suiront la même évolution : au XX^e siècle, celle-ci aura été définitivement détrônée par la cautérisation métallique.

La moxibustion laisse des escarres plus ou moins importantes selon les cas. Les praticiens du passé avaient en effet la possibilité d'interposer un matériau plus ou moins isolant entre la peau et le combustible. Les anciens Libyens faisaient brûler leurs pyramides de lotus sur des lamelles d'os ou du tissu ; Dioscoride appliquait parfois ses fientes de chèvre sur une compresse huilée ; les moxas de plante saponaire mentionnés par Soranos d'Éphèse étaient posés sur une planchette de tilleul. Les Grecs prenaient parfois des précautions analogues pour la cautérisation métallique en protégeant la peau avec des pastilles d'argile (Dioscoride), des compresses de tissu (Soranos), ou en cautérisant à distance (Soranos). Des isolants sont toujours utilisés par les médecines tibétaine et chinoise. Puisque Ötzi transportait avec lui du *F. fomentarius*, nous avons supposé — à titre gratuit, reconnaissons-le — qu'il avait pu s'appliquer des moxas d'amadou en traitement complémentaire de sa sciatique. L'absence de cicatrices s'expliquerait par l'emploi d'un isolant.

Quoi qu'il en soit, nous espérons que les textes réunis dans cette étude permettront de rectifier l'idée, jadis exprimée par Pierre Huard et Ming Wong, selon laquelle la moxibustion observée par Prospero Alpino en Égypte aurait été importée d'Asie par les Turcs entre le IX^e et le XIII^e siècle³⁹⁰. L'Occident employait des moxas bien avant cette date. Le témoignage d'Hérodote sur les Libyens précède même d'environ 300 ans les plus anciens textes médicaux chinois. Mais, selon toute probabilité, l'Asie pratiquait elle aussi la moxibustion depuis une période très ancienne, que nous ne sommes évidemment pas en mesure de déterminer.

> *Les interventions distales et le concept de réseau anatomique*

L'ethnographie montre que les cautérisations et les tatouages thérapeutiques sont le plus souvent appliqués sur le siège de la douleur (*interventions locales*). La petite chirurgie apporte alors des réponses thérapeutiques locales de type analogique (*percer, brûler le mal, ouvrir* pour évacuer le mal). Dans certains cas cependant, les praticiens opèrent à distance des points douloureux, malades, ou susceptibles de le devenir (*interventions distales*). Les Grecs nous ont

³⁹⁰ P. HUARD et M. WONG, « Cautérisation ignée et moxas en Chine, au Japon, dans le Proche et Moyen-Orient, en Europe », *Histoire de la médecine*, 8, fasc. 7, 1958 (*op. cit.* n. 63), p. 39.

fourni le détail de plusieurs opérations de ce genre, visant à contrarier par la cautérisation ou la phlébotomie un flux d'humeurs pathogènes. Hérodote attribue aux anciens Libyens des cautérisations basées sur une conception humorale proche de celle des Grecs. Il est relayé par deux auteurs du début de notre ère, Sévèrus (ap. Aétios) et Celse. Ce dernier assure même « qu'aucune autre partie de la médecine n'est plus répandue parmi les nations », et il semble qu'il faille le prendre au mot. En effet, dès lors que l'on dispose d'un concept de réseau anatomique, les interventions distales sont envisageables. Or, les premiers linéaments de ce concept ne sont pas difficiles à esquisser. Même une approche superficielle de l'anatomie humaine y suffit. Dans ce réseau anatomique circulent des substances (animées ou non, pneumatiques ou fluides) susceptibles de transporter l'agent responsable du mal ou de créer à elles seules un déséquilibre néfaste (par pléthore ou carence). Les interventions distales, qui exploitent les potentialités du réseau anatomique, sont également analogiques : il s'agit cette fois de bloquer, contrarier ou détourner la circulation des substances incriminées en intervenant en amont des *loca patientia*. La complexité de ces interventions est proportionnelle à celle du réseau lui-même. La répulsion des humeurs céphaliques, telle que la pratiquaient les Grecs, repose pourtant sur un principe assez simple : puisque les pathologies oculaires et respiratoires se manifestent par une fluxion des organes afférents, et qu'un liquide se déplace le plus souvent de haut en bas, on se figure qu'il faut intervenir sur les vaisseaux qui descendent de la tête. Ce raisonnement, déjà partagé par l'Égypte ancienne³⁹¹, était donc accessible aux Libyens. Les Grecs n'en furent certainement pas les inventeurs.

La sciatalgie présente un cas analogue : à eux seuls, ses symptômes dessinent un trajet que l'on peut identifier comme étant celui d'un canal de circulation. Les Grecs ne s'y sont pas trompés, et nous avons vu que les contemporains d'Ötzi n'étaient peut-être pas loin d'arriver aux mêmes conclusions : bien que les interventions locales paraissent, dans le cas d'Ötzi, l'hypothèse la plus probable, on ne peut pas exclure que certains de ses tatouages aient été appliqués à titre préventif, afin d'éviter que le mal progresse le long d'un trajet que l'expérience avait permis de déterminer.

³⁹¹ Cf. *supra*, p. 278.

> *Le rejet de la marque corporelle*

Nous croyons donc le principe de l'intervention distale antérieur à l'époque historique et susceptible de s'être conservé dans des sociétés restées en marge des grands pôles de civilisation. C'est toutefois aux cultures ayant eu la possibilité d'accumuler et d'archiver leurs connaissances par écrit que l'on doit un plus grand perfectionnement du concept de réseau anatomique. Pour autant, toutes n'élèveront pas forcément la petite chirurgie au rang de thérapeutique générale. Elles s'accorderont en tous cas à privilégier les procédés les moins mutilants.

Les Grecs, nous l'avons vu, opéraient des cautérisations et des phlébotomies. Mais la petite chirurgie constituait finalement une thérapeutique assez peu utilisée. Certaines opérations étaient même vivement critiquées par les médecins eux-mêmes. La saignée, peu (ou pas du tout) mutilante, occupe une position modeste dans la *Collection hippocratique*³⁹². Il faut attendre Galien pour qu'elle devienne un régulateur plus systématique des pléthores humorales et sanguines. Pour lutter contre les déséquilibres provoqués par l'excès ou la carence d'un ou plusieurs éléments constitutifs de l'organisme, les médecins grecs disposaient d'autres ressources. Ils recherchaient les substances ou les qualités susceptibles de corriger ces déséquilibres aussi bien dans l'alimentation, la boisson, ou les activités physiques, sans oublier les divers éléments (organiques ou minéraux) offerts par la nature.

La médecine égyptienne, dont l'étiologie est basée sur un système complexe de conduits anatomiques, semble n'avoir jamais utilisé d'interventions répulsives comparables à celles des Grecs ou des Libyens. Sa thérapeutique consiste avant tout à prescrire des onguents et des cataplasmes locaux, et à faire absorber des potions et des remèdes. La médecine mésopotamienne recourt elle aussi aux longues listes de remèdes internes (potions, médicaments) et topiques (onguents, cataplasmes). Quelques textes signalent cependant des interventions de petite chirurgie, des saignées aux tempes en particulier. Mais, comme en Grèce, les mutilations thérapeutiques ne semblent pas avoir occupé une place très importante en Mésopotamie. C'est au moins ce que suggèrent les textes conservés, où les allusions à la saignée se comptent sur les doigts d'une main.

³⁹² Les deux traités hippocratiques où la saignée est le plus fréquemment mentionnée (8 fois dans chacun d'eux) sont l'*Appendice* au *Régimes des maladies aiguës* et les *Aphorismes*. Le premier se réfère une vingtaine de fois aux purgatifs, quatre fois aux expectorants, quatre fois aux vomitifs, aux gargarismes et aux onctions. Le second traité laisse la phlébotomie loin derrière les médicaments purgatifs, mentionnés 32 fois. (d'après P. BRAIN, *Galen on bloodletting*, 1986, *op. cit.* n. 318, p. 118).

C'est la Chine qui a, en définitive, accordé la plus grande place à la petite chirurgie. À l'époque des Han occidentaux, une topographie anatomique spéculative sert de base à des punctures et à des application de moxas. Bientôt, les classiques médicaux du début de notre ère, en compilant et en harmonisant les différents systèmes, formalisent une riche topographie de points d'acumoxa, destinée à survivre jusqu'à nos jours, avec sa nomenclature poétique³⁹³.

L'ancienne médecine indienne, sous sa forme savante et livresque, n'a pas développé de système comparable à celui de l'acumoxa. Elle n'ignore pas, cependant, certaines cautérisations destinées à soulager des « manifestation[s] particulièrement agitée[s] de vent vital » — des cautérisations dont on ignore toutefois si elles sont locales ou distales. Elle connaît également le principe de la cautérisation céphalique dirigée contre les céphalées et les ophtalmies. De nombreuses cautérisations prophylactiques ont enfin été perpétuées par des tribus restées en marge du progrès, sédentaires ou semi-nomades. Ces interventions, qui ne sont pas toujours locales, pourraient aisément être qualifiées de magiques. À l'instar des opérations grecques, elles ne sont cependant pas dépourvues de cette rationalité que nous avons appelée *relative* ou *subjective*. Certaines d'entre elles respectent en effet une topographie de points vitaux distribués sur tout le corps³⁹⁴.

Les informations disponibles sur les médecines développées dans le cadre des civilisations mésopotamienne, égyptienne, grecque, indienne et chinoise montrent que le tatouage thérapeutique n'a jamais été intégré à leur arsenal thérapeutique. Ces médecines semblent d'autre part avoir cherché à éviter les mutilations en limitant le recours à la petite chirurgie ou en privilégiant des procédés inoffensifs (saignée, acupuncture, moxa indirect, etc.). Il faut se rendre à l'évidence : dans leurs pratiques médicales, comme dans leurs pratiques ornementales, les civilisations antiques partagent un même préjugé négatif à l'égard de la marque corporelle. Pour les chorographes grecs et romains, celle-ci était, avec d'autres mutilations corporelles, la marque caractéristique des nations barbares. Le cas s'est également produit en Chine. Au XIII^e siècle, l'historien chinois Ma Tuan Lin compile des documents anciens (VI^e-VII^e s.) où les

³⁹³ Sur le caractère métaphorique des noms des canaux et des points d'acumoxa, voir V. LO, « The influence of nurturing life culture on the development of Western Han acumoxa therapy », *Innovation in Chinese Medicine*, 2001, *op. cit.* n. 60, p. 31 sq.

³⁹⁴ Il aurait été précieux que les colons britanniques, qui sont notre source principale d'information, se soient davantage souciés des motifs et des principes sous-jacents aux cautérisations indiennes traditionnelles (cf. *supra*, p. 279 sq.). Une enquête plus poussée dans la littérature ethnographique permettrait peut-être d'approfondir cette question.

tatouages de Barbares du nord-est (Aléoutes ?, habitants des îles Kouriles ?) sont comparés à des zébrures animales :

« Sous la dynastie des Liang [Liang du Sud, 502-557 ap. J.-C.], on entendit parler des Ouen-Chin. Ils habitaient au nord-est du Japon, à plus de 7000 *li* [≈ 4000 km]. Ils ont le corps tatoué, et zébré comme celui de certains animaux. Sur le front, ils portent trois marques ou lignes. Ceux qui ont des marques grandes et droites sont des chefs ; ceux qui n'ont que de petites marques recourbées sont de basse condition. »³⁹⁵

Ce rejet de la marque corporelle se traduira dans le rôle que les civilisations lui confèreront. Le tatouage et la cautérisation ne seront plus, à l'instar des marques de bétail, qu'une manière de caractériser ou de punir les catégories les plus basses de l'humanité : criminels, captifs, esclaves, et plus tard soldats. Avant de nous intéresser aux civilisations réparties autour de la Méditerranée, rappelons que la Chine ne fait à nouveau pas exception : Ma Tuan Lin rapporte qu'au XI^e siècle, Kien-te, un souverain rebelle qui dominait au sud de la Chine (régions comprises entre Hanoï et Canton), tarda à rendre des prisonniers qu'il avait pris sur ses voisins du nord :

« Sur le front de tous les jeunes garçons âgés de quinze à vingt ans il avait fait tatouer les trois caractères *tien tse ping* ("Soldats du Fils du Ciel")³⁹⁶, et sur le front de ceux qui avaient plus de vingt ans les trois caractères *teou nan tchao* ("Soumis à la dynastie du midi"). Aux femmes, il avait fait tatouer sur la main gauche les deux caractères *kouan ke* ("Étrangère appartenant à l'État"). »³⁹⁷

³⁹⁵ MA-TOUAN-LIN (ou MA TUAN LIN), *Ethnographie des peuples étrangers à la Chine*, trad. L. D'HERVEY DE SAINT-DENYS, t. 1, 1876, p. 404-405. La compilation de Ma Tuan Lin est considérable (25 livres). L. d'Hervey en a traduit la moitié (peuples orientaux et méridionaux), ce qui nous a permis de glaner plusieurs notices consacrées au tatouage des Japonais (t. 1, p. 52 et p. 78-79), des Coréens (t. 1, p. 35 et 38), d'un peuple du Yunan (t. 2, 1883, p. 301), et sur le tatouage féminin de l'île de Formose/Taiwan (t. 1, p. 419) et de celle de Hainan (t. 2, 1883, p. 401-402). Il serait intéressant de parcourir les livres consacrés aux peuples occidentaux et septentrionaux (Monglie, Sibérie, Tibet, Inde, etc.). À notre connaissance, ils n'ont été traduits en aucune langue occidentale.

³⁹⁶ C'est-à-dire, « Soldats de l'Empereur », ce qui équivalait, de la part de Kien-te, à usurper le titre de l'empereur de Chine.

³⁹⁷ *Ibid.*, t. 2, 1883, p. 337.

CHAPITRE III

LE MARQUAGE D'APPARTENANCE ET LA STIGMATISATION PÉNALE

INTRODUCTION

Cette troisième “fonction ordinaire” du marquage corporel est assurément la mieux connue des historiens. Franz Joseph Dölger¹ et surtout Paul Perdrizet² avaient déjà réuni en 1911 la plupart des sources relatives au marquage d'appartenance et à la stigmatisation pénale à l'époque grecque et romaine. Christopher Prestige Jones s'est à son tour penché sur la question dans les années 1980³. Sans véritablement renouveler le corpus des sources, il est cependant parvenu, en lisant plus attentivement les textes, à montrer que le terme *stigma* et ses dérivés désignaient bel et bien le tatouage, et non le marquage au fer rouge, comme on l'a trop souvent pensé. Il tente même de donner un aperçu général sur le phénomène du marquage corporel dans le monde ancien en dressant un petit inventaire, certes non dépourvu d'intérêt, mais qui ne donne pas entière satisfaction en ce qui concerne les rapports du marquage corporel avec le

¹ F. J. DÖLGER, *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums* (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, 5, fasc. 3/4), Paderborn, 1911, 1^{ère} partie, ch. 1, § 6 : « Sphragis comme marque d'esclavage » (p. 23-31).

² P. PERDRIZET, « La miraculeuse histoire de Pandare et d'Echédore, suivie de recherches sur la marque dans l'Antiquité », *Archiv für Religionswissenschaft*, 14, 1911, p. 54-129.

³ C. P. JONES, « *Stigma* : Tattooing and Branding in Graeco-Roman Antiquity », *The Journal of Roman Studies*, 77, 1987, p. 139-155.

domaine religieux⁴. Plus récemment, W. Mark Gustafson a porté son attention sur la fin de l'Antiquité, en rassemblant et en discutant plusieurs références souvent négligées par ses prédécesseurs⁵. Ses hypothèses sur les motifs qui auraient amené certains chrétiens à se faire tatouer ne sauraient cependant être acceptées⁶.

Nous avons pour notre part souhaité mettre en évidence la dépendance des pratiques gréco-romaines vis-à-vis des civilisations méditerranéennes plus anciennes. Pour notifier l'appartenance, ces dernières semblent bien avoir privilégié la technique du tatouage⁷. Ce constat vient renforcer les conclusions auxquelles C. P. Jones est parvenu de son côté pour l'époque gréco-romaine. Le Proche-Orient ancien offre également toute une série d'informations importantes sur le marquage des esclaves de temple. Nous avons tenté, à partir des documents disponibles, de préciser la fonction de ce marquage si particulier, et de contourner les pièges que les sources littéraires nous tendent parfois en transposant cette réalité dans un cadre métaphorique⁸. Les textes bibliques en particulier méritaient une attention particulière⁹. Ils seront en effet réexploités par les Juifs et les chrétiens du début de notre ère, dans des perspectives souvent nouvelles¹⁰.

⁴ Dans une rubrique intitulée « le tatouage religieux non grec », C. P. Jones classe pêle-mêle : les tatouages de momies de la XI^e dynastie ; l'allusion de Lv 19, 28 ; l'esclave de Bambyce marqué de « deux lettres barbares » ; ce que Lucien dit du tatouage des Syriens. Enfin, toutes les sources relatives au « dossier » de Ptolémée Philopator sont réunies sous la rubrique « *Religious Branding* ». Toutes ces sources seront discutées dans notre seconde partie, en particulier *infra*, p. 421 sq.

⁵ W. M. GUSTAFSON, « *Inscripta in fronte* : Penal Tattooing in Late Antiquity », *Classical Antiquity (California Studies in Classical Antiquity)*, 16, 1997, p. 79-105, réédité et légèrement raccourci sous le titre « The Tattoo in the Later Roman Empire and Beyond », *Written on the Body. The Tattoo in European and American History*, éd. J. CAPLAN, Londres, 2000, p. 17-31. C'est à W. M. Gustafson que nous devons par exemple le témoignage intéressant de Théophane sur les rebelles d'Asie Mineure tatoués au visage par Constantin VI (cf. *infra*, p. 359).

⁶ Le tatouage chrétien constituerait une mutilation volontaire destinée à renverser les catégories anthropologiques habituelles de la civilisation gréco-romaine : « ce qui était une marque de crime et de châtement, d'ignominie et de disgrâce, de dégradation et de sujétion au pouvoir terrestre, fut (plus ou moins) intentionnellement transformé en signe de gloire et d'honneur, d'intégrité, de sainteté, en signe de la victoire du pouvoir divin et de témoignage audacieux [...] » (*ibid.*, p. 100-101). W. M. Gustafson ne tient aucun compte des réalités ethnologiques proche-orientales qui sont pourtant à la base du « tatouage chrétien », comme on le verra plus bas (cf. *infra*, p. 785 sq.).

⁷ Des cautérisations, parfois informes, représentaient surtout un procédé de torture parmi d'autres. Le cas s'est présenté en Égypte pharaonique (*infra*, p. 319 sq.) et romaine (*infra*, p. 463 sq.).

⁸ L'Égypte ancienne connaît en effet l'usage métaphorique du marquage d'appartenance (cf. *infra*, p. 322 sq.), qui plus est au nom d'un dieu. Des cas effectifs de marquages provisoires d'identification rituelle sont également attestés (cf. *infra*, p. 325 sq.).

⁹ Les deux passages bibliques discutés plus bas (p. 352 sq.) sont Is 44, 5 et Ez 9, 4.

¹⁰ Voir en particulier le problème de la *sphragis* et du signe du *taw* (*infra*, p. 619 sq.).

L'épineuse question du marquage militaire a également retenu notre attention. Un sérieux problème de datation divise les historiens. D'aucuns pensent que ce procédé a été introduit dans l'armée romaine dès le III^e siècle apr. J.-C., tandis que d'autres, dont nous sommes, ne le voient apparaître qu'au cours de la seconde moitié du siècle suivant. De cette question cruciale dépend la manière dont on doit envisager l'une des sources les plus controversées de notre dossier, la notice que Tertullien consacre aux "Soldats" de Mithra¹¹. Les sources antérieures au milieu du IV^e siècle, où l'on a cru reconnaître des allusions à la marque militaire, ont souvent été mal interprétées. Le terme *signare*, en particulier, a trop souvent été compris au sens d'un simple marquage concret. Une meilleure prise en compte de l'amplitude sémantique réelle des termes *signare*¹² et *σφραγίζειν*¹³ et de leurs dérivés s'avère déterminante pour la question du marquage militaire. Elle l'est tout autant pour la question des origines de la signation chrétienne, comme nous le verrons dans notre seconde partie¹⁴.

Les *Actes de Maximilien*, souvent allégués en faveur de l'existence du marquage militaire dès la fin du III^e siècle, divisent également l'historiographie. Nous suivons David Woods et Constantin Zuckerman qui ont, chacun de leur côté, apporté des preuves déterminantes permettant de reculer la rédaction de ces *Actes* à la fin du IV^e ou au début du V^e siècle¹⁵. Reste le problème de la terminologie utilisée dans ce texte pour désigner le marquage militaire. Les mots *signaculum* et *plumbum*, en particulier, posent question. Ils témoignent peut-être d'une révision postérieure du texte où un *signaculum*-pendentif (*plumbum*) est venu se substituer au *signaculum*-tatouage d'origine.

*
* *

¹¹ Cf. *infra*, p. 572 sq.

¹² Voir l'analyse des passages extraits de Cyprien (*infra*, p. 380 sq.) et de Tertullien (*infra* p. 383 sq.).

¹³ Nous reviendrons par exemple sur le papyrus d'Hermopolis dans lequel Constantin Zuckerman a reconnu une allusion au marquage militaire, un marquage exprimé par le verbe *σφραγίζειν* (*infra*, p. 375 sq.).

¹⁴ Cf. *infra*, p. 611 sq. : « Le problème *sphragis* ».

¹⁵ Cf. *infra*, p. 392 sq.

A. PROCHE-ORIENT ANCIEN

I. ÉGYPTE ANCIENNE

a) La ferrade du bétail

Le marquage du bétail est assez bien documenté en Égypte ancienne¹⁶. Jacques Vandier identifie cette opération — qu’il appelle *ferrade*, d’après un terme d’origine provençale — sur plusieurs peintures de Haute-Égypte datant du Nouvel Empire¹⁷. Une scène de la tombe de Pahéry (Elkab, tombe n° 3, XVIII^e dynastie¹⁸) se présente comme suit :

« Quatre bêtes, sans cornes et ligotées, sont couchées à terre, vues de dos. Un paysan assis sur ses jambes repliées, devant un brasier [en forme de vasque], fait chauffer le fer, qu’il tient de la main droite, en se protégeant le visage avec sa main gauche, ouverte. Tout à fait à droite, émergeant d’une importante lacune, se trouve un homme qui marquait, peut-être, une bête au fer rouge. »¹⁹

Dans le tombeau de Nébamou — lequel paraît avoir eu la responsabilité des troupeaux du temple d’Amon — se trouve une scène de ferrade assez complète (tombe thébaine n° 90, c. 1391)²⁰ : sous la surveillance du défunt, assis sur un tabouret, et de son scribe, qui travaille accroupi devant lui, on fait chauffer les fers dans une vasque et l’on marque à l’épaule droite les bovidés couchés sur le flanc. Les fers, sommairement représentés, se composent « d’un manche et d’un rectangle, prolongé par cinq ou huit poinçons »²¹. La tombe d’Ouserhat (tombe thébaine n° 47) montre deux ouvriers occupés à la ferrade, l’un imprimant une marque en forme d’œil, l’autre cinq traits parallèles²². Sur un ancien relevé par Nestor L’Hôte d’une peinture

¹⁶ Mentions succinctes chez P. MONTET, *La vie quotidienne en Égypte au temps des Ramsès* (-1300 / -1400), Paris, 1946, p. 126 et A. ERMAN, *La civilisation égyptienne*, Paris, 1952, p. 598, et fig. 218.

¹⁷ J. VANDIER, *Manuel d’Archéologie Égyptienne*, t. V : *Bas-reliefs et peintures : scènes de la vie quotidienne* (2^{ème} partie), Paris, 1969 : vol. 1 (texte), p. 280-283 ; vol. 2 (planches), pl. XIII et XIV.

¹⁸ Tombe achevée au début du règne de Touthmosis III (c. 1479-1424). Voir J. J. TYLOR et F. L. GRIFFITH, *The Tomb of Paheri at El Kab* (The Egypt Exploration Fund, 11), Londres, 1894. Elkab se situe à environ une centaine de kilomètres au sud de Thèbes.

¹⁹ J. J. TYLOR et F. L. GRIFFITH, *ibid.*, pl. III (repr. J. VANDIER, *ibid.*, vol. 1, p. 297, fig. 137) et p. 15-16 (l’inscription générale de la scène parle de « counting the numbers of the cattle »).

²⁰ Dans cette tombe se trouve une inscription datée de l’an 6 de Touthmosis IV (c. 1397-1387).



²¹ J. VANDIER, *ibid.*, vol. 1, p. 281-282 ; vol. 2, pl. XIII, fig. 121. Voir N. de G. DAVIES, *The Tombs of two Officials of Tuthmosis the Fourth (n° 75 and 90)*, Londres, 1923, p. 32-33 et pl. XXXI (relevé au trait) et pl. XXXII (fac-similé en couleurs).


²² Règnes d’Aménophis II et Thoutmosis IV (c. 1424-1387), *ibid.*, vol. 1, p. 282-283 ; vol. 2, pl. XIV, fig. 122.


aujourd'hui effacée, J. Vandier a pu distinguer un fer marqué au nom de Toutânkhamon, pourvu d'un manche torsadé²³. Enfin, la tombe de Qénamon a livré trois représentations de fers :



« Le manche, comme dans la tombe de Houy, présente, en haut, trois torsades, et se divise, ensuite, en trois branches qui sont fixées au fer. Les marques diffèrent : l'une reproduit le prénom du roi Aménophis II [c. 1424-1398], la seconde est un œil, comme dans [la tombe d'Ouserhat], et la troisième, mal conservée, reproduisait [...] deux signes hiéroglyphiques [...]. »²⁴






Le mot égyptien qui désigne le marquage se prononce *ab* ou *abou* (*3b* ou *3bw*), avec les variantes orthographiques et les déterminatifs suivants :

3b =  (ciseau de sculpteur) ou  (lance-étendard)

b =  (jambe)

w =  (caille) ou  (abréviation hiératique pour )

+ déterminatif :  (brasier) ou  (couteau).

Les déterminatifs ne sont pas des phonèmes, mais des signes censés compléter la signification d'un mot. Le brasier  suggérerait le marquage au fer rouge, selon la technique de la ferrade qu'on a vue bien renseignée par l'iconographie. Le décret d'Horemheb (XVIII^e dynastie) accuse par exemple l'armée en campagne « de s'emparer des peaux » auprès des éleveurs « en les marquant au fer    », peut-être en usurpant la marque de propriété du pharaon²⁵. Lorsque les textes font référence au marquage du bétail, il est effectivement logique de comprendre *3b* dans ce sens²⁶. Le mot *3b* peut aussi désigner la marque au fer elle-même ; pour ce faire, les textes ajoutent le déterminatif  (lingot de métal)²⁷. C'est le cas sur un papyrus hiératique conservé au musée de Varzy (Nièvre), où l'on peut lire le fragment d'une plainte juridique dans une affaire de falsification de marque²⁸ :

²³ Tombe du vice-roi de Koush, Amenhotep dit Houy (tombe thébaine n° 40), *ibid.*, vol. 1, p. 283 et p. 277, fig. 129, 1 (registre inférieur).

²⁴ Tombe thébaine n° 93, *ibid.*, vol. 1, p. 283 et p. 267, fig. 119, 4. Voir N. DE GARIS DAVIS, *The Tomb of Ken-Amūn at Thebes*, New York, 1930, pl. XXVII (relevé au trait), et p. 33.

²⁵ J.-M. KRUCHTEN, *Le décret d'Horemheb. Traduction, commentaire épigraphique, philologique et institutionnel*, Bruxelles, 1981, § 4, l. 24-25, p. 82. L'explication du passage proposée p. 94 reste très floue. Au moins le papyrus prévoit-il des sanctions contre « tout membre de l'armée dont on apprendra qu'il effectue encore, à partir de ce jour, la saisie de peaux » (*ibid.*, p. 83).

²⁶ Références rassemblées par A. EGGBRECHT, « Brandstempel », *Lexikon der Ägyptologie*, 1, 1975, col. 850-852.

²⁷ Sur ce signe, cf. A. H. GARDINER, *Egyptian Grammar, Being an Introduction to the Study of the Hieroglyphs*, Londres, 1927 (5^e éd., 1957), p. 490, N34 (déterminatif d'objets en cuivre ou en bronze, par exemple : miroir, armes, hache).

²⁸ Cf. H. LOFFET et V. MATOIAN, « Le papyrus de Varzy », *Revue d'Égyptologie*, 47, 1996, p. 29-36 (cette référence nous a été aimablement signalée par Thierry Bardin, traducteur et commentateur des [Suite de la note page suivante]

1. 1 « ... il fit en sorte que soient effacées les *marques de ferrade* ; il saisit la palette [de scribe] dans sa main et fit le signe dans lequel il traça le signe ... »
1. 2 « ... ce que *tu as marqué* , c'est tout le petit bétail qui m'appartient, avec cette marque qui signifie : *Durable soit Héliopolis* !²⁹. Exemple du dessin des *marques de ferrade* : »
1. 3

Comme annoncé 1. 2, ce papyrus reproduit la marque litigieuse, en agrandissant les signes qui la composaient (1. 3). Le papyrus étant fragmentaire³⁰, on ne voit plus le signe qui se trouvait inscrit dans la boucle du . Le texte fait la distinction entre le verbe et le nom , en ajoutant à ce dernier le déterminatif du lingot , pour désigner la marque au fer. Ce déterminatif est encore utilisé dans un papyrus administratif du règne de Ramsès III, où l'on rapporte que, lors d'une visite, le pharaon (?) « emporta un taureau qui *était marqué* avec la *marque au fer* de Ramsès »³¹.

À notre connaissance, le déterminatif du couteau n'apparaît en lieu et place du brasier que dans un seul texte, relevant du genre prophétique : « Vois, les troupeaux errent et il n'est personne pour les rassembler ; chacun ramène pour soi ceux qui *sont marqués* à son nom »³². Il s'agit toujours de la ferrade du bétail : comment donc expliquer le changement de déterminatif ? Le couteau évoquerait plutôt la scarification, dont on doute qu'elle ait jamais été utilisée pour marquer les animaux. Ce nouveau déterminatif trahit peut-












papyrus médicaux de l'ancienne Égypte, voir bibliographie). On date le papyrus de Varzy du règne de Ramsès III.



²⁹ Selon la traduction que Henri Loffet et Valérie Matoïan pensent pouvoir donner de (« Le papyrus de Varzy », 1996, *op. cit.* n. 28, p. 31-32).

³⁰ Ce qui explique que de la ligne 3 soit fragmentaire ci-dessus.

³¹ Pap. Turin, texte hiéroglyphique dans *Papyrus de Turin, facsimilés par F. ROSSI et publiés par W. PLEYTE*, Leyde (1 vol. de planches et 1 vol. de texte), 1869-1876, pl. 47, l. 7 sq. ; transcription hiéroglyphique sur une des fiches du *Wörterbuch der Ägyptischen Sprache* consultable sur internet à l'adresse suivante : <http://aew.bbaw.de:88/gif/20/20040000/20041550.gif> (nous devons à Thierry Bardinnet de connaître l'existence de site fort utile). L'essai de traduction française de F. Rossi et W. Pleyte (vol. de texte, p. 64) est vraisemblablement fautif. Nous suivons la traduction allemande de la fiche citée ci-dessus : « *und er hat ein Stier fortgenommen welcher gestempelt mit dem Stempel des Ramessennes was, und er steht in seinem Kuhstall* [le taureau se trouve dans l'étable du pharaon], *und er hat mit drei Ehefrauen gebuhlt* [le pharaon a couché avec trois concubines] ». Comme précisé dans cette fiche, une confusion s'est produite dans le texte hiéroglyphique : le scribe a écrit au lieu de (confusion dans la forme du déterminatif).

³² *Admonitions* (XIX^e dynastie), éd. A. H. GARDINER, *The Admonitions of an Egyptian Sage from a Hieratic Papyrus in Leiden (Pap. Leiden 344 recto)*, Leipzig, 1909, p. 9, l. 2-3 (trad. angl. p. 67) ; trad. franç. D. MEEKS, « Notes de lexicographie (§ 1) », *Revue d'Égyptologie*, 26, 1974, p. 63-64.

être une autre acception du verbe *3b* où l'idée de gravure l'emportait sur celle de brûlure, et dont l'orthographe aurait été utilisée ici de façon impropre. Mais, en l'absence d'autres occurrences de , il est impossible de se prononcer. Nous sommes d'ailleurs tenté de penser que le déterminatif  ne remplit pas toujours son rôle : parce que le verbe *3b* était principalement utilisé pour signifier la ferrade, le  a pu devenir conventionnel, même dans les cas où le marquage ne s'effectuait pas au moyen d'un fer chauffé. En définitive,  signifierait simplement *marque* ou *marquer*, sans plus de précisions. Cela expliquerait que le scribe du papyrus de Varzy ait tenu à ajouter le déterminatif du lingot  à l'habituel , afin de préciser à son lecteur qu'il n'entendait pas parler de marques quelconques, mais bien de *marques*  *au fer* . Si donc  signifie seulement *marquer*, le maintien du déterminatif  que nous allons constater dans le cas des êtres humains *ne veut pas forcément dire que ceux-ci étaient marqués au fer rouge*, comme le laisserait entendre une traduction univoque de  par *cautériser*.



Nous connaissons d'ailleurs deux emplois de *3bw* où, malgré la présence du déterminatif du brasier, l'acception retenue n'implique pas forcément la cautérisation. Un papyrus de l'époque de Ramsès V donne un extrait de chanson courtoise dans laquelle un amoureux évoque l'emprise exercée sur lui par sa bien-aimée : « Elle me captivera par son œil [...] et elle [me] *marquera*  de son sceau. »³³ Cette métaphore se réfère ici à l'impression du sceau de pierre dans l'argile ou la cire, et non à la ferrade du bétail. L'autre texte est gravé dans une des chambres de la maison de l'enfantement d'Horus à Philae, et date du début de notre ère. Rê en personne prend la parole et proclame, au sujet d'Osiris (ou d'Horus ?) : « la course du soleil *est marquée*  (= *déterminée*) en son nom »³⁴.

³³ Pap. Chester-Beatty I, folio 17 r°, l. 3, éd. A. H. GARDINER, [...] *The Chester Beatty Papyri, n° 1*, Oxford, 1931, pl. XVII (texte hiéroglyphique) et XVIIa (transcription hiéroglyphique) ; trad. franç. D. MEEKS, « Notes de lexicographie (§ 1) », *Revue d'Égyptologie*, 26, 1974, p. 68.

³⁴ Mammisi du temple d'Isis à Philae (Haute-Égypte), chambre III, mur nord (intérieur), registre inférieur, texte cité *infra*, p. 324.

b) Le marquage des êtres humains (captifs et esclaves)

> Brûlures pénales

Le plus ancien texte relatif au marquage d'un être humain provient d'une stèle d'Abydos remployée par le pharaon Néferhotep (XIII^e dynastie) dont le texte interdit l'accès au « territoire sacré » réservé à la famille royale au sud de la nécropole. Personne, ni artisan, ni prêtre dans l'exercice de ses fonctions, n'est autorisé à marcher dans ce secteur, sous peine d'être « brûlé » ou « cautérisé » (*wbdt*) ³⁵. Le verbe *wbd* ne laisse ici aucun doute : il ne s'agit pas d'une marque spécifique, mais d'une brûlure infligée dans le seul but de faire souffrir, de mutiler (de défigurer le visage ?), sans doute avec un tison grossier. La cicatrice qui en résultait devait être informe³⁶. À une époque beaucoup plus tardive, nous retrouvons dans un même contexte le mot *3bw*, lorsque Nebnéfer, un dessinateur thébain, est condamné par un tribunal à recevoir « cent coups de bâtons et dix *3bw*  »³⁷. Le nombre des « marques » incite à reconnaître là non pas la reproduction de quelque symbole ou inscription, mais des brûlures simples, analogues à celles d'Abydos.

> Captifs de guerre (XII^e siècle av. J.-C.)

Les textes relatifs aux marques corporelles proprement dites datent pour la plupart du règne de Ramsès III (c. 1185-1153 av. J.-C.), comme du reste l'unique représentation de marquage de captifs connue en Égypte, sculptée à l'extérieur du mur d'enceinte nord du temple de Médînet Habou : un bas-relief (panneau XV) dépeint les humiliations subies par les Peuples de la Mer, après la victoire de Pharaon³⁸ ; au registre inférieur, une scène qui se lit de droite à gauche (et de haut en bas sur notre **pl. LIII**) représente la conscription des Philistins vaincus :


³⁵ D. RANDALL-MACIVER et A. C. MACE, *El Amrah and Abydos (1899-1901) : The Archaic periods and the Twelfth Dynasty*, Londres, 1902, pl. XXIX, l. 6 (texte hiéroglyphique), p. 63-64 (présentation) et p. 93 (traduction). Voir aussi la traduction sensiblement différente de J. H. BREASTED, *Ancient Records of Egypt. Historical documents from the earliest times to the Persian conquest*, Chicago, 1906, vol. 1, p. 337-338.

³⁶ Le mot *wbd* est utilisé dans les papyrus médicaux pour désigner un « endroit brûlé », sans plus de précisions (Pap. Ebers § 67, 17 ; § 68, 6 ; § 69, 5, etc., trad. T. BARDINET, *Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique. Traduction intégrale et commentaire*, Paris, 1995, p. 321 sq.)

³⁷ Ostracon Berlin n° 12654 (XX^e dynastie), l. 10, cité par J. ČERNÝ, *A Community of Workmen at Thebes in the Ramesside Period*, Le Caire, 1973, p. 60. Nebnéfer sera en outre enfermé sans nourriture, pour une durée indéterminée.

³⁸ *Medinet Habu (The Epigraphic Survey of the Great Temple of)*, vol. 1 : *Earlier historical Records of Ramses III*, (The University of Chicago, Oriental Institute Publications, 8), Chicago, 1930, pl. 42.

- a) Un soldat égyptien amène une file de prisonniers attachés par le cou.
- b) Quatre prisonniers se présentent au marquage : un préposé maintient fermement le poignet droit du premier prisonnier et vient toucher son épaule droite avec un stylet qu'il tient du bout des doigts, comme font les scribes représentés plus loin. À ses pieds, une vasque dans laquelle on aperçoit encore sept de ces stylets. Derrière ce premier préposé, un second opère de la même manière sur un cinquième prisonnier. La marque qui est donnée n'est pas représentée³⁹.
- c) Quatre scribes écrivent sur une tablette (les noms des prisonniers ? leur affectation ?).
- d) Les prisonniers, par groupes de deux, sont à nouveau dirigés vers des scribes.

Avant de discuter la nature du marquage représenté ici, nous devons citer encore deux sources écrites qui se rapportent elles aussi aux succès militaires de Ramsès III. Dans la seconde cour du temple de Médînet Habou, une inscription célèbre l'heureuse issue de la Première Guerre Libyenne (c. 1180 av. J.-C.) : l'armée égyptienne a capturé les meilleurs soldats libyens, désormais « organisés en tribus de mercenaires, après avoir été estampillés (*mnšw*) au grand nom de Sa Majesté »⁴⁰. Le mot *mnš* désigne le cartouche royal , un signe qui entoure traditionnellement le nom du souverain dans les inscriptions, et que l'on retrouve comme déterminatif pour *mnš*. La forme verbale n'est pas très fréquente ; l'inscription de Médînet Habou constitue d'ailleurs la seule référence répertoriée par le *Wörterbuch der Ägyptischen Sprache*, avec celle qui va suivre, extraite du papyrus Harris. Ce papyrus fait lui aussi mémoire de la victoire de Ramsès III sur les Libyens, en faisant parler le souverain lui-même :

« I. 2 [...] J'ai abattu la [peuplade des] I. 3 Meshwesh, les Libou, les Isébétou, les Qeyqéshou, les Sheytépou, les Héésou et les Béquénou : ayant été abattus dans leur [propre] sang et réduits à une pile de cadavres, j'ai fait en sorte qu'ils cessent [désormais] I. 4 d'errer sur la frontière de Kémet. J'ai ramené [en Égypte ceux] que j'avais épargnés et [n']avais [que] blessés, en tant que prisonniers innombrables, liés [par les bras], comme les oiseaux [par les ailes], à l'avant de mes chevaux. Leurs femmes et leurs enfants étaient des dizaines de milliers, I. 5 et leurs [têtes de] bétail, de toute sorte, des centaines de milliers. J'ai établi leurs meilleurs soldats dans des forteresses portant [mon] nom. Je leur ai donné de nombreux chefs de troupes de tribu, après qu'ils eurent été marqués (*3bw*), transformés en I. 6 esclaves (*irw m ḥmw*), estampillés (*mnšyw*) à mon nom (*ḥr rn.i*). Leurs femme[s] et leurs enfant[s] ont été traités de même ; et j'ai conduit leur bétail au domaine d'Amon, en faveur duquel il a été organisé en troupeaux, pour l'éternité. »⁴¹

³⁹ Ce bas-relief a perdu les peintures qui s'y ajoutaient autrefois : peut-être y aurait-on vu la (les) marque(s) inscrite(s) sur les prisonniers.

⁴⁰ Temple de Médînet Habou, intérieur, seconde cour, mur sud, registre inférieur. Texte hiéroglyphique, éd. K. A. KITCHEN, *Ramesside Inscriptions, Historical and Biographical*, t. 5, Oxford 1983, p. 24, l. 2-3 ; trad. P. GRANDET, *Le Papyrus Harris I (BM 9999)*, IFAO, Le Caire, vol. 1, 1994, p. 253.

⁴¹ Pap. Harris I (hiératique), 77, l. 2-6, transcr. hiéroglyphique W. ERICHSEN, *Papyrus Harris I: Hieroglyphische Transkription* (Bibliotheca Aegyptiaca, 5), Bruxelles, 1933, p. 94 ; trad. P. GRANDET, *Le Papyrus Harris I (BM 9999)*, IFAO, Le Caire, vol. 1, 1994, p. 337. La traduction de ce passage donnée par A. LOPRIENO (« L'esclave », dans *L'homme égyptien*, Paris, 1992, p. 250) ne donne pas entièrement satisfaction pour le sujet qui nous occupe.

Pierre Grandet, qui commente cet extrait, laisse entendre que l'organisation en tribus et le marquage serait réservé à « la majorité des captifs libyens, réduits en esclavage avec femmes et enfants »⁴², et non aux soldats d'élite. Cette lecture est discutable, car, comme nous le montre l'inscription de Médînet Habou, ce sont précisément des “malgré-nous” libyens que l'on marquait et que l'on plaçait sous l'autorité de compatriotes, pour former des garnisons — les « tribus » — assujetties au Pharaon. Le bas-relief du mur nord de Médînet Habou semble d'ailleurs représenter lui aussi une conscription forcée de soldats vaincus.

Quelle technique employait-on pour marquer les captifs de guerre ? Tout dépend de l'interprétation que l'on donne aux stylets représentés à Médînet Habou (**pl. LIII**). S'agit-il de fins cautères maintenus incandescents dans un réchaud rempli de braises⁴³ ? Mais nos scribes se seraient brûlés les doigts. Il aurait été plus simple, pour cautériser le cartouche de pharaon, de le forger et de le plonger dans le feu au bout d'un manche isolant, comme pour la ferrade du bétail, puis de l'imprimer sur la peau en une seule application. Nous préférons reconnaître à Médînet Habou un jeu d'aiguilles ou de lancettes destinées au tatouage. Ce procédé de marquage était utilisé à la même époque par les danseuses et les musiciennes⁴⁴.

> *Esclaves privés*

Il semble qu'en Égypte ancienne, certains particuliers aient pu marquer leurs esclaves. C'est ce qui ressort des deux textes suivants⁴⁵.

1) Un fragment de littérature sapientiale développe le thème de la piètre condition de l'homme et des créatures, qui restent parfois à l'écart des bienfaits de la nature. C'est le cas en été, pourtant saison d'ensoleillement et de crue. On se met alors à chasser les oiseaux. Les souris sont submergées par la crue. Pour les prisonniers gagnés sur l'ennemi et ramenés au pays par les soldats, c'est le début d'une vie de labeur qui commence alors qu'on les marque comme esclaves :

« Loué sois-tu ! Lorsque les lotus se déploient et que les oiseaux-*wrd* sont attrapés par l'aile, l'armée est renvoyée à la campagne, et leurs serviteurs sont marqués (*3bw*). Car ton ardeur est

⁴² P. GRANDET, *Le Papyrus Harris I, op. cit.*, vol. 2, 1994, p. 253, n. 927.

⁴³ C'est l'avis de H. H. NELSON, *Medinet Habu 1924-1928*, 1^{ère} partie : *The Epigraphic Survey of the Great Temple of Medinet Habu (Seasons 1924-25 to 1927-28)*, Chicago, 1929, p. 34-35.

⁴⁴ Cf. *supra*, p. 164 sq.

⁴⁵ Aucune mention du marquage des esclaves en Égypte ancienne dans l'étude pourtant exhaustive d'A.-E.-M. BAKIR, *Slavery in Pharaonic Egypt*, Le Caire, 1952.

comme la puissance d'Amon ; elle est abomination de l'homme. Le soleil ne se lève pas en sa présence, la crue ne coule pas pour lui. Il est comme une souris qui ne trouve pas de retraite devant la montée des eaux. Il est comme un oiseau attrapé par l'aile dans la main de l'homme et qui ne peut voler. »⁴⁶

2) Dans une lettre copiée sur un papyrus de Bologne, Khar, prêtre d'Horus, écrit à Ptahemheb, scribe royal et intendant, pour lui recommander un nouveau serviteur, Paser, qui vient d'être nommé supérieur des écuries auprès de Ptahemheb. Khar demande à Ptahemheb de prendre soin de Paser et de son écuyer, et l'informe que « le majordome », responsable de l'affectation des serviteurs, « fera en sorte que son frère cadet soit marqué (3bw) pour lui comme valet »⁴⁷.

> *La métaphore du marquage d'appartenance au nom d'un dieu*

L'Égypte ancienne n'a livré, avant l'époque ptolémaïque, aucun indice permettant d'établir l'existence de tatouages religieux proprement dits, c'est-à-dire de tatouages que le rituel ou l'économie religieuse auraient rendus nécessaires. Le tatouage à l'effigie de Bès⁴⁸, même s'il renvoie explicitement à une divinité, nous est apparu comme un emblème profane de métier (celui des danseuses et musiciennes), et non comme un symbole marquant une dignité, une charge ou un degré d'initiation de nature religieuse. Que penser des nombreuses statues de personnalités sur lesquelles, à partir du Nouvel Empire, ont été gravés l'image ou le nom d'une divinité, ou encore un cartouche royal ? L'idée est sans doute celle de l'appartenance au dieu ou au roi. Mais il est très peu probable que cette appartenance ait donné lieu à de véritables tatouages. Les momies de l'aristocratie égyptienne n'ont d'ailleurs jamais rien montré de tel. Nous ferons nôtres les réserves exprimées par L. Keimer :

« Mieux vaut pécher par excès de prudence que prendre n'importe quel dessin ou cartouche royal incisé sur le corps d'une statue de personnalité égyptienne pour indications de tatouages. [...] Je suis convaincu que souvent ces incisions se trouvaient uniquement sculptées sur les statues et statuettes, et que les personnes vivantes ne les portaient point sur le corps. »⁴⁹

⁴⁶ Pap. Anastasi (fin du Nouvel Empire) V, f° 7, l. 5 - f° 8, l. 1 (= Pap. Chester Beatty V, r° 6, l. 8-9), trad. R. A. CAMINOS, *Late-Egyptian Miscellanies*, Londres, 1954, p. 230 ; texte hiéroglyphique A. H. GARDINER, *Late-Egyptian Miscellanies*, Bruxelles, 1937, p. 59.

⁴⁷ Pap. Bologne 1094, f° 9, l. 6, trad. R. A. CAMINOS, 1954, *ibid.*, p. 24 ; texte hiéroglyphique A. H. GARDINER, 1937, *ibid.*, p. 29.

⁴⁸ Cf. *supra*, p. 164 sq.

⁴⁹ L. KEIMER, 1948, *op. cit.* n. 575, p. 67. Ces inscriptions sont souvent accompagnées d'autres inscriptions en nombre tellement important qu'il apparaît tout à fait improbable qu'on les ait jamais tatouées sur un corps humain.

On imagine mal que des hauts fonctionnaires égyptiens, prêtres ou laïques, se soient soumis à une flétrissure d'appartenance réservée au bétail et à ceux qui ne bénéficiaient de guère plus de considération, les esclaves et les captifs de guerre⁵⁰. Mais, puisque le marquage d'appartenance, qui apparaît au Nouvel Empire, est utilisé au compte des souverains et, semble-t-il, de quelques particuliers⁵¹, rien ne s'oppose en théorie à ce que les esclaves de temple aient été marqués dès cette époque par leur administration. Nous verrons le cas se produire à l'époque ptolémaïque. Mais notre documentation reste silencieuse pour les périodes antérieures : les quelques textes susceptibles d'être allégués dans ce sens ne font exister le marquage d'appartenance au nom d'un dieu que sur le plan métaphorique (n° 1-3). Deux cas de marquage effectif peuvent être cependant cités (n° 4 et 5) —il s'agit cependant de marques provisoires qui n'ont pas vocation à signifier l'appartenance.

n° 1 — Ramsès II (c. 1279-1212 av. J.-C.) fit graver, dans la première pièce du grand temple d'Abou-Simbel (Haute-Égypte), un texte où Ptah adresse d'abord des promesses de bonne fortune au roi, avant que ce dernier énumère les bonnes œuvres qu'il a accomplies en l'honneur du dieu⁵². Ramsès se vante d'avoir agrandi la maison de Ptah à Memphis (l. 32) : le temple a été pourvu de « prêtres, de prophètes, de serfs, de terres et de bétail » ; des grandes fêtes et des jubilés monarchiques y ont été célébrés, comme Ptah l'avait commandé à Ramsès ; les bœufs et les têtes de bétail y sont innombrables, etc. (l. 34-35). À l'avant-dernière ligne de la stèle (l. 36), Ramsès se vante d'avoir soumis à Ptah tous les ennemis et toute la terre, en utilisant la métaphore de la marque d'appartenance :

« J'ai fait en sorte que toute terre voie le bien (*ou* : la beauté), dans les monuments que j'ai faits pour toi. J'ai marqué (*3b*) le peuple et les Neuf Arcs⁵³, toute la terre en ton nom, pour qu'ils soient soumis à ton vouloir éternellement, car c'est toi qui les a créés. »⁵⁴

⁵⁰ Sur ce dernier point, cf. *infra*, p. 315 sq.

⁵¹ Cf. *supra*, p. 321 sq.

⁵² Ce texte a été à nouveau gravé par Ramsès III sur le premier pylône du grand temple qu'il a érigé à Médinet Habou.

⁵³ Expression désignant l'ensemble des peuples ennemis de l'Égypte.

⁵⁴ Texte hiéroglyphique dans K. A. KITCHEN, *Ramesside Inscriptions. Historical and Biographical*, t. 2 (*Ramesses II*), Oxford, 1979, p. 280, trad. K. A. KITCHEN, *Ramesside Inscriptions. Translated & Annotated. Translations*, t. 2 : *Ramesses II, Royal Inscriptions*, Oxford / Cambridge, 1996, p. 109 : « I have caused every land to see good/beauty, in the monuments that I make for you. I brand (*3b*) the people and Nine Bows, the whole land in your name, that they may be at your will eternally, according as it was you created them. » On peut aussi consulter l'ancienne traduction de J. H. BREASTED, *Ancient Records of Egypt. Historical documents from the earliest times to the Persian conquest*, vol. 3, Chicago, 1906, p. 182.

n° 2 — Le second document est une prière adressée par un scribe au “saint patron” des lettrés, le dieu Thot, réputé inventeur de l’écriture et scribe de l’Histoire des dieux :

« Fais que je puisse raconter tes hauts faits en tout pays où je serai. Alors la multitude des hommes dira : “Comme c’est grand ce que fait Thot !”. Alors ils viendront, amenant leurs enfants, pour que [ceux-ci soient] marqués (*3bw*) en vue de ta profession : la bonne profession du Seigneur victorieux ! Heureux celui qui l’exerce ! »⁵⁵

Là encore, ne nous laissons pas abuser par la rhétorique : les parents qui poussent leurs enfants vers la profession de scribe sont comparés au majordome qui marque un esclave destiné à tel ou telle fonction⁵⁶ ; inférer de ce passage qu’une marque de consécration à Thot était imposée aux scribes est donc abusif⁵⁷.

n° 3 — Dans la maison d’enfantement d’Horus, à Philae, une inscription du début de notre ère (1^{er} siècle av. ou ap. J.-C.), déjà citée⁵⁸, prophétise le règne d’Horus, incarnation attendue d’Osiris, par la propre bouche de Rê :

« Horus doit dominer sur les deux pays,
Il va (?) édifier un temple pour les dieux et les déesses.
Tu aimes briller en eux comme un unique seigneur.
Tu aimes que la vie se renouvelle pour le roi [i. e. Osiris],
la course du soleil est marquée (*3b*) en son nom. »⁵⁹

Faut-il comprendre que le nom d’Osiris (ou d’Horus ?) est marqué *sur* la course du soleil ? Le texte original permet peut-être de proposer cette traduction : l’astre du jour, soumis au dieu, agirait comme un esclave marqué au nom du souverain Osiris. Encore une fois, cette allégorie n’impliquerait aucune pratique de marquage culturel au nom d’Osiris. Mais le contexte invite

⁵⁵ Pap. Anastasi (fin du Nouvel Empire) V, f° 9, l. 8 - f° 10, l. 2, trad. A. BARUCQ, F. DAUMAS, *Hymnes et prières de l’Égypte ancienne*, Paris, 1980, n° 101, p. 362-363. Pour les caractéristiques de ce papyrus, qui est une collection de compositions scolaires, et sa date, cf. *ibid.*, p. 24 et p. 145 au n° 42. Au lieu de “pour être marqués”, qui pourrait laisser croire que les parents le sont aussi, nous introduisons une précision en nous référant à R. A. CAMINOS, *Late-Egyptian Miscellanies*, Londres, 1954, p. 233 qui traduit cette phrase ainsi : « They shall come with their children in order to brand them for thy calling ». Mais, comme nous l’avons soutenu plus haut, nous refusons d’appliquer la cautérisation (*branding*) aux êtres humains au seul prétexte de l’emploi de *3bw*.

⁵⁶ Cf. texte cité *supra*, p. 322.

⁵⁷ Erreur que font les traducteurs cités n. 55. Tout en parlant de “sens métaphorique” (c’est la position de L. Keimer, qui connaît ce passage, celle aussi de R. A. CAMINOS, *Late-Egyptian Miscellanies*, Londres, 1954, p. 234 : « metaphorically used »), A. Barucq et F. Daumas se demandent si les scribes ne recevaient pas un insigne de leur charge, sans toutefois être en mesure de fournir des parallèles.

⁵⁸ Cf. *supra*, p. 318.

⁵⁹ Philae, chambre III du mammisi, paroi nord (intérieur), registre inférieur. Texte reproduit, transcrit et traduit par H. JUNKER et E. WINTER, *Das Geburtshaus des Tempels der Isis in Philä*, Vienne, 1965, p. 15, l. 29-33 : « Horus soll die beiden Länder beherrschen. Er wird (?) den Göttern und Göttinnen Tempel bauen. Mögest du (?) in ihnen erstrahlen als alleiniger Herr. Mögest du dem König (Osiris) das Leben erneuern, der Umkreis der Sonne ist auf seinem Namen gestempelt. »

plutôt à comprendre que c'est l'autorité d'Osiris (son « nom ») qui détermine (qui « marque ») le parcours céleste que le Soleil doit accomplir. Dans ce cas, il n'est nullement question de marquer le nom d'Osiris sur quoi que ce soit, et cette inscription n'a aucun lien — même métaphorique — avec le marquage d'appartenance.

> *Marquage provisoire d'identité dans un cadre rituel*

n° 4 — Le dernier document est encore plus tardif (IV^e siècle av. J.-C.). Comme nous l'apprend un rituel connu sous deux versions différentes, lorsqu'on jouait au temple d'Abydos les funérailles d'Osiris, on chargeait deux jeunes filles des rôles d'Isis et de Nephthys :

« Ceci doit être déclamé dans un lieu tout à fait isolé, et personne ne doit voir ni entendre à l'exception du premier prêtre-lecteur et du prêtre-*setem*. On amènera deux femmes au beau corps. On les fera asseoir par terre à la porte principale de la Salle des Apparitions [celle du temple d'Abydos]. On écrira sur leurs bras les noms d'Isis et de Nephthys. Un vase de faïence rempli d'eau sera placé dans leur main droite, un pain fabriqué à Memphis dans leur main gauche, et leurs têtes devront être inclinées. »⁶⁰

« Le temple entier devra être sanctifié, et l'on amènera deux femmes pures de corps, vierges, épilées de tout poil, leur tête ornée d'une perruque, un tambourin à la main, et leur nom écrit sur leur épaule, à savoir : Isis et Nephthys ; et elles chanteront les strophes de ce livret en présence du dieu »⁶¹

L. Keimer n'exclut pas que ces noms aient pu être scarifiés ou tatoués⁶². Ils nous apparaissent néanmoins plutôt comme des accessoires sans doute indispensables (comme les perruques, les tambourins, les vases et les pains), mais que les jeunes filles n'étaient pas tenues de porter en dehors des cérémonies. Le but n'est pas ici de se tatouer l'image toujours présente d'un dieu protecteur, mais d'indiquer à l'assistance les personnages dont les deux jeunes filles ont occasionnellement revêtu l'apparence. S. Sauneron précise d'ailleurs que certains bas-reliefs suggèrent d'autres cérémonies figuratives au cours desquelles des femmes pouvaient porter des masques de déesses. Masques ou noms d'emprunt : deux façons analogues de parfaire, le temps d'une liturgie, l'identification de ses acteurs. Rien n'obligeait que les noms fussent définitivement imprimés sur la peau ; le premier rituel montre d'ailleurs que leur inscription se répétait avant chaque cérémonie. En outre, porter définitivement les noms d'Isis et de Nephthys

⁶⁰ Pap. Berlin 3008, col. 5, trad. angl. M. LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings*, vol. III : *The Late Period*, Berkeley / Los Angeles / Londres, 1980, p. 120.

⁶¹ Pap. British Museum 10188 (Pap. Bremner-Rhind), col. 1, lig. 2-5, trad. angl. par R. O. FAULKNER, (« The Bremner-Rhind Papyrus I », *The Journal of Egyptian Archaeology*, 22, 1936, p. 122), citée en franç. par S. SAUNERON, *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, Paris, 1957, p. 67.

⁶² L. KEIMER, *Remarques sur le tatouage dans l'Égypte ancienne*, 1948, *op. cit.* n. 575, p. 27.

empêchait que les jeunes filles puissent servir dans d'autres cultes, un cas qui pouvait se produire, comme le montrent certaines archives du domaine religieux de Memphis.

Ces archives nous ont livré les péripéties administratives de deux sœurs jumelles (*δίδυμαι*), Thauès et Taus, qui, vers 164 av. J.-C., louaient apparemment leurs services à deux sanctuaires, l'un égyptien, l'autre grec. Du Sérapéum égyptien, elles recevaient une prébende pour leur rôle liturgique consistant à chanter sous l'identité d'Isis et Nephthys les hymnes funèbres d'Osiris-Apis, comme le montrent les documents où elles se désignent comme

λειτουργοῦσαι ἐν τῷ πρὸς Μέμφει μεγάλῳ « officiantes au grand Sérapéum près de Memphis, Σαραπιείῳ, τῷ Ὄσοράπει χορὰς σπένδουσαι versant des libations à Osorapis et pour vous [les ὑπὲρ τε ὑμῶν καὶ τῶν ὑμετέρων τέκνων. souverains Ptolémée et Cléopâtre] et pour vos enfants. [...] Ἐπιγενηθέντος δὲ τοῦ πένθους τοῦ [...] Ἄπιος κατὰ γουσιῶν ἡμᾶς πενθεῖν τῷ θεῷ.⁶³ descendre [dans la crypte] pour déplorer le dieu. »

À cette prébende s'ajoutait une autre rémunération versée par l'Asklépiéion grec pour un service qui n'est pas précisé (très certainement celui de récitant)⁶⁴. Si leurs épaules avaient été tatouées des noms des deux déesses sœurs, il leur aurait été difficile d'offrir leurs services à l'Asklépiéion.

n° 5 — Aucun des auteurs que nous avons consultés n'a songé à citer un passage du *Livre des Morts* qui prescrit pourtant une inscription comparable à celle des officiantes d'Abydos :

« Paroles à dire sur quatre flambeaux d'étoffe rouge imprégnés d'huile de Libye de première qualité, (mis) dans la main de quatre hommes sur le bras desquels est tracé le nom des fils d'Horus, et allumé(s) en plein soleil (?) ; (c'est) faire que ledit bienheureux ait pouvoir sur les Étoiles Impérissables. Celui pour qui est récitée cette formule, il ne peut pas périr, jamais, son âme vivra pour l'éternité, (car) ce flambeau fait prospérer le bienheureux comme Osiris chef des Occidentaux. Cela a été véritablement efficace des millions de fois. »⁶⁵

Les fils d'Horus sont les dieux des quatrième, cinquième, sixième et septième jour du mois. Dans les *Textes des pyramides*, nommés Hapy, Douamoutef, Amsset, Qebhsénouf, ils sont chargés de protéger le défunt-roi Osiris contre les attaques de Seth⁶⁶. Nous sommes à nouveau

⁶³ Pap. Louvre 2345, l. 2-4 et 23-24, éd. U. WILCKEN, *Urkunden der ptolemäerzeit (ältere Funde)*, t. I : *Papyri aus Unterägypten*, Berlin / Leipzig, 1927, n° 19, p. 192 et 193. Trad. angl. N. LEWIS, *Greeks in Ptolemaic Egypt. Case Studies in the Social History of the Hellenistic World*, Oxford, 1986, p. 80-81. Cf. également A. BOUCHÉ-LECLERCQ, « Les reclus du Sérapéum de Memphis », *Mélanges Perrot*, Paris, 1902, p. 17.

⁶⁴ A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire des Lagides*, t. 4 : *Les institutions de l'Égypte ptolémaïque* (2^e partie), Paris, 1907, p. 254 et 258. Ce sanctuaire était en fait celui du dieu guérisseur égyptien Imhotep, hellénisé en Asclépios. Tout comme le temple grec d'Épidaure, celui de Memphis était réputé et attirait une foule d'invalides en attente de guérison (N. LEWIS, 1986, *op. cit.* n. 63, p. 71).

⁶⁵ *Le Livre des morts*, ch. 137A, trad. P. BARGUET, Paris, 1967, p. 181.

⁶⁶ *Textes des Pyramides*, § 1333-1334, trad. L. SPELEERS, Bruxelles [1934], p. 162 ; trad. R. O. FAULKNER, Oxford, 1969, p. 210.

en présence d'un marquage provisoire d'identification, nécessité par le rituel, mais non pas indélébile.

2. LES ESCLAVES MÉSOPOTAMIENS

a) Période néo-babylonienne (VI^e s. av. J.-C.)

> *Les esclaves du temple d'Uruk marqués de l'étoile d'Ištar*

Des archives juridiques du VI^e siècle av. J.-C. (rédigées en akkadien, période néo-babylonienne) font plusieurs fois allusion au marquage des esclaves de temple en Mésopotamie. Nous utiliserons ici les études fondamentales de Raymond Philip Dougherty⁶⁷, Isaac Mendelsohn⁶⁸ et Muhammad A. Dandamaev⁶⁹. Les documents réunis par R. P. Dougherty concernent un type d'esclaves de temple dont le groupement est appelé *širkātu*, et chacun de ses membres *širku* (masc.), *širkatu* (fém.), ou *širke* (plur.). *Širku(m)* ou *šerku(m)* signifie littéralement “donné” ou “don”⁷⁰ et vient du verbe *šarāku(m)*, “présenter”, “donner”⁷¹.

Des *širke* sont attestés dans des temples de Marduk, Nabu, Bêl, Shamash, Nergal, mais la plupart des documents étudiés par R. P. Dougherty proviennent du grand temple Êanna d'Uruk⁷², dont la divinité principale était Ištar (appelée aussi *Bêlet*, “Dame” ou *Inanna*, le nom sumérien d'Ištar). Un esclave devenait *širku* après que son propriétaire l'avait offert au temple, souvent sous la forme d'une donation posthume : le maître faisait du temple l'héritier de son

⁶⁷ R. P. DOUGHERTY, *The Shirkātu of Babylonian Deities*, New Haven, 1923.

⁶⁸ I. MENDELSON, *Slavery in the Ancient Near East. A comparative Study of Slavery in Babylonia, Assyria, Syria, and Palestine from the Middle of the Third Millenium to the End of the First Millenium*, New York, 1949.

⁶⁹ M. A. DANDAMAEV, *Slavery in Babylonia from Nabopolassar to Alexander the Great (626-331 B. C.)*, éd. revue par M. A. POWELL, trad. V. A. POWELL, Northern Illinois University Press, 1984 (1^{ère} éd. en russe *Rabstvo v Vavilonni*, 1974).

⁷⁰ J. BLACK, A. GEORGE, N. POSTGATE, *A Concise Dictionary of Akkadian*, Wiesbaden, 1999 (abrégé *CDA*), p. 367.

⁷¹ *CDA*, p. 360. Les *širke* babyloniens peuvent donc être rapprochés des *netînîm* (litt. “donnés”) d'Israël (cf. *infra*, p. 347 sq.).

⁷² Sur l'économie générale de ce temple, cf. F. JOANNÈS, *Textes économiques de la Babylonie récente* (Étude des textes de *TBER*, cahier n° 6), Paris, 1982, p. 126-260 (sur les *širke*, p. 175-176), et les deux pages synthétiques de G. ROUX, *La Mésopotamie. Essai d'histoire politique, économique et culturelle*, Paris, 1985, p. 338-339.

esclave. À Uruk, on avait l'habitude de marquer l'esclave au moment de la promesse de cession, ce qui constituait une garantie pour le temple bénéficiaire. Dans le document suivant, le maître Ešî-êtir avait de la sorte promis une esclave nommée Huzaziti au temple d'Uruk, avant de se décider à la vendre à un certain Ibnâ. Une controverse est née après la mort d'Ešî-êtir, lorsque le temple a réclamé son dû : la marque qui avait été faite à Huzaziti ne suffisait pas ; il restait encore à prouver qu'elle l'avait reçue avant son acquisition par Ibnâ. Ce sera chose faite grâce au témoignage du frère d'Ešî-êtir :

« Avant que [Huzaziti] ne fût donnée à Ibnâ pour de l'argent, Ešî-êtir, mon frère, a mis l'étoile (*kakkabti*) et les *arrâti*⁷³ sur sa main et l'a donnée pour le *širkûtu* à la Dame d'Uruk [i. e. Ištar]. »⁷⁴

La motivation des donateurs (depuis les rois jusqu'aux particuliers en passant par les hauts fonctionnaires) était comparable à celle qui accompagne généralement dans l'Antiquité toute offrande d'argent ou de bétail faite à une institution religieuse : des propriétaires ont par exemple « donné de leur plein gré à Ištar leur esclave Ah-iddin pour la préservation de leurs vies »⁷⁵. Mais c'était parfois tout simplement la misère qui poussait des parents de libre condition à abandonner leurs enfants au temple :

« Nabû-zêr-ukîn, mon mari, est mort. La famine s'est établie sur le pays, et j'ai marqué d'une étoile (*kakkabti ašmitma*) Šamaš-êriba et Šamaš-li'û, [mes] jeunes fils, et les ai donnés à la Dame d'Uruk. Aussi longtemps qu'ils vivront, qu'ils soient membres du *širkûtu* de la Dame d'Uruk. »⁷⁶

Parce que les *širke* d'Uruk n'étaient pas systématiquement marqués, on s'est demandé si le stigmate ne déterminait pas une différence de statut. Un texte de l'époque de Nabonide (15^e année = 541 av. J.-C.) pourrait laisser penser que les descendants d'un *širku* marqué restaient propriété du temple jusqu'à la troisième génération, tandis que les petits-enfants d'un *širku* non-marqué pouvaient obtenir la liberté⁷⁷. Un certain Šamaš-šum-iddin est ainsi réclamé par le temple Êanna d'Uruk au motif que sa grand-mère Haršinanana avait été jadis offerte comme *širkatu*. Šamaš-šum-iddin parvient à débouter la demande des prêtres en faisant témoigner la

⁷³ Sur le sens de ce mot, voir *infra*, p. 331 sq.

⁷⁴ 5^e année de Nabonide (= 551 av. J.-C.), *YBT* VI, pl. XXIX, tablette n° 79, l. 13-16, transcr. et trad. DOUGHERTY (*op. cit.* n. 67), p. 38-39.

⁷⁵ 3^e année de Cyrus II à Babylone (= 536 av. J.-C.), *YBT* VII, pl. VIII, tablette n° 17, l. 5-8, transcr. et trad. DOUGHERTY (*op. cit.* n. 67), p. 40-41. Cf. I. MENDELSON (*op. cit.* n. 68), p. 102. Ce document ne mentionne pas de marque.

⁷⁶ 11^e année de Nabonide (= 545 av. J.-C.), *YBT* VI, pl. LIII, tablette n° 154, l. 5-10, transcr. et trad. DOUGHERTY (*op. cit.* n. 67), p. 33.

⁷⁷ Mais, dans tous les cas, les enfants nés d'un parent *širku*, même s'ils avaient été conçus avec une personne libre, appartenaient aussi au temple (M. A. DANDAMAEV, *op. cit.* n. 69, p. 546 et p. 554-555).

nièce de l'ancien propriétaire de sa grand-mère qui assure que cette dernière n'était pas marquée :

« Je n'ai pas vu l'étoile (*kakkabti*) et les *arrāti* sur la main de Haršinana, l'esclave de Nādina-ahu, mon oncle, la grand-mère de Šamaš-šum-iddin, que Nādina-ahu, mon oncle, a consacrée pour le *širkātu* à la Dame d'Uruk [i. e. Ištar] avant qu'elle ait enfanté. »⁷⁸

Il est un peu abusif de rapprocher les *širke* des oblats ou même des moines du Moyen-Âge, comme le suggère parfois R. P. Dougherty en parlant de « *the order of the širkātu* », ou en prétendant que les *širke* étaient tenus à une stricte observance morale ou même participaient à des cérémonies religieuses⁷⁹. Le *širkātu* n'est pas un sacerdoce. Comme le note justement I. Mendelsohn, les conditions de vie des *širke* étaient même plus difficiles que celles des esclaves appartenant à un particulier : ces derniers travaillaient au coude à coude avec leur maître ; ils étaient souvent traités comme des membres de sa famille et pouvaient libérer leurs enfants de l'esclavage en les concevant avec une personne de libre condition⁸⁰, alors que les *širke* transmettaient dans tous les cas leur condition à leurs enfants (sinon même, on l'a vu, à leurs petits-enfants), étaient logés dans des cantonnements spéciaux et accomplissaient leurs tâches (travaux des champs, élevage, artisanat) sous la surveillance étroite d'un contremaître. Tout écart de discipline était sévèrement puni⁸¹. Si certains *širke* ont quelquefois obtenu une position sociale avantageuse⁸², la plupart d'entre eux constituait une classe laborieuse qui ne devait compter qu'avec les rations alouées par le temple⁸³. La meilleure preuve de leur statut peu enviable réside dans le nombre important de *širke* fugitifs⁸⁴.

Nous avons pu constater le rôle du stigmate des *širke* en tant que garantie du contrat de cession que leur premier propriétaire avait passé avec le temple. Nous pouvons maintenant lui adjoindre celui de mesure coercitive contre les fugitifs que la marque permettait d'appréhender

⁷⁸ YBT VI, pl. LXXV, tablette n° 224, transcr. et trad. DOUGHERTY (*op. cit.* n. 67), p. 36-37. M. A. DANDAMAEV (*op. cit.* n. 69, p. 549-550) admet prudemment cette interprétation de R. P. Dougherty.

⁷⁹ Hypothèses réfutées sur les documents par M. A. DANDAMAEV (*op. cit.* n. 69), p. 555-556.

⁸⁰ I. MENDELSON (*op. cit.* n. 68), p. 104, qui renvoie au *Code d'Hammurabi*, § 146-147 et § 175-176.

⁸¹ I. MENDELSON (*op. cit.* n. 68), p. 104-105 et M. A. DANDAMAEV (*op. cit.* n. 69), p. 555.

⁸² Ceux en particulier à qui on avait autorisé la gestion d'une propriété, celle du temple (auquel cas des responsabilités leur étaient confiées, comme de collecter les loyers ou de surveiller des travaux), ou la leur (cf. le cas d'un *širku* possédant sa maison, YBT VII, tablette n° 2, trad. M. A. DANDAMAEV, *op. cit.* n. 69, p. 551).

⁸³ M. A. DANDAMAEV (*op. cit.* n. 69), p. 500-505.

⁸⁴ I. MENDELSON (*op. cit.* n. 68), p. 105, et nombreux exemples dans M. A. DANDAMAEV (*op. cit.* n. 69), p. 490-499.

facilement. Y a-t-il lieu de parler d'une troisième fonction, motivée cette fois par des impératifs religieux ? L'étoile dont étaient marqués les *širke* d'Uruk pourrait le laisser penser, surtout si on la comprend comme le symbole d'Ištar. Indéniablement, faire de son esclave un *širku*, c'était le donner au temple d'Ištar, ou, plus directement, le donner à Ištar elle-même, et l'étoile était toute trouvée pour "sceller" une telle transaction. Mais il est un point fondamental qui n'a peut-être pas été suffisamment souligné par les auteurs que nous avons cités : le bénéfice proprement religieux qui résulte d'une donation d'esclave ne revient pas à ce dernier, mais à son donateur. Comme toute transaction, celle-ci réunit un vendeur (le propriétaire), une offre (l'esclave) et un acheteur-demandeur (Ištar) ; comme dans toute transaction, le prix est payé par l'acheteur au vendeur, c'est-à-dire que celui qui offre son esclave au temple escompte d'Ištar une récompense (« la protection de sa vie ») qui lui reviendra en propre, et à lui seul. Il serait en effet absurde à ses yeux que le prix soit payé à l'esclave, objet de la transaction. En d'autres termes, le statut du *širku* ressemble beaucoup plus à celui des animaux offerts en sacrifice qu'à celui du fidèle placé sous la protection d'une divinité. Nous rencontrerons en Égypte ptolémaïque un cas un peu différent — à notre connaissance sans équivalent en Babylonie — où, lorsqu'un esclave s'offre de lui-même à une divinité, le "vendeur" et "l'offre" sont confondus : en toute bonne logique contractuelle, un bienfait (à la fois matériel et religieux) est escompté par ce vendeur pour l'offrande de sa propre personne⁸⁵. Aucune donation d'esclave mésopotamienne — même dans le cas d'enfants de personnes libres — ne prévoit une telle clause en faveur du *širku*, et cela s'explique par le fait que ce dernier *ne s'offre jamais lui-même*. Par conséquent, si l'on se replace dans la perspective de notre recherche — et avec toutes les réserves qu'impliquent une telle comparaison — nous pouvons dire que, sur un plan contractuel, le hiérodoule égyptien qui se donne volontairement est beaucoup plus proche du baptisé chrétien que ne l'est le *širku* babylonien. Ce dernier n'a d'existence dans les archives administratives qu'en tant que bien meuble, à l'instar du bétail que possédait le temple. Il est d'ailleurs tout à fait révélateur de noter que le cheptel du temple d'Ištar, lui aussi désigné par les documents comme propriété de la "Dame d'Uruk", était également marqué d'une étoile⁸⁶. Dans ces conditions, on conçoit mal que

⁸⁵ Cf. *infra*, p. 421 sq.

⁸⁶ D'après A. TREMAYNE, l'éditeur des *YBT VII* (cf. intro. de ce vol., p. 13), les tablettes n° 7, 9, 14, 15, 111, 125, 128, 132, 140, 161 et 192 mentionnent des animaux "marqués d'une étoile". À cette liste, M. A. DANDAMAEV (*op. cit.* n. 69, p. 488) ajoute les n° 30 et 159 du même volume. Sur le pacage de l'Éanna, cf. F. JOANNÈS (*op. cit.* n. 72), p. 177-183.

l'étoile d'Ištar ait pu endosser le rôle de signe protecteur, ou celui d'emblème d'une caste religieuse particulière : l'étoile n'était qu'un moyen pratique que le temple d'Ištar avait trouvé pour distinguer ses *širke* et son bétail de ceux des autres temples. Le sanctuaire d'Uruk n'était en effet pas le seul à utiliser des marques figuratives de propriété : à l'époque de Darius I^{er} (522-488) un temple de Borsippa⁸⁷ marquait ses esclaves et son bétail d'une houe (ou d'une hache) et d'un stylet de scribe, qui étaient à l'origine les symboles respectifs des dieux Marduk et de son fils Nabu⁸⁸. Le caractère religieux de ces symboles était loin d'être primordial, puisque d'autres documents en attestent l'utilisation par des personnes privées, comme marques commerciales ou comme emblèmes familiaux⁸⁹.

Étant donné le rôle strictement utilitaire de l'étoile d'Ištar comme marque de propriété, le statut peu enviable des esclaves qui en étaient marqués et l'absence de bénéfice proprement religieux à la recevoir, nous sommes enclin à cantonner ce stigmate au domaine commercial avec comme rôle essentiel celui de garantir juridiquement une transaction.

> *Cautérisation ou tatouage ?*

Pour clore cet *excursus* au temple d'Ištar, il nous reste toutefois à préciser la nature des *arrāti* ou *arrātu* qui apparaissent parfois dans les documents d'Uruk à côté de l'étoile. On pense à une inscription complémentaire, venue en renfort à côté du symbole d'Ištar : d'autres textes de l'époque néo-babylonienne mentionnent par exemple l'inscription du nom du maître sur le poignet (ou la main) de l'esclave qui était en sa possession. Il n'était pas rare qu'un esclave soit ainsi marqué de plusieurs noms, ceux de ses propriétaires successifs⁹⁰. Mais voici comment Raymond Philip Dougherty a prétendu expliquer le mot *arrāti/tu* :

« *Arrātu(m)* (ou *arrāti*) peut s'expliquer comme le féminin pluriel d'un nom dérivé de *arāru* ("brûler") ou *arāru* ("maudire, jurer"). Si l'étymologie s'est formée sur *arāru* = "brûler", alors *arraatum* peut signifier "brûlures" (*burnings*) ou "cautérisations" (*brandings*). »⁹¹

Tout aussi surprenant que cela puisse paraître, l'étymologie que privilégie finalement R. P. Dougherty ne repose sur rien. En effet, *arāru* au sens de "brûler" n'est répertorié ni dans le ré-

⁸⁷ Ville située à environ 20 km au sud-ouest de Babylone. Un complexe cultuel (Temple Ezida) y était consacré au dieu Nabu.

⁸⁸ I. MENDELSON (op. cit. n. 68), p. 46-47 et M. A. DANDAMAEV (op. cit. n. 69), p. 488.

⁸⁹ I. MENDELSON (op. cit. n. 68), p. 47.

⁹⁰ I. MENDELSON (op. cit. n. 68), p. 46, M. A. DANDAMAEV (op. cit. n. 69), p. 229-230.

⁹¹ R. P. DOUGHERTY (op. cit. n. 67), p. 82.

cent *Concise Dictionary of Akkadian*⁹², ni dans le colossal *Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*⁹³. L'ADC donne pour *arâru* trois acceptions principales, illustrées de nombreux exemples⁹⁴ :

- 1) *to curse*
- 2) *to fear, to become agitated, panic-stricken / to cause fear, panic*
- 3) *to rot / to discharge a putrid liquid / to defecate*

Par ailleurs, à la première acception d'*arâru* correspond le nom *arratu* (*to curse / an accursed person*)⁹⁵, qui fait son pluriel en *ar-ra-a-ti* ou *ar-ra-a-tu* et désigne, « dans les documents légaux, la malédiction (*curse*) qui assure leur garantie (*its safeguard*) » (acception B). Les exemples cités par l'ADC pour cette acception sont éloquentes⁹⁶ et offrent une piste tout à fait exploitable. On pourrait en effet comprendre les *arrāti/tum* apparaissant dans les contrats d'esclaves passés avec le temple Êanna d'Uruk comme une *clause prohibitive* visant les éventuels contrevenants aux termes du contrat, exprimée en termes menaçants, conformément aux coutumes ancestrales de la région⁹⁷. Toutefois, le marquage corporel ne permet pas d'inscrire une longue imprécation et, à l'époque tardive qui est la nôtre, le mot *arrāti/tum* était

⁹² J. BLACK, A. GEORGE, N. POSTGATE, *A Concise Dictionary of Akkadian*, Wiesbaden, 1999 (abrégé CDA).

⁹³ *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago, 1956-1999 (innombrables collaborateurs), en 21 vol. dont la plupart sont parus (abrégé ADC). Pour "brûler", "enflammer", cf. *ḫamātu*, acception B, dans ADC 6, 1956, p. 64-65. Le "serpent se mord la queue" lorsque nous retrouvons s. v. *arrātu* (ADC 1, 2^e partie, 1968, p. 305) un nom seulement attesté au pluriel (*ar-ra-a-tum / ar-ra-a-ti*), signifiant "brand mark", et dont les seules acceptions répertoriées sont les textes rassemblés quarante-cinq ans plus tôt par R. P. Dougherty !

⁹⁴ ADC 1, 2^e partie, 1968, p. 234-238.

⁹⁵ ADC 1, 2^e partie, 1968, p. 304-305.

⁹⁶ À titre indicatif, nous donnons entre parenthèses les références du texte original, non consultées : « "the curses (*arraati*) which I inscribed upon this monument" (*Mémoires de la Délégation en Perse*, t. 2, pl. 22, v, l. 22 et p. 45), cf. inscription parallèle : "He wrote in it [the contract] the curse (*erret = arratu*, même racine, mais vocalisation différente) of the great gods [should anyone violate the contract]" (J. N. STRASSMAIER, *Inschriften von Nabonidus*, p. 365, l. 18). "The curses (*arraati*), as many as are written in their loyalty oaths" (M. STRECK, *Assurbanipal* (Vorderasiatische Bibliothek, 7), p. 76, IX, l. 60 et aussi A. C. PIEPKORN, *Historical Prism Inscriptions of Ashurbanipal* (Assyriological Studies, 5), Chicago, p. 84, VIII, l. 27). "Fearing the evil maledictions (*ar-ra-a-ti*) which are written thereon [the boundary stone]." (L. W. KING, *Babylonian Boundary Stones*, n° 11, II, l. 17 et passim sur les kudurru). "[If] he slights my curses (*erreteia*) and does not fear the curses (*erreet*) of the gods" (R. F. HARPER, *The Code of Hammurabi*, XLII, 23 et 25). "May these curses (*arraatum*), by the command of the great lord Enlil, overtake him" (*Mémoires de la Délégation en Perse*, t. 2, pl. 23, VII, l. 41). »

⁹⁷ Sur les formules d'imprécation des kudurru babyloniens (stèles ratifiant une donation ou un privilège accordés par une autorité), cf. L.-J. BORD, P. SKUBISZEWSKI, *L'image de Babylone aux Serpents dans les Beatus. Contribution à l'étude des influences du Proche-Orient antique dans l'art du haut Moyen Âge*, Paris, 2000, p. 50-52 et 56-57 : menaces de mort, d'agression des ennemis, de maladie, de sépulture indigne, d'errance sauvage, de ruine, de calamités naturelles, etc. Les auteurs précisent, p. 56 : « ce type de malédiction à l'égard de toute personne portant atteinte à un bien placé sous la protection des dieux n'est pas rare dans le Proche-Orient ancien ».

peut-être simplement devenu synonyme de “garantie”. À cet égard, le nom du temple ou, mieux, celui de la divinité bénéficiaire, par la crainte qu’impliquait la violation d’une propriété sacrée, suffisait sans doute à garantir la donation d’un esclave. Quoi qu’il en soit, nous avons vu que l’hypothèse de R. P. Dougherty (*brandings*) n’avait pas lieu d’être. Ceci revêt pour nous une importance toute particulière : la technique du tatouage devient désormais une alternative à envisager sérieusement.

Un document important, ignoré des spécialistes cités jusqu’à présent, devrait permettre de donner à nos hypothèses un contour plus précis. Il s’agit encore d’une archive du milieu du VI^e siècle av. J.-C. mettant en scène des représentants du temple Êanna d’Uruk⁹⁸ : Madânu-ahhê-iddina, chef des prébendiers brasseurs⁹⁹ de l’Êanna, et Balâtu, le scribe du temple, font comparaître la servante Nanaya-hussinni, son fils Taddannu et leur maître actuel, Nûrea. Ils réclament Nanaya-hussinni à leur service, puisqu’elle porte sur sa main l’étoile d’Ištar et une inscription qui la destine à la déesse Nanaya¹⁰⁰. Nûrea déclare pour sa défense que cette inscription aurait été faite vingt ans plus tôt, sous le règne d’Amêl-Marduk (562-560), alors que Nanaya-hussinni s’était enfuie de chez lui. Sa servante prétend en revanche avoir été promise à Nanaya par son maître précédent, Mâr-Esagila-lûmur. Nûrea l’aurait donc achetée illégalement, passant outre la promesse de cession. Comme expert, le tribunal cite un *sêpiru* (scribe-interprète de l’araméen)¹⁰¹, ce qui montre que l’inscription n’était pas rédigée en cunéiforme¹⁰². Le *sêpiru*

⁹⁸ D. ARNAUD (éd., trad. et com.), « Un document juridique concernant les oblats », *Revue d’Assyriologie et d’Archéologie Orientale*, 67, 1973, p. 147-156. Il s’agit d’une tablette cunéiforme (19 x 7,1 x 2,9 cm), de provenance inconnue (Musée du Louvre, AO 19536, don Allotte de la Fûye, 1942), et portant le lieu et la date de rédaction : « à Babylone, le 24-v de l’an 17 de Nabonide », soit août 539 av. notre ère. Nouvelle traduction et présentation de ce document par Francis Joannès dans *Rendre la justice en Mésopotamie. Archives judiciaires du Proche-Orient ancien (III^e-I^{er} millénaires av. J.-C.)*, Saint-Denis, 2000, n° 166, p. 223-225.

⁹⁹ Sur cette charge rémunératrice, cf. F. JOANNÈS, *Rendre la justice en Mésopotamie*, 2000, *op. cit.* n. 98, *Glossaire*, p. 260. La production de bière n’était pas une mince affaire dans le temple d’Uruk : un rituel de l’Êanna (II^e s. av. J.-C.) détaille les boissons devant être offertes aux divinités du temple (bière d’orge, bière adoucie, bière parfumée, bière en cruche, vin, lait), pour un total de 216 litres par jour ! Cf. J. BOTTÉRO, *Babylone à l’aube de notre culture*, Paris, 1994, p. 150 (trad. de l’auteur).

¹⁰⁰ Déesse devenue l’épouse du dieu Nabû, et vénérée à l’Êanna d’Uruk aux côtés d’Ištar. Nanaya-hussinni porte son nom.

¹⁰¹ Cf. F. JOANNÈS, *Rendre la justice en Mésopotamie*, 2000, *op. cit.* n. 98, *Glossaire*, p. 261.

¹⁰² Le cunéiforme avait déjà décliné face à l’araméen, plus pratique, et, à partir du VI^e siècle av. J.-C., sous la domination perse, l’alphabet sémitique s’impose peu à peu. Le cunéiforme n’est plus alors employé que par le clergé traditionnel (cf. D. ARNAUD, « Cunéiforme (écriture) », *Encyclopaedia Universalis*, 6, 1996, p. 965-967).

confirme l'ancienneté de la dédicace à Nanaya, et révèle une seconde inscription¹⁰³ : « Pour Inanna¹⁰⁴ d'Uruk ». Ces inscriptions sont-elles antérieures ou postérieures à l'acquisition de Nanaya-hussinni par Nûrea ? Nul ne le sait. Mais, pour le tribunal, il ne fait pas de doute que Nûrea est de mauvaise foi. En effet, si Nanaya-hussinni, alors en sa possession, s'était réellement fait faire une fausse marque de donation, Nûrea aurait facilement obtenu gain de cause en entreprenant une action en justice¹⁰⁵. Il ne l'a pas fait. C'est donc que Nanaya-hussinni a été achetée alors qu'elle était déjà promise au temple. Aussi le verdict est-il rendu en faveur des représentants de l'Êanna, autorisés à prendre Nanaya-hussinni et son fils à leur service. Voici le texte :

Madânu-ahhê-iddina, fils de Gimillu, descendant de Šigûa, chef des prébendiers brasseurs d'Ištar d'Uruk, et Balâtu, fils de Sîn-ibni, scribe de l'Êanna, conduisirent devant les juges de Nabonide, roi de Babylone, la servante (geme₂) Nanaya-hussinni (*Nanā-hūšinni*) dont la main est marquée de l'étoile (*ša kakkabti rittašu šēnditi*) et inscrite (*šaṭratū*) : « Pour Nanaya » ainsi que Taddannu, fils de Nanaya-hussinni, et Nûrea, fils de Kabtia, et déclarèrent : « Cette servante, *zakîtu*¹⁰⁶ de Nanaya, sert Nûrea ».

Nûrea répliqua : « J'ai achetée Nanaya-hussinni contre argent, mais, sous le règne d'Amêl-Marduk, roi de Babylone, s'étant enfuie de chez moi, elle marqua (*taltemîtu*) sur sa main l'étoile (*kakkabti*) et écrivit une inscription (*šaṭāri*) : « Pour Nanaya » (*ana Nanā*) ».

Les juges interrogèrent Nanaya-hussinni et elle déclara : « Avant que Nûrea ne m'achetât contre argent, mon maître précédent, Mâr-Esagila-lûmur, m'avait vouée à Nanaya ».

Les juges, ayant entendu leurs déclarations, firent venir un *sēpiru* et, après avoir expertisé la main de Nanaya-hussinni, le *sēpiru* déclara : « Sa main (*rittašu*) est inscrite (*šaṭrāt*) avec une inscription ancienne (*šaṭāri labiri*) d'il y a longtemps (*ūmu*) : « Pour Nanaya », et une seconde inscription (*šaṭāru šanaa*), sous l'inscription précédente, porte : « Pour Inanna d'Uruk » (*ana*^d*inanna unug^{ki}*). »

Les juges dirent à Nûrea : « Pourquoi donc as-tu acheté une servante qui est pour Inanna d'Uruk (geme₂ *ša ana*^d*inanna unug^{ki}*), marquée de l'étoile (*kakkabtu šēndittu*), et dont la main est inscrite « Pour Inanna d'Uruk et pour Nanaya » ? Et c'est toi-même qui as déclaré : « Sous le règne d'Amêl-Marduk, roi de Babylone, la servante, s'étant enfuie de chez moi, s'est marqué la main de l'étoile ». Pourquoi donc ne l'as-tu pas, à cette époque, conduite devant les juges, pourquoi n'a-t-on pas examiné cette affaire et pourquoi ne t'a-t-on pas rendu justice contre celui qui avait inscrit sa main ? Tu n'as aucun droit sur Nanaya-hussinni ni sur son fils Taddannu ! »

¹⁰³ Contrairement à ce qu'avance Daniel Arnaud, le texte ne nous dit pas si cette seconde inscription était plus récente que la précédente. Elle était d'ailleurs peut-être plus estompée encore que la première (donc plus ancienne), puisque personne ne l'avait jusqu'à présent déchiffrée.

¹⁰⁴ Inanna étant, rappelons-le, l'appellation sumérienne d'Ištar.

¹⁰⁵ Les acquisitions d'esclaves étant enregistrées par les scribes de l'Êanna, Nûrea n'aurait pas eu de mal à démontrer la fausseté de cette marque, en demandant au temple de produire ses archives. La remarque des juges est intéressante, car elle montre qu'en Mésopotamie un esclave fugitif ne pouvait se soustraire de lui-même à l'autorité de son maître, comme c'était le cas en Égypte.

¹⁰⁶ *zakîtu*, fém. de *zakû*, désigne un statut mal défini, assez proche de celui des *širke*, qui bénéficiait peut-être de plus de souplesse (cf. F. JOANNÈS, *Rendre la justice en Mésopotamie*, 2000, *op. cit.* n. 98, p. 223).

Les juges, après délibération, comptèrent Nanaya-hussinni et son fils Taddannu au nombre des travailleurs corvéables à l'Êanna. Nûrea pourra attaquer le garant qui lui a livré l'esclave.¹⁰⁷

Deux informations importantes peuvent être extraites de ce document. Il livre pour la première fois le détail des marques infligées aux domestiques du temple d'Uruk : l'étoile était complétée par une inscription de donation, ici les noms d'Inanna / Ištar et de Nanaya, autre déesse vénérée dans le sanctuaire d'Uruk. Nous avons donc à présent tout lieu de croire que les *arrāti/tum* mentionnés par les autres archives de l'Êanna consistaient en des inscriptions analogues. D'autre part, l'expert-*sêpiru* nous livre un indice très précieux sur la technique employée, lorsqu'il déclare que la main de Nanaya-hussinni « est inscrite avec une inscription ancienne d'il y a longtemps ». À moins que le scribe se fonde sur le style de l'écriture¹⁰⁸, sa remarque ne peut se comprendre que du tatouage, dont l'intensité et la netteté s'estompent au fil des années¹⁰⁹. De son côté, outre le fait qu'elle ne répond absolument pas à la précision minimale exigée par un texte, la cautérisation, une fois cicatrisée, ne présente pas, comme le tatouage, de variations notables dans le temps. L'intervention de l'expert-*sêpiru* peut s'expliquer ainsi : face aux tatouages à demi-effacés de Nanaya-hussinni — dont on devinait toutefois qu'ils étaient rédigés en araméen¹¹⁰ — les juges ont cru bon de recourir à un spécialiste de cette écriture, pour qu'une pièce à conviction aussi importante ne donne pas matière à contestation.

¹⁰⁷ Suivent les noms des six juges et des trois scribes présents. Nous avons légèrement revue la traduction de Daniel Arnaud (*op. cit.* n. 98, p. 150-152) à l'aide des dictionnaires précités (*CDA* et *ADC*), et en utilisant, pour les mots sumériens (en caractères droits), le récent lexique de Lucien-Jean Bord (*Petit lexique du sumérien à l'usage des débutants*, Paris, 2001) auquel nous devons aussi la correction de nos translittérations. Daniel Arnaud conserve dans sa traduction la syntaxe originale, ce qui lui permet de respecter les lignes de la tablette-source et de faciliter la vérification du vocabulaire. Pour le confort de la lecture, nous avons restauré la syntaxe française, et abandonné par conséquent le découpage en lignes. Nous avons également consulté la traduction de Francis Joannès, auquel nous empruntons : « tu n'as aucun droit sur Nanaya-hussinni ni sur son fils Taddannu ! », au lieu de : « à propos de Nanaya-hussinni et de Taddannu, son fils, [pourquoi] ne t'es-tu jamais fait de souci ? » (D. Arnaud).

¹⁰⁸ Cela semble très improbable : une durée de vingt ans n'est pas suffisante pour percevoir l'évolution d'une graphie, surtout lorsqu'on a affaire à une inscription tégumentaire qui ne permet pas de raffinements calligraphiques.

¹⁰⁹ On trouvera des statistiques sur la résistance comparée des différents types de pigmentation possibles (encre colorée, encre noire, noir de fumée, etc.) dans A. LACASSAGNE et E. MAGITOT, « Tatouage », *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*, 3^e série, t. 16, Paris, 1886, p. 143-145 (synthèse d'une étude menée en 1853 par le Dr Hutin auprès de 506 soldats tatoués de l'hôpital des Invalides, reprise par N. S. MINOVICI, « Les tatouages en Roumanie », *Archives des Sciences Médicales. Organe de l'Institut d'Anatomie et de Chirurgie de Bucarest*, 4, 1899, p. 80-83).

¹¹⁰ Les plaignants avaient d'ailleurs déjà lu correctement la première inscription.

> *Conclusion*

Les archives de l'Ēanna d'Uruk ont montré une fois encore leur richesse, en nous permettant de déterminer la nature et la fonction de la marque imposée aux domestiques de son temple. Grâce à la minute du procès de Nûrea, deux points obscurs ont pu être éclaircis, sinon même définitivement résolus : les mystérieuses *arrāti/tum* apposées à côté de l'étoile d'Ištar peuvent être entendues comme des formules qui, en nommant la divinité bénéficiaire, garantissent l'offrande qu'on lui a faite — c'est-à-dire l'esclave — contre une appropriation illégale. Elles rejoignent ainsi le rôle dévolu aux *arrāti/tum* inscrits sur les contrats de l'époque¹¹¹. Dans ce genre d'affaires en effet, c'est la peau de l'esclave qui joue le rôle d'archive contractuelle, et c'est elle que l'on consulte en priorité, comme un document légal qui dicte le droit¹¹². Enfin, derrière une remarque du scribe-*sēpiru*, on a reconnu la technique du tatouage¹¹³, qui a certainement été utilisée dans les autres donations d'esclaves à Uruk.

b) Époque paléo-babylonienne (XVIII^e - XVII^e s.)

Une marque corporelle de servilité existait déjà à l'époque paléo-babylonienne. Sa nature exacte et les circonstances précises qui accompagnaient son application restent cependant encore difficiles à déterminer. Nous avons préféré reléguer la discussion qui suit à la fin de notre excursus en Mésopotamie, afin de profiter des points de comparaison offerts les documents néo-babyloniens présentés plus haut.

> *Le tatouage punitif de l'esclave fugitif*

Un premier texte va retenir notre attention. Il provient d'une compilation de paradigmes lexicaux en version bilingue sumérienne / akkadienne, destinée à la formation des scribes débutants (série dite *ana ittišu*)¹¹⁴, datant de la fin du 2^e ou début du 1^{er} millénaire av. notre ère. Des formules stéréotypées y sont souvent juxtaposées par association d'idées. Il ne s'agit donc pas d'un recueil structuré de minutes ou d'articles de code. Ces formules font cependant

¹¹¹ Nous pensons en particulier l'inscription de l'époque de Nabonide, citée *supra*, n. 96.

¹¹² C'est ce qu'a bien compris à son époque Philon d'Alexandrie (cf. *infra*, p. 448 sq.).

¹¹³ F. JOANNÈS (*Rendre la justice en Mésopotamie*, 2000, *op. cit.* n. 98, p. 224-225) traduit d'ailleurs à deux reprises le verbe de *šamātu* (marquer) par *tatouer* (« elle a fait tatouer sa main »).

¹¹⁴ Un incipit qui signifie « pour celui qui est avec ».

référence à des réalités juridiques anciennes, que Paul Naster et d'autres font remonter à l'époque de Hammurabi (c. 1792-1750 av. J.-C.)¹¹⁵. Dans le passage que nous allons citer (une douzaine de lignes), Paul Naster décèle une certaine homogénéité :

« 3 [Le responsable légal d'un tel (son père ?)] l'a rasé (*ugallibšu*). 4 Il lui a appliqué l'*abbuttum* (*abbutta iškunšu*). 5 Il l'a vendu (*litt. donné*) pour de l'argent. »
 « 6 Il n'a pas obéi à son maître. 7 Il a fui de la maison de son maître. 8 Après qu'il se fut enfui on l'a ramené. 9 Après qu'il se fut enfui et qu'on l'eut ramené, 10 il (= son maître) a fixé une entrave (*kuršu*) à ses pieds, 11 il l'a enchaîné (*šeršerata ipassu*), 12 il a fait passer le pilon¹¹⁶, 13 "enfui, saisis(-le)" (*ḫalaq šabat*) 14 il a gratté sur sa face (*ina panišu iqqur*). 15 Il a renforcé son état d'esclave. »¹¹⁷

En effet, ici sont réunies plusieurs mesures coercitives en rapport avec le statut d'esclave. Les lignes 6-15 forment un ensemble assez cohérent traitant des cas de désobéissance et de fuite. Plusieurs moyens de rétorsion sont énumérés, qui n'étaient sans doute pas tous utilisés en même temps¹¹⁸. Les lignes 13-14 mentionnent une stigmatisation dont l'interprétation ne pose pas de difficulté. Sur le visage (le front ?) de l'esclave fugitif, on tatoue une inscription destinée à prévenir la récidive : « [il s'est] enfui, saisis[-le] » (*ḫalaq šabat*). La forme conjuguée *iqqur* vient du verbe *naqāru*, qui apparaît dans plusieurs textes au sens de *détruire*, *raser* (des constructions), *récurer* (ses ongles), *graver* (une plaque d'or)¹¹⁹. *Naqāru* ne saurait cependant être considéré comme le terme technique désignant l'opération de tatouage en tant que telle. Nous le retrouvons en effet dans les *Lois assyriennes* (fin XII^e - début XI^e s. av. J.-C.)¹²⁰ où il désigne une simple mutilation de la face, sans inscription :

Un mari qui a surpris sa femme avec un autre homme, et qui prouve son bon droit, peut mettre à mort les amants, ou seulement les mutiler : « Si le mari met sa femme à mort, il mettra aussi l'homme à mort ; [mais] s'il coupe le nez de sa femme, il rendra l'homme eunuque et l'on mutilera toute sa face (*panišu gabba inaquru*). »¹²¹

¹¹⁵ P. NASTER, « L'esclavage dans la série *ana ittišu* », *Akkadica Supplementum*, 6, 1989, p. 137-140.

¹¹⁶ « Faire passer le pilon » (ou le bâton, le gourdin : *bukānu*) est un geste symbolique effectué par l'acheteur après le paiement, destiné à exprimer sa prise de possession. L'expression ne se trouve que dans des contrats de la période paléo-babylonienne (P. NASTER, *ibid.*, p. 138-139). Le maître a jugé bon de le renouveler, afin de réaffirmer son droit de propriété sur son esclave récalcitrant.

¹¹⁷ Série *ana ittišu*, tablette n° 2, col. IV, l. 3-15, trad. P. NASTER, *ibid.*, p. 137. Les additions entre crochets sont de notre fait.

¹¹⁸ P. Naster (*ibid.*, p. 138) considère les deux mesures des l. 10 et 11 comme analogues et laissées au choix du maître.

¹¹⁹ ADC 11, 1^{ère} partie, 1980, s. v. *naqāru*, p. 329-332.

¹²⁰ Compilation législative effectuée sous le règne de Téglatphalasar (1112-1074 av. J.-C.), connue par quatorze tablettes découvertes en 1903/1904 à Assur. Les neuf tablettes les mieux conservées sont éditées et traduites suivant l'ordre alphabétique A-J.

¹²¹ Tablette A, § 15, col. II, l. 51-55, transl. G. R. DRIVER et J. C. MILES, *The Assyrian Laws* (Ancient Codes and Laws of the Near East, 2), Oxford, 1935, p. 388 ; trad. G. CARDASCIA, *Les Lois assyriennes*, Paris, 1969, p. 120.

> *L'abbuttum comme tatouage d'appartenance ?*

Aux lignes 3 et 4 du passage cité de la série *ana ittišu*, nous trouvons les clauses habituelles de la réduction à l'état servile. Le début de la colonne indiquait peut-être la raison de cet asservissement¹²². L'individu dont il est question a été rasé (*gullubu*), et on lui a appliqué l'*abbuttum* (*abbuttam šakânu*). Ces deux termes, *gullubu* et *abbuttum* apparaissent ailleurs en lien avec le statut d'esclave, en particulier dans le *Code de Hammurabi*¹²³. La signification exacte qu'il convient de leur donner a suscité de nombreuses discussions. Aucune hypothèse proposée n'a jusqu'à présent emporté l'adhésion¹²⁴. Le terme *abbuttum*, en particulier, semble résister à toute tentative de définition¹²⁵. On a proposé d'y reconnaître une marque au fer rouge¹²⁶, « une marque spéciale appliquée sur un crâne rasé »¹²⁷, un tatouage¹²⁸, enfin une coiffure (tresse ou mèche) signalant le statut servile¹²⁹. Les deux positions dominantes¹³⁰ s'illustrent dans les versions françaises que l'on a pu donner des § 226 et 227 du *Code de Hammurabi (CH)* :

a) Trad. A. FINET, 1973 (1983) :	b) Trad. É. SZLECHTER, 1977 :
§ 226 « Si un barbier, sans l'autorisation du propriétaire de l'esclave, a rasé la mèche d'un esclave qui n'est pas à lui, on coupera le poignet de ce barbier. »	« Si un chirurgien ("barbier"), à l'insu du maître de l'esclave, a rasé (enlevé) le tatouage d'un esclave qui ne lui appartenait pas, on coupera la main de ce chirurgien. »
§ 227 « Si quelqu'un a dupé un barbier et [s'] il a rasé la mèche d'un esclave qui n'est pas à	« Si un homme a trompé le chirurgien et [celui-ci] a rasé le tatouage d'un esclave qui ne lui appartenait

¹²² Le début de la col. IV de la tablette n° 2 est manquant (lacune d'environ 12 lignes), et les deux premières lignes, mal conservées, sont indéchiffrables. Le passage cité commence par conséquent à la l. 3.

¹²³ Articles 226 et 227. Voir P. CRUVEILHIER, *Commentaire du Code d'Hammourabi*, Paris, 1938, p. 215-217 ; A. FINET, *Le code de Hammurabi*, 2^e éd., Paris, 1983, p. 115-116 ; É. SZLECHTER, *Codex Hammurabi*, Rome, 1977, p. 156.

¹²⁴ La principale contribution dans ce domaine est celle d'Émile Szlechter : « Essai d'explication des clauses : *muttatam gullubu*, *abbuttam šakânu* et *abbuttam gullubu* », *Archiv Orientalní*, 17, 2^e partie, 1949, p. 391-418.

¹²⁵ Mme Sophie Demare-Lafont a consacré plusieurs de ses conférences à ce dossier (4^e section de l'École Pratique des Hautes Études, 1^{er} semestre 2002/2003), auxquelles nous n'avons pas assisté. Nous avons bénéficié de ses remarques, grâce à une correspondance commencée en octobre 2003. Nos échanges n'ont pas permis de clore le dossier, et les hypothèses que nous proposons ci-dessous n'engagent que nous.

¹²⁶ I. MENDELSON, *Slavery in the Ancient Near East*, 1949, *op. cit.* n. 68, p. 43-44.

¹²⁷ M. D. DANDAMAEV, *Slavery in Babylonia*, 1974 (1984), *op. cit.* n. 69, p. 233.

¹²⁸ É. SZLECHTER, « Essai d'explication [...] », 1949, *op. cit.* n. 124.

¹²⁹ P. CRUVEILHIER, *Commentaire du Code d'Hammourabi*, 1938, *op. cit.* n. 123, p. 215 (hypothèse admise seulement dans le commentaire) ; *ADC* 1, 1^{ère} partie, 1964, s. v. *abuttu*, p. 48 sq. ; A. FINET, *Le code de Hammurabi*, 1983, *op. cit.* n. 123, p. 116 (« tresse de cheveux »).

¹³⁰ Versions plus anciennes citées par F. J. DÖLGER, *Sphragis*, 1911, *op. cit.* n. 1, p. 24-25.

lui, cet homme on le tuera et à sa porte on pas, cet homme on le tuera, et devant la porte (de son l'exposera. Quant au barbier, il jurera "je quartier) on le (sus)pendra. Que le chirurgien jure : l'ai rasé sans savoir", et il sera tenu quitte. » "je ne l'ai pas rasé sciemment", et il sera acquitté. »

La solution **(a)**, pourtant acceptée par une majorité d'assyriologues, paraît difficilement acceptable. Si la marque d'esclave consistait en une simple mèche de cheveux, un esclave pouvait s'en débarrasser seul, sans avoir besoin de recourir aux services d'un barbier. Cette remarque vaut également pour le tiers dont parle l'article 227. Enfin, l'hypothèse de la mèche ou de la tresse rend incompréhensible la clause *abbuttam šâkanu* (mettre l'*abbuttum*) qui apparaît souvent juste avant celle qui exprime la vente d'un esclave (*ana kaspim nadânu* : vendre-donner pour de l'argent) : une mèche ne pousse pas en un jour ! Certains ont imaginé que *abbuttam šâkanu* consistait à raser le crâne en épargnant la touffe de cheveux-*abbuttum*, ou même que cette clause désignait le fait de fixer sur la mèche-*abbuttum* une agrafe métallique (*metal clasp*) appelée à son tour, par métonymie, *abbuttum*¹³¹. Mais ces hypothèses sont à nouveau contredites par les articles 226 et 227 du *CH* : nul besoin de barbier pour couper une mèche-*abbuttum*, qu'elle soit ou non munie d'une agrafe.

La solution d'Émile Szlechter **(b)**, qu'il défend courageusement dans son article de 1949, pose également quelques problèmes. À notre connaissance, aucun médecin de l'Antiquité n'a jamais proposé d'enlever un tatouage en découpant au rasoir (*gullubu*) la portion de peau dans laquelle il est incrusté. Cassius Félix connaît un « médicament dangereux » qui détruit le tégument, et qu'il semble ne pas s'être risqué à utiliser¹³². Aétios d'Amida donne pour sa part deux recettes de cataplasmes corrosifs provoquant une importante ulcération de la peau (*μεγάλη ἔλκωσις*)¹³³. L'excision de tatouage au rasoir (*gullubu*) nous semble difficilement envisageable. En outre, l'inévitable cicatrice qu'elle aurait engendrée suffisait à confondre l'esclave auprès de son maître.

André Finet et Émile Szlechter ont par ailleurs omis de se poser la question suivante : quel intérêt le tiers du § 227 a-t-il de faire disparaître la marque d'un esclave qui ne lui appartient pas ? Ce subterfuge ne lui permet nullement de se l'approprier. Pour cela, il lui

¹³¹ *ADC* 1, 1^{ère} partie, 1964, s. v. *abbuttu*, p. 49.

¹³² Texte cité *supra*, p. 183.

¹³³ AÉTIOS D'AMIDA, *Les seize livres médicaux*, livre VIII, ch. 12, éd. A. OLIVIERI (Corpus Medicorum Graecorum, VIII, 2), Berlin, 1950. Voir les recettes populaires de caustiques chimiques réunies par Pline et citées par F. J. DÖLGER, *Sphragis*, Paderborn, 1911, *op. cit.* n. 1, p. 30, n. 2 (*Histoire naturelle*, livre XXV, § 173 et § 175 ; livre XXVI, § 22 ; livre XXX, § 30, et un passage extrait de la *Medicina Plinii* chez un auteur du IV^e siècle : MARCELLUS, *De medicamentis*, ch. 19, § 35).

faudrait marquer l'esclave à son nom. Le cas nous semble envisageable. À l'époque néo-babylonienne, les esclaves sont parfois tatoués de plusieurs noms, ceux de leurs propriétaires successifs¹³⁴. Rien ne nous oblige par ailleurs à traduire la clause *abbuttam gullubu* des § 226-227 par « raser (enlever) l'*abbuttum* ». On peut tout aussi bien la comprendre au sens de « raser (inciser, tatouer) l'*abbuttum* ». Le barbier est parfaitement préposé à cette tâche. Il possède le matériel nécessaire pour réaliser des interventions chirurgicales bénignes telles que saignées ou ouverture d'abcès :

« Pour les opérations les plus simples, les paysans du village demandent au barbier d'exercer l'office du chirurgien. L'une de ses spécialités est la saignée, tenue pour indiquée contre les maux de tête opiniâtres. »¹³⁵

Dans les villages de l'oasis de Dakhla (Haute-Égypte), à l'occasion des mariages, les barbiers « coupent les cheveux du fiancé et lui enduisent les mains de henné »¹³⁶. Rappelons également le poème de l'iranien Rūmi (XIII^e siècle), où le tatouage est effectué par un gérant de bains publics qui devait lui aussi cumuler plusieurs fonctions (coiffeur, barbier, manucure, etc.)¹³⁷. Le barbier babylonien (*gallābu*), qui coupe les cheveux et rase la barbe, est également chargé de couper les ongles (du roi en particulier). Les femmes *gallābu*, qui coiffent les femmes et leur fabriquent des perruques, assument parfois les fonctions de sage-femme¹³⁸. En définitive, un *gallābu* est préposé aux soins corporels en général, et son sexe le détermine à s'occuper soit des hommes, soit des femmes. Rien d'étonnant donc à ce qu'on fasse appel à lui pour effectuer une opération aussi délicate que le tatouage, difficile, sinon impossible, à faire par soi-même.

La lecture que nous proposons ne prétend pas donner une définition absolue et exacte du terme *abbuttum*. En effet, « raser (inciser, tatouer) l'*abbuttum* » ne signifie pas forcément qu'il faille traduire *abbuttum* par « tatouage ». D'autres alternatives sont possibles : « marque », « signe particulier », « désignation », etc. Mais l'*abbuttum* impliquait vraisemblablement l'idée d'une marque indélébile. Nous ne sommes donc pas très loin d'Émile Szlechter, qui traduit *abbuttum* par « tatouage ». Les § 226 et 227 du *CH* nous invitent par ailleurs à considérer que

¹³⁴ Cf. *supra*, p. 331 et n. 90.

¹³⁵ W. S. BLACKMAN, *The Fellāhīn of Upper Egypt* (1927), trad. franç. J. MARTY, *Les Fellahs de la Haute-Égypte*, Paris, 1948, p. 181. Voir également plus haut le barbier tcherkesse pratiquant des incisions thérapeutiques (*supra*, p. 249)

¹³⁶ J. HIVERNEL, *Balat. Étude ethnologique d'une communauté rurale* (IFAO Bibliothèque d'étude, 113), Le Caire, 1996, p. 74.

¹³⁷ Cf. *supra*, p. 73 sq.

¹³⁸ *ADC*, 5, 1956, s. v. *gallābu*, p. 14-17.

les clauses *abbuttam šakânu* (mettre l'*abbuttum*) et *abbuttam gullubu* (inciser/tatouer l'*abbuttum*) impliquaient que l'identité du nouveau propriétaire fût spécifiée d'une manière ou d'une autre par l'*abbuttum*. Voyons comment notre hypothèse s'applique à la clause *abbuttam šakânu* :

a) « Si un fils dit à son père : “tu n’es pas mon père”, [ce dernier] le fera raser (*gullubu*), lui mettra l'*abbuttum* (*abbuttam šakânu*) et le vendra pour de l’argent. »¹³⁹

b) « Si l’esclave d’un citoyen conteste son état d’esclave devant son maître, et si on le lui confirme une deuxième fois, l'*abbuttum* lui sera mis (*abbuttam šakânu*). »¹⁴⁰

c) Un homme a épousé une prêtresse de haut rang. Celle-ci, inféconde, a procuré une esclave pour son mari, comme le veut la coutume. L’esclave, après avoir eu des enfants, n’a pas su garder son rang : « elle s’est égalée à sa maîtresse ». Mais « puisqu’elle a donné des enfants, sa maîtresse ne peut pas la vendre. » Néanmoins, pour la punir et lui rappeler son statut, « on lui mettra l'*abbuttum* (*abbuttam šakânu*) et on la comptera avec les esclaves-femmes. »¹⁴¹

Le cas de figure **(a)** rappelle le début du texte cité plus haut, extrait de la série *ana ittišu*. La répudiation du fils indigne consiste à le vendre comme esclave. Le verbe *gullubu* indique soit une simple tonsure, infligée comme signe extérieur de servilité, soit l’opération de tatouage en elle-même¹⁴². Certains articles législatifs similaires font précéder la clause de vente de la seule mention *gullubu* ou *muttatam gullubu* (raser la partie antérieure de la tête)¹⁴³. Faut-il suivre notre hypothèse et comprendre que *gullubu* désigne plutôt l’application d’un tatouage ? Peut-être. Quoi qu’il en soit, l’article **(a)** nous montre que l’imposition de la marque servile incombait au vendeur, et non à l’acquéreur. Les donations d’esclaves néo-babyloniennes (qui sont des ventes symboliques à la divinité) suivent la même procédure : le donateur (vendeur) marque le futur esclave de l’étoile d’Ištar (identification de l’acquéreur) *avant* de le donner à la déesse¹⁴⁴. On peut imaginer qu’à l’époque paléo-babylonienne, le vendeur n’exécutait pas lui-même le tatouage, et qu’un barbier (*gallābu*) était préposé à cet office. Ceci expliquerait

¹³⁹ *Lois familiales sumériennes*, § 1, trad. É. SZLECHTER, « Essai d’explication [...] », 1949, *op. cit.* n. 124, p. 406 (nous avons seulement changé la syntaxe littérale).

¹⁴⁰ *Code sumérien*, § 6, trad. (légèrement adaptée) É. SZLECHTER, *ibid.*, p. 407.

¹⁴¹ *Code de Hammurabi*, § 147, trad. (légèrement arrangée) É. SZLECHTER, *Codex Hammurapi*, 1977, *op. cit.* n. 123, p. 123.

¹⁴² À partir de la fin du 3^e millénaire, l’iconographie témoigne qu’ « avoir la tête rasée était le signe qui distinguait les esclaves des hommes libres » É. SZLECHTER, « Essai d’explication [...] », 1949, *op. cit.* n. 124, p. 397. Paul Naster se demande toutefois s’il ne faut pas rapprocher *gullubu* de la formule qui suit, *abbuttam šakânu* (P. NASTER, « L’esclavage dans la série *ana ittišu* », 1989, *op. cit.* n. 115, p. 138). Selon notre lecture, *gullubu* aurait alors le sens de « tatouer » : « il le tatouera et lui mettra (en lui mettant) l'*abbuttum* ».

¹⁴³ Cf. É. SZLECHTER, « Essai d’explication [...] », 1949, *op. cit.* n. 124, p. 396-401. Sur la définition (malaisée) de *muttatam*, qu’il faut sans doute comprendre comme « partie antérieure de la tête », voir *ibid.*, p. 392 sq.

¹⁴⁴ Cf. *supra*, p. 327 sq.

pourquoi le *gallābu* est parfois cité dans les documents comme témoin ou garant d'une vente d'esclave¹⁴⁵. L'imposition de la marque-*abbuttum* devait en tout cas se faire en présence de l'ancien propriétaire (vente d'esclave) ou du tuteur légal (vente du fils comme esclave). C'est bien ce que sous-entendent les articles 226 et 227 du *CH*, où, dans le premier cas, un esclave se soustrait à l'autorité de son maître, et, dans le second, un tiers tente de s'approprier un esclave en l'absence de son propriétaire. En nous basant sur les procédés en vigueur à l'époque néo-babylonienne, nous pouvons supposer que la marque-*abbuttum* exprimait d'une manière ou d'une autre l'identité de l'acquéreur (nom ou signe quelconque). En chargeant le vendeur d'imposer une marque au bénéfice de l'acquéreur, le droit garantirait ainsi le transfert de propriété contracté entre les deux parties. En effet, à partir du moment où les scribes avaient certifié qu'un *abbuttum* au nom de l'acquéreur avait bien été marqué sur l'esclave par le vendeur, ce dernier ne pouvait plus contester la vente.

Le plus souvent, la vente se faisait sans marque-*abbuttum* : le contrat écrit constituait l'unique garantie. C'est le cas du texte **(b)** : l'esclave, dépourvu de marque, conteste l'autorité de son maître. On consulte les archives, ou les témoins de la vente, et l'esclave est confondu. À la fois pour le punir et consolider son appartenance, on lui impose l'*abbuttum*. Un cas similaire se produit dans le texte **(c)** : l'esclave récalcitrante, achetée sans *abbuttum*, est finalement marquée par sa maîtresse pour n'avoir pas su rester à sa place.

> *Conclusion*

Hormis l'interprétation des § 226 et 227 du *Code de Hammurabi* — où la clause *abbuttam gullubu* nous semble indiquer l'*incision* d'un tatouage plutôt que son *excision* — nous avons en somme renoué avec la position d'Émile Szlechter qui considérait *abbuttum* comme un tatouage ou une tache. Ce savant a pu constater que les autres textes dans lesquels *abbuttum* apparaissait ne contredisaient pas cette définition¹⁴⁶. Ce terme, seulement attesté à l'époque paléo-babylonienne, sera bientôt abandonné, et le vocabulaire de la marque servile complètement renouvelé au 1^{er} millénaire av. notre ère.

¹⁴⁵ Cf. *ADC*, 5, 1956, s. v. *gallābu*, p. 17.

¹⁴⁶ En particuliers les textes divinatoires, qui tirent des présages de la présence d'un *abbuttum* (d'une tache de naissance quelconque) sur un nouveau-né (É. SZLECHTER, « Essai d'explication [...] », 1949, *op. cit.* n. 124, p. 402-406).

Nous nous sommes demandé si l'*abbuttum* ne pourrait pas être interprété comme un tatouage d'*appartenance*, c'est-à-dire comme une marque véhiculant des informations sur l'identité du propriétaire légal de l'esclave. Si cette hypothèse s'avère exacte, elle permettrait de faire remonter l'emploi du tatouage utilitaire au XVIII^e siècle av. notre ère, et donc de donner aux Mésopotamiens une bonne longueur d'avance sur les Égyptiens. D'après les documents en notre possession, ces derniers ne commencent à marquer leurs captifs qu'à partir de l'époque ramesside (Ramsès II et Ramsès III, XIII^e-XII^e siècles). L'Égypte pourrait par conséquent avoir emprunté le marquage d'appartenance des êtres humains à la culture mésopotamienne.

3. ISRAËL

a) Documents positifs

> *Le poinçonnage de l'oreille*

L'Ancien Testament a cette particularité de prêter au peuple juif une longue période d'asservissement en terre étrangère. La sortie d'Égypte, attribuée à la puissance de Dieu, explique peut-être la magnanimité dont le Deutéronome (23, 16) fait preuve à l'égard des esclaves étrangers qui trouvaient refuge en Israël¹⁴⁷ :

« Tu ne laisseras pas enfermer par son maître un esclave qui se sera enfui de chez son maître auprès de toi. Il demeurera avec toi, parmi les tiens, au lieu qu'il aura choisi dans l'une de tes villes où il se trouvera bien ; tu ne le molesteras pas. »

Cela n'a toutefois pas empêché la possession d'esclaves, à condition qu'ils soient achetés hors d'Israël (Lv 25, 44). Le Lévitique autorise également l'acquisition d'enfants d'étrangers vivant en Judée (Lv 25, 45), « mais sur vos frères, les Israélites, nul n'exercera un pouvoir de contrainte » (Lv 25, 46). La misère poussait néanmoins certains Hébreux à se vendre — ou à se louer le temps de rembourser une dette — comme esclaves auprès de leurs compatriotes¹⁴⁸. Le législateur pouvait difficilement interdire cet état de fait bien que, théoriquement, ceux que

¹⁴⁷ D. PIATTELI, « The Enfranchisement Document on behalf of the Fugitive Slave », *Jewish Law Association Studies*, vol. III : *The Oxford Conference Volume*, éd. A. M. FUSS, Atlanta (U.S.), 1987, p. 59-85.

¹⁴⁸ J. BRIEND, « L'esclavage en Israël », *Le Monde de la Bible*, 122, 1999, p. 80. Et surtout L.-J. BORD, *Droit de rachat, rémission des dettes et libération des personnes dans le Proche-Orient ancien*, Thèse de Doctorat, Vanderbilt University, Divinity School, Nashville (Tennessee), 2000, p. 201-220.

Yahvé a fait sortir d'Égypte, « ne doivent pas se vendre comme un esclave se vend » (Lv 25, 42). Le Lévitique essaie donc d'obliger ceux qui exploitent les indigents à plus de mansuétude qu'ils n'en auraient à l'égard de simples esclaves (Lv 25, 35-43). L'ancienne loi du Code de l'Alliance ne prévoyait pas pour les esclaves hébreux de conditions de vie spéciales, mais elle imposait à leurs propriétaires de les libérer sans condition au terme de six années (Ex 21, 2). Complétant cette ordonnance, le Dt 15, 13-14 exigera même que la libération soit accompagnée d'une récompense offerte à l'ancien serviteur. Le Livre de l'Exode et le Deutéronome transmettent par ailleurs une coutume intéressante pour le cas où l'esclave préférerait rester au service de son maître :

« Si l'esclave dit : "J'aime mon maître, ma femme et mes enfants, je ne veux pas être libéré", son maître le fera s'approcher de Dieu, il le fera s'approcher du vantail ou du montant de la porte ; il lui percera l'oreille avec un poinçon et l'esclave sera pour toujours à son service. » (Ex 21, 5-6)

« Mais s'il te dit : "Je ne veux pas te quitter", s'il t'aime, toi et ta maison, s'il est heureux avec toi, tu prendras un poinçon, tu lui en perceras l'oreille contre la porte et il sera ton serviteur pour toujours. Envers ta servante tu feras de même. » (Dt 15, 16-17)

I. Mendelsohn pense que ce poinçonnage servait à accrocher un anneau ou un cordon portant une plaque d'argile ou de métal¹⁴⁹. Il se base sur des documents assyriens trouvés à Nuzi (Nord de l'Irak) dans lesquels l'*abbutum* désignerait une plaque de ce genre. Mais cette interprétation est plus que discutable¹⁵⁰. D'ailleurs, pourquoi les textes bibliques auraient-ils omis de mentionner un objet aussi essentiel ?

À lui seul, le trou dans l'oreille ne suffit pas pour jouer le rôle d'une marque d'identification. Mais là n'est sans doute pas son rôle : comme l'a montré Victor Hurowitz, celui-ci devait être essentiellement symbolique et traduire la prise de possession¹⁵¹. Après Aaron Shaffer¹⁵², il compare le poinçonnage de l'esclave à la clavification symbolique qui marquait,

¹⁴⁹ I. MENDELSON, *Slavery in the Ancient Near East*, 1949, *op. cit.* n. 68, p. 48-49, repris par M. A. DANDAMAEV, *Slavery in Babylonia*, 1974 (1984), *op. cit.* n. 69, p. 489.

¹⁵⁰ Le texte de Nuzi est cité par l'ADC 1, 1^{ère} partie, 1964, s. v. *abbuttu*, p. 49 : « il a volé son esclave ; il l'a vendu à [la ville de] Hanigalbat ; il a touché (*lapātu*) son *abbutum*. » Conformément à ses préjugés sur *abbutum* — qui, d'après lui, pourrait aussi désigner la partie du crâne où pousserait la mèche-*abbutum* — l'ADC comprend qu'un fonctionnaire « touched the thief's *abbutum* » pour le châtier. Sachant que *lapātu* signifie (CDA, 1999, p. 177) « toucher », mais aussi « appliquer », « attaquer (avec un couteau, une épée) », on peut comprendre que le voleur de l'esclave a modifié son tatouage-*abbutum* original en ajoutant le nom de l'acquéreur qu'il a trouvé à Hanigalbat (cf. *supra*, p. 338 sq.).

¹⁵¹ V. HUROWITZ, « "His master shall pierce his ear with an awl" (Exodus 21.6) — Marking Slaves in the Bible in Light of Akkadian Sources », *American Academy for Jewish Research. Proceedings*, 58, 1992, p. 47-77

¹⁵² A. SHAFFER, « Clay Nails from Mesopotamia in the Israel Museum », *The Israel Museum News*, 11, 1976, p. 83-86.

en Mésopotamie, l'appropriation ou l'inauguration d'un bâtiment ou d'un terrain. Lorsque Hammurapi attribue des terres à ses sujets, des fonctionnaires sont chargés d'y « enfoncer des clous ». Aaron Shaffer décrit plusieurs clous d'argile, pourvus d'inscriptions dédicatoires, que les souverains des 3^e et 2^e millénaires encastraient dans les murs des temples ou des palais édifiés par eux. Plusieurs documents administratifs provenant des cités du sud de la Mésopotamie (Lagash, Girsu / Têllo) demandent même qu'un fonctionnaire « enfonce un clou dans le mur » pour conclure une vente d'esclave (3^e millénaire). Dans plusieurs contrats de prêt, un clou est enfoncé à titre d'hypothèque dans la maison du débiteur, jusqu'à ce qu'il honore sa dette. « En d'autres termes, un clou planté dans telle propriété la réserve pour une personne déterminée qui [...] semble être celle qui a planté le clou dans la propriété adverse. »¹⁵³ Parfois, on demande d'enfoncer un deuxième clou dans un quartier spécifique de la ville, de manière à rendre public le changement de propriété. Certains textes semblent en outre mentionner une étape supplémentaire, consistant à suspendre au clou la marque de propriété de l'acquéreur¹⁵⁴. Victor Hurowitz s'attarde enfin sur un texte mésopotamien extrait d'une série contenant plusieurs rituels magiques relatifs aux esclaves fugitifs. Le texte en question transmet un rituel censé faire revenir l'esclave chez son maître.

« Prends de l'argile de potier. [Façonne] une figurine [représentant le] fugitif. [Dispose] ses mains derrière lui. Attache ses pieds. Enfonce dans sa bouche une cheville en bois de grenadier. [Allume] un encensoir de cyprès avec du [f]eu [de soufre]. Place[-le] devant Šamaš. Fais une libation de bière. Devant Šamaš, récite sept fois l'incantation sur la [figurine], place-la dans une maison isolée et l'esclave reviendra. »¹⁵⁵

La transfixion intervient ici au même titre que la ligature des pieds et des mains. Les rituels d'envoûtement recourent fréquemment à ce genre de procédés, censés soumettre la personne représentée par la figurine aux *desiderata* du magicien et de son client¹⁵⁶. En Égypte gréco-romaine, la transfixion d'une figurine représentant la femme convoitée permet de

¹⁵³ M. MALUL, « “To Drive in the Nail” : An Act of Posting a Public Notice », *Oriens Antiquus*, 26, 1987, p. 21.

¹⁵⁴ C'est ainsi que Mier Malul interprète des clauses de transfixion médio-assyriennes où le représentant légal est chargé, après avoir enfoncé le clou, de « faire le “ni” (sumérien) ». Cette expression désignerait en effet, dans d'autres textes, l'imposition d'une marque de propriété sur du bétail (*ibid.*, p. 31-35).

¹⁵⁵ V. HUROWITZ, « “His master shall pierce his ear with an awl” », 1992, *op. cit.* n. 151, p. 71.

¹⁵⁶ C. FOSSEY, *La magie assyrienne. Étude suivie de textes magiques transcrits, traduits et commentés* (Thèse), Paris, 1902, p. 79, où sont répertoriées des formules destinées à neutraliser sorciers et sorcières : « j'ai pris ta bouche, j'ai pris ta langue, j'ai pris tes yeux perçants, j'ai pris tes pieds agiles, j'ai pris tes genoux flexibles, j'ai pris tes mains puissantes, j'ai attaché tes mains derrière ton dos » ; « j'ai ligoté ton corps, lié tes membres, enchaîné ta personne », etc.

s'approprier cette dernière¹⁵⁷. Un mécanisme analogue sous-tend apparemment certaines images hellénistiques où une Victoire cloue les dépouilles ennemies sur un trophée. Cette "clavification tropaïque" marquait sans doute elle aussi une appropriation, celle de la puissance guerrière de l'adversaire par son vainqueur¹⁵⁸. D'une façon assez simple, l'idée de "transpercer / posséder" pouvait se déduire de l'acte sexuel, et le droit en a tiré les conséquences que l'on connaît : dans l'ancien Israël, la déchirure de l'hymen vaut contrat de mariage (Ex 22, 15-16 et Dt 22, 28-29), et, en cas de litige, il arrivait que l'on demande d'en produire la preuve (Dt 22, 13-20).

En définitive, le poinçonnage hébraïque ne vise pas à imposer une marque d'appartenance en tant que telle. Effectué en présence de Dieu (cf. Ex 21, 6), il doit plutôt être entendu comme un rituel symbolique d'appropriation. La petite marque qu'il laissait sur l'oreille engageait vraisemblablement l'esclave à respecter la parole qu'il a donnée à son maître, au moins tant qu'il restait dans le cercle de ses proches ou dans sa tribu. Mais cette cicatrice auriculaire, parce qu'elle ne donnait aucune information précise sur l'identité du propriétaire, ne constituait sans doute pas une pièce à conviction aussi décisive que le tatouage servile mésopotamien.

> *Le tatouage de propriété à Éléphantine et en Samarie*

Des témoignages positifs sur le marquage des esclaves proviennent de la colonie juive de l'île d'Éléphantine (sur le Nil, en face d'Assouan). Des mercenaires juifs avaient peut-être déjà été établis dans cette région sous les Psammétiques pour défendre la frontière méridionale de l'Égypte. Ceux que nous font connaître les papyrus d'Éléphantine étaient désormais au service des Perses. Dans un de ces papyrus, daté de 411 av. J.-C., Mahseiah et Yédoniah, les deux fils de Mibtahiah récemment décédée, se partagent deux de ses esclaves. Le premier, Pétosiris, fils

¹⁵⁷ Cf. *infra*, p. 531 sq.

¹⁵⁸ Revers d'une monnaie d'Agathoclès (tyran de Syracuse, 317-289 av. J.-C.), Trésor de Cefalù découvert en 1925, Llyod collection n° 1489 (British Museum), cf. G. K. JENKINS, *Monnaies grecques*, trad. C. BIUCCHI, Fribourg, 1972, p. 263, fig. 590 : une Victoire ailée avance de sa main gauche un clou sur le casque placé au sommet du trophée et tient dans la main droite un marteau. Composition identique sur une gemme du Cabinet royal des médailles à la Haye (M. MAASKANT-KLEIBRINK, *Catalogue of the Engraved Gems in the Royal Coin Cabinet — The Hague — : the Greek, Etruscan and Roman Collections*, La Haye, 1978, vol. 1, p. 81 et vol. 2, pl. IX, fig. 22a-b). Gilbert Charles Picard pense que la clavification tropaïque avait pour but de neutraliser l'esprit malfaisant qui s'était déchaîné pendant la bataille (G. C. PICARD, *Les trophées romains. Contribution à l'histoire de la religion et de l'art triomphal à Rome*, Paris, 1957, p. 26). Cela est sans doute vrai aux époques anciennes, lorsqu'on cherchait encore à maîtriser jusqu'à l'*hybris* de son propre camp (cf. *ibid.*, p. 37 sq.). Mais lorsqu'à partir de l'âge hellénistique le trophée devient pourvoyeur d'énergie victorieuse (*ibid.* p. 56), il est très probable qu'on comprend alors la clavification comme appropriation de la *virtus* de l'ennemi au profit du vainqueur.

de Tebo porte « un *yod* marqué sur son bras à droite d'une marque en araméen, ainsi [libellée] : “à Mibtahiah” ». Le second, Bélo, frère du précédent, porte un tatouage analogue¹⁵⁹. On n'explique pas la présence de ce *yod*. Un second document officialise l'affranchissement de Tamut, servante de Meshullam : « sur sa main, une marque, à droite, ainsi [libellée] : “à Meshullam” »¹⁶⁰.

En 1962, d'autres papyrus furent découverts au nord de l'ancienne Jéricho, dans une grotte surplombant le rift du Jourdain. Ces documents furent rédigés par des Juifs samaritains repoussés dans cette région par les armées d'Alexandre le Grand entre 334 et 331. Un contrat de vente d'esclave daté de 352 / 353 av. J.-C. rapporte que Qosnahr a acheté à une femme prénommée 'Abi'eden une esclave « sans déf[aut], qui est [sans] tatouage (*rōšm*) »¹⁶¹. Signalons enfin quelques passages du Talmud de Babylone (terminé c. VI^e siècle ap. J.-C.) qui parlent encore de la marque servile¹⁶².

b) Servitude sacrée et consécration votive en Israël

> *Rôle et statut des netînîm*

Un autre genre d'esclaves a également existé en Israël, les *netînîm*, littéralement les “donnés”, ceux que l'on asservissait aux travaux du Temple, et que l'on a comparés aux *širke* babyloniens¹⁶³, qui portent le même nom qu'eux¹⁶⁴. Dans les Nombres, Moïse, après sa

¹⁵⁹ Papyrus n° 28, l. 4-6, éd. et trad. A. E. COWLEY, *Aramaic papyri of the fifth century B.C.*, Oxford, 1923, p. 103-106.

¹⁶⁰ Papyrus n° 5 (12 juin 427), l. 3, éd. et trad. E. G. KRAELING, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri. New Documents of the Fifth Century B.C. from the Jewish Colony at Elephantine*, New Haven, 1953, p. 181.

¹⁶¹ Papyrus n° 2, l. 2, éd. et trad. F. M. CROSS, « A report on the Samaria Papyri », *Congress Volume : Jerusalem 1986*, éd. J. A. EMERTON (Supplements to *Vetus testamentum*, 40), Leyde, 1988, p. 25. Sur le terme *rōšm* (marque, signe, inconnu de l'Ancien Testament), cf. E. LIPÍŃSKI, « Traditions juridiques des Sémites de l'Ouest à l'époque préhellénistique : les esclaves », *Transeuphratène*, 8, 1994, p. 128-129.

¹⁶² Le Talmud propose un modèle d'acte de vente garantissant que l'esclave est libre de toute contestation de propriété ou réclamation par l'État, et qu'il « n'a pas sur son corps la marque de servitude d'un autre homme [i. e. propriétaire] » (*Gittin* 86a, cité et trad. par S. GREENGUS, « The Selling of Slaves : Laws Missing from the Hebrew Bible ? », *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte*, 3, 1997, p. 6). D'après *Tosefta Makkot* IV, 15, « il est permis de marquer un esclave afin qu'il ne puisse pas s'enfuir » (trad. I. MENDELSON, *Slavery in the Ancient Near East*, 1949, *op. cit.* n. 68, p. 49-50). Samuel Greengus, dans l'article cité, suggère qu'une « loi non-écrite » concernant la vente d'esclaves, inspirée des codes assyro-babyloniens, était en vigueur dans l'ancien Israël et a survécu jusqu'à l'époque rabbinique.

¹⁶³ I. MENDELSON, *Slavery in the Ancient Near East*, 1949, *op. cit.* n. 68, p. 101-102 ; 105-106.

campagne victorieuse contre les Madianites, prélève un pourcentage de captifs, « gens et bêtes » (Nb 31, 26), destinés à être offerts au temple : une première part est donnée « à Éléazar le prêtre, comme prélèvement pour Yahvé » (Nb 31, 29), une seconde « aux Lévites qui assument la charge de la Demeure de Yahvé » (Nb 31, 30). Il est intéressant de noter que la tribu de Lévi avait elle-même été mise à disposition des prêtres « à titre de “donnés” » (Nb 3, 9). Ces lévites consacrés au service, vu les importantes responsabilités qui leur incombent (transport de l'Arche, intendance des objets du culte, administration générale des biens du Temple), bénéficient d'une charge quasi-sacerdotale, celle en particulier d'accomplir le rite d'expiation (Nb 8, 19), bien que leur mode de consécration les assimilât toujours symboliquement à des oblations vivantes offertes en sacrifice à Yahvé¹⁶⁵. Les Lévites apparaissent comme les bénéficiaires d'une charge héréditaire, plutôt que comme de simples serviteurs. Le Deutéronome fait même état à leur endroit d'un véritable sacerdoce, pour ceux au moins qui étaient affectés au Temple de Jérusalem (Dt 18, 1 sq.).

Les “donnés” qui furent mis au service des Lévites pour l'accomplissement des basses besognes ont d'abord été, nous l'avons vu, des captifs de guerre et, à ce titre, des esclaves auxquels on témoignait sans doute peu de considération. Le livre de Josué rapporte comment les Gabaonites, qui vivaient sur la Terre Promise, inventèrent un subterfuge pour obtenir des Israélites la promesse de la vie sauve : découvrant leur ruse, et obligé de tenir sa parole, Josué n'a pas d'autre choix que de les traiter en prisonniers de guerre : « Désormais vous êtes maudits et vous ne cesserez jamais d'être en servitude, comme fendeurs de bois et porteurs d'eau dans la maison de mon Dieu » (Jos 9, 23). Voilà peut-être le genre d'activités auxquelles les *netînim* étaient astreints.

Les recensements du retour de l'exil (538 av. J.-C. sq.) mentionnent une importante communauté de *netînim* dont les aïeux avaient été « procurés aux Lévites pour les servir » par David, au nombre de 220 (Esd 8, 20), communauté à laquelle sont ajoutés « les fils des esclaves de Salomon », pour un total de 392 individus (Esd 2, 57). Les *netînim* faisaient vraisemblablement partie du butin que David offrit au Temple (or et argent d'après 2 S 8, 11 ≈ 1 Chr 18,

¹⁶⁴ Cf. *supra*, p. 327 sq.

¹⁶⁵ Comparer Nb 8, 12 (consécration des lévites) et Lv 1, 4 (consécration des holocaustes de bétail). Les Nombres insistent sur le fait que la tribu de Lévi constitue une contrepartie (Nb 3, 13 ; 8, 16) offerte par Israël en échange de la dixième plaie, lorsque Yahvé frappa en Égypte tous les premiers-nés, à l'exception des Juifs (Ex 12, 29-30).

11) à l'issue de ses campagnes victorieuses, tandis que les esclaves de Salomon désignent peut-être ces étrangers qui furent affectés vers 966 av. J.-C. à la construction du Temple (1 Chr 22, 2 et 2 Ch 2, 16-17)¹⁶⁶. Les descendants des *netînîm* de David et de Salomon prouvent au moins l'existence d'une caste héréditaire, sans qu'on en connaisse précisément le mode de transmission. La charge de *netînîm* était-elle imposée de force, comme dans le cas des *širke*, ou bien les familles prenaient-elles soin de la conserver ? La contrainte était sans doute encore de mise aux époques de Josué, de David et de Salomon, mais le fait que des *netînîm* soient restés attachés aux Lévites pendant l'exil et aient consenti à rentrer avec eux en Israël (Esd 8, 20) laisse penser que leur condition, bien que modeste, représentait à cette époque certains avantages. Au moment du retour des exilés, le roi perse Artaxerxès interdit à ses fonctionnaires « de percevoir impôt, contribution, ou droit de passage sur tous les prêtres, lévites, chantres, portiers, *netînîm*, bref sur les servants de cette maison de Dieu » (Esd 7, 24). Ce statut spécial a fait dire à Carlos Alfonso Fontela que les *netînîm* étaient peut-être à ce moment pratiquement assimilés aux Israélites¹⁶⁷. Le Livre de Néhémie nous apprend que, quelque temps après leur retour en Judée, des *netînîm* occupaient une résidence dans l'enceinte même du Temple (Ne 3, 31), mais aussi que d'autres, à l'instar des familles des prêtres et des Lévites, « demeuraient dans leurs villes, chacun en sa propriété » (Ne 11, 3, et parallèle en 1 Ch 9, 2). Un nombre restreint d'ouvriers-*netînîm* travaillaient et résidaient au Temple, en recevant un subside, tout en ayant de la famille à l'extérieur de Jérusalem¹⁶⁸. Leurs proches vivaient du travail de la terre pour leur propre compte ou étaient employés par d'autres. À l'époque post-exilique, les *netînîm*, tout en effectuant les basses besognes au sein du Temple, bénéficiaient apparemment de conditions de vie moins sévères que celles des *širke* du pays de Sumer. Le retour d'exil a pu représenter un tournant et contribuer à l'amélioration du statut des *netînîm*. Parce que la reconstruction et la réorganisation du Temple exigeait une importante main d'œuvre, les anciens esclaves-*netînîm* ont peut-être

¹⁶⁶ Salomon préleva aussi des Israélites comme « hommes de corvée » (1 R 5, 27). Il s'agissait de véritables travaux forcés dont on lui fera reproche après sa mort (1 R 12, 4). Plus tard, le prophète Jérémie s'élèvera lui aussi contre l'exploitation que fera Joiakim (609-598) de ses sujets pour la construction de son palais : « Malheur à qui bâtit sa maison sans la justice et ses chambres hautes sans le droit, qui fait travailler son prochain pour rien et ne lui verse pas de salaire » (Jr 22, 13). Sur cette question de l'esclavage public, cf. C. A. FONTELA, *La esclavitud a través de la Biblia* (Bibliotheca hispanica biblica, dir. D. MUÑOZ LEÓN, 9), Madrid, 1986, p. 51-53.

¹⁶⁷ C. A. FONTELA (*op. cit.* n. 166), p. 24.

¹⁶⁸ C'est aussi le cas des portiers, sans doute assez proches des *netînîm* dans l'échelle sociale, bien qu'un degré au-dessus (1 Ch 9, 25).

profité de la situation pour négocier un changement de statut en échange de leur volontariat au retour. Ceci expliquerait pourquoi l'exemption d'impôt et le partage des terres accordés par l'autorité perse aux prêtres et aux lévites bénéficia aussi aux *netînîm*. Ces avantages ont apparemment été obtenus en dépit des réticences que certains Juifs, attentifs à la pureté du culte, manifestaient dès la période exilique face à ces « étrangers incirconcis de cœur et incirconcis de corps » qui assureraient le service des « choses saintes », ainsi qu'en témoignent les imprécations d'Ézéchiel (Ez 44, 7-8). De fait, Ézéchiel, qui était prêtre, ne prévoit rien pour les *netînîm* lorsqu'il dresse le plan de la « portion sacrée du pays » qu'il souhaite voir impartie comme résidence et source de revenus pour les prêtres et les lévites au retour d'exil (Ez 45, 1-6).

Aux *netînîm* considérés par certains comme une classe d'étrangers indésirables, l'exil a donc peut-être offert l'opportunité d'un changement de statut. En tant que desservants affranchis, ils se seront sans doute peu à peu confondus avec les lévites. Le silence des sources postérieures confirme d'ailleurs la disparition de l'esclavage de temple en tant qu'institution¹⁶⁹. À l'époque inter-testamentaire, les rois et la noblesse cléricale ne possèdent plus d'esclaves qu'à titre privé, comme n'importe quel propriétaire civil¹⁷⁰.

> Les *netînîm* ont-ils été marqués ?

Les *netînîm* ont, indéniablement, des points communs avec les *širke*. Mais ont-ils eux aussi été marqués par le Temple de Jérusalem ? Parce que la marque des *širke* était étroitement liée à leur statut d'esclaves, et non à quelque privilège ou fonction religieuse, il paraît improbable qu'elle ait été imposée aux *netînîm* du Second Temple, puisque, comme on vient de le voir, ceux-ci semblent avoir bénéficié d'une sorte d'affranchissement à leur retour d'exil (en

¹⁶⁹ Alors que les Septante utilisent dans 2 Esdras (= Esdras + Néhémie) une transcription de l'hébreu *netînîm* (ναθινιμ, en 2, 70 ; 2, 58 ; 7, 7 ; 7, 24 ; 8, 17 ; 8, 20 ; 13, 26 ; 13, 31 ; 17, 46 ; 17, 60 ; 17, 73 ; 20, 29) et partout ailleurs sa traduction grecque littérale ("donnés" = δεδομένοι dans Nb 3, 9 ; 8, 16 et 19 ; 18, 6 ; 1 Ch 9, 2 etc.), le livre apocryphe d'Esdras (LXX = 1 Esd) parle de son côté de *ιερόδουλοι* (1 Esd 1, 2 ; 5, 29 ; 5, 35 ; 8, 5 ; 8, 48). Les auteurs (alexandrins ?) de ce livre ont estimé les *netînîm* suffisamment proches des hiérodules païens pour leur emprunter cette dénomination ; mais cela ne nous permet pas de savoir si les Juifs d'Égypte ont ou non employé des hiérodules dans leurs propres sanctuaires. À noter que Philon d'Alexandrie (*De praemiis et poenis, de execrationibus*, OPA 27, 1961, § 74, p. 78) emploie ce terme pour désigner les *netînîm* du Temple, lorsqu'il évoque la révolte de Corée (Nb 16) et que nulle part dans ses écrits n'apparaissent ni *ναθινιμ* ni *δεδομένοι*.

¹⁷⁰ C. A. FONTELA (*op. cit.* n. 166), p. 51. L'Évangile de Matthieu nous apprend ainsi que le grand prêtre avait à son service, dans son palais, des valets (ὑπηρέται) et une jeune fille esclave (παιδίσκη) (Mt 26, 58 et 69). L'esclave qui participe à l'arrestation de Jésus est lui aussi sa propriété spéciale (δοῦλος τοῦ ἀρχιερέως : Mt 26, 51).

538 av. J.-C.). Rappelons enfin que les témoignages relatifs au marquage des hiérodoules en Mésopotamie ne sont pas antérieurs au VI^e siècle av. notre ère¹⁷¹, donc postérieurs à la déportation des Juifs à Babylone (597 av. J.-C.). Les premières marques de propriété tatouées sur des esclaves par des Israélites n'apparaissent qu'au V^e siècle av. notre ère et ne concernent pas le personnel du temple¹⁷². Les antécédents égyptiens laissent cependant la question ouverte. S'il est vrai que David et Salomon, au tournant des XI^e et X^e siècles, offrirent aux lévites des *netînîm* remportés sur l'ennemi, on peut toujours les imaginer marqués au nom du souverain vainqueur, à l'instar des captifs estampillés par Ramsès III¹⁷³. La situation plus favorable des *netînîm* à leur retour d'exil s'accorde cependant assez mal avec un marquage corporel indélébile. Un marquage d'appartenance ou de coercition apparaît en effet inutile à une époque où les *netînîm* partagent certains avantages avec les prêtres et les lévites.

> *Les nazirs*

Israël a pratiqué un deuxième type de donation, ou plus exactement de consécration votive, le naziréat. Cette consécration, peut-être définitive à l'origine, devint assez vite temporaire (Nb 6, 1 sq. et Ac 21, 23 sq.). L'intéressé matérialisait son vœu en se laissant pousser les cheveux, qu'il coupait et brûlait devant un prêtre à l'issue de sa consécration (Nb 6, 18). Il s'engageait aussi à s'abstenir des fruits de la vigne et à ne pas approcher de cadavre (Nb 6, 3-7). Laisser croître sa chevelure signifiait laisser agir la puissance divine, comme le sous-entendent les formules de bénédiction de Gn 49, 26 et Dt 33, 16, ou encore l'histoire de Samson (Jg 13-16). Ce dernier avait été consacré « nazir de Dieu depuis le sein de sa mère jusqu'au jour de sa mort » (Jg 13, 7), une consécration perpétuelle qui était aussi celle de Samuel (1 S 1, 11). Ces deux cas témoignent sans doute du naziréat tel qu'il était pratiqué à l'origine, sur le modèle des donations humaines pratiquées dans les cultes alentour. Samson et Samuel sont d'ailleurs des enfants consacrés par leur mère, comparables à ceux que nous avons rencontrés en Mésopotamie ou en Égypte. Le naziréat, tel qu'il nous est connu par les textes, n'impliquait donc aucune marque corporelle, à l'exception de la chevelure. Le tatouage aurait de toute façon été

¹⁷¹ Cf. *supra*, p. 327 sq.

¹⁷² Cf. *supra*, p. 346 sq.

¹⁷³ Cf. *supra*, p. 319 sq.

inadapté au fonctionnement même du vœu : le changement d'*habitus* qui marque l'engagement votif doit, par définition, être réversible¹⁷⁴.

c) Textes métaphoriques

Après cette enquête auprès des diverses formes de servitude en Israël, il nous faut maintenant examiner les autres passages susceptibles d'apporter un supplément d'information sur l'usage de la marque d'appartenance en Israël et de déterminer s'il a existé ou non une marque quelconque qui notifiât cette fois l'appartenance religieuse. En effet, même si le Pentateuque est intraitable vis-à-vis de toute forme de marquage corporel¹⁷⁵, on pourrait toujours supposer qu'une exception était possible dans le cadre du culte rendu à Yahvé.

> *L'inscription au nom de Yahvé dans le Second Isaïe*

Un passage célèbre a fait croire à certains que les Juifs pratiquaient sur eux-mêmes un marquage au nom de Yahvé :

« Celui-ci dira : “Je suis à Yahvé”, et cet autre se réclamera du nom de Jacob. Celui-là écrira sur sa main : “à Yahvé”, et on lui donnera le nom d'Israël. » (Is 44, 5)

Rappelons tout d'abord que ce passage appartient à une addition (ch. 40-55) composée bien après la période d'activité du prophète Isaïe (c. 740-701 av. J.-C.), une addition qui prophétise la chute de Babylone et la restauration d'Israël. Ce “Second Isaïe” écrivait à la fin de l'exil — peut-être même après —, à une époque où les conquêtes de Cyrus laissaient présager aux Juifs leur libération prochaine¹⁷⁶. À Babylone, le Second Isaïe a pu observer les marques d'appartenance qui étaient infligées aux esclaves, qu'ils soient propriété privée ou affiliés à un temple. Mais le passage qui nous occupe s'empare de cette réalité sur le strict plan de l'allégorie : la

¹⁷⁴ Cf. *supra*, p. 25 sq., à propos des guerriers germaniques.

¹⁷⁵ Lv 19, 28 : « vous ne ferez pas d'incisions dans le corps pour un mort et vous ne vous ferez pas de tatouage » (sur le tatouage, cf. *infra*, p. 444 sq.). Cf. aussi Lv 21, 5 (« ils ne se feront pas d'incisions sur le corps ») et Dt 14, 1 (« Vous ne vous ferez pas d'incision ni de tonsure sur le front pour un mort »). Plusieurs passages de l'Ancien Testament montrent cependant que les incisions funèbres étaient effectivement connues des Israélites (cf. *supra*, p. 416 sq.).

¹⁷⁶ Le ch. 41 célèbre la progression de Cyrus, de bon augure pour Israël. Cyrus est nommé désigné comme le principal agent de la restauration d'Israël en Is 44, 28 et 45, 1. L'édit de Cyrus (538) pourrait donc constituer le *terminus post quem* de cette série de chapitres.

marque inscrite sur la main y est la métaphore de l'appartenance d'Israël à son Dieu. Cette appartenance est évoquée au début du ch. 44 à travers le thème des bénédictions de Jacob, lui-même figure du peuple choisi auquel Yahvé promet une descendance féconde et bénie au moyen d'une nouvelle métaphore, celle de la germination végétale (Is 44, 3-4). D'autres passages du Second Isaïe sont consacrés au rachat du serviteur Israël par son maître Yahvé¹⁷⁷. La marque au nom de Yahvé exprime bien cette idée de rachat : nous avons vu qu'en Mésopotamie le nom du nouveau propriétaire était tatoué sur l'esclave au moment de son acquisition.

Au vu de ce contexte, il paraît donc erroné de prendre l'allégorie de la marque d'appartenance pour argent comptant. Il est extrêmement douteux que le Temple se soit autorisé à inscrire *le nom de Yahvé* sur la main ou le poignet de ses fidèles ou même de ses esclaves : seul le grand prêtre était jugé digne, pendant les cérémonies, de porter le Tétragramme de façon ostensible, gravé sur la lamelle d'or attachée en avant de son turban¹⁷⁸.

> *Le taw d'Ézéchiël comme marque de captivité*

Reste à aborder l'épineux passage d'Ézéchiël dans lequel le prophète parle du *taw* que l'envoyé de Yahvé marque sur le front des justes :

« C'est alors que d'une voix forte [Yahvé] cria à mes oreilles : "Ils approchent, les fléaux de la ville, chacun son instrument de destruction à la main". Et voici que six hommes s'avancèrent, venant du porche supérieur qui regarde le nord [...]. Au milieu d'eux, il y avait un homme vêtu de lin, qui portait à la ceinture une écritoire de scribe. [...] La gloire du Dieu d'Israël s'éleva de sur le chérubin sur lequel elle était, vers le seuil du Temple, et il appela l'homme vêtu de lin qui avait une écritoire de scribe à la ceinture ; et Yahvé lui dit : "Parcours la ville, parcours Jérusalem et marque d'un *taw* au front les hommes qui gémissent et qui pleurent sur toutes les abominations qui se pratiquent au milieu d'elle." Je l'entendis dire aux autres : "Parcourez la ville à sa suite et frappez. N'ayez pas un regard de pitié, n'épargnez pas : vieillards, jeunes gens, vierges, enfants, femmes, tuez et exterminatez tout le monde. Mais quiconque portera le *taw* au front, ne le touchez pas. Commencez à partir de mon sanctuaire." » (Ez 9, 1-6)

¹⁷⁷ « Et toi Israël, mon serviteur » (41, 8) ; « Je t'ai dit : "tu es mon serviteur", je t'ai choisi, je ne t'ai pas rejeté" » (41, 9) ; « Ne crains pas, car je t'ai racheté, je t'ai appelé par ton nom : tu es à moi [...] pour ta rançon, j'ai donné l'Égypte, Kusch et Séba à ta place, [...] tu as du prix [...] je livre des hommes à ta place et des peuples en rançon de ta vie » (43, 1-4) ; « tu es pour moi un serviteur [...] je t'ai racheté [...] Yahvé a racheté Jacob » (44, 21-23). Plus loin, pour exprimer les maux d'Israël, le Second Isaïe utilise les images de la répudiation, mais aussi de la vente d'êtres humains pour dettes (50, 1). Sur ce dernier thème, cf. L.-J. BORD, *Droit de rachat, rémission des dettes et libération des personnes dans le Proche-Orient ancien*, 2000, *op. cit.* n. 148, p. 207 sq.

¹⁷⁸ Ex 28, 36-37 (cf. Ex 39, 30-31) : « Tu feras un fleur d'or pu et tu y graveras en intaille, comme un sceau : "Consacré à Yahvé". Tu la placeras sur un cordon de pourpre violette, et elle sera sur le turban : c'est sur le devant du turban qu'elle sera. ». Nouvelle allégorisation prophétique de ce thème dans Za 14, 20 : « En ce jour-là, il y aura sur les grelots des chevaux : "consacré à Yahvé" ».

Un mot du contexte, tout d'abord. Les premiers chapitres de la vision d'Ézéchiel sont une fresque grandiose et symbolique de l'événement de l'Exil, avant que l'aspect du Temple futur ne soit décrit aux ch. 40-43. Le siège de Jérusalem est annoncé au prophète (4, 1-3), avec son cortège de maladies, famine et morts violentes envoyées par Dieu comme châtiment de l'infidélité d'Israël (5, 12-17). Le passage que nous venons de citer met en scène la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor (16 mars 597) et la première déportation¹⁷⁹. Six hommes personnifient les divers fléaux dont la ville est frappée, tandis que les habitants que le scribe marque au front représentent les survivants, ceux qui seront « dispersés parmi les nations » et se souviendront de Yahvé au cours de l'exil (Ez 6, 8-10 et 12, 16). Le *taw* qui leur est tracé sur le front n'est donc rien d'autre qu'une marque de captivité et d'esclavage analogue à celle que Ramsès III imposait à ses prisonniers de guerre. La figure du scribe décrite par Ézéchiel rappelle d'ailleurs les préposés au marquage qui, à Médinet Habou, sont accompagnés de scribes et tiennent leurs lancettes ou leurs aiguilles comme des stylets¹⁸⁰. Notons enfin que le verbe *marquer* (תוה *taweh*) utilisé en Ez 9, 4 est lui-même construit à partir de la racine *taw*. On le retrouve une seule fois en 1 S 21, 14, au sens de laisser des marques ou écorcher¹⁸¹. Ez 9, 4 ne dit donc rien d'autre que « *marquer une marque* ».

Il n'est pas impossible que les Juifs déportés de Jérusalem aient effectivement reçu une marque de captivité. Elle aura pu servir à officialiser la sélection que les Mésopotamiens opérèrent pour s'assurer les services des meilleurs d'entre les Hébreux : lettrés, artisans et soldats :

« Tous les gens de condition, au nombre de sept mille, les forgerons et les serruriers, au nombre de mille, tous les hommes en état de porter les armes, furent conduits en exil à Babylone par [Nabuchodonosor]. » (2 R 24, 16)

Le marquage des captifs, attesté en Égypte, l'est aussi dans le Proche-Orient asiatique. Les Perses, qui, avec Darius II, se rendront maîtres un demi-siècle plus tard de la Babylonie, étaient

¹⁷⁹ Le sac de la ville et la destruction du Temple qui surviendront dix ans plus tard sont pour leur part évoqués au ch. 24.

¹⁸⁰ Cf. *supra*, p. 320.

¹⁸¹ David, pour ne pas être reconnu du roi des Philistins chez lesquels il s'est enfui, « fit l'insensé sous leurs yeux et simula la démence entre leurs mains : il *faisait des marques* sur les battants de la porte et laissait sa salive couler sur sa barbe. » La version des Septante intéresse la suite de notre étude : ἐτυμπάνιζεν ἐπὶ ταῖς θύραις τῆς πόλεως. Une traduction possible serait : « il tambourinait sur les portes de la ville ». Mais on verra plus loin que le verbe *τυμπανίζειν* peut aussi désigner une cruelle bastonnade laissant des plaies ouvertes ou des écorchures — donc des *marques* (voir *infra* le problème des *τυμπάνων ἐγκαταξείεις* attribuées à Ptolémée Philopator, p. 484 sq.).

coutumiers du fait. Lorsqu’au cours de la deuxième guerre médique (c. 480 av. J.-C.), les Thébains se rendirent à l’armée perse, Hérodote raconte que, « sous l’ordre de Xerxès, on marqua la plupart d’entre eux de tatouages royaux » (τοὺς δὲ πλέονας αὐτῶν κελεύσαντος Ξέρξεω ἔστιξαν στίγματα βασιλῆα)¹⁸². Les marques dont parle Hérodote ne doivent pas seulement être considérées comme un châtement, mais aussi comme un moyen de signifier une nouvelle appartenance, selon le principe qui régissait les cessions d’esclaves à l’époque néo-babylonienne. Cela permet à notre avis de comprendre les στίγματα βασιλῆα comme des duplicatas du nom royal, celui du nouveau “propriétaire” des Thébains¹⁸³. Cette pratique était encore de mise à l’époque hellénistique. Quinte-Curce rapporte par exemple que certains des hommes d’Alexandre retenus prisonniers par les Perses, parmi les graves mutilations dont ils furent victimes (amputations diverses), se virent cautérisés « avec les marques brûlantes de lettres barbares » (*inustis Barbarorum litterarum notis*)¹⁸⁴.

Rien d’étonnant donc à ce que Nabuchodonosor ait ordonné de marquer de la même manière les captifs qu’il avait remportés sur Jérusalem. Quand bien même la première déportation n’aurait pas donné lieu à un marquage de captifs, le rédacteur du livre d’Ézéchiel avait tout le loisir de mettre en scène un procédé très courant à son époque. Il n’a pas lieu de comprendre ici le *taw* comme une forme de marquage religieux à destination prophylactique : ce type d’interprétation n’est le fait que des relectures postérieures de l’épisode, celles que nous trouverons dans l’apocalyptique juive et chrétienne, chez les Pères de l’Église et dans le Talmud¹⁸⁵. Certes, chez Ézéchiel, les survivants déportés constituent le “reste” d’Israël auquel s’applique la promesse du retour et de la restauration, et cette idée conduit presque le prophète à

¹⁸² HÉRODOTE, *Histoires*, livre VII, ch. 233, éd. et trad. (modifiée) P.-E. LEGRAND, CUF, 1951 (3^e tirage, 1986), p. 230-231.

¹⁸³ J. YSEBAERT, *Greek Baptismal Terminology. Its Origins and Early Development*, Nijmegen, 1962, qui note avec justesse, p. 192 : « Xerxes [...] had the Thebans inscribed with a royal mark, probably his own name, and thus his primary intention was to indicate to which side the changeable Thebans now belonged. We are therefore concerned with an eastern custom of tattooing as a means of marking property. »

¹⁸⁴ QUINTE-CURCE (I^{er} siècle ap. J.-C.), *Histoires*, livre V, ch. 5, éd. et trad. (modifiée) H. BARDON, CUF, 1961, p. 137. Il ne s’agissait certainement pas de caractères cunéiformes, comme l’a cru Paul Perdrizet (« La miraculeuse histoire de Pandare et d’Echédore [...] », 1911, *op. cit.* n. 2, p. 62), mais bien de lettres araméennes, la langue officielle de l’Empire perse. Pierre Ducrey pense que ces lettres avaient sans doute quelque analogie avec les « stigmates royaux » infligés par Xerxès aux Thébains (P. DUCREY, *Le traitement des prisonniers de guerre dans la Grèce antique des origines à la conquête romaine*, éd. revue et augmentée, Paris, 1999, p. 215).

¹⁸⁵ Cf. *infra*, p. 627 sq.

présenter la marque d'appartenance qu'impose le conquérant d'Israël comme celle de Yahvé lui-même. Cette manière de faire est typique de l'Ancien Testament, qui comprend les diverses déconvenues d'Israël comme autant d'épreuves pédagogiques envoyées par Dieu. Mais de là à considérer le *taw* comme un signe sacré censé marquer le fidèle, signaler son élection et le protéger du mal, il n'y a qu'un pas que les commentateurs postérieurs franchiront sans doute, mais qui ne l'était certainement pas encore à l'époque d'Ézéchiel. Si le signe de *taw* avait été interprété en ce sens dès le retour d'exil, le Second Isaïe l'aurait sans doute utilisé en lieu et place de la formule qu'il imagine inscrite sur la main (Is 44, 5).

*
* *

B. MONDE GRÉCO-ROMAIN

> *Introduction*

Chez les Grecs et les Romains, la marque corporelle n'a pas eu d'autre fonction que de stigmatiser les captifs, les esclaves et, plus tard, les nouvelles recrues militaires. Cet usage du stigmate indélébile est, dans une certaine mesure, comparable à celui que nous avons observé dans les civilisations égyptienne et mésopotamienne. Quelques différences peuvent cependant être notées : vu le nombre réduit de témoignages relatifs au marquage des captifs, il faut croire que ce dernier n'était pas systématique dans l'ancienne Grèce. De leur côté, les armées romaines n'y ont jamais eu recours. À partir de l'époque hellénistique, les seuls captifs stigmatisés sont des opposants au pouvoir, des rebelles intérieurs — les plus dangereux — que l'on veut humilier publiquement afin de décourager leurs éventuels soutiens populaires. D'autre part, à l'époque hellénistique et romaine, le stigmate servile n'a plus cette valeur contractuelle qui l'avait rendu si fréquent au Proche-Orient. On tatoue seulement les esclaves récalcitrants pour les punir. Si l'on a parfois tatoué l'esclave au nom de son maître¹⁸⁶, c'était sans doute pour permettre aux autorités de retrouver plus facilement ce dernier, en cas de fuite. Cette façon de faire est au moins explicitement attestée par les colliers serviles utilisés à partir du IV^e siècle ap. J.-C. en remplacement du tatouage facial¹⁸⁷.

I. LE MARQUAGE DES CAPTIFS ET DES ESCLAVES

a) Les prisonniers de guerre

La plus ancienne stigmatisation de captifs en milieu grec, si l'on en croit Plutarque, remonte au milieu du V^e siècle avant notre ère. Les Athéniens et les Samiens, lors du conflit qui les opposa vers 440 av. J.-C., s'infligèrent réciproquement des marques tatouées (*στίζειν*) sur le front (*εἰς τὸ μέτωπον*). Il s'agissait d'emblèmes figuratifs, propres à chaque cité : les Athéniens

¹⁸⁶ Unique témoignage chez Ambroise, *infra* p. 367.

¹⁸⁷ Cf. *infra*, p. 363 sq.

marquèrent leurs prisonniers d'une chouette, les Samiens d'une proue de navire (une "samienne" : *σάμαινα*). Ces parasèmes appartenaient au répertoire des types monétaires et ont pu être représentés sur des monuments civils¹⁸⁸. Paul Perdrizet pense que ces marques figuratives n'étaient déjà plus en usage à l'époque hellénistique¹⁸⁹ — elles sont en tout cas absentes des notices qui se rapportent à cette période. Les parasèmes de cité sont sans doute des marques d'appartenance comparables aux *στίγματα βασιλῆα* que Xerxès infligea aux Thébains en 480 av. notre ère¹⁹⁰. Lorsque Élien évoque encore au début du III^e siècle ap. J.-C. l'épisode des parasèmes samiens et athéniens, il utilise la même terminologie que Plutarque (*στίζειν*), contrairement à ce que laisse entendre une traduction récente de son *Histoire variée*¹⁹¹. Nous retrouverions donc ici la technique qui paraît avoir été aussi celle des Égyptiens, dans un contexte similaire¹⁹².

D'après Vitruve, le marquage des vaincus fut associé en 351 av. J.-C. aux cérémonies de triomphe de la reine d'Halicarnasse Artémise II :

<p><i>Tum Artemisia, Rhodo capta, principibus occisis, tropaeum in urbe Rhodo suae victoriae constituit aeneasque duas statuas fecit, unam Rhodiorum civitatis, alteram suae imaginis, et ita figuravit : Rhodiorum civitati stigmata imponentem.</i>¹⁹³</p>	<p>« Après que Rhodes eut été prise et ses dirigeants exécutés, Artémise dressa dans la ville le trophée de sa victoire : elle fit deux statues de bronze, la première représentant la ville de Rhodes, la seconde à sa propre effigie ; elle [se] représenta ainsi en train d'imposer des tatouages à la cité rhodienne. »</p>
---	---

Mais, à partir de l'époque hellénistique, cet usage disparaît des célébrations qu'organise le vainqueur, au moins dans les cas de confrontations entre armées régulières. Certes, le stigmate a encore été infligé par les Perses à certains soldats d'Alexandre¹⁹⁴, mais on ignore si les

¹⁸⁸ PLUTARQUE, *Périclès*, ch. 26, § 4, éd. et trad. R. FLACÉLIÈRE et É. CHAMBRY (*Vies*, t. 3) CUF, 1964, p. 44. Pour l'interprétation correcte du texte de Plutarque et les autres représentations des parasèmes (la chouette athénienne en particulier), cf. P. PERDRIZET, « La miraculeuse histoire de Pandare et d'Echédore [...] », 1911, *op. cit.* n. 2, p. 62, p. 69-72.

¹⁸⁹ P. PERDRIZET, « La miraculeuse histoire de Pandare et d'Echédore [...] », 1911, *op. cit.* n. 2, p. 72.

¹⁹⁰ Cf. *supra*, p. 355.

¹⁹¹ ÉLIEN (historien grec, c. 170/180 - 230/240 ap. J.-C.), *Histoire variée*, livre II, ch. 9, trad. et com. A. LUKINOVITCH, A.-F. MORAND, Paris, 1991, p. 16 : « marquer au fer rouge le visage des prisonniers samiens », alors que le texte grec dit que les Athéniens avaient décidé de « tatouer les captifs de guerre samiens au visage » (*τούς ... ἀλισκομένους αἰχμαλώτους Σαμίων στίζειν κατὰ τοῦ προσώπου*).

¹⁹² Cf. *supra*, p. 320 sq.

¹⁹³ VITRUVÉ, *De l'architecture*, livre II, éd. et trad. (modifiée) L. CALLEBAT, intro. et com. P. GROS, mss et appareil critique C. JACQUEMARD, CUF, 1999, p. 32 ; Pierre Gros commente p. 144, n. 3 : « la ville [de Rhodes] devait avoir pris les traits d'une captive enchaînée au trophée », suggérant ainsi la présence d'un troisième élément, le poteau sur lequel étaient exposées les armes prises sur l'ennemi. Mais le groupe des deux statues d'Artémise et de Rhodes agenouillée devant elle suffisait à constituer un trophée, au sens de "monument de victoire". Pierre Gros pense également que « la brutalité de la scène reproduite à Rhodes est plutôt d'esprit asiatique ; elle ne semble pas avoir eu de postérité » (*ibid.*, p. 142, n. 1).

¹⁹⁴ Cf. *supra*, p. 355.

militaires macédoniens l'ont utilisé en retour. En tout cas, cet usage n'apparaît dans aucune description de triomphe de l'armée romaine. Il semble qu'à cette époque on ait seulement recouru occasionnellement au stigmatisme pour châtier les instigateurs de coups d'État ou de rébellions contre le pouvoir. L'occupant romain en a peut-être fait usage lors des résistances qui suivirent sa prise de contrôle de l'Égypte. C'est ce que l'on peut déduire d'une remarque de Philon d'Alexandrie (I^{er} siècle ap. J.-C.) qui rappelle que ceux qui provoquent ouvertement les rois et les tyrans seront, avant leur exécution, « tatoués (*στιζόμενοι*), fouettés (*μαστιγούμενοι*) et amputés (*ἀκρωτηριαζόμενοι*) »¹⁹⁵. Nous pensons aussi au célèbre passage du *Troisième livre des Maccabées* discuté plus bas, où l'on a sans doute une allusion aux soulèvements juifs survenus à l'époque romaine en Égypte¹⁹⁶. En pleine époque byzantine, des rebelles d'Asie Mineure se virent infliger un tatouage au visage. Constantin VI (780-797), après avoir écrasé au printemps 793 un soulèvement armé dans l'Arméniakon¹⁹⁷, fit exécuter les trois principaux leaders et exhiba dans la capitale le reste des vaincus :

Χιλίους δὲ ἐκ τοῦ κάστρου αὐτῶν δεσμῆσας « Il amena dans la ville, par les portes des Bal-
ἐν τῇ πόλει εἰσήγαγεν διὰ τῆς πόρτης chernes [au nord de Constantinople], un millier de
Βλαχερονῶν, [...] ὧν ἐπιγράψας τὰ πρόσωπα captifs depuis leur camp [de détention] ; [...] il
μέλανι κεντητῶ, Ἀρμενιάκος ἐπίβουλος, écrivit en puncture noire sur leur visage : “traître de
διέσπειρεν αὐτοὺς ἐν τε Σικελία καὶ ταῖς l'Arméniakon”, et les dispersa en Sicile et dans
λοιπαῖς νήσοις.¹⁹⁸ d'autres îles. »

Bien que Théophane ne le précise pas, il s'agissait sans doute d'une déportation aux travaux forcés. On pourrait par conséquent penser qu'une telle mesure renouait avec le marquage des forçats qui portaient, tatouée au visage, la nature de la peine à laquelle ils avaient été condamnés¹⁹⁹. Mais la nature de l'inscription montre que Constantin VI cherchait surtout à humilier publiquement les dissidents.

¹⁹⁵ PHILON D'ALEXANDRIE, *De somniis*, II, § 84, éd. L. COHN et P. WENDLAND, trad. P. SAVINEL, *OPA* 19, 1962, p. 164-165. Pierre Savinel traduit à notre avis de façon erronée *στιζόμενοι* par « transpercés ».

¹⁹⁶ Cf. *infra*, p. 463 sq.

¹⁹⁷ Thème (division administrative) de l'Empire byzantin, situé au nord-est de l'Asie Mineure, sur les rives de la mer Noire.

¹⁹⁸ THÉOPHANE, *Chronographie*, anno mundi 6285, éd. K. DE BOOR, *BT*, vol. 1, 1883, p. 469. Référence signalée par M. GUSTAFSON, « *Inscripta in fronte* : Penal Tattooing in Late Antiquity », *Classical Antiquity*, 16, 1997, p. 84 (*op. cit.* n. 5).

¹⁹⁹ Cf. évocation d'Apulée, *infra*, p. 361. La flétrissure de la face fut abolie par un décret de Constantin (*infra*, p. 362).

b) Les esclaves et les forçats

Le stigmate était avant tout infligé aux esclaves : souvent utilisé pour prévenir les récidives d'évasion²⁰⁰, ce type de sanction demeurait à la disposition du maître, quelle que soit l'infraction commise. Dans la première moitié du III^e siècle av. J.-C., l'alexandrin Héronidas, dont on a retrouvé au XIX^e siècle quelques mimes sur papyrus, a consacré l'un d'entre eux aux déboires d'un esclave, Gastron, victime de la jalousie de sa maîtresse Bitinna. Tenu d'assouvir les appétits sexuels de cette dernière, Gastron aurait exercé ailleurs ses talents. Vilipendé par sa maîtresse, celui que la société de son temps ne considère pas comme un être humain affirme malicieusement pour sa défense : « Je suis homme (ἄνθρωπος), j'ai fauté », et ajoute à l'intention de Bitinna : « si jamais tu me reprends à me conduire comme tu ne veux pas, fais-moi tatouer (στίζον) ». Mais Bitinna veut sans délai emmener faire fouetter Gastron et, avant le départ, ordonne à sa servante : « fais moi venir Kosis le tatoueur avec ses aiguilles et son encre » (Κόσιν τέ μοι κέλευσον ἐλθεῖν τὸν στίκτην ἔχοντα ῥαφίδας καὶ μέλαν). Bitinna justifie ainsi sa décision : « puisque, se prétendant homme, il ne veut rien savoir, il va à l'instant apprendre ce qu'il vaut en portant cette inscription sur le front » (ἀλλ' ἐπείπερ οὐκ οἶδεν ἄνθρωπος ὢν, ἑαυτὸν αὐτίκ' εἰδήσει ἐν τῷ μετώπῳ τὸ ἐπίγραμμ' ἔχων τοῦτο). La servante Cydilla obtiendra finalement la grâce de Gastron²⁰¹. La même sanction, accompagnée d'une centaine de coups de fouet est préconisée par un fragment de code relatif aux procès d'esclaves (Égypte, III^e siècle av. J.-C.)²⁰². Un autre document législatif parle d'une marque qu'auraient portée les marins de la flotte des Ptolémées. Il s'agit d'un extrait d'ordonnance du milieu du III^e siècle av. J.-C. qui vise « les marins portant la marque » ([το]ύς να[ύ]τας τοὺς τὸν χαρακτηριστῆρα ἔχοντας) servant au sein de la marine royale (βασιλικοὶ ναῦται)²⁰³.

²⁰⁰ « Tout ce qui est honteux, ici [i. e. à Athènes], et réprimé par la loi, tout cela, chez nous les oiseaux, est beau (καλόν). [...] Se trouve-t-il que l'un de vous est un fugitif marqué du stigmate (δραπέτης ἐστιγμένος), on l'appellera chez nous francolin bigarré » (ARISTOPHANE, *Les Oiseaux*, v. 760-761, éd. V. COULON, trad. H. VAN DAELE, CUF, 1928, p. 60).

²⁰¹ HÉRONIDAS, *Mimes*, éd. J. ARBUTHNOT NAIRN, trad. L. LALOY, CUF, 1928 (3^e tirage, 1991), *Mime* V (*La jalouse*), v. 27-27, 65-67, 77-79 (trad. modifiée), p. 77-79.

²⁰² Pap. Lille 29, col. 2, l. 33-36, P. JOUGUET, éd. P. COLLART, J. LESQUIER, M. XOUAL, *Papyrus grecs [de l'Institut papyrologique de l'Université de Lille]*, t. 1, Paris, 1907, p. 129-130 : « Que celui qui s'empare de l'esclave [pour le châtier] le fasse fouetter d'au moins cent coups et tatouer au front » (ὁ δὲ παραλ[αβὼν τὸ ἀνδρά]ποδον μαστιγωσ[άτω μὴ ἔ]λασσον ἑκατὸν π[ληγῶν καὶ] στίξατο τὸ μέτω[πον]).

²⁰³ Pap. Hibeh, col. V, l. 86 sq. et l. 93-94, éd. E. G. TURNER et M.-T. LENGIER (collaboration pour le n° 198), *The Hibeh papyri, part. II*, Londres, 1955, n° 198, p. 82. Le pap. Hibeh ne provient pas de El-Hibeh, mais a été acheté en 1902/1903 à Illahun. Beaucoup d'ordonnances contenues dans ce texte sont attribuables à Ptolémée II Philadelphie (308-246), promulguées sans doute au cours des années 260-250

Si l'on mandait à Alexandrie les services d'un tatoueur, il semble qu'à Rome on n'hésitait pas à recourir au fer rouge : Valère Maxime (I^{er} siècle) parle d'un esclave qui avait été « brûlé d'une marque indélébile de lettres selon le suprême outrage de la face » (*inexpiabili litterarum nota per summam oris contumeliam inustus*)²⁰⁴. Juvénal se moque de son côté d'un certain Rutilius qui prend plaisir à châtier ses esclaves : « c'est alors qu'il est heureux, toutes les fois qu'à l'appel du bourreau quelqu'un est brûlé au fer rouge pour deux serviettes [égarées] » (*tunc felix, quotiens aliquis tortore vocato uritur ardenti duo propter lintea ferro*)²⁰⁵.

Pour désigner un esclave puni de l'inscription, il suffisait d'utiliser un participe de *στίζειν* (par ex. *ἔστιγιμένος*²⁰⁶) ou l'adjectif dérivé de *στίγμα* (*στιγματίας*). Le “stigmatisé” ou le “tatoué” appartenait à une sous-classe d'esclaves qu'à la fin du v^e siècle av. J.-C. Aristophane distingue explicitement de celle des serviteurs. Dans *Lysistrata*, les femmes grecques sont décidées à mettre fin aux guerres fratricides de leurs maris ; s'étant emparé de l'Acropole, elles doivent se défendre contre un incendie allumé par les vieillards ; toutes celles qui ne sont pas assiégées se précipitent chercher de l'eau aux fontaines. Dans cette cohue, l'une d'elle est « bousculée par des servantes et par des [esclaves] tatouées » (*δούλαισιν ὠστιζομένη στιγματίαις τε*)²⁰⁷, c'est-à-dire par les deux classes de la domesticité athénienne.

Le “stigmatisé” se trouvait contraint d'effectuer les travaux les plus pénibles. Dans les *Métamorphoses* d'Apulée, Lucius, transformé en âne, est acheté par un meunier exploitant ce

av. J.-C. (*ibid.*, p. 77). Ces “marins marqués” étaient soit des esclaves appartenant en propre au souverain, soit des galériens auxquels avait été infligé le stigmate punitif. Il nous semble que *χαρακτήρ* désigne ici un tatouage, surtout si on compare ce papyrus avec un passage de l'Alexandrin Jean Philopon (VI^e s. ap. J.-C.) : « un tatouage ... sur le bras comme celui que les marins et beaucoup d'autres font avec de l'encre et une puncture d'aiguilles » (*στίγμα ... ἐν τῷ βραχίονι, ἄπερ διὰ μέλανος καὶ τῆς ὑπὸ τῶν βελονῶν κεντήσεως ποιοῦσιν οἱ ναῦται καὶ ἄλλοι πολλοί* — *Commentaire sur la Génération des animaux d'Aristote*, 721b, éd. M. HAYDUCH, Berlin, 1903, p. 22, l. 19-21).

²⁰⁴ VALÈRE MAXIME, *Faits et Dits mémorables*, livre VI, ch. 8 (*De fide servorum*), § 7, éd. et trad. (modifiée) R. COMBÈS, CUF, 1997, p. 190. Robert Combès, en comprenant *summam oris contumeliam* comme la “flétrissure supérieure de la face”, et en distordant quelque peu la structure grammaticale originale, obtient le résultat suivant : « marqué des traces indélébiles d'une marque infâmante portée au fer rouge sur le haut de son visage ». Notre traduction, qui a pour seul mérite d'être plus littérale, ne nous paraît pourtant pas encore complètement satisfaisante.

²⁰⁵ JUVÉNAL, *Satires*, éd. et trad. (modifiée) P. DE LABRIOLLE et F. VILLENEUVE, CUF, 1921 (12^e tirage revu, corrigé et augmenté par J. GÉRARD, Paris, 1983), *Satire* 14, v. 21-22, p. 173.

²⁰⁶ Pour cette appellation, cf. ARISTOPHANE, *Les Oiseaux*, v. 760 (*op. cit.* n. 200) et DIPHILE (dates inconnues) cité par ATHÉNÉE, *Deipnosophistes*, livre VI, 225a-b (éd. et trad. angl. C. B. GULICK, vol. 3, LCL n° 224, 1929, p. 14-15) : un *ἔστιγιμένος* qui se fait pousser les cheveux sur le front pour cacher son stigmate devient l'illustration du gremlin qui dissimule sa véritable nature.

²⁰⁷ *Lysistrata* (411 av. J.-C.), v. 330-331, éd. V. COULON, trad. H. VAN DAELE, 9^e tirage, CUF, 1989 (1^{ère} éd., 1928), p. 133-134.

genre d'esclaves aux côtés des animaux. Apulée décrit de véritables forçats qui portent les marques du fouet, sont vêtus de lambeaux et ont « le front marqué de lettres, les cheveux rasés d'un côté²⁰⁸, les pieds pris dans des anneaux » (*frontes litterati et capillum semirasi et pedes anulati*)²⁰⁹. D'après Suétone, l'empereur Caligula (37-41) fut même le premier à défigurer de tatouages et à condamner aux travaux forcés des personnes respectables²¹⁰ : la nouveauté résidait dans le fait d'avoir infligé à des citoyens des châtiments jadis réservés aux esclaves²¹¹.

L'*inscriptio frontis*²¹² a fini par être mal perçue. Au début de notre ère, un auteur de sentences — sans doute un juif hellénisé de la *diaspora* — conseillait déjà à son lecteur : « n'inscrit pas de tatouages pour blâmer un serviteur » (*στίγματα μὴ γράψης ἐπονειδίζων θεράποντα*)²¹³. Mais les premières mesures officielles ne seront prises qu'à la fin de l'Empire, et ce peut-être grâce à l'influence nouvelle que les chrétiens exerçaient à cette époque sur le pouvoir : l'abolition de la flétrissure du visage sera décidée par Constantin et Licinius deux ans après l'édit de tolérance de Milan. Et, effectivement, l'argument qui justifie cette abolition n'est pas sans rappeler l'idée biblique de la ressemblance divine²¹⁴ :

Si quis in ludum fuerit vel in metallum pro « Si quelqu'un a été condamné au cirque ou aux mines pour flagrant délit, on n'inscrira rien sur *minime in ejus facie scribatur, dum et in* son visage, puisque la peine de la condamnation

²⁰⁸ CYPRIEN, *Lettre 76*, ch. 2, § 4 (éd. et trad. du Chanoine BAYARD, *CUF*, 1925, p. 311) évoque la « chevelure qui se hérisse sur la tête à demi tondu » (*semitonsi capitis capillus horrescit*) des martyrs condamnés aux mines. Cette discrimination des condamnés survivra jusque dans les bagnes tsaristes : « chez les uns la moitié du crâne tondu allait de haut en bas, chez les autres, en travers » (DOSTOÏEVSKI, *Souvenirs de la maison des morts*, 1^{ère} part., ch. 1, trad. H. DE MONGAULT (1950), coll. Folio, Paris, 1977, p. 47).

²⁰⁹ APULÉE, *Les métamorphoses*, livre IX, ch. 12, éd. D. S. ROBERTSON, trad. P. VALLETTE, t. 3 (livres VII-XI), *CUF*, 1945, p. 73.

²¹⁰ SUÉTONE, *Vie des douze Césars : Caligula*, ch. 27, éd. et trad. (modifiée) H. AILLOUD, *CUF*, 1931, p. 83-84 : « Il condamna beaucoup de gens d'un rang honorable à être défigurés en étant tatoués de marques, puis [envoyés] aux mines, aux travaux des routes ou aux bêtes » (*multos honesti ordinis deformatos prius stigmatum notis ad metalla et munitiones viarum aut ad bestias condemnavit*).

²¹¹ Au II^e siècle de notre ère, le jurisconsulte Gaius cite la loi Aelia Sentia qui statue sur l'affranchissement des esclaves précédemment condamnés, ceux « qui ont été enchaînés par leurs maîtres à titre de peine, ceux sur qui des tatouages ont été inscrits (*quibus ve stigmata inscripta sunt*), ceux qui, soupçonnés d'une infraction, ont été soumis à la question par des tortures et ont été reconnus coupables, ceux qui ont été livrés pour combattre à l'arme blanche ou contre les bêtes et ont été ramassés pour l'école des gladiateurs ou la prison [...] » (GAIUS, *Institutes*, livre I, § 13, éd. et trad. (légèrement modifiée) J. REINACH, *CUF*, 1950 (1991), p. 2-3).

²¹² Selon l'appellation que lui donne SÉNÈQUE, *De ira*, livre III, ch. 3, § 6, éd. et trad. A. BOURGERY (*Dialogues*, t. 1), *CUF*, 1922, p. 68.

²¹³ PSEUDO-PHOCLYDE, *Sentences*, l. 225, éd. et trad. (modifiée) P. DERRON, *CUF*, 1986, p. 17. Pascale Derron comprend à tort *στίγματα* comme des marques au fer rouge. La même erreur est faite par W. T. WILSON, *The Mysteries of Righteousness. The Literary Composition and Genre of the Sentences of Pseudo-Phocylides* (Texte und Studien zum Antiken Judentum, 40), Tübingen, 1994, p. 139.

²¹⁴ Cf. par ex. le passage de Grégoire de Nysse cité plus bas, p. 453.

manibus et in suris possit poena damnationis peut être notifiée en écrivant sur les mains ou
una scriptione comprehendi, quo facies, quae sur les mollets, afin que le visage, qui a été
ad similitudinem pulchritudinis caelestis est formé à la ressemblance de la beauté céleste, ne
*figurata, minime maculetur.*²¹⁵ subisse aucune flétrissure. »

Remarquons que ce décret concerne le droit commun, et non le statut particulier des esclaves²¹⁶. À l'époque impériale, ces derniers, beaucoup moins nombreux et souvent mieux traités, n'étaient plus exploités que par quelques grands propriétaires. Mais ceux-ci avaient encore la possibilité de défigurer leurs serviteurs récalcitrants, comme nous l'apprend Ausone dans la seconde moitié du IV^e siècle. Considérant le châtement de la face comme injuste, le poète gaulois commande au maître de marquer les mains plutôt que le visage, suivant sur ce point les orientations du décret de Constantin :

*Tam segnis scriptor, quam lentus, Pergame, cursor, / fugisti et primo captus es in stadio. / Ergo notas scripto tolerasti, Pergame, vultu / et quas neglexit dextera, frons patitur. / Pergame, non recte punitus fronte subisti / supplicium, lentae quod meruere manus. / At tu, qui dominus, peccantia membra coerce. / Injustum flalos excruciare reos. / Aut inscribe istam quae non vult scribere dextram, / aut profugos ferri pondere necte pedes.*²¹⁷ « Pergamus, aussi laborieux copiste que lent coureur, tu t'es enfui et tu as été repris au premier stade. Tu as donc subi les lettres inscrites au visage, et celles que ta main a négligées, c'est ton front qui les endure. Pergamus, ce n'est pas à bon droit que tu as subi le supplice d'être châtié au front, supplice qu'ont [seules] mérité tes mains paresseuses. Et toi, le maître, ne réprime que les membres coupables. Il est injuste de torturer des prévenus hors de cause. Il te faut donc écrire sur la main qui ne veut pas écrire, ou bien entraver de fers pesants les pieds qui ont fui. »

L'archéologie confirme cette nouvelle attitude envers les esclaves fugitifs, comme l'a récemment montré David L. Thurmond dans une étude très complète des colliers d'esclaves²¹⁸. Son corpus compte une quarantaine d'inscriptions, gravées soit directement sur le collier²¹⁹, soit

²¹⁵ *Codex Theodosianus*, livre IX, titre 40, § 2 (décret daté du 21 mars 315), éd. T. MOMMSEN et P. KRÜGER, 1905, p. 501 ≈ *Codex Justinianus*, livre IX, titre 47, § 17 (éd. P. KRÜGER, 1959 (1877), p. 391). Conférer ainsi au visage un statut particulier en le considérant supérieur aux autres parties du corps est aussi une idée partagée par la philosophie de l'époque. La "tête", de par sa figure sphérique, est par exemple pour Platon « la partie la plus divine et qui règne » (*Timée*, 44d, trad. L. BRISSON, Paris, 1996, p. 139-140).

²¹⁶ Remarquons aussi que la législation pénale de Constantin n'en demeure pas moins cruelle, surtout en cas d'exécutions capitales. Cf. J.-M. CARRIÉ, A. ROUSSELLE, *L'Empire romain en mutation, des Sévères à Constantin (197-337)*, (Nouvelle histoire de l'Antiquité, 10), Paris, 1999, p. 344-345 (A. Rouselle).

²¹⁷ AUSONE, *Épigrammes* 15 et 16, éd. et trad. (modifiée) M. JASINSKI, t. 2, Paris, 1935, p. 134-135.

²¹⁸ D. L. THURMOND, « Some Roman Slave Collars in *CIL* », *Athenaeum*, 82, fasc. 2, 1994, p. 459-493. L'auteur, p. 488-489, écarte de façon très convaincante l'hypothèse selon laquelle certains de ces colliers auraient été destinés à des animaux domestiques (cf. par ex. E. SAGLIO, s. v. « *Collare* ou *collaris* », *Dictionnaire des antiquités grecques et romaine*, t. 1, 2^{ème} partie, Paris, 1887, p. 1289). La plupart des exemplaires proviennent de Rome ; sont par ailleurs représentées d'autres localités italiennes (7 exemplaires), l'Afrique du Nord (5 exemplaires) et la Sardaigne (1 exemplaire).

²¹⁹ Une bande métallique dont les extrémités étaient rivetées autour du cou de l'esclave.

sur des médailles destinées à y être fixées²²⁰. Un court message demande qu'on saisisse le porteur du collier et qu'on le reconduise chez son propriétaire dont le nom et parfois l'adresse sont précisés²²¹. La plupart de ces inscriptions appartiennent à une période qui commence avec le règne de Constantin et qui s'achève à la fin du IV^e siècle²²². D. L. Thurmond a par ailleurs démontré que les propriétaires mentionnés étaient majoritairement chrétiens, ce qu'il déduit de plusieurs indices, parfois cumulés : fonction ecclésiastique clairement précisée²²³, symbole iconographique²²⁴, onomastique²²⁵, charge publique dans l'appareil d'État post-constantinien²²⁶. Bien que le collier servile ait pu être occasionnellement employé en lieu et place du tatouage avant le IV^e siècle²²⁷, le corpus examiné par D. L. Thurmond dénote un changement

²²⁰ Le n° 1 du catalogue de D. L. Thurmond (*op. cit.*, p. 462-463) est le seul exemplaire qui nous soit parvenu avec la médaille (de forme ovale) et le collier encore soudés l'un à l'autre (cf. gravure publiée par E. SAGLIO, *op. cit.*, p. 1289, fig. 1712).

²²¹ Quelques exemples : n° 1 : « J'ai pris la fuite ; arrête-moi ; en me ramenant chez mon maître Zoninus, tu recevras une pièce d'or » (FVGI TENE ME / CVM REVOCV/VERIS ME D[O]M[INO] / ZONINO ACCIPIS / SOLIDVM) ; n° 18 : il s'agit sans doute d'un esclave de la fonction publique, *servus publicus* ; la formule veut décourager "l'abus de bien social" : « Ordre de nos trois souverains : que nul ne s'approprie l'esclave d'autrui » (IVSSIONE DDD NNN NE QVIS SERVVM ALIENVM SVSCIPEAT) ; n° 20 : « On m'appelle Janvier ; je suis l'esclave de Dexter, greffier au Sénat, qui habite dans le 5^e district [à l'est de Rome], place Macarus » (IANVARIVS DI/COR SERVVS SVM DEX/TRI EXCEPTORIS SEN/TVS QVI MANET IN RE/GIONE QVINTA IN A/REA MACARI) ; n° 29 : « Arrête-moi, que je ne prenne pas la fuite, et ramène-moi au forum de Trajan, au Purpureticum [colonnade de porphyre], chez Paschasius, mon maître » (TENE ME NE FVGIAM ET REVOCA ME IN FORO TRAIANI IN PVRPVRETICA AD PASCASIVM DOMINVM MEVM).

²²² Deux exceptions : le n° 7, qui pourrait être pré-constantinien (D. L. THURMOND, *op. cit.*, p. 466-467), et le n° 17, trouvé en Sardaigne (2^e moitié du V^e siècle ou début du VI^e siècle) : † S[ERVUS SUM] FELICIS ARC[HI]DIAC[ONI] : TENE ME NE FUGIAM. Ce collier, qui fut celui d'un esclave ayant appartenu à l'archidiacre Félix, reflète la survie d'un procédé déjà tombé en désuétude ailleurs.

²²³ Cf note précédente (n° 17) et n° 30a : « Arrête-moi, car j'ai pris la fuite, et ramène-moi chez Victor, acolyte en la Basilique Saint-Clément » (TENE ME Q/VIA FVG[I] ET REB/OCA ME VICTOR/I ACOLIT/O A DOMIN/ICV CLEM/ENTIS ✕).

²²⁴ N° 11 : « Arrête-moi, car j'ai pris la fuite, et ramène-moi chez mon maître Boniface le tisserand » (TENE ME QVIA FVGI ET REVOCA ME DOMINO MEO BONIFATIO LINARIO A✕ω) ; n° 26 : « Je suis à Hilarion ; arrête-moi et ramène-moi, car je me suis enfuis de Rome, 12^e district, thermes Scriboniolus » (HILARIONSI / SO [= SVM] TENE MA ET REVO/CA ME QVIA FVGI DE R[EGIONE] / XII A[D] BALN[EVM] SCRIB/ONIVM ROM[A]E / A[couronne]ω) ; cf. aussi les christogrammes ✕ des n° 28a et b, n° 30a et b.

²²⁵ Exemples réunis par D. L. THURMOND, *op. cit.*, p. 491 (n° 3 : Vitalio, n° 27 : Leontius, n° 28b : Elpidius, n° 29 : Pasc(h)asius, n° 30a : Victor, n° 31 : Euviventius, n° 14 : Eusebius, n° 16 : Emeritus, n° 17 : Felix). L'auteur ajoute aussi certains noms de lieux suggestifs (n° 3, 27, 30a, 31).

²²⁶ *Ibid.*, p. 490 : « We know that after Constantine all members of the state bureaucracy and the official aristocracy were required to be nominal Christians » ; une remarque qui vaudrait pour les n° 4, 9, 10, 16, 19, 20, 21, 22, 28b, 30b, 37.

²²⁷ D'après D. L. THURMOND (*op. cit.* p. 462, n. 11 et p. 461), on ne dispose, pour l'époque pré-constantinienne, que de deux attestations. L'une date de la République (PLAUTE, *Captivi* 357 sq., où il est question de colliers et de menottes ; mais on ne dit pas si ces colliers étaient pourvus d'une inscription destinée à prévenir la fuite), l'autre provient de l'Égypte ptolémaïque : statuette de bronze, Princeton University Collection, représentant un acteur masqué jouant le rôle d'un esclave dans une comédie. Cet esclave est assis et porte un anneau métallique autour du cou (*a metal neck ring*) auquel pend un autre objet métallique, discoïdal, figurant en relief une fiole d'huile et des strigiles. Or, d'après D. L. Thur-

[Suite de la note page suivante]

radical de pratique à partir du règne de Constantin. Certes, nous ne connaissons de ce souverain qu'une loi relative au marquage des condamnés. Mais il ne fait pas de doute que, dans les milieux proches des premiers empereurs chrétiens — Ausone en témoigne —, on a souhaité mettre fin à la flétrissure du visage. Le collier métallique se présentait sans doute comme la meilleure alternative au tatouage frontal : il restait constamment en vue, contrairement au tatouage des mains ou des jambes que l'esclave pouvait dissimuler sous son vêtement²²⁸.

En dépit des nouvelles directives constantiniennes, le stigmate punitif n'a pas été complètement oublié. Nous pouvons citer un projet de code pénal (VI^e siècle) destiné aux Himyarites (peuple chrétien du Yémen)²²⁹ dans lequel il est prévu d'infliger aux voleurs, entre autres sévices, une marque au fer rouge sur le front :

Ὁρᾶτε ἐγγρηγόρσει πολλῆ, καὶ παρατηρητέον τοὺς κλέπτας καὶ τοὺς ὑποδεχομένους καὶ λαμβάνοντας ἀπ' αὐτῶν. Ἐν πρώτοις ἀνά πεντήκοντα διπλῶν αὐτοὺς διεξέρχεσθαι· εἶτα σημεῖω τινί, ἥγουν σφραγίδι σιδηρᾷ σφραγίσαντες πεπυρακτωμένη ἐπὶ τοῦ μετώπου, οὕτω δημεύσαντες ἀχίτωνα ἀπολύετε, παραγγέλλοντες αὐτῶ· «Πρόσεχε σεαυτῶ, ἀδελφέ· μηκέτι κλέψης, ἵνα μὴ κρατηθεῖς ἐπὶ μείζονι ἐλεύσει τιμωρία». Ἐὰν δὲ καὶ μετέπειτα ὁ τοιοῦτος κρατηθῇ ἐπὶ τῇ τοιαύτῃ αἰτία — κατὰδὲλον γὰρ τοιοῦτον καὶ ἢ ἐν τῷ μετώπῳ πρότερον γεγονυῖα σφραγίς ἐναποτελέσειεν —, τῷ ὑπάρχῳ ἀπαγέσθω, καὶ νευρότμητον τὸν ἀριστερὸν πόδα αὐτοῦ ἀποτελεῖτε, ἵνα, κὰν βουληθῇ κλέψαι, ἀργοῦ μείναντος τοῦ ποδὸς αὐτοῦ, ἐμπεριπατεῖν μὴ ἰσχύειν. Καὶ μετὰ ταῦτα ἐν πτωχοτροφείῳ καταταπέσθω τῆς ἡμετέρας βασιλείας, ἵν' ἐκεῖθεν τὸ λοιπὸν ἔξῃ κὰν τὴν ἐφήμερον τροφήν.²³⁰

« Veillez avec beaucoup d'attention à vous prémunir contre les voleurs, contre ceux qui les recueillent et ceux qui reçoivent des choses d'eux. Distribuez-leur d'abord cinquante [coups] de fouet ; puis, après les avoir marqués au front de quelque signe ou sceau, avec un fer rougi au feu, relâchez-les en les livrant au public dans cet état, dévêtus, et exhortez le [coupable] : “Prends garde à toi, frère ; ne vole plus, pour ne pas en arriver à devoir subir un châtement plus sévère”. Si le même individu a été par la suite repris pour le même motif — car le sceau qui a d'abord été appliqué sur son front le rendra facilement reconnaissable —, qu'il soit emmené devant le gouverneur : faites en sorte que le tendon de son pied gauche soit tranché, afin que, même s'il se décidait à voler, son pied paralysé ayant été immobilisé, il ne soit pas en mesure de marcher. Après cela, qu'il soit envoyé dans un hospice de notre royaume, pour que, dès lors, il reçoive au moins une pitance journalière. »

mond, une notice relative à un fugitif d'Alexandrie mentionnerait, parmi les marques distinctives de l'esclave, « an iron neck ring with a tag upon which an oil flask and strigils are depicted ». Il renvoie à K.R. BRADLEY, *Slaves and Masters in the Roman Empire : A Study in Social Control* (Collection Latomus, vol. 185) Bruxelles, 1984, p. 32, où l'on ne trouve malheureusement rien concernant cette statuette.

²²⁸ D. L. THURMOND, *op. cit.*, p. 492.

²²⁹ Une paraphrase de ce code a jadis été donnée par Rodolphe Dareste (« La loi des Homérites », *Nouvelle revue du droit français et étranger*, 29, 1905, p. 157-170, compte-rendu Émile Durkheim dans *L'année sociologique*, 9, 1905, p. 340-342). Ce texte est attribué à Grégence, clerc milanais parachuté évêque en Arabie après la chute du roi juif Dunaan (dans les années 520), pour succéder à saint Aréthas, victime de la persécution anti-chrétienne. Le code des Himyarites a d'ailleurs été inséré dans la *Vie de saint Aréthas*.

²³⁰ GRÉGENGE, *Les lois Himyarites* (Νόμοι τῶν Ὁμηριτῶν), ch. 5, éd. J.-F. BOISSONADE, *Anecdota Graeca e codicibus regiis*, vol. 5, Paris, 1833, p. 79-80, repr. dans *PG* 86 (1), 1865, col. 583B-C.

De son côté, Mark Gustafson a récemment rassemblé plusieurs textes montrant que les autorités postérieures y ont eu périodiquement recours²³¹. Nous avons cité l'épisode des « traîtres de l'Arméniakon » tatoués au visage par Constantin VI²³². On peut également mentionner le cas des deux fonctionnaires Opilio et Gaudentius qui, du temps de l'ostrogoth Théodoric (474-526), furent condamnés à l'exil pour malversation :

« Refusant d'obtempérer, ils se placèrent sous la protection de lieux consacrés (*sacrarum aedium defensione*). Quand le Roi en eut été informé, il fit promulguer l'édit suivant : s'ils n'avaient pas quitté Ravenne avant expiration du délai fixé, ils seraient expulsés avec des marques d'infamie sur le front (*notas insigniti frontibus pellerentur*). Quel châtimeut pourrait-on imaginer de plus rigoureux ? »²³³

*
* *

²³¹ M. GUSTAFSON, « *Inscripta in fronte* : Penal Tattooing in Late Antiquity », *Classical Antiquity*, 16, 1997, p. 84 (*op. cit.* n. 5), p. 79-105.

²³² Cf. *supra*, p. 359.

²³³ BOËCE, *Consolation de la philosophie*, livre I, ch. 4, § 17, texte latin dans BOETHIUS, *De consolatione Philosophiae — Opuscula theologica*, éd. C. MERESCHINI, BT 2000, p. 14, trad. (légèrement modifiée) C. LAZAM, Paris, 1989, p. 56.

2. LA MARQUE MILITAIRE

« On reconnaissait les Mercenaires aux tatouages de leurs mains : les vieux soldats d'Antiochus portaient un épervier ; ceux qui avaient servi en Égypte, la tête d'un cynocéphale ; chez les princes de l'Asie, une hache, une grenade, un marteau ; dans les Républiques grecques, le profil d'une citadelle ou le nom d'un archonte ; et on en voyait dont les bras étaient couverts entièrement par ces symboles multipliés, qui se mêlaient à leurs cicatrices et aux blessures nouvelles. »

Gustave FLAUBERT, *Salammbô*, ch. XII

a) Documents positifs

> *Le tatouage des nouvelles recrues*

Cyrille de Jérusalem mis à part — nous examinerons son témoignage à part²³⁴ —, les notices mentionnant explicitement une marque corporelle donnée aux nouvelles recrues ne sont pas antérieures au règne de Théodose (379-395). Ambroise de Milan y fait allusion à l'occasion des funérailles de Valentinien II, assassiné en 392. Ce jeune empereur, qui avait vu mourir son père Valentinien I^{er} l'année même de sa naissance (375), fut contraint de régner dès l'âge de quatre ans. Comme le Christ ou ses prototypes de l'Ancien Testament, Valentinien a été désigné pour hériter du gouvernement paternel par filiation. L'injustice (*injuria*) d'une mort aussi précoce est une douleur nécessaire, un passage obligé pour recevoir l'investiture : en effet, les serviteurs²³⁵ et les soldats n'entrent dans leurs fonctions qu'après avoir été marqués au nom de leur maître :

Valentinianus meus, "juvenis meus, et candidatus et rubeus", habens in se imaginem Christi — talibus enim prosequitur Ecclesia in Canticis Christum — ; nec injuriam putes : caractere domini inscribuntur et servuli, et nomine imperatoris signantur milites. Denique et ipse Dominus dixit : "Nolite tangere Christos meos" et "vos estis lux mundi", et Jacob dixit : "Juda, te conlaudent fratres tui". Ad filium loquebatur et dominum revelabat. Et de Joseph dixit : "Filius meus ampliatus, filius meus ampliatus Joseph", et Christum significabat. Licet ergo et mihi caractere Domini signare servulum « Cher Valentinien, "mon bien-aimé, limpide et vermeil" (Ct 5, 10), portant en toi l'image du Christ — de fait, c'est avec de semblables paroles que l'Église honore le Christ dans ses chants — ; n'en fais pas une injustice (*injuria*) : les jeunes serviteurs sont inscrits avec la marque de leur seigneur, et les soldats sont marqués au nom de l'empereur. Et puis le Maître lui-même a dit : "Ne touchez pas à mes christos" (Ps 104, 15) et "vous êtes la lumière du monde" (Mt 5, 14), et Jacob a dit : "Juda, que tes frères te comblent de louanges" (Gn 49, 8). Il parlait au fils et révélait le Seigneur. Et il a dit de Joseph : "Mon fils qui a été exhaussé, mon fils exhaussé Joseph" (Gn 49, 22), et il montrait le Christ. Aussi m'est-il permis de marquer le jeune serviteur avec la marque du Seigneur — "mon

²³⁴ Cf. *infra*, p. 371 sq.

²³⁵ Cette allusion d'Ambroise à une marque faite aux jeunes esclaves est sans parallèle dans le monde romain. Il ne faut pas la confondre avec le stigmate punitif de la face ; Ambroise parle ici d'une marque d'appartenance qui devait, comme la marque militaire, être imprimée sur la main ou sur le bras, et non sur le visage.

— “*Juvenis meus candidus et rubeus*, bien-aimé, limpide et vermeil, désigné entre dix mille” *electus e decem millibus*”. *Electus est* (Ct 5, 10). Mon fils a été désigné puisqu’il devait être *filius meus, cum post mortem patris*, associé tout jeune à l’Empire, après la mort de son *parvulus adscisceretur imperio*.²³⁶ père. »

À la même époque, Théodore de Mopsueste fait la comparaison suivante à propos de la signation faite au néophyte après le baptême :

« Ainsi en est-il du soldat enrôlé dans l’armée : en raison de sa force et de sa corpulence, comme on l’a trouvé digne d’entrer au service du royaume, il reçoit d’abord sur la main la marque du roi qu’il sert désormais. »²³⁷

Jean Chrysostome connaît lui aussi la marque militaire. Elle devient chez lui la métaphore du don de l’Esprit accordé aux chrétiens :

*Καθάπερ γὰρ στρατιώταις σφραγίς, οὕτω καὶ τοῖς πιστοῖς τὸ Πνεῦμα ἐπιτίθεται· ἄν λειποτακτικῆς, κατὰδὲλος γίνηται πᾶσιν. Ἰουδαῖοι μὲν γὰρ εἶχον σφραγίδα τὴν περιτομῆν, ἡμεῖς δὲ τὸν ἀρραβῶνα τοῦ Πνεύματος.*²³⁸ « En effet, de même que le sceau est appliqué sur les soldats, pareillement l’Esprit l’est sur les fidèles, et, si tu désertes, tout le monde te reconnaît. Car, tandis que les Juifs avaient pour sceau la circonsion, nous, nous avons les arrhes de l’Esprit. »

Jérôme en parle à son tour à propos d’Is 44, 5 où est évoquée l’attitude du nouveau fidèle :

*LXX transtulerunt, “scribet in manu sua : Dei sum” : ut novo tyrocinio servitutis Christi se militem gloriatur.*²³⁹ « Les Septante ont traduit : “il écrira sur sa main : Je suis à Dieu” : c’est ainsi qu’à l’issue de ses classes [le nouveau baptisé] se vantera d’être un soldat au service du Christ. »

Deux sermons d’Augustin comparent également la signation baptismale au tatouage militaire. D’abord, à propos du protomartyr Étienne :

*Dominus qui cinxerat, qui probaverat, qui ei characterem, non in manu, sed in fronte posuerat, spectabat desuper militem suum.*²⁴⁰ « Le Seigneur, qui l’avait ceint, éprouvé, qui lui avait apposé une marque, non sur la main, mais sur le front, contemplait d’en haut son soldat. »

Puis au sujet des schismatiques, baptisés hors de l’Église ou apostats :

Multi heretici ipsum habent sacramentum baptismatis, sed non ipsum fructum salutis [...] vel signati a desertoribus, [...] soit qu’ils aient été marqués par des déserteurs, soit vel ipsi etiam desertores signum boni encore qu’ils soient eux-mêmes des déserteurs portant

²³⁶ AMBROISE, *De obitu Valentiniani consolatio*, § 58-59, éd. O. FALLER, *Sancti Ambrosii Opera*, t. 7, CSEL, vol. 73, 1955, p. 356-357 = PL 16, col. 1376B-1377A.

²³⁷ THÉODORE DE MOPSUESTE, *Homélie 2 sur le baptême* (vers 392), § 17, trad. du syriaque (langue dans laquelle ces homélies ont été conservées) par G. COUTURIER dans *L’Initiation chrétienne*, textes recueillis et présentés par A. HAMMAN, Paris, 1980, p. 116-117.

²³⁸ JEAN CHRYSOSTOME, *Sur la deuxième épître aux Corinthiens, homélie 3*, § 7, PG 61, col. 418A.

²³⁹ JÉRÔME, *Commentaire sur Isaïe* (Is 44), PL 24, col. 435D.

²⁴⁰ *Sermon 317*, § 5, PL 38, col. 1437, et cela au moment même de sa lapidation, lorsqu’Étienne a mérité de voir le Fils de l’homme (Ac 7, 55).

*regis in damnabili carne portantes.*²⁴¹ sur une chair indigne le signe d'un roi légitime. »

Comme le suggère le témoignage de Jérôme, c'est à l'issue de leur instruction que les jeunes recrues reçoivent la marque militaire. Ce point est développé au début du V^e siècle par Végèce dans son *Epitoma rei militaris*. La technique du tatouage²⁴² y est très précisément décrite, aussi notre traduction demeurera-t-elle aussi littérale que possible. Le second extrait de Végèce que nous traduisons donne également un certain nombre d'informations sur la nature et la signification du serment prêté par les soldats — un serment qui mentionne à cette époque les trois noms de la Trinité.

Sed non statim punctis signorum « Mais on ne doit pas marquer immédiatement la nouvelle recrue qu'on a choisie en lui tatouant [*litt.* piquant] des signes, tant qu'elle n'a pas été vraiment éprouvée par l'exercice.²⁴³ »

*Diligenter igitur lectis junioribus animis corporibusque praesentibus, additis etiam exercitiis cotidianis quattuor vel eo amplius mensum, jussu auspiciisque invictissimi principis legio formatur. Nam picturis in cute punctis milites scripti, cum matriculis inseruntur, jurare solent; et ideo militiae sacramenta dicuntur. Jurant autem per Deum et per Christum et per Sanctum Spiritum et per Majestatem imperatoris, quae secundum Deum generi humano diligenda est et colenda. Nam imperator cum Augusti nomen accepit, tamquam praesenti et corporali Deo, fidelis est praestanda devotio, et impendendus pervigil famulatus. Deo enim vel privatus vel militans servit, cum fideliter eum diligit qui Deo regnat auctore. Jurant autem milites omnia se strenue facturos, quae praeceperit imperator, numquam deserturos militiam, nec mortem recusaturos pro Romana republica.*²⁴⁴ « Alors, après qu'on a scrupuleusement sélectionné des jeunes gens fermes d'esprit et de corps, et qu'ils ont en outre été quotidiennement soumis aux exercices pendant quatre mois ou plus, la légion est formée sous l'ordre et les auspices du prince invincible. En effet, une fois que les soldats ont été inscrits avec des peintures piquetées dans la peau, et tandis qu'ils sont enregistrés sur les listes, c'est l'usage qu'ils jurent; et c'est pour cette raison qu'on parle des serments (*sacramenta*) militaires. Ils jurent au nom de Dieu, du Christ et du Saint-Esprit, et au nom de la majesté de l'empereur, cette majesté qui est après Dieu ce que le genre humain se doit de chérir et d'honorer [le plus]. En effet, l'empereur ayant reçu le nom d'Auguste, il faut faire preuve d'un dévouement sans faille et se rendre constamment disponible comme si Dieu était corporellement présent. De fait, qu'on soit simple civil ou qu'on remplisse ses obligations militaires, c'est Dieu qu'on sert lorsqu'on aime fidèlement celui qui règne par l'autorité de Dieu. Et les soldats jurent qu'ils seront toujours prêts à faire tout ce que l'empereur aura commandé, qu'ils ne désertent pas le service militaire, et qu'ils ne refuseront pas de mourir pour la République romaine. »

²⁴¹ *Sermones admixtis quibusdam dubiis, Sermon 8, § 2, PL 46, col. 839.*

²⁴² Au témoignage de Végèce sur le tatouage des soldats, il faut ajouter la notice de Cassius Félix, qui parle, au milieu du V^e siècle, de *stigmata* sur les mains des soldats (cf. *supra*, p. 183).

²⁴³ VÉGÈCE, *Epitoma rei militaris*, livre I, ch. 8, éd et trad. angl. L. F. STELTEN, (American University Studies, series XVII : Classical Languages and Literature, vol. 2), New York / Bern / Frankfurt am Main / Paris, 1990, p. 20-21.

²⁴⁴ *Ibid.*, livre II, ch. 5, p. 70-72.

> *Tatouage des fabricenses et des aquarii*

Conformément au processus de militarisation des services de l'État amorcé depuis Constantin²⁴⁵, le tatouage d'identification s'est également imposé à d'autres agents chargés d'une mission d'intérêt public (*militia*) dont l'État voulait garantir les effectifs et le bon fonctionnement, comme les *fabricenses* (ouvriers des arsenaux) et les *aquarii* (gardiens des aqueducs)²⁴⁶.

Les premiers sont concernés par un décret des empereurs Arcadius et Honorius (15 déc. 398) :

*Stigmata, hoc est nota publica, fabricensium brachiis ad imitationem tironum infligantur, ut hoc modo saltem possint latitantes agnosci : his, qui eos susceperint vel eorum liberos, sine dubio fabricae vindicandis, et qui subreptione quadam declinandi operis ad publicae cujuslibet sacramenta militiae transierunt.*²⁴⁷

« Qu'on imprime des stigmates — c'est-à-dire une marque officielle — sur les bras des *fabricenses*, comme on fait avec les nouveaux conscrits, pour que, de cette manière au moins, ceux qui se cachent puissent être reconnus. Seront immanquablement poursuivis par l'arsenal ceux qui auront accueilli des *fabricenses* ou des enfants de *fabricenses*, et ceux qui, en se détournant frauduleusement de leur travail, s'en sont allés prêter serment pour quelque autre charge publique (*publica militia*). »

Un décret de l'empereur Zénon (474-491) demande que les *aquarii* soient tatoués au nom de l'empereur :

Universos autem aquarios vel aquarium custodes, quos hydrophylacas nominant, qui omnium aquaeductuum hujus regiae urbis custodiae deputati sunt, singulis manibus eorum felici nomine nostrae pietatis impresso signari decernimus, ut hujusmodi adnotatione manifesti sint omnibus nec a procuratoribus domorum vel quolibet alio ad usus alios avellantur vel angariarum vel operarum nomine teneantur. Quod si quem ex isdem aquariis mori contigerit, eum nihilo minus qui in locum defuncti subrogatur signo eodem notari praecipimus, ut

« Nous décrétons que tous les *aquarii* ou gardiens des eaux qu'on appelle *ὑδροφύλακες* et qui sont assignés à la garde de tous les aqueducs de la cité impériale seront marqués chacun du nom favorable de notre piété imprimé sur une main, pour qu'avec une telle marque ils montrent à tous qu'ils ne peuvent être ni détachés par les procurateurs des Maisons ni par quiconque pour d'autres besoins, ni retenus sous prétexte de corvées ou de travaux. S'il arrive à l'un de ces *aquarii* de mourir, nous recommandons également de marquer du même signe celui qu'on choisira à la place du défunt, afin que ceux qui auront été de quelque manière intégrés (*sociati*) au service public

²⁴⁵ Cf. *infra*, p. 399. Il importe de préciser que cette "militarisation" concerne seulement la terminologie et l'organisation de la carrière (administrative en particulier), calquées sur celles de l'armée : les bureaucrates prêtent serment, portent le *cingulum*, et "militent" (*militare* / *στρατεύειν*). Cette "militarisation" ne signifie pas que des militaires aient été détachés vers des corps civils — c'est même plutôt le contraire qui s'est passé. Voir J.-M. CARRIÉ et A. ROUSSELLE, *L'Empire romain en mutation, des Sévères à Constantin (192-337)*, Paris, 1999, p. 664-665 (J.-M. Carrié).

²⁴⁶ Le tatouage, infligé ici à une main d'œuvre de basse catégorie, n'était évidemment pas imposé aux lettrés de l'administration, tout *miles* qu'ils fussent.

²⁴⁷ *Codex Theodosianus*, livre X, titre 22, § 4, éd. T. MOMMSEN et P. KRÜGER, 1905, p. 567 ≈ *Codex Justinianus*, livre XI, titre 10, § 3, éd. P. KRÜGER, 1877, p. 432. Nous suivons Clyde Pharr, qui traduit : « Brands, that is, the official State mark, shall be stamped upon the arms of armorers, in imitation of the practice of branding army recruits, so that in this manner at least it may be possible to recognize skulkers. If any man should harbor such armorers or their children, he shall be vindicated without doubt to an arms factory, just as those who for the purpose of avoiding their labor have surreptitiously passed over to the enlistment oaths of any form of the public imperial service. » (*The Theodosian Code*, Princeton, 1952, p. 289).

*militiae quodammodo sociati excubiis (militia) restent constamment attachés au corps des aquae custodiendae incessanter inhaereant sentinelles chargées de la surveillance de l'eau, et ne nec muneribus aliis occupentur.*²⁴⁸ soient accaparés pour aucune autre tâche. »

D'après Danielle Bonneau, cet article du *Code justinien*, en utilisant un terme qui ne se trouve que dans les papyrus administratifs d'Égypte (*hydrophylacas*), montre « qu'il y a eu extension à tout l'Empire d'une institution égyptienne, la "garde de l'eau". Depuis le IV^e siècle jusqu'au VI^e siècle, l'*hydrophylakia* est un service public assuré par un personnel spécialisé, relevant de l'empereur seul, menacé par des mains-mises particulières favorisées par l'organisation générale de l'administration byzantine »²⁴⁹. C'est donc pour lutter contre le détournement de son personnel réservé que l'État a jugé bon de recourir au tatouage d'appartenance.

> *Cyrille de Jérusalem (vers 350)*

Selon toute vraisemblance, plusieurs passages des *Catéchèses* de Cyrille de Jérusalem (vers 350) permettent de faire remonter le marquage des nouvelles recrues au milieu du IV^e siècle. Cyrille ne fait qu'évoquer le procédé, en se contentant de parler d'une *σφραγίς*, un terme très ambigu, comme nous aurons l'occasion de le constater par la suite. Nous avons longtemps hésité à classer son témoignage parmi les documents positifs. Toutefois, les doutes peuvent être en grande partie (sinon totalement) dissipés, dès lors que l'on remarque que la *σφραγίς* des passages incriminés renvoie en fait à une onction post-baptismale qui était, à l'époque de Cyrille, tracée en forme de croix. Avant de laisser parler les textes, il importe donc de dire quelques mots sur le rite auquel Cyrille se réfère en utilisant le terme *σφραγίς*.

Après le bain, le fidèle reçoit une onction d'huile (ou chrismation : *χρῖσμα*) sur le front, les oreilles, le nez et la poitrine²⁵⁰. Cyrille compare cette onction à l'imposition d'un sceau (*σφραγίς*) :

Ἐλαίῳ ἐλίπανε σου τὴν κεφαλὴν ἐπὶ μετώπου « Il t'a oint la tête d'huile sur le front, à cause du διὰ τὴν σφραγιδα, ἣν ἔχεις τοῦ Θεοῦ, ἵνα **sceau** que tu tiens de Dieu, afin que tu devien- γενήσῃ ἐκτύπωμα σφραγιδος, ἀγίασμα Θεοῦ.²⁵¹ nes empreinte du sceau, objet consacré à Dieu. »

²⁴⁸ *Codex Justinianus*, livre XI, titre 43, § 10, 4-5, éd. P. KRÜGER, 1877.

²⁴⁹ D. BONNEAU, *Le régime administratif de l'eau du Nil dans l'Égypte grecque, romaine et byzantine* (Problème der Ägyptologie, dir. Wolfgang HELCK, 8), Leyde / New York / Cologne, 1993, p. 196. L'article du *Code* est traduit p. 195, n. 488.

²⁵⁰ *Catéchèse XXI* (ou *mystagogique III*), § 4, éd. A. PIÉDAGNIEL, trad. P. PARIS, 2^{ème} éd., SC 126 bis, 1988, p. 127.

²⁵¹ *Catéchèse XXII* (ou *mystagogique IV*), § 7, éd. et trad. cit., SC 126 bis, p. 140-141. Les derniers mots, *ἀγίασμα Θεοῦ*, font allusion « au diadème qu'Aaron portait sur le front (Ex 28, 36), et sur lequel

La chrismation (*χρῖσμα*) assimile naturellement le baptisé au Christ (*Χριστός*). Parce qu'ils ont été oints comme des prêtres, dont le Christ est le modèle suprême, les baptisés ont été rendus « participants d'une manière sacerdotale à l'appellation de Christ » (*ἱερατικῶς τῆς τοῦ Χριστοῦ προσηγορίας ... κοινωνοί*)²⁵². En outre, puisque la chrismation se fait au sortir du bain, elle réitère la descente de l'Esprit sur le Christ au sortir du Jourdain, accompagnée de la voix du Père confirmant la filiation divine de Jésus (Mt 3, 16-17). L'Esprit saint est donc celui qui donne « le sceau de la participation » (*ἡ σφραγίς ... τῆς κοινωνίας*)²⁵³ ou d'affinité avec le modèle du Christ. Cyrille peut dire à ses anciens catéchumènes : « Vous êtes devenus des christes (*χριστοὶ δὲ γεγόνατε*), ayant reçu la copie de l'Esprit saint²⁵⁴ (*τοῦ ἁγίου Πνεύματος τὸ ἀντίτυπον δεξιάμενοι*). » Quelques lignes plus loin, l'équivalence suivante est établie : l'onction (*χρῖσμα*), c'est la copie dont le Christ a été oint (*τὸ ἀντίτυπον δ' ἐχρίσθη Χριστός*), c'est-à-dire l'Esprit saint lui-même (*τοῦτο δὲ ἐστὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα*)²⁵⁵.

L'onction post-baptismale était-elle donnée en forme de croix ? Cyrille ne le dit jamais explicitement. On peut cependant l'inférer d'autres passages relatifs à la signation quotidienne où *σφραγίς* et *σφραγίζεῖν* correspondent bien au signe de la croix :

« Ne rougissons pas de confesser le Crucifié. Que nos doigts fassent hardiment naître le **sceau** sur notre front, et la croix sur toutes choses (*ἐπὶ μετώπου μετὰ παρρησίας δακτύλοις ἢ σφραγίς καὶ ἐπὶ πάντων ὁ σταυρὸς γινέσθω*) : sur le pain que nous mangeons ; sur les boissons que nous buvons ; quand nous entrons ; quand nous sortons ; avant de dormir, au coucher ; au lever ; en voyage ; au repos. »²⁵⁶

« Ne rougissons pas de la croix du Christ ; même si un autre la cache, toi **scelle**-la ouvertement sur ton front (*σὺ φανερῶς ἐπὶ μετώπῳ σφραγίζον*) afin que les démons, à la vue de ce signe royal (*τὸ σημεῖον ἰδόντες τὸ βασιλικόν*), s'enfuient au loin, terrifiés. Fais ce signe (*ποιεῖ δὲ τοῦτο τὸ σημεῖον*) au moment de manger et de boire, de t'asseoir, de te lever, de parler, de marcher, bref en toute action. Car celui qui a été crucifié ici, est en haut dans les cieux. »²⁵⁷

était gravé en intaille comme sur un sceau : *ἀγίασμα Κυρίου*, c'est-à-dire : “sainteté du Seigneur”, ou “consacré au Seigneur”. » (*ibid.*, p. 141, n. 4)

²⁵² *Catéchèse XVIII*, § 33, *PG* 33, col. 1056B.

²⁵³ *Ibid.*

²⁵⁴ Ou bien (trad. P. PARIS, *SC* 126 bis, p. 121) : « en recevant l'empreinte de l'Esprit saint ». Le terme *ἀντίτυπος* convient bien à la métaphore du sceau, puisqu'il désigne la reproduction d'un modèle (*ἀντί-* au sens de “à l'égal de”, “en échange de”, “en comparaison de”). Il rappelle *ἐκτύπωμα* (empreinte) utilisé dans le passage que nous venons de citer à la note 251.

²⁵⁵ *Catéchèse XXI* (ou *mystagogique III*), § 1, éd. cit., *SC* 126 bis, p. 122-123.

²⁵⁶ *Catéchèse XIII*, § 36, *PG* 33, col. 816A-B, trad. (légèrement modifiée) J. BOUVET, *PDF* 53-54, 1993, p. 208-209.

²⁵⁷ *Catéchèse IV*, § 14, *PG* 33, col. 472B, trad. (légèrement modifiée) J. BOUVET, *PDF* 53-54, 1993, p. 70.

La valeur apotropäische de la signation quotidienne vaut aussi pour la chrismation post-baptismale. Dans le passage qui suit, Cyrille désigne la chrismation à mots couverts, en parlant d'une « invocation de la grâce » (ἡ τῆς χάριτος ἐπίκλησις) effectuée au sortir de la cuve. À n'en pas douter, cette expression désigne l'onction donnée immédiatement après le bain, avec l'huile d'*action de grâce* (εὐχαριστία), selon la dénomination transmise par la version copte d'un texte du III^e siècle d'origine romaine²⁵⁸. Le nom de cette huile explique pourquoi Cyrille associe très souvent *χάρις* et *σφραγίς*.

Κατέρχη μὲν γὰρ εἰς τὸ ὕδωρ φορῶν τὰς ἀμαρ- « Tu descends dans l'eau chargé de péchés.
τίας. Ἀλλ' ἡ τῆς χάριτος ἐπίκλησις σφραγι- Mais l'invocation de la grâce ayant **scellé** [ton]
σασα τὴν ψυχὴν, οὐ συγχωρεῖ λοιπὸν ὑπὸ τοῦ âme, elle ne permet plus que [tu sois] englouti
φοβεροῦ καταποθῆναι δράκοντος.²⁵⁹ par le terrible dragon. »

Nous proposons maintenant un répertoire des passages où Cyrille paraît faire allusion à une forme de marquage militaire (extraits **B**, **C**, **D**, **E**). À vrai dire, les commentateurs, Franz Joseph Dölger entre autres²⁶⁰, ne mentionnent souvent que l'extrait **D**. L'extrait **A** n'a pas de rapport avec le domaine militaire : il compare la remise du sceau au marquage du bétail. Il mérite cependant d'être cité, car il précède de quelques lignes l'extrait **B**. Il renforce par conséquent l'hypothèse selon laquelle l'extrait **B** se réfère bien à une forme de *marquage* opérée au moment de l'enrôlement, et non à la remise d'un objet-*σφραγίς*.

Extrait A :

Τὸν ἀρραβῶνα τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου κτή- « Acquérez par la foi les arrhes de l'Esprit saint,
σασθε διὰ τῆς πίστεως, ὅπως δυνηθῆτε δεχθῆ- pour pouvoir être admis dans les tentes éternel-
ναι εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς. Προσέλθετε εἰς nelles. Approchez-vous du **sceau** mystique, pour
τὴν μυστικὴν σφραγίδα, ἵνα εὐγνωστοὶ ᾗτε τῷ être ceux que le maître reconnaît facilement ;
5 δεσπότη · συγκαταριθμηθῆτε τῇ ἀγία καὶ λογι- soyez comptés dans le saint troupeau raison-
κῆ τοῦ Χριστοῦ ποίμνη, εἰς τὰ δεξιὰ αὐτοῦ ἀφο- nable du Christ, pour être un jour réservés à sa
ρισθησόμενοι, καὶ κληρονομοῦντες τὴν ἡτοιμασ- droite et recevoir en héritage la vie qui vous a
μένην ὑμῖν ζωὴν.²⁶¹ été préparée. »

Extrait B :

Ὅσπερ γὰρ οἱ μέλλοντες στρατεύειν, ἐρευ- « En effet, de même que les préposés au recrute-
νῶσι τὰς ἡλικίας καὶ τὰ σώματα τῶν ment des soldats s'enquièrent de la stature et du

²⁵⁸ Il s'agit de la *Tradition apostolique* attribuée à Hippolyte de Rome (voir plus bas, p. 775, notre § 4).

²⁵⁹ *Catéchèse* III, § 12, PG 33, col. 441B-444A.

²⁶⁰ F. J. DÖLGER, *Sphragis*, 1911, *op. cit.* n. 1, p. 33-34 ; J. YSEBAERT, *Greek Baptismal Terminology. Its Origins and Early Development*, Nijmegen, 1962, p. 194 et 422.

²⁶¹ *Catéchèse* I, § 2, PG 33, col. 372B, trad. (modifiée) J. BOUVET, PDF 53-54, 1993, p. 37.

- στρατενομένων, οὕτω καὶ ὁ Κύριος στρατο-
 λογῶν τὰς ψυχὰς, ἐρευνᾷ τὰς προαιρέσεις ·
 5 καὶ μὲν ὑπόκρισιν εὖρη κρυπτομένην, ἀπέ-
 βαλε τὸν ἄνθρωπον ὡς τῆς ἀληθοῦς
 στρατείας ἀνεπιτήδειον · εἰ δὲ ἄξιον κατα-
 λάβῃ, τοῦτω δίδωσιν ἐτοιμῶς τὴν χάριν. Οὐ
 δίδωσι τὰ ἅγια τοῖς κυσίν · ἀλλ' ὅπου βλέ-
 10 πει τὴν ἀγαθὴν προαίρεσιν, ἐκεῖ τὴν σωτη-
 ριώδη δίδωσι σφραγίδα, τὴν θουμασίαν, ἣν
 τρέμουσι δαίμονες καὶ γινώσκουσιν ἄγγε-
 λοι · ἵνα οἱ μὲν φύγωσιν ἐλασθέντες, οἱ δὲ
 15 περιέπωσιν ὡς οἰκεῖον. Τοῖς οὖν λαμβάνουσι
 τὴν πνευματικὴν ταύτην σφραγίδα καὶ σω-
 τήριον, χρεῖα καὶ τῆς οἰκείας προαι-
 ρέσεως.²⁶²
- corps des appelés, ainsi le Seigneur, enrôlant les
 âmes, examine aussi leurs intentions. S'il trouve
 chez un homme de la dissimulation, il le repousse
 comme inapte au service militaire véritable ; mais
 s'il l'estime digne d'être engagé, il lui donne la
 grâce²⁶³ sur-le-champ. Il ne donne pas aux chiens
 les choses saintes²⁶⁴, mais, là où il voit de bonnes
 intentions, il donne le **sceau** salutaire, l'admirable
sceau que redoutent les démons et que connaissent
 les anges, pour que les premiers s'enfuient en dé-
 route, et que les seconds [l']entourent de prévenance
 comme quelque chose qui leur est propre. Il faut
 donc que les [bonnes] intentions soient aussi le pro-
 pre de ceux qui reçoivent ce **sceau** spirituel et salu-
 taire. »

Extrait C :

- Μέγα τὸ πρᾶγμα ἀληθῶς, ἀδελφοί, καὶ μετὰ « C'est vraiment une grande affaire, frères,
 προσοχῆς αὐτῷ προσέλθετε. Μέλλει ἕκαστος ὑμῶν allez-y avec scrupule. Chacun d'entre vous
 παρίστασθαι τῷ θεῷ, ἐνώπιον μυριάδων στρατιῶν va se tenir devant Dieu, face à des myriades
 ἀγγέλων · μέλλει τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον σφραγίζειν d'armées angéliques ; l'Esprit saint va **sceller**
 5 ὑμῶν τὰς ψυχὰς · μέλλετε στρατολογεῖσθαι τῷ vos âmes ; vous allez être enrôlés pour le
 μεγάλῳ βασιλεῖ.²⁶⁵ grand Roi. »

Extrait D : En Is 66, 19, le Seigneur promet de rassembler toutes les nations et de « laisser un signe parmi / chez elles » (καταλείψω ἐπ' αὐτῶν σημεῖον). Cyrille glose ce verset en faisant parler le Christ :

- Ἐκ τοῦ ἐμοῦ γὰρ ἀγῶνος τοῦ ἐν τῷ σταυρῷ, « En effet, à la suite de mon combat sur la
 σφραγίδα βασιλικὴν ἕκαστῳ δίδωμι τῶν ἐμῶν croix, je donne à chacun de mes soldats un
 στρατιωτῶν ἔχειν ἐπὶ μετώπου.²⁶⁶ **sceau** royal à porter sur le front. »

Franz Joseph Dölger a vu dans ce passage une référence à une marque militaire *tatouée sur le front* (sic), que Cyrille comparerait à la signation baptismale²⁶⁷. Le contexte immédiat n'a cependant rien de baptismal²⁶⁸. Il est possible ici que Cyrille fasse seulement allusion à la signation quotidienne.

Extrait E :

- Σὺ μὲν προσέρχου τῷ βαπτίζοντι, προσέρχου δὲ « Avance-toi vers celui qui baptise ; mais avance
 μὴ προσέχων τῷ προσώπῳ τοῦ φαινομένου, sans prêter attention au visage de celui qui se
 ἀλλὰ μέμνησο τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου montrera à toi : souviens-toi de cet Esprit saint

²⁶² *Catéchèse* I, § 3, PG 33, col. 372C-373A, trad. (modifiée) J. BOUVET, PDF 53-54, 1993, p. 37-38.

²⁶³ C'est-à-dire l'onction d'action de grâce, donnée au sortir du bain.

²⁶⁴ Cf. Mt 7, 6.

²⁶⁵ *Catéchèse* III, § 3, PG 33, col. 428B, trad. (modifiée) J. BOUVET, PDF 53-54, 1993, p. 54.

²⁶⁶ *Catéchèse* XII, § 8, PG 33, col. 736A, trad. (modifiée) J. BOUVET, PDF 53-54, 1993, p. 170.

²⁶⁷ F. J. DÖLGER, *Sphragis*, 1911, *op. cit.* n. 1, p. 33-34. Un marquage militaire sur le front paraît bien improbable (comme on l'a vu, les soldats étaient seulement tatoués sur la main ou le poignet). Pour appuyer sa thèse, F. J. Dölger renvoie en note à l'*Apocalypse de Jean* (13, 19 ; 7, 3 ; 22, 4 : autant de marquages sur le front qui n'ont pourtant rien de militaire) et au problème « [*diabolus*] *signat illic in frontibus milites suos* [i. e. *Mithrae*] » de Tertullien que nous analyserons plus loin (cf. *infra*, p. 572 sq.).

²⁶⁸ La douzième catéchèse, entièrement consacrée à l'Incarnation (typologie vétéro-testamentaire en particulier), ne commente pas les rites baptismaux.

- τούτου, περὶ οὗ νῦν ὁ λόγος. Τοῦτο γὰρ ἔτοιμον
 5 πάρεστι σφραγίσαι σου τὴν ψυχὴν, καὶ δίδωσι
 σφραγίδα, ἣν τρέμουσι δαίμονες, ἐπουράνιον
 τινα καὶ θεῖον, καθὼς καὶ γέγραπται· ἐν ᾧ
 καὶ πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε τῷ Πνεύματι
 10 τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ. Ἀλλὰ δοκιμάζει τὴν
 ψυχὴν, οὐ βάλλει τοὺς μαργαρίτας ἔμπροσθεν
 τῶν χοίρων. Εἰ ὑποκρίνη, νῦν ἄνθρωποι σε
 βαπτίζουσι, τὸ δὲ Πνεῦμά σε οὐ βαπτίσει. Ἐὰν
 δὲ ἐκ πίστεως προσέλθῃς, ἄνθρωποι μὲν ὑπε-
 15 ρετοῦσιν εἰς τὸ φαινόμενον, Πνεῦμα δὲ ἄγιον
 δίδωσι τὸ μὴ φαινόμενον. Εἰς μεγάλην ἐξέ-
 τασιν ἔρχῃ, εἰς μεγάλην στρατολογίαν κατὰ
 τὴν μίαν ὥραν, ἣν ἐὰν ἀπολέσῃς, ἀκα-
 τόρθωτόν σοι τὸ κακόν. Ἐὰν δὲ καταξιωθῇς
 20 τῆς χάριτος, φωτίζεται σου ἡ ψυχὴ, λαμβάνεις
 δύναμιν ἣν οὐκ εἶχες. Λαμβάνεις ὅπλα φρικώδη
 τοῖς δαίμοσιν. Καὶ ἐὰν μὴ ῥίψῃς τὰ ὅπλα, ἔρχῃς
 δὲ τὴν σφραγίδα ἐπὶ ψυχῆς, οὐ προσέρχεται
 δαίμων, πτήσσει γὰρ· καὶ δὴ ἐν Πνεύματι
 Θεοῦ ἐκβάλλεται τὰ δαιμόνια.²⁶⁹
- dont il est question actuellement²⁷⁰. Car c'est lui qui est là, prêt à **sceller** ton âme. Il donne un **sceau** qui fait trembler les démons, un **sceau** céleste et divin, comme il est écrit : "ayant cru en lui, vous avez été scellés par l'Esprit saint de la promesse" (Ep 1, 13). Mais l'Esprit juge l'âme, il ne jette pas les perles devant les porcs. Si tu simules, alors les hommes te baptisent, mais l'Esprit ne te baptisera pas. Si c'est la foi qui t'amène, alors, tandis que les hommes s'acquittent de leur office visible, l'Esprit saint donne l'invisible. Tu viens pour un important examen, pour un important enrôlement, qui n'a lieu qu'une fois. Si tu le rates²⁷¹, le mal est irréparable pour toi. Si au contraire tu es jugé digne de la grâce²⁷², ton âme est illuminée, tu reçois une puissance que tu n'avais pas. Tu reçois des armes qui font frémir les démons. Si tu ne jettes pas ces armes, mais portes le **sceau** sur [ton] âme, le démon capitule, car il est effrayé ; en effet, grâce à l'Esprit de Dieu, les démons sont expulsés. »

> *Papyrus d'Hermopolis (IV^e siècle)*

Au témoignage de Cyrille de Jérusalem pourrait faire écho un papyrus provenant d'Hermopolis (Haute-Égypte) dans lequel Constantin Zuckerman a décelé une allusion au marquage des nouvelles recrues²⁷³.

Il s'agit d'une lettre privée adressée à l'anachorète Jean par Psois, un jeune homme du village de Pouchis dans le nome d'Antaeopolis (Haute-Égypte). La lecture de ce papyrus n'est pas sans poser un certain nombre de problèmes²⁷⁴. Il nous suffit d'abrégé ici le déroulement des principales démarches mentionnées dans cette lettre, avant de citer le passage qui nous intéresse plus directement. Apa Jean (Ἄπα Ἰωάννης) avait reçu de Psois huit *solidi* à remettre à un tribun à la retraite de Taeto (sept *solidi*) et à un commis anonyme (un *solidus*) afin que Psois

²⁶⁹ *Catéchèse XVII*, § 35-36, *PG* 33, col. 1009B-1012A, trad. (modifiée) J. BOUVET, *PDF* 53-54, 1993, p. 295.

²⁷⁰ La *Catéchèse XVII* est en effet la seconde que Cyrille consacre entièrement au Saint-Esprit.

²⁷¹ ἀπολέσῃς subj. ao. de ἀπόλλυμι (perdre, se perdre, périr). J. Bouvet traduit : « Si tu manques cet examen [...] ».

²⁷² Encore l'onction d'action de grâce donnée à la sortie du bain.

²⁷³ C. ZUCKERMAN, « The Hapless Recruit Psois and the Mighty Anchorite, Apa John », *Bulletin of the American Society of Papyrologists*, 32, 1995, p. 183-194 (nous devons la connaissance de cet article à son auteur).

²⁷⁴ Voir l'édition et la traduction de B. R. REES, *Papyri from Hermopolis and Other Documents of the Byzantine Period* (Greco-roman Memoirs, 42), Londres, 1964, p. 12-15. Ce papyrus est conservé à la John Rylands Library, Manchester.

puisse être définitivement exempté (*ἀπολελεύσθαι*, sous-entendu *τῆς στρατείας*)²⁷⁵. Psois, sans nouvelles, demande à Apa Jean de relancer le tribun de Taeto, en lui adressant un courrier de sa part. Psois presse Jean de ne pas se montrer négligent, en lui rappelant qu'il a engagé ses enfants pour l'avance de l'argent²⁷⁶. Aux dernières lignes de son courrier (l. 17-20), Psois se rassure sur son propre cas. Dans l'éventualité où le tribun de Taeto ne ferait pas avancer ses affaires, il lui reste un bon motif d'exemption, un doigt mutilé²⁷⁷ qui lui a déjà permis de ne pas être marqué en vue du service, lors d'un premier examen que lui a fait passer Anianos, un personnage vraisemblablement chargé de repérer les recrues dans la chôra de Haute-Égypte (voir la note ci-dessous à la ligne 18). En somme, les démarches entreprises par Psois ne visent qu'à garantir une exemption qui lui semble pratiquement acquise :

Καὶ οὐτεπο[τ]ε στρατεύ(ει) μαι Ἀνίανος, « De toute façon, Anianos ne m'enrôle(ra) pas, vu ἐπὶ ἐστὶ μοι [πλ]έα 19 [ἀ]φορμὴ παρὰ τὰκ- que mon doigt constitue un motif tout à fait valable τυλος καὶ οὐ πέπυ[στ]ε 20 οὐδὲ(ν), οὐ pour moi : il n'a rien demandé/remarqué et je n'ai <ἐ>σφραγισμέν[ο]ς.²⁷⁸ pas été marqué. »

Notes sur le texte

Ligne 18 : au lieu de *στρατεύουμαι ἀνί(κ)ανος* (B. R. Ress, qui comprend : « *I never go on active service, being unfit* ») nous suivons la suggestion de C. Zuckerman, qui rejette à juste titre *ἀνί(κ)ανος* comme « trop rare et trop recherché » et préfère conserver la leçon originale, en la lisant comme un nom propre (*Ἀνίανος*). Il s'agit vraisemblablement, d'après C. Zuckerman, de cet *Ἀννίανος* mentionné par un autre papyrus de la même région (IV^e siècle), un personnage responsable de l'incorporation d'un certain Apollon du village de Teis dans le nome de Panopolis (Akhmîm). C. Zuckerman propose deux solutions pour le début de la phrase :

a) οὐτεπο[τ]ε στρατεύ(ει) μαι (= pour με) Ἀνίανος

b) οὐτεπο[τ]ε στρατεύουμαι <ύπ' > Ἀνιανο<ν>

Nous retenons la première solution. Vu le contexte, *οὐδέποτε* (jamais) semble ne pas s'appliquer au passé. D'ailleurs, ne pourrait-on pas voir le futur *στρατεύ(σει)* plutôt que le présent *στρατεύ(ει)* ? Ou bien, si l'on opte pour la deuxième solution, lire le futur moyen *στρατεύ(σο)μαι* ?

Ligne 19 : au lieu de *οὐ πεπύ[ωτ]ε* pour *πεπύ[ωτ]αι* (« le doigt n'a pas suppuré ») — lecture de B. R. Ress que C. Zuckerman reprend à son compte — nous lisons *πέπυ[στ]ε* pour *πέπυ[στ]αι* (parfait actif de *πυνθάνεσθαι* : « chercher à savoir », « s'enquérir de » ou bien « être informé de », « remarquer »).

Ligne 20 : B. R. Ress avoue être embarrassé par la double négation *οὐδὲ οὐ* qu'il fait porter sur *<ἐ>σφραγισμέν[ο]ς*. Nous restaurons *οὐδὲ(ν)* comme complément de *πέπυ[στ]αι*, ce qui permet de résoudre

²⁷⁵ Voir cas analogue, un prêtre chrétien d'Hermopolis, Kaor, qui intercède en 346 ap. J.-C. auprès d'un autre chrétien, Abinnaïos, officier dans l'armée romaine, en faveur du soldat Paul, qui a déserté (Pap. Londres n° 417, trad. R. BURNET, *L'Égypte ancienne à travers les papyrus*, Paris, 2003, p. 90).

²⁷⁶ Comme le suggère B. R. Rees, aux lignes 16 et 17 (*Ἦδη γὰρ τὰ τέκνα μου ἔδωκας ὑποθήκας [τ]ῶ δανι[στ]ῆς διὰ τὸ χρυσάφιν*) il faut lire sans hésiter *ἔδωκα* au lieu de *ἔδωκας* et comprendre : « déjà j'ai donné mes enfants en gage à l'usurier pour l'avance d'argent. » Il paraît en effet très improbable que Apa Jean soit celui qui a engagé les enfants de Psois.

²⁷⁷ Sur cette mutilation, que les appelés s'infligeaient parfois volontairement, et sur les mesures mises en œuvre pour lutter contre les abus, cf. C. ZUCKERMAN, « The Hapless Recruit Psois [...] », 1995, *op. cit.* n. 273, p. 186.

²⁷⁸ Caractéristiques orthographiques les plus notables : confusion entre *ε* et *αι* (par ex. *μαι* à la place de *με*) et la consonne *δ* est rendue par *τ* (par ex. *οὐτεπο[τ]ε* pour *οὐδέποτε* et *τάκτυλος* pour *δάκτυλος*). Les crochets [] signalent une restauration de lettres illisibles ; les accolades < > une addition.

la difficulté (dans ce cas, la négation οὐ qui précède πέπυ[στ]αι ne pose pas de problème²⁷⁹). B. R. Ress lit et restaure <ἐ>σφραγισμέν[ο]ς et comprend qu'il s'agit du doigt qui n'aurait pas encore guéri (*healed*). C. Zuckerman lit aussi <ἐ>σφραγισμέν[ο]ς mais applique ce passif à Psois qui « n'a pas encore été marqué de la *sphragis* impériale ». Les textes de Cyrille cités plus haut permettent d'appuyer cette interprétation de σφραγίζειν à laquelle nous nous rangeons.

Les modalités du recrutement sont évoquées aux trois dernières lignes du papyrus, avec les verbes στρατεύειν (*enrôler des soldats*) et σφραγίζειν (*marquer d'un sceau*). Les deux verbes στρατεύειν et σφραγίζειν sont utilisés par Cyrille de Jérusalem, dans la plupart des extraits cités plus haut²⁸⁰.

C. Zuckerman a également attiré l'attention sur un décret promulgué par Théodose le 5 septembre 381 contre les réfractaires au service militaire :

*Qui spurca amputatione digiti usum declinat armorum, non evadat illa quae vitat, sed insignitus macula ferat impositum militiae laborem qui declinaverit dignitatem.*²⁸¹ « Celui qui se soustrait au maniement des armes en s'infligeant une amputation répugnante du doigt n'évitera pas de sorte ce à quoi il se dérobe. Au contraire, c'est *insignitus macula* que celui qui s'est soustrait à la dignité militaire devra supporter le labeur militaire imposé. »

D'après C. Zuckerman, l'*insignitus macula* désignerait le réfractaire condamné à porter « a mark of dishonor in the form of a tattoo »²⁸². Ce vocabulaire est pourtant étranger aux sources directement concernées par la stigmatisation punitive. Certes, à la fin du décret de Constantin relatif aux *damnati in ludum vel in metallum* cité plus haut²⁸³, nous rencontrons le verbe *maculare*, mais précédé d'une terminologie sans équivoque (*scribere in facie / in manibus / in suris*).

Ailleurs dans le corpus législatif, *macula* prend un sens proche d'*infamia*²⁸⁴ et n'implique pas de flétrissure corporelle. Quelques exemples peuvent être cités. L'infamie déshonorante

²⁷⁹ Cf. par ex. οὐκ ἔστιν οὐδείς, « il n'y a personne » (SOPHOCLE, *Œdipe-Roi*, v. 1501).

²⁸⁰ Cf. *supra*, p. 373 sq.

²⁸¹ *Codex Theodosianus*, livre VII, titre 13, § 10, éd. Th. MOMMSEN et P. KRÜGER, Berlin, 1905, p. 338.

²⁸² C. ZUCKERMAN, « Two Reforms of the 370s: Recruiting Soldiers and Senators in the Divided Empire », *Revue des Études byzantines*, 56, 1998, p. 116. C. Zuckerman s'inspire vraisemblablement de la traduction de Clyde Pharr : « *If any person by the disgraceful amputation of his fingers should evade the use of arms, he shall not escape that service which he seeks to avoid, but he shall be branded with a stigma, and he shall perform military service imposed as a labor, since he declined it as an honor.* » (*The Theodosian Code*, Princeton, 1952, p. 172).

²⁸³ Cf. *supra*, p. 362.

²⁸⁴ Sur la note d'infamie en général, voir A. H. J. GREENIDGE, *Infamia. Its Place in Roman Public and Private Law*, Oxford, 1894 ; G. HUMBERT et Ch. LÉCRIVAIN, « Infamia », *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, t. 3, 1^{ère} partie, Paris, 1900, p. 483-485. À l'époque impériale, la note d'infamie constitue une incapacité politique et judiciaire plus ou moins défavorable dans laquelle l'opinion publique ou le législateur considère certaines professions infamantes (comédiens, gladiateurs, proxénètes hommes et femmes, prostituées, etc.) ou des catégories sociales qui en dépendent (affranchis, enfants de comédiens, de prostituées, de boutiquiers, etc.). La note d'infamie peut aussi être imposée (plusieurs délits en

(*existimationis infamia*) ne s'applique pas à celui qui a été battu lors d'un interrogatoire, à moins qu'une sentence infligeant la flétrissure d'ignominie (*ignominiae macula*) ait été auparavant prononcée²⁸⁵. De même, les reproches adressés par le juge avant le prononcé de l'arrêt ne sauraient élabousser le prévenu d'une flétrissure déshonorante (*existimationis maculam adspargere*)²⁸⁶. En revanche, la flétrissure d'infamie (*infamiae macula*) est bien infligée « à ceux qui pratiquent des taux d'intérêt malhonnêtes et à ceux qui exigent illégalement les intérêts des intérêts »²⁸⁷. Une loi de Constantin fait également subir la flétrissure d'infamie (*maculam subire infamiae*) aux sénateurs et aux préfets qui auront voulu faire passer pour légitime une progéniture que leur aura donnée une femme de basse extraction ou exerçant une profession honteuse²⁸⁸. Contrairement à la stigmatisation corporelle, la *macula* et l'*infamia* n'étaient pas indélébiles, comme le montrent deux lois du VI^e siècle : alors que l'infamie était traditionnellement attachée aux comédiennes, Justin décréta que « la flétrissure serait totalement et entièrement arrachée » (*omni macula penitus direpta*) aux femmes qui auront officiellement déclaré vouloir changer de vie et contracter un mariage honnête²⁸⁹. Aussi, puisque l'infamie était effaçable, le législateur, lorsqu'il souhaitait infliger un déshonneur particulièrement sévère, devait en préciser le caractère inextinguible : tels tuteurs négligents « seront notés d'une flétrissure d'infamie perpétuelle (*perpetua macula infamiae notabuntur*) sans pouvoir jamais bénéficier de l'effacement de cette marque (*neque... absolute hujusmodi notae fruituri*) »²⁹⁰.

En définitive, les occurrences de *macula* dans le corpus législatif devraient nous inciter à comprendre que le réfractaire *insignitus macula* du décret de Théodose est tout simplement noté d'infamie, et qu'il devra remplir ses obligations militaires dans une situation d'incapacité civile et judiciaire peut-être destinée à se prolonger au delà du temps de service²⁹¹. Une autre

sont passibles) et effacée par décision judiciaire. Elle interdit entre autres l'accès aux charges et aux dignités publiques, prive du droit de tester et de témoigner, expose aux mauvais traitements en cas de poursuite judiciaire, etc.

²⁸⁵ *Codex Justinianus*, livre II, titre 11, loi 14 (Gordien en 238), éd. P. KRÜGER, Berlin, 1877, p. 103.

²⁸⁶ *Codex Justinianus*, livre II, titre 11, loi 17 (Gordien en 242), éd. cit., p. 103.

²⁸⁷ *Codex Justinianus*, livre II, titre 11, loi 20 (Dioclétien et Maximien en 290), éd. cit., p. 103.

²⁸⁸ *Codex Justinianus*, livre V, titre 27, § 1 (Constantin en 336), éd. cit., p. 216 ≈ *Codex Theodosianus*, livre IV, titre 6, loi 3, éd. Th. MOMMSEN et P. KRÜGER, Berlin, 1905, p. 176. Cette infamie a pour effet de rendre étranger aux lois romaines (*alienos* ou *peregrinos a romanis legibus fieri*).

²⁸⁹ *Codex Justinianus*, livre V, titre 4, loi 23 (Justin entre 520 et 523), 1b, éd. cit., p. 196.

²⁹⁰ *Codex Justinianus*, livre V, titre 51, loi 13 (Justinien en 530), § 3, éd. cit., p. 229.

²⁹¹ Puisque l'infâme était souvent déshérité de fait, il est probable que notre réfractaire s'exposait à un congé sans solde analogue à la *missio ignominiosa* ; en tant qu'*insignitus macula*, on le voit mal bénéficier des avantages attachés à la *missio honesta* (droit de cité, mariage civil, gratifications d'argent).

solution, moins satisfaisante, consisterait à voir dans *insignitus macula* une allusion à l'amputation du doigt : le réfractaire, rendu insigne (*insignitus*) par la flétrissure (*macula*) qu'il s'est infligée, n'en effectuera pas moins ce que l'armée attend de lui. Mais, dans ce cas, aucune sanction n'est finalement prise contre le réfractaire, à moins de comprendre l'*impositus militiae labor* comme une sorte de bataillon disciplinaire.

Ce décret permet-il de mieux dater la lettre de Psoïs à Apa Jean ? C. Zuckerman pense que Psoïs s'est volontairement mutilé le doigt juste avant 381. Entre-temps, l'officier responsable des incorporations aurait reçu des instructions relatives à cette nouvelle loi rendant impossible l'exemption de Psoïs, ce qui expliquerait les démarches entreprises par ce dernier²⁹². Le décret ne s'applique cependant qu'aux cas d'amputation volontaire. À moins de lire avec B. R. Ress *πεπύωται* à la l. 19, rien n'indique que Psoïs a été la victime (ou l'agent) d'une mutilation récente. L'espoir sincère que Psoïs place dans son handicap permet même de penser qu'il ne l'a pas lui-même provoqué. Certes, d'après notre lecture, lors de l'examen passé devant Anianos, ce dernier « n'a rien demandé/remarqué » (l. 19-20 *ὃ πέπυσται οὐδὲν*). Cette précision pourrait nous laisser penser que Psoïs se satisfait de la naïveté d'Anianos, dupe de sa supercherie. Mais on peut aussi comprendre qu'Anianos n'a pas fait de difficultés face à un motif d'exemption manifeste et légitime. Quoi qu'il en soit, Anianos n'a pas exprimé de doutes sur l'inaptitude réelle de Psoïs. Il ne l'a pas marqué en vue du service et, pour Psoïs, cela augure bien de la suite de l'affaire. Que Psoïs se soit mutilé le doigt volontairement ou non, il paraît difficile de dater sa lettre en fonction du décret de Théodose. Avant 381, les autorités se méfiaient déjà des réfractaires opportunistes et, après cette date, il était sans doute encore possible d'être exempté, dès lors que la mutilation était authentique, ou faite à temps et d'une manière suffisamment habile pour paraître involontaire. Finalement, le dernier mot *ἐσφραγισμένως* représente le seul élément de datation exploitable. Nous avons là, selon toute probabilité, une allusion au marquage des conscrits. En s'appuyant sur Cyrille de Jérusalem, qui emploie *σφραγίζειν* dans le même sens, on pourrait proposer pour la lettre de Psoïs un *terminus post quem* autour de 350. Mais ce *terminus* ne saurait être complètement infranchissable. Au moment où Cyrille prononce ses catéchèses, l'administration romaine en Égypte tatouait peut-être déjà ses conscrits depuis plusieurs années.

²⁹² C. ZUCKERMAN, « The Hapless Recruit Psois [...] », 1995, *op. cit.* n. 273, p. 186-187.

b) Témoignages discutables

> Cyprien et le papyrus 97 de Doura-Europos

À la fin du II^e ou au début III^e siècle, Tertullien parle de *signare [Mithrae] milites in frontibus*. Ce passage controversé, qui a souvent été interprété comme une allusion au tatouage militaire, sera examiné plus loin²⁹³. Un second témoignage date du milieu du III^e siècle. Il apparaît sous la plume de Cyprien, évêque de Carthage, lorsqu'il file la métaphore du chrétien "soldat du Christ". Parmi les conseils de droiture qu'il adresse à son ami Donat, nous pouvons lire :

*Tu tantum, quem jam spiritalibus castris caelestis militia signavit, tene incorruptam, tene sobriam religiosi virtutibus disciplinam.*²⁹⁴ « Quant à toi que la milice céleste a déjà assigné (signavit) aux casernes spirituelles, garde, dans les vertus de la religion, une discipline impérissable et mesurée. »

Comme nous allons le voir, la terminologie employée par Cyprien ne suffit pas à établir l'existence d'un marquage corporel militaire au milieu du III^e siècle. *Signare* pourrait simplement être compris au sens de *désigner, distinguer, caractériser, identifier*, et ici *assigner à*. Par le serment qu'il a prêté au moment du baptême, Donat est appelé dans les « casernes spirituelles » en tant que *miles Christi*. Si *signavit* implique ici un marquage quelconque, peut-être ne s'agit-il que de celui qui a consisté à marquer ou inscrire le nom de Donat sur un registre. Dans les *Métamorphoses* d'Apulée, lorsqu'on demande à ce dernier de s'engager définitivement au service d'Isis, l'utilisation du vocabulaire militaire montre qu'au moment du recrutement, on *donnait son nom* pour être inscrit sur les rôles : « Donne ton nom à notre sainte milice, à laquelle on te demandera bientôt de prêter serment » (*Da nomen sanctae huic militiae, cujus non olim sacramento etiam rogaberis*)²⁹⁵.

²⁹³ Cf. *infra*, p. 572 sq.

²⁹⁴ CYPRIEN, Lettre 2 (*Ad Donatum*), ch. 15, *PL* 4, col. 221B = éd. M. SIMONETTI, *CCSL* 3a, 1976, p. 12, l. 302-304. Jean Molager (*SC* 291, 1982, p. 113) traduit : « Pour toi que déjà la milice céleste a marqué du signe dans le camp de l'Esprit [...] ». J. Molager voit ici l'allusion à un « signe extérieur » indiquant « que le soldat a juré ; cette marque dans l'armée romaine était un tatouage aux mains et un collier de plomb. » Sur le « collier de plomb », référence implicite aux *Actes de Maximilien*, voir *infra*, p. 392 sq.

²⁹⁵ APULÉE, *Métamorphoses*, livre XI, ch. 15.

Certes, en utilisant le verbe *signare*, Cyprien se réfère peut-être à la signation baptismale²⁹⁶. Ailleurs, Cyprien la mentionne assez explicitement en lien avec le signe du *tau* d'Ézéchiél :

« Seuls, en effet, peuvent en réchapper ceux qui seront renés et auront été marqués du signe du Christ (*qui renati et signo Christi signati fuerint*), selon les paroles de Dieu dans un autre passage, quand il envoie ses anges dévaster le monde et détruire le genre humain, et qu'il professe, à la fin, de graves menaces, en disant: "Allez, frappez, ne ménagez pas vos yeux [...]" (Ez 9, 5 sq.). »²⁹⁷

L'épisode de combat de David contre Goliath offre une nouvelle allusion à la signation, quotidienne cette fois, c'est-à-dire le signe de la croix que les chrétiens esquisaient sur leur front à divers moments de la journée²⁹⁸ :

*Hic est lapis item in Basilion primo, quo David frontem Goliae percussit et occidit, significans diabolum et servos ejus inde prosterni victos scilicet ea capitis parte, quam signatam non habent : quo signo nos et tuti sumus semper et vivimus.*²⁹⁹ « [Le Christ], c'est aussi la pierre du premier livre des Rois, avec laquelle David frappa Goliath et le tua. Cela signifie que le diable et ses serviteurs sont terrassés, vaincus à l'endroit de la tête qui chez eux n'est pas marqué : parce qu'avec le signe nous sommes toujours protégés et nous vivons. »

Mais la réalité de la *signatio christiana* à l'époque de Cyprien n'oblige nullement à comprendre le *signavit* de l'*Ad Donatum* comme une allusion à une marque corporelle imposée aux nouveaux conscrits. Un document militaire exactement contemporain de l'*Ad Donatum* qui, à notre connaissance, n'a jamais été pris en compte dans le débat sur le tatouage des soldats romains, devrait fournir un nouvel argument dans ce sens. Il s'agit d'un papyrus retrouvé à Doura Europos (Syrie), daté de 251 ap. J.-C., et répertoriant des acquisitions de chevaux effectuées au cours des six années précédentes pour la *Cohors XX Palmyrenorum*³⁰⁰. Comme le remarque justement Robert O. Fink, « l'action de l'officier qui a homologué (*approved*) les chevaux est à la fois exprimé par *probatas*, *aestimatus*, et *signatus* »³⁰¹. La formule la plus fréquente, *probatas ab*, apparaît à dix reprises, sur le modèle :

²⁹⁶ Voir *infra*, p. 772 sq.

²⁹⁷ CYPRIEN, *À Démétrien*, ch. 22, § 2, éd. et trad. J.-C. FREDOUILLE, *SC* 467, 2003, p. 116-119 (et com. p. 190-191). Les *renati* sont évidemment ceux qui sont sortis de la cuve baptismale.

²⁹⁸ Cf. *infra*, p. 372 (Cyrille de Jérusalem) et autres témoignages p. 764 sq.

²⁹⁹ CYPRIEN, *Ad Quirinum*, livre II, ch. 16, éd. R. WEBER, *CCSL* 3, 1972, p. 52-53.

³⁰⁰ Pap. Doura 97, éd. et trad. R. O. FINK, *Roman Military Records on Papyrus* (Philological Monographs of the American Philological Association, n° 26), Princeton, 1971 (*op. cit.* n. 368), n° 83, p. 340-344.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 340.

« Ogelus fils de Malchus³⁰² : cheval, âgé de quatre ans, ... pieds blancs, cuisse et épaule droite marquées (*[O]gelus Malchi [equum] quadrimum ... [pedib]us albis, n[otatis] ffemore] a[rmo] d[extris]*), approuvé par les préfets d'alors (*prob[atum] a tunc pr[a]eff[ectis]*), le 10 octobre 246 : 125 *denarii*. »³⁰³

Pour la monture destinée à Aurelius Abumarius, le scribe utilise *aestimatus ab* :

« Aurelius Abumarius : cheval ... bai-rouge, épaule droite marquée (*A[urelius] Abumarius : [equum] ... russeobadium, n[otato] a[rmo] d[extro]*), agréé par Pomponius Letianus, *vir egregius*, procureur de nos deux Augustes [Gallus et Volusien], le 13 avril 251 (*aestimatum a Pompo[nio] Letiano v[iro] e[gregio] proc[uratore] Aug[ustorum] nn [= nostrorum duorum]*). »³⁰⁴

Enfin, deux occurrences utilisent *signatus ab* :

« [Un tel,] fils de Sadalathus : jument, âgée de quatre ans ... pattes avant blanches, sans marque, confirmée par Licinius Pacatianus, alors général, le 10 août 245. » (...*sadalathi eq[uam] quad[ri]mam ... pedib[us] prioribus inalbis s[ine] n[ota] signata[m] a L[ic]innio Pacatiano tunc duc[e]*...) ³⁰⁵

« [Un tel, fils d'Un tel] : jument, sept ans ou plus, robe rouge foncé, marquée à ... gauche, confirmée par Licinius Pacatianus, alors général, le 11 août 245. » (...*e[quam] aequatam, russeosordidam, n[otatam] ... s[inister], signata[m] a Licinnio Pacatiano tunc duc[e]*...) ³⁰⁶

Deux indices internes peuvent nous aider à déterminer l'acception que ce document entend donner à *signare* : d'une part, le bénéfice de la série, qui permet de rapprocher ici les trois formules *probatus ab*, *aestimatus ab* et *signatus ab*, et, d'autre part, les mentions de marques d'éleveur à l'aide du verbe *notare*. Le parallélisme des formules montre que *signare* n'est pas utilisé ici pour désigner le marquage. L'administration se contente d'enregistrer l'accord des autorités militaires, sans préciser si celles-ci entendaient imposer par la suite une nouvelle marque de propriété. Nul doute dans ce cas que le scribe aurait utilisé *notare*, plutôt que *signare*. Le contexte invite par conséquent à traduire ici *signare* par *confirmer*, *homologuer*, tout en rejoignant certaines acceptions envisagées pour le *signavit* de l'*Ad Donatum* : *désigner*, *assigner* à.

³⁰² En tête, le nom du cavalier auquel le cheval est destiné.

³⁰³ Pap. Doura 97, l. 2. Cf. aussi l. 4 (cheval approuvé par « Atilius Cosminus, alors gouverneur (*consul*), le 16 mars 251 ») ; l. 5 (« par les préfets d'alors, le 29 déc. 245 ») ; l. 8 (« par Atilius Cosminus, alors gouverneur, le 16 mars 251 ») ; l. 10 (« par les préfets d'alors, le 29 déc. 245 ») ; l. 11 (« par les préfets d'alors, le 29 déc. 245 ») ; l. 12 (« par les préfets d'alors, le 10 sept. 249 ») ; l. 14 (« par Atilius Cosminus, alors gouverneur, le 22 janvier 251 ») ; l. 19 (« par les préfets d'alors, le 21 sept. 249 ») ; l. 25 (« par Ulpianus Tertius, alors général (*dux*), le 17 avril 248 »).

³⁰⁴ Pap. Doura 97, l. 15.

³⁰⁵ Pap. Doura 97, l. 21.

³⁰⁶ Pap. Doura 97, l. 23.

> *Les dérivés de signare / σφραγίζειν chez Tertullien*

Pour conforter la position adoptée à l'égard de Cyprien, déjà étayée par les documents militaires de Doura-Europos, nous proposons d'examiner l'emploi de *signare* et de ses dérivés chez Tertullien, en particulier *signaculum*. Nous constaterons que ces termes adoptent souvent une signification dérivée de *σφραγίζειν* (sceller) entendu au sens de *confirmer* et non de *marquer*. Cette acception rejoint celle que prennent *σφραγίς* et *σφραγίζειν* dans plusieurs passages du Nouveau Testament, où ils expriment les idées de *clôture*, d'*achèvement*, de *confirmation*, de *garantie* et d'*authenticité*³⁰⁷. Cette mise au point permettra, nous l'espérons, de faciliter l'interprétation de deux autres notices traditionnellement versées au dossier du marquage militaire, à savoir : un extrait du *De spectaculis* de Tertullien³⁰⁸, et un passage célèbre des *Acta Maximiliani*³⁰⁹, qui utilisent tous deux le terme *signaculum*.

La plupart des références relatives aux dérivés de *signare* ont été jadis réunies dans une étude d'Émile de Backer³¹⁰. Ces termes partagent peu ou prou les différentes acceptions du mot grec *σφραγίς* (sceau) et de ses dérivés (rappelons que Tertullien écrivait aussi en grec³¹¹). Dans l'*Apologétique*, le *signaculum corporis* désigne la circoncision des Juifs³¹². La mention *corporis* permettait d'écarter toute ambiguïté en se référant à une forme de marquage — ou plutôt de mutilation — corporelle. Mais les dérivés de *σφραγίς* sont surtout utilisés par Tertullien au sens

³⁰⁷ Cf. *infra*, p. 635 sq.

³⁰⁸ Cf. *infra*, p. 385 sq.

³⁰⁹ Cf. *infra*, p. 392 sq.

³¹⁰ É. DE BACKER, *Sacramentum. Le mot et l'idée représentée par lui dans les œuvres de Tertullien*, Louvain / Bruxelles / Paris, 1911, en part. p. 377, n. 1.

³¹¹ Voir TERTULLIEN, *Le voile des vierges*, ch. 1, § 1 (allusion à un écrit grec sur le même sujet), éd. E. SCHULZ-FLÜGEL, trad. P. MATTEI, SC 424, 1997, p. 128 et com. p. 189-190 ; TERTULLIEN, *Traité du baptême*, ch. 15, § 2, éd. et trad. R.-F. REFOULÉ, collab. M. DROUZY, SC 35, 1952, p. 88 : « *sed de isto [i. e. le baptême des hérétiques] plenius jam nobis in graeco digestum est* » ; TERTULLIEN, *De corona*, ch. 6, § 3 (allusion à un traité en grec sur les spectacles), éd. E. KROYMANN, CCSL 2, 1954, p. 1047. Le titre d'une œuvre perdue de Tertullien, *De ecstasi* en six livres (citée par JÉRÔME, *De viris illustribus*, ch. 53, PL 23, col. 663A), a fait penser à un *Περὶ ἐκστάσεως* écrit en grec. Comme le rapporte Marie Turcan, « si l'on en croit une note d'une ancienne édition de Lactance, les œuvres grecques de Tertullien existaient encore en 1748 à la bibliothèque de l'Escurial » (TERTULLIEN, *Les spectacles*, éd. et trad. M. TURCAN, SC 332, 1986, p. 44, n. 3). Des lambeaux du *De baptismo* grec seraient repérables dans le traité *Sur la Trinité* de Didyme d'Alexandrie (ch. 14, PG 39, 1863, col. 693A sq., 697A, 708A-B, 712A-B). Voir G. BARDY, *Didyme l'Aveugle* (Études de théologie historique, 1), Paris, 1910, p. 234-235. La version grecque de l'*Apologétique* citée par Eusèbe dans son *Histoire ecclésiastique* (livre II, ch. 2, § 4-6 ; ch. 25, § 4 ; livre III, ch. 20, § 7 ; livre V, ch. 5, § 5-7) comporte quelques erreurs ; elle ne peut donc être attribuée à Tertullien lui-même.

³¹² TERTULLIEN, *Apologétique*, ch. 21, § 2, éd. et trad. J.-P. WALTZING, CUF, 1929 (repr. Belles Lettres, *Classiques en poche*, 34, Paris, 1998, p. 104).

abstrait ou figuré : ils servent à exprimer les idées d'*achèvement* et de *fermeture*, mais aussi celles de *confirmation* et d'*authentification*. Dans le *De oratione*, le baiser de paix (*osculum pacis*) que les chrétiens échangent à la fin de la prière est appelé *signaculum orationis*³¹³. Ailleurs, les mystères d'Éleusis réclament de leurs initiés le sceau du secret, le *signaculum linguae*³¹⁴. *Signare* prend aussi chez Tertullien une signification dérivée de *σφραγίζειν*, celle que Tertullien trouve par exemple chez le prophète Daniel (Dn 9, 24)³¹⁵. La version latine qu'il utilise dépend en effet de celle de Théodotion (vers 30-50 de notre ère) qui, contrairement à la LXX, utilise *σφραγίζειν*. Dans la prophétie adressée à Daniel, il est question de « sceller les péchés » (*σφραγίσαι ἁμαρτίας / signare peccata*), une expression que Tertullien comprend au sens de « remettre les péchés » (*dimittere peccata*)³¹⁶. La fin du verset 24 parle de « sceller vision et prophétie » (*σφραγίσαι ὄρασιν καὶ προφήτην / signentur visio et prophetes*) et de « oindre le saint des saints » (*χρῖσαι ἅγιον ἅγιον / unguatur sanctus sanctorum*). Selon la lecture de Tertullien, le bénéficiaire de l'onction est évidemment le Christ, aussi l'Écriture a-t-elle dit « que vision et prophétie devaient être scellées (*signari*) puisque [le Christ] serait lui-même le *signaculum* de toutes les prophéties »³¹⁷.

Tertullien évoque ailleurs le culte asiatique de la déesse Bellone où était pratiquée l'auto-mutilation :

Hodie istic Bellonae secatos sanguis « C'est maintenant le sang tiré d'une cuisse ouverte, de femore proscisso palmula exceptus recueilli dans la main et donné à boire, qui confirme et usui datus signat.³¹⁸ »
(signat) les entaillés de Bellone. »

³¹³ TERTULLIEN, *De Oratione*, ch. 18, § 1, éd. G. F. DIERCKS, *CCSL* 1, 1954, p. 267.

³¹⁴ TERTULLIEN, *Contre les Valentiniens*, ch. 1, § 3, éd. et trad. J.-C. FREDOUILLE, *SC* 280, 1980, p. 78-79 et commentaire de J.-C. FREDOUILLE (*SC* 281, 1981, p. 173-174) qui renvoie à une épigramme attribuée à Lucien de Samosate (*Luciani Opera*, éd. M. D. MACLEOD, t. 4, 1987, p. 418, épigr. 20) où l'on conseille de mettre un sceau sur sa langue (*γλώσση σφραγίς*), pour ne pas révéler les secrets. Déjà Sophocle parle de la clef d'or que les déesses ont posé sur la langue de leurs prêtres (*Œdipe à Colone*, v. 1050-1051, éd. et trad. P. MASQUERAY, *CUF*, 1924, p. 196). Dans un passage où Grégoire de Nazianze reprend le vocabulaire des mystères, les secrets de l'initiation chrétienne, révélés par la grâce de la Trinité, doivent être cachés en soi-même et « retenus par un sceau » (*σφραγῖδι κρατούμενα : Discours* 40, § 45, éd. C. MORESCHINI, trad. P. GALLAY, *SC* 358, 1990, p. 308).

³¹⁵ TERTULLIEN, *Adversus Judaeos*, ch. 8, § 5, éd. E. KROYMANN, *CCSL* 2, 1954, p. 1357 : Tertullien cite d'abord Dn 9, 24 comme suit : « *Septuaginta ebdomades breviatae sunt super plebem tuam et super civitatem sanctam, quoadusque inueteretur delictum, ut signentur peccata et exorentur injustitiae et inducatur justitia aeterna, ut et signentur visio et prophetes et ut unguatur sanctus sanctorum.* » L'interprétation suit en ch. 8, § 12, p. 1361.

³¹⁶ *Ibid.*, ch. 8, § 12, p. 1361 : « *dimissa sunt peccata* ».

³¹⁷ *Ibid.*, ch. 8, § 12, p. 1361 : « *signari visionem et prophetiam dicebat, quoniam ipse [i. e. Christus] esset signaculum omnium prophetiarum* ».

³¹⁸ TERTULLIEN, *Apologétique*, ch. 9, § 10, éd. et trad. (modifiée) J.-P. WALTZING, *CUF*, 1929 (repr. 1998, p. 50).

Dans ce passage, *signare* n'implique nullement qu'on traçait un signe avec le sang de la blessure, mais bien plutôt qu'en le donnant à boire on *achevait* l'initiation du myste. Cet emploi de *signare* rejoint celui que Tertullien fait ailleurs de *consignare* : dans le *Scorpiace* (ch. 4), Tertullien rappelle que le baptisé s'est engagé à ne pas tomber dans l'hérésie, quitte à subir le martyre. C'est la particularité du serment chrétien. En effet, « qui donc [sinon le dieu des chrétiens] pourrait souhaiter la mort de son soldat, s'il ne l'avait pas confirmé / engagé (*consignavit*) sous un pareil serment ? » (*quis hunc militi suo exitum voluit, nisi qui tali sacramento eum consignavit ?*)³¹⁹. Dans un autre traité, après avoir évoqué les crimes que les païens pensent être exigés des chrétiens (meurtre d'enfant, inceste), Tertullien se moque de celui qui serait assez sot pour croire qu'il peut accéder à la vie éternelle en participant à de telles cérémonies : « initié à de tels [mystères] et ainsi parachevé, tu vis pour l'éternité ? ! » (*talia initiatus et consignatus vivis in aevum*)³²⁰.

> *Le signaculum fidei et les actes scellés dans le droit romain*

Pour compléter cet examen des dérivés de *signare* / *σφραγίζειν*, il faut se pencher sur un nouveau passage de Tertullien où *signaculum* intervient dans une métaphore intéressante que certains ont comprise — à tort — comme une allusion au tatouage militaire ou au *signaculum / plumbum* dont il sera question dans les *Actes de Maximilien*³²¹.

D'après le docteur africain, les spectacles profanes incompatibles avec la profession de foi chrétienne sont

<p>[...] <i>pompa diaboli adversus quam in signaculo fidei ejeramus. Quod autem ejeramus neque facto, neque dicto, neque visu, neque prospectu participare debemus. Ceterum nonne ejeramus et rescindimus signaculum rescindendo testationem ejus ?</i>³²²</p>	<p>« [...] la pompe du diable que nous abjurons dans le <i>signaculum</i> de la foi. Or, ce que nous abjurons, nous ne devons y participer ni en acte, ni en parole, ni par la vue, ni en pensée. Du reste, est-ce que nous n'abjurons pas et ne détruisons pas le <i>signaculum</i> en détruisant la déposition sur laquelle il a été apposé ? »</p>
---	---

³¹⁹ TERTULLIEN, *Scorpiace*, ch. 4, § 5, éd. A. REIFFERSCHIED et G. WISSOWA, *CCSL* 2, 1954, p. 1076. Nous nous écartons ici d'É. de BACKER, *op. cit.* n. 310, p. 65 qui traduit abusivement *sacramento consignare* par « marquer d'un signe ».

³²⁰ TERTULLIEN, *Apologétique*, ch. 8, § 4, éd. et trad. (modifiée) J.-P. WALTZING, *CUF*, 1929 (repr. 1998, p. 42).

³²¹ Cf. *infra*, p. 392 sq.

³²² TERTULLIEN, *Les spectacles (De spectaculis)*, ch. 24, § 2-3, éd. et trad. (modifiée) M. TURCAN, *SC* 332, 1986, p. 282-284. Nous ne suivons pas Marie Turcan lorsqu'elle traduit : « Sinon, n'est-ce pas rejeter et rompre le sceau que de rompre l'abstention qui en fait foi ? » (voir plus bas, p. 389, n. 341). Sur la date du traité (197 ap. J.-C.), cf. *ibid.*, p. 43.

Le fait que Tertullien utilise un peu plus loin la terminologie militaire³²³ ne constitue pas un argument pour considérer le *signaculum* comme relevant de ce domaine³²⁴. Tertullien utilise ici un vocabulaire essentiellement juridique³²⁵. Les termes employés par lui rappellent la *lex Cornelia de falsis* de 81 av. J.-C. (contre les faux et usages de faux, contre la violation des pièces confidentielles, les testaments en particulier)³²⁶ ainsi que la réglementation complémentaire qui, au I^{er} siècle de notre ère, a étendu le champ d'application de cette loi aux diverses formes de faux témoignage. À l'époque de Tertullien, cette loi était fréquemment commentée par les jurisconsultes. Leurs commentaires, dispersés dans les collections législatives de la fin de l'Antiquité³²⁷, donnent de la *lex Cornelia de falsis* une matière suffisante pour préjuger de son état à l'époque de Tertullien, mais trop peu de précisions pour reconstituer la chronologie et la teneur exacte des divers suppléments qui y furent apportés. Nous laissons cette question aux

³²³ TERTULLIEN, *Les spectacles*, ch. 24, § 4, éd. et trad. M. TURCAN, SC 332, 1986, p. 284-285 : « Personne ne passe dans le camp ennemi sans avoir jeté ses armes, sans avoir trahi les enseignes et les serments faits à son prince (*destitutis signis et sacramentis principis sui*), sans s'être du même coup résolu à périr. » L'idée est la même qu'aux § 2-3, mais la métaphore est différente. *Sacramentum*, qui désigne ici sans ambiguïté le serment militaire (pour les autres acceptions du terme, voir *infra*, p. 581 sq.), diffère essentiellement de *testatio*. Enfin, le pluriel *signa* renvoie aux *enseignes militaires*, et non à une marque corporelle.

³²⁴ C'est pourtant la position de Raymond-François Refoulé qui, dans son introduction au *De baptismo* de Tertullien (SC 35, 1952, p. 50-51), reprend la position traditionnelle : « L'enrôlement du soldat se trouvait attesté au dehors par le *signaculum*, c'est-à-dire par un signe extérieur, un tatouage sur le bras par exemple. De la même façon, le serment divin, dit Tertullien, se trouve marqué du sceau du baptême, *signaculum fidei*. »

³²⁵ Lorsqu'Eusèbe dit de Tertullien qu'il est « homme versé dans les lois romaines, illustre par ailleurs et des plus célèbres à Rome » (*Histoire ecclésiastique*, livre II, ch. 2, § 4, trad. G. BARDY, Paris, 2003, p. 89), il a peut-être en vue le jurisconsulte Tertullien cité par le *Digeste* (livre I, titre 3, § 27 ; livre XXIX, titre 1, § 23 et 33 ; livre XXIX, titre 2, § 30, 6 ; livre XLIX, titre 17, § 4, éd. Theodor MOMMSEN, Berlin, 1870, t. 1, p. 6 et 398 ; t. 2, p. 402 et 838). Sur l'identité des deux personnages, qui reste une possibilité, voir les réserves de P. DE LABRIOLLE, « Tertullien jurisconsulte », *Nouvelle revue historique de droit français et étranger*, 30, 1906, p. 8 sq. L'arrière-plan juridique a été fortement souligné par D. MICHAÉLIDES, *Sacramentum chez Tertullien*, Paris, 1970 (voir en particulier le ch. 5, p. 165-191 : « Synthèse juridique et doctrinale autour de *sacramentum*-serment »). Mais il faut aussi prendre en compte le fait que *sacramentum* traduit le *μυστήριον* des LXX et du NT (cf. *infra*, p. 581 sq.). D. Michaélides passe sous silence le passage du *De spectaculis* (ch. 24, § 2-3) que nous analysons, mais ses pages 178-179 montrent — sans toutefois renvoyer aux sources législatives, auxquelles nous essaierons de prêter davantage attention — qu'il a parfaitement compris le sens qu'il convient de donner à *signaculum* comme sceau de confirmation et de garantie d'un contrat *litteris*.

³²⁶ D'autres *leges Corneliae* sont à mettre à l'actif du consul L. Cornelius Sulla (le dictateur Sylla, 138-78 av. J.-C.) ; elles sont répertoriées dans J.-L. LAMBOLEY, *Lexique d'histoire et de civilisation romaines*, Paris, 1995, p. 116.

³²⁷ Au début du III^e siècle, le jurisconsulte Paul cite de larges extraits de cette loi avec additions postérieures dans ses *Sententiae* (vers 212), livre V, titre 25 (*Ad legem Corneliam*), § 1-13, éd. P. KRÜGER, Berlin, 1878, p. 131-133. Le *Digeste* a également compilé un certain nombre d'extraits de jurisconsultes relatifs à cette loi, cf. *Digesta*, livre XLVIII, titre 10 (*De lege Cornelia de falsis et de senatus consulto Liboniano*), éd. Th. MOMMSEN, t. 2, Berlin, 1870, p. 822-829.

spécialistes. Il suffit pour nous d'appréhender ce *corpus legis Corneliae de falsis* comme un tout et d'apprécier l'éclairage qu'il porte sur la terminologie de Tertullien.

Le terme *testatio* utilisé par Tertullien désigne en propre l'acte de témoigner ou de déposer (*testor*), quel que soit le contexte juridique (procès, succession, obligations contractuelles diverses). Telle partie, voulant faire la preuve de dommages subis, « a cité/produit l'affaire sous forme de *testatio* devant le préfet du prétoire » (*eam rem testationem apud praefectum praetorio recitavit*), mais il n'a pas été fait foi de cette *testatio* (*fide non habita testationis*) et le plaignant a été débouté ; dans ce cas cependant, on ne saurait accuser les témoins (*testes*) de faux témoignage (*falsum testimonium*)³²⁸. Le sénatus-consulte Libonien³²⁹, reprenant et complétant la *lex Cornelia*, condamnait les auteurs de faux testaments, mais aussi ceux qui, plus généralement, « s'étaient entendus par dol à ce que de fausses dépositions (*testationes*) soient produites ou que de faux témoignages pour ou contre soient prononcés »³³⁰. La *lex Cornelia* s'appliquait également aux faussaires de documents comptables (*rationes acta*), comme le montre l'extrait suivant :

Qui rationes acta libellos album propositum « On punit de la peine du faux [...] celui qui a, pour
testationes cautiones chirographa epistulas porter préjudice à quelqu'un, frauduleusement et
sciens dolo malo in fraudem alicujus sciemment effacé, modifié, substitué ou complété
deleverit mutaverit subjecerit subscripserit, des actes comptables, certificats, placard public,
 [...] *falsi poena coercetur.*³³¹ *testationes*, reçus, obligations, lettres. »

Dans la seconde moitié du II^e siècle, le jurisconsulte Gaius explique que les emprunts sur hypothèque, même contractés oralement, *per pactum conventum ... sine scriptura*, sont tout aussi valables qu'un mariage où les témoins ont le droit de ne pas déposer par écrit (*sicut et nuptiae sunt, licet testationes in scriptis habitae non sunt*). Gaius admet cependant que les *scripturae* apportent un supplément de garantie (*actum est per eas facilius probari*)³³². Dans le

³²⁸ PAUL, *Responsa*, livre II, ap. *Digesta*, livre III, titre 2, § 21, éd. Th. MOMMSEN, t. 1, Berlin, 1870, p. 86.

³²⁹ Rendu en 16 ap. J.-C., sous le consulat de T. Statilius Taurus et L. Scribonius Libo.

³³⁰ ULPIN (jurisconsulte au début du III^e siècle), *De officio proconsulis*, livre VIII, ap. *Digesta*, livre XLVIII, titre 10, § 9, 3, éd. Th. MOMMSEN, t. 2, Berlin, 1870, p. 825 : « [ad] falsas testationes faciendas testimoniave falsa invicem dicenda dolo malo coierint. » Ce même passage est transmis sous une version un peu différente par la *Mosaicarum et romanarum legum collatio*, titre 8, § 7, 1, éd. M. HYAMSON, Londres, 1913, p. 99. Dans ce dernier recueil, il est fait mention du consulat de T. Statilius Taurus (on peut donc en conclure qu'il s'agit du sénatus-consulte Libonien) ; le texte de la *Collatio* donne le *ad* que nous reprenons à notre compte, mais se méprend en rendant *testimonia* par *testamenta*.

³³¹ PAUL, *Sententiae* (vers 212), livre V, titre 25, § 5, éd. P. KRÜGER, Berlin, 1878, p. 132.

³³² GAIUS, *Liber singularis de formula hypothecaria*, ap. *Digesta*, livre XX, titre 1, § 4, éd. Th. MOMMSEN, t. 1, Berlin, 1870, p. 582.

cadre d'une obligation, cette sécurité était surtout exigée par le créancier. Un acheteur pouvait aussi la demander en reçu de paiement. Les *scripturae* avaient l'avantage de pouvoir être produites en cas de litige. Encore fallait-il se prémunir contre leur falsification. Pour des actes aussi importants que les testaments — que l'on devait conserver inviolés pendant une longue période — cette question était cruciale. Le droit prétorien exigea que l'écriture d'un testament se fasse devant sept témoins, que tous la revêtent de leur sceau et y ajoutent leur nom inscrit en regard (*superscriptio*)³³³. Comme additif à la *lex Cornelia de falsis*, un sénatus-consulte rendu vers 61 ap. J.-C. demanda d'utiliser, pour les divers contrats, des tablettes perforées, solidement attachées par un lien scellé, afin de garantir la teneur du texte original conservé à l'intérieur :

*Ordo [senatorius] decrevit, eas tabulas, quae publici vel privati contractus scripturam continent, adhibitis testibus ita signari ut, in summa marginis ad mediam partem perforatae, triplici lino constringantur, atque impositae supra linum cerae signa imprimantur, ut exteriori scripturae fidem interior servet. Aliter tabulae prolatae nihil momenti habent.*³³⁴

« Le sénat décréta que les tablettes renfermant les termes d'un contrat public ou privé devraient être scellées par des témoins de la façon suivante : que les tablettes, perforées à mi-page, à travers les rebords du cadre, soient attachées avec un triple lien, et qu'on imprime des cachets (*signa*) sur la cire mise sur le lien, afin que le texte intérieur serve de garantie au texte extérieur. Autrement, les tablettes produites n'ont aucune valeur. »

Comme le suggère ce texte, la garantie des *signa* ne s'appliquait pas seulement aux testaments. On peut mentionner les archives comptables du banquier L. Caecilius Jucundus retrouvées à Pompéi en 1875 et datant de la première moitié du 1^{er} siècle de notre ère³³⁵. Jucundus servait d'intermédiaire lors de ventes aux enchères (*auctiones*). Mandaté pour percevoir le prix de la vente, il reversait ensuite cette somme au vendeur après avoir prélevé sa commission. Pour sécuriser ses transactions, Jucundus conservait, sur des tablettes enduites de cire, les reconnaissances de paiement émanées de ses clients³³⁶. Ces tablettes étaient réunies en diptyques ou en triptyques, et comportaient les termes du contrat en deux versions, l'une extérieure, l'autre

³³³ P. F. GIRARD, *Manuel élémentaire de droit romain*, 8^{ème} édition revue, Paris, 1929, p. 860-862.

³³⁴ PAUL, *Sententiae* (vers 212), livre V, titre 25, § 6, éd. P. KRÜGER, Berlin, 1878, p. 132. Voir aussi SUÉTONE, *Vies des douze Césars*, livre VI (*Néron*), ch. 17, éd. et trad. H. AILLOUD, CUF, 1967, p. 163 : « Contre les faussaires, on imagina cette précaution nouvelle de ne cacheter les tablettes qu'après les avoir percées de trous dans lesquels le fil passerait trois fois (*Adversus falsarios tunc primum repertum, ne tabulae, nisi pertusae ac ter lino per foramina trajecto, obsignarentur*). »

³³⁵ Voir J. ANDREAU, *Les affaires de monsieur Jucundus* (Collection de l'École française de Rome, 19), Rome, 1974.

³³⁶ C'est-à-dire les vendeurs aux enchères qui venaient retirer auprès de Jucundus le bénéfice des ventes qu'il avait perçu pour eux. Le formulaire de ces reconnaissances ou attestations fait parler le vendeur qui déclare avoir reçu de Jucundus telle somme d'argent en règlement de telle vente.

intérieure. L'intégrité de la version originale (la *scriptura interior*) étant garantie par les sceaux des témoins apposés sur lien de fermeture du livret³³⁷.

À partir de l'époque impériale, les actes n'étaient plus seulement reportés sur des tablettes de cire, mais aussi sur des papyrus (*chartae*) et des parchemins (*membranae*)³³⁸. Ces pièces à conviction, quel que soit leur matériau, étaient désignées par le terme générique *instrumenta*, ou même par *tabulae*, dans le cas des testaments. En effet, comme le précise Ulpien, *tabulae* pouvait désigner d'autres supports :

*Tabulas testamenti accipere debemus omnem materiae figuram ; sive igitur tabulae sint lignee sive cujuscumque alterius materiae, sive chartae sive membranae sint vel si corio alicujus animalis, tabulas recte dicentur.*³³⁹ « Nous devons entendre par *tables d'un testament* toute espèce de matériau ; aussi, qu'il s'agisse de tables en bois ou en n'importe quel autre matériau, qu'il s'agisse de papyrus, de parchemins en peau de n'importe quel animal, [ces supports] sont appelés à bon droit *tabulae*. »

Lorsqu'un support souple était utilisé, il était roulé sous forme de *volumen*, ficelé, puis cacheté par les témoins. Les cachets des témoins et du testateur sont souvent appelés *signa*, parfois *signacula*, en particulier à la fin de l'Empire³⁴⁰.

C'est indéniablement à ce type de sceau que Tertullien fait allusion. Les termes *testatio* et *signaculum* conviennent à toute forme de déposition ou de déclaration écrite garantie par un sceau³⁴¹. Le fait d'assister aux spectacles contredit les termes dans lesquels le catéchumène s'est engagé à renoncer à la « pompe du diable ». C'est comme si, après avoir déposé une *testatio* écrite et scellée, son auteur avait voulu l'annuler (*rescindere*). Dans le cadre du droit prétorien sur les testaments, il suffisait au testateur de rompre les sceaux : « Si les cachets ont été endommagés par le testateur lui-même, on regarde le testament comme non cacheté »³⁴². Or,

³³⁷ P. F. GIRARD, *Manuel élémentaire de droit romain*, 1929 (*op. cit.* n. 333), p. 735-736, n. 2.

³³⁸ A. BURDESE, *Manuale di diritto privato romano*, Turin, 1993, p. 190.

³³⁹ ULPYEN, *Ad edictum*, livre XXXIX, ap. *Digesta*, livre XXXVII, titre 11, § 1, éd. Th. MOMMSEN, t. 1, Berlin, 1870, p. 310.

³⁴⁰ C'est ce terme que nous trouvons dans les *Institutiones* publiées par Justinien en 529, à propos des sceaux exigés par le testament prétorien (*Institutiones*, livre II, titre 10, § 3, éd. P. KRÜGER, Berlin, 1886, p. 17). À Ravenne, aux V^e et VI^e siècles, les procès-verbaux d'ouverture de testament parlent tous de *signacula* (P. F. GIRARD, *Manuel élémentaire de droit romain*, Paris, 1929, *op. cit.* n. 333, p. 863, n. 5). Un décret de Théodose II exige que les témoins apposent leurs *subscriptiones* et leurs *signacula*, non seulement à l'extérieur de l'acte, mais aussi au bas du testament original conservé à l'intérieur des tablettes ou du *volumen* (*Leges novellae ad Theodosianum pertinentes*, titre 16, § 5, éd. P. M. MEYER, Berlin, 1905, p. 38).

³⁴¹ C'est ainsi que nous comprenons *testationem ejus* : « la *testatio* du *signaculum* », c'est-à-dire le document écrit (*testatio*) qui a été revêtu d'un sceau (*signaculum*).

³⁴² ULPYEN, *Commentaires sur l'Édit*, livre XXXIX, ap. *Digesta*, livre XXVIII, titre 1, loi 22, § 3, éd. Th. MOMMSEN, vol. 1, Berlin, 1870, p. 818 : « *Si signa turbata sint ab ipso testatore, [testamentum] non videtur signatum.* »

tout *testamentum imperfectum*, c'est à dire *ruptum* ou *non signatum*, était regardé comme nul³⁴³. Parce qu'un testament n'entre en vigueur qu'au décès du testateur³⁴⁴, ce dernier garde toujours le droit de le modifier ou de l'annuler. Ce n'est évidemment pas le cas des *testationes* contractuelles passées entre deux parties. Les contractants, après le scellement de l'acte, perdent le droit de s'inscrire en faux contre leur déclaration. Comme le rappelle Modestin, « est déclaré coupable de la peine du faux celui qui a produit un témoignage contre son propre sceau »³⁴⁵. Le participant aux spectacles dont parle Tertullien, en annihilant sa *testatio*, a non seulement parjuré son sceau, mais également — ce qui est plus grave — le *signaculum fidei*, c'est-à-dire le sceau de confirmation que les trois personnes divines, en tant que parties contractantes majeures du baptême, ont donné à la profession de foi du catéchumène. Tertullien dit explicitement, dans le traité *Du baptême*, que la *testatio fidei* est prêtée devant trois personnes (*sub tribus*), et que cette *fides* est *obsignata in Patre et Filio et Spiritu sancto*³⁴⁶ : on est passé du contrat *verbis* (*professio, responsio*)³⁴⁷ au contrat *litteris* réclamant l'apposition d'un sceau. Basile de Césarée offre un parallèle éclairant où la confession baptismale est également comparée à un engagement écrit, mais où ce dernier est cette fois certifié par une formule manuscrite (*τὸ χειρόγραφον*) — une formule qui, dans certains cas, complétait ou remplaçait le sceau. À l'instar du sceau, cet *autographe* engageait la responsabilité personnelle de son auteur :

« Quant à l'attestation / confession (*τὴν τε ὁμολογίαν*) que nous avons déposée lors de notre première entrée [i. e. au moment du baptême], lorsque, nous écartant des idoles, nous sommes venus au Dieu vivant (cf. 1 Th 1, 9), celui qui ne la garde pas en toute occasion (*ὁ μὴ ἐπὶ παντός φύλασσων καιροῦ*) et ne s'y attache point durant toute sa vie comme à une solide sauvegarde (*καὶ διὰ πάσης ἑαυτοῦ τῆς ζωῆς ὡς ἀσφαλοῦς φυλακτηρίου περιεχόμενος*), celui-là se rend étranger aux promesses de Dieu (cf. 2 Ep 2, 12) *en contredisant son propre autographe* (*τῷ ἰδίῳ χειρογράφῳ μαχόμενος*) qu'il a apposé sur l'attestation de (sa) foi (*ὁ ἐπὶ τῆς κατὰ τὴν πίστιν ὁμολογίας κατέθετο*). »³⁴⁸

³⁴³ AFRICANUS (milieu du II^e s.), *Questiones*, livre III, ap. *Digesta*, livre XLVIII, titre 10, § 6, éd. Th. MOMMSEN, vol. 2, Berlin, 1870, p. 824.

³⁴⁴ Hb 9, 17 : « Un testament, en effet, n'est valide qu'à la suite du décès, puisqu'il n'entre jamais en vigueur tant que vit le testateur ».

³⁴⁵ MODESTIN (fin II^e - début III^e s.), *Règles*, livre VIII, ap. *Digesta*, livre XLVIII, titre 10, § 27, 1, éd. Th. MOMMSEN, vol. 2, Berlin, 1870, p. 829 : « *Et eum, qui contra signum suum falsum praebuit testimonium, poena falsi teneri pronuntiatum est.* »

³⁴⁶ TERTULLIEN, *Traité du baptême*, ch. 6, § 1 et 2, éd. et trad. R.-F. REFOULÉ (collab. M. DROUZY), SC 35, 1952, p. 75.

³⁴⁷ Voir D. MICHAÉLIDES, *Sacramentum chez Tertullien*, 1970, *op. cit.* n. 325, p. 189-190.

³⁴⁸ BASILE DE CÉSARÉE, *Sur le Saint-Esprit* (vers 375), ch. 10, § 26, éd. et trad. (modifiée) B. PRUCHE, SC 17bis, 1968, p. 336-337. Bien que *τὸ χειρόγραφον* désigne parfois le document certifié lui-même (par ex. *supra* p. 387 : *chirographa* = «certificats» chez le juriconsulte Paul), Basile est suffisamment clair — *χειρόγραφον* est bien l'*autographe apposé* (*κατατιθέναι*) *sur la reconnaissance* (*ἐπὶ τῆς ... ὁμολογίας*) — pour que l'on ne se sente pas obligé de traduire, avec B. Pruche : « en contredisant l'écrit

Dans un autre passage du *De spectaculis*, le mot *signaculum* désigne, par métonymie, la *testatio* baptismale elle-même. Tertullien, qui vient de mentionner plusieurs passages de l'Ancien Testament hostiles aux spectacles, entend maintenant consolider sa démonstration en se référant au contenu même de la profession baptismale, qualifiée de *signaculum* :

*Ne qui argumentari nos putet, ad principalem auctoritatem convertar ipsius signaculi nostri. Cum aquam ingressi christianam fidem in legis suae verba profiteremur, renutiassse nos diabolo et pompae et angelis ejus ore nostro contestamur.*³⁴⁹ « Pour qu'on n'aille pas penser que je subtilise, j'aurai recours à l'autorité supérieure de notre propre *signaculum* : lorsqu'entrés dans l'eau, nous professons la foi chrétienne selon les termes de sa loi, nous attestons de notre bouche avoir renoncé au diable, à sa pompe et à ses anges. »

Ce que nous avons dit pour Cyprien vaut aussi pour Tertullien : en parlant de *signaculum* en contexte baptismal, ce dernier pourrait penser à la *signatio* donnée à la sortie du bain³⁵⁰. Dans un passage célèbre du *De corona*, Tertullien parle d'ailleurs de la signation quotidienne en ces termes : *frontem signaculo terere*, « frotter son front avec le *signaculum* » — et, dans le *Contre Marcion*, il évoque le *signaculum frontium* en forme de croix (*species crucis*) et que pratiquaient même les marcionites³⁵¹. Mais ailleurs, le sceau qui parfait le baptême n'est autre que le bain : *lavacrum illud obsignatio est fidei*³⁵² ; *signaculum lavacri*³⁵³. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette particularité³⁵⁴. Quoi qu'il en soit, les métaphores mises en œuvres dans le *De spectaculis* — contrairement à celles que nous trouvons chez Cyrille de Jérusalem — ne rapprochent pas le *signaculum fidei* d'une forme quelconque de marquage corporel. Elles se réfèrent uniquement au sceau d'authentification et de garantie des documents écrits. Par conséquent, ce *signaculum fidei* ne permet en aucune manière d'établir l'existence du tatouage militaire à l'époque de Tertullien.

signé de sa propre main qu'il a remis en confession de sa foi. » Quelques années plus tôt (vers 366), Basile parlait des « articles du contrat baptismal » (*αὶ ἐν τῷ βαπτίσματι συνθήκαι*) ou bien imaginait le baptisé déposant une « reconnaissance écrite » (*ἔγγραφος ὁμολογία*) — *Sur le Baptême*, livre I, ch. 2, § 15 et ch. 3, § 1, éd. U. NERI, trad. (modifiée) J. DUCATILLON, SC 357, 1989, p. 150 et 190.

³⁴⁹ TERTULLIEN, *Les spectacles*, ch. 4, § 1, éd. et trad. (modifiée) M. TURCAN, SC 332, 1986, p. 114-115.

³⁵⁰ Cf. *infra*, p. 772 sq.

³⁵¹ Cf. *infra*, p. 764.

³⁵² TERTULLIEN, *La pénitence*, ch. 6, § 14, éd. et trad. Ch. MUNIER, SC 316, 1984, p. 168.

³⁵³ TERTULLIEN, *La pudicité*, ch. 9, § 11, éd. et trad. Ch. MUNIER, SC 394, 1993, p. 190.

³⁵⁴ Cf. *infra*, à propos de la *signatio* mithriaque, p. 590 sq.

> Signaculum et plumbum dans les Acta Maximiliani

Les *Actes de Maximilien*, dans lesquels nous allons retrouver le terme *signaculum*, relatent le martyre qu'aurait subi un jeune appelé de 21 ans, exécuté après avoir refusé son incorporation en raison de sa foi chrétienne. Ce texte fut édité pour la première fois à Oxford en 1680 à partir d'un manuscrit de Salisbury (S : XI-XII^e siècles)³⁵⁵. En 1689, Thierry Ruinart collationna l'édition d'Oxford avec un manuscrit de l'abbaye du Mont-Saint-Michel (M : XIII^e siècle)³⁵⁶. L'édition de T. Ruinart, qui a longtemps prévalu³⁵⁷, a été refondue en 1987 par Antoon Adriaan Robert Bastiaensen, qui a tenu compte des leçons de deux manuscrits supplémentaires provenant de Jervaulx, Yorkshire (J : XIII^e siècle) et de Canterbury (C : XII^e siècle)³⁵⁸.

Dans le petit dialogue qui constitue l'essentiel de cette *Passio*, le proconsul Dion tente en vain de faire céder le jeune réfractaire :

<p><i>Dion proconsul dixit : Quis vocaris ? Maximilianus respondit : Quid autem vis scire nomen meum ? Mihi non licet militare, quia christianus sum. Dion proconsul dixit : Apta illum. Cumque aptaretur, Maximilianus respondit : Non possum militare, non possum malefacere, christianus sum. Dion proconsul dixit : Incumetur³⁵⁹. Cumque incumatus fuisset, ex officio recitatum est : Habet pedes quinque, uncias decem. Dion dixit ad officium : Signetur. Cumque resisteret Maximilianus, respondit : Non facio, non possum militare. Dion dixit : Milita, ne pereas. Maximilianus respondit : Non milito ; caput mihi praecide, non milito saeculo, sed milito Deo meo. Dion proconsul dixit : Quis tibi hoc persuasit ? Maximilianus respondit : Animus meus et is, qui me vocavit. Dion ad Victorem patrem ejus dixit : Consiliare filium tuum. Victor respondit : Ipse scit — 20 habet consilium suum — quid illi expediat.</i></p>	<p>« Le proconsul Dion : “Comment t’appelles-tu ?” Maximilien : “À quoi bon savoir mon nom ? Je n’ai pas le droit de militer, parce que je suis chrétien.” Le proconsul Dion : “ajuste-le [sous la toise].” On l’ajuste et Maximilien répond : “Je ne puis militer, je ne puis faire de mal, je suis chrétien.” Le proconsul Dion : “Qu’on le toise.” On le toise et le personnel annonce : “Il fait cinq pieds, dix pouces.” (= 173 cm) Dion au service : “Qu’on le marque.” Maximilien résiste et répond : “Je ne fais pas l’affaire, je ne puis militer.” Dion : “Milite, pour ne pas périr fâcheusement.” Maximilien : “Je ne milite pas. Coupe ma tête, je ne milite pas pour le siècle, mais pour mon Dieu”. Le proconsul Dion : “Qui t’a convaincu de cela ?” Maximilien : “Mon âme et celui qui m’a appelé.” Dion à Victor son père : “Conseille ton fils.” Victor : “Il sait ce qui vaut mieux pour lui, il a son propre conseil.” Dion à Maximilien : “Milite et reçois le <i>signaculum</i>.”</p>
---	--

³⁵⁵ Édition anonyme publiée dans *Lucii Caecilii Firmiani Lactantii De mortibus Persecutorum Liber. Accesserunt Passiones : SS. Perpetuae et Felicitatis, S. Maximiliani, S. Felicis*, Oxford, 1680 [BnF C-2873], p. 39-46. Cette édition a été reprise et annotée par J. MABILLON, *Vetera Analecta*, t. 4, Paris, 1682, *Appendix*, p. 566-568 (non consulté), réimprimé dans une édition posthume des œuvres de Jean Mabillon, *Vetera Analecta sive collectio veterum aliquot operum et opusculorum omnis generis [...]*, Paris, 1723 [BnF Z-2404], p. 181-182.

³⁵⁶ T. RUINART, *Acta primorum martyrum sincera et selecta*, Paris, 1689, p. 309-311.

³⁵⁷ Ce texte est repris entre autres par H. LECLERCQ, « Militarisme », *DACL* 11, 1^{ère} partie, 1933, col. 1108-1181 (traduction) ; D. RUIZ BUENO, *Actas de los Mártires, texto bilingüe*, Madrid, 1950, p. 947-951 (texte et traduction) ; E. PUCCIARELLI, *I Cristiani e il servizio militare : testimonianze dei primi tre secoli*, Florence, 1987, p. 290-296 (texte et traduction).

³⁵⁸ *Atti e passioni des martiri*, dir. A. A. R. BASTIAENSEN, Milan, 1987, p. 233-245 (avec commentaire p. 491-497). Le texte de C s’arrête à § 1, 5 après *respondit* (notre ligne 11).

³⁵⁹ *Incumare* : “mettre sous la toise” (κῦμα, κυμάτιον, *cymatium* = cimaise).

- Dion ad Maximilianum : Milita et accipe signaculum. Respondit : Non accipio signaculum, jam habeo signum Christi mei. Dion dixit : Statim te ad Christum tuum mitto.*
- 25 *Respondit : Vellem modo facias, hoc et mea laus est. Dion ad officium dixit : Signetur. Cumque reluctaret, respondit : Non accipio signaculum saeculi, et si signaveris, rumpo illud, quia nihil valeo³⁶⁰. Ego christianus sum,*
- 30 *non licet mihi plumbum³⁶¹ collo portare post signum salutare Domini mei Jesu Christi, filii Dei vivi, quem tu ignoras, qui passus est pro saeculi vita³⁶², quem Deus tradidit pro peccatis nostris. Huic omnes christiani deservimus, hunc sequimur vitae principem, salutis auctorem. Dion dixit : Milita et accipe signaculum, ne miser male pereas. Maximilianus respondit : Non pereo ; nomen meum jam ad Dominum meum est, non possum militare. Dion dixit : Attende in juventutem tuam et milita, hoc enim decet juveni. Maximilianus respondit : Militia mea ad Dominum meum est ; non possum saeculo militare. Jam dixi : christianus sum. Dion proconsul dixit : In sacro comitatu*
- 45 *dominorum nostrorum Diocletiani et Maximiani, Constantii et Maximi, milites christiani sunt et militant. Maximilianus respondit : Ipsi sciant³⁶³, quid eis expediat. Ego tamen christianus sum, et non possum mala facere. Dion dixit : Qui militant, quid mali faciunt ? Maximilianus respondit : Tu enim scis quae faciunt. Dion dixit : Milita, ne contempta militia incipias male interire. Maximilianus respondit : Ego non pereo ; et si de saeculo exiero,*
- 55 *vivit anima mea cum Christo Domino meo. Dion dixit : Sterne nomen ejus. Cumque stratum fuisset, Dion dixit : Quia indevoto animo militiam recusasti, congruentem accipies sententiam ad ceterorum exemplum. Et decretum ex tabella recitavit : Maximilianum, eo quod indevoto animo sacramentum militiae recusaverit, gladio animadverti placuit. Maximilianus respondit : Deo gratias. Annorum fuit in saeculo XXI et mensium III, dierum XVIII.³⁶⁴*
- Maximilien : “Je ne reçois pas le *signaculum*, j’ai déjà le signe (*signum*) de mon Christ.” Dion : “Je t’envoie sur-le-champ chez ton Christ.” Maximilien : “Je voudrais que tu fasses ainsi, c’est tout à mon honneur.” Dion au personnel : “Qu’on le marque (*signetur*).” Maximilien résiste et répond : “Je ne reçois pas le *signaculum* d’ici-bas, et si tu [me] marques (*signaveris*), je le brise, parce que je ne suis pas en état [de servir]. Je suis chrétien, je n’ai pas le droit de porter un plomb autour du cou après [avoir reçu] le signe salutaire de mon Seigneur Jésus-Christ, fils du Dieu vivant, que tu ignores, qui est mort pour la vie d’ici-bas, que Dieu a livré pour nos péchés. C’est lui que nous tous, chrétiens, nous servons, c’est lui que nous suivons, le prince de la vie, l’auteur du salut.” Dion : “Milite et reçois le *signaculum*, pour ne pas périr comme un malheureux.” Maximilien : “Je ne péris pas, mon nom est déjà près de mon Seigneur, je ne puis militer.” Dion : “Pense à ta jeunesse, et milite, car cela convient à un jeune homme.” Maximilien : “Ma milice est celle de mon Seigneur. Je ne puis militer pour le siècle. Je l’ai déjà dit : Je suis chrétien.” Le proconsul Dion : “Dans la garde sacrée de nos seigneurs Dioclétien et Maximien, Constance et Galère, il y a des soldats chrétiens, et ils militent.” Maximilien : “Qu’ils sachent ce qui vaut le mieux pour eux. Quant à moi, je suis chrétien, et ne puis faire de mal.” Dion : “Ceux qui militent, que font-ils de mal ?” Maximilien : “Tu sais fort bien ce qu’ils font.” Dion : “Milite, ne t’en va pas mourir fâcheusement pour avoir méprisé la milice.” Maximilien : “Moi, je ne meurs pas ; si je quitte le siècle, mon âme vit avec le Christ, mon Seigneur.” Dion : “Rature son nom.” Une fois le nom raturé, Dion dit : “Parce que tu as refusé la milice en toute impiété, reçois la juste sentence qui servira d’exemple aux autres.” Il lit l’arrêt écrit sur la tablette : “J’ai condamné Maximilien au glaive pour avoir refusé en toute impiété le serment militaire.” Maximilien : “Je rends grâce à Dieu !” Il était âgé de 21 ans, 3 mois et 18 jours. »

³⁶⁰ *valeo* **M S** (*quia nihil valeo* est omis par **J**). L’éditeur anonyme d’Oxford, J. Mabillon et T. Ruinart ont proposé de lire *valet* au lieu de *valeo*. *Plumbum* serait donc sujet : « il ne vaut rien » (*nihil valet*). A. A. R. Bastiaensen propose de conserver *valeo* : « On pourrait comprendre “parce que je n’ai pas les qualités requises”, “parce que je ne suis pas doué pour être soldat”. »

³⁶¹ *plumbum* remplacé par *in M*.

³⁶² *saeculi vita M salute vita S salute nostra J*.

³⁶³ *sciant M sciunt S J*.

³⁶⁴ *Actes de Maximilien*, § 1, 2 - § 3, 2, éd. A. A. R. BASTIAENSEN, *Acti e passioni des martiri*, 1987, p. 238-244.

1) Datation du texte

Jusqu'à récemment, on a rarement douté que l'épisode, qui aurait eu lieu à Tebeste (Numidie) en 295, fût authentique³⁶⁵. En 1999, David Woods a pourtant avancé plusieurs arguments permettant de reculer la date de rédaction de ces *Actes* au V^e siècle ap. J.-C.³⁶⁶ :

a) Cette *Passio Maximiliani* a été prise au sérieux à cause de sa formulation officielle (dates consulaires) et de son style pondéré (absence de miracles). Mais ces caractéristiques sont aussi le fait de récits légendaires composés à la fin de l'Empire.

b) La plus ancienne mention de saint Maximilien n'apparaît que dans le martyrologue composé par le diacre Florus de Lyon au début du IX^e siècle. Alors que Maximilien est réputé avoir été enterré à Carthage, près du tombeau de saint Cyprien, aucune inscription relative au culte des martyrs ne le mentionne en Afrique du Nord. Augustin l'ignore tout à fait, tout comme le Martyrologue hiéronymien (milieu V^e siècle) et le Calendrier de Carthage (début VI^e siècle).

c) On rencontre des problèmes dans l'identification du proconsul Dion.

d) La *passio Maximiliani* dépend de la traduction latine d'une autre *passio*, celle de saint Théagène³⁶⁷. La passion grecque originale de Théagène de Parium a été composée après la création de la province orientale d'Honorias (c. 384). Cette date donne ainsi un *terminus post quem* pour la passion de Maximilien. Comme *terminus ante quem* — si l'on admet que cette passion a été composée à Carthage — D. Woods propose l'invasion vandale de l'Afrique (prise de Carthage en 439) qui mit fin au système de recrutement romano-byzantin.

Constantin Zuckerman remarque de son côté que le statut de *temonarius* prêté à Victor, le père de Maximilien, reflète des pratiques de recrutement datant de la fin du IV^e siècle ou même du début du V^e siècle³⁶⁸. Le *temonarius* ou *capitularius* était le responsable d'une confédération de propriétaires appelée *capitulum* et totalisant de 500 à 750 hectares. Une contribution spéciale (*λειτουργία* / *munus*) était imposée à ces confédérations : elles devaient fournir un nombre déterminé de recrues ou verser un impôt substitutif en or. En § 1, 1 c'est en qualité de *temonarius*

³⁶⁵ C'est le cas des éditeurs cités précédemment, mais aussi, plus récemment, de P. MARAVAL, *Les persécutions des chrétiens durant les quatre premiers siècles*, Paris, 1992, p. 103 ; P. BROCK, « Why Did St Maximilian Refuse to Serve in the Roman Army ? », *Journal of Ecclesiastical History*, 45, 1994, p. 195-209 ; V. SAXER, « Afrique latine », *Hagiographie. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, dir. G. PHILIPPART, vol. 1, Turnhout, 1994, p. 49-50.

³⁶⁶ David Woods est aujourd'hui College Lecturer at the Department of Ancient Classics at University College, Cork (Irlande). Il a soutenu en 1991 une thèse intitulée : *The Christianization of the Roman Army in the Fourth Century* (non consulté). Il publie sur internet un site intitulé *The Military Martyrs* (<http://www.ucc.ie/milmart/> mise à jour février 2002) dans lequel se trouve une discussion consacrée aux *Actes de Maximilien* (*The Origin of the Cult of St Maximilian of Tebessa*) à l'adresse suivante : <http://www.ucc.ie/milmart/maxorig.html> mise à jour août 1999).

³⁶⁷ Cf. D. WOODS, « The Origin of the Cult of St. Theagenes of Parium », *Greek Orthodox Theological Review*, 44, 1999, p. 371-417.

³⁶⁸ C. ZUCKERMAN, « Two Reforms of the 370s : Recruiting Soldiers and Senators in the Divided Empire », *Revue des Études byzantines*, 56, 1998, p. 136-139.

que Victor présente Maximilien au proconsul Dion. Après l'exécution du jeune homme, Victor se réjouit d'ailleurs que son *munus* ait été agréé par le Seigneur (§ 3, 5). Ce scénario présente deux contradictions : un *temonarius* dans l'incapacité de fournir une recrue n'était nullement tenu de présenter son propre fils. Avec l'oblation de Maximilien, Victor, en tant que chrétien, peut certes se féliciter d'avoir rempli ses obligations envers Dieu. Il n'est cependant pas quitte envers l'État, qui lui réclamera évidemment une seconde recrue en remplacement de son fils. Constantin Zuckerman suggère par conséquent deux étapes de rédaction. Dans une première version, c'est tenu par ses obligations de vétéran que Victor aurait présenté son fils pour le service³⁶⁹. Une révision survenue à la fin du IV^e siècle ou au début du V^e siècle aurait fait de Victor un *temonarius* habilité à forcer l'incorporation d'une recrue, afin d'exploiter l'opposition entre le *munus* réclamé par l'empereur et le martyr réclamé par Dieu.

2) Le *plumbum* comme interpolation

Les éléments de dialogue concernant le marquage présentent un certain nombre de répétitions. C'est le cas des injonctions adressées par Dion à l'*officium* ou au jeune appelé : *signetur* (l. 10), *milita et accipe signaculum* (l. 21-22), *signetur* (l. 26), *milita et accipe signaculum* (l. 36-37). Maximilien s'oppose également à deux reprises au marquage militaire : *non accipio signaculum* (l. 22-23), *non accipio signaculum saeculi* (l. 27-28). Il est important de remarquer que le vocabulaire usité le plus fréquemment dans les *Actes* n'est *a priori* pas incompatible avec le tatouage militaire : *signare* et *accipere signaculum* correspondent en effet à *σφραγίζειν*³⁷⁰ et *λαμβάνειν σφραγίδα*³⁷¹ que Cyrille de Jérusalem utilisait à propos de la marque militaire. Le seul passage des *Actes* de Maximilien suggérant une autre forme de marquage — le port d'un *plumbum* autour du cou — se trouve aux lignes 27-32 : *Non accipio signaculum*

³⁶⁹ *Codex Theodosianus*, livre VII, titre 22, § 1, éd. T. MOMMSEN et P. KRÜGER, 1905, p. 356 (Constantin, 6 février 313) : les « enfants de vétérans appelés au service » (*veteranorum liberos aptos militiae*) jugés impropres au métier de soldat à cause de doigts amputés, seront affectés aux services municipaux (*curiales*), sans autre possibilité de choix (*sine aliqua ambiguitate*). Cette obligation de service daterait de la Tétrarchie. Voir aussi la loi de Constantin du 4 août 331 : « Ceux qui sont nés de fonctionnaires (*ex officialibus*) exerçant n'importe quelle charge, que leurs parents soient encore tenus par leur serment ou qu'ils aient déjà été congédiés, devront servir à la place de leur géniteur. » (*Codex Theodosianus*, livre VII, titre 22, § 3, éd. T. MOMMSEN et P. KRÜGER, 1905, p. 356 ≈ *Codex Justinianus*, livre XII, titre 47, § 1, éd. P. KRÜGER, 1877, p. 478).

³⁷⁰ Extrait C, l. 4 ; extrait E, l. 5 (voir les textes *supra*, p. 373 sq.).

³⁷¹ Uniquement dans l'extrait B, l. 14-15. La forme active *διδόναι σφραγίδα* est plus fréquente (extrait B, l. 10-11 ; extrait D, l. 2 ; extrait E, l. 5).

saeculi, et si signaveris, rumpo illud, quia nihil valeo. Ego christianus sum, non licet mihi plumbum collo portare post signum salutare Domini mei Jesu Christi filii Dei vivi. On peut également noter la reprise de l'argument avancé par Maximilien contre le fait d'*accipere signaculum*. Dans un premier passage où il n'est pas encore question de *plumbum*, Maximilien rétorque à Dion : *Non accipio signaculum, jam habeo signum Christi mei* (l. 22-23). Ce *signum Christi*, cette *σφραγίς τοῦ Χριστοῦ*, c'est la croix tracée sur le front au moment du baptême et à divers moments de la journée, que l'on verrait bien ici opposée au tatouage militaire. Aux lignes 30-32, alors que le *signaculum* est devenu *plumbum*, l'argument est repris et développé : « je n'ai pas le droit de porter un plomb autour du cou après [avoir reçu] le signe salutaire de mon Seigneur Jésus-Christ, fils du Dieu vivant » (*non licet mihi plumbum collo portare post signum salutare Domini mei Jesu Christi, filii Dei vivi*). Disons-le sans détour : les lignes 27-32 ont tout l'air d'avoir été interposées, avec pour conséquence la transformation d'un *signaculum*-tatouage en *signaculum*-pendentif. Quelles sont les motifs de cette révision ? Il est trop tôt pour répondre à cette question. En partant des *Actes de Théagène*, contentons-nous pour l'instant d'examiner la nature de la panoplie militaire remise à la nouvelle recrue, telle qu'elle pouvait se présenter à la fin du IV^e siècle et au début du siècle suivant. Comme nous allons le voir, les textes de cette période ne mentionnent jamais la remise d'un *plumbum*.

3) Les Actes de Théagène et la panoplie militaire à la fin du IV^e siècle

L'histoire du martyr de Théagène mérite un petit détour. Théagène, fils d'un évêque de Phrygie hellespontique, est appelé sous les drapeaux de l'armée de Licinius à l'occasion du séjour de la *Legio II Trajana* à Parium, sur les rives de la mer de Marmara³⁷². L'action est donc censée se dérouler pendant la reprise des persécutions à la fin du règne de Licinius (entre 321 et 324). Théagène comparaît devant le *tribunus* Zelikinthios et le *praepositus* Posidonios. Un dialogue s'engage entre les autorités et ce jeune chrétien refusant la conscription :

Ἐγὼ χριστιανὸς εἰμι καὶ στρατεύομαι τῷ « Je suis chrétien, je milite pour le Roi ἀθάνατῳ βασιλεῖ, ὃς ἐστὶν βασιλεὺς βασιλέων immortal qui est "le Roi des rois et le Seigneur καὶ κύριος κυρίων, καὶ ἐκείνου στρατιώτης καὶ des seigneurs" (cf. 1 Tm 6, 15) ; je suis son

³⁷² Les actes grecs "originaux" de Théagène (BHG 2416) ont été édités par P. FRANCHI DE' CAVALLIERI, *Note agiografiche, fascicolo 4* (Studi e Testi 24), Rome, 1912, p. 179-185, avec intro. p. 161-176. Trad. angl. chez D. WOODS, « The Origin of the Cult of St. Theagenes of Parium », *op. cit.* n. 367, p. 397-402. Sur cette mention de la *Legio II Trajana* que l'on ne trouve dans aucun autre texte hagiographique, cf. *ibid.*, p. 379-380.

δοῦλος καὶ ἄλλω βασιλεῖ στρατευθῆναι οὐ soldat et son serviteur, et je ne puis servir un
 δύναμαι. Ζηλικίνθιος τριβοῦνος ἔφη · Θεάγενης, autre roi. Le tribun Zélikinthios dit : Théagène,
 λαβὲ χλαμύδα καὶ βάλτεον καὶ τὴν ἅπασαν prends la casaque, le baudrier et tout
 πανοπλίαν καὶ στρατεύου Λικινίω τῷ μεγάλῳ l'armement, et milite pour Licinius le grand
 βασιλεῖ.³⁷³ roi. »

La version latine éditée par les Bollandistes donne de ce passage la traduction suivante :

Ego Christianus sum, et milito meo Regis, « Je suis chrétien, et je milite pour mon Roi, qui est
qui est Rex regum ; illi militans, alii militare le Roi des rois ; c'est pour lui que je milite, je ne
non possum. Tribunus Zilicentius dixit : peux militer pour un autre. Le tribun Zilicentius
Magis accipe chlamydem et baltheum, et dit : Prends plutôt la casaque, le baudrier et toutes
omnia arma felicia, et milita Licinio magno les armes favorables, et milite pour Licinius le
*imperator.*³⁷⁴ grand empereur. »

Dans une seconde version, un peu plus courte, on retrouve la même panoplie militaire :

Ego christianus sum, et probatus sum magno « Je suis chrétien, et j'ai été enrôlé par le grand
Imperator, Regi regum. Ipsi milito, et non Empereur, le Roi des rois. C'est pour lui que je
possum alii militare. Zelicientius dixit : milite, je ne peux militer pour un autre. Zelicientius
Militare, et accipe chlamydem et balteum et dit : Milite ; prends la casaque, le baudrier et les
*arma, et esto miles Licinii, magni regis.*³⁷⁵ armes, et deviens soldat de Licinius, le grand roi. »

L'expression habituelle pour désigner l'engagement militaire est bien celle qu'utilisent les *Actes de Théagène*³⁷⁶. Dans les autres récits d'objection de conscience, c'est ce même équipement qui est refusé par les chrétiens³⁷⁷. Le *balteus*, selon une définition de Varron, est « une ceinture de cuir cloutée » (*cingulum e corio ... bullatum*)³⁷⁸ que les soldats portaient en bandoulière pour tenir l'épée³⁷⁹. Mais les textes parlent surtout de la ceinture simple : on ren-

³⁷³ *Actes de Théagène* grecs, § 2, éd. cit. n. 372, p. 179. Pio Franchi de' Cavalieri corrige *χλανίδα* καὶ *βλατῆν* en *χλαμύδα* καὶ *βάλτεον*. Le latinisme *βάλτεον* n'a rien d'étonnant ; on trouve ailleurs dans ces *Actes* *τριβοῦνος* pour *tribunus* et *ὀπτίω* pour *optio* (adjutant) (*ibid.*, p. 166-167) ou encore, au § 8 : *κατήνα* pour *catena* et *σκουταρίος* pour *scutarium* (bouclier). D. Woods (*op. cit.*, p. 394-395) rappelle que le vocabulaire administratif et militaire latin n'était pas inconnu des régions hellénophones de l'Empire à cette époque (IV^e / V^e siècle).

³⁷⁴ *Actes de Théagène* latins (1^{ère} version = BHL 8107), § 1, éd. *Acta Sanctorum*, janvier, t. I, Venise, 1734, p. 134.

³⁷⁵ *Actes de Théagène* latins (2^{ème} version = BHL 8106), § 1, éd. *Analecta Bollandiana* 2 (dir. C. DE SMEDT, G. VAN HOOFF, J. DE BACKER), 1883, d'après le ms n° 207 de la Bibliothèque royale de Belgique (XIII^e siècle), p. 207.

³⁷⁶ Cf. sur ce point les remarques de P. FRANCHI DE' CAVALIERI, *op. cit.* n. 372, p. 166-167.

³⁷⁷ Baudrier : *Actes de Marcellus de Tingis* (BHL 5255a), texte latin dans D. RUIZ BUENO, *Actas de los Mártires, texto bilingüe*, Madrid, 1950, p. 954-957, trad. angl. D. WOODS sur son site internet *The Military Martyrs* (<http://www.ucc.ie/milmart/>) ; *Actes du vétéran Typasius* (BHL 8354), trad. angl. D. WOODS (*ibid.*), cf. A. DEARN, « The Passio S. Typasii Veterani as a Catholic Construction of the Past », *Vigiliae Christianae*, 55, 2001, fasc. 1, p. 86-98. Les *Actes de Théodore* voient leur héros refuser de prendre l'armure complète (*πανοπλία* / *arma*), cf. *Acta sanctorum*, novembre, t. 4, éd. H. DELEHAYE et P. PEETERS, Bruxelles, 1925, p. 31 : version grecque (BHG 1761) et latine (BHL 8077) en vis-à-vis ; trad. angl. de BHL 8077 par D. WOODS (*ibid.*).

³⁷⁸ VARRON, *De lingua latina* (c. 40 av. J.-C.), livre V, ch. 24, § 116, éd. G. GÖTZ et F. SCHÖLL, BT 1910, p. 36.

³⁷⁹ E. SAGLIO, « *Balteus* ou *balteum* », *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, t. 1, 1^{ère} partie, Paris, 1877, p. 664-666.

contre plus souvent *accipere cingulum* qu'*accipere balteum*. Les dérivés de *cingere* trouvent d'ailleurs de nombreux emplois métonymiques dans le vocabulaire militaire pour signifier le fait d'être soldat, de prendre les armes ou d'être en armes³⁸⁰.

Augustin, qui commente le Ps 118, voit au verset 161 une allusion aux persécutions des princes païens ; persécution gratuite et sans motif d'après lui, puisque le Roi des chrétiens n'a jamais interdit à ses soldats de rendre aux rois terrestres le service qu'ils exigeaient d'eux (*Numquid eorum rex milites suos prohibuit impendere et exhibere quae debentur regibus terrae*). Jean le Baptiste n'a-t-il pas lui-même toléré le métier militaire ? Aux soldats venus le trouver,

*non ait : Cingulum solvite, arma projicite, regem vestrum deserite, ut possitis Domino militare ; sed ait : Neminem concusseritis, nulli calumniam feceritis, sufficiat vobis stipendium vestrum.*³⁸¹ « il n'a pas dit : "Pour vous faire soldats du Seigneur, il vous faut détacher votre ceinture, jeter vos armes et abandonner votre roi " ; mais il a dit : "Ne violemez personne, ne calomniez pas, et contentez-vous de votre solde." (Lc 3, 14) »

Au lendemain des persécutions de Licinius, le concile de Nicée (325) avait statué sur l'attitude qu'il convenait d'avoir à l'égard des *lapsi* :

« Pour ceux qui ont failli sans nécessité, ou sans confiscation de leurs biens, ou sans danger, ou quoi que ce soit de pareil, ce qui arriva lors de la tyrannie de Licinius, il a paru bon au saint concile, même s'ils étaient indignes de bienveillance, d'avoir de l'indulgence à leur égard. Tous les fidèles qui sont véritablement repentants feront trois ans avec les auditeurs et sept ans avec ceux qui se prosternent ; pendant deux ans ils auront communion avec le peuple pour les prières, mais en s'abstenant de l'offrande. »³⁸²

Un second canon s'était intéressé au sort des « porteurs de ceintures » :

« Ceux qui, appelés par la grâce, ont manifesté un premier élan et déposé les ceintures (*ἀποθέμενοι τὰς ζώνας / deponentes militiae cingulum*), mais ensuite sont retournés comme des chiens à leurs propres vomissements (cf. Pr 26, 11), au point que certains donnèrent de l'argent et, par des présents, obtinrent d'être rappelés au service (*κατορθῶσαι τὸ ἀναστρατεύεσθαι / militiae repararent*), ceux-là doivent demeurer en pénitence pendant dix ans, après la durée de trois ans passée avec les auditeurs. Pour tous ces gens, il convient d'examiner la motivation et la forme de leur repentir. »³⁸³

³⁸⁰ E. SAGLIO, « *Cingulum* », *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, t. 1, 2^{ème} partie, Paris, 1887, p. 1174-1182. *Cingulum*, qui désigne normalement la seule ceinture des hanches, sert aussi de terme générique et recouvre parfois *balteus*.

³⁸¹ AUGUSTIN, *31^e discours sur le Psaume 118*, § 1, CCSL 40, 1956, p. 1770.

³⁸² *Concile de Nicée*, canon n° 11, version grecque, trad. franç. sous la dir. de A. DUVAL et al., *Les conciles œcuméniques. Les décrets*, t. II, 1 (*Nicée I à Latran V*), éd. G. ALBERIGO et al., Paris, 1994, p. 47.

³⁸³ *Ibid.*, canon n° 12, éd. cit., p. 47-49 (avec version latine de Denys le Petit, † c. 545), trad. légèrement modifiée.

Il semble toutefois que la ceinture ne désigne plus ici le métier de soldat, mais celui des fonctionnaires³⁸⁴ qui, à partir de l'époque constantinienne, étaient organisés en milices (*militiae*) sur le modèle de l'armée³⁸⁵. À cette époque en effet, *militare* et *στρατεύειν* acquièrent le sens indéfini de « servir l'État », et *miles* / *στρατιώτης* finit par désigner un simple fonctionnaire. Bien que les textes ne le permettent pas toujours, il faut donc essayer de distinguer la *militia armata* (service militaire) de la *militia civilis* (service civil). C'est à cette dernière que Licinius semble s'être principalement attaqué. Deux passages parallèles chez Eusèbe vont dans ce sens :

[...] τοὺς κατὰ πόλιν στρατιώτας ἐκκρί- « [Licinius] ordonna d'exclure ceux qui servent
νεσθαι καὶ ἀποβάλλεσθαι τοῦ τῆς τιμῆς (τοὺς ... στρατιώτας) dans les cités et de les déchoir
ἀξιώματος, εἰ μὴ τοῖς δαίμοσιν θύειν αἰ- des dignités honorifiques s'ils ne choisissaient pas
ροῖντο, παρακελεύεται.³⁸⁶ de sacrifier aux démons. »

[...] τοὺς κατὰ πόλιν στρατιώτας ἡγεμονι- « [Licinius] ordonna de déchoir des postes de com-
κῶν ταγμάτων ἀποβάλλεσθαι, εἰ μὴ τοῖς mandement ceux qui servent (τοὺς ... στρατιώτας)
δαίμοσιν αἰροῖντο θύειν, παρακελεύετο. dans les cités s'ils ne choisissaient pas de sacrifier
Ἐγυμνοῦντο δῆτα τῶν κατὰ πᾶν ἔθνος aux démons. Aussi, dans toutes les provinces, les
ἀξιωματῶν αἱ τάξεις ἀνδρῶν θεοσεβῶν, ordres de dignitaires étaient-ils privés d'hommes
ἐγυμνοῦτο δὲ καὶ αὐτοῖς ὁ τούτων νομοθέτης religieux ; en se privant lui-même de ces hommes
εὐχῶν, ὁσίων ἀνδρῶν ἑαυτὸν στερήσας.³⁸⁷ pieux, le législateur se privait de leurs prières. »

Le concile de Nicée s'était par ailleurs prononcé au sujet des ordinations épiscopales trop rapides dont avaient bénéficié certains notables civils³⁸⁸. Lors du concile de Sardique, en Bulgarie (343-344), Hosius de Cordoue critiquera sans détour les évêques courtisans et carriéristes³⁸⁹. À Rome, une série d'ordonnances de la fin du IV^e siècle et du début du siècle

³⁸⁴ D'après Carl Joseph Hefele, Nicée I ne s'occuperait que des soldats de Licinius (*Histoire des conciles d'après les documents originaux*, trad. franç. revue et augm. par H. LECLERCQ, t. I, 1^{ère} partie, Paris, 1907, p. 590-591).

³⁸⁵ Cf. R. CAGNAT, « Militia », *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, t. 3, 2^e partie, 1926, p. 1891 ; J.-M. CARRIÉ et A. ROUSSELLE, *L'Empire romain en mutation*, 1999, *op. cit.* n. 245, p. 664 : « Constantin [...] a unifié formellement les militaires et les bureaucrates en une seule *militia*, du point de vue des privilèges, exemption fiscales et autres avantages liés au service du prince, symbolisés par le port uniforme du *cingulum* ou ceinturon militaire. [...] Désormais, le terme *miles* s'applique à tout "agent", soldat ou civil, qui "milite" au service de l'empereur. Cette unification formelle a surtout permis d'étendre au service civil le serment de fidélité à l'empereur [...]. » (J.-M. Carrié)

³⁸⁶ EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, livre X, ch. 8, § 10, éd. et trad. (modifiée) G. BARDY, SC 55, 4^e éd., 1993, p. 115. Dans sa traduction, Gustave Bardy se réfère à la *militia armata* et non à la *militia civilis*.

³⁸⁷ EUSÈBE, *Vie de Constantin*, livre I, ch. 54, § 1, éd. F. WINKELMANN (GCS, Eusebius Werke, t. I, 1^{ère} partie), Berlin, 1975, p. 43, l. 10-13. Les récents traducteurs de la *Vie de Constantin*, Averil Cameron et Stuart G. Hall, optent pour la *militia armata* (*Life of Constantine*, Oxford, 1999, p. 91 et commentaire, p. 228)

³⁸⁸ *Concile de Nicée*, canon n° 2, éd. et trad. cit. n. 382, p. 37-38.

³⁸⁹ *Concile de Sardique*, éd. et trad. P.-P. JOANNOU, *Fonti, fascicolo IX : Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*, t. I, 2 : *Les canons des Synodes Particuliers*, Rome, 1962 : canons n° 1 et 2, p. 159-161 (éviter [Suite de la note page suivante])

suisant témoigneront, à la suite de Nicée, des mêmes préoccupations. Le plus ancien document de cette série est la décrétale *Ad Gallos*, attribuée au pape Damase (366-384) :

*Deinde post baptismi gratiam, post indulgentia peccatorum, cum quis saeculi militia fuerit gloriatus, vel illum qui purpura et fascibus fuerit delectatus, ad sacerdotium aliqua irruptione minime admitti jusserunt. Meritis enim et observationibus legis ad istiusmodi dignitatis culmen accedunt, non Simonis pecunia, vel gratia quis poterit pervenire, aut favore populari. Non enim quid populus velit, sed quid evangelica disciplina, perquiritur.*³⁹⁰

« Puis [les évêques de Nicée] ordonnèrent que l'admission au sacerdoce de celui qui se sera distingué dans la milice profane (*saeculi militia*) ou qu'on aura récompensé de dignités consulaires après la grâce du baptême et la remise des péchés se ferait avec le moins de facilité possible. C'est en effet par les mérites et l'observance des préceptes [évangéliques] qu'on accède à la plus haute dignité : nul n'y parvient avec l'argent de Simon³⁹¹, par complaisance ou faveur populaire. Ce qui importe, ce n'est pas ce que voudrait le peuple, mais ce que demande la discipline évangélique. »

Sirice (384-399) réitérera les commandements de son prédécesseur en utilisant l'expression *cingulum militiae* :

*Si quis post remissionem peccatorum cingulum militiae saecularis habuerit, ad clerum admitti non debet.*³⁹²

« Si quelqu'un, après la rémission des péchés³⁹³, s'en va porter la ceinture de la milice profane, il ne doit pas être admis dans le clergé. »

Dans une lettre de 385 adressée à l'évêque Himère de Tarragone, Sirice définit les sanctions qui s'appliquent à ceux qui, après le baptême

*qui acta poenitentia, tamquam canes ac sues ad vomitus pristinos et ad voluptabra redeunt, et militiae cingulum, et ludicras voluptates, et nova conjugia, et inhibitos denuo appetivere concubitus, quorum professam incontinentiam generati post absolutionem filii prodiderunt.*³⁹⁴

« s'en sont retournés aux actions regrettables comme les chiens ou les porcs retournent à leurs premiers vomissements et à leur fange, et ont recherché de nouveau la ceinture de la milice, les distractions des jeux, les nouvelles unions et les relations sexuelles qui [leur] avaient été interdites. Leurs fils engendrés après l'ablution ont montré à quel point leur incontinence était manifeste. »

Vers 400, le concile de Tolède suivra les décrétales romaines en publiant le canon suivant, qui concerne peut-être à la fois la *militia armata* et la *militia civilis* :

Si quis post baptismum militaverit, et chlamy-

« Si quelqu'un milite après le baptême, prend la

les transferts d'évêques vers des villes plus importantes) ; canon n° 7, p. 168-169 (des évêques n'ont en tête que « dignités et affaires profanes » et « ne cessent de se rendre à la cour ») ; canon n° 10, p. 173 (les riches ou les hauts fonctionnaires qui briguent l'épiscopat doivent d'abord remplir successivement les fonctions de lecteur, diacre et prêtre).

³⁹⁰ DAMASE, *Ad Gallos*, § 13, *PL* 13, col. 1190B-1191A. Sur l'attribution, cf. C. PIETRI, *Roma christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, Rome, 1976, p. 764-772.

³⁹¹ Simon le Magicien, qui offre de l'argent à Pierre et Jean pour obtenir d'eux le pouvoir d'imposer les mains aux catéchumènes (Ac 8, 18-24).

³⁹² SIRICE, *Lettre 5* (6 janv. 386), canon n° 3, *PL* 13, col. 1158A-1159. Cette lettre fait suite à un synode romain de la fin de l'année 385 (C. PIETRI, 1976, *op. cit.* n. 390, p. 888-892).

³⁹³ C'est-à-dire le baptême.

³⁹⁴ SIRICE, *Lettre 1*, § 6, *PL* 13, col. 1137A.

*dem sumpserit, aut cingulum, etiamsi graviora non admiserit, si ad clerum admissus fuit, diaconii non accipiat dignitatem.*³⁹⁵ casaque ou la ceinture, même s'il n'a rien commis de plus grave, s'il a été admis au clergé, qu'il ne reçoive pas la dignité de diacre. »

Enfin, l'ordonnance de Sirice relative à l'admission des clercs citée ci-dessus sera lue en Afrique du Nord lors du concile de Thélépte (Byzacène), le 24 février 418³⁹⁶. Le tatouage excepté, nous constatons en définitive que le signe distinctif de la milice (armée ou civile), à la fin du IV^e siècle et au début du siècle suivant, *consiste avant tout dans la ceinture ou la chlamyde*. Aucun texte ne parle de *plumbum*.

4) Le *signaculum-plumbum*

Aux lignes 27 sq., Maximilien menace de briser (*rumpere*) le *signaculum* en expliquant qu'il n'est pas autorisé à porter le *plumbum*. Peut-on parler d'un seul et même objet, d'un *signaculum plumbeum*? La définition première de *signaculum* (sceau) ne l'interdit pas. Plusieurs commentateurs ont pensé à une médaille ou à une plaquette métallique frappée ou gravée au moment de l'incorporation du soldat, et servant à l'identifier (*signare*)³⁹⁷. Mais, comme nous allons le voir, la réalité historique de ce genre d'objet en contexte militaire est plus que douteuse³⁹⁸.

Au XIX^e siècle, plusieurs auteurs proposèrent d'identifier les nombreuses tessères militaires en plomb retrouvées dans différentes villes d'Angleterre comme autant de *signacula plumbea* remis aux soldats au moment de leur incorporation. Michel Rostovtsew a montré qu'il n'en était rien : comme la plupart des plombs antiques, ces tessères servaient à indiquer la

³⁹⁵ *Concile de Tolède*, canon n° 8, éd. J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. III, Florence, 1759, col. 1000A.

³⁹⁶ Toute la décrétale de Sirice s'est d'ailleurs conservée dans les archives de ce concile ; on retrouve par conséquent le canon n° 3 qui nous a intéressé reproduit en *PL* 56, col. 727B-728A et dans C. MUNIER (éd.), *Concilia Africae A. 345 - A. 525*, *CCSL* 149, 1974, p. 61.

³⁹⁷ J. YSEBAERT, *Greek Baptismal Terminology*, 1962, *op. cit.* n. 183, p. 215 parle d'une tessère (*tessera*) — un moyen d'identification connu de l'Orient ancien (*ibid.*, p. 248) — sur laquelle on marquait peut-être le nom de l'Empereur. D'après lui, cette méthode a précédé celle du tatouage (*ibid.* p. 193-194 et 215). Même position chez P. SINISCALO, *Massimiliano : un obietto di coscienza del Tardo Impero*, Turin, 1974, p. 43-45 (qui s'appuie sur J. Ysebaert), reprise chez J. FERNÁNDEZ UBIÑA, *Cristianos y militares. La Iglesia antigua ante el ejército y la guerra*, Grenade (Espagne), 2000, p. 387, n. 116 et p. 393. Également P. SOUTHERN et K. R. DIXON, *The Late Roman Army*, Londres, 1996, p. 75 qui parlent, à propos des *Actes Maximilien*, d'une médaille métallique (*lead disc*).

³⁹⁸ C'est aussi l'avis de David Woods qui s'appuie sur une thèse inédite de M. C. W. STILL (*Roman Lead Sealings*, University of London, 1995, British Library n° DX201717, non consulté) dans laquelle sont répertoriés plus de 1.800 sceaux. M. C. W. Still écrit à propos du *signaculum* de Maximilien (*ibid.*, p. 113) : « If this practice really takes place, then we do not seem to have any recognized examples of these identity discs ».

provenance et/ou le destinataire de marchandises³⁹⁹. Dans le monde romain, les tessères commerciales étaient souvent scellées avec une pince équipée d'un coin, qui écrasait le métal ductile autour d'une corde ou d'un tissu d'emballage. Les sceaux commerciaux étaient utilisés par les fonctionnaires de la cour impériale, les magistrats et les particuliers. D'autres tessères, parfois coulées, et pourvues, comme les monnaies, d'effigies impériales, de légendes et de motifs, servaient cette fois à régler les *liberalitates* octroyées aux soldats. Avec sa tessère, qui lui servait de contremarque, le soldat allait retirer l'argent ou les biens en nature qui lui avaient été promis. Mais tous les plombs de cette famille ne peuvent être attribués à des *donativa* impériaux. Comme le suppose Michel Rostovtsew, une bonne partie d'entre eux devait servir aux distributions de vivres et d'argent au sein même de l'armée⁴⁰⁰. Enfin, aux trois premiers siècles de l'Empire, les tessères du Latium et d'Étrurie mentionnant des collègues et des confréries (de *juvenes* en particulier) correspondaient elles aussi à des donations effectuées soit par les *magistri* (souvent d'anciens militaires), soit par les empereurs eux-mêmes⁴⁰¹.

Si des militaires avaient été identifiés par un plomb porté autour du cou, comme l'imagine l'un des rédacteurs des *Actes de Maximilien*, nul doute que l'archéologie aurait retrouvé au moins quelques-unes de ces médailles. Un procédé analogue, qui n'a laissé aucune trace dans la littérature ancienne, est pourtant documenté à hauteur d'une petite quarantaine d'exemplaires. Nous voulons parler des colliers serviles, récemment inventoriés par David L. Thurmond⁴⁰². Ce mode d'identification, utilisé pendant tout le IV^e siècle, pourrait présenter certaines ressemblances avec le *plumbum* des *Actes de Maximilien*. La plupart des colliers et des plaquettes d'esclaves étaient en bronze. On signale toutefois un exemplaire en os, un autre en argent, et même un collier constitué d'une bande de plomb gravée⁴⁰³. Ce dernier provient d'Afrique (Bulla Regia en Numidie), et était porté par une prostituée (*meretrix*, dit l'inscription). Les

³⁹⁹ M. ROSTOVTSEW, *Étude sur les plombs antiques*, dans M. ROSTVOTSEW et M. PROU, *Catalogue des plombs [...] de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1900, p. 21-28. L'argument déterminant vient du fait que l'on dispose parfois de deux ou trois exemplaires d'un même plomb, tous marqués avec le même nom. Il s'agit de plombs de soldats (plutôt que d'officiers, d'après l'onomastique) qui, « en envoyant des marchandises pour le compte de la cohorte ou de l'*ala*, scellaient ces envois avec leur sceau uni à celui de la cohorte » (*ibid.* p. 28). Cette mise au point est reprise par Henri Leclercq dans son *DACL* 14, 1^{ère} partie, 1939, col. 1197-1198.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 63.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 79-103, en part. p. 102-103.

⁴⁰² Cf. *supra*, p. 363 sq.

⁴⁰³ D. L. THURMOND, « Some Roman Slave Collars in *CIL* », *Athenaeum*, 82, fasc. 2, 1994, respectivement n° 1 (p. 462 sq.), n° 34 (p. 481 sq.) et n 5 (p. 465 sq.).

plaquettes, souvent de forme ronde ou ovoïde — et parfois même gravées sur une ancienne monnaie — étaient rivetées sur un collier métallique.

5) Conclusion

Au terme de cette enquête, nous pouvons constater que le *plumbum* dont parlent les *Actes de Maximilien* ne trouve aucune contrepartie dans les réalités militaires de la fin de l'Antiquité. Ce constat permet de renforcer le sentiment exprimé plus haut : la mention du *plumbum* ressemble fort à une interpolation. Notre hypothèse veut que cette interpolation ait été opérée sur un premier état du texte — appelé *Passio 1* — mettant en scène le tatouage d'une nouvelle recrue (*signare / accipere signaculum*). Cela offrirait un nouvel argument en faveur de l'inauthenticité des *Acta Maximiliani*. En effet, si la *Passio 1* mentionne bien le tatouage militaire, elle ne saurait être antérieure au milieu du IV^e siècle. La date de cette première rédaction peut même être reculée à une époque plus tardive encore : l'auteur de la *Passio 1*, pour avoir cru que le tatouage militaire pouvait être pratiqué dès la fin du III^e siècle, devait écrire à une époque où ce procédé avait perdu depuis longtemps tout caractère de nouveauté, c'est-à-dire pas avant le début du V^e siècle. Ces remarques concordent avec la datation proposée par David Woods.

Il reste maintenant à expliquer les motifs qui ont poussé un second rédacteur — ou un simple glossateur — à réviser le texte de départ, pour y introduire le terme *plumbum*. Deux solutions se présentent à nous :

a) L'auteur de cette révision, plus au fait des réalités militaires, aura cherché à corriger l'anachronisme du tatouage militaire à la fin du III^e siècle. Mais, dans ce cas, pourquoi a-t-il préféré parler d'un *plumbum collo portare* ? Un procédé assez semblable était certes utilisé aux IV^e-V^e siècles à l'encontre des esclaves. Sa transposition dans le domaine militaire constituait cependant une invraisemblance tout aussi impardonnable que l'anachronisme du tatouage.

b) Plus vraisemblablement, l'interpolation que nous conjecturons aux lignes 27-32 peut être attribuée à une glose abusive faite sur *signaculum*. Dans la *Passio 1*, ce terme devait désigner le tatouage militaire, à l'instar de *σφραγίς* chez Cyrille de Jérusalem. Un réviseur mal inspiré y aura reconnu un sceau de plomb analogue à ceux que l'on utilisait à des fins commerciales pendant toute l'Antiquité et même au-delà. À supposer que les colliers serviles auxquels on accrochait une plaquette métallique étaient encore en vigueur à son époque, notre glossateur

n'aura eu aucun mal à croire que le *signaculum* de la *Passio* 1 désignait un procédé analogue utilisé par l'armée en Afrique du Nord à la fin du III^e siècle.

Comme d'autres textes chrétiens de la seconde moitié du IV^e et du début du V^e siècle⁴⁰⁴, la *Passio* 1 exploite le parallélisme entre le tatouage militaire et la signation chrétienne. C'est le cas, nous l'avons noté, lorsque Maximilien rétorque à Dion qui veut le faire marquer : *Non accipio signaculum, jam habeo signum Christi mei* (l. 22-23). Le second rédacteur, après avoir transformé ce *signaculum*-tatouage en *signaculum*-pendentif, conserve d'ailleurs cet argument, en utilisant une formule plus protocolaire qui annonce la petite catéchèse à suivre aux lignes 32-36 : *signum salutare Domini mei Jesu Christi, filii Dei vivi* (l. 31-32).

*
* *

⁴⁰⁴ Nous avons cité plus haut des passages de Cyrille de Jérusalem, Ambroise, Théodore de Mopsueste, Jean Chrysostome, Jérôme et Augustin (p. 367 sq.).

SECONDE PARTIE

MARQUAGE CORPOREL ET
SIGNATION RELIGIEUSE



INTRODUCTION

a) Déterminer le “degré d’intensité religieuse”

> *Rappel*

Au cours de notre première partie, nous avons rassemblé les témoignages relatifs au marquage corporel sous toutes ses formes. Les populations que nous appelons marginales — celles qui sont restées à l’écart des grands centres de civilisation — ont pratiqué deux formes principales de marquage corporel : le *tatouage ornemental couvrant* (le plus souvent réservé aux femmes) et les *mutilations thérapeutiques simples* (cautérisation et tatouage). Ces deux formes de marquage remontent au néolithique.

Les principales “civilisations” de l’Antiquité ont rapidement dérogé à ces pratiques et manifesté des réticences explicites vis-à-vis du marquage corporel en général. Le tatouage ornemental semble avoir été progressivement abandonné par elles. Les femmes tatouées du Moyen Empire pourraient être les dernières représentantes de cette tradition dans la civilisation égyptienne. Leur identité ethnique reste toutefois discutée ; il n’est pas impossible qu’elles n’aient été que des concubines venues de Nubie, où le tatouage ornemental restera une tradition vivante au moins jusqu’au début de notre ère.

On a également constaté que les civilisations antiques ont eu tendance à atténuer le caractère mutilant des interventions de petite chirurgie, ou même à en restreindre l’indication. Ces civilisations n’ignoraient cependant pas la technique du tatouage. Elles l’utilisèrent pour marquer les esclaves, les captifs et, plus tard, les soldats, en lui assignant un rôle utilitaire en tant que *marque d’appartenance* ou *stigmatisation pénale*. La destination prosaïque et souvent dégradante qu’elles ont souhaité donner à la marque corporelle manifeste à tout le moins le peu d’estime qu’elles lui ont accordé.

> *Définition des critères d'analyse*

Les documents examinés jusqu'à présent nous ont permis d'assigner trois fonctions principales au marquage corporel : *rôle ornamental* (chapitre I), *rôle thérapeutique* (chapitre II), *rôle utilitaire* (chapitre III : appartenance et flétrissure). Ces trois fonctions excluent-elles toute accointance avec le domaine religieux ? À vrai dire, nous avons déjà rencontré quelques cas de marquage dont la nature religieuse était probable, voire même indiscutable. Il nous importera de les répertorier dès cette introduction¹ avant d'analyser les documents relevant en propre de notre seconde partie, que nos devanciers ont la plupart du temps considérés comme se référant à des formes de marquage corporel de type religieux.

Peut-on dire à coup sûr d'un marquage donné qu'il est ou non de nature religieuse ? Il est souvent difficile, dans l'étude des sociétés anciennes, de tracer une frontière nette entre profane et religieux. Plutôt que d'opposer ces deux catégories, nous préférons adopter une posture plus nuancée et poser le problème en terme d'*intensité*, en essayant d'évaluer l'*intensité* du rapport qu'une réalité culturelle (action, image, texte, concept) entretient avec le domaine religieux, c'est-à-dire avec un système (individuel ou collectif) de relations entre l'homme et le surnaturel. En somme, face un type de marquage corporel donné (indélébile ou non), notre tâche consistera à déterminer ce que nous appellerons son *degré d'intensité religieuse*². Que l'on soit bien clair : cette *intensité* est à entendre en son sens le plus prosaïque. Nous la rapportons en effet au *degré de certitude* plus ou moins élevé avec lequel nous rapportons telle ou telle réalité au domaine religieux, et non à une dimension spirituelle dont nous prétendrions établir l'existence et mesurer la profondeur.

Pour faciliter cette évaluation, nous proposons de définir par avance quatre propriétés dont la nature religieuse peut être admise. Ces propriétés représenteront pour nous autant de critères susceptibles de nous aider à déterminer l'*intensité religieuse* de tel ou tel marquage corporel.

On pourra suspecter qu'une forme de marquage corporel entretient un rapport avec le domaine religieux, dès lors qu'elle répondra à au moins l'un des quatre critères suivants :

¹ Cf. *infra*, p. 409 sq.

² Comme on le verra, cette notion d'*intensité religieuse*, plus générale que la simple notion d'*intensité symbolique* qui nous a servi à analyser le tatouage animalier de l'Altaï (cf. *supra*, p. 75 sq.), lui est cependant comparable.

- A. Actualisation rituelle : *Elle est reçue au cours d'un rituel religieux, ou fait partie intégrante d'une pratique magique.*
- B. Capacité symbolique : *Elle reproduit sur le corps un mot, un signe, un symbole ou une image à contenu explicitement religieux.*
- C. Fonction élective : *Elle dénote l'appartenance confessionnelle, un charisme ou un sacerdoce particulier, ou bien signale un individu effectuant une démarche votive ou pénitentielle.*
- D. Pouvoir sotériologique : *Elle est censée agir contre des puissances mauvaises, permettre de s'en protéger ou conférer des bienfaits.*

Un marquage répondant aux quatre critères A, B, C, D pourra, avec un degré de certitude élevé, être considéré comme *religieux* et donc qualifié de *marquage corporel à forte intensité religieuse*. Inversement, l'abaissement du degré d'intensité religieuse sera proportionnel au nombre de critères manquants. Comme notre lecteur l'aura remarqué, la nature "religieuse" des critères A, B, C ou D — plausible, mais non pas toujours certaine — est susceptible d'être rediscutée en fonction du contexte. Lorsque cela s'avèrera nécessaire, ces questions seront posées au cours de l'analyse.

Pour désigner plus commodément ce marquage religieux d'intensité variable, nous utiliserons parfois le terme *signation*, un néologisme dont la signification renvoie traditionnellement au geste rituel de la *signatio christiana*. Cette forme particulière de marquage constitue un exemple notoire répondant, comme on le verra, aux quatre critères A, B, C et D. Cette notoriété a fini par donner au terme *signatio* un sous-entendu religieux que *signare* n'impliquait pourtant pas à l'origine. Dès lors, le substantif *signation*, héritier de cette évolution sémantique, se montre plus qu'un autre susceptible de répondre à nos attentes en matière de terminologie. Employé sous une acception générale *non spécifiquement liée à la religion chrétienne*, il va nous permettre de désigner toute espèce de marquage corporel à connotation religieuse, quel qu'en soit le contexte.

b) Application de la méthode

> *Les quelques signations religieuses déjà étudiées*

Ces critères d'étalonnage peuvent être appliqués à plusieurs formes de marquage corporel qui ont déjà démontré leurs rapports avec le domaine religieux. Quatre cas peuvent être d'ores et déjà qualifiés de signations religieuses ou de marquages religieux :

1. Le marquage cruciforme des femmes de Deir el-Médineh, d'après l'interprétation qui a pu en être proposée³, répond à trois critères : reçues à l'occasion du rituel funéraire (critère A), ces croix identifient des proches parentes venues accomplir une démarche votive (critère C) : parce que les offrandes qu'elles apportent contribueront à entretenir le *ka* dans lequel survit le défunt, ces femmes espèrent que ce dernier les aidera à concevoir. En plus de leur fonction élective, ces croix pourraient avoir une valeur plus ou moins sotériologique (critère D) en tant que "cible magique" permettant au *ka* de venir "féconder" les femmes qui les portent.

2. Le marquage des officiantes du temple d'Abydos⁴ (comme celui des officiants chargés d'incarner les quatre fils d'Horus dans le *Livre des Morts*⁵) est lui aussi de nature religieuse. L'inscription au nom d'Isis ou à celui de Nephthys répond de façon certaine aux critères A, B et C (actualisation rituelle, capacité symbolique, fonction élective).

3. La peinture corporelle des guerriers celtes⁶ répond au critère D (elle permet de combattre l'ennemi plus efficacement), d'une certaine manière au critère C (charisme du *furor* ou *berserkr*), peut-être au critère A (actualisation rituelle), mais vraisemblablement pas au critère B (capacité symbolique)⁷. On pourra donc la qualifier de *religieuse*, avec des réserves dues aux incertitudes qui l'entourent encore, et au caractère particulier de ses usages (*votum* guerrier).

4. La peinture corporelle des femmes bretonnes mentionnée par Plin⁸, qui a deux points communs avec celle des guerriers celtes (badigeonnage, couleur bleue), répond au critère A (actualisation rituelle). On peut à nouveau la qualifier de religieuse, bien que l'on soit incapable de se prononcer sur les autres critères.

Ces quatre formes de marquage religieux, très différentes les unes des autres, ont cependant un point commun : aucune d'elles n'est indélébile. Ce n'est pas le cas des deux suivantes, que nous ne souhaitons pas classer parmi les signations religieuses au sens plein.

³ Cf. *supra*, p. 160 sq. et p. 196 sq.

⁴ Cf. *supra*, p. 325.

⁵ Cf. *supra*, p. 326.

⁶ Cf. *supra*, p. 7 sq.

⁷ Jusqu'à preuve du contraire, ce badigeonnage ne reproduisait pas *un mot, un signe, un symbole ou une image à contenu explicitement religieux*. Il reste que la couleur bleue ou noire faisait peut-être explicitement référence à la sombre complexion de la déesse infernale Hel (cf. *supra*, p. 29 sq.)

⁸ Cf. *supra*, p. 8.

1. Le tatouage de Bès, porté par les danseuses et les musiciennes d'Égypte⁹, répond assez sûrement au critère B (capacité symbolique), peut-être au critère D (pouvoir sotériologique), mais pas aux critères A et C (actualisation rituelle et fonction élective). Vu le contexte profane dans lequel ce tatouage apparaît, nous préférons parler d'emblème de corporation (danseuses et musiciennes) plutôt que de signation religieuse.

2. Le signe ou le hiéroglyphe de Neith¹⁰ qui, d'après certains, serait tatoué sur les jambes de plusieurs Libyens du Nouvel Empire, répondrait bien au critère B (capacité symbolique). Néanmoins, les problèmes que posent l'identification de ce motif sont trop sérieux pour nous permettre de le classer avec certitude du côté de la signation religieuse.

> *Les traditions de tatouage ornemental ont-elles un arrière-plan religieux ?*

Nous ignorons presque tout des conduites sociales et culturelles qui accompagnaient ou motivaient l'application du tatouage ornemental chez les peuples anciens. L'ornementation de la femme nubile donnait-elle lieu à un rituel particulier (critère A) ? Était-elle investie d'une fonction symbolique autre que celle consistant à signifier le rang et l'appartenance sociale (critère B) ? Aucun document ancien ou récent ne permet de répondre à ces questions par l'affirmative. L'ethnographie, en particulier, n'établit jamais de connexion directe entre le tatouage ornemental et les pratiques religieuses. Les cultures qui le connaissaient encore à l'époque moderne, et que l'ethnographie a pu interroger, ne semblent pas lui avoir donné un rôle qui outrepassé celui donné au vêtement et aux autres formes de parure de la vie quotidienne¹¹. Dans les régions méditerranéennes, le répertoire connaît peu d'exceptions figuratives ; il demeure essentiellement aniconique, ce qui le prédispose mal à répondre au critère B (capacité symbolique). Le sondage que nous avons pu opérer dans les documents anciens montre que le tatouage ornemental, aussi haut que remonte notre documentation, n'est pas très différent de celui que l'ethnographie nous fait connaître. Contrairement à une opinion largement partagée, l'ornementation n'obéit pas à une règle d'évolution selon laquelle le répertoire, d'abord figuratif et symbolique, tendrait à devenir abstrait et décoratif. Certains n'hésitent pas en effet à considérer les motifs décoratifs d'une culture donnée comme la pâle copie d'un art autrefois tout

⁹ Cf. *supra*, p. 164.

¹⁰ Cf. *supra*, p. 143 sq.

¹¹ Vêtement et parure qui, certes, peuvent être parfois connotés religieusement.

entier destiné à véhiculer un contenu explicitement symbolique ou religieux. L'histoire du tatouage ornemental, telle que nous l'avons retracée, s'inscrit en faux contre cette position évolutionniste.

Le religieux, pour se distinguer du profane, réclame une *spatialisation* (lieu de culte, zones autorisées ou interdites), une *temporalité* (temps du rituel, de la prière, de la consécration, etc.) et une *individuation* (celle des acteurs du rituel ou des personnes consacrées) qui lui soient propres. Le vêtement, la parure, la coiffure et la peinture corporelle peuvent exprimer la distinction entre qui est religieux et qui ne l'est pas (critère C : fonction élective), puisque ces *habitus* sont *temporaires*. Le cas s'est déjà présenté en Israël, où, pendant leur période de consécration, les nazirs se laissaient pousser les cheveux. Dans un domaine un peu différent, celui de l'idéologie guerrière du monde celte, on a vu que la peinture corporelle permettait au combattant de manifester temporairement sa fureur belliqueuse tout en contractant une sorte de serment avec ses compagnons d'armes. Le costume, dont nous ne nous occupons pas ici, offrirait d'innombrables cas analogues (vêtements de deuil, de culte, etc.).

Le caractère indélébile du tatouage l'empêche de traduire une *temporalité* particulière, qu'elle soit ou non d'ordre religieux. Lorsque une société perpétue la tradition du tatouage ornemental, elle l'impose à la quasi-totalité de ses membres. Le tatouage constitue alors un *habit de tous les jours* particulièrement peu adapté à l'*individuation* de tel(le) ou tel(le) comme acteur du rituel ou personne consacrée (critère C : fonction élective). Répandue à grande échelle dans la société, mais imposée seulement à un âge déterminé, la marque corporelle peut néanmoins correspondre à une étape initiatique (critère A : actualisation rituelle). C'est le cas, nous l'avons vu, en Afrique noire. Le tatouage ornemental féminin, que l'on reçoit souvent à un âge déterminé (à la puberté ou avant le mariage), s'accompagnait peut-être autrefois de rites de passage. Il faut cependant rappeler que, contrairement à l'initiation religieuse telle qu'on l'entend habituellement, les rites de passage marquent essentiellement l'entrée de l'enfant dans la société des adultes. Certes, ces rites comprennent parfois l'apprentissage d'un certain nombre de symboles ou de mythes que l'on peut qualifier de religieux. Le marquage corporel est même parfois censé offrir au nouvel initié l'assistance de puissances surnaturelles (critère D : pouvoir sotériologique). Les scarifications africaines ne sont cependant pas systématiquement données au cours d'un rituel initiatique, et les informateurs insistent toujours sur leur fonction esthétique, très importante pour la socialisation du jeune homme et de la jeune fille. En tout état de cause,

les réalités historiques et géographiques ne permettent pas d'appliquer le modèle africain aux traditions méditerranéennes de tatouage ornemental féminin. Celles-ci, comme toutes les autres composantes culturelles, ne furent sans doute pas sans entretenir quelque rapport avec le contexte religieux de leurs sociétés respectives. L'intensité de ce rapport nous demeure cependant à jamais inconnue. Nous pouvons seulement dire, sur la base des documents ethnographiques, que les liens entre le tatouage ornemental féminin et la religion, lorsqu'ils sont perceptibles à travers le répertoire, restent extrêmement ténus¹². À leur tour, les traditions paritaires de tatouage animalier en Asie centrale, en dépit d'un répertoire figuratif d'où le symbolisme n'était sans doute pas absent (critère B : capacité symbolique), ont montré que la fonction de représentation sociale était prédominante. L'idée que l'on peut se faire des traditions anciennes de tatouage ornemental ne devrait-elle pas finalement se conformer à l'avis d'Hérodote et de Ma Tuan Lin, les deux illustres ethnographes grec et chinois ? Le premier a eu ces mots célèbres à propos du tatouage thrace : « être tatoué est jugé noble, tandis que le fait de n'être pas tatoué est jugé vil »¹³ ; le second rapporte que, chez les Ouen-Chin, « ceux qui ont des marques grandes et droites sont des chefs ; ceux qui n'ont que de petites marques recourbées sont de basse condition »¹⁴. Il semble bien que la représentation de la position sociale (humble ou noble), fût, avec celle de l'identité sexuelle (homme ou femme) l'une des destinations principales du tatouage dans l'Antiquité. Ces deux types de distinction sont d'ailleurs englobés et surpassés dans et par la *fonction ornementale*, certes directement en prise avec les différentes formes de représentation sociale, mais également révélatrice d'un sentiment que nous ne pouvons pas refuser à nos ancêtres : celui de l'esthétique, qui se satisfait simplement des formes qu'il a désirées.

¹² Nous pensons au motif de la croix dans le tatouage bosniaque, environné de nombreux motifs décoratifs dont la nomenclature renvoie aux réalités quotidiennes les plus prosaïques (cf. **pl. XV-XVII**). La même remarque vaut pour le tatouage indien, où les noms des motifs ne se réfèrent au domaine religieux et mythologique que de façon anecdotique (cf. **pl. XL-L**).

¹³ Cité *supra*, p. 104.

¹⁴ Cité *supra*, p. 310. Ma Tuan Lin reparle ailleurs des Ouen-Chin (toujours sur la base d'annales du VI^e s. ap. J.-C.) : « Ceux qui ont des marques bien tracées sont les nobles ; ceux qui n'en ont que de petites sont de la basse condition » (trad. L. D'HERVEY DE SAINT-DENYS, t. 1, 1876, p. 60). De même, au Japon, « selon que le tatouage est à droite ou à gauche, grand ou petit, il indique la noblesse ou la condition plus humble de chacun » (t. 1, p. 52). Dans l'île de Hainan, où prévaut une tradition de tatouage ornemental féminin, « les femmes de la classe servile ne la pratiquent pas » (t. 2, 1883, p. 402).

> *Les mutilations thérapeutiques*

Le cas des mutilations thérapeutiques est particulier. Nous avons déjà pu remarquer — et nous le constaterons à nouveau par la suite — que ces mutilations représentaient finalement une sorte de *signation religieuse en puissance*. Les Byzantins ne s’y sont pas trompés, lorsqu’ils ont rapproché de la *signatio christiana* les tatouages prophylactiques des enfants de Gaza et ceux des jeunes Turcs orientaux¹⁵. À sa manière, le marquage thérapeutique répond en effet à deux des critères définis plus haut : son contexte d’application médico-magique est très proche de l’actualisation rituelle (critère A), et sa valeur thérapeutique-prophylactique correspond exactement au critère D (pouvoir sotériologique). Les mutilations thérapeutiques, dont les motifs élémentaires ne visent nullement à véhiculer un contenu sémantique, sont dépourvues de capacité symbolique (critère B). Le christianisme parviendra cependant à transformer le marquage thérapeutique-prophylactique en une authentique signation religieuse. En reconnaissant le symbole de la croix derrière certains motifs thérapeutiques simples, il permettra à cette forme de marquage de répondre au critère B. Une fois ce critère acquis, le critère C (fonction élective) suivra presque immédiatement. En effet, dans le rituel baptismal, le symbole de la croix avait déjà ce rôle d’individuation.

> *Le marquage d’appartenance et la stigmatisation pénale*

Le marquage d’appartenance, quant à lui, pourrait constituer une sorte de *signation religieuse par analogie*. Le marquage des esclaves, en particulier, possède des caractéristiques correspondant assez nettement aux propriétés de la signation religieuse. Elles relèvent cependant d’un autre domaine, celui du droit commercial. Ces correspondances peuvent être présentées comme suit :

<i>Signation religieuse</i>	<i>Marquage d’appartenance</i>
A. Actualisation rituelle	A'. Au rituel correspond la procédure légale de vente.
B. Capacité symbolique	B'. Au contenu religieux correspond l’identité du propriétaire.
C. Fonction élective	C'. Élection = individuation en tant qu’esclave d’un tel.
D. Pouvoir sotériologique	D'. Protection de l’esclave en tant que propriété privée.

¹⁵ Cf. *supra*, p. 245 sq.

Le marquage des hiérodules néo-babyloniens¹⁶ se rapproche encore plus de la signation religieuse. L'étoile d'Istâr marquée sur les esclaves du temple d'Uruk répond en effet exactement au critère B tel qu'il a été défini plus haut (capacité symbolique véhiculant un contenu religieux). La littérature religieuse exploitera d'ailleurs le marquage des hiérodules à travers le thème du fidèle entendu comme serviteur ou esclave de la divinité. Le cas s'est présenté avec le Second Isaïe qui a pu parler d'un marquage au nom de Yahvé en tant que métaphore de l'appartenance et de la fidélité d'Israël à son dieu¹⁷.

La stigmatisation des captifs a également fourni une métaphore au prophète Ézéchiel, en référence à la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor¹⁸. Paradoxalement, il comprend les Juifs déportés en Babylonie comme des jutes favorisés par Yahvé : ayant échappé au massacre, ils sont appelés à revenir restaurer le Temple à leur retour d'exil. Ézéchiel imagine par conséquent Yahvé imposant lui-même la marque de captivité sur les justes ayant su reconnaître dans les péchés d'Israël la cause de la dévastation de Jérusalem. Dans la réalité, la stigmatisation des captifs correspondait souvent à un marquage d'appartenance au nom du souverain vainqueur¹⁹. Ézéchiel ne pouvait reprendre ce motif, qui aurait rendu sa métaphore assez peu compréhensible. Il lui aurait en effet fallu mettre en scène un serviteur de Yahvé marquant les justes au nom de Nabuchodonosor. Pour contourner la difficulté, Ézéchiel a utilisé un terme neutre signifiant *marque (taw)*.

La stigmatisation pénale (brûlures, défigurations, etc.) ne pouvait être exploitée métaphoriquement dans le sens de la signation religieuse, à moins, bien sûr, que la signation au nom d'une divinité permette de nuire à qui s'opposerait à son culte. Le cas ne s'est pas présenté, et il ne se présentera pas par la suite. Même dans l'*Apocalypse de Jean*, le *χάραγμα* au nom de la Bête se réfèrera davantage au marquage d'appartenance qu'à la stigmatisation pénale (19, 16-17 et *passim*).

¹⁶ Cf. *supra*, p. 327 sq.

¹⁷ Cf. *supra*, p. 352 sq.

¹⁸ Cf. *supra*, p. 353 sq.

¹⁹ Voir le marquage des Libyens par Ramsès III (inscription de Médinêt Habou et papyrus Harris, textes cités *supra*, p. 319 sq.) et celui des Thébains par Xerxès (*supra*, p. 355 sq.).

c) Un cas particulier : les auto-mutilations funèbres, déprécatoires et extatiques

Les auto-mutilations funèbres et déprécatoires ne répondent qu'au critère A (actualisation rituelle). On peut, dans une certaine mesure, les qualifier de marquage corporel, quoique leur finalité ne soit nullement de laisser des marques sur la peau, mais d'extérioriser temporairement les sentiments intenses suscités par le deuil ou l'imploration. En aucun cas il ne saurait être question pour nous de les classer du côté de la signation religieuse proprement dite. Les explications anthropologiques et psychologiques qu'il conviendrait de donner à ce phénomène largement attesté, aussi bien dans l'Antiquité qu'à des époques plus récentes, voire contemporaines, nécessiteraient une recherche à part entière. Nous nous contenterons de signaler rapidement quelques documents anciens, sans entrer dans la discussion et sans prétendre à l'exhaustivité.

Des auto-mutilations funèbres ont déjà été signalées plus haut chez plusieurs peuples anciens et modernes d'Europe orientale et d'Asie centrale²⁰. Dans l'Antiquité, l'auto-mutilation accompagne à la fois le deuil et la dépréciation. Le *Livre des Rois* relate par exemple une séance de supplication au cours de laquelle les prêtres de Baal, après force danses et cris, « se tailladèrent selon leur coutume avec des épées et des lances jusqu'à l'effusion du sang » (1 R 18, 28). En dépit des interdictions du Pentateuque²¹, les Israélites ont parfois eux aussi pratiqué ce genre de mutilations, pour manifester les sentiments voisins du deuil et de l'imploration religieuse²². Les textes de l'Ancien Testament sur le sujet ont été réunis par Alessandro Catastini²³. Loin de se soustraire effectivement aux coutumes de leurs voisins, les Israélites endeuillés se montrent souvent tonsurés et vêtus de toile grossière (Is 3, 24 ; 22, 12 ; Jr 7, 29 ; Am 8, 10). Le prophète Jérémie mentionne les incisions et la tonsure parmi les autres rites funèbres (Jr 16, 6). Au ch. 41, 5 il décrit des Israélites du Nord (Samarie, Sichem et Silo) qui

²⁰ Cf. *supra*, p. 38 et notes afférentes.

²¹ Lv 19, 28 : « vous ne ferez pas d'incisions dans le corps pour un mort et vous ne vous ferez pas de tatouage » ; Lv 21, 5 : « ils ne se feront pas d'incisions sur le corps » ; Dt 14, 1 : « Vous ne vous ferez pas d'incision ni de tonsure sur le front pour un mort ». Sur le tatouage, voir plus bas, p. 444 sq.

²² Certains de leurs prophètes pratiquaient peut-être également des auto-mutilations (cf. *infra*, p. en page 624, n. 60).

²³ A. CATASTINI, « La pratica di incisioni corporali nell'Antico Testamento », *Sangue e Antropologia nella Liturgia* (Rome, 21-26 nov. 1983), *Actes*, t. IV, vol. 1, Rome, 1984, p. 463-471.

s'acheminent en pénitents vers Jérusalem pour y déposer des supplications après l'invasion de Nabuchodonosor :

« Au nombre de quatre-vingt, avec la barbe rasée, les vêtements déchirés, et le corps marqué d'incisions ; ils portaient des oblations et de l'encens qu'ils voulaient présenter au Temple de Yahvé. »

L'auto-mutilation est encore de mise à l'époque de Lucien de Samosate chez les préposés au temple de Hiérapolis (Syrie) qui, régulièrement, « accomplissent des rites orgiastiques, se taillaient les avant-bras et, les uns les autres, se frappent sur le dos »²⁴. Au début du III^e siècle, Philostrate parle d'un « rite de flagellation [...] accompli en l'honneur d'Artémis de Scythie », en Laconie. Au gymnosophe égyptien qui s'étonne d'une tradition si peu « grecque », Apollonios de Tyane l'explique comme une adaptation lacédémonienne d'un sacrifice humain qu'accomplissaient les Scythes :

« Les Lacédémoniens ont adouci le caractère impitoyable du sacrifice et l'ont transformé en un concours d'endurance qui permet à la fois d'éviter qu'il y ait mort d'homme et d'offrir à la déesse une libation de leur sang. »²⁵

Pérégrinos, qui fut un éphémère fondateur de secte touche-à-tout — il serait même passé par le christianisme²⁶ —, imagina en 165 de s'offrir en autodafé public à Olympie, certain d'accroître par là sa renommée. Lucien de Samosate, qui décrit en satiriste ce macabre spectacle — spectacle auquel il aurait personnellement assisté —, ne doute pas un instant de ce succès posthume :

Μαρτύρομαι δὲ ἢ μὴν καὶ ἱερέας αὐτοῦ « Je parie qu'à coup sûr des prêtres lui seront assignés, ἀποδειχθήσεσθαι μαστίγων ἢ καυτηρίων [ministres] de fouets ou de cautères, ou de toute autre ἢ τινος τοιαύτης τερατουργίας, ἢ καὶ νῆ charlatanerie de ce genre, ou encore, par Zeus, qu'en Δία τελετήν τινα ἐπ' αὐτῷ συστήσεσθαι son honneur on rassemblera de nuit une célébration et νυκτέριον καὶ δαδουχίαν ἐπὶ τῇ πυρῶ. »²⁷ une procession aux flambeaux autour de son bûcher. »

²⁴ LUCIEN DE SAMOSATE, *La déesse syrienne*, § 50, trad. M. MEUNIER, 1947, p. 119, texte grec : A. M. HARMON, t. 4, LCL 162, 1925, p. 402 = LO 3, 1980, libellus 44, p. 22, l. 17-19 (τελέουσι τὰ ὄργια, τάμνονταί τε τοὺς πήχους καὶ τοῖσι νότοισι πρὸς ἀλλήλους τύπτονται).

²⁵ PHILOSTRATE, *Vie d'Apollonios de Tyane* (écrit vers 220), livre VI, ch. 20, trad. P. GRIMAL, *Romans grecs et latins*, Paris, 1958, p. 1237. Il s'agit d'une explication reprise de PAUSANIAS, *Description de la Grèce*, livre III, ch. 16, § 10-11, éd. F. SPIRO, BT, 1903, repr. et trad. W. H. S. JONES et H. A. ORMEROD, t. 2 (livres III-V), LCL 188, 1926, p. 102-103. La flagellation des Lacédémoniens est aussi mentionnée par TERTULLIEN, *Apologétique*, ch. 50, § 9, éd. et trad. J.-P. WALTZING, CUF, 1929 (repr. Belles Lettres, *Classiques en poche*, 34, Paris, 1998, p. 226-227).

²⁶ Victor Daumer a été jusqu'à prétendre que les allusions au christianisme contenues dans l'opuscule de Lucien n'étaient pas authentiques (V. DAUMER, « Lucien de Samosate et la secte chrétienne », *Cahiers du Cercle Ernest Renan*, 4, 1957, fasc. 13, p. 1-15). Pour un avis plus mesuré, on peut lire l'introduction donnée par Jacques Schwartz dans son édition (citée note suivante, p. 61-67).

²⁷ LUCIEN DE SAMOSATE, *La mort de Pérégrinos*, ch. 28, éd. J. SCHWARTZ (Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, Textes d'Étude, 12), Paris, 2^e éd., 1963, p. 78 = LO 3, 1980, libellus 55, p. 198, l. 15-18.

Jacques Schwartz, dans la riche annotation qui accompagne son édition du *De morte Peregrini*, suggère que « les coups de fouets et les brûlures [...] peuvent être considérés comme des exercices d'ascèse cynique »²⁸. Pérégrinos s'était en effet déjà entraîné en Égypte auprès du philosophe cynique Agathobule : nu, il s'était fait frapper les fesses (τὰς πυγὰς) avec une férule (νάρθηκι)²⁹. Ces mutilations paraissent toutefois outrepasser la discipline corporelle que Diogène s'imposait, selon ses biographes³⁰. Certaines écoles de sagesse ont cependant pu être tentées par des exercices de mortification pratiqués dans les religions orientales, comme en témoigne un autre passage de Lucien :

Δῆλος δὲ ἦν καὶ τῶν τοιούτων κατεργωκῶς « Et [Nigrinos] avait condamné ouvertement ce genre de philosophes qui pensent que c'est φιλοσόφων, οἱ ταύτην ἄσκησιν ἀρετῆς ὑπε- l'exercice même de la vertu que d'entraîner les λάμβανον, ἣν πολλαῖς ἀνάγκαις καὶ πόνοις néophytes à endurer des contraintes et des épreuves τοὺς νέους ἀντέχειν καταγυμνάσωσιν, τοῦτο nombreuses ; en effet, les uns leur commandent de μὲν οὐ δεῖν οἱ πολλοὶ κελεύοντες, ἄλλοι δὲ ...³², les autres les fouettent, enfin, les plus raffinés μαστιγοῦντες, οἱ δὲ χαριέστεροι καὶ σιδήρω τὰς ἐπιφανείας αὐτῶν καταξύνοντες.³¹ leur taillaient la peau avec un fer. »

Au IV^e siècle, les pratiques extrêmes des cultes orientaux fascinent encore le néo-platonicien Jamblique. Il célèbre les facultés divinatoires qu'acquièrent « ceux qui sont possédés par les dieux » (οἱ κατεχομένοι ὑπὸ τῶν θεῶν) et qui, entre autres auto-mutilations (brûlures, perforations, coups de haches), « se taillaient les bras avec des poignards » (ξιφιδίοις τὰς ὠλένας κατατέμνοντες) sans rien ressentir, tout entiers sous l'emprise de l'inspiration divine (θεοφορία)³³. Ces auto-mutilations, importées dans le monde romain à la fin de l'Antiquité, alimentent la polémique des auteurs chrétiens : dans les invectives anti-païennes qu'il prête au

²⁸ *Ibid.*, p. 105.

²⁹ *Ibid.*, ch. 17, p. 74.

³⁰ Voir M.-O. GOULET-CAZÉ, *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI, 70-71*, Paris, 1986, p. 57-68 : Diogène adopte la vie au grand air des animaux, pour atteindre l'autarcie. En été, il se roule dans le sable brûlant ; en hiver, il embrasse des statues couvertes de neige et marche pieds nus dans la neige ; il demande l'aumône à une statue pour s'exercer à essuyer des échecs. Voir aussi L. PAQUET, *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*, Paris, 1992, p. 332, s. v. « Ascèse », qui renvoie aux textes traduits dans le volume.

³¹ *La philosophie de Nigrinos*, § 27, éd. A. M. HARMON, t. 1, LCL 14, 1913, p. 126 = LO 1, 1972, libellus 8, p. 41, l. 17-21. C. P. JONES, qui donne cette référence, la classe parmi les notices relatives à la cautérisation (*branding*), à cause d'une traduction erronée de καταξύνοντες par le verbe *to mark* (C. P. JONES, « *Stigma* : Tattooing and Branding in Graeco-Roman Antiquity », *The Journal of Roman Studies*, 77, 1987, p. 142).

³² Les manuscrits donnent οὐ δεῖν que les éditeurs ont trouvé incorrect. Dans sa récente traduction, Jacques Bompaire supprime la négation et traduit : « en les faisant mettre aux liens », cf. LUCIEN, *Œuvres*, t. 1 (Opuscules 1-10), CUF, 1993, p. 111. Les éditions de A. M. Harmon et M. D. MacLeod proposent : ψυχρολουτεῖν (« prendre des bains glacés »).

³³ JAMBlique, *Les mystères d'Égypte*, livre III, ch. 4, éd. et trad. É. DES PLACES, CUF, 1966, p. 103-104.

martyr Romain, Prudence s'est complu à en énumérer un certain nombre, dont la première est plutôt innocente : chaque année, le 15 février, les prêtres dévêtus de Pan-Faunus s'égaillaient dans les rues, « frappant par plaisanterie les jeunes femmes de coups de fouet », pour les rendre fécondes³⁴. Plus loin sont décrites des pratiques des adorateurs de Cybèle, les Galles, qui mêlaient danse, délire et effusion de sang :

Cultrum in lacertos exerit fanaticus, « Un fanatique tire un couteau contre ses muscles ; il *sectisque Matrem brachiis placat deam* ; apaise la Déesse Mère avec ses bras tailladés ; que le *furere ac rotari jus putatur mysticum* ; myste délire et tournoie est trouvé légitime ; la main *parca ad secandum dextra fertur impia*, qui rechigne à taillader est dite impie ; le ciel (ou le *caelum meretur vulnerum crudelitas*³⁵. ciseau)³⁶ récompense la cruauté des blessures. »

Prudence ne manque pas non plus de mentionner le sacrifice de leur virilité que les prêtres de Cybèle étaient tenus d'offrir³⁷ en souvenir du jeune Attis, lui-même castré par la déesse³⁸. Henri Graillot a réuni la littérature assez abondante que l'Antiquité a laissée sur cette mutilation. Accomplie au cours d'une cérémonie publique, frénétique et bruyante, elle avait pour les Galles valeur d'ordination : à son issue, ils recevaient le vêtement sacerdotal et les insignes de leur dignité³⁹. La castration attestée ou supposée des Galles constitue un dossier à part que nous n'ouvrons pas ici⁴⁰. Néanmoins, nous retrouverons les Galles un peu plus loin, avec leurs hurlements et leurs auto-mutilations caractéristiques⁴¹.

Au début du V^e siècle, dans son *Explication des treize épîtres de Paul*, Pélage commente l'épître aux Romains où se trouvait peut-être déjà une condamnation des mutilations rituelles : « Dieu les a livrés selon les convoitises de leur cœur à l'impureté (*in immunditiam*) : de sorte qu'ils font subir des outrages à leurs propres corps » (Rm 1, 24) :

³⁴ PRUDENCE (c. 400), *Le livre des couronnes (Peristephanon liber)*, Hymne X, v. 161-165, éd. et trad. M. LAVARENNE, CUF (Œuvres de Prudence, t. IV), Paris, 1951, p. 125. Maurice Lavarenne renvoie dans ses notes complémentaires (p. 223) à un passage des *Fastes* d'Ovide (II, v. 267-452) où l'on apprend que les femmes qui souhaitent tomber enceintes s'offraient aux coups volontairement.

³⁵ *Ibid.*, Hymne X, v. 1061-1065, éd. et trad. (modifiée) M. LAVARENNE, p. 156.

³⁶ Il y a selon nous un jeu de mot sur *caelum* signifiant à la fois « ciel » et « ciseau / burin » : Prudence sous-entend ironiquement que le myste ne mérite rien d'autre que les souffrances qu'il s'inflige : en cherchant à obtenir le « ciel », les Galles ne gagnent en définitive qu'un vulgaire « ciseau ». Cette idée est d'ailleurs explicitement développée aux v. 1086-1090.

³⁷ *Ibid.*, Hymne X, v. 1066-1070, p. 156.

³⁸ *Ibid.*, Hymne X, v. 196-200, p. 126-127..

³⁹ H. GRAILLOT, *Le culte de Cybèle, Mère des dieux, à Rome et dans l'Empire romain* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 107), Paris, 1912, p. 295-299.

⁴⁰ D'après H. Graillot, cette *eviratio* aurait été à l'origine un sacrifice d'apaisement. Elle sera plus tard interprétée (par Julien en particulier) comme le signe d'un renoncement volontaire à la chair (H. GRAILLOT, *ibid.*, 1912, p. 293-294).

⁴¹ Cf. *infra*, p. 490 sq.

« “*In immunditiam*”. *Quae est in turpibus ministris idolorum*. “*Ut contumeliis adficiant corpora sua*”. *Dum sibi in sacramentis eorum cauteria et combustiones infligunt.* »⁴²

« À l’impureté” : celle qui caractérise les infâmes ministres des idoles ; “de sorte qu’ils font subir des outrages à leurs propres corps” : lorsque, pendant leurs cérémonies, ils s’infligent des cautères et des brûlures. »

Cent-cinquante ans après, Cassiodore nous dit posséder dans sa bibliothèque un commentaire des treize épîtres de Paul d’usage courant, faussement attribué au Pape Gélase, et infesté d’hérésie pélagienne (*Pelagiani erroris venena illic esse seminata*)⁴³ : il s’agit de l’ouvrage de Pélage lui-même. Il en extraira l’*Explication de l’épître aux Romains* dont il donnera une révision que l’on a longtemps attribuée à l’africain Primase d’Hadrumète⁴⁴. Au passage qui nous intéresse, Cassiodore modifie un peu le texte en prétendant que les païens « s’infligent des marques et des brûlures lors des consécration d’idoles » (*sibi characteres et ustiones infligunt in consecrationibus idolorum*)⁴⁵. C’est la révision de Cassiodore (sous le patronage de Primase) qui est la plus souvent citée : elle satisfait en effet les partisans de la signation religieuse en milieu païen, grâce à la mention des *characteres* qui semble indiquer la reproduction délibérée d’un signe⁴⁶. Mais Cassiodore réinterprète ici un texte qui ne parlait à l’origine que d’auto-mutilations, des brûlures simples qu’il faut comparer à celles que Lucien imaginait chez les adeptes de Pérégrinus.

*
* *

⁴² PÉLAGE, *Explication de l’épître aux Romains (Expositio in Romanos)* 1, 24, éd. A. SOUTER, *Pelagius’s Expositions of thirteen Epistles of St. Paul*, t. 2, Cambridge, 1926, p. 15, l. 18-20. On a découvert cet ouvrage de Pélage à partir du XVII^e siècle derrière une attribution à Jérôme. Il est représenté par deux familles principales de manuscrits appelées par A. Souter *archetypus Pseudo-Hieronymi classis brevioris* (H1, mss du VIII^e au début du XII^e s.) et *archetypus Pseudo-Hieronymi classis prolixioris* (H2, mss du VIII^e au XII^e s.). Nous conservons la leçon *ministris* de H2 (tandis que H1 donne *ministeriis*), plutôt que la conjecture *mysteriis* proposée par A. Souter.

⁴³ CASSIODORE, *Institutiones Divinarum Litterarum* (milieu VI^e siècle, CPL n° 906), ch. 8, PL 70, col. 1119C-D. Cf. A. SOUTER, *Pelagius’s Expositions of thirteen Epistles of St. Paul*, t. 1, Cambridge, 1922, p. 15.

⁴⁴ C’est le cas de la Patrologie latine de Migne qui édite ce texte en PL 68, col. 415-506.

⁴⁵ CASSIODORE (PSEUDO-PRIMASE), *Explication de l’épître aux Romains* (CPL n° 902), ch. 1, § 24, PL 68, col. 420A.

⁴⁶ F. J. DÖLGER, *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums*, Paderborn, 1911, p. 43 (F. J. Dölger ne dispose encore que du passage attribué à Primase). Après la parution de l’édition d’Alexander Souter (*op. cit.* n. 42), F. J. Dölger mentionnera nos deux passages côte-à-côte, sans toutefois se prononcer clairement en faveur du premier (« Die religiöse Brandmarkung in den Kybele-Attis-Mysterien [...] », *Antike und Christentum*, 1, 1929, p. 70).

CHAPITRE I

PAGANISME À DOMINANTE GRÉCO-ROMAINE

A. ÉGYPTE ET SYRIE

I. LE TEMPLE, SES HABITANTS ET SES VISITEURS

a) Le marquage des hiérodules en Égypte à l'époque perse

À l'époque paléo-babylonienne, un acheteur avait sans doute déjà la possibilité de faire marquer les esclaves qu'il acquérait. C'est ce que suggèrent certains textes où apparaît le terme *abbutum*⁴⁷. En revanche, les données relatives au marquage des esclaves *de temple* en Mésopotamie ne sont pas antérieures au milieu du VI^e siècle avant notre ère⁴⁸. Les documents attestant l'existence de hiérodules pour l'époque mycénienne (2^e moitié du 2^e millénaire av. J.-C.), ne mentionnent pas de marque servile⁴⁹, pas plus d'ailleurs que les sources grecques postérieures⁵⁰. Par conséquent, en dépit de l'ancienneté de la marque d'appartenance infligée

⁴⁷ Cf. *supra*, p. 338 sq.

⁴⁸ Cf. *supra*, p. 327 sq.

⁴⁹ Il s'agit essentiellement des documents de Pylos, cf. M. GÉRARD-ROUSSEAU, *Les mentions religieuses dans les tablettes mycéniennes* (Inacunabula graeca, 29), Rome, 1968, p. 76-78.

⁵⁰ Voir les documents rassemblés par P. DEBORD, « L'esclavage sacré : état de la question », *Actes du colloque sur l'esclavage* (Besançon, 10 et 11 mai 1971), Paris, 1972, p. 135-150.

aux esclaves ordinaires, et en s'en tenant uniquement aux documents connus, on peut considérer le marquage des hiérodules comme une invention néo-babylonienne de la première moitié du VI^e siècle avant notre ère. Cet usage s'est maintenu en Mésopotamie sous la domination perse⁵¹. Nous allons le retrouver maintenant en Basse-Égypte à l'époque d'Hérodote, peut-être importé par les Perses, alors maîtres de l'Égypte.

Pendant son séjour en Égypte, Hérodote interroge les prêtres sur l'histoire d'Hélène. Ceux-ci lui racontent que Pâris / Alexandre, après avoir enlevé Hélène de Sparte, s'embarqua pour rejoindre Troie. Mais des vents contraires le firent échouer sur le rivage d'Égypte, à Canope.

Ἦν δὲ ἐπὶ τῆς ἡϊόνος, τὸ καὶ νῦν ἐστὶ, « Il y avait sur le rivage — et il est encore là — un
Ἡρακλέος ἱερόν, ἐς τὸ ἦν καταφυγῶν temple d'Héraclès⁵³. Si un domestique — quel qu'en
οἰκέτης ὅτεο ὦν ἀνθρώπων ἐπιβάλληται fût le propriétaire — s'y réfugiait et s'infligeait des
στίγματα ἱερά, ἐωυτὸν διδοῦς τῷ θεῷ, οὐκ tatouages sacrés, se donnant lui-même au dieu, il
ἕξεσσι τούτου ἄψασθαι · ὁ νόμος οὗτος n'était plus possible de l'appréhender. Depuis l'origine
διατελεῖ ἐὼν ὁμοίος τὸ μέχρι ἐμέο ἀπ' jusqu'à nos jours, cette loi perdure sans changement.
ἀρχῆς. Τοῦ ὦν δὲ Ἀλεξάνδρου ἀπιστέεται C'est pourquoi, apprenant que cette loi était en vigueur
θεράποντες πυθόμενοι τὸν περὶ τὸ ἱερόν dans le temple, les serviteurs d'Alexandre désobéirent
ἔχοντα νόμον, ἰκέται δὲ ἰζόμενοι τοῦ θεοῦ à ce dernier et, s'étant établis comme suppliants auprès
κατηγόρου τοῦ Ἀλεξάνδρου, βουλόμενοι du dieu, ils accusèrent Alexandre, dans le but de lui
βλάπτειν αὐτόν.⁵² causer du tort. »

Un mot de vocabulaire, tout d'abord. Lorsqu'il explique que les serviteurs d'Alexandre / Pâris sont allés se donner au temple, Hérodote utilise l'expression « s'établir comme suppliants (*ικέται*) auprès du dieu ». Ces « suppliants » doivent leur nom au fait de solliciter l'hospitalité du dieu⁵⁴. Philon d'Alexandrie utilisera la même expression à propos d'esclaves de temple dont la servitude était héréditaire⁵⁵.

⁵¹ Plusieurs documents cités plus haut datent en effet du règne de Cyrus II et Cambyse II à Babylone (539-522).

⁵² HÉRODOTE, *Histoires*, livre II, ch. 113, éd. et trad. (modifiée) P.-E. LEGRAND, CUF, 1930, p. 140.

⁵³ Il s'agit peut-être de Khonsou, fils d'Amon et de Mout, identifié à l'Héraclès fils de Zeus et d'Alcmène (cf. livre II, ch. 42, trad. A. BARGUET, 1964, t. 1, p. 181). Le temple d'Héraclès à Canope est également mentionné par STRABON (*Géographie*, livre XVII, ch. 1, § 18, éd. et trad. H. L. JONES, vol. 8, LCL 267, 1932, p. 64) et a donné son nom au lieu : « Après Canope se trouve l'Héacleion, qui a un temple d'Héraclès » (Μετὰ δὲ τὸν Κάνωβόν ἐστὶ τὸ Ἡράκλειον Ἡερακλέους ἔχον ἱερόν).

⁵⁴ Hérodote utilise à nouveau cette expression (livre VI, ch. 108, trad. (modifiée) A. BARGUET, 1964, t. 2, p. 153) lorsque les Platéens, menacés par les Thébains, demandent la protection d'Athènes : alors qu'un sacrifice était offert aux Douze Dieux, « s'étant établis comme suppliants près de l'autel, ils se donnèrent eux-mêmes » (*ικέται ἰζόμενοι ἐπὶ τὸν βωμὸν ἐδίδοσαν σφέας αὐτούς*). Ailleurs (livre I, ch. 73, trad. A. BARGUET, 1964, t. 1, p. 77), des Scythes nomades se mettent sous la protection du roi mède Cyaxare et sont acceptés par lui en tant que « suppliants » (*ικέται*). Devenus serviteurs, ils sont chargés d'enseigner le tir à l'arc et de ramener du gibier. Maltraités par Cyaxare, ils se vengent et vont se faire « suppliants » (*ικέται*) auprès d'un autre souverain, le lydien Alyatte. Le « suppliant » est donc celui qui offre ses services à autrui en échange de sa protection. Autres attestations du terme dans le vocabulaire

[Suite de la note page suivante]

Il n'y a aucune raison de penser que ces « tatouages sacrés » (*στίγματα ιερά*) étaient donnés en raison de quelque mystérieuse initiation religieuse. L'administration du temple ne faisait ici qu'actualiser très prosaïquement une prise de possession effectuée en vertu d'un privilège sur le régime commun de la propriété, le droit pour elle d'accepter sur contrat le service de quiconque, esclave⁵⁶ ou même homme libre⁵⁷. S'il a jamais existé pour un rite religieux marquant leur entrée des hommes libres « en réclusion » (*ἐν κατοχῇ*)⁵⁸, il nous est inconnu et n'a sans doute pas été accompagné de marquage. Pour ces derniers, le tatouage en tant que garantie contractuelle n'avait pas d'utilité. En revanche, le tatouage permettait à l'esclave d'éviter que son ancien propriétaire le réclame à son service. C'est ce que dit explicitement Hérodote (« il n'était plus possible de l'appréhender »). Mais s'il s'agit d'un tatouage utilitaire, pourquoi Hérodote parle-t-il de *στίγματα ιερά* ? Rappelons que, dans les documents administratifs de l'Égypte ptolémaïque, le domaine agricole d'un temple était appelé « terre sacrée » (*ιερά γῆ*)⁵⁹. En toute logique, celui qui était destiné à travailler sur la *ιερά γῆ* — et que certains papyrus appellent même *ιερός δοῦλος* (esclave sacré)⁶⁰ — était marqué de *ιερά στίγματα*, sans que ces derniers soient pour autant la marque d'une consécration religieuse telle qu'on l'entend de nos jours. En revanche, nous avons bien affaire à une *consecratio* comme en

relatif aux hiérodules dans P. DEBORD, « L'esclavage sacré : état de la question », 1972, *op. cit.* n. 50, p. 136 (texte d'ACHILLE TATIUS, *Leucippée et Clitophon*, livre VII, ch. 13, trad. P. GRIMAL, 1958, p. 999).

⁵⁵ Texte cité *infra*, p. 458. La servante Tapnebtynis s'était ainsi offerte « avec [s]es enfants et les enfants de [s]es enfants » (texte cité ci-dessous, p. 424). L'héritité de l'esclavage sacré était également de mise à l'époque néo-babylonienne (cf. *supra*, p. 329), et ailleurs dans le monde antique (P. DEBORD, « L'esclavage sacré : état de la question », 1972, *op. cit.* n. 50, p. 136).

⁵⁶ Ce droit d'asile (*ἀσυλία*) — qui ne nous est connu en Égypte qu'à partir de l'époque ptolémaïque — représentait pour les temples un réel bénéfice poussant ceux qui en étaient dépourvus à en faire réclamation auprès des autorités. A. BOUCHÉ-LECLERCQ cite par exemple une inscription du Fayoum (I^{er} siècle av. J.-C.) qui rappelle qu'un temple « a demandé et obtenu l'*ἀσυλία*, au même titre que les temples voisins » (*Histoire des Lagides*, t. 3 : *Les institutions de l'Égypte ptolémaïque* (1^{ère} partie), Paris, 1906, p. 66). Sur toute cette question — fort complexe en vérité — il faut consulter l'excellente mise au point de F. DUNAND, « Droit d'asile et refuge dans les temples en Égypte lagide », *Hommages à la mémoire de Serge Sauneron (1927-1976)*, 2 : *Égypte post-pharaonique*, Le Caire, 1979, p. 77-97.

⁵⁷ La question des « reclus » (*κάτοχοι*) sera traitée plus bas (cf. *infra*, p. 427 sq.).

⁵⁸ Cf. *infra*, p. 427 sq..

⁵⁹ A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire des Lagides*, t. 3 : *Les institutions de l'Égypte ptolémaïque* (1^{ère} partie), Paris, 1906, p. 299, et un exemple au début du III^e siècle av. J.-C. sous Ptolémée II Philadelphe, *ibid.*, p. 196.

⁶⁰ D'après A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire des Lagides*, t. 4 : *Les institutions de l'Égypte ptolémaïque* (2^e partie), Paris, 1907, p. 124, n. 4. Il semble d'ailleurs que ce soit en Égypte qu'apparaisse pour la première fois le terme grec de *ιερόδοστος*, vers 250 av. J.-C., dans le Pap. Hibeh I, 35 et II, 213 (d'après P. DEBORD, « L'esclavage sacré : état de la question », 1972, *op. cit.* n. 50, p. 137 et 139).

connaît la religion romaine par exemple, c'est-à-dire à un transfert de propriété au bénéfice des dieux. Comme l'écrit John Scheid, « le sacré n'est pas une "force magique" que l'on place dans un objet, mais simplement une qualité juridique que cet objet possède »⁶¹. Cette *consecratio* pouvait aussi concerner des êtres humains, lorsqu'on vouait un ennemi (*devotio, defixio*) ou une personne coupable (*sacratio*) aux divinités chthoniennes pour attirer sur elle le châtiment, ou lorsqu'on attirait sur soi une malédiction analogue en prêtant serment (*devotio*)⁶². Bien entendu, la finalité de ces consécration exécratoires s'oppose directement à celle que recherche l'esclave réfugié au temple d'Héraclès. En faisant don de sa personne, ce dernier escompte la sollicitude du dieu et de ses représentants. Comme en témoignent certains contrats du II^e siècle av. J.-C., l'admission dans un temple représentait effectivement pour l'esclave une protection excédant largement ses seules nécessités matérielles :

« La servante Tapnebtynis, fille de Sebekmenis et de sa mère Esoeris, dit devant mon seigneur Sobek, seigneur de Tebtynis, le grand dieu : Je suis ta servante en même temps que mes enfants et les enfants de mes enfants. Je ne serai jamais libre dans ton temple, pour l'éternité. Tu me protégeras, tu m'entretiendras, tu me garderas, tu me conserveras en bonne santé, tu me tiendras éloignée de tout esprit masculin ou féminin, de tout homme en transes, de tout homme épileptique, noyé ou ivre, de tout cauchemar, de tout mort, de tout homme du fleuve, de tout déséquilibré, de tout ennemi, de toute chose rouge, de toute malchance et de toute peste. »⁶³

Touefois, face à ces documents, « il n'est pas interdit de penser » — comme l'a noté Françoise Dunand à la suite de Claire Préaux⁶⁴ — « que ces puissances ennemies revêtaient des formes plus concrètes, celles du percepteur royal ou du gendarme »⁶⁵.

En tant que garantie juridique, le stigmate des esclaves réfugiés représentait-il un bénéfice prophylactique en faveur de l'esclave lui-même (nous retrouverions ici le critère D : *pouvoir sotériologique*) ? La seule idée de *bénéfice* semble logique en Égypte, puisque, comme cela a

⁶¹ J. SCHEID, *La religion des Romains*, Paris, 1998, p. 24.

⁶² *Ibid.*, p. 25 et p. 90-91.

⁶³ Pap. British Museum 10622, daté de la 33^e année d'Évergète II (137 av. J.-C.), l. 7-14, cité et traduit par A. LOPRIENO, « L'esclave », dans *L'homme égyptien*, Paris, 1992, p. 262. Ce texte démotique appartient à une liasse de documents analogues provenant du temple de Sobek à Tebtynis (Fayoum). Les pétitionnaires qui s'offrent au service du dieu s'engagent en outre à verser au temple des appointements mensuels (prélevés sur leur propre rémunération ?) et escomptent en échange une protection semblable à celle que réclame Tapnebtynis. Plusieurs contrats sont établis au nom d'enfants orphelins de père — une manière d'exposition légale qu'effectuait leur mère démunie. Herbert Thompson, qui a présenté et traduit pour la première fois ces documents, en mentionne d'autres qui montrent que ce type de dédicace n'était pas limité au temple de Sobek (« Self-Dedications », *Actes du V^e Congrès International de Papyrologie (Oxford, 30 août - 3 sept. 1937)*, Bruxelles, 1938, p. 497-504).

⁶⁴ C. PRÉAUX, *L'économie royale des Lagides*, Bruxelles, 1939, p. 484.

⁶⁵ F. DUNAND, « Droit d'asile et refuge dans les temples en Égypte lagide », 1979, *op. cit.* n. 56, p. 91. Les exemples de Tebtynis montrent cependant que l'emprise des temples n'était pas seulement économique, « mais aussi idéologique et psychologique » (*ibid.*, p. 96).

été dit plus haut, le “vendeur” et “l’offre” sont confondus, ce qui n’était pas le cas à Uruk, où la cession d’un esclave profitait à son ancien propriétaire, qui attendait d’Ištar une récompense (« la protection de sa vie »)⁶⁶. Les « tatouages sacrés » dont parle Hérodote reproduisaient vraisemblablement le symbole ou le nom d’une divinité, ou bien le nom du temple-hôte, comme en Mésopotamie. Ils répondraient pas conséquent au critère B (*capacité symbolique*). Dès lors, peut-on considérer ces *στίγματα ἱερά* comme une signation religieuse au sens plein ? Pour retrouver le critère A (*actualisation rituelle*), il faudrait s’assurer que l’admission de l’esclave dans le temple donnait lieu à une cérémonie religieuse. Cela pourrait être admis à titre d’hypothèse, une hypothèse qui impliquerait de considérer tous les contrats d’acquisition passés par un temple comme une *consecratio* accompagnée d’un rituel religieux spécifique, ce qui semble abusif. Plus prudemment, on situera la marque servile du temple d’Héraklès dans un domaine intermédiaire entre le droit commercial et la religion proprement dite. L’esclave de temple n’est ni l’initié privilégié d’un culte exclusif, ni un professionnel des rites, mais une main d’œuvre assurant la prospérité toute matérielle du temple. Sa démarche lui permet cependant d’escompter un certain nombre d’avantages, dont certains, on l’a vu, relèvent du domaine surnaturel. À ce titre, la *consecratio* du hiérodote fait écho à un certain nombre d’engagements personnels ou d’affiliations religieuses volontaires auxquels se soumettaient les hommes libres. On s’est donc souvent demandé si certaines formes de consécration religieuse volontaires n’impliqueraient pas un marquage corporel analogue à celui des hiérodotes. Cette question se posera tout au long de cette seconde partie. Restons en Égypte, et commençons par nous intéresser à certains hôtes de temples dont l’accoutrement surprenait leurs contemporains.

⁶⁶ Cf. *infra*, p. 330.

b) *L'habitus sordidus* des charismatiques égyptiens

« Et l'on rangea sur le côté du Midi, avec les nécromanciens tout couverts de tatouages, les hurleurs en manteaux rapiécés, les desservants des Patèques et les Yidonim qui, pour connaître l'avenir, se mettaient dans la bouche un os de mort. »

Gustave FLAUBERT, *Salammbô*, ch. XIII.

Dans le temple antique, véritable société à part entière, vivaient des individus très divers, en plus des prêtres⁶⁷. Les prêtres portaient-ils un tatouage distinctif ? Cela paraît tout à fait improbable. Nous connaissons bien le souci de pureté attaché à la dignité sacerdotale : les prêtres égyptiens devaient porter des vêtements de lin d'une propreté irréprochable, se dépouiller régulièrement de tout poil et de tout cheveu, et être circoncis⁶⁸. À partir de l'époque romaine, la circoncision devint un pré-requis obligatoire pour accéder à la prêtrise⁶⁹. Antonin le pieux, qui avait interdit la circoncision à tous les sujets de l'Empire, la tolérait seulement pour les Juifs et les prêtres égyptiens. Pour être jugé digne d'être circoncis, le candidat à la prêtrise devait recevoir l'aval d'une commission spéciale présidée par le grand prêtre d'Alexandrie⁷⁰. L'adolescent, présenté par son père, comparaisait devant le grand prêtre, qui demandait aux scribes sacrés de constater sur son corps l'absence de toute marque impure. Une fois cet examen effectué, le grand prêtre soussignait le certificat et autorisait la circoncision⁷¹ :

Σαβεινιανός, κελύσας τὸν παῖδα [] εἰσθαι, « Sabinianus, après avoir ordonné que l'enfant τῶν ἱερογραμματέων ἐπύθετο μή [τι τῶν] soit [], a demandé aux hiérogammates si ἀπηγορευμένων ἢ ἄλλο τι σημεῖον ἐπὶ τοῦ σώ- l'enfant n'avait pas sur le corps telle ou telle [ματος] ἔχει. Εἰπόντων καθαρόν καὶ ἄσημον, marque défendue. Ceux-ci ayant déclaré l'enfant Σαβεινιανός διαδεχόμενος τὴν ἀρχιερωσύνην pur et sans marque, Sabinianus, détenteur de la ὑποσημειωσάμενος τῇ [ἐπι]στολῇ ἐκέλευσεν grande-prêtrise, après avoir soussigné le certi-

⁶⁷ Voir le tableau très vivant brossé par F. CUMONT, *L'Égypte des astrologues*, Bruxelles, 1937, p. 142-151.

⁶⁸ HÉRODOTE, *Histoires*, livre II, ch. 37, trad. A. BARGUET, 1964, t. 1, p. 177-178.

⁶⁹ S. SAUNERON, *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, Paris, 1957, p. 35.

⁷⁰ Le "grand prêtre d'Alexandrie et de toute l'Égypte" et son administration sont une émanation directe du pouvoir romain désireux de centraliser le contrôle des activités et des ressources du clergé égyptien. Ce système se met en place à partir du I^{er} siècle de notre ère (M. STEAD, « The High Priest of Alexandria and All Egypt », *Proceedings of the Sixteenth International Congress of Papyrology*, Chico, 1981, p. 411-418).

⁷¹ Ce processus rappelle la manière dont les animaux étaient admis au sacrifice : « Un prêtre spécial procède à l'examen de la bête debout et couchée, et lui fait tirer la langue pour s'assurer l'absence de signes déterminés [...]. La bête reconnue pure sur tous ces points reçoit une marque : le prêtre enroule autour de ses cornes une bandelette qu'il scelle d'un peu de terre glaise où il appose son cachet. » (HÉRODOTE, *Histoires*, livre II, ch. 38, trad. A. BARGUET, 1964, t. 1, p. 178-179)

αὐτὸν περιτμηθῆναι.⁷²

ficat, a ordonné que l'enfant soit circoncis. »

Plusieurs documents des II^e et III^e siècles de notre ère reproduisent ce modèle⁷³. Il était considéré comme un véritable certificat de prêtrise que l'administration religieuse centrale pouvait demander à tout instant.

En Égypte, en Mésopotamie, et plus tard en Perse, le tatouage est réservé aux classes inférieures, captifs et esclaves. L'aristocratie égyptienne qui se disputait les charges sacerdotales n'avait aucune raison de s'infliger un tel déshonneur, qui entraînait d'ailleurs peut-être dans la catégorie des « marques défendues ». Mais la question pourrait se poser pour d'autres hôtes du temple, établis en marge du clergé, et arborant parfois un *habitus* en complète contradiction avec celui des prêtres : cheveux longs, vêtements sales.

> *Les κάτοχοι*

Les plus connus d'entre eux sont les « reclus » (*κάτοχοι*), déjà mentionnés plus haut⁷⁴. Tels qu'ils apparaissent dans les archives du Sérapéum de Memphis (II^e siècle av. J.-C.), il est clair que ces *κάτοχοι* ne sont pas des « possédés » (autre sens possible de *κάτοχοι*)⁷⁵. Ces reclus pouvaient être issus de la meilleure société, comme le célèbre Ptolémée fils de Glaukias, d'origine macédonienne, qui vécut plus de vingt ans dans le petit temple d'Astarté établi sur le

⁷² Pap. Oxyrhynchos n° 3567, l. 20-25, éd. T. S. PATTIE, dans *The Oxyrhynchus Papyri*, vol. 50, Londres, 1983, p. 169. Le passage que nous citons reproduit le procès-verbal établi en 221 ap. J.-C., lorsque Aurelius Onnophris avait été admis à la circoncision par le grand prêtre d'Alexandrie Sabinianus. Une trentaine d'années plus tard, en 252, une copie de ce document — c'est le texte qui nous possédons — est envoyée par Aurelius Onnophris, désormais prêtre à Oxyrhynchos (temple d'Athéna Thoueris), au grand prêtre de l'époque, Annus Antoninus, qui a exigé ce certificat par l'intermédiaire d'un appariteur, Aurelius Zeno, envoyé contrôler la légitimité de la charge sacerdotale d'Aurelius Onnophris.

⁷³ Un rapide sondage dans la banque de données *Duke Databank of Documentary Papyri* (disponible sur <http://www.perseus.tufts.edu>) amène au moins une demi-douzaine de réponses, entre autres : *BGU I*, n° 82 (185 ap. J.-C.) ; *BGU I*, 1892, n° 347 (171 ap. J.-C.) et *BGU XIII*, n° 2216 (156 ap. J.-C.). Le *BGU I*, n° 347 (Memphis) est traduit par R. BURNET, *L'Égypte ancienne à travers les papyrus*, Paris, 2003, p. 164.

⁷⁴ Les *κάτοχοι* du sanctuaire de Zeus Baetocécé au Liban (milieu du III^e siècle ap. J.-C.) ont laissé plusieurs inscriptions rappelant qu'ils ont participé financièrement à la construction du temple (dédicaces de portes en particulier). Leur statut n'est pas comparable à celui des *κάτοχοι* égyptiens (voir J.-P. REY-COQUAIS, *Inscription grecques et latines de la Syrie*, t. 7 : *Arados et régions voisines (n° 4001-4061)*, Paris, 1970, p. 55-70, en part. discussion p. 65-66).

⁷⁵ A. BOUCHÉ-LECLERCQ, « Les reclus du Sérapéum de Memphis », *Mélanges Perrot*, Paris, 1902, p. 17-24, discute les hypothèses précédemment émises et s'arrête sur la définition de « reclus », comme du reste après lui U. WILCKEN, (éd. et com.), *Urkunden der ptolemäerzeit (ältere Funde)*, t. I : *Papyri aus Unterägypten*, Berlin / Leipzig, 1927, p. 52-77.

domaine de Memphis⁷⁶. La correspondance qu'il a laissée ne permet pas de définir ses fonctions. On sait seulement qu'il était libre de ses mouvements et pouvait s'absenter pour régler ses affaires personnelles. Le temple principal de Memphis était dédié à Sérapis. À ses côtés se trouvait celui d'Imhotep, dieu guérisseur assimilé par les Grecs à Asclépios. Ces derniers l'appelaient d'ailleurs ce temple « le grand *Asklépiëion* de Memphis ». Comme à Épidaure, on venait consulter le dieu en passant la nuit dans le temple. On espérait recevoir la guérison ou des rêves révélant des conseils de traitement. Ptolémée a laissé plusieurs relevés de songes, mais ceux-ci n'avaient pas de rapport avec son état de santé, contrairement à ceux d'Aélius Aristide⁷⁷. Ptolémée et son entourage accordaient une importance certaine aux rêves, et des lettres étaient même échangées sur le sujet⁷⁸. Mais Ptolémée ne faisait apparemment pas profession d'onirocrite.

Il n'est pas exclu que certains « reclus » aient été attachés au Sérapéum pour des raisons qui tenaient à leurs convictions religieuses personnelles. Dans sa riche introduction au *De vita contemplativa* de Philon d'Alexandrie, François Daumas rappelle que Ptolémée tenait ses comptes au revers d'un papyrus en démotique contenant des maximes sapientiales. Il estime qu'il existait en Égypte un « climat favorable » pour le genre de vie que mèneront à leur tour les Thérapeutes de Philon⁷⁹. De fait, un texte nous dira plus bas que la *κατοχή* pouvait être motivée « par une croyance » (*ἐπὶ δόξῃ*) de nature personnelle. Des occurrences plus tardives des termes *κάτοχος* et *κατοχή*, complétées par *ἐκ θεοῦ*, prennent parfois le sens de « possédé » : *κάτοχος ἐκ θεοῦ* équivaut alors plus ou moins à *ἐνθουσιαστικός* et se rapporte à une *ἔκστασις* du compor-

⁷⁶ N. LEWIS, *Greeks in Ptolemaic Egypt. Case Studies in the Social History of the Hellenistic World*, Oxford, 1986, p. 69-87. Régis Burnet a récemment traduit quelques pièces de ce dossier dans son ouvrage *L'Égypte ancienne à travers les papyrus*, Paris, 2003, p. 174-180.

⁷⁷ Célèbre hypocondriaque du II^e siècle ap. J.-C., qui attend sans cesse d'Asclépios de nouvelles prescriptions médicales (AÉLIUS ARISTIDE, *Discours sacrés*, trad. A.-J. FESTUGIÈRE, Paris, 1986).

⁷⁸ Les documents ont été traduits par N. LEWIS, *Greeks in Ptolemaic Egypt*, 1986, *op. cit.* n. 76, p. 81-84. Nous possédons : un rêve fait par Thauès, l'une des jumelles sur lesquelles veillait Ptolémée ; six rêves de Ptolémée (assez courts) ; une lettre où Ptolémée raconte à Damoxenos un rêve qu'il a fait et qui manifeste ses préoccupations pour les deux jumelles ; cinq rêves courts ou fragmentaires de Ptolémée ; deux rêves de jeune fille (une des jumelles ?) ; huit rêves qu'a faits Nektembès à propos de Ptolémée et des jumelles Thauès et Taus. A. BOUCHÉ-LECLERCQ (*Histoire de la divination dans l'Antiquité*, t. 3, Paris, 1880, p. 386) ne les prend pas en compte car ils sont effectivement « dépourvus de l'exégèse qui nous eût permis de surprendre les théories onirocritiques en vogue au Sérapéum de Memphis. »

⁷⁹ PHILON D'ALEXANDRIE, *De vita contemplativa*, trad. P. MIQUEL, intro. et notes F. DAUMAS, *OPA* 29, 1963, p. 64-65.

tement⁸⁰. Notons enfin que le médecin antique tenait la réclusion et l'isolement pour des symptômes pathologiques :

Τῆς δὲ μελαγχολίας αἰτία μέλαινα χολή, « La bile noire, humeur froide et sombre, est cause ψυχρότερος χυμὸς καὶ ζοφώδης. Διὸ ζοφοει- de mélancolie. Aussi ceux qui [en sont victimes] δεῖς τέ εἰσι καὶ δύσθυμοι οἱ τοιοῦτοι. Ὑποπι- sont-ils d'humeur sombre et déprimés. Ils se ποιοὶ δὲ εἰς πάντα καὶ μισάνθρωποι τε καὶ défient de tout, deviennent misanthropes et aiment ἐρημίαις χαίροντες, οἷος ὁ Βελλεροφόντης les lieux isolés, comme on le raconte de Bellé- ιστορεῖται.⁸¹ rophon⁸². »

> Charismatiques et prophètes de seconde zone

Les quelques textes que nous allons examiner maintenant ne sont pas plus favorables. Ils proviennent de pronostics astrologiques où le destin de *κάτοχος* résulte *toujours* de conjonctions néfastes. Certains textes mentionnent l'adoption d'une apparence volontairement négligée (cheveux longs, vêtements sales), des comportements outranciers et/ou extatiques, et enfin des pratiques d'auto-mutilations ou d'auto-enchaînement. Nous commencerons cet exposé en donnant quelques explications sur la manière dont fonctionnent ces textes astrologiques.

Le premier traité auquel nous allons nous intéresser, attribué à Hermès Trismégiste, est consacré à l'interprétation de l'horoscope selon la méthode des « douze lieux »⁸³. Plusieurs variantes ou fragments de ce texte ont été utilisés par des astrologues du I^{er} siècle av. J.-C. jusqu'au VI^e siècle de notre ère⁸⁴. La méthode des douze lieux consistait à attribuer un ordre de passage à chaque lever de signe zodiacal au jour de la naissance⁸⁵. Le « premier lieu » correspond au signe en train de s'élever au-dessus de l'horizon à l'heure exacte de la naissance (le Cancer par exemple). Le « second lieu » sera celui que l'on verra apparaître à la suite du

⁸⁰ A. BOUCHÉ-LECLERCQ, « Les reclus du Sérapéum de Memphis », 1902, *op. cit.* n. 75, p. 23 ; U. WILCKEN, *Urkunden der ptolemäerzeit*, 1927, *op. cit.* n. 75, p. 71.

⁸¹ PSEUDO-GALIEN, *Introduction ou Le médecin* (Εἰσαγωγή ἢ ἰατρὸς), ch. 13, éd. C. G. KÜHN, *OCG* 14, 1827, p. 741.

⁸² Voir HOMÈRE, *Iliade*, chant VI, v. 200-202, trad. P. MAZON, 1937 (1975), p. 140 : « Du jour où Bellérophon eut encouru [...] la haine de tous les dieux [...] il allait, seul, errant par la plaine Aléienne, rongé son cœur et fuyant la route des hommes. »

⁸³ PSEUDO-HERMÈS TRISMÉGISTE, *Les influences de la table des douze lieux* (Ἀποτελέσματα τοῦ πίνακος δωδεκατόπου) ou *Sur la dénomination et la puissance des douze lieux* (Περὶ τῆς τῶν ἰβ' τόπων ὀνομασίας καὶ δυνάμεως), éd. F. CUMONT, dans *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum*, t. VIII (*Codices Parisii*), pars 4, Bruxelles, 1922, p. 126-174.

⁸⁴ La version éditée par F. Cumont a été compilée par Rhétorios, un Égyptien du VI^e siècle de notre ère.

⁸⁵ Pour les différents systèmes de l'horoscope, cf. A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, t. 1, Paris, 1879, p. 237-245.

premier l'heure suivante (le Lion, selon l'exemple choisi), et ainsi de suite jusqu'au douzième. Chaque lieu recevait un nom et des attributions particulières. On examinait ensuite la position des deux luminaires (Soleil et Lune) et des cinq planètes (Saturne, Jupiter, Mars, Vénus, Mercure) en fonction des « douze lieux ». Les traités d'apotélesmatique délivraient des pronostics de vie correspondant à ces différentes combinaisons. Certains « lieux » étaient associés à un astre particulier, c'est-à-dire que l'influence de ce dernier était censée prédominer lorsqu'il se trouvait dans le lieu qui lui était traditionnellement associé⁸⁶. Le troisième lieu, associé à la Lune, était appelé « déesse » (Θεά) ; le neuvième lieu, associé au Soleil, était appelé « dieu » (Θεός). Ces deux noms Θεά et Θεός invitaient naturellement à orienter les pronostics vers le domaine religieux. C'est ce que fait l'auteur du traité qui nous occupe.

Voyons d'abord les prédictions que lui inspire le *troisième lieu*. Mercure / Hermès, en tant que messager des dieux, est évidemment favorable :

Ἐὰν δὲ ὁ [ἀστὴρ] τοῦ Ἑρμοῦ σὺν τῇ Σελήνῃ « Si l'[astre] de Mercure se trouve [dans ce lieu]-là
τύχη ἐκεῖ ἰδίοις προσώποις καὶ κυριεύσωσι τοῦ en même aspect avec la Lune, et que tous deux
ὠροσκόπου ἢ τοῦ κλήρου τῆς τύχης, ὁ dominant l'horoscope ou la fortune de la destinée,
γεννώμενος ἔρεῖ τὰ μέλλοντα ὡς Θεός καὶ celui qui naît dira l'avenir comme un dieu, il aura
μυστηρίων ἀπορρήτων μεθέξει καὶ τῶν part aux mystères secrets, participera aux choses
οὐρανίων μέτοχος ἔστι καὶ πολύπειρος καὶ célestes, sera très expérimenté, s'occupera des
ὄνειροις χρηματιζόμενος καὶ μαντικός.⁸⁷ rêves, sera apte à la divination. »

La Lune, traditionnellement associée aux pays étrangers, permet à son tour de rendre des présages réconfortants, lorsqu'elle apparaît sous son aspect nocturne :

Ἐν δὲ τῇ Θεᾷ ἢ Σελήνῃ νυκτὸς οὖσα « La Lune nocturne étant dans la déesse⁸⁹, [elle
ξενιτευτὰς ἐνδόξους, κτητικούς · τινὲς δὲ donne] des voyageurs célèbres qui savent s'enrichir ;
καὶ γυναικῶν πράγματα πιστεύονται καὶ mais aussi des gens qui croient aux histoires de
θεοσεβεῖς γίνονται.⁸⁸ femmes et deviennent pieux. »

Mais, sous son aspect diurne, elle contrarie le pronostic : les voyages illustres deviennent des errances périlleuses, et la piété bon enfant se transforme soit en esclavage de temple, soit en religiosité excessive :

Ἡμέρας δὲ ξενιτευτὰς ἀδόξους, τὸν « [La Lune] diurne donne des gens qui font des séjours
βίον ἐν πλάναις καὶ κινδύνοις ἔχον- sans gloire à l'étranger, ont une vie d'errance et de périls.
τας · τινὲς δὲ καὶ ἐν ἱεροῖς ἀδόξους ἢ Et aussi ceux qui, dans les temples, vivent sans gloire ou

⁸⁶ Ces associations sont les suivantes : les astrologues disent que Mercure « se plaît » (χαίρει) dans le 1^{er} lieu, la Lune dans le 3^e, Vénus dans le 5^e, Mars dans le 6^e, Saturne dans le 7^e, le Soleil dans le 9^e et Jupiter dans le 10^e.

⁸⁷ PSEUDO-HERMÈS TRISMÉGISTE, *Les influences de la table des douze lieux*, 3^e lieu, éd. F. CUMONT, *op. cit.* n. 83, p. 145, l. 14-18.

⁸⁸ *Ibid.*, 3^e lieu, p. 148, l. 18-19

⁸⁹ Le 3^e lieu.

δουλικὰς ἔχουσι πράξεις · ἢ θεῶ προσ- occupent des fonctions serviles ; ou encore des gens qui se
 πλόκουσ ἢ ἐξαγορεύοντασ, καὶ μά- sont attachés au dieu, ou des *divulgateurs*, en particulier
 λιστα ὅταν ὑπὸ κακοποιῶν Ἀφροδίτη lorsque Vénus est regardée par des [planètes] mal-
 ὄρασῃ.⁹⁰ santes⁹¹. »

On peut s'interroger sur la signification à donner à *ἐξαγορεύοντασ*. S'agit-il de « révéler » ou de « divulguer » (*ἐξαγορεύειν*) à la manière d'un prophète ? Ou de « dire publiquement » ses fautes, selon l'acception des Septante⁹² ? Franz Cumont choisit la seconde solution⁹³. Un passage intéressant de Ptolémée mentionne cependant les *ἐξαγορεΐαι* comme l'une des manifestations donnant lieu à des délires, des outrages ou même des auto-mutilations :

[...] ποιῶσι τὰ νοσήματα, κατὰ μὲν τὰσ « [Tels astres, sous tel aspect,] donnent des maladies,
 ἐπιληψίας συνεχείαισ καὶ περιβοησίαισ comme par exemple les crises d'épilepsie à répétition
 καὶ κινδύνοισ θανατικοῖσ τοῦσ πάσχοντασ (ceux qui en souffrent se roulent [par terre] dans les
 περικλιόντεσ, κατὰ δὲ τὰσ μανίασ καὶ cris, au péril de leur vie), ou bien les délires et les
 ἐκστάσεισ ἀκατασχεσίαισ καὶ ἀπαλ- extases incontrôlables qui font qu'on devient étranger à
 λοτριώσει τῶν οἰκείων καὶ γυμνητείασ ses proches, qu'on se dénude et qu'on blasphème, et
 καὶ βλασφημίαισ καὶ τοῖσ τοιούτοισ, autres choses dans ce genre, ou encore les possessions
 κατὰ δὲ τὰσ δαιμονιοπληξίασ ἢ τὰσ τῶν démoniaques, ou bien les tourments de ceux qui sont
 ὑγρῶν ὀχλήσεισ ἐνθουσιασμοῖσ καὶ enclins⁹⁵ aux enthousiasmes, aux *divulgations*, aux
 ἐξαγορεΐαισ καὶ αἰκίασ καὶ τοῖσ ὁμοίοισ tortures et à ces choses analogues [que s'infligent] ceux
 τῶν παραδειγματισμῶν.⁹⁴ qui se déshonorent pour l'exemple. »

Ce morceau rappelle un texte déjà cité de Jamblique⁹⁶, où les véritables devins restent insensibles aux souffrances (brûlures, transfixions de broches, coups de haches, de poignards). C'est, d'après Jamblique, la preuve qu'ils ne s'appartiennent plus, et que les réalités futures venues de la divinité peuvent parler librement en eux :

« Tout cela montre que dans leur enthousiasme (*ἐνθουσιῶντεσ*), ils perdent conscience d'eux-mêmes et qu'ils ne vivent ni de la vie humaine ni de la vie de l'animal, selon la sensation ou l'instinct (*κατ' αἴσθησιν ἢ ὁρμήν*), mais prennent en échange une autre vie plus divine (*ἄλλην δὲ τινα θειοτέραν ζωήν*) qui les inspire et les possède complètement (*ἀφ' ἧσ ἐπιπνεόνται καὶ ἀφ' ἧσ τελέωσ κατέχονται*). »⁹⁷

⁹⁰ *Ibid.*, 3^e lieu, p. 148, l. 20-22.

⁹¹ Mars et Saturne.

⁹² Par ex. Lv 5, 5 ; 16, 21 ; 26, 40 ; Nb 5, 7. Voir *Le Pentateuque. La Bible d'Alexandrie*, dir. C. DOGNIEZ et M. HARL, Paris, 2001, respectivement p. 266, 299 et 329 (trad. P. HARLÉ et D. PRALON) et p. 348 (trad. G. DORIVAL). Voir aussi 2 Esdras 11, 6 ; 19, 3 (= TM Néhémie 1, 6 ; 9, 3) ; Ps 31, 5.

⁹³ F. CUMONT, *L'Égypte des astrologues*, Bruxelles, 1937, p. 146 : « nos astrologues [...] parlent [...] des pécheurs qui confessent leur faute pour en obtenir le pardon ».

⁹⁴ CLAUDE PTOLÉMÉE, *Tétrabible* (= Ἀποτελεσματικά), livre III, ch. 15, § 5, éd. W. HÜBNER, BT 1998, p. 278.

⁹⁵ ὑγρός + datif = « enclin à ». Mais les *ὑγροί* peuvent aussi désigner des « efféminés » (les Galles de Cybèle, par exemple). C'est peut-être le cas au paragraphe suivant (§ 6), où Ptolémée utilise *ὑγροί* sans complément (τὰσ τῶν ὑγρῶν ὀχλήσεισ καὶ τὰσ δαιμονιοπληξίασ).

⁹⁶ Cf. *supra*, p. 418.

⁹⁷ JAMBLIQUE, *Les mystères d'Égypte*, livre III, ch. 4, éd. et trad. (très légèrement modifiée) É. DES PLACES, CUF, 1966, p. 104.

Ce passage pourrait permettre de comprendre les *ἐξαγοραΐαι* de Ptolémée comme des vaticinations donnant lieu à des mutilations analogues à celles que mentionne Jamblique. Un passage de Plutarque, très proche de nos pronostics, pourrait toutefois plaider en faveur de Franz Cumont. Le superstitieux (*δαισιδαίμων*) interprète l'infortune qui le frappe comme un avertissement des dieux attendant de lui l'expiation d'une faute personnelle :

Ἐξω κάθηται σακκίον ἔχων καὶ περιεζώσ- « Il vit à l'extérieur, portant un sac, ceint de haillons
μένος ῥάκεσι ὑπαροῖς, πολλακίς δὲ γυμνός crasseux, et souvent, nu, en se roulant dans la boue,
ἐν πηλῷ κυλινδούμενος ἐξαγορεύει τινὰς il confesse (*ἐξαγορεύει*) certaines fautes et négligen-
ἀμαρτίας αὐτοῦ καὶ πλημμελείας, ὡς τόδε ces de son fait, comme d'avoir mangé ou bu ceci, ou
φαγόντος ἢ πίνοντος ἢ βαδίσαντος ὁδὸν ἣν d'avoir emprunté un chemin non autorisé par la divi-
οὐκ εἶα τὸ δαιμόνιον.⁹⁸ nité. »

Revenons au traité *des douze lieux*. Vénus seule n'offre que de médiocres perspectives de carrière ; regardée par Saturne, elle promet un destin beaucoup plus enviable :

Ἐν δὲ τῷ θεῶ ἢ τῇ θεῇ παρ' αἴρεσιν « Vénus inclinant vers le dieu¹⁰⁰ ou la déesse¹⁰¹
οὔσα ἢ Ἀφροδίτη δαίμοσι προσπλεκομέ- donne des gens qui s'attachent aux démons ou bien
νους ἀποτελεῖ ἢ καὶ ἐν ἱεροῖς ῥακοδύτας, des philosophes vêtus de haillons qui, dans les
ἀπὸ θεοῦ φθεγγομένοις, φιλοσόφους. Ταῦ- temples, se font interprètes du dieu. Mais cela se passe
τα δὲ γίνεται μάλιστα Ἀφροδίτης ἐπιθεω- beaucoup mieux lorsque Vénus est regardée par
ρηθείσης ὑπὸ Κρόνου · νυκτὸς δὲ ἢ Ἀφρο- Saturne : Vénus nocturne, de par ses inclinations en
δίτη κατὰ αἴρεσιν ἐν τοῖς τόποις τούτοις ces lieux, [donne] alors des gens très riches, des
εὐχρηματίστους, τεραστίους, θεοσεβεῖς, faiseurs de présages, des hommes pieux, des prêtres,
ἱερατεύοντας. Τινὲς δὲ καὶ ἐν ἱεροῖς τάξεις mais aussi des gens qui, dans les temples, ont
ἢ δωρεὰς ἴσχυοσι.⁹⁹ l'usufruit de taxes ou de prébendes. »

Vénus et Saturne ont exactement la même influence au *neuvième lieu*, celui du Soleil :

Ἐν τῷ Ἡ' παρ' αἴρεσιν ἢ Ἀφροδίτη « Lorsque Vénus est au 9^e lieu à côté de l'emplacement
δαίμονιοπλήκτους ἀποτελεῖ ἢ ἐν choisi, elle donne des gens frappés d'un démon ou ces
ἱεροῖς ῥακενδύτας, κομοτροφοῦντας, philosophes qui, dans les temples, sont vêtus de haillons,
ἀπὸ θεῶν τι θεῖον ἔχοντας ἀγγέλλειν ont les cheveux longs, et ont quelque chose de divin à
ἢ ὀνειρών, φιλοσόφους · ταῦτα δὲ communiquer venant des dieux ou des songes. Mais cela se
γίνονται ὀρῶντος μάλιστα Κρόνου. passe beaucoup mieux lorsque Saturne regarde [Vénus] :
Κατὰ αἴρεσιν δὲ ἢ Ἀφροδίτη ἐκεῖ lorsqu'elle est juste à l'emplacement choisi, Vénus [donne]
εὐχρηματίστους, ἱερεῖς, θεοσεβεῖς.¹⁰² des gens très riches, des prêtres et des hommes pieux. »

⁹⁸ PLUTARQUE, *De la superstition*, § 7 (168d), éd. et trad. (modifiée) éd. et trad. J. DEFRADAS, J. HANI et R. KLAERR, *CUF*, 1985 (*Œuvres morales*, t. 2 : traités 10-14), p. 258. Les commentateurs de la *CUF* (*ibid.*, p. 347, n. 2) voient, derrière ces manquements à certaines prescriptions, une allusion aux religions orientales, celles des Syriens et des Juifs en particuliers, classés ailleurs par Plutarque parmi les superstitieux (voir par *ibid.*, § 8 = 169c, p. 260, une charge contre les Juifs qui se laissent prendre par leurs ennemis sans réagir, un jour de sabbat, et § 10 = 170c, contre les dévôts de la Déesse Syrienne, qui se gardent de manger du poisson).

⁹⁹ *Ibid.*, 3^e lieu, p. 148, l. 1-6.

¹⁰⁰ Le 9^e lieu.

¹⁰¹ Le 3^e lieu.

¹⁰² *Ibid.*, 9^e lieu, p. 165, l. 15-19.

Pour désigner les possédés, il est intéressant de noter l'emploi dans ces deux passages du participe *προσπλεκόμενος* (« attaché [aux démons] ») auquel correspond l'adjectif *δαιμονιόπληκτος* (« frappé par le démon »). On signalera aussi la mention des « haillons » et des « cheveux longs » des prophètes-philosophes.

Nous retrouvons cette alternance de pronostics favorables / défavorables en fonction de l'aspect diurne / nocturne de Saturne et de Jupiter :

Ἐν τῷ θ' Κρόνος ἡμέρας μύστας ποιεῖ, « Au 9^e lieu, Saturne diurne fait des mystes, des archimages, des philosophes, des gens qui prédisent l'avenir ; il fait aussi des gens qui dirigent des affaires sacerdotales ou des sanctuaires. Mais [Saturne] nocturne [fait] des reclus/possédés, des vaticinateurs, des onirocrits, et aussi des philosophes, de ceux qui se laissent pousser les cheveux. »

Ζεὺς δὲ ἡμέρας ἐκεῖ τὸ μέλλον χρηματιζομένους τεραστίους θεῶν, τινὰς δὲ καὶ ἱερωσύνης ἀξιουμένους ἢ δωρεὰς ἀναφαιρέτους ἔχοντας. Νυκτὸς δὲ ἀβεβαίους τοῖς ὀνειράσι καὶ καταψευδομένους θεῶν καὶ ἐλπίσι χρησμῶν ἀλαμβανομένους καὶ ἑαυτοὺς μακαρίζοντας.¹⁰³ « Jupiter diurne [donne] ici des gens qui, par les présages des dieux, s'occupent de l'avenir, et aussi ceux que l'on élève à la dignité sacerdotale ou qui possèdent des prébendes inaliénables. Mais [Jupiter] nocturne [fait] ceux qui tergiversent sur les rêves, qui racontent des mensonges sur les dieux, qui tirent bénéfice de l'espérance des oracles et se flattent eux-mêmes. »

Les *ἐγκάτοχοι* (reclus / possédés) du premier paragraphe sont clairement classés parmi les vocations religieuses les moins enviables.

Enfin, pour qui douterait que nous sommes en Égypte :

Ἐν δὲ τῷ θ' Ἥλιος ἱεροτέκτονας, « Au 9^e lieu, le Soleil [donne] des artisans sacrés, *des graveurs de hiéroglyphes*, des préposés aux [statues] des dieux, des chantres, des restaurateurs de temples, en vertu de quoi ils deviennent célèbres. Mais aussi ceux qui, dans les temples, possèdent des charges, des prébendes ou des vacations. »

Ces pronostics montrent que les temples d'Égypte — comme d'autres dans l'Antiquité — abritaient des personnages charismatiques qui n'hésitaient pas à se montrer sous des dehors extravagants propres à susciter l'aversion des gens ordinaires. D'autres détails vont nous être fournis par Vettius Valens, un astrologue du II^e siècle de notre ère. Dans le passage que nous allons traduire, Vettius s'occupe d'un horoscope particulièrement funeste. Les malheureux nés sous cette mauvaise étoile seront accusés de n'avoir pas rempli leurs obligations militaires ou de

¹⁰³ *Ibid.*, 9^e lieu, p. 165, l. 1-8.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 9^e lieu, p. 165, l. 12-14.

n'avoir pas payé leurs intérêts, et donc parfois menacés d'emprisonnement. Pour beaucoup d'entre eux,

- ἔνεκεν νόμου ἢ χρείας παρεδρεύειν τισὶ « le fait d'avoir des ennuis judiciaires ou pécuniers, de
καὶ παρὰ προαίρεσιν πάσχειν καὶ μὴ souffrir ce qu'ils n'ont pas voulu et de ne pas parvenir
δύνασθαι πράσσειν τὰ κατάδύμια, καὶ à mener leurs projets à bien, [tout cela] leur donne
δοκεῖν συνέχεσθαι ὑπὸ ἐτέρων ἐξουσίαν l'impression d'être retenus par une puissance hostile,
5 ὄντας καὶ κολαζομένους κατὰ συνείδησιν, d'être punis selon leur conscience (a), de sorte que,
ὡς καὶ ξενιτεύοντας ἢ πλέοντας κατέ- s'exilant ou prenant la mer, ils se retirent quelque part,
χεσθαί που ἢ νήσοις ἢ ἐρήμοις τόποις εἴτε dans des îles ou dans des lieux solitaires, ou alors vont
καὶ [ἐν] ἱεροῖς τόποις ἢ ναοῖς παρεδρεύειν. s'établir dans des lieux saints ou dans des temples. Il y
Ἔσθ' ὅτε μὲν οὖν χρονικοῖς πάθεσι en a parfois qui, pour leur part, sont accablés de
10 συνέχονται ἢ ἱεραῖς νόσοις, θεοληψίαις, maladies chroniques, ou par l'épilepsie, les pos-
μανίαις, σκιασμοῖς, ἑργοπυρέτοις καὶ τοῖς sessions, les envoûtements, les ombres, les fièvres et
ὁμοίος. Εὐσυνέτως οὖν περὶ τούτων τῶν autres choses du même genre (b). Disons, pour mieux
τόπων τὴν διάκρισιν δεῖ ποιῆσθαι, comprendre, qu'il faut faire un choix entre ces
πότερον ἐπὶ δόξῃ ἢ δι' ἀνάγκην καὶ différents items : la κατοχή se fera soit en vertu d'une
15 ἑτέραν κακωτικὴν αἰτίαν ἢ κατοχὴν γε- croyance (a), soit par nécessité ou par une autre cause
νήσεται.¹⁰⁵ funeste (b). »

La κατοχή désigne ici la réclusion volontaire « dans des îles ou dans des lieux solitaires [...] dans des lieux saints ou dans des temples ». Vettius Valens établit deux motifs distincts de κατοχή. La première (a) se fait « en vertu d'une croyance » (l. 14 ἐπὶ δόξῃ), c'est-à-dire par le fait « d'avoir l'impression, de croire » (l. 4 : δοκεῖν) qu'une puissance surnaturelle contrarie volontairement les entreprises en exécution d'un juste châtement¹⁰⁶. La seconde (b) se fait « par nécessité » (l. 14 δι' ἀνάγκην) : c'est la maladie, et en particulier les troubles psychologiques, qui motivent cette fois la κατοχή¹⁰⁷. Il se pourrait que, dans la réalité, ces malades aient eux

¹⁰⁵ VETTIUS VALENS, *Anthologies*, livre V, ch. 1, § 16-17, éd. D. PINGREE, BT 1986, p. 199-200.

¹⁰⁶ Cette acception de δόξα, facilitée par la présence de δοκεῖν, est parfaitement plausible. Vettius Valens écrit d'ailleurs au livre II, ch. 26 : « ils se trouveront sous l'emprise des croyances et des illusions de la vie » (ἐν δόξῃ καὶ βίου φαντασίᾳ γενήσονται) et surtout au livre II, ch. 34 : « ils seront de très basse extraction ou bien se purifieront par la foi en devenant croyants » (ἀγεννέστεροι γενήσονται ἢ καὶ ἐν δόξῃ γενόμενοι καὶ πίστει καθαιρεθήσονται). Nous ne suivons donc pas U. Wilcken qui conclut de notre texte : « le fait d'être retenu comme κάτοχος dans un temple est donc un motif de fierté (*Ruhm*). » U. Wilcken, qui ne cite — et ne connaît — que nos lignes 6-8 et 13-15, imagine une disposition en chiasme qui ne résiste ni au sens du texte ni à sa structure initiale : « il est évident, vu la disposition en chiasme, que δι' ἀνάγκην etc. se rapporte à la *relegatio in insulas et deserta*, tandis que ἐπὶ δόξῃ se rapporte à la κατοχή dans les lieux saints et les temples. » (*Urkunden der ptolemäerzeit*, 1927, *op. cit.* n. 75, p. 72). Cette erreur fautive en grande partie son interprétation du phénomène de la κατοχή. Ce problème mériterait d'ailleurs d'être réexaminé, en accordant une place plus importante au texte de Vettius, et en portant évidemment son regard sur les origines du monachisme.

¹⁰⁷ Pronostics comparables à nouveau chez VETTIUS VALENS, *Anthologies*, livre II, ch. 9, § 4, éd. D. PINGREE, BT 1986, p. 63 : « ils finissent dans les temples à cause d'une mauvaise santé » (ἐν ἱεροῖς ἔνεκεν ἀρρωστίας γίνονται) ; *ibid.*, livre II, ch. 7, § 4, p. 62 : « ou bien ils finissent reclus dans les temples à cause des maux et des douleurs » (ἢ ἐγκάτοχοι ἐν ἱεροῖς γίνονται παθῶν ἢ [ὀ]δ[υ]νῶν ἔνεκεν). Il faut ici, comme Wilhelm Kroll l'avait jadis proposé (= livre V, ch. 56, § 33, éd. W. KROLL, 1908, p. 63), corriger ἡδονῶν (plaisirs) en ὀδονῶν (maux). U. Wilcken, qui conserve ἡδονῶν, pense à des événements particulièrement joyeux qui auraient « éveillé chez le fidèle le désir de s'abandonner au dieu ». Mais le parallèle

[Suite de la note page suivante]

aussi été conduits vers des lieux saints ou déserts par une *δόξα* analogue à la première. Dans les deux cas, la *κατοχή* serait donc une démarche pénitentielle destinée à apaiser la divinité, afin que cette dernière mette un terme à ce qui est vécu comme un châtement. Mais un autre passage de Vettius Valens nous montre que la *κατοχή* dans un temple pouvait aussi s'accompagner d'une vocation prophétique. En effet, telle détermination astrale néfaste

ταῖς ἀκοαῖς ἢ ταῖς λαλιαῖς παραποδίζει καὶ « handicapé l'ouïe et la parole et [ceux qui naissent
ἐν ἱεροῖς κάτοχοι γίνονται ἀποφθεγγόμενοι sous cet horoscope] deviennent reclus dans les
ἢ καὶ τῇ διανοίᾳ παραπίπτουτες.¹⁰⁸ temples à rendre des sentences ou perdent la raison »

Au III^e ou IV^e siècle de notre ère, un astrologue compila des pronostics en vers, attribués tantôt à Manéthon, le célèbre historien égyptien du III^e siècle av. J.-C., tantôt à un élève du prêtre mythique Pétoisiris. Un passage donne de nouveaux détails sur l'*habitus* de nos charismatiques :

237 δρῶσιν φοιβητὰς ἢ μάντιας, οἷδ' « [Tels astres, sous tel aspect,] font des prophètes et des
ἱεροῖσιν 238 ἐζόμενοι ζώουσιν ὄνειρατα devins, [1] comme ceux / qui sont établis dans les tem-
μυθίζοντες, 239 οἱ δὲ καὶ ἐν κατοχῆσι ples et qui vivent de l'interprétation des songes, / [2] ou
θεῶν πεπεδημένοι αἰεὶ 240 δεσμοῖσιν ceux qui sont entravés pour toujours dans des possessions
μὲν ἔδησαν ἐὼν δέμας ἀρρήκτοισιν, divines / et qui ont lié leurs corps de liens/fers indestruc-
[240bis : lacune ?] 241 εἴματα μὲν tibles / [2bis : lacune ?] / leurs vêtements sont crasseux et
ῥυπόωντα, τρίχες δ' οὐρῆσιν ὅμοιαι 242 leurs cheveux, qui se répandent comme / l'épaisse
ἵππων κηροπαγεῖς οὖλαι πληροῦσι κά- crinière des chevaux, couvrent toute leur tête, / [3] ou
ρηγον · 243 οἱ δὲ καὶ ἀμφιτόμοισι σιδη- encore ceux qui, avec des haches de fer à double
ρείοις πελέκεσσιν 244 ἔνθεα λυσσώ- tranchant, / ensanglantent leurs corps en intensifiant la
οντες ἐὼν δέμας αἰμάσσουσιν.¹⁰⁹ frénésie de leurs transes. »

Ces huit vers mentionnent quatre ou trois types de charismatiques, selon que l'on adopte ou non la conjecture d'Hermann Koechly¹¹⁰. Puisque le traité *des douze lieux* attribuait les vêtements crasseux et les cheveux longs du groupe **2bis** à des « philosophes », on peut imaginer que ceux-ci étaient mentionnés dans le vers manquant. U. Wilcken pense que les « liens indestructibles » indiquent des chaînes authentiques que les charismatiques portaient sur eux pour symboliser

qu'il cherche ensuite à établir avec Héphaïstion, l'un des *κάτοχοι* de Memphis, n'est pas convaincant (*Urkunden der ptolemäerzeit*, 1927, *op. cit.* n. 75, p. 71).

¹⁰⁸ VETTIUS VALENS, *Anthologies*, livre II, ch. 16, éd. W. KROLL, 1908, p. 73.

¹⁰⁹ PSEUDO-MANÉTHON, *De l'influence des astres* (Αποτελεσματικά), livre I, v. 237-244, éd. princeps H. KOECHLY, 1851, repr. dans *Poeta bucolici et didactici*, Paris, 1931, p. 91.

¹¹⁰ *ibid.*, intro., p. LIII : « Après ce vers (i. e. v. 240), l'amplitude de la phrase et la construction montrent clairement en interrompant la description qu'un vers a disparu. Le reste de ce passage est tout à fait remarquable et renvoie peut-être à l'image traditionnelle des pénitents indiens (*Post hunc versum unum intercidisse hians in descriptione amplissima sententia et constructio clamat. Ceterum valde memorabilis est hic locus vel Indicorum poenitentium imaginem memoriae referens*). »

leur attachement au temple et au dieu, sans toutefois être immobilisés en un lieu donné¹¹¹. Il est vrai que les trois éléments mentionnés par le Pseudo-Manéthon (liens ou fers, vêtements crasseux, cheveux longs) sont précisément ceux qui caractérisent les prisonniers dans d'autres pronostics¹¹². Il n'est donc pas impossible que certains charismatiques aient voulu sciemment adopter l'*habitus sordidus* des prisonniers, au point qu'Épiphrane de Chypre les aura pris pour des adeptes de Kronos¹¹³ :

ὅσοι μὲν κατὰ τὴν Αἴγυπτίων χώραν τῷ μὲν « et tous ceux qui, dans le pays d'Égypte, initiés Κρόνῳ ἕτεροι τελισκόμενοι, κλοιοῖς ἑαυτοῦς à Kronos, s'enferment eux-mêmes avec des σιδηροῖς καθεύξαντες, χαίτη τε ὑπερτάτη colliers de fer, une longue chevelure, un vêtement ἐσθῆτί τε ὑπαρῶν καὶ καταμειωμένη. ¹¹⁴ ment malpropre dont on se moque. »

Épiphrane reparle ailleurs de ces prétendus disciples de Kronos :

Κρονικοί δὲ οὐκ ἀρνοῦνται τὸν ἴδιον αὐτῶν « Les sectateurs de Kronos (*litt.* les *Kronikoi*) ne nient θεὸν ἐγκαθεύχουσαι ἀλύσει σιδηραῖς, pas que leur propre dieu a été enfermé dans des οὕτως ἠγούμενοι. Εἰ δὲ τις ἐν καθεύξει chaînes de fer ; c'est ainsi qu'ils pensent. Or, si ὑπάρχει, οὐχ ἀπλῶς ὅτι ἐνὶ μείζονι quelqu'un se trouve dans l'enfermement, il n'est pas ὑπόκειται, ἀλλὰ καὶ ὡς κακοῦργος ὁ simplement assujéti à un supérieur, mais il est lui-même emprisonné comme un malfaiteur. » τοιοῦτος ἐν καθεύξει ἐστίν.¹¹⁵

Ce passage semble avoir été à nouveau inspiré par des charismatiques enchaînés qu'Épiphrane a pu voir en Égypte. Rien ne prouve cependant que Kronos fût leur divinité de référence.

> Conclusion

Ces quelques textes nous ont offert un aperçu sur les hôtes laïcs des temples d'Égypte. Certains d'entre eux, avec leurs vêtements crasseux et leurs longs cheveux, contrastent de manière saisissante avec le clergé officiel, au point qu'U. Wilcken y a vu « une opposition délibérée aux prêtres égyptiens, qui portaient quant à eux des vêtements de lin pur et étaient entièrement rasés »¹¹⁶. Si cet *habitus sordidus* avait concerné les gens retirés dans les temples à cause d'un revers de fortune ou d'une maladie, on aurait pu l'attribuer à une triste condition et la croire involontaire. Certes, les temples voyaient affluer des pauvres et des indigents, qui

¹¹¹ U. WILCKEN, *Urkunden der ptolemäerzeit*, 1927, *op. cit.* n. 75, p. 72.

¹¹² F. CUMONT, *L'Égypte des astrologues*, Bruxelles, 1937, p. 192-193.

¹¹³ Kronos avait en effet été précipité et enchaîné au fond du Tartare par Zeus.

¹¹⁴ ÉPIPHRANE, *De fide* (Σύντομος ἀληθῆς λόγος περὶ πίστεως καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας), ch. 11, § 2, éd. K. HOLL, t. 3, 1933, p. 511.

¹¹⁵ ÉPIPHRANE, *Ancoratus*, ch. 104, § 5, éd. K. HOLL, t. 1, 1915, p. 125.

¹¹⁶ U. WILCKEN, *Urkunden der ptolemäerzeit*, 1927, *op. cit.* n. 75, p. 72.

devaient présenter des dehors assez pitoyables¹¹⁷. Mais nos textes donnent l'impression que l'*habitus sordidus* était parfois volontairement recherché. Le traité des douze lieux en particulier l'associe systématiquement avec « ces philosophes qui, dans les temples, sont vêtus de haillons, ont les cheveux longs, et ont quelque chose de divin à communiquer venant des dieux ou des songes ». D'autres textes semblent associer l'*habitus sordidus* à des pratiques d'auto-mutilations, elles aussi accompagnées de vaticinations. Épiphane et le Pseudo-Manéthon nous ont même parlé de liens ou de fers. S'il est donc avéré que certains charismatiques recherchaient volontairement la ressemblance avec les prisonniers, et qu'en outre ils s'infligeaient des mutilations rappelant celles des *quaestiones*, on ne peut écarter définitivement l'hypothèse d'une marque corporelle quelconque qui rappelât le tatouage avec lequel on châtiât les esclaves. Nos astrologues n'ont cependant jamais rien remarqué de tel. On est donc autorisé *ex silentio* à affirmer que ces pratiques n'ont jamais eu lieu.

*
* *

¹¹⁷ Voir F. CUMONT, *L'Égypte des astrologues*, Bruxelles, 1937, p. 147. Voir aussi F. DUNAND, « Droit d'asile et refuge dans les temples en Égypte lagide », 1979, *op. cit.* n. 56, p. 91 : « les documents du Sarapieion de Memphis disent clairement qu'Harmaïs, l'un des reclus, tire ses ressources de la mendicité, de même que la jeune femme qui vit avec lui dans le temple, Tathemis », et p. 96 : « les gens qui se réfugient dans les sanctuaires sont presque toujours dans une situation précaire ».

c) Le tatouage en Syrie et en Palestine

> Documents relatifs à Hiérapolis en Syrie

Sur un papyrus du Louvre, provenant d'Égypte et daté de 146 av. J.-C., est promise une récompense pour la capture de deux esclaves en fuite. L'un d'eux, nommé Hermôn, et originaire de Bambyce-Hiérapolis en Syrie¹¹⁸, a « le poignet droit tatoué de deux lettres barbares » (ἐσπιγμένως τὸν δεξιὸν καρπὸν γράμμασι βαρβαρικοῖς δυσίν)¹¹⁹. Nous avons déjà cité ce passage plus haut¹²⁰. Trois cents ans plus tard, Lucien de Samosate¹²¹, lui aussi né en Syrie, remarque que dans cette même ville de Hiérapolis « tous se tatouent, les uns au poignet, les autres au cou, de là vient que tous les Syriens portent des tatouages »¹²². D'aucuns ont estimé que ce tatouage

¹¹⁸ Aujourd'hui Manbiğ (Manbidj ou Mambedj ou Mambidj) en Syrie, à une vingtaine de kilomètres à l'ouest de l'Euphrate, au Nord-Est d'Alep. On consultera G. GOOSSENS, *Hiérapolis de Syrie. Essai de monographie historique*, Louvain, 1943. Cette étude est indispensable pour compléter les notes que Mario Meunier joint à sa traduction de la *Déesse syrienne* de Lucien (Paris, 1947). G. Goossens et M. Meunier ignorent en effet leurs travaux respectifs. Cette Hiérapolis ne doit pas être confondue avec son homonyme de Phrygie (aujourd'hui Pamukkale, en Turquie).

¹¹⁹ Pap. Louvre 2333, éd. U. WILCKEN, *Urkunden der ptolemäerzeit (Ältere Funde)*, t. I, Berlin / Leipzig, 1927, n° 121, p. 573, l. 8-9, qui, par rapport à l'édition de ce papyrus par A.-J. LETRONNE (« Papyrus grec du règne d'Évergète II, contenant l'annonce d'une récompense promise à qui ramènera deux esclaves échappés », *Journal des Savants*, juin 1833, p. 330) fait une correction tout à fait acceptable (δέσιν devient δυσίν) permettant de contourner une erreur grammaticale induite dans la suite du texte.

¹²⁰ Cf. *supra*, p. 297.

¹²¹ L'auteur de *La déesse syrienne* emploie le dialecte ionien, à l'imitation d'Hérodote, contrairement aux autres opuscules de Lucien écrits en dialecte attique, et, fait inhabituel pour un satiriste, légendes et pratiques religieuses sont exposées sans ironie. On a donc douté que l'opuscule fût bien de Lucien (Belin de Ballu, Alfred Croiset, Marcel Caster, Émile Chambry ; cf. état de la question chez M. MEUNIER, *La déesse syrienne*, prolégomènes, p. 13-21). En 1882, Maurice Croiset pensait avoir affaire à une parodie pure et simple d'Hérodote, visant à démontrer « combien il est aisé de rendre vraisemblable, par un air de sincérité, des choses qu'on tire de son imagination en les mêlant à quelques détails exacts » (cit. M. MEUNIER, *ibid.*, p. 17-18). Mario Meunier admet certes quelques traits d'ironie discrète, mais s'oppose légitimement à l'idée selon laquelle les informations fournies par l'opuscule seraient inventées (*op. cit.*, p. 19 sq.). Malheureusement, cette opinion de bon sens n'est pas décisive pour l'attribution à Lucien : d'autres auteurs anciens sont capables de mêler rigueur et vivacité d'esprit. Jacques Bompaire a voulu lever le doute en rassemblant les divers traits comiques et parodiques que contiendrait l'opuscule, insistant en particulier sur un démarquage qui serait consciemment mené vis-à-vis d'Hérodote (J. BOMPAIRE, *Lucien écrivain. Imitation et création*, Paris, 1958, p. 646-653 — nous ne sommes pas convaincu : le caractère parodique de *La déesse syrienne* est loin d'être évident). Dans la réimpression de cet ouvrage en 2000 (*préface*, p. XI), J. Bompaire classe à nouveau *La déesse syrienne* parmi les œuvres authentiques de Lucien, comme font de leur côté les éditeurs Austin Morris Harmon et Matthew Donald MacLeod. Dans un essai de chronologie de ses œuvres, un autre grand spécialiste de Lucien prend la liberté de ne tenir aucun compte de *La déesse syrienne*, qu'il semble par conséquent avoir reléguée au rang d'apocryphe (l'opuscule n'est même pas cité, cf. J. SCHWARTZ, *Biographie de Lucien de Samosate*, Bruxelles, 1965).

¹²² « Στίζονται δὲ πάντες, οἱ μὲν ἐς καρπούς, οἱ δὲ ἐς αὐχένους · καὶ ἀπὸ τοῦδε ἅπαντες Ἀσύριοι σπιγματηφορέουσιν » : LUCIEN DE SAMOSATE, *La déesse syrienne (De Syria dea)*, § 59, éd. A. M. HARMON, t. 4, LCL 162, 1925, p. 408 = LO 3, 1980, libellus 44, p. 24, l. 20-21.

avait un lien direct avec le culte du temple de Hiéropolis, largement décrit par Lucien dans son opuscule, un temple dont la principale divinité était, d'après Lucien, une « Héra syrienne » (§ 1). Il n'est pas inutile de replacer ce passage dans son contexte :

**LUCIEN, *La déesse syrienne*
Plan de l'ouvrage (qui compte 60 §§)**

1. Introduction. Présentation de l'opuscule (§ 1). Les Syriens ont hérité leurs croyances des Égyptiens (§ 2-3). Sanctuaires phéniciens de la région de Byblos (§ 4-9).

2. Le temple de Hiéropolis. Légendes entourant la fondation du temple primitif (§ 11-17). Légendes présidant à la construction du temple actuel (§ 17-27). Description du temple (§ 28-30). Mobilier, statues et oracles (§ 31-35).

3. Ses habitants. Animaux sacrés de la cour (§ 41). Prêtres et personnel du temple (§ 42-43). Sacrifices et solennités (§ 44-50). Émasculatation des Galles (§ 51). Funérailles de ces derniers (§ 52). Tabous attachés aux cadavres (§ 53). Animaux admis au sacrifice, animaux intouchables (§ 54).

4. Ses visiteurs. Rites préparatoires des pèlerins avant leur départ (§ 55). Hôtes publics chargés de les accueillir à Hiéropolis (§ 56). Les pèlerins présentent leur victime à l'autel, dans le temple, puis sacrifient l'animal chez eux (§ 57). Autre mode de sacrifice : les animaux sont précipités du haut des propylées du temple. Certains jettent de la même manière leurs propres enfants enfermés dans des sacs (*πήρα*), « et en même temps ils leur disent en les invectivant qu'ils ne sont pas des enfants, mais des bœufs » (*ἄμα δὲ αὐτέοισιν ἐπικερτομέοντες λέγουσιν ὅτι οὐ παῖδες, ἀλλὰ βόες εἰσίν*, § 58). À la suite de cette phrase, vient le passage qui nous intéresse :

§ 59. *Στίζονται δὲ πάντες, οἱ μὲν ἐς καρπούς, οἱ δὲ ἐς αὐχένους · καὶ ἀπὸ τοῦδε ἅπαντες Ἀσσυριοὶ στιγματηφορέουσιν.* § 59. « Tous se tatouent, les uns au poignet, les autres au cou ; de là vient que tous les Syriens portent des tatouages. »

§ 60. *Ποιέουσι δὲ καὶ ἄλλο μόνουσι Ἑλλήνων Τροϊζηνίοισι ὁμολογέοντες. Λέξω δὲ καὶ τὰ ἐκεῖνοι ποιέουσιν. Τροϊζήνιοι τῆσι παρθένουσι καὶ τοῖσιν ἡιδέοισι νόμον ἐποίησαντο μὴ μιν ἄλλως γάμον ἰέναι, πρὶν Ἰππολύτῳ κόμας κείρασθαι · καὶ ὧδε ποιέουσιν. Τοῦτο καὶ ἐν τῇ Ἰρῇ Πόλει γίγνεται. Οἱ μὲν νεηνῖαι τῶν γενείων ἀπάρχονται, τοῖς δὲ νέοισι πλοκάμους ἰροὺς ἐκ γενετῆς ἀπιάσιν, τοὺς ἐπεὰν ἐν τῷ ἰρῶ γένωνται, τάμνουσιν τε καὶ ἐς ἄργεα καταθέντες οἱ μὲν ἀργύρεα, πολλοὶ δὲ χρύσεια ἐν τῷ νηῶ προσηλώσαντες ἀπιάσιν ἐπιγράψαντες ἕκαστοι τὰ οὐνόματα. Τοῦτο καὶ ἐγὼ νέος ἔτι ὦν ἐπετέλεσα, καὶ ἔτι μευ ἐν τῷ ἰρῶ καὶ ὁ πλόκαμος καὶ τὸ οὐνομα.* § 60. « Ils font autre chose, [sur ce point] en accord avec les seuls habitants de Trézène en Grèce. Je vais parler de ce que font ces derniers : les Trézéniens se sont fait une loi destinée aux jeunes filles et aux jeunes gens qui leur interdit de se marier avant d'avoir coupé leurs cheveux pour Hippolyte¹²³. Il en est de même à Hiéropolis : les jeunes offrent les prémices de leur barbe, et on enlève aux enfants les boucles consacrées depuis la naissance : elles sont coupées dès leur arrivée au temple, et on les dépose dans des urnes d'argent — souvent dans des urnes d'or — que l'on cloue dans le sanctuaire, puis chacun s'en va après avoir inscrit le nom [de son enfant]. Cela, je l'ai moi-même accompli étant enfant, et ma boucle et mon nom sont encore dans le temple. »

— Fin de l'ouvrage —

¹²³ Cf. PAUSANIAS, *Description de la Grèce*, livre II, ch. 32, § 1 (éd. F. SPIRO, trad. W. H. S. JONES, LCL 93, 1918, p. 422), qui parle seulement des jeunes filles : dans la cité de Trézène, « avant le mariage, chaque vierge se coupe une boucle de cheveux qu'elle va déposer en offrande au temple [d'Hippolyte] » (*ἐκάστη παρθένος πλόκαμον ἀποκείρεται οἱ πρὸ γάμου, κειραμένη δὲ ἀνέθηκεν ἐς τὸν ναὸν φέρουσα*).

D'après Georg Ebbesen, le tatouage dont parle Lucien serait propre aux prêtres de la déesse¹²⁴. Sans plus de précisions, Franz Joseph Dölger le classe en 1911 parmi les « tatouages sacrés » de l'Antiquité¹²⁵. Pour Paul Perdrizet, les tatouages d'Hermôn, l'esclave fugitif de 146 av. J.-C., et ceux évoqués dans la *Déesse syrienne* sont des « marques de consécration » qu'il met en rapport avec les mains votives en bronze sur le poignet desquelles les fidèles gravaient leur dédicace¹²⁶. G. W. H. Lampe et Joseph Ysebaert parlent à leur tour d'un « tatouage religieux » lié au culte de la déesse syrienne¹²⁷. D'autres auteurs ont essayé de préciser la nature de ce tatouage. C'est le cas en particulier d'Ulrich Wilcken, dans les notes qui accompagnent son édition du papyrus du Louvre :

« J'ai récemment montré, dans les *Mélanges Deißmann*¹²⁸, que les mots de Lucien — qui trouvent une confirmation excellente dans notre texte — concernent seulement les pratiques dévotes des participants aux fêtes données en l'honneur des divinités de Bambyce[-Hiéropolis] (cf. *La déesse syrienne*, § 55), et donc que cette stigmatisation signifie qu'on se donne par là soi-même aux dieux. [...] J'ai en outre fait la conjecture que les “deux lettres barbares” (i. e. araméennes), d'après ma lecture *δυσίν*, désigneraient les initiales des dieux de Bambyce, à savoir un η [un *he*, pour le dieu] *Hadad*, et un υ [un *ayin*, pour la déesse] *Atargatis*. »¹²⁹

Dans un article de 1930, F. J. Dölger écarte l'hypothèse d'U. Wilcken comme une conjecture indémontrable. Plus vraisemblablement, Hermôn portait une marque servile au nom de son ancien propriétaire. F. J. Dölger admet cependant l'idée d'un tatouage religieux au

¹²⁴ G. EBBESEN, *Dissertatio philologica de usu stigmatum apud veteres ad Galat. VI, 17*, Leipzig, 1733, p. 13.

¹²⁵ F. J. DÖLGER, *Sphragis*, 1911, *op. cit.* n. 46, p. 41.

¹²⁶ P. PERDRIZET, « La miraculeuse histoire de Pandare et d'Echédore, suivie de recherches sur la marque dans l'Antiquité », *Archiv für Religionswissenschaft*, 14, 1911, p. 118-122. Les inscriptions des mains votives du Liban et de Phénicie sont du type : « Méniskos, pour lui-même, pour sa fille et son épouse, adressant des prières » (Μενίσκος ὑπὲρ | ἑαυτοῦ καὶ θυγατρ[ός] | καὶ συμβίου καὶ | θροεπτῶν εὐξάμενος) ; « [...] selon ce que la déesse a ordonné, j'ai dédié » ([...] καθώς | ἐκελεύσθη τῆς | θεοῦ ἀνέδηλκεν) ; « Prokla, adressant des prières pour elle-même et sa maison, a dédié » (Πρόκλα | εὐξαμένην ὑπὲρ | ἑαυτῆς | καὶ τοῦ οἴκου αὐτῆς ἀνέδηλκεν) ; « Zénon et Nikousa, adressant des prières ont dédié » (Ζήνων καὶ Νικοῦσα | εὐξάμενοι | ἀνέδηλκαν) ; « [Une Telle] adressant au Dieu Très-Haut des prières, pour elle, son mari Théodore et ses enfants » (εὐξαμένην ὑπὲρ αὐτῆς καὶ Θεοδώρου ἀνδρός | καὶ τέκνων | Θεῶ Ὑψίστου) ; « Gèriôn adressant ses prières au Dieu Très-Haut a dédié » (Θεῶ Ὑψίστου Γηρίων εὐξάμενος ἀνέδηλκεν). D'autres dextres analogues, offertes à Jupiter Dolichenus par des militaires romains (exemplaires trouvés dans toute l'Europe), portent des inscriptions du type *v[otum] s[olvit]* avec le nom du dédicant. Nous n'insisterons pas sur le fait que ces inscriptions n'ont évidemment rien de commun avec un tatouage d'appartenance ; la piste ouverte par P. Perdrizet n'est pas carrossable.

¹²⁷ G. W. H. LAMPE, *The Seal of the Spirit. A Study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers*, Londres / New York / Toronto, 1951, p. 12-13 ; J. YSEBAERT, *Greek Baptismal Terminology. Its Origins and Early Development*, Nijmegen, 1962, p. 194.

¹²⁸ U. WILCKEN, « Zu den “Syrischen Göttern” », *Festgabe für Adolf Deißmann zum 60. Geburtstag, 7 November 1926*, Tübingen, 1927, p. 7-8 (non consulté).

¹²⁹ U. WILCKEN, *Urkunden der ptolemäerzeit (Ältere Funde)*, t. I, Berlin / Leipzig, 1927 (*op. cit.* n. 119), p. 574 et n. 2.

temple de Hiérapolis et reprend le rapprochement fait par P. Perdrizet entre le tatouage du poignet et les inscriptions des mains votives. Ce tatouage impliquerait une forme de « consécration à la divinité » (*Weihung an die Gottheit*) et constituerait une première attestation de la coutume consistant à se faire tatouer une « marque de pèlerinage » (*Wallfahrtstempel*)¹³⁰.

Dans sa monographie sur Hiérapolis, Godefroy Goossens reçoit favorablement les conjectures d'Ulrich Wilcken. Cette coutume se rattache selon lui « à l'usage que le maître avait eu de tout temps, en Asie antérieure, d'imposer à l'esclave un tatouage à sa marque ; porté par le fidèle, il marquait sa dépendance vis-à-vis de la déesse ». Cette pratique s'appliquait naturellement aux dévots de la « Maîtresse Atargatis » (*Κυρία Ἀταργάτις*), comme l'appellent plusieurs inscriptions¹³¹. Henry Field parlera à son tour, à propos du texte de Lucien, des « marques de la Grande Déesse » qui consistaient selon lui en une « figure de la déesse lunaire Mylitta »¹³². Enfin, dernièrement, après s'être référée à la plupart des savants que nous citons, Jane L. Lightfoot soutient que le tatouage dont parle la *Déesse syrienne* était lié au culte d'Atargatis. Lucien, en attribuant cette pratique à « tous les Syriens » (*πάντες ... ἅπαντες Ἀσσύριοι*), aurait quelque peu exagéré la réalité, ce qui lui permettait de souligner l'importance du Temple de Hiérapolis et de ses pratiques rituelles pour l'ensemble de la population syrienne. J. L. Lightfoot refuse cependant de prendre pour argent comptant l'hypothèse audacieuse qu'Ulrich Wilcken avait formulée à propos de l'esclave tatoué du papyrus du Louvre. Elle admet enfin ne pas connaître de parallèle concernant le port de tatouages sur le cou¹³³. Ce dernier détail, nous le verrons, recèle pourtant un élément de réponse.

Comme l'a déjà remarqué F. J. Dölger, dans le cas d'Hermôn, le tatouage servile d'appartenance semble l'hypothèse la plus probable¹³⁴. Ce type de tatouage est bien attesté dans

¹³⁰ F. J. DÖLGER, « Religiöse Tätowierung im Atargatiskult von Hierapolis in Syrien », *Antike und Christentum*, 2, 1930, p. 297-300. À Jérusalem (et même à Bethléem), à partir de la fin du XVI^e siècle au moins, les pèlerins peuvent se faire tatouer une croix plus ou moins décorative, ou même certains emblèmes pieux, avant de repartir dans leur pays d'origine.

¹³¹ G. GOOSSENS, *Hiérapolis de Syrie*, 1943 (*op. cit.* n. 118), p. 99 et 133.

¹³² H. FIELD, *Body-Marking in Southwestern Asia*, Cambridge, 1958, p. 4 et p. 52. Mylitta est l'Aphrodite (as)syrienne d'après HÉRODOTE, *Histoires*, livre I, ch. 131 et 199, trad. A BARGUET, 1964, t. 1, p. 112 et 148.

¹³³ J. L. LIGHTFOOT (éd., trad. et com.), *LUCIAN, On the Syrian Goddess*, Oxford, 2003, p. 529-531.

¹³⁴ Antoine-Jean Letronne, plus prudent que les commentateurs postérieurs, imaginait que le jeune Hermôn avait été tatoué en Syrie, à la suite d'une première fuite. Mais il pense à un tatouage pénal, et non
[Suite de la note page suivante]

toutes les zones aramaisées du Proche-Orient, à partir du VI^e siècle en Mésopotamie, chez les Juifs d'Éléphantine au V^e siècle et chez ceux de Samarie au IV^e siècle. Lorsque Hermôn a été tatoué, vers 150 av. notre ère, l'araméen était certainement encore employé à Hiérapolis. Les « deux lettres barbares » de son poignet indiquaient selon toute probabilité le nom d'un premier propriétaire syrien.

Quelle place accorder au témoignage de la *Déesse syrienne* ? Rappelons que la mention du tatouage intervient dans une partie spécifiquement consacrée *aux activités des pèlerins*. C'est après avoir mentionné les sacrifices offerts par les pèlerins, et s'être fait l'écho d'une légende (?) de sacrifice d'enfants (§ 58), que Lucien mentionne la pratique du tatouage (§ 59), avant l'offrande des prémices (§ 60) effectuée par les adolescents (barbe) et les parents des jeunes enfants (boucles consacrées). Il n'y a donc aucune raison de suivre Georg Ebbesen lorsqu'il imagine que le tatouage s'appliquait aux prêtres. Avant de proposer notre propre interprétation du problème¹³⁵, il importe de verser plusieurs pièces nouvelles à notre dossier : un texte de Théodoret de Cyr tout d'abord, puis quelques témoignages sur le tatouage dans les textes hébraïques (AT et Talmud).

> *Le témoignage de Théodoret de Cyr*

Un passage peu connu de Théodoret de Cyr († c. 460) mentionne, comme Lucien, le tatouage à côté de la mèche consacrée :

Τί ἐστίν · « Οὐ ποιήσετε σισόην ἐκ τῆς κόμης τῆς κεφαλῆς ὑμῶν, οὐδὲ φθερεῖτε τὴν ὄψιν τοῦ πάγωνος ἡμῶν καὶ ἐντομίδας ἐπὶ ψυχῇ οὐ ποιήσετε τῷ σώματι ὑμῶν, καὶ γραμμὰτα στικτὰ οὐ ποιήσετε ἐν ὑμῖν » ; Τινὲς τὸ σισόην τὰς ἐξ ἐπιτηδεύσεως οὐλας γινομένας τρίχας ἡμῆνευσαν. Ἐγὼ δὲ ἄλλο οἶμαι τὸν νόμον ἀπαγορεύειν · εἰώδασιν Ἑλληνας μὴ ἀποκείρειν τῶν παιδίων τὰς κορυφάς, ἀλλὰ μαλλοὺς εἶναι, καὶ τούτους μετὰ χρόνον ἀνατιθέναι τοῖς δαίμοσιν. Εἰώδασι δὲ καὶ τὰ γένεια ξυρᾶσθαι ἡνίκα ἐπένθουν, καὶ τέμνεσθαι τὰς παρειὰς εἰς τὴν τῶν τετελευτηκότων τιμῆν. Καί τινα δὲ τοῦ σώματος μόρια βελόνοις ἐκέντουν καὶ μέλαν ἐπέβαλλον, εἰς δερα-

« Que signifie : “vous ne ferez pas de boucle à la chevelure de votre tête et vous ne gâterez pas l'aspect de votre barbe, et vous ne ferez pas pour une âme [défunte] d'incisions sur votre corps, et vous ne ferez pas sur vous d'inscriptions tatouées” (Lv 19, 27-28) ? Quelques uns ont compris que *σισόη* (boucle) désignait les cheveux frisés artificiellement. Je pense pour ma part que ce commandement interdit autre chose : les païens¹³⁷ avaient coutume de ne pas tondre le crâne des enfants, mais de laisser [pousser] les cheveux, et de les offrir par la suite aux démons. Ils avaient aussi coutume de se raser la barbe lorsqu'ils étaient en deuil, et de se taillader les joues en l'honneur des défunts. Ils piquaient aussi certaines parties du corps avec des aiguilles et y appliquaient du [colorant] noir, par prévenance

à une marque d'appartenance (A.-J. LETRONNE, « Papyrus grec du règne d'Évergète II [...] », 1833, *op. cit.* n. 119, p. 335).

¹³⁵ Cf. *infra*, p. 446 sq.

πείαν δαιμόνων. Ταῦτα οὖν ὁ Θεῖος νόμος envers les démons. Voilà ce qu'interdit le commandement divin. » ἀπαγορεύει.¹³⁶

Il y a peu, diverses populations du Sud de l'Égypte laissaient encore pousser une mèche de cheveux sur le crâne de leurs enfants¹³⁸. Plusieurs peintures de l'ancienne Égypte montrent des enfants partiellement rasés qui ont conservé une ou plusieurs mèches de cheveux¹³⁹. Bien que le texte massorétique de Lv 19, 27 (« vous n'arrondirez pas le bord de votre chevelure ») ne vise pas la boucle consacrée, les rédacteurs du Talmud ne l'ignoraient pas : dans le cas où un Israélite coupe les cheveux d'un païen, il doit éviter de toucher à la mèche consacrée¹⁴⁰. Winifred Susan Blackman a fait des observations importantes sur le sujet auprès des Fellahs de Haute-Égypte :

« On voit dans tous les villages égyptiens force petits garçons ayant la chevelure rasée à l'exception de quelques touffes laissées intactes. Chacune est dédiée à un cheikh ou à un saint, suivant que les parents sont musulmans ou chrétiens. » W. S. Blackman décrit la petite cérémonie qui accompagne la coupe des cheveux. On charge un barbier (musulmans) ou un prêtre (coptes) d'opérer devant la tombe du cheikh ou à l'église éponyme du saint. « On enterre toujours [les cheveux coupés] en dehors de la tombe ou de la mosquée en question, soit tels quels, soit insérés au préalable dans une boule d'argile. »¹⁴¹

¹³⁶ THÉODORET DE CYR, *Questions sur l'Octateuque*, question n° 28 sur le Lévitique, éd. N. FERNÁNDEZ MARCOS et Á. SÁENZ-BADILLOS, Madrid, 1979, p. 180-181 (≈ PG 80, col. 337B-C). Ce passage est connu de G. W. H. Lampe qui en cite l'avant-dernière phrase, sans la traduire ni la commenter (*The Seal of the Spirit*, 1951, *op. cit.* n. 127, p. 13), comme le fait après lui J. YSEBAERT, *Greek Baptismal Terminology*, 1962, *op. cit.* n. 127, p. 195. La citation que Théodoret fait de Lv 19, 27-28 n'a, par rapport à la Septante éditée par A. Rahlfs, qu'une seule variante, l'omission du ἐν devant τῷ σώματι. Nous reprenons donc pour ces deux versets la traduction de *La Bible d'Alexandrie*, t. 3 : *Le lévitique*, intro., trad. et notes P. HARLÉ et D. PRALON Paris, 1988, p. 171. Ces auteurs notent : « L'indication ἐπὶ ψυχῆ, "pour une âme", ne prend son sens que si l'on se réfère à Lv 21, 5, ἐπὶ νεκρῷ, "pour un mort", et surtout à Lv 21, 11, ἐπὶ πάσῃ ψυχῇ τετελευτηκυία, "pour toute âme défunte". »

¹³⁷ C'est ainsi que nous comprenons Ἑλληνας. Certes, les Grecs pourraient être concernés par la mèche consacrée, voire par les automutilations funèbres. On les voit mal cependant se soumettre au tatouage mentionné plus bas.

¹³⁸ D'après R. G. ANDERSON, « Medical practices and superstitions amongst the people of Kordofan », *Wellcome Research Laboratories, Third Report*, Londres, 1908 p. 311 (non consulté) cité par O. BATES, *The Eastern Libyans. An Essay*, Londres, 1914 : il s'agit parfois, dans la petite enfance, d'un vœu qu'ont fait les parents pendant la grossesse d'avoir un garçon, à condition qu'ils ne coupent la mèche de cheveux qu'après avoir sacrifié à quelque saint homme. Conservée pendant l'enfance, cette touffe de cheveux est aussi considérée comme un genre de poignée grâce à laquelle les anges peuvent tirer de quelque mauvaise passe celui qui la porte, en cas de besoin. Dans la jeunesse, on regarde cette coiffure comme ornementale, tandis qu'à l'âge adulte, cela peut être la marque d'un vœu fait par son porteur.

¹³⁹ J. VANDIER D'ABBADIE, *Catalogue des Ostraca figurés de Deir el-Médineh*, fasc. 3, Le Caire, 1946, p. 9-10 : plusieurs représentations de ce type. D'après Jeanne Vandier d'Abbadie, il s'agirait la plupart du temps de jeunes Nubiens.

¹⁴⁰ *Avoda Zara* 29a (= ch. 2, § 2), trad. M. SCHWAB, *Le Talmud de Jérusalem*, vol. 11, Paris, 1889, p. 195 = repr. Paris, 1977, vol. 6, 2^e partie, p. 195. Précepte rappelé dans le *Talmud de Babylone* (traité *Makkot* 21a, trad. B. PAPERON, Paris, 1992, p. 222).

¹⁴¹ W. S. BLACKMAN, *The Fellāhīn of Upper Egypt*, 1927, trad. J. MARTY, 1948, p. 72-73.

Le parallèle avec les pratiques du temple de Hiéropolis est tout à fait frappant. D'autres observances rituelles mentionnées par la *Déesse syrienne* se sont d'ailleurs perpétuées jusqu'à nos jours au Proche-Orient, comme par exemple les interdits alimentaires et la perte de la pureté au contact d'un cadavre. Goderfoy Goossens a remarqué en particulier plusieurs analogies entre le pèlerin de Hiéropolis et celui de la Mecque : tous deux doivent se raser la tête et les sourcils, revêtir un costume spécial, accomplir un sacrifice, et solliciter sur place l'aide et les conseils d'un guide local¹⁴². Il est intéressant de noter que la dédicace de la boucle s'est conservée chez des populations pratiquant également la double tradition du tatouage ornemental et du tatouage thérapeutique-prophylactique. Le tatouage dont parle Théodoret de Cyr, qui affecte « certaines parties du corps » (τινα ... σώματος μόρια), pourrait évoquer le caractère couvrant du tatouage ornemental. Cette hypothèse reste envisageable. Notons cependant que les jeunes enfants de Gaza avaient eux aussi été tatoués à divers endroits (front, main, épaule)¹⁴³. Si Théodoret se réfère effectivement à des tatouages thérapeutiques / prophylactiques¹⁴⁴, nous comprendrions mieux l'espèce de vague fonction religieuse que le docteur de Cyr attribue au tatouage, reçu selon lui « par prévenance » ou « en vertu du culte des démons » (εἰς θεραπείαν δαιμόνων) — une expression volontairement péjorative derrière laquelle nous pourrions reconnaître des tatouages simplement destinés à écarter la maladie ou à s'en protéger.

> *Le tatouage dans les textes hébraïques*

Dans les textes hébraïques¹⁴⁵, le tatouage n'est pas explicitement considéré comme un rituel religieux. Certes, le Deutéronome le mentionne à la suite de pratiques funèbres (couper la barbe et la chevelure, s'infliger des blessures) :

« Lv 19, 27 Vous n'arrondirez pas le bord de votre chevelure et tu ne couperas pas le bord de ta barbe. 28 Vous ne ferez pas d'incisions (*sheret* שרעט) dans le corps pour un mort et vous ne vous ferez pas de *tatouage* (*k'tōbet* כתבת et *qa'āqa'* קעקע). Je suis Yahvé. »

¹⁴² G. GOOSSENS, *Hiéropolis de Syrie*, 1943 (*op. cit.* n. 118), p. 77-78. La purification qui exige de se raser tous les poils est un trait bien connu de l'Égypte (HÉRODOTE, *Histoires*, livre II, ch. 36 et ch. 37, trad. A. BARGUET, 1964, t. 1, p. 176 et 178) et des anciens Hébreux (purification du lépreux, Lv 14, 8-9 ; purification des Lévites, Nb 8, 7 ; Ézéchiel 44, 20 demande que les Lévites ne se rasent pas la tête ni ne laissent croître leur chevelure, mais se taillent soigneusement les cheveux).

¹⁴³ Cf. *supra*, p. 245 sq.

¹⁴⁴ Bien connus de l'ethnographie au Proche-Orient (cf. *supra*, p. 242 sq.).

¹⁴⁵ Nous devons les précisions lexicales en Hébreu à notre ami Alexis Léonas. Voir aussi J. YSEBAERT, *Greek Baptismal Terminology*, 1962, *op. cit.* n. 127, p. 244-245, qui confond malheureusement un certain nombre de références bibliques les unes avec les autres.

Le terme *sheret* se comprend facilement comme dérivé du verbe *sharat* שרט (couper, entailler)¹⁴⁶. Ces interdictions se retrouvent en Dt 14, 1 : « Vous ne vous ferez pas d'incision ni de tonsure sur le front pour un mort ». Les deux termes qui désignent le tatouage en Lv 19, 28 sont *k'tōbet* כתבה, non attesté mais construit sur *katab* כתב (écrire), et *qa'āqa* קעקע, un authentique hapax, dont le sens (inciser ? piquer ? ou bien *terminus technicus* pour tatouer ?) est donné d'après le contexte et la version grecque. Cette dernière traduit *k'tōbet qa'āqa* par « inscriptions tatouées » (γράμματα στικτά)¹⁴⁷. Le terme *k'tōbet* avait peut-être, comme le grec γράμματα (dérivé de γράφειν), une acception plus large que « lettre » ou « écriture », permettant de désigner des *signes* ou des *graphismes* divers. L'expression *k'tōbet qa'āqa* / γράμματα στικτά serait donc finalement bien choisie pour caractériser le répertoire aniconique et géométrique que nous avons constaté aussi bien dans le tatouage ornemental que dans le tatouage thérapeutique-prophylactique. Les auteurs hébreux et leurs traducteurs grecs n'ont jamais parlé d'*images*.

D'après la *Michna* (fin II^e siècle ap. J.-C.) commentée dans le traité *Makkot* du *Talmud de Babylone*, *qa'āqa* קעקע ne désigne pas à lui seul le tatouage, mais plutôt l'acte par lequel on pique ou l'on coupe la peau. Ce texte comprend le terme du Lévitique (*k'tōbet* כתבה) d'après *katab* כתב (écrire). Selon la *Michna*, il n'y a pas faute si l'on écrit (*katab* כתב) sans inciser / piquer (*qa'āqa* קעקע) ou si l'on incise sans écrire. Si l'on fait les deux à la fois, et que l'on utilise « de l'encre, de la peinture pour les yeux [i. e. du *khōl*], ou toute autre substance qui marque », on s'expose à la Loi, car cette opération laissera sur la peau un tatouage¹⁴⁸. Les Rabbins de la *Guemara* (commentaires compilés vers 500 ap. J.-C.), qui commentent ce passage de la *Michna*, sont bien au fait de la technique. D'après Rav Ada, fils de Ahava, « il est interdit de mettre de la cendre de bois sur une plaie, car cela a l'apparence d'un tatouage ». Mais d'autres Rabbins sont plus conciliants :

¹⁴⁶ Lv 21, 5 utilise un autre dérivé du même verbe : « ils ne se feront pas d'incisions (*sharetet*) sur le corps ». Voir le parallèle en Dt 14, 1 : « Vous ne vous ferez pas d'incision ni de tonsure sur le front pour un mort ».

¹⁴⁷ Autres versions données par E. LOCARD (« Le tatouage chez les Hébreux », *Archives d'Anthropologie criminelle*, 24, 1909, p. 57) : « Le texte syriaque parle d'*écritures faites avec des pointes* ; le texte chaldéen de *caractères sculptés* ; le texte arabe d'*écriture faite par brûlure* (et ici la traduction outrepassé étrangement le sens du texte hébreu). Enfin, les textes hébréo-samaritain et samaritain pur disent simplement : « *des marques en forme d'écriture* ».

¹⁴⁸ *Makkot* 21a, trad. B. PAPERON, Paris, 1992, p. 221.

« Rav Bivi fils de Abaïé (IV^e s. ap. J.-C.) exigeait [que l'on ne mît pas de cendre de bois], même sur la plaie / piqûre (*rivda*) laissée par la lancette (*kūsiltā*)¹⁴⁹. Rav Achi (V^e s. ap. J.-C.) a dit : [On peut le faire, car] partout où se trouve une plaie (*rivda*), [la présence de] celle-ci démontre bien les intentions [de celui qui a mis la cendre de bois]. »¹⁵⁰

Ce passage légitime l'utilisation thérapeutique de la lancette, et même, semble-t-il, les applications de tatouage thérapeutique telles que nous les connaissons par l'ethnographie (piqûre ou incision frottée au noir de fumée).

> *Conclusion*

Revenons au texte de la *Déesse syrienne*. Lucien (?) nous dit que les Syriens « se tatouent, les uns au poignet, les autres au cou » (*στίζονται ... οί μὲν ἐς καρπούς, οί δὲ ἐς ἀλχέννας*). Le cou représente une zone bien peu propice à recevoir un marquage d'appartenance. Nous savons en revanche que le cou et le menton sont souvent décorés de tatouages chez les femmes irakiennes (**pl. XXXIII**, fig. 1, 2, 4, 6) et chez les femmes d'autres tribus bédouines ou même maghrébines. Plusieurs vases grecs représentent des Thraciennes tatouées au cou et parfois au menton (**pl. XIII**, fig. 4, 5, 6)¹⁵¹. Les hommes, où qu'ils soient et d'où qu'ils viennent, *ne se tatouent jamais le cou*. Au Proche-Orient et au Maghreb, le tatouage du poignet et de la main est fréquent, aussi bien chez les femmes (**pl. XXXIV**, fig. 9-16) que chez les hommes (**pl. XXXIV**, fi. 1-8). En Irak, les hommes se tatouent parfois le poignet pour le renforcer ou pour traiter une douleur articulaire survenue en cet endroit. Mais c'est aussi le seul endroit du corps qu'ils consentent à orner de motifs décoratifs (peignes, quadrupèdes stylisés, cercles radiés, points, croix, etc.)¹⁵². Les hommes, qui sont en règle générale moins fréquemment tatoués que les femmes, le sont en revanche beaucoup plus qu'elles au poignet. Les femmes se tatouent en priorité le visage et le cou. Notre **pl. XXXIV** et d'autres figures publiées par Henry Field¹⁵³ montrent en outre que les femmes s'ornent davantage le plat supérieur de la main que l'articulation du poignet proprement dite, alors que c'est l'inverse qui se produit chez les hommes.

¹⁴⁹ Sur ce terme, dérivé d'un mot akkadien et, en dernier recours, d'un mot sumérien utilisé dans ce sens par le *Code de Hammurabi*, voir *supra*, p. 292, n. 354.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 223.

¹⁵¹ Cf. *supra*, p. 116 sq.

¹⁵² H. FIELD, *Body-Marking in Southwestern Asia*, Cambridge, 1958, fig. 6, 7, 10, 22, 28, 30 et 35.

¹⁵³ *Ibid.*, fig. 4, 13, 15, 17, 18, 29, 31, 32.

En définitive, si la *Déesse syrienne* parle effectivement de tatouages ornementaux analogues à ceux que Henry Field a relevés dans les années 1930, nous pourrions être tenté d'introduire une correction dans le texte de Lucien¹⁵⁴ : *στίζονται δὲ πάντες, οἱ μὲν ἐς καρπούς, αἱ* [au lieu de *οἱ*] *δὲ ἐς ἀχένας*, et de le comprendre en notre faveur : « Tous [les Syriens] se tatouent, les hommes au poignet, les femmes au cou ».

Les tatouages donnés à Hiérapolis étaient-ils en rapport direct avec le culte rendu à Atargatis ? Le fait qu'ils soient apparemment donnés dans l'enceinte du temple ou à proximité ne constitue pas une preuve suffisante pour répondre à cette question par l'affirmative. Les ethnographes des siècles passés ont souvent rencontré des tatoueurs venus proposer leurs services à l'occasion des foires et des marchés. Le tatouage bosniaque, qui n'est pas un sacrement, et qui comporte de nombreux motifs profanes, est souvent reçu lors des rassemblements familiaux auxquels donnent lieu les fêtes religieuses¹⁵⁵. À Hiérapolis, les barbiers chargés de couper les premières barbes et les boucles consacrées (§ 60) pourraient avoir été préposés au tatouage (§ 59). Souvenons-nous des barbiers mésopotamiens chargés de marquer les esclaves de l'*abbuttum*¹⁵⁶, du gérant des bains de Qazvin sollicité pour effectuer un tatouage¹⁵⁷, du barbier tcherkesse pratiquant des incisions thérapeutiques¹⁵⁸, des barbiers de la campagne égyptienne opérant des saignées et passant du henné sur les mains des fiancés¹⁵⁹. Certes, certains tatouages thérapeutiques et prophylactiques élémentaires répondant à des craintes ou à des maux plus immédiats pouvaient être faits à la maison, sans recourir à un spécialiste. En revanche, les motifs ornementaux, ceux du cou en particulier, réclamaient une main experte que l'on ne trouvait sans doute qu'à la ville¹⁶⁰.

Nous ne pouvons affirmer que le tatouage — ornemental, et surtout thérapeutique — ait été complètement étranger aux croyances et aux superstitions. Cependant, le fait que les légistes du Pentateuque et du Talmud — mais aussi Théodoret — aient été à ce point incapables de

¹⁵⁴ Matthew Donald MacLeod (*LO* 3, 1980, *libellus* 44, p. 24) et Jane L. Lightfoot (*On the Syrian Goddess*, p. 280) ne signalent aucune variante notable des manuscrits ou des éditeurs précédents à cet endroit du texte.

¹⁵⁵ Cf. *supra*, p. 111 sq.

¹⁵⁶ Cf. *supra*, p. 340.

¹⁵⁷ Cf. *supra*, p. 73.

¹⁵⁸ Cf. *supra*, p. 249.

¹⁵⁹ Cf. *supra*, p. 340.

¹⁶⁰ Rappelons que le temple de Hiérapolis se trouvait « tout à fait au milieu de la ville » (*Déesse syrienne*, § 28 : *κατὰ μέσον μάλιστα τῆς πόλιος*).

définir précisément ce qui les opposait à cette pratique montre bien qu'elle n'était certainement pas le véhicule privilégié de l'*appartenance religieuse*. C'est bien plutôt parce que le tatouage dénotait avec insistance une *appartenance culturelle archaïque* dont on voulait faire table rase, que les religions "civilisées" l'ont trouvé à ce point malséant. Pour les monothéismes juif, chrétien et musulman, de même que pour le paganisme gréco-romain, les peuples tatoués du pourtour méditerranéen, si étranges par l'*habitus*, ne pouvaient l'être moins par la religion. Face au tatouage, la *vera religio* n'avait d'autre choix que de fantasmer d'incompréhensibles croyances qu'un Théodoret déconcerté appellera, en toute ignorance de cause, *θεραπεία τῶν δαιμόνων* — à moins, on l'a vu, qu'il faille reconnaître derrière cette expression une forme de marquage corporel à destination thérapeutique-prophylactique.

*
* *

2. LES MARQUES CORPORELLES CHEZ PHILON D'ALEXANDRIE

a) Le texte

> *Rejet de la correction apportée par Leopold Cohn*

Un passage célèbre de Philon d'Alexandrie (I^{er} siècle ap. J.-C.) va maintenant retenir notre attention. Il est extrait du *De specialibus legibus*, un texte qui appartient à un double commentaire des deux premiers commandements (soumission au Dieu unique et condamnation des cultes idolâtres) que les manuscrits de Philon ont réuni sous un titre unique *De monarchia* (= *De specialibus legibus* I, § 13-65). Voici le passage en question :

<p>Ἔνιοι δὲ τοσαύτη κέχρηται μανίας ὑπερβολῆ, ὥστ' οὐδ' ἀναχώρησιν αὐτοῖς εἰς μετανοίαν ἀπολείποντες ἔνται πρὸς δουλείαν τῶν χειροκμήτων, γράμμασιν αὐτὴν ὁμολογοῦντες,</p> <p>5 οὐκ ἐν χαρτιδίοις, <ἀλλά>, ὡς ἐπὶ τῶν ἀνδραπόδων ἔθος, ἀλλ' ἐν τοῖς σώμασι καταστίζοντες αὐτὰ σιδήρῳ πεπυρωμένῳ πρὸς ἀνεξάλειπτον μονήν· οὐδὲ γὰρ χρόνῳ ταῦτα ἀμαυροῦται. Τὴν δ' ὁμοίαν προαίρεσιν ὁ ἱερώτατος Μωυσῆς καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἅπαξ</p> <p>10 ἀπάντων σφῆξιν ἔοικεν ἀληθείας ἐραστής ὢν καὶ διδάσκαλος, ἦν καὶ πᾶσι τοῖς γνωρίμοις ἐγχαράττειν καὶ ἐνσφραγίζεσθαι ποθεῖ τὰς ψευδεῖς δόξας μακρὰν τῆς διανοίας αὐτῶν ἀποικίζων.¹⁶¹</p>	<p>« Certains ont acquis un tel degré de folie qu'ils se précipitent vers l'esclavage des [idoles] faites de main d'homme sans même se ménager une retraite en cas de repentir : ils attestent cet esclavage avec des écritures (γράμματα) dont ils ne noircissent pas des certificats (χαρτίδια), <mais> comme c'est l'usage avec les esclaves, mais leurs [propres] corps, avec un fer rouge, pour un résultat indélébile ; car elles ne s'effacent pas avec le temps. Le très saint Moïse semble conserver un principe semblable sur un seul point entre tous les autres : étant l'amant passionné et le précepteur de la vérité, il désire la graver et l'imprimer sur tous ses disciples, en bannissant de leur esprit les opinions mensongères. »</p>
--	---

Contrairement à ce que Franz Joseph Dölger a pu laisser entendre¹⁶², ce texte ne nous paraît pas uniquement dirigé contre des Juifs apostats. En effet, les trois verbes ἀμαυροῦσθαι (s'effacer), ἐγχαράττειν (graver) et ἐνσφραγίζεσθαι (marquer d'une empreinte) qui participent à la métaphore de la fin de notre passage ont déjà été utilisés pour conclure une longue diatribe contre la vanité des idoles d'or et d'argent, c'est-à-dire contre le paganisme en général¹⁶³.

¹⁶¹ PHILON D'ALEXANDRIE, *De specialibus legibus*, I, § 58-59, éd. L. COHN et P. WENDLAND, trad. (modifiée) S. DANIEL, *OPA* 24, 1975, p. 44-45. Le ἀλλά des manuscrits (l. 6) est déplacé par L. Cohn et P. Wendland à la l. 5 : <ἀλλά>. Nous verrons dans un instant que cette manipulation du texte original est inutile.

¹⁶² F. J. DÖLGER, *Sphragis*, 1911, *op. cit.* n. 46, p. 44, qui cite le texte sous le titre *De monarchia*, § 8.

¹⁶³ Dans une métaphore analogue qui renvoie cette fois plutôt à l'art du lapicide : pour éviter l'erreur, la Loi juive « imprime profondément les modèles de la piété (ἐνσφραγίζεται βαθεῖς τύπους ... ὁσιότητος) en les gravant dans les esprits (ταῖς διανοίαις ἐγχαράττων), pour qu'ils ne s'effacent pas avec le temps (ὑπὲρ τοῦ μὴ ... ἀμαυρωθῆναι ποτε χρόνῳ), ruinés ou rabotés (συγχυθέντας ἢ ἐπιλεανθέντας). » (*Ibid.*, § 30, trad. modifiée, p. 27).

Philon condamne ici une pratique qui lui paraît folle, car elle engage définitivement celui qui s’y soumet par une marque indélébile. Cette pratique païenne une fois exposée, Philon l’utilise comme la métaphore inversée des enseignements indélébiles que Moïse grave dans l’âme de ses disciples.

La traductrice des deux premiers livres du *De specialibus legibus*, Suzanne Daniel, suit la correction qu’avait jadis proposée Leopold Cohn¹⁶⁴, à savoir : déplacement du *ἀλλά* de la ligne 6 à la ligne 5. Une première question réside dans le sens qu’il convient de donner au terme *χαρτίδιον* de la ligne 5 (diminutif de *χάρτης* = lat. *charta*, feuille pour écrire). Une traduction correcte serait *feuillelet* ou *billet*. Nous avons choisi *certificat*, après avoir constaté auprès des cinq autres occurrences de ce mot chez Philon¹⁶⁵ un contexte invariablement *législatif*, *contractuel* ou *judiciaire*¹⁶⁶, à une exception près¹⁶⁷. *Χαρτίδιον* représente pour Philon le support matériel des notifications humaines éphémères, qu’il oppose au support immatériel des coutumes et obligations, « ces lois non-écrites (*ἄγραφοι νόμοι*), décrets (*δόγματα*) pris par les hommes d’autrefois et gravés non pas sur des stèles (*στήλαις*) ni sur des *certificats* (*χαρτιδίους*) rongés par les vers, mais dans les âmes (*ψυχαῖς*) »¹⁶⁸. La Loi juive — car il s’agit d’elle —, est chez Philon confondue avec le *logos* platonicien, comme il l’écrit ailleurs :

Νόμος δὲ ἀψευδὴς ὁ ὀρθὸς λόγος, οὐχ ὑπὸ τοῦ δεῖνος ἢ τοῦ δεῖνος, θνητοῦ (τυπωθεῖς) non pas par tel ou tel — loi corrompible d’un φθαρτός, ἐν χαρτιδίους ἢ στήλαις, mortel — sur des *certificats* (*χαρτιδίους*) ou des stèles — loi ἀψυχὸς ἀψύχοις, ἀλλ’ ὑπ’ ἀθανάτου inanimée sur de l’inanimé — mais, loi incorruptible, elle φύσει ἄφθαρτος ἐν ἀθανάτῳ δια- est inscrite par la nature immortelle dans l’intelligence νοία τυπωθεῖς.¹⁶⁹ immortelle. »

¹⁶⁴ *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, vol. 5, Berlin, 1906, p. 15.

¹⁶⁵ Pour cette petite enquête, nous avons utilisé l’index de Philon récemment publié par les Norvégiens P. BORGÉN, K. FUGLSETH et R. SKARSTEN, *The Philo Index. A Complete Greek Word Index to the Writings of Philo of Alexandria*, Leyde / Boston / Cologne, 2000.

¹⁶⁶ Le contexte “judiciaire” concerne le cas un peu particulier de l’ordalie à laquelle la femme soupçonnée d’adultère doit se soumettre (Nb 5, 12-28) : un serment est écrit sur un feuillelet/certificat (ἐν χαρτιδίῳ) ; l’encre est lavée avec un liquide spécial qu’on fait ensuite boire à l’intéressée — une potion censée rendre malade la coupable et épargner l’innocente (PHILON D’ALEXANDRIE, *De specialibus legibus*, III, § 62, éd. L. COHN et P. WENDLAND, trad. A. MOSÈS, *OPA* 25, 1970, p. 96-97).

¹⁶⁷ PHILON D’ALEXANDRIE, *De Abrahamo*, § 11, éd. L. COHN et P. WENDLAND, trad. J. GOREZ, *OPA* 20, 1966, p. 26-27. Le contexte de la métaphore est assez imprécis, mais certainement administratif : l’Homme véritable (πρὸς ἀλήθειαν), celui qui espère (ὁ εὐελπίς), « est digne d’être inscrit et rappelé (γραφῆς καὶ μνήμης ἄξιός), non pas sur des *feuillelets* (*χαρτιδίους*) qui seront détruits par les vers, mais dans la nature immortelle, en laquelle les bonnes actions se trouvent comme enregistrées par écrit. »

¹⁶⁸ PHILON D’ALEXANDRIE, *De specialibus legibus*, IV, § 149, éd. L. COHN et P. WENDLAND, trad. A. MOSÈS, *OPA* 25, 1970, p. 294-295.

¹⁶⁹ PHILON D’ALEXANDRIE, *Quod omnis probus liber sit*, § 46, éd. L. COHN et P. WENDLAND, trad. (modifiée) M. PETIT, *OPA* 28, 1974, p. 174-175.

Enfin, une dernière occurrence se lit dans le même *Quod omnis probus liber sit*. Philon veut montrer cette fois que la valeur intrinsèque d'un individu est indépendante de la place qu'il occupe dans l'échelle sociale. Ainsi, un homme de bien, même après avoir été vendu, n'a pas l'air d'un esclave ; il étonne, « non seulement parce qu'il est libre (ἐλεύθερος), mais encore en passe de devenir le maître de son acquéreur (δεσπότης ... τοῦ πριαμένου) »¹⁷⁰. Un peu plus loin, cette même idée est exprimée comme suit :

Γέλως οὖν ἂν εἶη καὶ φλυαρία πολλή τὰ « Risibles et tout à fait vaines sont donc ces *écritures* κατὰ τὰς λεγομένας ὠνάς γράμματα, (*γράμματα*) relatives à de prétendus achats, quand la ἐπειδὴν τῆ κατ' ὧν γράφεται παρενη- force plus grande de ceux qui sont consignés par elles μερησῆ σφραρωτέρω δυνάμει, χαρ- les surpassent : elles ont moins de valeur que des τιδίων ἀγράφων ἀκυρότερα, ὑπὸ σέων ἢ *certificats non-écrits* (χαρτιδίων ἀγράφων) et seront χρόνου ἢ εὐρώτου εἰς ἅπαν διαφθα- intégralement détruites par les vers, le temps ou la ησόμενα.¹⁷¹ moisissure. »

Ce passage mérite toute notre attention : en faisant allusion aux contrats passés lors des ventes d'esclaves, Philon utilise ici deux mots déjà présents dans l'extrait qui nous occupe : *χαρτιδίων*, qui représente le feuillet ou certificat sur lequel on rédige le contrat, et le pluriel *γράμματα*, qui désigne de son côté ce qu'on y écrit, les termes mêmes de la transaction. Ce rapprochement lexical suffit selon nous à disqualifier la manipulation du texte tentée jadis par L. Cohn et P. Wendland : il ne saurait être question de séparer les "écritures" et les "certificats" des lignes 4-5 d'avec les "esclaves" de la ligne 5-6 par une opposition (ἀλλά). La lecture que nous défendons est la suivante : « l'usage qui prévaut avec les esclaves » (ἐπὶ τῶν ἀνδραπόδων ἔθος, sous-entendu : lors des ventes d'esclaves), tel que le connaît Philon, c'est bien littéralement d'*homologuer* (ὁμολογοῦντες, l. 4) sur des certificats le changement de propriétaire. Ce qui l'est moins en revanche (comme le veut le ἀλλά correctement placé des mss), c'est d'inscrire les « termes du contrat » (*γράμματα*) sur le corps, au fer rouge (l. 6-7).

Le déplacement du ἀλλά aurait pu se justifier si τὰ ἀνδράποδα (l. 5) avait été explicitement distingué de οἱ δοῦλοι. En effet, ἀνδράποδον peut désigner plus spécifiquement un prisonnier de guerre réduit en esclavage. Mais la plupart des auteurs emploient ce terme et ses dérivés pour parler de l'esclavage en général, et Philon ne fait pas exception¹⁷². Pour désigner un

¹⁷⁰ *Ibid.*, § 100, p. 216-217.

¹⁷¹ *Ibid.*, § 104, p. 218-219 (trad. modifiée).

¹⁷² Voir par exemple, toujours dans le *De specialibus legibus*, livre I, § 174 : « le goût grossier, éloigné de la sagesse et tout à fait servile pour les choses sensibles » (τὴν ἄμουσον καὶ ἀφιλόσοφον καὶ ἀνδραποδωδεσπάτην τῶν αἰσθησέων γεῦσιν) ; livre III, § 101 : « l'infériorité des femmes et des esclaves » (καὶ γυναιῶν καὶ ἀδραπόδων τὰ φαυλότατα) ; IV, § 16 : « ils n'ont pas seulement imposé l'asservisse-
[Suite de la note page suivante]

prisonnier de guerre, ce dernier utilise l'adjectif *αἰχμάλωτος*, un terme tout à fait univoque cette fois¹⁷³. Si Philon avait voulu dire que le marquage au fer était un usage propre aux prisonniers de guerre réduits en esclavage, nul doute qu'il aurait écrit *ὡς ἐπὶ τῶν αἰχμαλώτων* plutôt que *ὡς ἐπὶ τῶν ἀνδραπόδων*.

> *Signification de καταστιζεῖν*

Philon parle à la ligne 7 de brûlures au fer rouge (*σιδήρω πεπυρωμένω*) ; il n'y a donc pas lieu de mettre le participe *καταστιζόντες* en rapport avec le tatouage, à moins — et c'est une solution que nous envisagerons dans notre conclusion — de considérer *σιδήρω πεπυρωμένω* comme une glose¹⁷⁴. Bien que le verbe *καταστιζεῖν* soit construit à partir de *στιζεῖν* (*riquer, tatouer*), sa signification première (*tacheter, moucheter, souiller*) n'implique pas forcément la technique du tatouage. Le texte de Strabon que nous avons cité plus haut ne fait pas exception¹⁷⁵ : dans ce passage, ce n'était pas tant *κατάστικτοι* qui permettait d'inférer la technique utilisée que la mention des Thraces, notoirement connus en Grèce pour être tatoués. La *Souda* donne d'ailleurs comme unique équivalent à *κατεστιγμένον* le participe *πεποικιλμένον* (*chamarré, bigarré, bariolé*)¹⁷⁶. *Καταστιζεῖν* est très fréquent dans les traités de zoologie qui l'emploient pour décrire les animaux bigarrés¹⁷⁷. À côté de *διαστιζεῖν*, il peut parfois signifier *ponctuer* : dans une de ses lettres, Basile de Césarée recommande à un scribe de ponctuer logiquement les passages (*τοὺς τόπους ἀκολούθως κατάστιζε*)¹⁷⁸. *Καταστιζεῖν* est souvent péjoratif : on le trouve chez les Pères de l'Église, lorsqu'ils évoquent les ulcères de la lèpre, et par extension les souillures du péché¹⁷⁹. Méthode d'Olympe (fin III^e siècle) rappelle par exemple à son lecteur que le Christ n'a pas hésité à se revêtir de notre forme (*τὴν ἡμετέραν πορφύην*), toute

ment à des étrangers et des gens d'une autre race, mais aussi à ceux de leur propre nation » (*οὐκ [ἐπ'] ἀλλοδαποῖς μόνον καὶ ἀλλογενέσιν ἀνδραποδισμὸν κατεσκεύασαν, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἔθνους*) ; IV, § 68 : « les esclaves de la maison » (*τῶν κατ' οἰκίαν ἀνδραπόδων*).

¹⁷³ Ce terme apparaît 25 fois dans l'œuvre de Philon.

¹⁷⁴ Cf. *infra*, p. 461.

¹⁷⁵ Cf. *supra*, p. 111.

¹⁷⁶ *Souda* (c. X^e siècle), éd. A. ADLER, *BT (Lexicographi graeci, vol. I)*, t. 3, 1933, p. 72.

¹⁷⁷ Cf. réf. données par le Bailly, s. v. *καταστιζω* et *κατάστικτος*, en part. chez Aristote (*Histoire des animaux*) et après lui, aux II^e et III^e siècles, chez le naturaliste Élien.

¹⁷⁸ BASILE DE CÉSARÉE, *Lettres*, t. 3 (*Lettres 219 à 366*), éd. et trad. Y. COURTONNE, *CUF*, 1966 : Lettre 333 (*À un secrétaire*), p. 201.

¹⁷⁹ Nombreuses références chez G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961, s. v. *καταστιζω*, p. 721.

souillée de nombreux péchés (πολλοῖς ἁμαρτήμασι κατεστιγμενήν)¹⁸⁰. On peut aussi citer Grégoire de Nysse, qui emploie souvent *καταστιζεῖν* dans ce sens :

Ἄπεστω καὶ τῆς σῆς μορφῆς ὁ τοιοῦτος « Cette crasse doit s'éloigner de ta "forme" (≈ nature). La divinité est exempte de malveillance, et de ῥύπος. Φθόνου καθαρόν τὸ θεῖον, καὶ πάσης ἐμπαθοῦς κηλίδος. Μηδὲ σε καταστιζέτω toute tache passionnée. Ces passions-là ne doivent pas te souiller, ni la malveillance, ni la vanité, ni τὰ τοιαῦτα πάθη, μὴ φθόνος, μὴ τῦφος, μὴ ἄλλο τι τῶν μολυνόντων τὸ θεοειδὲς rien de ce qui salit la beauté à la ressemblance κάλλος.¹⁸¹ divine. »

On trouve chez le grammairien Hérodien un emploi de *καταστιζεῖν* qui pourrait se rapprocher de l'usage péjoratif qu'en fait Philon :

Ὁμολογουμένας τὰς τοιαύτας βαρείας ἐῶμεν διὰ τὸ μὴ καταστιζεῖν τὰ βιβλία.¹⁸² « Nous renonçons à ces accents graves conventionnels pour éviter de noircir [inutilement] les livres. »

Cet exemple nous amené à rendre le *καταστιζόντες* de Philon par « noircissent ». Philon, en donnant deux compléments à ce participe, joue sur les significations concrète et morale de *καταστιζεῖν*. Avec la (les) marque(s) qu'ils consentent à recevoir, ceux que condamne Philon ne "noircissent" pas du papier — ce qui serait un moindre mal —, mais "souillent" leurs propres corps. Indéniablement, le verbe *καταστιζεῖν* convenait bien pour exprimer l'idée d'être "noirci" de lettres, comme le sont les pages d'un livre. Deux occurrences peuvent être citées dans ce sens. La première concerne la figure symbolique de la Vérité imaginée par le gnostique Marc : Irénée la décrit comme une « idole tachetée des lettres de l'alphabet » (εἰδωλον ... τοῖς τοῦ ἀλφαβήτου γράμμασιν κατεστιγμένην)¹⁸³. Une autre référence concerne un élément de la légende du devin Épiménide de Crète¹⁸⁴. D'après la *Souda*, longtemps après la mort du sage, « on retrouva sa peau tachetée de lettres » (τὸ δέσμα εὐρησθαι γράμμασι κατάστικτον). Ce lexique note également que l'expression *peau d'Épiménide* était proverbiale pour désigner les

¹⁸⁰ MÉTHODE D'OLYMPE, *Le Banquet [des dix vierges]*, éd. H. MUSURILLO, trad. V.-H. DEBIDOUR, SC 95, 1963, p. 62.

¹⁸¹ GRÉGOIRE DE NYSSÉ (c. 335 - c. 395), *De oratione dominica*, Discours 2, PG 44, col. 1148C.

¹⁸² HÉRODIEN (II^e siècle ap. J.-C.), *Traité d'accentuation générale (De prosodia catholica)*, fin du prologue, éd. A. LENTZ, *Herodiani technici reliquiae*, vol. 1, Leipzig, 1867, p. 10, l. 12-13. Comme l'explique Hérodien, si l'on était tenu de porter l'accent grave sur toutes les syllabes d'intensité basse, il faudrait écrire par exemple Μένελάος ou ἄλλοῖος (exemples donnés l. 8 et 9).

¹⁸³ IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, livre I, ch. 15, § 4, éd. et trad. A. ROUSSEAU et L. DOUTRELEAU, SC 264, 1979, p. 244-245 (texte grec conservé par ÉPIPHANE, *Panarion*, secte 34, ch. 11, § 1, éd. K. HOLL, t. 2 (sectes 34-64), GCS 31, 1922, p. 21).

¹⁸⁴ Nombreuses notices anciennes sur ce personnage réunies par H. DEMOULIN, *Épiménide de Crète* (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie & Lettres de l'Université de Liège, fasc. 12), Bruxelles, 1901 et plus récemment, par G. COLLI, *La sagesse grecque*, t. 2, Combas, 1991 (1978), p. 43-75 (fr. grecs avec trad. : manque toutefois la notice de la *Souda*). Cf. E. R. DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel*, trad. M. GIBSON, Paris, 1977, p. 145-146, qui assimile Épiménide à un chaman.

*choses secrètes ou mystérieuses (παροιμία τὸ Ἐπιμενίδειον δέρμα, ἐπὶ τῶν ἀποθέτων)*¹⁸⁵. Il y aurait sans doute une enquête à faire sur le thème symbolique de l'homme recouvert d'écriture, comme figure de la connaissance¹⁸⁶. On pourrait peut-être lui rattacher l'expression employée par un panégyriste grec, auquel Basile le Grand apparaît comme « une belle peau de sagesse sainte, tatouée d'en haut de marques divines » (ἡ βεμβράνη ἡ καλὴ τῆς ἱερᾶς σοφίας, ἡ ἄνωθεν στιχθεῖσα τὰ θεῖα χαράγματα)¹⁸⁷. Ce texte emploie cette fois στιζεῖν au lieu de καταστιζεῖν. Mais il n'est pas certain qu'il y ait là une allusion au tatouage : la peau à laquelle Basile est comparé, c'est le parchemin des manuscrits, et non la sienne propre. De fait, στιζεῖν est souvent employé par les scholiastes anciens pour signifier le fait de ponctuer, d'accentuer ou d'insérer un signe d'édition quelconque, sans référence au tatouage.

¹⁸⁵ *Souda*, éd. A. ADLER, *BT (Lexicographi graeci, vol. I)*, t. 2, 1931, s. v. Ἐπιμενίδης, p. 370. Voir la lecture de cette légende par Jesper Svenbro (*Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Paris, 1988, p. 150-160) qui considère lui aussi Épiménide comme un chaman. Parce qu'il est inscrit, le corps (σῶμα) d'Épiménide devient au sens propre un monument funéraire (σῆμα) — Svenbro reprend ici le jeu de mot célèbre sur σῶμα / σῆμα (par ex. PLATON, *Phèdre*, 250c). L'enseignement secret (τὰ ἀπόθετα) d'Épiménide (un poème oraculaire ?) au lieu d'être inscrit publiquement, reste à découvrir. Les exégètes qualifiés qui sauront la lire réanimeront en quelque sorte le corps défunt (J. Svenbro interprète en effet d'après Aristote la lecture comme profération de souffle-ψυχή). Ce retour de l'âme-ψυχή ne saurait surprendre pour quelqu'un dont on disait que « son âme s'en allait aussi souvent qu'il le voulait et revenait ensuite dans son corps » (*Souda, ibid.* : ἐξίσι ἡ ψυχή ὅποσον ἤθελε καιρόν, καὶ πάλιν εἰσῆει ἐν τῷ σώματι).

¹⁸⁶ Comme maigre point de départ, on peut signaler que dans les traditions de l'Inde, Sarasvatī, l'aspect féminin de Brahma, se voit attribuer le patronage de la parole en tant que “déesse-alphabet” (*lipidevī*) : à chaque partie de son corps correspond une lettre de l'alphabet (J. CHEVALIER et A. GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles*, Paris, 1982, s. v. « Écriture », p. 390).

¹⁸⁷ PSEUDO-ÉPHREM (grec), *Éloge de Basile le Grand* (Ἐγκώμιον εἰς τὸν μέγαν Βασίλειον), strophe 21 (= v. 81-84), éd. S. G. MERCATI, *S. Ephraem Syri Opera*, t. 1, fasc. 1, Rome, 1915, p. 146. βεμβράνη vaut ici pour μεμβράνη — un changement d'initiale (autorisé par la phonétique de l'époque) qui permet à l'auteur de respecter le principe d'allitération qu'il s'est imposé (cf. S. G. MERCATI, *ibid.*, p. 180, n. au v. 81). En effet, cette expression prend place dans une série de strophes débutant chacune par une épithète à l'initiale de Basile : « 19 celui qui s'est plongé (ὁ βυθίσιας) lui-même dans la profondeur des Écritures et y a puisé la perle brillante ; 20 le cep (ὁ βότρυς) mûr d'une vigne divine qui, du haut du ciel, a pris une douce saveur divine ; 21 la belle peau (ἡ βεμβράνη) de la sagesse sainte, tatouée d'en haut de marques divines ; 22 l'excellente contrée (τὸ βέλτιστον χωρίον) du Royaume d'en-haut, qui a fait pousser des fruits de justice pour Dieu ; 23 la colline (βουνός) sur laquelle fleurit un massif de roses mystiques », etc. Sur cette figure de style, cf. C. ÉMEREAU, *Saint Éphrem le Syrien. Son œuvre littéraire grecque*, Paris, 1918, p. 85. À l'issue d'une confrontation philologique de l'Éphrem grec et syriaque, C. Émereau croit pouvoir affirmer — bien qu'aucun texte correspondant n'ait été conservé dans la tradition syriaque — que l'*Éloge de Basile le Grand* est la traduction d'une œuvre authentique d'Éphrem (cf. p. 55 et conclusions, p. 158-160). Mais il faut préférer les réserves de D. HEMMERDINGER-ILIADOU, « Éphrem grec », *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 4, 1^{ère} partie, fasc. 26-27, 1959, col. 805-806 (« aucun argument décisif » en faveur de l'attribution à Éphrem) : les pièces métriques de l'Éphrem grec sont truffées de figures de style étrangères au syriaque (nos allitérations en β en sont un bon exemple). Dans le cas même où ces pièces s'inspireraient d'un original syriaque, « les exigences rythmiques supposent plus d'une liberté avec le modèle. Aussi la part du traducteur risque-t-elle d'y être plus importante que dans les sermons en prose » (*Ibid.*, col. 804).

b) Interprétation

Franz Joseph Dölger a, le premier, très justement réfuté la manipulation du texte original de Philon qui laissait supposer que *tous* les esclaves étaient marqués au fer, alors que rien de tel n'apparaît dans les papyrus administratifs d'Égypte¹⁸⁸. Il rejoint les conclusions auxquelles nous sommes parvenu en estimant que les certificats (*χαρτίδια*) mentionnés par Philon sont comparables aux sources contractuelles « dans lesquelles un esclave est inscrit sur le titre de propriété de l'acquéreur »¹⁸⁹. F. J. Dölger prétend en revanche que les stigmates au fer rouge officialisent de leur côté un genre de consécration religieuse dont les termes ne sont pas précisés par lui. À partir de quelques sources relatives à la marque corporelle dans l'ancienne Égypte, il tente de faire de ce marquage religieux une tradition ininterrompue depuis l'époque pharaonique¹⁹⁰. De son côté, Erich Dinkler a pensé que le texte de Philon concernait un mouvement juif minoritaire, et que l'on avait donc affaire ici à « la critique d'un tatouage religieux pratiqué dans le Judaïsme »¹⁹¹.

> *L'esclavage des χειρόκμητα*

La compréhension du passage de Philon dépend en grande partie de la signification prêtée à « l'esclavage des *χειρόκμητα* » (*δουλεία τῶν χειροκμήτων*) vers lequel se précipitent ceux qui se font marquer. Les Septante ne connaissent pas *χειρόκμητος* (*travaillé de main d'homme*) mais emploient un adjectif qui a pratiquement le même sens : *χειροποίητος* (*fait de main d'homme*). En Lv 26, 1, le pluriel *χειροποίητα* désigne les idoles artificielles, à côté des pierres gravées (*γλυπτά*), des stèles (*στήλαι*) et des pierres protectrices (*λίθοι σκοποί*). Un peu plus loin, en Lv

¹⁸⁸ Le déplacement du *ἀλλά* donne en effet : « ils ne noircissent pas des certificats, mais, comme c'est l'usage avec les esclaves, leurs corps avec un fer rouge ».

¹⁸⁹ F. J. DÖLGER, « Die Gottesweihe durch Brandmarkung oder Tätowierung im ägyptischen Dionysoskult der Ptolemäerzeit », *Antike und Christentum*, 2, 1930, p. 101, n. 2, qui renvoie aux sources relatives aux acquisitions d'esclaves, réunies par Ludwig Mitteis dans L. MITTEIS et U. WILCKEN, *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde*, t. 2 : *Juristischer Teil*, 2^e partie : *Chrestomathie, BT*, 1912, p. 299-305, n° 267-272.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 101-102. Ces sources ont — entre autres — été examinées par nous, *supra*, p. 129 sq. et p. 315 sq. Les documents qui permettraient d'après Dölger de faire le lien entre l'époque pharaonique et celle de Philon sont ceux qui se rapportent à Ptolémée Philopator (documents discutés ci-dessous, p. 463 sq).

¹⁹¹ E. DINKLER, « Kreuzzeichen und Kreuz : Tav, Chi und Stauros », *Jahrbuch für Antike und Christentum* 5, 1962, p. 98 = E. DINKLER, *Signum Crucis*, 1967, p. 33.

26, 30, le Seigneur promet d'anéantir les effigies de bois artificielles, τὰ ξύλινα χειροποίητα, puis d'entasser les membres arrachés à leurs adorateurs sur les membres détruits des idoles (Θήσω τὰ κῶλα ὑμῶν ἐπὶ τὰ κῶλα τῶν εἰδώλων ὑμῶν). L'adjectif χειροποίητος revient une bonne douzaine de fois dans la Bible grecque ; souvent substantivé, il se réfère toujours aux idoles¹⁹². Philon connaît lui aussi cet adjectif, mais il ne l'emploie jamais à propos des idoles¹⁹³. Pour ces dernières, il préfère l'adjectif de notre passage, χειρόκμητος, que l'on retrouve à deux reprises dans le *De specialibus legibus*, où Philon souhaite à celui qui fait fabriquer des effigies de bois et de pierre selon des formes humaines (εἰς ἀνθρωποειδεῖς) de devenir semblable aux χειρόκμητα qu'il vénère¹⁹⁴. L'essentiel de la Loi interdit en effet « de reconnaître d'autres dieux, de diviniser des χειρόκμητα ou de prêter de faux serments » (μὴ νομίζεν θεοὺς ἑτέρους μηδὲ χειρόκμητα θεοπλαστεῖν μηδὲ ψευδορκεῖν)¹⁹⁵. Il s'agit plus précisément du commandement « concernant les sculptures, images et autres effigies consacrées faites de main d'homme » (περὶ ξοάνων καὶ ἀγαλμάτων καὶ συνόλων ἀφιδρυμάτων χειροκμήτων)¹⁹⁶. Aussi bien le sanctuaire juif a-t-il pour règle de ne contenir aucun χειρόκμητον qui se prétende « imitation visible de la nature invisible » (ὄρατὸν ἀοράτου μίμημα φύσεως)¹⁹⁷. On peut mentionner encore une

¹⁹² Jdt 8, 18 (les tribus d'Israël se sont souvent prosternées devant les θεοὶς χειροποίητοις) ; Sg 14, 8 (où le χειροποίητον est maudit) ; Is 2, 18 (les χειροποίητα sont appelés à disparaître) ; 10, 11 (la malédiction du Seigneur s'exerce à l'encontre des χειροποίητοις) ; 16, 12 (Moab invoquera en vain les χειροποίητα) ; 19, 1 (les χειροποίητα de l'Égypte tremblent devant le Seigneur) ; 21, 9 (Babylone est tombée avec tous ses χειροποίητα) ; 31, 7 (Assur sera vaincue et on rejettera les χειροποίητα) ; 46, 6 (contre ceux qui font fabriquer et vénèrent des χειροποίητα) ; Dn 5, 4 (Balthasar fête la prise de Jérusalem et rend grâce à ses εἰδῶλα τὰ χειροποίητα d'or, d'argent, de bronze, de fer, de bois et de pierre) ; 5, 23 (*idem*) ; 6, 28 (*idem*).

¹⁹³ En références abrégées : *De opificio mundi*, § 142 : Adam n'habitait aucun « édifice fait de main d'homme » (χειροποίητου κατασκευῆς) ; *De confusione linguarum*, § 32 : les intempérants agitent les âmes sereines « par une tempête artificielle » (χειροποίητω χειμῶνι) ; *De somnis*, § 123 : les fléaux causés par l'homme (invasions, guerres) sont appelés χειροποίητα ; *De specialibus legibus* I, § 184 : les ressources alimentaires sont soumises aux destructions naturelles, mais aussi à celles des hommes (χειροποίητοι) ; *ibid.* III, § 203 : le maître qui casse volontairement les dents de son esclave condamne ce dernier à une « famine artificielle » (λιμός ... χειροποίητος) ; *ibid.* IV, 154 : tirerait-on au sort un timonier parmi les passagers d'un navire que cela provoquerait un « naufrage artificiel » (χειροποίητα ναύαγια) ; *In Flaccum*, § 68 : les Juifs ont subi une « famine artificielle » (ou sciemment organisée : λιμός χειροποίητος) ; *Legatio ad Caium*, § 107 : sous les ordres de Caius, les Juifs ont été victimes de « morts terribles survenues artificiellement » (θανάτους ... χειροποίητους ... χαλεπούς) avant l'heure de leur trépas naturel.

¹⁹⁴ PHILON D'ALEXANDRIE, *De specialibus legibus*, livre II, § 255-256, OPA 24, p. 390-391.

¹⁹⁵ *Ibid.*, § 258, p. 392-393.

¹⁹⁶ PHILON D'ALEXANDRIE, *De Decalogo*, § 51, éd. L. COHN et P. WENDLAND, trad. (modifiée) V. NIKIPROWETZKY, OPA 23, 1965, p. 66-67.

¹⁹⁷ PHILON D'ALEXANDRIE, *Legatio ad Caium*, § 310, éd. L. COHN et P. WENDLAND, trad. A. PELLETIER, OPA 32, 1972, p. 281-282.

occurrence de *χειρόκμητος* en ce sens chez Philon¹⁹⁸, contre trois mentions qui ne se rattachent pas à l'idolâtrie : un musicien par exemple, sans recourir aux instruments fabriqués (*δίχα τῶν χειροκμήτων*), peut produire une mélodie en utilisant le seul son de sa voix, l'instrument naturel (*τῆς φύσεως ὀργάνῳ*) par excellence¹⁹⁹. Ailleurs, la création de l'homme est dite « œuvre, non pas de la main humaine, mais de la nature invisible » (*οὐ χειρόκμητον, ἀλλὰ φύσεως ἔργον ἀοράτου*)²⁰⁰. Enfin, Philon rappelle qu'en son temps le perse Xerxès creusa des golfes sur le littoral de l'Athos dans lesquels se forma « une nouvelle mer artificielle » (*ὁ νέος καὶ χειρόκμητος ... πόντος*)²⁰¹.

Statistiquement, nous sommes par conséquent conduits à traduire *δουλεία τῶν χειροκμήτων* par « esclavage des idoles ». Mais une autre question se pose, plus difficile : doit-on entendre cet esclavage au sens propre, ou au figuré ? Examinons les conséquences de ces deux alternatives :

> *Un esclavage sacré ?*

Au sens propre, l'« esclavage des idoles » nous rappelle l'institution qui existait en Égypte depuis l'époque perse au moins, l'*ἀσυλία* offerte par les temples d'Égypte, toujours d'actualité à l'époque de Philon²⁰². Ce dernier ne l'ignorait pas, comme en témoigne le passage suivant :

Ἀσυλία τόπων πολλάκις οἰκετῶν « Souvent, l'inviolabilité des établissements de domestiques
τοῖς καταφεύγουσιν ἄδειαν καὶ ἐκε- [dans les temples] confère à ceux qui s'y réfugient une
χειρίαν ὡς ἰσοτίμοις καὶ ἰσοτελέσι impunité et une tranquillité comparables à celles dont bénéficient les [citoyens] égaux en droit et en devoir. Ces
παρέσχετο · καὶ τοὺς ἐκ προπάππων hommes dont la servitude remonte très haut, à leurs arrière-
καὶ τῶν ἄνω προγόνων κατὰ τινα grands-parents et à leurs anciens aïeux, par une sorte de legs
συγγενικὴν διαδοχὴν παλαιοδούλους familial, on peut les voir, lorsqu'ils sont établis comme
ἔστιν ἰδεῖν, ὅταν ἐν ἱεροῖς ἰκέται κα- suppliants dans les sanctuaires, parler librement et en toute
θῆζονται, μετὰ πάσης ἀδείας ἐλευ-

¹⁹⁸ PHILON D'ALEXANDRIE, *De virtutibus*, § 40 éd. L. COHN et P. WENDLAND, trad. P. DELOBRE, M.-R. SERVEL, A.-M. VERILHAC, *OPA* 26, 1962, p. 50-51 : les idoles des « Arabes, autrefois nommés Madianites » (p. 46/47, § 34 : "Αραβες, οἷς ὄνομα παλαιὸν ἦν Μαδιηναῖοι), en référence à l'épisode de Nb 25, sont appelées *χειρόκμητα* ;

¹⁹⁹ PHILON D'ALEXANDRIE, *De sobrietate*, § 36, éd. L. COHN et P. WENDLAND, trad. J. GOREZ, *OPA* 12, 1962, p. 144-145.

²⁰⁰ PHILON D'ALEXANDRIE, *De somniis*, livre I, § 210, éd. L. COHN et P. WENDLAND, trad. P. SAVINEL, *OPA* 19, 1962, p. 112-113.

²⁰¹ *Ibid.*, livre II, § 118, p. 176-177.

²⁰² Cf. document du I^e siècle av. J.-C. cité *supra*, p. 422, n. 56.

θεροστομοῦντας.²⁰³

impunité. »

Dans un autre passage de ce même traité, la Sagesse préservée de l'opinion n'hésite pas à appeler esclaves les gens de bonne famille et, inversement, à assigner témérairement « la liberté à des esclaves de toujours (παλαιοδούλοις), tatoués (στιγματαίαις) et voués aux chaînes (πεδότριψι) depuis trois générations »²⁰⁴. Incontestablement, dans le premier passage cité, Philon fait allusion aux contrats d'ἀσλία qui engageaient les hiérodules avec leur descendance. C'était le cas, nous l'avons vu, de la servante Tapnebtynis et d'autres esclaves du temple de Sobek à Tebtynis (Fayoum), au II^e siècle av. notre ère²⁰⁵. Les στιγματαίαι du second extrait pourraient rappeler les esclaves égyptiens que l'on marquait de στίγματα ἰερά à l'époque perse²⁰⁶. Mais ce dernier rapprochement n'a pas lieu de s'imposer. En effet, à l'époque impériale, le tatouage de hiérodules n'est attesté dans aucune province romaine. Et lorsque Philon emploie ailleurs le verbe στιζεῖν, il le fait seulement pour désigner la stigmatisation pénale à laquelle s'exposent ceux qui provoquent ouvertement les rois et les tyrans : de tels séditeux seront en effet mis à mort après avoir été « tatoués (στιζόμενοι), fouettés (μαστιγούμενοι) et amputés (ἀκρωτηριαζόμενοι) »²⁰⁷. Les « esclaves de toujours (παλαιοδούλοις), tatoués (στιγματαίαις) et voués aux chaînes (πεδότριψι) depuis trois générations » pourraient désigner de simples forçats ou des serviteurs reconnus coupables de graves forfaits, ou encore une classe inférieure d'esclaves²⁰⁸. D'après le rapport de Philon, les hiérodules n'étaient d'ailleurs pas enchaînés de la sorte, mais bénéficiaient d'une certaine liberté.

La terminologie du *De specialibus legibus* est en outre assez éloignée de celle qu'utilise Philon lorsqu'il parle des esclaves de temple. Pour désigner ces derniers, il emploie le terme ἰκέται (*suppliants*) qui s'appliquait, nous l'avons vu, aux hiérodules tatoués de Canope, et que Hérodote utilise ailleurs à propos de ceux qui sollicitent la protection d'une institution religieuse

²⁰³ PHILON D'ALEXANDRIE, *Quod omnis probus liber sit*, § 148, éd. L. COHN et P. WENDLAND, trad. (modifiée) M. PETIT, *OPA* 28, 1974, p. 240-241.

²⁰⁴ PHILON D'ALEXANDRIE, *Quod omnis probus liber sit*, § 10, éd. L. COHN et P. WENDLAND, trad. (modifiée) M. PETIT, *OPA* 28, 1974, p. 142-143 : ἐπιφημίσαι τοῖς δ' ἐκ τριγονίας στιγματαίαις, πεδότριψι καὶ παλαιοδούλοις, ἐλευθερίαν.

²⁰⁵ Cf. *supra*, p. 424 et note afférente (n. 63).

²⁰⁶ Cf. *supra*, p. 421 sq.

²⁰⁷ PHILON D'ALEXANDRIE, *De somniis*, II, § 84, éd. L. COHN et P. WENDLAND, trad. P. SAVINEL, *OPA* 19, 1962, p. 164-165. Pierre Savinel traduit à notre avis de façon erronée στιζόμενοι par « transpercés ». Nous avons déjà cité cet extrait (cf. *supra*, p. 359). Sur le tatouage pénal, cf. *supra*, p. 360 sq.

²⁰⁸ Cf. *supra*, p. 360 sq.

ou civile²⁰⁹. Les marques « au fer rouge » (1. 7 *σιδήρω πεπωρωμένω*) ne correspondent pas non plus à la technique que nous savons être la plus fréquente pour marquer les esclaves, c'est-à-dire le tatouage. D'autre part, si Philon avait voulu parler d'un esclavage de temple homologué par une marque corporelle, l'antithèse rhétorique qui l'oppose à l'esclavage homologué sur des contrats de vente aurait perdu de sa force. En Mésopotamie, nous avons vu que le marquage des hiérodules n'empêchait pas la rédaction d'un acte. Ce devait aussi être le cas en Égypte. Enfin, comme on va le voir, *δουλεία τῶν χειροκμήτων* se comprend mieux comme une expression figurée désignant l'idolâtrie en général, et non le statut particulier de hiérodule.

> *Un esclavage symbolique ?*

Chez Philon, les dérivés de *δοῦλος* prennent souvent une valeur métaphorique. C'est le cas dans le traité *Quod omnis probus liber sit* où ils viennent illustrer l'idée stoïcienne de l'esclavage des passions, bien résumée dans l'extrait suivant :

« Disons donc que l'esclavage s'entend et des âmes et des corps (*δουλεία τοίνυν ἢ μὲν ψυχῶν, ἢ δὲ σωμάτων λέγεται*). Les corps ont pour maîtres des hommes (*δεσπότηαι δὲ τῶν μὲν σωμάτων ἄνθρωποι*), tandis que les âmes [sont soumises] aux vices et aux passions (*ψυχῶν δὲ κακίαι καὶ πάθη*).²¹⁰

Dans cet ordre d'idées, les mots de Philon : « ils se précipitent vers l'esclavage des idoles » pourraient désigner l'adoption de cultes étrangers. Ils font d'ailleurs écho à plusieurs expressions de la version grecque de Jérémie, où le Seigneur blâme l'infidélité des gens de Juda et de Jérusalem : « les voilà qui marchent derrière les dieux étrangers pour être leurs esclaves » (11, 10 : *καὶ ἰδοὺ αὐτοὶ βαδίζουσιν ὀπίσω θεῶν ἀλλοτρίων τοῦ δουλεύειν αὐτοῖς*) ; « ils ont couru derrière les dieux étrangers pour être leurs esclaves et se prosterner devant eux » (13, 10 et 25, 6 : *πορευθέντας ὀπίσω θεῶν ἀλλοτρίων τοῦ δουλεύειν αὐτοῖς καὶ τοῦ προσκυνεῖν αὐτοῖς*) ; une formule que l'on retrouve à nouveau en 42, 15 (TM 35, 15) : « ne marchez pas derrière les dieux étrangers pour être leurs esclaves » (*οὐ πορεύσεσθε ὀπίσω θεῶν ἐτέρων τοῦ δουλεύειν αὐτοῖς*).

D'aucuns suppléent à l'imprécision de Philon et pensent avoir affaire aux marques consécatoires d'un genre de thiase hellénistique. En s'appuyant sur les documents relatifs au prétendu stigmatisme dionysiaque de Ptolémée Philopator, ils croient volontiers que ce thiase devait être

²⁰⁹ Cf. *supra*, p. 421 sq. et p. 422, n. 54.

²¹⁰ PHILON D'ALEXANDRIE, *Quod omnis probus liber sit*, § 17, éd. L. COHN et P. WENDLAND, trad. (modifiée) M. PETIT, *OPA* 28, 1974, p. 148-149.

bacchique²¹¹. Toutefois, sous la plume de Philon, « se précipiter vers l'esclavage des idoles » pourrait tout simplement signifier « adopter des coutumes non-juives », sans que cela implique l'adhésion à un culte institué. Or, toute marque corporelle, quelle qu'en soit la motivation, est une pratique fermement condamnée par la Loi²¹². Il est dès lors parfaitement légitime de lire le texte de Philon comme une condamnation générale du marquage corporel, une condamnation qui rejoint les autres interdictions du Pentateuque discutées par le *De specialibus legibus*. On trouve en effet, immédiatement à la suite du passage qui nous occupe, un réquisitoire contre les différentes formes de divination (*μαντική*)²¹³. Or l'interdiction des pratiques divinatoires (Lv 19, 26) se trouve dans le Lévitique à côté de celle des incisions et des tatouages (Lv 19, 28). En outre, Philon, en parlant de *γράμματα*, pourrait s'inspirer de la version grecque de Lv 19, 28 où ce terme traduit l'hébreu *k'ṭōbet* כתבת : « vous ne ferez pas sur vous d'écritures / graphismes tatoués (*γράμματα στικτά*) ». On peut donc penser que, si les *γράμματα* inscrits sur les « certificats » (*χαρτίδια*) désignent bien d'authentiques « écritures » (cf. l. 4-5), en revanche, ceux que l'on marque sur son corps ne sont sans doute que des « graphismes » (*γράμματα*) non-alphabétiques. En utilisant le terme *γράμματα*, et en se référant implicitement à Lv 19, 28, Philon pouvait rapprocher deux réalités différentes : les lettres écrites sur un contrat, et les motifs imprimés sur la peau.

> Conclusion

En considérant l'esclavage de notre texte comme un esclavage symbolique, nous pouvons comprendre que Philon s'attaque, comme dans le Lévitique, au marquage corporel en général. Ce marquage, nous l'avons vu plus haut²¹⁴, pouvait, au Proche-Orient, être ornemental ou thérapeutique-prophylactique. Trois options s'offrent donc à nous :

a) *Scarifications "africaines"*. Des scarifications ornementales, analogues à celles que nous avons notées dans l'ancienne Nubie²¹⁵, pourraient avoir été confondues par Philon avec des marques au fer rouge. Cette tradition de marquage, propre à l'Afrique noire, pouvait sans doute se voir de temps à autre dans les rues d'Alexandrie en la personne de voyageurs ou

²¹¹ C'est la position de F. J. Dölger. Sur Philopator, cf. discussion *infra*, p. 463 sq.

²¹² Cf. *supra*, p. 416 sq. et p. 444 sq.

²¹³ PHILON D'ALEXANDRIE, *De specialibus legibus*, I, § 60, éd. et trad. cit. n. 161, p. 45.

²¹⁴ Cf. *supra*, p. 444 sq.

²¹⁵ Cf. *supra*, p. 131 sq.

d'esclaves venus de Haute-Égypte. Les terres cuites d'époque romaine sont là pour en témoigner²¹⁶. Mais, dans ce cas, pourquoi Philon n'a-t-il pas précisé que ce type de marquage concernait une population bien particulière, les Africains noirs, en utilisant par exemple *Αἰθίοπες* ?

b) *Marques thérapeutiques*. La terminologie technique de Philon pourrait désigner des cautérisations et des incisions thérapeutiques analogues à celles que Prospero Alpino et Eugen Strouhal ont pu observer en Égypte, à la fin du XVI^e siècle et au milieu du XX^e siècle²¹⁷. Mais on s'étonne que Philon n'ait pas profité de cette thématique pour opposer ou comparer le médecin du corps à celui de l'âme²¹⁸.

c) *Tatouage ornemental*. C'est la solution que nous privilégions. Pour les populations à peau claire d'Afrique du Nord et du Proche-Orient, la seule technique utilisée à des fins ornementales est le tatouage. La terminologie de Philon — « avec un fer rouge » (*σιδήρω πεπυρωμένω*) — cadre mal avec cette tradition de tatouage ornemental. Nous n'excluons pas cependant une mauvaise connaissance du tatouage, que Philon — ou un glossateur — aura cru pouvoir être obtenu par cautérisation.

De fait, écarter *σιδήρω πεπυρωμένω* comme une glose²¹⁹ facilite considérablement la compréhension du texte. Cela permet d'expliquer pourquoi Philon a utilisé un verbe aussi particulier que *καταστιζεῖν* (I. 6) qui n'apparaît nulle part ailleurs dans son œuvre. Tout en faisant allusion au tatouage proprement dit (*στιζεῖν*), ce verbe lui permettait de rapprocher les *γράμματα* écrits (sur les contrats de vente) des *γράμματα* tatoués de Lv 19, 28, *en utilisant un seul et même terme*. Le verbe *καταστιζεῖν* et le complément *γράμματα* sont tout à fait à même de caractériser le répertoire tatoué encore utilisé à l'époque de Philon en Basse-Nubie²²⁰ (**pl. XXIX-XXXI**). Ce tatouage, constitué de motifs aniconiques et géométriques (*γράμματα*) couvre — chez les femmes en particulier²²¹ — des zones importantes du corps en multipliant

²¹⁶ Cf. *supra*, p. 130.

²¹⁷ Cf. *supra*, p. 283 sq.

²¹⁸ Ce thème est exploité par exemple dans *De providentia*, livre II, § 23-24, éd. L. COHN et P. WENDLAND, trad. M. HADAS-LEBEL, *OPA* 35, 1975, p. 243-247.

²¹⁹ La tradition manuscrite ne nous est d'aucun secours. D'après l'appareil critique de Leopold Cohn, aucun manuscrit n'omet *σιδήρω πεπυρωμένω* (R = Vaticanus gr. 316, IX^e s. ; M = Laurentianus X 20, XIII^e s. ; F = Laurentianus LXXXV 10, XV^e s. ; A = Monacensis gr. 459, XIII^e s. ; H = Venetus gr. 40, XIV^e s.).

²²⁰ Cf. *supra*, p. 172 sq. (en particulier p. 173 sq. : cimetière d'Aksha).

²²¹ Dans le cimetière d'Aksha, le seul homme tatoué l'était au visage (**pl. XXIX**, fig. 3). Ses tatouages étaient vraisemblablement de nature thérapeutique ou prophylactique.

les motifs à base de petits points ou de tirets (*καταστιζεῖν*). Dans les rues de la métropole, Philon pouvait croiser des provinciaux tatoués de la sorte ; c'est à eux qu'il devait penser au moment de commenter l'interdiction de Lv 19, 28. Nous proposons donc de rendre le passage de Philon de la manière suivante :

« Certains ont acquis un tel degré de folie qu'ils se précipitent vers l'esclavage des [idoles] faites de main d'homme sans même se ménager une retraite en cas de repentir : ils attestent cet esclavage avec des *écritures* / *graphismes* (*γράμματα*) dont ils ne *noircissent* (*καταστιζοντες*) pas des certificats (*χαρτίδια*), comme c'est l'usage avec les esclaves, mais dont ils *souillent* / *tatouent-entièrement* (*κατα-στιζοντες*) leurs corps [*glose* : avec un fer rouge], pour un résultat indélébile ; car ces *écritures* / *graphismes* (*γράμματα*) ne s'effacent pas avec le temps. Le très saint Moïse semble conserver un principe semblable sur un seul point entre tous les autres : étant l'amant passionné et le précepteur de la vérité, il désire la graver et l'imprimer sur tous ses disciples, en bannissant de leur esprit les opinions mensongères. »

En tant que lieu commun de la polémique contre les cultes étrangers, l'expression *δουλεία τῶν χειροκμήτων* n'a pas plus de valeur informative que la *θεραπεία δαιμόνων* qui motivait la pratique du tatouage selon Théodore²²². L'une et l'autre trahissent plutôt l'ignorance de leurs auteurs face à des pratiques que d'autres après eux — nous pensons évidemment aux historiens modernes — interpréteront souvent de façon abusive comme des formes de marquage d'appartenance religieuse.

*
* *

²²² Cf. *supra*, p. 442 sq.

3. PTOLÉMÉE IV PHILOPATOR ET LA PRÉTENDUE “SIGNATION DIONYSIAQUE”

a) *Le Troisième livre des Maccabées*

Le document qui va maintenant nous occuper est incontestablement la vedette des florilèges que les tenants du marquage culturel réunissent à l'appui de leur thèse²²³. Il constituerait, d'après eux, l'attestation ancienne (III^e siècle av. J.-C.) et incontestable d'une signation indélébile pratiquée lors des initiations aux mystères de Dionysos. Robert Turcan s'est encore récemment rallié à cette position²²⁴.

Le texte d'où est extrait le passage incriminé est une production du judaïsme de langue grecque appelée à tort — car il n'y est nullement question de la famille de Judas Maccabée (c. 200 - c. 160 av. J.-C.) — *Troisième livre des Maccabées* (= 3 M). Cet ouvrage, qui figure dans certains manuscrits de la Septante²²⁵, n'est pas inconnu des spécialistes des études bibliques. Il a toutefois rarement fait l'objet de monographies. Les trois études les plus récentes sont celle de Fausto Parente, à qui l'on doit un état de la question exhaustif²²⁶, celle d'André Paul, auteur d'un riche commentaire de l'intégralité de 3 M²²⁷, enfin celle de Johannes Tromp, dont les vues

²²³ Les plus longs (et hasardeux, quoique érudits) développements sur ce passage sont ceux de Paul PERDRIZET (« Le fragment de Satyros sur les dèmes d'Alexandrie », *Revue des Études Anciennes*, 12, 1910, p. 234-247). Viennent ensuite F. J. DÖLGER, *Sphragis*, 1911, *op. cit.* n. 46, p. 42-43 (qui, à cette époque, n'a pas encore eu connaissance des travaux de P. Perdrizet) ; H. LILLEBJÖRN, *Über religiöse Signierung in der Antike mit besonderer Berücksichtigung der Kreuzsignierung*, Uppsala, 1933, p. 90 ; J. TONDRIAU, « Tatouage, lierre et syncrétismes », *Aegyptus, rivista italiana di Egittologia e di Papirologia*, 30, 1950, p. 57-66 ; G. W. H. LAMPE, *The Seal of the Spirit*, Londres / New York / Toronto, 1951, p. 10 ; C. P. JONES, « *Stigma* : Tattooing and Branding in Graeco-Roman Antiquity », 1987, *op. cit.* n. 31, p. 152 ; W. BURKERT, *Ancient Mystery Cults*, 1987 (trad. franç. 1992), p. 94 et 133, n. 88 ; R. TURCAN, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, 2^e éd., 1992, p. 297.

²²⁴ R. TURCAN, *Liturgies de l'initiation bacchique à l'époque romaine (Liber). Documentation littéraire, inscrite et figurée* (Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 27), Paris : De Boccard, 2003, p. 18-19.

²²⁵ Nous utilisons le texte grec de l'éd. A. RAHLFS, *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Stuttgart, 1935, vol. 1, p. 1139-1156.

²²⁶ F. PARENTE, « The Third Book of Maccabees as Ideological Document and Historical Source », *Henoch*, 10, 1988, p. 143-182.

²²⁷ A. PAUL, « Le Troisième livre des Maccabées », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Teil II : *Principat*, Band 20 : *Religion*, 1. Halbband : *Hellenistisches Judentum in römischer Zeit, ausgenommen Philon und Josephus*, dir. W. HAAS, Berlin / New York, 1987, p. 298-336. André Paul — outre les différentes traductions allemandes et anglaises — signale (p. 335) une traduction française du
[Suite de la note page suivante]

d'ensemble nous paraissent très justes²²⁸. Une annotation et un commentaire synthétique se trouvent par ailleurs chez Moses Hadas, qui reproduit le texte grec de l'édition d'A. Rahlfs et en donne une traduction anglaise²²⁹. Nous avons également consulté l'ancienne traduction de sir Lancelot C. L. Brenton (Londres, 1851)²³⁰, et celle, plus récente, de H. Anderson²³¹.

> *Rappel des faits*

3 M offre à son lecteur la relation désorganisée d'événements censés se dérouler sous le règne de Ptolémée IV Philopator (221-203 av. J.-C., dynastie des Lagides). Pour ancrer son récit, l'auteur utilise quelques faits historiques dont la validité peut se vérifier chez Polybe (c. 202 - c. 120 av. J.-C.). Mais les études récentes ont montré la dépendance incontestable de 3 M à l'égard de deux autres livres deutérocanoniques, le *Deuxième livre des Maccabées* (J. Tromp) et la version grecque du *Livre d'Esther* (F. Parente). Le *Deuxième livre des Maccabées* (= 2 M) fut à l'origine une relation en cinq livres couvrant la période entre 175 et 160 av. J.-C., composée par un historien de la communauté juive de Cyrène, Jason, dont nous ne possédons plus que l'adaptation synthétique et colorée écrite après lui par l'auteur de 2 M, à une date impossible à déterminer avec précision (2^e moitié du II^e siècle av. J.-C. ?). La traduction grecque du *Livre d'Esther* offre pour sa part un *terminus post quem* encore plus tardif pour la rédaction définitive de 3 M. D'après le colophon qui figure à la fin de l'*Esther grec* (addition L à Est 10, 3), ce n'est qu'en 77/78 av. J.-C. que les Juifs d'Égypte auraient reçu une version du *Livre d'Esther* effectuée par les soins de la communauté de Jérusalem²³².

XIX^e siècle, parue dans le *Dictionnaire des Apocryphes ou Collection de tous les livres apocryphes relatifs à l'Ancien et au Nouveau Testament*, éd. J. P. MIGNE, t. 1, col. 715-738. Il s'agit d'une traduction anonyme littéraire et peu précise, accompagnée de notes historiques et d'une préface de Dom Calmet (col. 713-716).

²²⁸ J. TROMP, « The Formation of the Third Book of Maccabees », *Henoch*, 17, 1995, p. 311-328.

²²⁹ M. HADAS, *The Third and Fourth Books of Maccabees*, New York, 1953.

²³⁰ www.ccel.org/bible/brenton

²³¹ H. ANDERSON « 3 Maccabees. A New Translation and Introduction », *The Old Testament Pseudepigrapha*, éd. J. H. CHARLESWORTH, vol. 2, Londres, 1985, p. 509-529

²³² Le colophon date cet envoi de la « quatrième année du règne de Ptolémée et de Cléopâtre ». Seuls trois Ptolémées sont associés avec une Cléopâtre à la quatrième année de leur règne. Ce sont d'abord deux cas de régence : celle, en 114/113 av. J.-C., de la mère de Ptolémée IX Sôter II, puis, en 49/48 av. J.-C., de Cléopâtre la Grande sur Ptolémée XIII. Mais s'il s'était agi d'une régence, le protocole aurait voulu que, dans la date du colophon, le verbe βασιλεύω fût au singulier, et que le nom de la reine précéderait celui du prince. Il faudrait donc s'arrêter à la quatrième année de règne de Ptolémée XII Aulète avec Cléopâtre V, sa sœur et sa femme, en 78/77 av. J.-C. (E. J. BICKERMAN, « The Colophon of the Greek Book of Esther », *Journal of Biblical Literature*, 63, 1944, p. 346-347).

Un parallèle peut être cité avec le *Livre d'Esther*. Au début de 3 M, Ptolémée Philopator, accompagné de sa sœur Arsinoé, marche avec son armée sur la ville de Raphia afin de reprendre les positions prises par Antiochus III en Coelé-Syrie (3 M 1, 1)²³³. Avant l'affrontement, un traître, Théodotos, et deux de ses complices, s'introduisent de nuit dans la tente de Philopator pour l'assassiner. Le souverain avait toutefois été écarté de son lit de repos par un certain Dosithéos fils de Drimylos, qui lui avait substitué un anonyme malchanceux destiné à mourir à sa place (3 M 1, 3). Ce fidèle Dosithéos²³⁴ est décrit par 3 M comme « un Juif de naissance qui, par la suite, changea de coutumes et s'écarta des doctrines de ses pères » (1, 3 : τὸ γένος Ἰουδαῖος, ὕστερον δὲ μεταβαλὼν τὰ νόμιμα καὶ τῶν πατρῶν δογμαίων ἀπηλλοτριωμένος). Dans le *Livre d'Esther*, c'est Mardochée, un juif portier au palais du roi perse Assuérus, qui déjoue un complot ourdi contre le souverain par deux eunuques de ses collègues (Est 2, 21-23)²³⁵.

Puisque le *Troisième livre des Maccabées* n'est pas antérieur à 77/78 av. notre ère, André Paul croit pouvoir le dater de la fin du I^e siècle av. notre ère²³⁶. On s'étonne cependant que ni Philon († 54 ap. J.-C.) ni Flavius Josèphe († 100 ap. J.-C.) n'en fassent mention. Ce dernier transmet une anecdote qui présente plusieurs points communs avec l'un des épisodes les plus célèbres de 3 M. Après la mort de Ptolémée VI Philométor (c. 145), le général juif Onias avait mené une armée sur Alexandrie, pour défendre le parti de Cléopâtre II contre Ptolémée VIII Physcon (145-116). Ce dernier décida de se venger sur les Juifs de la capitale, en les livrant à une horde d'éléphants enivrés²³⁷. Ce passage doit être mis en parallèle avec 3 M 5 et 6 où les Juifs sont réunis dans le stade d'Alexandrie pour y être exécutés. Des éléphants enivrés avec

²³³ Sur la bataille de Raphia, remportée par Philopator le 22 juin 217 av. J.-C., cf. POLYBE, *Histoires*, livre V, ch. 79-86, éd. et trad. P. PÉDECH, CUF, 1977, p. 139 (éd. et trad. utilisées dans les notes suivantes).

²³⁴ Comme nous le verrons plus bas (*infra*, p. 471), Dosithéos fils de Drimylos est certainement interpolé par le rédacteur de 3 M. Il rappelle en effet le juif Dosithéos qui, d'après Flavius Josèphe, était un fidèle lieutenant de Ptolémée Philométor (181-145 av. J.-C.). D'après Polybe, Philopator échappe à l'attentat seulement « parce qu'il prenait son repos hors de cette tente faite pour l'apparat et les audiences ». Théodotos ne blessa finalement que « deux personnes de celles qui dormaient là et tua le médecin du roi, Andréas, avant de se retirer tranquillement dans son camp, inquiété seulement un peu à sa sortie du retranchement » (*Histoires*, V, ch. 81, § 1-7). Théodotos était un « gouverneur lagide de la Coelé-Syrie » qui avait « changé de camp et s'était mis au service d'Antiochus III » (Polybe, cité par A. PAUL, « Le Troisième livre des Maccabées », 1987, *op. cit.* n. 227, p. 301).

²³⁵ L'*Esther grec* répète cette histoire dans l'introduction (1m sq.).

²³⁶ A. PAUL, « Le Troisième livre des Maccabées », 1987, *op. cit.* n. 227, p. 333.

²³⁷ Cf. *infra*, p. 472.

« de larges poignées d'encens et beaucoup de vin pur » (5, 2) sont lâchés sur les captifs, mais une glorieuse épiphanie divine²³⁸ détourne les bêtes sur les soldats. Philopator, effrayé, puis pris de pitié et de remords, prononce un discours de repentir (6, 24-28). Flavius Josèphe ne connaissait donc pas la version de 3 M. Cependant, la rédaction définitive de 3 M ne saurait être postérieure à la prise du Temple par Titus (70 ap. J.-C.)²³⁹.

Revenons au premier chapitre de 3 M. Grâce aux encouragements prodigués par sa sœur aux soldats²⁴⁰, Philopator remporte la bataille de Raphia et fait de nombreux prisonniers (1, 4-5). Il visite les cités voisines et fait des donations aux temples (1, 7 : ποιήσας ... τοῖς τεμένεσι δωρεάς). Une délégation juive composée de membres du Conseil (ἀπὸ τῆς γερουσίας) et d'anciens (τῶν πρεσβυτέρων) vient à la rencontre du souverain le féliciter pour ses hauts faits, lui offrir de nombreux présents et l'inviter à Jérusalem (1, 8). Arrivé auprès du lieu saint (ὁ τόπος), Philopator offre « des sacrifices d'action de grâce au Dieu très haut » (θύσας τῷ μεγίστῳ Θεῷ καὶ χάριτας), s'émerveille de la beauté du temple (τὴν τοῦ ἱεροῦ εὐταξίαν) et projette d'entrer dans le sanctuaire (εἰς τὸν ναόν εἰσελθεῖν) (1, 9-10). Il se heurte à la résistance attendue des Juifs, qui s'assemblent pour implorer Dieu d'empêcher pareille profanation. Le grand prêtre prononce une longue prière (2, 1-20), à laquelle Dieu répond en provoquant la paralysie instantanée du souverain (2, 22). D'après Polybe, Philopator aurait passé trois mois en Syrie et en Phénicie après la bataille de Raphia, pour superviser le déploiement de la domination lagide ; il a pu à cette occasion établir des contacts avec les autorités juives de Jérusalem. Mais l'épisode de la violation du Temple n'a pas de réalité historique²⁴¹. Le rédacteur de 3 M s'inspire ici de 2 M où Séleucos IV (187-175 av. J.-C.) charge son ministre Héliodore de réquisitionner les richesses du Temple de Jérusalem. À l'arrivée de ce dernier, le clergé et tout le peuple s'affligent et supplient Dieu d'écarter l'opprobre (2 M 3, 15-20). Alors qu'il s'apprête

²³⁸ Le passage offre une terminologie intéressante pour la question de l'image divine : (6, 18) « Alors le Dieu très-glorieux, tout-puissant et véridique, montrant sa sainte face (τότε ὁ μεγαλόδοξος παντοκράτωρ καὶ ἀληθινὸς Θεὸς ἐπιφάνας τὸ ἅγιον αὐτοῦ πρόσωπον), ouvrit les portes du ciel, d'où descendirent deux anges glorieux, à l'aspect terrible, [qui se rendirent] visibles à tous, sauf aux Juifs (ἠνέφωξεν τὰς οὐρανίους πύλας, ἐξ ὧν δεδοξασμένοι δύο φοβεροειδεῖς ἄγγελοι κατέβησαν φανεροὶ πᾶσιν πλὴν τοῖς Ἰουδαίοις). » On suggère ici que l'épiphanie des représentants divins est mortelle, et qu'il est préférable de ne pas en être témoin.

²³⁹ J. MELEZE MODRZEJEWSKI, *Les Juifs d'Égypte. De Ramsès II à Hadrien*, Paris, 1991, p. 117.

²⁴⁰ Les exhortations d'Arsinoé se trouvent déjà chez Polybe (*Histoires*, V, ch. 83, § 3).

²⁴¹ E. BEVAN, *Histoire des Lagides (323-30 av. J.-C.)*, trad. E. J. LÉVY et J. HERBERT, Paris, 1934, p. 260-261.

à pénétrer dans le Trésor avec ses satellites, Héliodore est frappé par la puissance de Dieu et tombe à terre, sans connaissance (3, 24-29)²⁴².

Dans 3 M, Philopator — comme d'ailleurs Héliodore — se relève de son châtement, mais pour nourrir à l'égard des Juifs un vif ressentiment, qu'à son retour en Égypte contribueront à aggraver ses « compères buveurs et compagnons éloignés de toute justice » (2, 25 : τῶν ... συμποτῶν καὶ ἐταίρων τοῦ παντὸς δικαίου κερχωρισμένων)²⁴³. L'animosité du souverain le conduit en effet à adopter l'ordonnance suivante (2, 27-30) :

> *L'ordonnance apocryphe de Ptolémée*

- a) 27 Προέθετο δημοσίᾳ κατὰ τοῦ ἔθνους διαδοῦναι ψόγον ἐπὶ τοῦ κατὰ τὴν αὐλήν πύργου στήλην ἀναστήσας ἐκόλαψεν γραφήν · 28 μηδένα τῶν μὴ θυόντων εἰς τὰ ἱερὰ αὐτῶν εἰσιέναι πάντας δὲ τοὺς Ἰουδαίους εἰς λαογραφίαν καὶ οἰκετικὴν διάθεσιν ἀχθῆναι τοὺς δὲ ἀντιλέγοντας βία φερομένους τοῦ ζῆν μεταστῆσαι 29 τοὺς τε ἀπογραφόμενους χαράσσεσθαι καὶ διὰ πυρὸς εἰς τὸ σῶμα παρασήμῳ Διονύσου κισσοφύλλῳ, οὓς καὶ καταχωρίσαι εἰς τὴν προσυνησταλμένην αὐθεντίαν. « 27 Il prescrit de diffuser publiquement un blâme²⁴⁴ contre la nation [juive]. Ayant hissé une stèle sur la tour auprès du palais, il fit graver le texte [suivant] : 28 “Ceux qui ne sacrifient pas se verront interdire l'accès à leurs propres temples. Tous les Juifs seront soumis au recensement (λαογραφία) et [réduits] à la condition servile. Les opposants seront emmenés de force et exécutés. 29 Ceux que l'on aura recensés seront marqués au feu sur le corps d'une feuille de lierre, l'emblème de Dionysos, et on les assignera (= soumettra) au régime disciplinaire (αὐθεντία) prévu plus haut.” »

Le rédacteur juif poursuit :

- b) 30 Ἴνα δὲ μὴ τοῖς πᾶσιν ἀπεχθόμενος φαίνηται, ὑπέγραψεν, Ἐὰν δὲ τίνες ἐξ αὐτῶν προαιρῶνται ἐν τοῖς κατὰ τὰς τελετὰς μεμνημένοις ἀναστρέφεσθαι, τούτους ἰσοπολίτας Ἀλεξανδρεῦσιν εἶναι. « 30 Afin de ne pas paraître odieux à tous, [Philopator] ajouta : “Si certains d'entre eux choisissent de se rallier à ceux qui ont été initiés aux cérémonies, ceux-là seront citoyens au même titre (ἰσοπολίται) que les Alexandrins.” »

La suite du texte permet peut-être d'éclairer en partie ce passage difficile. Hormis quelques traîtres qui cherchent à collaborer avec le roi, les Juifs dans leur ensemble tentent d'échapper au recensement par la corruption. Philopator en prend ombrage et entend appliquer

²⁴² Sur cette question, J. TROMP, « The Formation of the Third Book of Maccabees », 1995, *op. cit.* n. 228, p. 318-319 : c'est bien l'auteur de 3 M qui déclaque 2 M (ou sa source) et non l'inverse.

²⁴³ Polybe décrit ainsi Philopator (*Histoires*, livre V, ch. 34) : « il passait son règne dans un excès de festivités » (§ 3), insoucieux des affaires étrangères auxquelles ses successeurs avaient mis tant de soin, « traitant avec négligence le détail de ces questions à cause de ses amours indignes et de ses ivresses insensées et continuelles » (§ 10).

²⁴⁴ Nous ne suivons pas les versions de M. Hadas (1953, *op. cit.* n. 229) : « he designed to inflicted a stigma (ψόγος) on the nation publicly » et de A. Paul (1987, *op. cit.* n. 227) : « il se proposa d'imposer le port d'une marque (ψόγος) publique sur la nation » (Paul). Le terme ψόγος (blâme, reproche ; ψέγειν : blâmer) n'a rien à voir avec une marque concrète. C'est l'ensemble de l'ordonnance qui va suivre qui constitue un ψόγος.

les mesures de rétorsion prévues en 2, 28 contre les opposants. Il décide donc de rassembler tous les Juifs, ceux d'Alexandrie et de la *chôra*, et de les exécuter (3, 1 : τοῦ ζῆν μεταστῆσαι). Avant que cette seconde décision ne soit appliquée, le narrateur insère une longue lettre que Ptolémée adresse à ses généraux et à ses soldats, dans laquelle le souverain rappelle ce qui s'est réellement passé selon lui depuis l'incident du Temple. À Jérusalem, les Juifs auraient empêché Philopator de déposer des offrandes au Temple. Le souverain lagide, revenu victorieux de Coelé-Syrie, n'aurait pas tenu compte de leur « sottise » (3, 20 : ἄνοια). En effet, pour récompenser les Juifs de leur soutien militaire, il aurait même décidé de « les juger dignes de la citoyenneté alexandrine et de les établir comme participants aux rites religieux éternels (3, 21 : καὶ πολιτείας αὐτοῦς Ἀλεξανδρέων καταξιῶσαι καὶ μετόχους τῶν ἀεὶ ἱερῶν καταστῆσαι). Nous retrouvons le lien déjà exprimé en 3 M 2, 30 entre participation au culte officiel et accession à la citoyenneté. C'est d'ailleurs le seul élément de l'ordonnance de 2, 27-30 que Ptolémée conserve dans sa version des faits. Les Juifs auraient rejeté son offre, et tenu dans le plus grand mépris ceux d'entre eux qui s'étaient montrés mieux disposés envers le souverain. Craignant que les Juifs hostiles, tels des traîtres ou des barbares (3, 24 : προδότας καὶ βαρβάρους ... πολεμίους), engendrent des troubles, Ptolémée ordonne à ses généraux de les lui amener de tout le pays, avec femmes et enfants, entièrement enchaînés (ἐν δεσμοῖς σιδηροῖς πάντοθεν κατακεκλεισμένους), soumis aux outrages et aux sévices (μετὰ καὶ ὕβρεων καὶ σκυλμῶν), pour être exécutés. Le narrateur reprend la parole et brosse un tableau pathétique de la déportation : nulle province ni village qui soit exempt de pleurs (4, 3) ; on force à marcher des vieillards aux cheveux blancs et aux membres ankylosés (4, 5) ; des jeunes femmes enceintes, la chevelure poussiéreuse, poussent des cris de lamentation (4, 6) avec leurs maris (4, 8). Après avoir embarqué sur un bateau et remonté le Nil, les Juifs sont débarqués sur les quais de Schedia (à 3 miles d'Alexandrie), puis parqués dans l'hippodrome situé à l'extérieur de la ville. Lorsque Ptolémée apprend que des Juifs d'Alexandrie viennent secrètement se lamenter sur le sort de leurs compatriotes, il ordonne qu'un même traitement leur soit infligé (4, 12-13) :

ἀπογραφῆναι δὲ πᾶν τὸ φύλον ἐξ ὀνόματος, « Que toute la race [des Juifs] soit recensée nominativement, non pour le service accablant de travaux brièvement notifié auparavant, mais pour que la mort les anéantisse en l'espace d'une journée, après qu'on les aura soumis aux tortures prescrites. »

οὐκ εἰς τὴν ἔμπροσθεν βραχεῖ προδεδηλωμένην τῶν ἔργων κατάπονον λατρείαν, στρεβλωθέντας δὲ ταῖς παρηγγελμέναις αἰκίαις τὸ τέλος ἀφανίσαι μιᾶς ὑπὸ καιρὸν ἡμέρας.

Ce passage évoque le travail forcé « brièvement notifié auparavant » (ἐμπροσθεν βραχεῖ προδεδηλωμένην), c'est-à-dire la « condition servile » imposée à tous les Juifs en 2, 28. L'expression εἰς τὴν ἐμπροσθεν βραχεῖ προδεδηλωμένην τῶν ἔργων κατάπονον λατρείαν nous permet peut-être de comprendre l'énigmatique εἰς τὴν προσυνεσταλμένην αὐθεντίαν de 2, 29. Le passif προσυνεσταλμένην²⁴⁵ pourrait exprimer en un seul mot quelque chose d'analogue à ἐμπροσθεν βραχεῖ προδεδηλωμένην (« brièvement notifié auparavant »). En suivant la même logique, le terme αὐθεντία²⁴⁶ désignerait le pouvoir, l'autorité ou le régime disciplinaire qui impose « le service accablant de travaux » (τὴν ... τῶν ἔργων κατάπονον λατρείαν) de 3 M 4, 14, c'est-à-dire la « condition servile » de 3 M 2, 28. D'où la traduction proposée de αὐθεντία par « régime disciplinaire ». Le parallélisme des deux expressions peut être présenté de la manière suivante :

3 M 2, 29		3 M 4, 14
καταχωρίσαι		ἀπογραφῆναι [...]
εἰς τὴν προσυνεσταλμένην		εἰς τὴν ἐμπροσθεν βραχεῖ προδεδηλωμένην
αὐθεντίαν		τῶν ἔργων κατάπονον λατρείαν

> 3 Maccabées et la crise de 38

a) Être ἰσοπολιῖται (3 M 2, 30) tout en vivant ἐν ἀλλοτρίᾳ πόλει (Claude)

Plusieurs d'indices contenus dans notre texte nous ramènent à l'époque romaine. C'est d'abord le cas de la *λαογραφία* et de la « condition servile » (*οἰκετικὴ διάθεσις*) auxquelles les Juifs sont soumis en 3 M 2, 28. En effet, alors que, dans les textes ptolémaïques, *λαογραφία* signifie seulement « recensement »²⁴⁷, ce terme désigne, à l'époque romaine, une capitation sévère dont les citoyens véritables étaient exemptés. Dans certains cas, la pression fiscale était telle que l'on pouvait à juste titre se considérer comme rabaisé au rang d'esclave²⁴⁸. Pour

²⁴⁵ Le verbe *προσυστέλλειν* est un *hapax* que l'on doit à notre passage (*στέλλειν* = “disposer, préparer” et *συστέλλειν* = “rassembler” ou “restreindre, amoindrir”). On pourrait le traduire par : “prédisposer”, “rassembler auparavant”, “réduire auparavant”. Pour mémoire, rappelons les deux versions de 2, 29 proposées par M. Hadas (1953, *op. cit.* n. 229) : « they should be recorded in their former limited status » et A. Paul (1987, *op. cit.* n. 227) : « qu'ils se trouvent aussi ramenés aux limites de leur statut antérieur ».

²⁴⁶ Voir P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1968, s. v. *αὐθέντης*, p. 138-139. Il faut faire la distinction entre *αὐθέντης* (détenteur de l'autorité) et *αὐθεντία*, qui désigne l'autorité en elle-même.

²⁴⁷ C. PRÉAUX, *L'économie royale des Lagides*, Bruxelles, 1939, p. 382 et 386-387.

²⁴⁸ Voir les commentaires de V. A. Tcherikover cités par A. PAUL, « Le Troisième livre des Maccabées », 1987, *op. cit.* n. 227, p. 317 : « This poll-tax was a mark of degradation and enslavement. »

échapper à ce statut, les Juifs qui en avaient les moyens exerçaient une forte pression sur les institutions donnant accès à la citoyenneté, comme le montre une lettre de Claude datée de 41 que nous connaissons par une copie faite dans la région du Fayoum²⁴⁹. À la suite des altercations avaient en 38 opposé Alexandrins et Juifs, ces derniers avaient envoyé auprès de l'empereur Caligula leur propre ambassade, conduite par Philon, concurrentement à celle des Alexandrins, dirigée par le grammairien Apion. Claude, qui n'a pas apprécié cette initiative, exige un retour au calme et reproche aux Juifs leurs prétentions :

« J'adjure les Alexandrins de se comporter avec douceur et humanité envers les Juifs, qui, depuis si longtemps, habitent la même ville qu'eux, de ne gêner aucune des pratiques traditionnelles par lesquelles ils honorent la divinité et de leur permettre de se conformer à leurs coutumes, comme elles existaient du temps du divin Auguste et telles que moi-même, après avoir entendu les deux partis, je les ai confirmées à nouveau. Et d'autre part, je commande formellement aux Juifs de ne point chercher à augmenter leurs anciens privilèges, de ne point s'aviser, à l'avenir — ce qui ne s'était encore jamais vu auparavant — d'envoyer une ambassade en concurrence avec la vôtre, comme si vous habitiez deux villes différentes, [...] de ne point chercher à s'immiscer dans les jeux organisés par les gymnasiarques ou par le cosmète, mais de se contenter de jouir de leurs propres revenus, et, *habitants d'une ville étrangère* (l. 95 ἐν ἀλλοτρίᾳ πόλει), de profiter de l'abondance de tous les biens de la fortune, enfin de s'abstenir d'inviter ou de faire venir par eau des Juifs de la Syrie ou de l'Égypte, ce qui m'obligerait à concevoir de plus graves soupçons. »²⁵⁰

Bien que Philon et Flavius Josèphe appellent la citoyenneté romaine de leurs vœux pour tous les Juifs hellénisés, celle-ci restait en réalité tout à fait exceptionnelle²⁵¹. Il est intéressant de comparer l'expression de Claude : ἐν ἀλλοτρίᾳ πόλει avec celle que Flavius Josèphe attribue indûment au même empereur : ἴση πολιτεία, c'est-à-dire « égal droit de cité »²⁵², une formule analogue à ἴσοπολιται de 3 M 2, 30. Mais cet « égal droit de cité », comme on tent à l'admettre aujourd'hui, n'est qu'une fiction²⁵³. Théodore Reinach écrivait déjà :

« les Juifs d'Alexandrie, suivant la durée de leur séjour dans la ville, sont des étrangers (*peregrini*) ou des métèques, ils ne sont pas des citoyens. Ils forment une communauté légale et, à certains égards, privilégiée ; ils ne sont ni une cité particulière, ni un élément de la cité alexandrine. Il ne semble pas d'ailleurs qu'ils aient soulevé pareille prétention avant le règne de Caligula ; en tous

²⁴⁹ Pap. Londres n° 1921, l. 73-109, éd., trad. et com. T. REINACH, « L'empereur Claude et les Juifs, d'après un nouveau document », *Revue des études juives*, 79, 1924, p. 113-144.

²⁵⁰ Trad. T. REINACH, p. 188-119.

²⁵¹ Voir M. SARTRE, *Le Haut-Empire romain. Les provinces de Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères* (Nouvelle histoire de l'Antiquité, 9), Paris, 1997, p. 376-377, qui mentionne quelques Juifs de la Diaspora parvenus à la citoyenneté.

²⁵² Flavius prétend citer une ordonnance de Claude disant : « Considérant que jadis les Juifs d'Alexandrie, dits Alexandrins, ont habité depuis les premiers temps parmi les Alexandrins et *obtenu des rois un droit de cité égal au leur* (ἴσης πολιτείας παρὰ τῶν βασιλέων τετευχόντας) comme il résulte clairement des lettres et dédits conservés par eux [...] » (*Antiquités judaïques*, livre XIX, § 281, trad. T. REINACH, 1924, *op. cit.* n. 249, p. 124).

²⁵³ M. SARTRE, 1997, *op. cit.* n. 251, p. 376.

cas la décision de Claude semble avoir mis fin à toute tentative effective en ce sens, car la polémique de Josèphe n'est que de la polémique. »²⁵⁴

Dans le second livre du *Contre Apion* (après 93), Flavius tente de réfuter le déni de citoyenneté exprimé jadis par Apion à l'encontre des Juifs d'Alexandrie. Pour établir l'ancienneté et la continuité de cette prétendue citoyenneté, Flavius dresse un panorama historique des rapports entre Juifs et autorités alexandrines depuis l'époque d'Alexandre le Grand. Comme nous allons le voir, une partie de ce panorama présente plusieurs analogies avec le récit de 3 *Maccabées*. Flavius rappelle tout d'abord qu'Alexandre le Grand aurait lui-même accordé aux Juifs le privilège (τὸ γέρας) du *jus civilis*²⁵⁵. Ptolémée I Sôter, son successeur, « partageait les sentiments d'Alexandre à l'égard des Juifs qui habitaient Alexandrie »²⁵⁶. Quant à Ptolémée II Philadelphe, il libéra des prisonniers juifs, fit souvent des dons d'argent à la communauté et même « désira connaître nos lois et lire nos livres sacrés »²⁵⁷. Son fils, Ptolémée III Évergète, revenu vainqueur de Syrie, « ne sacrifia pas aux dieux égyptiens en reconnaissance de sa victoire, mais il vint à Jérusalem, y fit suivant notre rite de nombreux sacrifices à Dieu, et lui consacra des offrandes dignes de sa victoire »²⁵⁸. Ces sacrifices nous rappellent évidemment ceux que Ptolémée Philopator aurait accomplis à Jérusalem (3 M 1, 8-10)²⁵⁹. Alors que l'on s'attendrait à trouver une mention de Ptolémée IV Philopator, Flavius Josèphe passe directement à Ptolémée VI Philométor (181-145). Lui et sa femme Cléopâtre « confièrent à des Juifs tout leur royaume et mirent à la tête de leur armée entière Onias et Dosithéos, deux Juifs »²⁶⁰. Ce Juif Dosithéos, officier de Philométor, doit être rapproché du fidèle Dosithéos qui sauve la vie de Philopator en 3 M 1, 3²⁶¹. Flavius raconte ensuite comment, après la mort de Ptolémée VI Philométor (c. 145), le général juif Onias, fidèle à Cléopâtre II, avait levé une armée à Alexandrie pour défendre le trône contre les prétentions de Ptolémée VIII Physcon (c. 145-116).

²⁵⁴ T. REINACH, 1924, *op. cit.* n. 249, p. 128.

²⁵⁵ FLAVIUS JOSÈPHE, *Contre Apion*, livre II, § 42, éd. T. REINACH, trad. L. BLUM, CUF, 1930, p. 66. Voir aussi § 72, p. 71 (passage conservé en latin, trad. modifiée) : « Alexandre nous y a introduits [i. e. dans le *jus civilis*], les rois l'ont augmenté et les Romains ont jugé bon de nous le conserver à jamais ».

²⁵⁶ *Ibid.*, livre II, § 44, p. 66.

²⁵⁷ *Ibid.*, livre II, § 45, p. 66. Suivent les § 46-47 — un passage dérivé de la *Lettre d'Aristée à Philocrate* (II^e s. av. J.-C.) — où Philadelphe commande la traduction des livres saints (sur ce sujet, voir G. DORIVAL, « La traduction de la Torah en grec », *Le Pentateuque [de] la Bible d'Alexandrie*, dir. C. DOGNIEZ et M. HARL, Paris, 2001, p. 565-581).

²⁵⁸ *Ibid.*, livre II, § 48, p. 67.

²⁵⁹ Cf. *supra*, p. 466.

²⁶⁰ *Contre Apion*, livre II, § 49, p. 67.

²⁶¹ Cf. *supra*, p. 465.

§ 53 « Comme Ptolémée Physcon n’osait pas combattre l’armée d’Onias, mais prenant tous les Juifs citoyens de la ville avec leurs femmes et leurs enfants, [il] les livra nus et ligotés aux éléphants pour qu’ils mourussent écrasés par ces bêtes, enivrées pour la circonstance, [mais] l’événement tourna contrairement à ses prévisions. § 54 Les éléphants, sans toucher aux Juifs placés devant eux, se précipitèrent sur les amis de Physcon, dont ils tuèrent un grand nombre. Après cela, Ptolémée vit un fantôme terrible qui lui défendait de maltraiter ces hommes. § 55 Et comme sa concubine favorite, nommée Ithaque par les uns, Irène par les autres, le suppliait de ne pas commettre une telle impiété, il céda à son désir, et fit pénitence pour ce qu’il avait déjà fait et pour ce qu’il avait failli faire. C’est l’origine de la fête qu’avec raison célèbrent, comme on sait, à l’anniversaire de ce jour, les Juifs établis à Alexandrie, parce qu’ils ont manifestement mérité de Dieu leur salut. »²⁶²

Nous avons déjà noté plus haut le parallèle qu’il convient d’établir entre cet épisode et celui de 3 M 5 et 6²⁶³. Curieusement, Valère Maxime accuse lui aussi Physcon d’avoir perpétré un massacre collectif dans le stade d’Alexandrie vers l’an 128²⁶⁴. Chez Flavius comme en 3 M, la légende des éléphants enivrés poursuit le même objectif : montrer comment l’iniquité d’un souverain d’Alexandrie se transforme en bienveillance grâce à une intervention divine.

Comme nous le voyons, l’auteur de *3 Maccabées* attribue au règne de Philopator trois anecdotes que Flavius répartit entre trois Ptolémées différents :

Contre Apion, livre II

3 Maccabées

- | | |
|--|---|
| a) Ptolémée III Évergète sacrifie à Jérusalem à son retour de Syrie (§ 48). | a) Philopator, vainqueur à Raphia, sacrifie à Jérusalem (3 M 1, 9-10). |
| b) Dosithéos, juif à la tête de l’armée de Ptolémée VI Philométor (§ 49). | b) Le Juif Dosithéos fils de Drimylos, sauve la vie de Philopator (3 M 1, 3). |
| c) Ptolémée VIII Physcon lache des éléphants enivrés contre les juifs d’Alexandrie (§ 53 sq.). | c) Philopator lache des éléphants enivrés sur les Juifs parqués dans l’hippodrome d’Alexandrie (3 M 5-6). |

Ces trois anecdotes appartiennent sans doute à une collection de *testimonia* que les Juifs alexandrins du I^{er} siècle mobilisèrent contre leurs adversaires pendant la crise de 38. Flavius paraît plus proche du canevas d’origine que l’auteur de 3 M, qui s’est contenté de rapporter toute la matière qu’il a glanée au seul règne de Philopator. En nous expliquant que le despote lagide a promis *l’ἴσση πολιτεία* aux Juifs acceptant de se joindre aux initiés (3 M 2, 30), *3 Maccabées* s’empare

²⁶² FLAVIUS JOSÈPHE, *Contre Apion*, livre II, § 53-55, éd. T. REINACH, trad. L. BLUM, CUF, 1930, p. 67-68.

²⁶³ Cf. *supra*, p. 465.

²⁶⁴ « Physcon, voyant la haine qu’il inspirait à son pays, chercha dans le crime un remède à ses terreurs. Il voulut affermir son pouvoir en massacrant ses sujets. Un jour que le gymnase était rempli d’une nombreuse jeunesse, il l’enveloppa d’un cercle d’armes et d’incendie, et fit périr tant par le fer que par la flamme tous ceux qui s’y trouvaient rassemblés. » (VALÈRE MAXIME, *Actions et paroles mémorables*, livre IX, ch. 2 (*De la cruauté*), § 2 (*Exemples étrangers*), 5, trad. P. CONSTANT, vol. 2, Paris : Garnier, 1935, disponible sur <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/valere/livre9.htm>).

d'un problème tout à fait d'actualité à l'époque romaine²⁶⁵. Comme le rapporte Flavius, Apion reprochait aux Juifs qui briguaient la citoyenneté de ne pas se conformer à la religion nationale : « Pourquoi donc, dit-il, s'ils sont citoyens, n'honorent-ils pas les mêmes dieux que les Alexandrins ? »²⁶⁶. Et plus loin : « Apion a entrepris de nous discréditer, parce que nous n'érigions pas d'images pour les empereurs »²⁶⁷. D'après Flavius, les Romains ont admis et respectent cet aniconisme, d'autant que le Législateur juif « n'a pas défendu d'honorer, par d'autres hommages (*aliis honoribus*), après Dieu, les hommes de bien ; et ces honneurs, nous les décernons aux empereurs et au peuple romain. Nous faisons sans cesse des sacrifices pour eux (*pro eis continua sacrificia*) et [...] chaque jour, aux frais communs de tous les Juifs, nous célébrons de tels sacrifices [...] Nous accordons aux seuls empereurs cet honneur suprême (*honorem praecipuum*) que nous ne rendons à personne d'autre parmi les hommes (*quem hominum nulli persolvimus*). »²⁶⁸ Cette position est également partagée par l'auteur de *3 Maccabées*. Plutôt que de s'acquitter d'un devoir civique impliquant l'abandon de leur religion — ce qu'impliquerait le ralliement aux initiés réclamé au départ par Philopator (3 M 2, 30 : ἐν τοῖς κατὰ τὰς τελετὰς μεμνημένοις ἀναστρέφεσθαι) — les Juifs préfèrent vivre en bonne amitié avec les souverains et leur adresser des actions de grâce avec leurs propres prêtres, selon le rituel et le formulaire juif. Cela transparaît nettement en 3 M 7, 13 où, après avoir célébré²⁶⁹ l'heureux dénouement en compagnie d'un Philopator désormais acquis à leur cause,

κατευφημήσαντες αὐτόν, ὡς πρέπον ἦν, οἱ « les Juifs partirent avec joie, après que leurs
τούτων ἱερεῖς καὶ πᾶν τὸ πλῆθος ἐπιφωνή- prêtres eurent acclamé le roi comme il convenait,
σαντες τὸ ἀλληλοῖα μετὰ χαρᾶς ἀνέλυσαν. et que toute la foule eut crié l'alléluia. »

Philopator lui-même reconnaît (3 M 7, 7) que les Juifs « ont pour nous et nos ancêtres une affection solide » (τὴν τε τοῦ φίλου ἣν ἔχουσιν βεβαίαν πρὸς ἡμᾶς καὶ τοὺς προγόνους ἡμῶν εὖνοϊαν). Plus haut (3 M 3 21), encore en proie à la colère, il rappelait ses premières intentions,

²⁶⁵ L'expression ἐν τοῖς κατὰ τὰς τελετὰς μεμνημένοις ἀναστρέφεσθαι pourrait désigner de manière polémique la participation aux associations religieuses (pour les adultes) et aux institutions éducatives (gymnase en particulier) susceptibles d'offrir un accès au *jus civilis*.

²⁶⁶ FLAVIUS JOSÈPHE, *Contre Apion*, livre II, § 65, éd. et trad. (modifiée) cit., p. 71. Le passage ne s'est conservé qu'en latin : *quomodo ergo, inquit, si sunt cives, eosdem deos quos Alexandrini non colunt ?*

²⁶⁷ *Ibid.*, livre II, § 73, éd. et trad. (modifiée) cit., p. 71 : *Itaque derogare nobis Apion conatus est, quia imperatorum non statuamus imagines.*

²⁶⁸ *Ibid.*, livre II, § 76-77, éd. et trad. (modifiée) cit., p. 71.

²⁶⁹ Philopator finance une fête de délivrance où les Juifs dansent et chantent des psaumes de louange (3 M 6, 30-33, 35).

qui avaient été de juger les Juifs « dignes de la citoyenneté alexandrine (πολιτείας αὐτῶν Ἀλεξανδρέων καταξιῶσαι) et de les établir participants aux cérémonies éternelles » (καὶ μετόχους τῶν ἀεὶ ἱερῶν καταστήσαι), et cela « à cause de l'aide qu'ils [nous] ont apportée dans les combats, et vu nombreuses affaires qui, d'emblée, leur ont été confiées en toute confiance »²⁷⁰. Cette situation n'est pour déplaire aux Juifs. Mais, comme tente de le démontrer 3 *Maccabées*, elle ne doit impliquer aucune trahison, aucune remise en cause du judaïsme. Un personnage comme Dosithéos a été trop loin : il « changea de coutumes et s'écarta des doctrines de ses pères » (3 M 1, 3). Pour autant, 3 *Maccabées* n'oublie pas de rappeler ses hauts faits : ils montrent aux païens la loyauté politique dont les Juifs sont capables.

b) *Stigmatisation servile ou pénale ?*

En situant son récit sous le règne de Ptolémée Philopator, 3 *Maccabées* se devait de parler de Dionysos. Même à l'époque romaine, personne n'ignorait que le culte officiel des souverains lagides se confondait avec celui de Dionysos. Les Ptolémées revendiquaient en effet une parenté directe avec Alexandre le Grand, lui-même identifié à Dionysos²⁷¹. Une cinquantaine d'années avant Philopator, Ptolémée Philadelphie fit défiler une grandiose procession dionysiaque dans le stade d'Alexandrie. Le lierre, qui est bien « l'emblème de Dionysos » (3 M 2, 29), constituait le motif principal des ornements exhibés par ceux qui marchaient sous les couleurs du dieu :

En tête du cortège, les Silènes retiennent la foule, habillés de pourpre ou de rouge. Ils sont suivis par les Satyres « portant des torches incrustées de feuilles de lierre en or » (λαμπάδας φέροντες κισσίννας διαχρύσους), tandis que des Victoires ailées tiennent des encensoirs (θυμιατήρια) de six coudées, « ornés de chaînettes en forme de lierres dorés » (κισσίνοις διαχρύσοις κλωσὶ διακεκοσμημένα). Viennent ensuite un char de procession (βωμός) « recouvert d'un feuillage de lierre doré (κισσίνην φυλλάδι διαχρύσῳ πεπυκασμένον), et « équipé d'une couronne de pampres dorée à lemnisques blancs » (ἔχων ἀμπέλινον χρυσοῦν στέφανον μεσολεύκοις μίτραις διεϊλημμένον), puis cent-vingt enfants en tunique pourpre, portant de l'encens, de la myrrhe et du safran dans des corbeilles d'or. Après eux, quarante Satyres « couronnés de lierre doré » (ἔστεφανωμένοι κισσίνοις χρυσοῖς στεφάνοις). Derrière eux, un homme habillé en tragédien, portant une corne d'abondance, représente l'Année (Ἐνιαυτός). Il est suivi par une personnification féminine de la fête quinquennale (Πεντετηρίς) brandissant une couronne de feuillage et, dans l'autre main, une palme. Juste derrière elle, les quatre Saisons présentent chacune leurs fruits. Plus loin dans le cortège, un grand char, tiré par cent quatre-vingt hommes, porte une statue monumentale de Dionysos d'environ quinze mètres de haut. Derrière ce char défilent les prêtres et prêtresses, « les thiasotes de toute origine » (θίασοι παντοδαποί), les « porteuses de berceaux » (τὰ λίκνα φέρουσαι), et les

²⁷⁰ 3 M 3, 21 : διὰ τε τὴν συμμαχίαν καὶ τὰ πεπιστευμένα μετὰ ἀπλότητος αὐτοῖς ἀρχῆθεν μύρια πρᾶγματα τολμήσαντες.

²⁷¹ F. DUNAND, « Les associations dionysiaques au service du pouvoir lagide (III^e s. av. J.-C.) », *L'Association dionysiaque dans les sociétés anciennes. Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome* (Rome, 24-25 mai 1984) (coll. de l'École Fr. de Rome, 89), 1986, p. 85-103.

diverses confréries de bacchantes, « aux cheveux dénoués (*κατακεχυμένοι τὰς τρίχας*), les unes couronnées de serpents (*καὶ ἐστεφανωμένοι τινὲς μὲν ὄφεισιν*), les autres d'if, de vigne ou de lierre (*αἱ δὲ μίλακι καὶ ἀμπέλω καὶ κισσῶ*), portant dans leurs mains les unes des poignards, les autres des serpents (*κατεῖχον δὲ ταῖς χερσὶν αἱ μὲν ἐγχειρίδια, αἱ δὲ ὄφεις*). » Derrière Dionysos, on peut voir une statue féminine, couronnée de feuilles de lierre d'or, personnifiant le mont Nyseion (*ἄγαλμα Νύσησ*) où Dionysos fut nourri enfant par les Nymphes. Il s'agit d'un automate capable d'offrir une libation de lait à quiconque pose la main sur lui. Suit un énorme char, tiré par trois cents hommes, qui consiste en une énorme presse à vin, pleine de grappes de raisins foulées par soixante Satyres ; dirigés par un Silène, ces derniers chantent en s'accompagnant de flûtes.²⁷²

En signalant l'appartenance à Dionysos, la marque au fer rouge de 3 M 2, 29 renvoie sans ambiguïté au souverain lagide lui-même, auquel les Juifs sont désormais soumis, tels des captifs pris sur l'ennemi. Les Juifs de la *chôra* que Philopator projette finalement de déporter en masse sont d'ailleurs considérés comme des séditeux, des « ennemis traîtres et barbares » (3, 24 : *προδότας καὶ βαρβάρους ... πολεμίους*). On peut se demander si l'imposition de la marque au fer rouge n'a pas été inspirée par certains sévices effectivement mis en œuvre à l'époque romaine contre des opposants juifs, en particulier lors de la crise de 38²⁷³. Cette année-là, le préfet Flaccus fit arrêter 38 membres du Conseil juif (*γεροουσία*), qu'il fit défiler dans les rues, enchaînés, jusqu'au théâtre. Devant la foule assemblée, on les déshabilla et on les fouetta cruellement²⁷⁴. Philon se scandalise d'un tel procédé, habituellement réservé « aux plus obscurs des Égyptiens [de souche] coupables des plus grands crimes »²⁷⁵, alors que les Juifs d'Alexandrie étaient habituellement « frappés avec les instruments réservés aux hommes libres et aux citoyens »²⁷⁶, à savoir les baguettes plates (*σπάθαι*). Flaccus organisa même des exécutions publiques dans le théâtre à l'occasion desquelles des condamnés furent crucifiés, après avoir été fouettés et torturés « par le fer et par le feu » (*καὶ πυρὶ καὶ σιδήρῳ*)²⁷⁷. Ceux qui étaient ainsi suppliciés et mis à mort, dont Philon tait prudemment le motif de condamnation, devaient être d'authentiques rebelles. On sait en effet que les Juifs faisaient circuler des armes et recrutaient dans la *chôra* égyptienne, et même en Palestine²⁷⁸. La stigmatisation dégradante faisait peut-être

²⁷² CALLIXÈNE, cité par ATHÉNÉE, *Deipnosophistes* (ou *Banquet des sophistes*), livre V, 197e-199a, éd. et trad. angl. C. B. GULICK, vol. 2, LCL n° 208, 1928, p. 394-400.

²⁷³ Voir PHILON D'ALEXANDRIE, *In Flaccum*, § 58-96, éd. L. COHN et P. WENDLAND, trad. A. PELLE-TIER, OPA 31, 1967, p. 84-109. Philon décrit longuement les violences physiques subies par les Juifs.

²⁷⁴ *Ibid.*, § 74-75, p. 92-94.

²⁷⁵ Égyptiens de souche qui, rappelons-le, ne bénéficiaient pas de la citoyenneté : « Car les Égyptiens, à ce qu'il semble, n'ont reçu le droit de cité (*jus civilitatis*) d'aucun roi, ni, à notre époque, d'aucun empereur » (FLAVIUS JOSÉPHE, *Contre Apion*, livre II, § 72, éd. T. REINACH, trad. L. BLUM, CUF, 1930, p. 71).

²⁷⁶ *Ibid.*, § 80, p. 97.

²⁷⁷ *Ibid.*, § 84, p. 99-101.

²⁷⁸ Voir le commentaire d'André Pelletier à *In Flaccum* § 90, *ibid.*, p. 102-103, n. 5.

partie des tortures auxquelles les condamnés étaient soumis²⁷⁹, et ce motif aura retenu l'attention des auteurs de 3 M.

c) *La feuille de lierre*

L'utilisation de l'emblème de la feuille de lierre en 3 M 2, 29 est évidemment une invention des rédacteurs de 3 M, motivée par le contexte (rapports de la dynastie lagide avec Dionysos). Le choix de ce motif leur a peut-être été suggéré par un passage de 2 M, curieusement ignoré des commentateurs, à l'exception de Johannes Tromp²⁸⁰. L'épisode en question nous ramène au règne du Séleucide Antiochos IV Épiphane (174-164). Ce dernier avait mandé un ancien d'Athènes (*γέροντα Ἀθηναῖον*) « pour forcer les Juifs à enfreindre les lois de leurs pères et à ne plus régler leur vie sur les lois de Dieu, pour profaner le Temple de Jérusalem et le dédier à Zeus Olympien » (2 M 6, 1-2). Des mesures draconiennes avaient été prises pour obliger les Juifs à adopter les pratiques hellénistiques. Il s'agissait encore une fois de consentir à sacrifier pour le souverain et de participer au culte public de Dionysos (2 M 6, 6-9) :

6 Ἦν δ' οὔτε σαββατίζειν οὔτε πατρῶους ἐορτὰς διαφυλάττειν οὔτε ἀπλῶς Ἰουδαῖον ὁμολογεῖν εἶναι. 7 Ἦγοντο δὲ μετὰ πικρᾶς ἀνάγκης εἰς τὴν κατὰ μῆνα τοῦ βασιλέως γενέθλιον ἡμέραν ἐπὶ σπλαγχτισμόν · γενομένης δὲ Διονυσίων ἐορτῆς ἠναγκάζοντο κισσοὺς ἔχοντες πομπεύειν τῷ Διονύσῳ. 8 Ψήφισμα δὲ ἐξέπεσεν εἰς τὰς ἀστυγείτονας Ἑλληνίδας πόλεις Πτολεμαίου ὑποθιμένου τὴν αὐτὴν ἀγωγὴν κατὰ τῶν Ἰουδαίων ἄγειν καὶ σπλαγχνίζειν, 9 τοὺς δὲ μὴ προαιρουμένους μεταβαίνειν ἐπὶ τὰ Ἑλληνικὰ κατασφάζειν. « 6 Il n'était pas possible de célébrer le sabbat, ni de garder les fêtes des pères, ni simplement de confesser que l'on était Juif. 7 Par une contrainte cruelle, [les Juifs] accomplissaient chaque mois un sacrifice, le jour de la naissance du roi, et, lorsque arrivaient les fêtes dionysiaques, ils étaient forcés, en portant des lierres, de marcher dans le triomphe de Dionysos. 8 Un décret fut rendu à l'instigation de Ptolémée dans les villes grecques du voisinage, visant à adopter une même conduite à l'égard des Juifs pour [les obliger à] sacrifier, 9 avec ordre d'égorger ceux qui ne choisiraient pas de passer aux [coutumes] grecques. »

Par une coïncidence heureuse, le rédacteur de 3 M trouvait ici un décret (*ψήφισμα*) rendu « à l'instigation de Ptolémée » (*Πτολεμαίου ὑποθιμένου*). Certes, dans le contexte même de 2 M, il ne peut s'agir ni de Ptolémée IV Philopator, ni même d'aucun Ptolémée lagide²⁸¹ ; mais ce nom

²⁷⁹ Cf. *supra*, p. 357 (prisonniers de guerre, châtement des esclaves et des criminels).

²⁸⁰ J. TROMP, « The Formation of the Third Book of Maccabees », 1995, *op. cit.* n. 228, p. 321, qui se contente d'en donner la référence sans commentaire particulier.

²⁸¹ Certains mss grecs (et d'anciennes traductions latines) donnent aussi un pluriel : « à l'instigation des Ptolémées (*Πτολεμαίων*) » (W. KAPPLER et R. HANHART (éd), *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Societatis Litterarum Göttingensis editum*, vol. IX : *Maccabaeorum liber II*, Göttingen, 1959, p. 171). Si l'on suit Solomon Zeitlin et Sidney Tedesche (*The Second Book of Maccabees*, éd. intro. trad. et com., New York, 1954, p. 153), il pourrait s'agir de Ptolémée, fils de Dorymène, gouverneur lagide de Chypre qui passa aux côtés d'Antiochos IV (2 M 10, 13) et devint stratège de Célé-Syrie et de Phénicie (2 M 8, 8). Mais, d'après 2 M, ce stratège était « le premier à
[Suite de la note page suivante]

suffisait à quiconque souhaitait composer un récit censé se dérouler en Égypte ptolémaïque. Alors que 2 M 6, 7 parle très certainement de Juifs contraints de participer aux cortèges dionysiaques, « couronnés de lierre » (*κισσοῦς ἔχοντες*), l'un des rédacteurs de 3 M aura pu voir dans cette scène un défilé de Juifs conduits dans le triomphe de Dionysos à la manière de captifs. L'expression *πομπεύειν τῷ Διονύσῳ* (« marcher dans un triomphe pour Dionysos ») est suffisamment vague pour permettre une telle lecture. Dès lors, les « porteurs de lierre » (*κισσοῦς ἔχοντες*) ne sont plus les joyeux bacchants couronnés qui s'ébattent dans un cortège, mais des espèces de prisonniers de guerre ou des traîtres *que l'on a punis d'une marque en forme de lierre*, parce qu'ils refusent de participer aux cultes païens.

> Conclusion

Comme l'a déjà remarqué Johannes Tromp, le *Troisième livre des Maccabées* donne l'impression de compiler des documents épars²⁸². Plusieurs épisodes sont en effet délicats à corrélés les uns avec les autres. La diversité des lectures proposées par les historiens modernes illustre la difficulté du texte. En souhaitant situer leur récit sous le règne de Ptolémée Philopator, les auteurs de 3 M ont rassemblé des données disparates, à l'historicité douteuse, qui nuisent à l'intelligence de leur propos. L'inscription que Philopator fait placarder sur la tour du palais ne saurait être considérée comme authentique. Elle n'est pas, comme a pu le croire André Paul, « la reprise, revue et corrigée par l'auteur de 3 M, d'un document existant et, dans son état originaire, certainement contemporain de Ptolémée IV ».²⁸³

En effet, le prix à payer pour accéder à la citoyenneté (participation étroite aux institutions et aux associations religieuses gréco-romaines²⁸⁴), la lourde charge de la *λαογραφία* (assimilée à l'état d'esclave), la dureté des répressions (exécution des opposants), sont autant

observer la justice envers les Juifs, à cause des torts qu'on leur infligeait, et s'était efforcé de les administrer pacifiquement » (2 M 10, 12). Puisque ce Ptolémée semble mal indiqué pour rendre un décret anti-juif, les éditeurs de la Bible de Jérusalem (1996) choisissent de lire le pluriel *Πτολεμαίων* comme désignant les « gens de Ptolémaïs », une cité grecque (future Saint-Jean d'Acre) hostile aux Juifs (2 M 13, 25 et 1 M 5, 15 ; 12, 48).

²⁸² J. TROMP, « The Formation of the Third Book of Maccabees », 1995, *op. cit.* n. 228, p. 315.

²⁸³ A. PAUL, « Le Troisième livre des Maccabées », 1987, *op. cit.* n. 227, p. 314.

²⁸⁴ 3 Maccabées présente cette collusion avec le paganisme comme une trahison. Mais la lettre de Claude citée plus haut (p. 470) montre qu'un certain nombre de Juifs alexandrins — ceux qui disposaient d'un peu de fortune — exerçaient une pression certaine sur les gymnasiarques afin de parvenir à faire inscrire leur progéniture sur les listes éphébiques.

d'éléments présents dans le décret de 3 M 2, 27-30 reflétant les préoccupations des Juifs d'Alexandrie à l'époque romaine, des préoccupations qui se sont exacerbées pendant le règne du préfet Flaccus (34-39). En reprenant la figure maudite de Ptolémée Philopator — que les Grecs eux-mêmes tenaient en piètre estime²⁸⁵ — et en le rendant responsable de leurs maux, 3 M permettait aux Juifs d'Alexandrie d'exprimer leurs différends et leurs inquiétudes vis-à-vis des Grecs, tout en espérant une pacification à laquelle ils avaient intérêt. C'est d'ailleurs le sens général de l'histoire qui nous est contée, puisque le cruel Ptolémée est en définitive appelé à se repentir devant la puissance de Dieu et à restaurer les Juifs dans leurs biens et leur sécurité.

Contrairement à ce que certains ont pu croire, le marquage avec une feuille de lierre ne saurait être considéré comme un pré-requis à l'initiation dionysiaque. Si tel avait été le cas, cette mesure aurait seulement été appliquée aux Juifs acceptant de participer au culte officiel (3 M 2, 30). En tant qu'emblème de Dionysos, la feuille de lierre est aussi — et surtout — celui du monarque lagide. 3 M met en scène un Ptolémée qui, comme Xerxès avant lui, marque en quelque sorte ceux qui lui ont résisté de *στίγματα βασιλῆα*²⁸⁶, avec pour seul objectif de manifester à tous sa cruelle souveraineté.

b) La notice de l'Etymologicon magnum

« Jamais homme n'a été plus abandonné à ses plaisirs que Philopator : il passait les jours dans les cabarets et dans les festins, et les nuits dans les maisons de prostitution. Son yvrognerie lui fit donner le surnom de Gaulois, parce que de même que ces peuples dans les Sacrifices qu'ils faisoient à Bacchus, se couronnoient de lierre ; aussi ce prince se faisoit des guirlandes de cette plante parmi les pots et les plats » [sic]

Richard SIMON, *Le grand dictionnaire de la Bible*, t. 2, Lyon, 1703, p. 324.

Nous avons vu que les défenseurs du marquage culturel commentaient une erreur dans leur lecture du décret apocryphe de Philopator : d'après eux, l'emblème de Dionysos ne serait pas une mesure coercitive, comme 3 M 2, 29 le sous-entend pourtant très clairement, mais un signe que Philopator aurait voulu « imposer aux néophytes dont il croyait augmenter sa secte »²⁸⁷.

²⁸⁵ Cf. *infra*, p. 482 sq.

²⁸⁶ Cf. *supra*, p. 355. Certes, en 3 M, il ne s'agit pas de tatouages (*στίγματα*), mais de marques cautérisées, qui rappellent « les marques brûlantes de lettres barbares » (*inustis Barbarorum litterarum notis*) que les Perses auraient infligées aux hommes d'Alexandre (cf. *supra*, p. 355).

²⁸⁷ P. PERDRIZET, « Le fragment de Satyros sur les dèmes d'Alexandrie », *Revue des Études Anciennes*, 12, 1910, *op. cit.* n. 223, p. 238.

Pour justifier cette interprétation, on insiste sur la dévotion particulière que Ptolémée Philopator aurait eue à l'égard de Dionysos²⁸⁸ — une dévotion qui n'était toutefois pas exceptionnelle pour un souverain lagide²⁸⁹ — et sur son goût prononcé pour les mystères²⁹⁰. Enfin, sans la moindre prudence historique, on produit un texte extrêmement tardif dans lequel Philopator est dit avoir été lui-même tatoué d'une feuille de lierre²⁹¹. Ce passage se lit chez le compilateur byzantin de l'*Etymologicon magnum* (c. XI^e siècle au plus tôt), qui donne s. v. γάλλος les précisions suivantes :

a) Γάλλος : Ὁ φιλοπάτωρ Πτολεμαῖος διὰ τὸ φύλλοις κισσοῦ κατεστίχθαι, ὡς οἱ γάλλοι. b) Ἀεὶ γὰρ ταῖς Διονυσιακαῖς τελεταῖς κισσοῦ ἐστεφανοῦντο.²⁹² « a) Galle : Philopator en fut un, pour avoir été tacheté de feuilles de lierre, comme les Galles. b) Car, lors des cérémonies dionysiaques, [les Galles] se couronnaient toujours de lierre. »

On peut déjà noter que les Galles ne sont en aucun cas les ministres de Dionysos, mais les prêtres attachés au culte de Cybèle-Attis²⁹³. D'autre part, le verbe καταστιζεῖν — nous l'avons vu en analysant le texte de Philon²⁹⁴ — n'a pas la même précision technique que le simple στιζεῖν, qui aurait été préférable si l'on avait réellement voulu parler de tatouage. Enfin, plus grave, le lien de cause à effet (γάρ) qui relie les deux propositions *a* et *b* n'est absolument pas évident : on ne voit pas comment la coutume de se couronner de lierre explique que les Galles

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 230-234.

²⁸⁹ F. DUNAND, « Les associations dionysiaques au service du pouvoir lagide (III^e s. av. J.-C.) », *L'Association dionysiaque dans les sociétés anciennes. Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome* (Rome, 24-25 mai 1984) (coll. de l'École Fr. de Rome, 89), 1986, p. 85-103 et G. FREYBURGER, « Les religions à mystères dans l'Empire romain », *Religions de l'Antiquité*, dir. Y. LEHMANN, Paris, 1999, p. 279.

²⁹⁰ PLUTARQUE, *Cléomène*, dans *Vies*, t. XI, éd. et trad. R. FLACELIÈRE et É. CHAMBRY, CUF, 1976. Au ch. 34, § 2, p. 77, Philopator est dit se consacrer « aux femmes, aux thiasés et aux fêtes bruyantes ».

²⁹¹ Ainsi Fausto Parente (« The Third Book of Maccabees [...] », 1988, *op. cit.* n. 226, p. 174) croit aussi que la marque de Dionysos ne peut avoir été portée que par les initiés, puisqu'elle est celle de Philopator lui-même. Avant lui, Henri Jeanmaire pouvait écrire à la suite de P. Perdrizet que « selon l'usage qui nous est confirmé par ailleurs pour d'autres mystes de Bacchus, [Ptolémée IV] portait sur le corps le tatouage à la feuille de lierre » (H. JEANMAIRE, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1951, p. 451). C'est encore la position de Robert Turcan, qui cite la notice de l'*Etymologicon magnum* en tête du paragraphe qu'il consacre au « tatouage » bacchique (R. TURCAN, *Liturgies de l'initiation bacchique* [...], *op. cit.* n. 224, 2003, p. 18) — une notice qui lui permet d'affirmer, dans son introduction (p. VIII), que Ptolémée Philopator « portait comme marque de son appartenance à un thiasé le tatouage à la feuille de lierre ».

²⁹² T. GAISFORD (éd.), *Etymologicon magnum*, Oxford, 1848 (repr. Amsterdam, 1994), col. 631 = fol. 220, l. 19-21.

²⁹³ L'*Etymologicon magnum* donne une deuxième entrée à Γάλλος, où se trouvent les lieux communs habituels sur les disciples de Cybèle : ils font des orgies pour la Mère des dieux, changent leur nature d'homme, pour n'être ni homme ni femme, en se châtrant (Ὁ τῆ Μητρὶ τῶν θεῶν ὀργιαζόμενος · ὁ ἄλλος τι γενόμενος καὶ μεταβαλὼν τὴν φύσιν ἐξ ἀνδρῶν, καὶ οὔτε ἀνήρ ὢν οὔτε γυνή · ἐξετέμνοντο γὰρ οἱ τελούμενοι τῆ θεῶ).

²⁹⁴ Cf. *supra*, p. 452.

(et Philopator) aient été « tachetés » ou « tatoués » de lierre. Dans ses notes critiques, Thomas Gaisford signale deux corrections proposées jadis par le philologue et alchimiste allemand Jacob Tollius (1630-1696) afin d'harmoniser les deux propositions²⁹⁵. Une première solution consistait à remplacer *ἐστεφανοῦντο* par *ἐστίζοντο* :

- a) Γάλλος : Ὁ φιλοπάτωρ Πτολεμαῖος διὰ τὸ φύλλοις κισσοῦ κατεστήχθαι, ὡς οἱ γάλλοι. b) Ἀεὶ γὰρ ταῖς Διονυσιακαῖς τελεταῖς κισσῷ ἐστίζοντο. « a) Galle : Philopator en fut un, pour avoir été tacheté de feuilles de lierre, comme les Galles. b) Car, lors des cérémonies dionysiaques, [les Galles] se tatouaient toujours de lierre. »

Cette correction a deux inconvénients majeurs. Elle suppose d'abord une grave erreur du copiste, qui aurait modifié profondément et l'orthographe et le nombre des lettres du verbe original. Elle rend enfin la proposition *b* pour le moins incohérente : l'action est censée se reproduire à chaque (ἀεὶ) cérémonie, ce qui s'accorde mal avec une démarche aussi irréversible que le tatouage. La seconde solution, qui a la préférence de J. Tollius, nous paraît aussi plus convaincante. Il s'agit cette fois de remplacer *κατεστήχθαι* par *κατεστέφθαι* :

- a) Γάλλος : Ὁ φιλοπάτωρ Πτολεμαῖος διὰ τὸ φύλλοις κισσοῦ κατεστέφθαι, ὡς οἱ γάλλοι. b) Ἀεὶ γὰρ ταῖς Διονυσιακαῖς τελεταῖς κισσῷ ἐστεφανοῦντο. « a) Galle : Philopator en fut un, pour avoir été couronné de feuilles de lierre, comme les Galles. b) Car, lors des cérémonies dionysiaques, [les Galles] se couronnaient toujours de lierre. »

κατεστέφθαι est l'infinitif parfait passif de *καταστέφειν*, dont le sens premier est “entourer, ceindre autour”, et que la plupart des textes emploient au sens de “couronner”. Cet infinitif a l'avantage de présenter exactement le même nombre de caractères que *κατεστήχθαι* et d'avoir en commun avec lui 9 lettres sur 11. L'erreur du copiste porte donc seulement sur deux lettres. On doit d'ailleurs noter que le compilateur de l'*Etymologicon magnum* n'ignore pas ce verbe *καταστέφειν* : on le trouve employé un peu plus loin à l'infinitif moyen²⁹⁶. Cette seconde conjecture de Tollius, que T. Gaisford qualifie lui-même de *probabilis*, aurait été adoptée par le philologue Johannes Friedrich Schleusner (fin XVIII^e - début XIX^e siècle)²⁹⁷. Elle nous paraît tout

²⁹⁵ J. TOLLIIUS, *Insignia itinerarii italici, quibus continentur antiquitates sacrae*, Utrecht, 1696, p. 20 (annotation à son édition *princeps* de quelques poèmes de Grégoire de Nazianze). J. Tollius se demande si notre passage de l'*Etymologicon* « est bien conservé (*integer*), et s'il ne faut pas plutôt y lire *κατεστέφθαι*, [...] puisqu'à la suite on a : Ἀεὶ γὰρ ταῖς Διονυσιακαῖς τελεταῖς κισσῷ ἐστεφανοῦντο. Il faudrait par conséquent, pour que cette explication ait un sens (*ut haec ratio valeat*), corriger *ἐστεφανοῦντο* en *ἐστίζοντο*. Mais il est clair, d'après de nombreux auteurs, que les Bacchantes et les Bacchants ont l'habitude de se couronner dans les fêtes de Dionysos — rien n'est en effet plus courant. »

²⁹⁶ *Ibid.*, s. v. Εἰρησιώνη (« branche d'olivier entourée de laine »), au fol. 303, l. 29-30 : ἐρίοις καταστέφειν (« s'entourer de laine »).

²⁹⁷ Dans un ouvrage que nous n'avons pas pu localiser. Son célèbre lexique de l'Ancien Testament, qui recouvre les apocryphes deutérocanoniques, ne comporte aucune remarque de ce type.

à fait acceptable, et même indispensable pour l'intelligence du passage. Grâce à elle, chaque proposition sauvegarde sa logique propre, et toutes deux s'harmonisent au mieux autour de la conjonction *γάρ*. Quant aux raisons qui poussent finalement T. Gaisford à écarter la correction de J. F. Schleusner, elles ne sont pas de nature à nous convaincre. T. Gaisford se contente en effet de renvoyer au tatouage des hiérodules égyptiens²⁹⁸ et à la flétrissure en forme de lierre imaginée par l'auteur du *Troisième livre des Maccabées*²⁹⁹. Or, il est tout à fait possible de considérer *κατεστίχθαι* comme une glose faite sur *κατεστέφθαι* par un copiste qui aurait entendu parler du marquage des rebelles juifs par Philopator. L'impact de la légende du *Troisième livre des Maccabées* expliquerait que cette glose, survenue assez tôt dans l'histoire du texte, ait été conservée telle quelle par les scribes ultérieurs³⁰⁰.

*
* *

²⁹⁸ Texte d'Hérodote cité *supra*, p. 421 sq.

²⁹⁹ Cf. *supra*, p. 463 sq.

³⁰⁰ Face au silence de l'apparat critique de Gaisford, il faut croire en effet que *κατεστίχθαι* est transmis par les trois mss principaux, P (Codex Parisiensis n° 2654, A.D. 1273), M (Bibliothèque de S. Marco à Venise n° 530, fin XIII^e siècle) et V (un codex que posséda Isaac Vossius, auj. à la Bibliothèque de Leyde, fin XIII^e siècle). Nous donnons les dates d'après les *sigla* qui figurent au vol. 2 (p. XIX) de *Etymologicum magnum genuinum / Symeonis Etymologicum / Etymologicum Magnum Auctum*, éd. F. LASSERRE et N. LIVADARAS, vol. 1 (*α - ἀμωσγέπως*), Rome, 1976 (non consulté); vol. 2 (*ἀνά - βώτορες*), Athènes, 1992). Cette édition synoptique monumentale, qui accorde le premier rang à l'*Etymologicum magnum*, est malheureusement inachevée et ne comprend pas le passage que nous avons analysé.

c) Plutarque et les “lacérations” de Ptolémée IV

« Elle aime le retentissement des tympanons, le trépignement des pieds, le hurlement des loups, les montagnes sonores et les gorges profondes, la fleur de l'amandier, la grenade et les figues vertes, la danse qui tourne, les flûtes qui ronflent, la sève sucrée, la larme salée, — du sang ! À toi ! à toi, Mère des montagnes ! »

Gustave FLAUBERT, *La Tentation de saint Antoine*, ch. 5

Il nous reste à examiner la dernière pièce du dossier réuni par F. J. Dölger, en lui rendant la parole : « de Ptolémée Philopator, nous savons qu'il portait un stigmaté en forme de *tympanon* (= feuille de lierre) »³⁰¹. À l'appui de cette assertion, le savant allemand cite, à côté de l'*Etymologicon magnum*, ces quelques mots de Plutarque dans le *De adulatore* : Πτολεμαίου ... καὶ τυμπάνων ἐγχαράξεις. On ne saurait dire d'où vient à F. J. Dölger que τύμπανον (*tambour* ou *tambourin*) pourrait désigner un quelconque motif tatoué ou incisé. Bien que ἐγχαράξεις signifie effectivement : “action de graver, de faire une incision, de fendre”, les traducteurs de la *CUF* ont cherché à contourner la difficulté de façon plus élégante :

« [...] la louange (ἔπαινος) qui accoutume (ἐθίζω) aux vices comme aux vertus (ταῖς κακίαις ... ὡς ἀρεταῖς) en y trouvant plaisir au lieu d'y répugner (μὴ ἀξιδόμενον ἀλλὰ χαίροντα χρῆσθαι), cette louange-là perdit les Siciliens lorsqu'elle qualifia la cruauté de Denys et de Phalaris de “haine des méchants” ou d’“équité” ; elle signa l'arrêt de mort de l'Égypte en appelant piété et dévotion (Αἴγυπτον ἀπώλεσε ... εὐσέθειαν ὀνομάζων καὶ θεῶν λατρείαν) les mœurs efféminées de Ptolémée, sa superstition, ses hurlements (τὴν Πτολεμαίου θηλύτητα καὶ θεοληψίαν καὶ ὀλολυγμούς), les *stridences* des danses et des tambourins (καὶ κρήνων καὶ τυμπάνων ἐγχαράξεις). »³⁰²

Cette lecture a été récemment reprise par Robert Turcan qui pense que ce passage concerne la « percussion des instruments »³⁰³.

> *Obscurité du passage*

Cette traduction de la *CUF*, qui n'est ni justifiée ni commentée dans les notes, se heurte à plusieurs difficultés. Elle confère d'abord à ἐγχαράξεις le sens de *stridence*, une acception figurée inconnue des lexiques. Elle considère en outre κρήνον, dont le sens premier est *lis*, comme une

³⁰¹ « Von Ptolemaios Philopator wissen wir, daß er ein Stigma in der Form eines Tympanons (= Efeublatt) trug » (F. J. DÖLGER, *Sphragis*, 1911, *op. cit.* n. 46, p. 42-43).

³⁰² PLUTARQUE, traité 4 (*De adulatore = Les moyens de distinguer le flatteur d'avec l'ami*), ch. 12 (= 56e), dans *Œuvres morales*, t. 1, 2^e part., éd. et trad. R. KLAERR, A. PHILIPPON, J. SIRINELLI, *CUF*, 1989, p. 101.

³⁰³ R. TURCAN, *Liturgies de l'initiation bacchique* [...], *op. cit.* n. 224, 2003, p. 19.

danse en s'appuyant sur un fragment isolé transmis par Athénée, lorsqu'il dresse un savant répertoire des différentes sortes de pains et de gâteaux, parmi lesquels :

Θριδακίνας τε καὶ οἰνοῦτταν καὶ μελιτοῦτταν καὶ κρῖνον καλούμενον καὶ σχῆμά τι χορικῆς ὀρχήσεως παρ' Ἀπολλοφάναι ἐν Δαλίδι.³⁰⁴ « les pains de laitue, les gâteaux au vin, ceux au miel, et le lis, qui désigne aussi une figure particulière de danse chorale chez Apollophanès, dans *Dalis*. »

Monique Alexandre³⁰⁵, à qui nous avons soumis plusieurs pièces de ce dossier, estime à juste titre que la traduction de la *CUF* est « difficile à admettre ». Elle ne voit pas que *κρῖνων* puisse désigner autre chose que des lis et comprend donc *κρῖνων ... ἐγχαράξεις* comme des incisions sur la peau en forme de lis, sans toutefois donner d'explication aux *tympana* qui deviennent dans ce cas extrêmement problématiques³⁰⁶. Les documents que nous avons réunis dans cette étude (ceux que nous avons déjà présentés et ceux dont on pourra lire l'analyse plus bas) n'offrent aucun parallèle sérieux susceptible d'étayer l'interprétation de *καὶ κρῖνων καὶ τυμπάνων ἐγχαράξεις* comme des « scarifications [en forme] de lis et de tambourins ». Un type de mutilation aussi nouveau et étrange ne réclamait-il pas de Plutarque au moins quelques mots d'explication ?

Le tambourin a beau être un instrument typique des célébrations hellénistiques, et en particulier des fêtes bacchiques, les fidèles de Dionysos n'ont jamais prétendu en détenir l'exclusivité, et encore moins qu'il fût leur emblème propre³⁰⁷. De son côté, le lis n'a rien à voir avec Bacchus, auquel on associe ordinairement la vigne et le lierre.

³⁰⁴ ATHÉNÉE, *Deipnosophistes* (ou *Banquet des sophistes*), livre III, 114f, éd. C. B. GULICK, vol. 2, LCL n° 208, 1928, p. 38. Apollophanès, dont on ne possède que des fragments, est un poète comique athénien du V^e siècle av. J.-C. et *Dalis* est le titre d'une de ses comédies. L'enchaînement entre *κρῖνον* et *καλούμενον* n'étant pas très clair, les éditeurs (C. B. Gulick et G. Kaibel avant lui) supposent une lacune qu'ils proposent de compléter ainsi : *καὶ κρῖνον [ἔστι δ' οὔτω] καλούμενον καὶ* (« et le lis [qui est d'autre part] appelé aussi »).

³⁰⁵ Professeur de grec biblique à la Sorbonne.

³⁰⁶ Correspondance du 22/02/2002. Nous tenons à remercier Mme Alexandre pour avoir lu attentivement le dossier que nous lui avons envoyé.

³⁰⁷ Les cultes de Cybèle et de Bacchus s'en disputent l'invention : dans EURIPIDE, *Les Bacchantes*, v. 123-134 (éd. et trad. H. GRÉGOIRE et J. MEUNIER, (Belles Lettres, *Classiques en poche*, 32), Paris, 1998, p. 10-11), le tambourin est dit voir été inventé par les Corybantes (les compagnons de Cybèle-Rhèa) dans les grottes de Crète pour Dionysos (v. 125 : *μοι Κορύβαντες ἤϊρον*), puis remis entre les mains de Rhèa, et enfin emprunté à cette dernière par les Satyres de Bacchus. Au v. 59 (éd. cit. p. 6), Dionysos prétend que les tambourins viennent de Phrygie (la contrée d'origine de Cybèle) et sont « mon invention et celle de Rhèa la [Grande] Mère » (*Ῥέας τε μητρὸς ἐμᾶ ὄ' εὐρήματα*).

> Τύμπανον comme instrument de torture

Il nous paraît plus pertinent de nous tourner vers l'autre signification, bien attestée, de τύμπανον comme instrument de torture. La plupart des sources ont été récemment réunies par Monique Halm-Tisserant³⁰⁸. Trois termes sont utilisés : le substantif τύμπανον³⁰⁹, le verbe ἀποτυμπανίζειν, dont la définition n'est pas claire, et τυμπανίζειν, dont le sens premier serait *jouer du tambour, tambouriner, frapper*. Il faut avouer que l'on manque souvent de précisions pour définir la nature exacte du (ou des) supplice(s) mis en œuvre. Une des sources les plus anciennes parle d'un condamné à mort qui, livré au bourreau, « a été apotympanisé » (ἀπετυμπανίσθη)³¹⁰. D'après Jean Chrysostome, qui semble bien sûr de lui, « on appelle la décapitation apotympanisme » (ἀποτυμπανισμός γὰρ λέγεται ὁ ἀποκεφαλισμός)³¹¹. Mais que disent les textes plus anciens ? Chez Aristote, un certain Lysimaque, condamné à mort, « est déjà assis, destiné à (ou sur le point de) mourir » (καθήμενον ἤδη μέλλοντα ἀποθνήσκειν), lorsque quelqu'un intervient pour contester la légalité de la procédure. Finalement mis hors de cause, Lysimaque est surnommé ὁ ἀπὸ τοῦ τυπάνου, « celui qui a échappé au tympanon »³¹². Parce que ce condamné attend son exécution « assis » (καθήμενον), M. Halm-Tisserant a cru reconnaître là une forme d'exposition représentée sur les vases où le supplicé est accroupi, les mains liées derrière le dos à un poteau³¹³. Mais si l'on a en tête l'assertion de Jean Chrysostome, on peut tout aussi bien comprendre, avec le verbe καθῆσθαι (*être assis* mais aussi *demeurer, rester*), que le condamné attend, immobile (peut-être à genoux), le couperet du bourreau. Le τύμπανον auquel il a échappé serait alors soit le billot, soit la hache servant à la décapitation. C'est toutefois l'hypothèse de M. Halm-Tisserant qui s'accorde le mieux avec d'autres textes, comme ceux où Lucien de Samosate classe le supplice du τύμπανον à côté de l'empalement³¹⁴, ou bien

³⁰⁸ M. HALM-TISSERANT, *Réalités et imaginaire des supplices en Grèce ancienne* (Association Guillaume Budé, Collection d'Études Anciennes, série grecque, n° 125), Paris, 1998, p. 158 sq.

³⁰⁹ Parfois orthographié τύπανον.

³¹⁰ LYSIAS, *Discours XIII (Contre Agoratos, c. 398 av. J.-C.)*, § 56, éd. et trad. L. GERNET et M. BIZOS, 9^e tirage revu et corrigé, CUF, 1992 (1^{ère} éd. 1924), p. 205. Plus loin, il est dit qu'un des frères d'Agoratos, surpris en train de faire des signaux lumineux à l'ennemi fut lui aussi, sous l'ordre de Lamachos, « apotympanisé » (ὑπὸ Λαμάχου ἀπετυμπανίσθη : § 65, p. 207).

³¹¹ JEAN CHRYSOSTOME, *In Epistolam ad Hebraeos*, homélie 27, § 2, PG 63, col. 187.

³¹² ARISTOTE, *Constitution d'Athènes*, ch. 45, § 1, éd. et trad. G. MATHIEU et B. HAUSSOULLIER, CUF, 1922, p. 48.

³¹³ M. HALM-TISSERANT, *Réalités et imaginaire des supplices en Grèce ancienne*, 1998, *op. cit.* n. 308, p. 184 et pl. 28 (images de l'exposition de Prométhée).

³¹⁴ LUCIEN DE SAMOSATE, *Jupiter tragique (Ζεὺς Τραγικός)*, § 19, éd. A. M. HARMON, t. 2, LCL 54, 1915, p. 120 ≈ LO 1, 1972, *libellus* 21, p. 227 : les hommes s'imaginent que les dieux n'existent pas, à

[Suite de la note page suivante]

cet épisode du *Deuxième livre des Maccabées* (6, 19) où Éléazar, qui préfère « une mort glorieuse » à la transgression des interdits alimentaires exigée par ses persécuteurs, « marche volontairement au *tympanon* » (αὐθαιρέτως ἐπὶ τὸ τύμπανον προσῆγεν)³¹⁵. Ce texte le décrit plus loin (6, 30) « sur le point de mourir sous les coups » (μέλλων δὲ ταῖς πληγαῖς τελευτᾶν), et même « fouetté » (μαστιγούμενος). Il faudrait donc distinguer le *τύμπανον*, le poteau, et les diverses atteintes (coups et coups de fouet) que l'on fait subir à celui qui y est attaché. On retrouve cette distinction opérée par le *Lexicon* d'Hésychius (V^e siècle ap. J.-C.) : le *τύμπανον* y est « ce sur quoi les Bacchantes tambourinent, ou alors une forme de supplice » (ὅ αἱ Βάκχαι κρούουσιν, ἢ εἶδος τιμωρίας). Orthographié *τύπανον*, il devient pour Hésychius « un bois sur lequel on *tympanise* » (ξύλον τι, ἐν ᾧ τυμπανίζουσιν), sachant que « celui qui est *tympanisé* » (τυμπανίζεται), c'est « celui qui est cogné, écorché, et violemment frappé » (πλήσσεται, ἐκδέρεται, ἰσχυρῶς τύπτεται)³¹⁶. La *Souda* n'est pas loin d'Hésychius lorsqu'elle comprend *τυμπανίζεται* comme « celui qui est cogné avec un bois, écorché et suspendu » (ξύλω πλήσσεται, ἐκδέρεται, καὶ κρέματα)³¹⁷. D'autres mentions de *τύμπανον* sont trop vagues pour qu'on puisse en tirer quoi que ce soit, comme cette imprécation de Lucillius (I^{er} siècle de notre ère), d'après laquelle « il faut croire que tous [les astrologues] sont dignes d'un seul et même *tympanon* » (ἄξιοί εἰσι τυχεῖν πάντες ἐνὸς τυμπάνου)³¹⁸. Dans certains cas, on a pensé que *τύμπανον* désignait le bâton utilisé pour frapper, comme lorsque, dans une comédie d'Aristophane, Chrémyle invoque à son aide, pour mieux réduire au silence son contradicteur, « les *tympana* et les carcans » (τύμπανα καὶ κύφωνες)³¹⁹. Cette acception est exprimée beaucoup plus clairement dans un fragment que Photius a conservé dans ses notes de lecture. Ce fragment provient d'une

cause des horreurs et des injustices de ce monde. Ne peuvent-ils pas en effet contempler « des pilliers de temple qui restent impunis et ignorés, tandis que l'on empale (*ἀνασκολοπιζομένους*) et que l'on *tympanise* (*τυμπανίζομένους*) des gens qui ne sont coupables d'aucun délit ? » ; *Ibid.*, *La traversée ou le Tyran* (Κατάπλους ἢ Τύραννος), § 6, éd. A. M. HARMON, t. 2, *LCL* 54, 1915, p. 12 ≈ *LO* 1, 1972, *libellus* 19, p. 182 : aux enfers, Clotho, chargée de l'inventaire des défunts, demande à Mercure de lui amener « ceux que la justice a condamnés ; je veux dire ceux qui ont été [condamnés] au *tympanon* (τοὺς ἐκ τυμπάνου) et ceux qui ont été empalés (τοὺς ἀνασκολοπισμένους) ».

³¹⁵ L'épître aux Hébreux fera allusion à cet épisode en parlant de « ceux qui ont été *tympanisés* (*ἐτυμπανίσθησαν*), refusant leur délivrance afin d'obtenir une meilleure résurrection » (Hb 11, 35).

³¹⁶ HÉSYCHIUS, *Lexicon*, éd. M. SCHMIDT, *Hesychii Alexandrini lexicon*, vol. 4 (Σ-Ω), Halle, 1867, p. 185.

³¹⁷ *Souda*, éd. A. ADLER, *BT (Lexicographi graeci*, vol. I), t. 3-4, 1933, p. 606.

³¹⁸ *Anthologie palatine*, livre XI, épigr. n° 160 dans *Anthologie grecque, I^{ère} partie : Anthologie palatine*, t. 10 (livre XI), éd. et trad. (modifiée) R. AUBRETON, *CUF*, 1972, p. 130.

³¹⁹ ARISTOPHANE, *Ploutos*, v. 476, éd. V. COULON, trad. H. VAN DAELE, *CUF* 1930, p. 112. Hilaire van Daele traduit *τύμπανα* par « bâtons ».

Vie du philosophe Isidore par Damascius (V^e siècle ap. J.-C.) dans laquelle il est fait allusion aux persécutions des philosophes. L'un d'entre eux, Julien, le propre frère de Damascius, a subi sans fléchir une authentique bastonnade de *τύμπανα* :

Ὁ δὲ Ἰουλιανὸς σιωπῇ ἐδέξατο καρτερῶν « Et Julien reçut en silence et avec endurance les τὰς πολλὰς ἐπὶ τοῦ νώτου διὰ τῶν τυμ- nombreux coups de *tympanon* sur le dos. En effet, on πάνων πληγὰς · καὶ γὰρ πολλαῖς ἐπαίετο le frappait à coups redoublés de *baktèria*³²¹ sans qu'il βακτηρίαις, μηδὲν ὄλωσ φθεγγάμενος.³²⁰ fit entendre le moindre son de voix. »

Dans ce texte, nous trouvons une équivalence assez nette entre *tympanon* et *baktèria*, ce dernier terme désignant le bâton noueux employé pour la marche. M. Halm-Tisserant mentionne à cet égard un passage intéressant d'Aristophane où un esclave qui a été battu regrette de ne pas avoir une carapace de tortue car, comme il le déclare au public : « Moi, je suis mort, piqueté [par les coups] d'une *baktèria* » (ἐγὼ δ' ἀπόλωλα στιζόμενος βακτηρία)³²².

Nous avons enfin trouvé chez Plutarque un passage où *τύμπανον* apparaît comme une arme proprement dite. À l'homme qui prétend se nourrir de gibier, le moraliste rétorque qu'il lui manque l'outillage naturel dont disposent les authentiques carnivores : bec crochu, griffes, crocs acérés, estomac et sucs digestifs capables de décomposer la chair crue. Plutarque voudrait que le consommateur de viande justifie son régime par une constitution naturelle qui le rende capable de dévorer lui-même sa proie, sans recourir aux artifices de la chasse :

Εἰ δὲ λέγεις πεφυκέναι σεαυτὸν ἐπὶ τῷ αὐτῷ « Si tu prétends être né pour ce genre de nourriture, ἐδωδὴν, ὃ βούλει φαγεῖν πρῶτον αὐτὸς toi qui veux [en] manger, fais[-la] d'abord toi- ἀπόκτεινον, ἀλλ' αὐτὸς διὰ σεαυτοῦ, μὴ même périr ; mais par tes propres moyens, sans χρησάμενος κοπίδι μηδὲ τυμπάνῳ τινὶ μηδὲ utiliser ni coutelas, ni quelque *tympanon*, ni hache, πελέκει · ἀλλ', ὡς λύκοι καὶ ἄρκτοι καὶ mais [en faisant] comme les loups, les ours et les λέοντες αὐτοί, ὡς ἐσθίουσι, φονεύουσιν.³²³ lions, qui tuent en même temps qu'ils mangent. »

Les sources que nous avons passées en revue permettent de dégager deux sens principaux pour le substantif *τύμπανον* : soit on a affaire au court poteau contre lequel un condamné est

³²⁰ PHOTIUS, *Bibliothèque*, codex 242, § 185, éd. et trad. (légèrement modifiée) R. HENRY (Belles Lettres, Collection Byzantine), Paris, 1971, p. 40.

³²¹ Litt. : « avec de nombreuses *baktèriai* ».

³²² ARISTOPHANE, *Les Guêpes*, v. 1296, éd. V. COULON, trad. H. VAN DAELE, *CUF*, 1925, p. 73. Cf. M. HALM-TISSERANT, *op. cit.* n. 308, p. 122-123. Le verbe *στιζέειν* ne sert ici qu'à évoquer les écorchures, et non le tatouage.

³²³ PLUTARQUE, *Sur l'alimentation carnée* (Περὶ σαρκοφαγίας), ch. 1, § 5 (= 995A), éd. et trad. ital. L. INGLESE et G. SANTESE, *Plutarco, Il cibarsi di carne* (Corpus Plutarchi Moralium, 31), Naples, 1999, p. 142, qui traduisent *tympanon* par « *bastone* » (bâton). Jacques Amyot, sans doute guidé par le contexte, rendait ainsi ce passage (éd. de 1587, t. 1, p. 275 r^o) : « Que si tu te veulx obstiner à soustenir que nature l'a faict [i. e. l'homme] pour manger telle viande, tout premier tue la donques toy mesme, je dis toy mesme sans user ny de coupperet, ny de cousteau (μηδὲ τυμπάνῳ), ny de coignée, ains comme les loups, et les ours, et les lions à mesure qu'ils mangent, tuent la beste. »

accroupi (puis torturé), soit on désigne directement le bâton avec lequel on le frappe cruellement. Il peut finalement s'agir d'un seul et même objet de bois, un genre de *pieu* auquel on réserve deux usages différents : le pieu contre lequel on est attaché, et le pieu (la massue) avec lequel on est battu. Ce *τύμπανον*, tout comme son homonyme dévolu aux percussions musicales, se rattache étymologiquement au verbe *τύπτειν*, frapper. On peut ainsi, en paraphrasant les divers auteurs que nous avons cités, donner de *τύμπανον* les trois acceptions suivantes :

- a) l'instrument de percussion *que l'on frappe*.
- b) le poteau *sur lequel on frappe* un condamné.
- c) le bois nouveau *avec lequel on frappe* une victime.

Ces trois acceptions se retrouvent dans le verbe *τυμπανίζειν*, qui signifie *battre du tambour*, mais aussi *attacher* ou *frapper au poteau de torture*, c'est-à-dire, au sens large, *torturer*. Dans un autre passage du *De adulatore*, également consacré aux débordements moraux de Ptolémée Philopator, le contexte montre bien comment Plutarque exploite sciemment les polysémies respectives de *τυμπανίζειν* et de *τελεῖν* (*initier*, mais aussi *achever* ou *exécuter* un condamné) :

ὡμότητι δὲ χρωμένον καὶ ὕβρει « alors qu'il usait de cruauté et de violence, qu'il torturait et qu'il exécutait (*ou* : qu'il jouait du tambourin et qu'il initiait), οὐδείς ἐνέστη τῶν τοσούτων.³²⁴ personne parmi les gens [de son entourage] ne s'y opposa. »

Cet indice interne extrait du ch. 17 nous est très précieux : il nous autorise en effet à comprendre les *τυμπάνων ἐγκαράξεις* du ch. 12 comme des entailles et des blessures provoquées par des coups de *τύμπανον*.

> *Le problème des lis (κρίνα)*

Fort de cette lecture, il nous reste toutefois à tenter d'expliquer les « lis » (*καὶ κρίνων*) mentionnés par Plutarque avant les *τύμπανα*. Les manuscrits anciens transmettent bien *καὶ κρίνων*, et il n'y a aucune raison de rejeter ou de corriger cette *lectio difficilior*³²⁵. En même

³²⁴ PLUTARQUE, traité 4 (*De adulatore*), ch. 17 (= 60a), dans *Œuvres morales*, t. 1, 2^e part., éd. et trad. (modifiée) R. KLAERR, A. PHILIPPON, J. SIRINELLI, CUF, 1989, p. 109. Cette référence est mentionnée pour *τυμπανίζειν* = *torturer* par H. ESTIENNE, *Thesaurus Graecae Linguae* (nouvelle éd. par C. B. HASE, G. DINDORF, L. DINDORF), vol. VII, Paris, 1865, col. 2578 et par le *Bailly*, p. 1975.

³²⁵ Sur une dizaine de mss, échelonnés du XI^e au XIV^e siècle, deux des plus anciens omettent *καὶ κρίνων* : G (Barberinianus gr. 182, XI^e siècle) et Y² (Marcianus gr. 249, XI^e-XII^e siècle) ; mais trois mss contemporains de G et Y² ont bien *καὶ κρίνων*. Selon les éditeurs, aucun ms de la famille du *De adulatore* n'est « nettement supérieur aux autres » (éd. cit. n. 302, notice, p. 30). On a vu en outre que le génitif pluriel *τυμπάνων* indiquait la provenance et l'origine des entailles, et non l'objet ou la personne sur lesquels elles étaient faites, ce qu'induisent les corrections les moins fantaisistes qu'on pourrait proposer de *κρίνων* : “les incisions des (sur les) anneaux” ou “des bracelets” (*τῶν κρίνων ἐγκαράξεις*) ; “des casques” (*τῶν κρανῶν*) ; “des accusés” (*τῶν κρινομένων*) ; “des condamnés” (*τῶν κρίτων*).

temps, on ne voit pas comment ces *κρίνα* pourraient être compris au sens propre³²⁶. Le contexte invite plutôt à y voir quelque objet tranchant susceptible de meurtrir la peau. Les recherches que nous avons menées chez les auteurs grecs n'ont donné aucun résultat. Jusqu'à preuve du contraire, nous sommes devant un *hapax* que l'on peut toutefois tenter d'éclaircir à l'aide d'un texte latin. Parmi les pièges tendus au-devant de ses fortifications, César mentionne en effet

*teretes stipites feminis crassitudine ab summo praeacuti et praeusti demittebantur ita ut non amplius digitis III ex terra eminerent; reliqua pars scrobis ad occultandas insidias viminibus ac virgultis integebatur. Id ex similitudine floris lilium appellabant.*³²⁷

« des pieux lisses de la grosseur de la cuisse, dont l'extrémité supérieure a été taillée en pointe et durcie au feu, et qui ne dépassent pas du sol de plus de trois doigts. Pour dissimuler les pièges, le reste du trou est recouvert de branchages et de broussailles. On les appelle *lis*, à cause de leur ressemblance avec cette fleur. »

Notre hypothèse sera donc que *κρίνον* a reçu en grec une acception figurée proche de celle que nous trouvons chez César. La tige lisse, les pétales ou le pistil ont pu motiver l'association du *lis* avec un instrument de torture. Nous pensons plus spécialement au *grappin* dont les crochets recourbés pouvaient facilement être comparés à la corolle de pétales pointus du lis. Cet instrument et d'autres objets apparentés servant à lacérer la peau ou même à traîner les condamnés à terre sont désignés en grec et en latin par des substantifs familiers entendus au sens figuré, comme ὄνυξ et *uncus* (*ongle, griffe, d'où crochet, croc*), ou encore *κόραξ* (litt. *corbeau*, par analogie avec le bec crochu)³²⁸.

> *Que reproche-t-on exactement à Philopator ?*

Parce que les *ἐγγαράξεις* de Ptolémée Philopator sont critiquées à côté d'une piété déréglée, il semble qu'il faille les identifier avec des mutilations reçues au cours de cérémonies

³²⁶ Une solution serait d'entendre *κρίνον* au sens de "pauvre" ou "misérable". Cf. POLLUX DE NAUCRATIS (grammairien, vers 180 ap. J.-C.), *Onomasticon*, livre VI, § 197, éd. E. BETHE, *BT*, t. 2, 1931, p. 50, l. 8-10 : « Certains donnent au pauvre le nom de *miséreux* et à la misère celui de *pauvreté*. Ils appellent aussi celui qui se trouve dans une telle situation *dénudé* ou *lis* (*γυμνὸν καὶ κρίνον*). » ; *Souda*, s. v. *κρίνον*, éd. A. ADLER, *Suidae Lexicon*, *BT*, t. 3, 1933, p. 189, l. 9-12 : « les pauvres sont appelés *lis* (*τοὺς πτωχοὺς δὲ κρίνα λέγουσιν*). » ; JULIEN, *Contre les Cyniques ignorants*, § 1 = 181C, éd. et trad. G. ROCHEFORT (*Œuvres complètes*, t. 2, 1^{ère} partie), *CUF*, 1963, p. 145, qui évoque les pauvres comme « ceux qui sont plus nus que le lis » (*τοῦ κρίνον γυμνοτέρους*). Mais cette lecture se heurte elle aussi au fait que les deux génitifs rapportés à *ἐγγαράξεις* indiquent selon toute vraisemblance la provenance des blessures et non ceux qui en sont les victimes.

³²⁷ CÉSAR, *Guerre des Gaules*, livre VII, ch. 73, § 3, éd. et trad. (légèrement modifiée) L.-A. CONSTANS, t. 2, *CUF*, 1926, p. 265. L'analogie repose apparemment sur la ressemblance qu'a cette pointe fichée dans le trou avec le pistil du lis dressé au milieu de la corolle de pétales.

³²⁸ Sur les outils à lacérer, cf. M. HALM-TISSERANT, *Réalités et imaginaire des supplices en Grèce ancienne*, 1998, *op. cit.* n. 308, p. 37.

religieuses frénétiques, mutilations que nous avons vues fréquemment dénoncées par les intellectuels de la fin de l'Antiquité, Lucien de Samosate en tête³²⁹. Toutefois, l'acception seconde de *τύμπανον* nous oriente vers des tortures très cruelles, celles qui précèdent ou accompagnent une exécution, et qui semblent difficilement imaginables dans le cadre d'un culte, aussi orgiastique soit-il. Ce que nous pouvons deviner derrière l'emploi métaphorique de *κρίνον* va dans le même sens. On peut donc se demander si les sarcasmes de Plutarque au ch. 12 ne sont pas dirigés contre la cruauté de Ptolémée Philopator en général, plutôt que contre telle ou telle pratique religieuse mutilante dont le souverain se serait lui-même rendu victime. Il n'y aurait rien d'étonnant à rencontrer cette condamnation des tortures d'État à côté d'une satire des comportements excessifs en matière religieuse : nous avons vu que ces deux reproches d'abus de pouvoir et de superstition pouvaient être juxtaposés au ch. 17, grâce à la polysémie respective de *τυμπανίζειν* et *τελεῖν*³³⁰. Rappelons cependant que tout ce qu'énumère Plutarque est appelé par les flagorneurs « piété et dévotion » :

« [...] la louange qui accoutume aux vices comme aux vertus [...] signa l'arrêt de mort de l'Égypte en appelant piété et dévotion les mœurs efféminées de Ptolémée, sa superstition (*θεοληψία*), ses hurlements (*ὀλολυγμοί*), les lacérations de *krina* et de *tympana* (*καὶ κρίνων καὶ τυμπάνων ἐγγαστάξεις*). »

Nous n'avons donc guère le choix : ce sont bien des vices religieux qui sont ici reprochés à Ptolémée³³¹. Cela n'empêche pas que les *krina* et les *tympana* fussent d'authentiques instruments de torture, et qu'avec eux Plutarque entendît manier l'hyperbole à l'endroit du souverain lagide, poursuivant en cela une tradition inaugurée par Polybe, qui avait consacré une cinquantaine de pages aujourd'hui perdues à dénoncer les vices de Ptolémée³³². Athénée rapporte de son côté qu'un des courtisans de Philopator, un autre Ptolémée (originaire de Mégalopolis et fils d'Agésarchos) avait écrit des *Histoires sur Philopator* où l'on pouvait lire plusieurs épisodes se

³²⁹ Cf. *supra*, p. 418.

³³⁰ Cf. *supra*, p. 487. Dans la *Vie de Cléonène*, Ptolémée Philopator donne d'autres preuves de sa cruauté : après le suicide de Cléonène, il fait égorger ses enfants devant les yeux de sa femme, puis celle-ci et les femmes de son entourage (ch. 38, *Vies parallèles*, trad. A.-M. OZANAM, Paris, 2001, p. 1495).

³³¹ Plutarque trouve même chez Alexandre le Grand une naïveté excessive envers les signes oraculaires et son entourage de prêtres et de devins. Ce qui nous vaut cette remarque : « si l'incrédulité et le mépris des choses divines sont redoutables, la superstition (*δεισιδαιμονία*) n'est pas moins dangereuse » (*Alexandre*, ch. 75, § 2, *Vies parallèles*, trad. A.-M. OZANAM, Paris, 2001, p. 1290).

³³² Cf. C. PRÉAUX, « Polybe et Ptolémée Philopator », *Chronique d'Égypte*, 40, 1965, p. 367, qui cite une remarque de Polybe sur ce morceau perdu (livre XIV, ch. 12) : « Après la guerre de Coelè-Syrie, le roi dont il est ici question, Ptolémée Philopator, abandonna tout ce qui est honnête pour se tourner vers la vie répugnante que nous venons de décrire. ».

rapportant aux beuveries célèbres du souverain³³³. Cette figure dépravée de Philopator est restée vive dans la mémoire des auteurs postérieurs : le *Troisième livre des Maccabées*, nous l'avons vu, s'en est fait l'écho, en dépeignant la cruauté du souverain³³⁴ et son entourage adonné à la boisson et à l'injustice (3 M 2, 25). Claire Préaux cite aussi un passage de Strabon où, d'après l'historien, la dégénérescence lagide commence à partir du règne de Ptolémée Philopator³³⁵.

> *Éléments empruntés au culte de Cybèle*

À dire vrai, bien que notre passage ait toujours été classé parmi les témoignages de la dévotion de Ptolémée envers Dionysos, le portrait qui s'en dégage nous oriente plutôt vers le culte de Cybèle. Une expression employée dans la *Vie de Cléomène* à propos de notre souverain ne laisse aucun doute à cet égard. Plutarque y juxtapose à nouveau le goût de Ptolémée pour les fêtes religieuses et sa propension à exécuter au plus vite les gêneurs de son entourage. Les amis de Cléomène — roi de Sparte réfugié en Égypte que Ptolémée avait fait mettre en résidence surveillée — ne voudraient pas qu'il « reste assis sans rien faire, à attendre le bon plaisir d'un roi saltimbanque (*μητραγύρτης*) qui, dès qu'il déposera son tambourin et interrompra le thiasé, le fera mettre à mort »³³⁶. Or, *μητραγύρτης* désigne au propre les mendiants itinérants de la Grande Mère Cybèle qui parcouraient les villes en quête de subsides, accompagnés de tambours et de flûtes³³⁷. Plutarque les critique explicitement ailleurs³³⁸.

³³³ ATHÉNÉE, *Deipnosophistes*, livre VI, 246c, cité par C. PRÉAUX, *op. cit.* n. 332, p. 372.

³³⁴ L'auteur de 3 M "récupère" cette cruauté et la met en scène contre les Juifs : il y a cette première ordonnance contre les Juifs (2, 27-30), traduite plus haut ; la seconde, encore plus cruelle, puisqu'il s'agit pratiquement d'une extermination (3, 25-29) ; le célèbre lâcher d'éléphants dans l'hippodrome (5, 2 sq.) ; enfin plusieurs notations du caractère emporté de Philopator ou de son impiété (3, 1 ; 4, 16 ; 5, 1).

³³⁵ C. PRÉAUX, *op. cit.* n. 332, p. 368 (STRABON, livre XVII, ch. 796).

³³⁶ PLUTARQUE, *Cléomène*, ch. 36, § 7, texte grec dans *Vies*, t. XI, éd. et trad. R. FLACELIÈRE et É. CHAMBRY, CUF, 1976, p. 79 (nous citons ici la trad. de A.-M. OZANAM, *Plutarque, Vies parallèles*, Paris, 2001, p. 1493).

³³⁷ H. GRAILLOT, *Le culte de Cybèle, Mère des dieux, à Rome et dans l'Empire romain* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 107), Paris, 1912, p. 314.

³³⁸ PLUTARQUE, *Traité 25 (Sur les oracles de la Pythie)*, ch. 25 (407C) dans *Œuvres morales*, t. 6 (traités 24-26), éd. et trad. R. FLACELIÈRE, CUF, 1974, p. 77 : « Mais, ce qui a le plus discrédité la poésie, c'est cette tourbe de charlatans et de bateleurs, de mendiants et de vagabonds (*τὸ ἀγγυρικὸν καὶ ἀγοραῖον ... γένος*) qui avoisine les sanctuaires de la Mère des Dieux et de Sarapis ; les uns disent la bonne aventure instantanément, d'autres après avoir tiré au sort des tablettes, et ils s'adressent à un public de valets et de femmes du commun que séduisent particulièrement des vers et des expressions poétiques. »

Les Galles avaient d'autre part, comme Ptolémée, la réputation d'être efféminés³³⁹ et de pousser des hurlements (ὄλολυγμοί - ὄλολυγαί - ὄλολύγματα) :

Ἄνα Δίνδυμον Κυβήβης / Φρύγες ἔνθεον « Au sommet du Dindymon de Cybèle, les Phrygiens
ὄλολυγῆν / ἀπαλῶ τελοῦσιν Ἄττη.³⁴⁰ poussent un hurlement inspiré pour le tendre Attis. »

Γαλλαίης Κυβέλης ὄλολύγματα ὄσσα τε « Les hurlements et les oracles des Galles de Cybèle
Νεῖλον / καρποδότην τίουσιν ἐν αἴσχεσιν honorent le Nil donneur de fruits en d'infâmes prati-
ἀνδρογύνουσιν.³⁴¹ ques pédéastes. »

Henri Graillot³⁴² donne d'autres références où les Galles ne forment plus chez les satiristes qu'un « chœur d'invertis » (*chorus ... cinaedorum*)³⁴³, une « meute enroutée » (*rauca cohors*) hurlant ses cantiques « d'une voix éraillée » (*fracta voce*)³⁴⁴.

Un autre trait caractéristique du culte de Cybèle, nous l'avons noté plus haut³⁴⁵, résidait dans l'automutilation. Plusieurs épigrammes de l'*Anthologie grecque* mentionnent, à côté des tambourins, des cymbales et des costumes féminins, les instruments tranchants employés par les Galles :

« Terre, ma mère, qui nourris les lions de Phrygie et dont tant d'initiés foulent le sol du mont Dindymon, c'est à toi que le féminin Alexis, renonçant au délire que fait naître le son des bronzes qui s'entrechoquent, a consacré ces stimulants de ses transports, cymbales à la voix aiguë, clameur guerrière des trompes à la voix grave, auxquelles la corne torse du jeune taureau a prêté sa courbure, tambours sonores (τυμπανά τ' ἠρχήεντα), couteaux rouges de sang (καὶ αἶματι φοινιχθέντα φάσγανα), et les boucles blondes qu'il secouait jadis. Sois propice, souveraine, à ce fidèle qui, dans sa jeunesse, s'est livré à tes fureurs sacrées, et guéris-le, maintenant qu'il est vieux, de sa sauvagerie d'autrefois. »³⁴⁶

« Ces tambourins qui heurtaient sa main, ces cymbales aux bords concaves, au son aigu, cette double flûte au cri de cornet, dont jadis il tirait des sons gémissants en agitant frénétiquement sa tête, et le fer à double tranchant avec lequel il s'était ouvert la veine (λυσιφλεβῆ τε σάγαριν

³³⁹ Un long portrait satirique des sectateurs de Cybèle se lit dans les *Métamorphoses* d'Apulée (livre VIII, § 26-29) : vêtus de tuniques bariolées, fardés, maquillés, ils recrutent pour leurs banquets un « robuste gaillard de paysan » chargé de les satisfaire (trad. P. GRIMAL, *Romans grecs et latins*, Paris, 1958, p. 296-298). Autres références dans H. GRAILLOT, *Le culte de Cybèle*, 1912, *op. cit.* n. 337, p. 299-301.

³⁴⁰ LUCIEN DE SAMOSATE, *La goutte* (Ποδάγρα = Podagra ou Tragodopodagra), v. 30-33, éd. M. D. MACLEOLD, t. 8, LCL 432, 1967, p. 326 = LO 4, 1987, libellus 69, p. 2.

³⁴¹ GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Carmina historica* II, 2, 7 : *Contre le Némésion* (Πρὸς Νεμέσιον), PG 37, p. 1572.

³⁴² H. GRAILLOT, *Le culte de Cybèle*, 1912, *op. cit.* n. 337, p. 302, n. 3 et 4.

³⁴³ APULÉE, *Métamorphoses*, livre VIII, § 26, éd. D. S. ROBERTSON, trad. P. VALLETTE, CUF, 1945, p. 57. *Cinaedi* est extrêmement péjoratif, et même injurieux : d'après le *Bailly*, les Grecs donnaient à κίναιδος une étymologie basée sur κινέω + αἰδώς, c'est-à-dire « remueur de parties » (sic).

³⁴⁴ JUVÉNAL, *Satires*, VI, v. 515 et II, v. 111, éd. et trad. P. de LABRIOLLE et F. VILLENEUVE, CUF, 1921 (12^e tirage revu, corrigé et augmenté par J. GÉRARD, 1983), p. 79 et 19.

³⁴⁵ Cf. *supra*, p. 419 sq.

³⁴⁶ *Anthologie grecque*, 1^{ère} partie : *Anthologie palatine*, t. 3 (livre VI), épigr. 51 (anonyme), éd. et trad. P. WALTZ, 2^e éd., CUF 1960, p. 47.

ἀμφιθρηγέα) : voilà, Rhéa, déesse dont le char est attelé de lions, ce que t'a consacré Clytosthénès, maintenant que son pied vieilli ne peut plus bondir dans des transports furieux. »³⁴⁷

> *Plutarque s'attaque aux excès de la superstition*

Ces exemples montrent bien comment Plutarque a pu utiliser dans son portrait de Philopator les lieux communs relatifs au culte de Cybèle pour composer une charge virulente contre la superstition du souverain hellénistique, accusée d'aggraver son caractère excessif et emporté. Or Plutarque a en horreur tout ce qui peut menacer la droite raison de l'homme appelé à contrôler ses passions. Lorsqu'après le décès de leur fille unique, Plutarque écrit à sa femme, il loue cette dernière de ne pas s'être abandonnée aux débordements traditionnels du deuil :

« Ceux qui se sont trouvés auprès de toi me disent avec admiration que tu n'as pas pris d'habit de deuil (ἰμάτιον ... πένθιμον), que vous ne vous êtes imposé, ni toi ni tes femmes, aucun geste inconvenant ni aucune mortification (ἀμορφία καὶ αἰκίαν). »³⁴⁸

Pleurer, gémir, prendre des poses éplorées, teindre ses vêtements en noir, se couper les cheveux, se frapper la poitrine, s'infliger des châtiments douloureux, tout ceci est en définitive aussi honteux que l'intempérance dans les plaisirs³⁴⁹. Cette même conviction transparaît dans le traité *De la superstition*, qui, à bien des égards, fait écho aux accusations portées contre Philopator. Tout grec qu'il soit, le superstitieux est conduit, comme les Barbares, à « se vautrer dans la boue, à s'enduire de fange, [...] à se livrer à de honteuses démonstrations publiques, à d'étranges prosternations »³⁵⁰. La folie n'est pas loin : sous l'emprise de la musique, le dévot est tout prêt de s'automutiler, comme les tigres qui « au son du tambour, entrent en fureur et, dans leur trouble, en arrivent à se déchirer eux-mêmes » (περιτυμπανιζομένας ἐκμαίνεσθαι καὶ ταραττεσθαι καὶ τέλος αὐτὰς διασπᾶν)³⁵¹. Plus loin, Plutarque dénonce pêle-mêle

« les actes et les sentiments ridicules qu'inspire la superstition, les propos, les gesticulations, les faits de sorcellerie et de magie (γοητεῖαι καὶ μαγείαι), les courses circulaires (περιδομαί), les battements de tambours (τυμπανισμοί), les purifications pleines d'impureté et les expiations pleines de souillures (καὶ ἀκάθαρτοι μὲν καθαρμοὶ ὄνταραὶ δ' ἀγνεῖα), les pénitences et les mortifications barbares et illicites devant les temples (βάρβαροι δὲ καὶ παράνομοι πρὸς ἱεροῖς κολασμοὶ καὶ προσηλακισμοί). »³⁵²

³⁴⁷ *Ibid.*, épigr. 94, de Philippe de Thessalonique (début 1^{er} siècle ap. J.-C.), trad. modifiée, p. 64.

³⁴⁸ PLUTARQUE, *Traité 45 (Consolation à sa femme)*, § 4 (608f) dans *Œuvres morales*, t. 8, éd. et trad. J. HANI, CUF, 1980, p. 190.

³⁴⁹ *Ibid.*, § 4, 609b-c, éd. et trad. cit., p. 191.

³⁵⁰ PLUTARQUE, *Traité 14 (De la superstition)*, § 3 (166a), dans *Œuvres morales*, t. 2 (traités 10-14), éd. et trad. J. DEFRAZAS, J. HANI et R. KLAERR, CUF, 1985, p. 251.

³⁵¹ *Ibid.*, § 5 (167c), éd. et trad. cit., p. 255.

³⁵² *Ibid.*, § 12 (171a), éd. et trad. cit., p. 265.

Le superstitieux, accoutumé à se faire violence, devient même susceptible d'exercer son *hybris* contre autrui. Il est en effet

« homme inconstant et versatile, enclin à la colère, vindicatif au moindre sujet, s'affligeant pour rien. Si tu invites d'autres personnes à dîner, mais le laisse, lui, de côté, si, pris par tes occupations, tu ne te présentes pas à sa porte ou ometts de le saluer, il te dévorera la chair à belles dents (διέδεταί σου τὸ σῶμα προσφύς) ou saisira ton petit enfant et le frappera à mort (ἢ συλλαβὸν ἀποτυμπανιεῖ τὸ παιδίον) ou lâchera sur tes récoltes quelque bête sauvage qu'il possède et qui ravagera tes fruits mûrs. »³⁵³

> Conclusion

Dans le passage qui nous a occupé, Plutarque, fidèle au projet général du *De adulatore*, critique la flagornerie des courtisans. Celle-ci, en aveuglant les souverains sur leurs vices, menace la grandeur ou même la stabilité de l'État. On n'ignorait pas, depuis Polybe, que le règne de Ptolémée IV avait marqué le début de la décadence lagide. Alors que, dans la *Vie de Cléomène*³⁵⁴, il a déjà critiqué la cruauté de Philopator et son goût pour les cérémonies bruyantes, Plutarque reprend ce portrait dans le *De adulatore* en établissant un rapport subtil entre pratiques religieuses et brutalité, grâce à la polysémie respective des verbes τυμπανίζειν et τελεῖν³⁵⁵. Un peu plus haut dans le traité, Plutarque a préparé le terrain en parlant de καὶ κρίνων καὶ τυμπάνων ἐγχαράξεις, une expression qui désigne, nous l'avons vu, des lacérations provoquées par des instruments de torture. Ces cruels sévices, illustrant l'*hubris* superstitieuse du souverain, sont mentionnés à côté de ses mœurs efféminées et de ses hurlements. Ces débordements extatiques, qui n'ont rien à voir avec le culte dionysiaque, sont ceux des disciples de Cybèle. Dans la *Vie de Cléomène*, Plutarque avait d'ailleurs déjà implicitement comparé Philopator à ces derniers, en qualifiant le souverain lagide de μητραγύρτης³⁵⁶. Contrairement à ce qu'ont pu croire F. J. Dölger ou P. Perdrizet, les καὶ κρίνων καὶ τυμπάνων ἐγχαράξεις ne sauraient donc être considérées comme une forme particulière de signation dionysiaque. Ces auto-mutilations n'ont d'ailleurs nullement pour objectif de reproduire un signe ou symbole d'appartenance religieuse. Il s'agit d'outrages sanglants et spectaculaires, que la rhétorique de Plutarque n'hésite pas à comparer aux tortures les plus cruelles, et qui avaient déjà été raillés par plusieurs

³⁵³ *Ibid.*, § 10 (170a), éd. et trad. cit., p. 262. À noter un nouvel emploi d'ἀποτυμπανίζειν (au futur attique), bien rendu ici par les traducteurs de la CUF.

³⁵⁴ Cf. *supra*, p. 490.

³⁵⁵ *De adulatore*, ch. 17 (= 60a), texte cité *supra*, p. 487.

³⁵⁶ *Vie de Cléomène*, ch. 36, § 7, cité *supra*, p. 490.

auteurs de l'Antiquité. Les astrologues eux-mêmes n'y voyaient qu'une fâcheuse dégénérescence du sentiment religieux imputable à un horoscope néfaste³⁵⁷.

d) L'épithaphe de Doxato en Macédoine (III^e s. ap. J.-C.)

> *Texte et état de la question*

Du fait de sa tonalité "bacchique", un autre document a souvent été ajouté à la liste des *testimonia* concernant Ptolémée Philopator et la marque d'appartenance religieuse en général³⁵⁸. Il s'agit d'une épithaphe gravée sur une plaque de marbre découverte dans le pavage de l'église de Doxato (Macédoine, région de Drama, au nord-ouest de Philippes) au XIX^e siècle par l'archéologue français Léon Heuzey (1831-1922). Voici le relevé publié par ce dernier dans les années 1860, suivi de son commentaire épigraphique³⁵⁹ :

SIDOLOPINRACIVMPOTVITCONVIHEREFECTVS	ETREPARATVSITEMVIVISINELYSIIS
HERCVIIVMCVRMEFIERETAMENPIGEAT	SICPLACITVMESTDIVISAITERNNAVIVEREFORNI
NAMVEIVIAEACIDFLAVDAVII CORPVSAEIII	QVIBENEDESVPEROIVMINESITMERITVS
CLARVSHOMERVSITEMNONTVALAVSSIMILIS	15 QVAETIBICASTIFICOPROMISITMVNERACVRSV
5 TESORTITAPAPHONPVLCIROMINVSORENOTABAI	OLIMIVSSADEOSIMPLICITASFACILIS
DIVASETINTOTOCORVEPLICATAINERAT	NVNCSEVTEBROMIOSIGNATAEMYSTIDISAISE
SOBRIAQVIPPETVOPOLIEBATPECTOREVIRTVS	FLORIGEROINPRATOCONGREGIINSATYRVM
NONAETATE MINORNCMINORINDFLOCO	SIVECANISTRIFRAEPOSCVNTSIBINAIDISALQV
NECMIHIPERVALIDOSRAPIOTEMORTEDOLORES	20 QVIDVCIBVSTAEDISAGMINAFESTATRAHAS
10 QVAMVISAEQVANIMODATPVERVTLACRIMEM	SISQVOICVMQVPEPVERQVOTETVAPROTVLITAETAS
.....SVCIAMVRVOLNEREVICTI	DVMMODO.....
.....

« Cette double colonne de distiques couvre toute une large plaque de marbre de forme rectangulaire qui fait aussi partie du dallage de l'église de Doxato. Les lettres extrêmement serrées, quelquefois même liées entre elles, appartiennent à ce type d'écriture étroit et allongé qui prévaut dans les monuments du troisième siècle de l'Empire. De là quelques difficultés de restitution : car les caractères, pour peu qu'ils soient usés, se réduisent facilement à une série de traits verticaux. Une cassure de la pierre a aussi entamé quelque peu les dernières lignes de chaque colonne ; mais cette double lacune ne saurait être grave, car le sens général ne semble pas interrompu. Les seuls détails d'orthographe qui puissent être notés avec certitude sont : la substitution du T au D final dans *set* pour *sed* ; celle d'O à l'V dans la forme bien connue de *volnere* pour *vulnere* ; enfin l'emploi de la terminaison *is* au nominatif pluriel de la troisième déclinaison, dans *Naidis* pour *Naidēs*, encore cette dernière variante peut-elle s'expliquer par l'effacement de quelques linéaments sur le marbre. »

³⁵⁷ En utilisant le terme *ἄρχοί*, Ptolémée faisait d'ailleurs peut-être lui aussi allusion aux « efféminés » du culte de Cybèle (cf. *supra*, p. 431 et n. 95).

³⁵⁸ C'est encore le cas chez R. TURCAN, *Liturgies de l'initiation bacchique* [...], 2003, *op. cit.* n. 224, p. 19, n° 53) où notre inscription est classée parmi les témoignages relatifs au « tatouage » bacchique.

³⁵⁹ L. HEUZEY et H. DAUMET, *Mission archéologique de Macédoine*, Paris (fascicules publiés en pagination continue entre les années 1864-1867, édition définitive en deux volumes, texte et planches, 1876), vol. de texte, p. 128-129.

Le texte proposé par Léon Heuzey fut amélioré sur certains points par le philologue Moritz Haupt (1808-1874)³⁶⁰ et à nouveau amendé par Franz Bücheler dans son recueil de poèmes épigraphiques latins³⁶¹. Enfin, en 1949, Wilhelm Vollgraff a consacré une analyse d'une vingtaine de pages à l'inscription de Doxato³⁶². Nous établissons notre texte et notre annotation à partir de ces quatre contributions³⁶³ :

<p><i>Si dolor in[ff]ractum potuit convellere [p]ectus Herculium cur me flere tamen pigeat ? Nam velut Aecid[a]e laudavit corpus A[c]hill[i] clarus Homerus, item non tua laus similis ?</i></p> <p>5 <i>Te sortita Paphon pulchro minus ore notabat diva, set in toto cor[d]e plicata inerat. Sobria quippe tuo pollebat pectore virtus non aetate minor, n[e]c minor inde [l]oco. Nec mihi per validos raptō te morte dolores</i></p> <p>10 <i>quamvis aequanimo dat puer ut lacrimem ; s[a]uciamur volnere victi</i></p> <p><i>et reparatus item vivis in Elysiis.</i></p>	<p>« Si la douleur a pu déchirer l'inébranlable poitrine d'Hercule³⁶⁴, pourquoi alors s'offusquer de mes pleurs ? L'illustre Homère a déploré le corps de l'Éacide Achille³⁶⁵, et semblable éloge te serait indigne ? La déesse assignée à Paphos [Vénus] t'avait doté d'un visage moins beau [que celui d'Achille], mais elle demeurait dans tous les replis de ton cœur. En ta poitrine régnait une vertu tempérée, non pas moindre à cause de ton [jeune] âge et de ton [humble] naissance³⁶⁶. Certes, par la violence de mes douleurs, je ne t'arrache[rai] pas à la mort, mais, pour autant, [la perte d']un enfant me donne le droit de pleurer ; nous sommes blessés et touchés par cette blessure.....</p> <p>.....</p> <p>et toi, renouvelé à l'identique, tu vis dans les Champs Élysées. Telle est la volonté des dieux.</p>
---	--

³⁶⁰ Dans T. MOMMSEN (éd.), *Corpus inscriptionum latinarum*, vol. III, 1^{ère} partie : *Inscriptiones Asiae, provinciarum Europae graecarum, Illyrici latinae*, Berlin, 1873, p. 126, n° 686. Les éditeurs de ce tome du *CIL* (cf. *intro.* p. XXVI) disent avoir consulté les deux premiers fascicules de la *Mission archéologique de Macédoine* de L. Heuzey (c'est-à-dire les p. 1-192 de l'édition définitive).

³⁶¹ F. BÜCHELER, *Anthologia latina*, II : *Carmina latina epigraphica*, fasc. 2, BT, 1897, n° 1233, p. 577-579.

³⁶² W. VOLLGRAFF, « Remarques sur une épitaphe latine de Philippes en Macédoine », *Hommages à Joseph Bidez et à Franz Cumont* (Collection Latomus, 2), Bruxelles, 1949, p. 353-373.

³⁶³ Variantes à la fin du poème. Nous tenons à remercier Bruno Meynadier qui a examiné ce texte avec nous.

³⁶⁴ Allusion à l'épisode d'Hercule pleurant la disparition de son compagnon Hylas (APOLLONIOS DE RHODES, *Argonautiques*, chant I, v. 1261-1272, éd. F. VIAN, trad. É. DELAGE, CUF, 1974, p. 110). Autres références chez W. VOLLGRAFF, 1949, *op. cit.* n. 362, p. 354-355, qui signale aussi l'ambiguïté du participe *infractum*. Nous le faisons dériver de *in + frango* plutôt que de *infringo*.

³⁶⁵ L. Heuzey et T. Mommsen ne référencent pas cette allusion, et le renvoi de F. Bücheler et W. Vollgraff à *Illiade*, chant II, v. 673-674 n'est qu'à moitié pertinent — Nirée y est dit être « le plus beau » (*κάλλιστος*) de tous les Danaens « après le Péléide sans reproche » (*μετ' ἀμύμονα Πηλεΐωνα*). C'est bien plutôt vers l'*Odyssée* qu'il faut se tourner, lorsqu'au pays des morts Agamemnon rappelle à Achille ses funérailles (chant XXIV, v. 36-94, éd. et trad. V. BÉRARD, CUF, t. 3, 1924, p. 172-174), funérailles au cours desquelles on lava et oignit le « beau corps » (ou la « belle chair » : *χρῶα καλόν*) d'Achille auquel l'auteur de notre épitaphe fait allusion (v. 3). Certes, le jeune défunt de Doxato n'égale pas en beauté le héros homérique (v. 5), mais cela n'implique pas, comme le croit L. Heuzey, que l'enfant ait été affligé d'une « difformité évidente » (*op. cit.* n. 359, p. 132). L'épitaphe veut surtout mettre en valeur la *simplicitas* du défunt, et opposer l'*eros* corporel (v. 5) au véritable *eros*, celui du cœur (v. 6).

³⁶⁶ W. VOLLGRAFF (1949, *op. cit.* n. 362, p. 356-357) défend à juste titre la lecture *loco* qu'il faut comprendre sur le mode *infimo loco natus* (d'humble naissance) : « Le jeune homme était apparemment de basse extraction, donc probablement d'origine servile. »

- Sic placitum est divis alterna vivere for[ma],
qui bene de supero [n]umine sit meritus.*
- 15 *Quae tibi castifico promisit munera cursu
olim iussa deo simplicitas facilis.
Nunc seu te Bromio signatae mystid[e]s a[d] se
florigero in prato congreg[em] Satyrum
sive canistriferae poscunt sibi Naïd[e]s aequ[um],*
- 20 *qui ducibus taedis agmina festa trahas.
Sis quo[d]cumque, puer, quo te tua protulit aetas,
dummodo.....
.....*

Champs Élysées. Telle est la volonté des dieux : que vive sous une autre forme³⁶⁷ celui qui se sera montré méritant auprès de la Puissance d'en-haut. Ce qui, au cours de ta chaste vie, t'a garanti ces récompenses, c'est une candeur naturelle de longue date conforme à Dieu. Désormais, ce sont soit celles qui ont été désignées comme mystes par Bromius³⁶⁸ qui te réclament comme Satyre réuni à leur troupe³⁶⁹ dans la prairie fleurie, soit les Naïades porteuses de corbeilles qui te veulent bien disposé à leur égard³⁷⁰, toi qui entraînes les cortèges des fêtes avec des torches conductrices³⁷¹. Qu'importe ce que tu seras, ce à quoi ton âge t'aura destiné, pourvu que³⁷²..... »

Variantes

H = éd. HEUZEY ; M = éd. HAUPT dans MOMMSEN ; B = BÜCHELER ; V = VOLLGRAFF

2 [H]ercu[le]um H, Herculum M B | 3 A[chillis] H, A[c]hill[i] M B | 8 loco H B V, joco M | 9 rapio H, rauto M B | 11 [cr]uciamur H, su[lc]amur M, [tu placidus, dum nos cr]uciamur volnere victi B s[a]uciamur V | 13 a[l]terna H V, a[e]terna M B | 14 [l]umine H M, [n]umine B | 17 mystidis aise (?) H, mystides at se M, mystides ad se B (apparat crit.) mystides axe V | 18 congregat] in satyrum H, congregem uti] satyrum M, congregium Satyrum B (apparat crit.) | 19 Naïdis aequ[um] H, Naïdes aequ[e] M B Naïdes aequ[ae] V.

Plusieurs commentateurs ont pensé que les mots *Bromio signatae mystides* (v. 17) désignaient des « mystes marquées par Bacchus ». Étant entendu que la région de Philippes est voisine de la Thrace, Paul Perdrizet a le premier cru reconnaître dans l'épithète de Doxato une « persistance jusqu'à l'époque impériale du rite du tatouage dans le culte thrace de Bacchos ». Le défunt serait un jeune initié aux mystères de Dionysos, et les *mystides* des Bacchantes

³⁶⁷ « Il est possible d'attribuer à *alterna* un sens spécial qui s'accorde bien avec l'espoir exprimé dans les lignes suivantes, à savoir que le défunt continuera à exister sous les traits de quelque déité juvénile, tel un satyre associé au thiasse mystique de Dionysos, ou un Hermès ordonnant la farandole des nymphes si souvent représentée sur les monuments. » (W. VOLLGRAFF, 1949, *op. cit.* n. 362, p. 358)

³⁶⁸ Bromius est un des surnoms de Bacchus.

³⁶⁹ C'est ainsi que nous comprenons : *ad se ... congregem*.

³⁷⁰ La proposition de W. Vollgraff (1949, *op. cit.* n. 362, p. 368) : *Naïdes aequae*, « les Naïades bienveillantes » explique mal *sibi*. B. Meynadier me suggère de revenir à la lecture de Heuzey : *aequum*, cet adjectif ayant l'avantage de renforcer la construction parallèle des deux propositions (*seu... sive...*) en répondant à *congregem*. Nous lisons *aequum* au sens de « favorable à », « bien disposé à l'égard de » + datif (*sibi*).

³⁷¹ D'après W. Vollgraff (1949, *op. cit.* n. 362, p. 369), « le conducteur des Nymphes par excellence, c'est Mercure ». Néanmoins, tout le tableau rappelle l'image que les poètes se plaisaient à donner des bacchantes, celles qui réunissent les dieux partisans de Bacchus et du plaisir : les Pans, la troupe amoureuse des jeunes Satyres, les Nymphes des eaux et des campagnes (voir par ex. OVIDE, *Fastes*, livre I, v. 393 sq.).

³⁷² W. Vollgraff (1949, *op. cit.* n. 362, p. 370-371) comprend ces derniers mots : « Il n'importe à quelle divinité tu sois assimilé, pourvu que... » : « Les anciens avaient coutume d'assimiler les morts, selon l'âge qu'ils avaient atteint, à des divinités d'aspect plus ou moins juvénile ou plus ou moins avancé en âge. »

thraces, tatouées comme le sont les femmes décorant les vases grecs³⁷³ : « les *signatae mystides* qui accueilleront le Dionysiate dans la prairie d'outre-tombe sont marquées du signe mystique, tatouées de l'image d'un chevreau ou d'un faon, sur la jambe ou sur le bras, car tel devait être le tatouage des Bacchantes »³⁷⁴. Ailleurs, P. Perdrizet affirme que ce « signe mystique » en forme de chevreau ou de faon était un souvenir de l'ômophagie pratiquée par elles³⁷⁵. Franz Joseph Dölger crut dans un premier temps, comme P. Perdrizet, que le défunt de notre inscription appartenait à une communauté dionysiaque exigeant de ses adeptes un tatouage religieux³⁷⁶. Mais, dans une publication postérieure restée malheureusement confidentielle³⁷⁷, F. J. Dölger nuancera considérablement son propos. Pour mieux débrouiller la question, il entreprend l'examen de plusieurs figurations de Thraciennes tatouées. F. J. Dölger appelle *ménades* les protagonistes de la mort d'Orphée représentées sur les vases grecs, un nom habituellement réservé aux Bacchantes, bien que la signification de *μαινάδες* (femmes agitées, furies) puisse tout aussi bien s'appliquer aux meurtrières déchaînées du poète mythique. Pour autant, il reconnaît que, parmi les tatouages portés par ces "ménades", aucun ne peut être compris « comme un véritable tatouage religieux au sens d'une consécration à un dieu » (*im Sinne einer Gottesweihe*)³⁷⁸. Cette dernière mise au point de F. J. Dölger ne convaincra pas Joseph Ysebaert qui croit possible que des initiés à Dionysos « aient marqué leur peau avec divers signes en l'honneur du dieu »³⁷⁹. Wilhelm Vollgraff entend lui aussi maintenir l'idée d'un marquage religieux, en proposant de restaurer la fin du vers 17 de la façon suivante : *Bromio signatae mystid[e]s a[x]e* = « les initiées marquées au signe du char dionysiaque ». Le char exprimerait, de la part des initiés, l'espoir de se voir un jour transporté au ciel par Dionysos. Ce symbole ne ferait que s'ajouter aux quatre autres marques corporelles bacchiques connues : la *feuille de*

³⁷³ Sur ces représentations, cf. *supra*, p. 116 sq.

³⁷⁴ P. PERDRIZET, « Le fragment de Satyros sur les dèmes d'Alexandrie », *Revue des Études Anciennes*, 12, 1910, p. 237. P. Perdrizet prétend que, de leurs côté, les adeptes masculins de Dionysos étaient tatoués d'une feuille de lierre, celle dont Ptolémée Philopator aurait été marqué.

³⁷⁵ P. PERDRIZET, *Cultes et mythes du Pangée*, Paris / Nancy, 1910, p. 96-97. Sur la dévoration de chair crue (*ἀμοφαγία*) dans le dionysisme orgiastique, cf. R. SOREL, *Orphée et l'orphisme* (coll. "Que sais-je ?" 3018), Paris, 1995, p. 68-71.

³⁷⁶ F. J. DÖLGER, *Sphragis*, 1911, *op. cit.* n. 46, p. 42.

³⁷⁷ F. J. DÖLGER, « Zur Frage der religiösen Tätowierung im trakischen Dionysoskult : "Bromio signatae mystides" in einer Grabinschrift des dritten Jahrhunderts n. Chr. », *Antike und Christentum*, 2, 1930, p. 107-116.

³⁷⁸ F. J. DÖLGER, *ibid.*, p. 115-116.

³⁷⁹ J. YSEBAERT, *Greek Baptismal Terminology. Its Origins and Early Development*, Nijmegen, 1962, p. 189.

lierre, le lis, le chevreau (ou le faon, ou le cerf), et enfin l'échelle³⁸⁰. N'accablons pas Wilhelm Vollgraff : il a été la victime malheureuse de ses prédécesseurs. Son principal mérite, rappelons-le, est d'avoir identifié l'un des thèmes importants de l'inscription, l'épisode de la disparition d'Hylas, pleuré par Hercule³⁸¹. Ce thème, évoqué aux vers 1 et 2, transparait peut-être à nouveau au vers 19 avec la mention des Naïades³⁸². En effet, aux références mentionnées par W. Vollgraff il convient sans doute d'ajouter deux épigrammes d'Ausone :

« Vois comme il désire jouir d'une douce mort (*blandae necis*) et quelles mortelles joies il veut éprouver, le bel Hylas ! Celui qui va mourir parmi les baisers et les dangereuses amours (*oscula et infestos inter moriturus amores*) est doublement torturé : par les Naïades et par les Euménides (*ancipites patitur Naïadas Eumenidas*). »³⁸³

« Un amour cruel et stérile vous affole, impudentes Naïades : cet adolescent deviendra fleur (*Ephebus iste flos erit*). »³⁸⁴

Certes, la fin d'Hylas est prématurée et douloureuse pour son entourage. Une *blanda nex inter oscula et amores* n'est-elle cependant pas préférable à toute autre ?

> Orphée, Dionysos et les Bacchantes thraces

Orphée est notoirement natif de Thrace, tandis qu'Euripide fait venir Dionysos de Lydie³⁸⁵. Sans doute le culte de Bacchus n'est-il pas à proprement parler originaire de Thrace³⁸⁶, mais une tradition ancienne faisait de Dionysos le conquérant de cette contrée, qu'il

³⁸⁰ W. VOLLGRAFF, 1949, *op. cit.* n. 362, p. 363-367. Autres interprétations contestables : au v. 14, qu'on lise *supero lumine* ou *supero numine*, Vollgraff est persuadé d'avoir affaire à Mithra ; au v. 15, *castifico ... cursu*, qui désigne à n'en pas douter le cours d'une existence irréprochable, désignerait, d'après Vollgraff, « le taurobole, l'immolation du taureau suivie de l'aspersion par son sang, cérémonie par laquelle les adorateurs de Cybèle entendaient se sanctifier » (sic !).

³⁸¹ Cf. *supra*, n. 364.

³⁸² Hylas, victime de sa beauté, fut en effet entraîné par les Nymphes dans les tourbillons d'une source enchantée.

³⁸³ AUSONE, *Épigramme* 96, éd. et trad. (modifiée) M. JASINSKI, t. 2, Paris, 1935, p. 180-181.

³⁸⁴ AUSONE, *Épigrammes* 97, éd. et trad. (modifiée) M. JASINSKI, t. 2, Paris, 1935, p. 180-181. Il y a un jeu de mot sur *flos*, fleur, mais aussi *poussière* (fleur de cuivre ou de gypse), ici celle du cadavre d'Hylas.

³⁸⁵ EURIPIDE, *Les Bacchantes*, v. 464, éd. et trad. H. GRÉGOIRE et J. MEUNIER, (Belles Lettres, *Classiques en poche*, 32), Paris, 1998, p. 36-37.

³⁸⁶ Les dernières hypothèses des historiens sur l'origine de la figure de Dionysos partent d'un fond hittite-anatolien (le dieu Télibinu), et postulent un syncrétisme opéré ensuite en milieu créto-mycénien ou grec (lorsque ce dernier est en contact avec l'Asie Mineure) et aussi en Thrace, sachant que les souches principales semblent être anatoliennes et créto-mycéniennes. Les traditions relatives à la mise à mort du dieu « seraient influencées par l'orphisme et ne feraient pas partie de la personnalité anatolienne de Dionysos » (I. TASSIGNON, « Les éléments anatoliens du mythe et de la personnalité de Dionysos », *Revue de l'Histoire des Religions*, 218, fasc. 3, 2001, p. 307-337, ici p. 336)

aurait enlevée au roi Lycurgue. Homère, qui raconte la lutte de Dionysos contre Lycurgue, localise l'épisode sur le mont Nyséion³⁸⁷, derrière lequel P. Perdrizet a voulu reconnaître la montagne thrace du Pangée³⁸⁸. Mais cette identification n'a pas convaincu Henri Jeanmaire, qui pense que la localisation de Lycurgue en Thrace est une invention d'Eschyle (v^e siècle av. J.-C.) dans sa tétralogie consacrée à l'affrontement de Lycurgue avec Dionysos (*Lycurgie*). Cette tétralogie ne nous est connue que par des fragments qui ont au moins livré les titres des pièces qui la composaient : *Les Édoniens* ; *Les Bassarai* ; *Les Jeunes Gens* ; *Lycurgue, drame satirique*³⁸⁹. Lycurgue y est dit roi des Édoniens, un peuple de Thrace³⁹⁰. Cet épisode a offert à Diodore de Sicile l'occasion d'établir une "généalogie initiatique" reliant Orphée à Dionysos : suite à la défaite de Lycurgue, Dionysos établit Charops roi de Thrace et lui enseigne « les cérémonies [sacrées] pour les initiations » (τὰ κατὰ τὰς τελετὰς ὄργια). À son tour, Œagre, fils de Charops, apprend de son père « les initiations telles qu'elles sont transmises dans les mystères » (τὰς ἐν τοῖς μυστηρίοις παραδεδομένας τελετάς). Or Œagre est lui-même père d'Orphée, lequel « apporta de nombreux changements aux cérémonies : voilà pourquoi les initiations (τελετάς) créées par Dionysos furent appelées orphiques (ὄρφικὰς) »³⁹¹.

A-t-il existé des Bacchantes thraces ? Chez Euripide, lorsque Dionysos entreprend de visiter Thèbes, il a déjà établi ses thiasos en Asie Mineure, en Syrie et en Arabie³⁹² ; d'après lui, tous les Barbares célèbrent ses mystères³⁹³. Mais, dans les *Bacchantes*, la Thrace n'est pas mentionnée³⁹⁴. Euripide mis à part, le culte de Dionysos en Thrace ne fait pourtant pas de doute pour les auteurs anciens. Hérodote rapporte qu'un temple de Dionysos était établi sur les montagnes de Thrace et administré par une caste sacerdotale locale, les Besses³⁹⁵. Au III^e siècle

³⁸⁷ Cf. *supra*, p. 117, n. 424.

³⁸⁸ P. PERDRIZET, *Cultes et mythes du Pangée*, 1910, *op. cit.* n. 375, p. 45-48.

³⁸⁹ H. J. METTE, *Die Fragmente der Tragödien des Aischylos*, Berlin, 1959, p. 25-34, frag. n° 69-100.

³⁹⁰ Cf. H. JEANMAIRE, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1951, p. 64-65 et p. 99-100.

³⁹¹ DIODORE DE SICILE, *Bibliothèque historique*, III, ch. 65, § 6, éd. et trad. (modifiée) B. BOMME-LAER, *CUF*, 1989, p. 103.

³⁹² EURIPIDE, *Les Bacchantes*, v. 13-17 éd. et trad. cit. n. 385, p. 2.

³⁹³ *Ibid.*, v. 483, p. 38.

³⁹⁴ P. Perdrizet veut à nouveau deviner cette contrée derrière la mention qui est faite du Nysa au v. 556 (P. PERDRIZET, *Cultes et mythes du Pangée*, 1910, *op. cit.* n. 375, p. 50). Mais voir les réserves de H. Jeanmaire mentionnées un peu plus haut.

³⁹⁵ Les Satres, peuplade insoumise établie dans les montagnes thraces, « possèdent le sanctuaire oraculaire de Dionysos ; ce sanctuaire est situé sur les plus hautes montagnes ; ce sont des Besses qui, parmi les Satres, y remplissent les fonctions de prophète, et c'est une femme qui rend les oracles, comme à Delphes » (HÉRODOTE, *Histoires*, livre VII, ch. 111, éd. et trad. P.-E. LEGRAND, *CUF*, 1951, p. 117).

av. J.-C., Ératosthène résume un épisode de la *Lycurgie* d'Eschyle (cf. ci-dessus) où Orphée est châtié par des Thraciennes disciples de Dionysos, appelées *Bassarai* ou *Bassarides*³⁹⁶.

« [Orphée] refusa d'honorer Dionysos, [...] et considéra Hélios, auquel il donnait aussi le nom d'Apollon, comme le plus puissant des dieux. Il se réveillait la nuit, gravissait à l'aube le mont que l'on appelle Pangée et se postait face à l'Orient pour que la première chose qu'il vît soit le soleil. Dionysos en fut irrité contre lui et lui envoya les Bassarides (τὰς Βασσαρίδας), comme le raconte le poète tragique Eschyle, qui le mirent en pièces et dispersèrent ses membres (τὰ μέλη) de tous côtés. Les Muses les rassemblèrent et les enterrèrent sur les [montagnes] appelées Leibèthres (ἐπι τοῖς λεγομένοις Λειβήθροις). »³⁹⁷

D'autres auteurs identifient après lui les meurtrières d'Orphée avec les compagnes de Bacchus : chez Virgile, Orphée est massacré et déchiré par les Thraciennes « au cours des sacrifices offerts aux dieux et des orgies du Bacchus nocturne » (*inter sacra deum nocturnique orgia Bacchi*)³⁹⁸. De son côté, Ovide parle explicitement des Bacchantes³⁹⁹ ; l'une d'elles frappe d'ailleurs Orphée d'un thyrses enguirlandé de feuillage⁴⁰⁰, tandis que retentissent les tambourins, les flûtes et les hurlements. Enfin, le Pseudo-Apollodore note vers 200 ap. J.-C. qu'Orphée a été « mis en pièces par les Ménades » (διασπασθεῖς ὑπὸ τῶν μαινάδων)⁴⁰¹. Il était commode d'accuser les Bacchantes d'un meurtre aussi sauvage : pratiquant l'ômophagie extatique⁴⁰², elles menaçaient à chaque instant de déchaîner leur folie contre les êtres humains ou même, dans le cas qui nous occupe, contre un dieu⁴⁰³.

³⁹⁶ L'origine de cette appellation pose de nouveaux problèmes. P. Perdrizet voudrait la faire dériver des Besses (Βησσοί) mentionnés par Hérodote (cf. n. 395). Pour Hésychius, les *βασσάραι* désignent « les manteaux que portaient les Bacchantes thraces » (χιτῶνες, οὗς ἐφόρουσιν αἱ Θράκισσαι Βάκχισσαι). Enfin, dans un passage que nous avons déjà mentionné (cf. *supra*, p. 474 sq.), Callixène décrit une procession dionysiaque organisée à Alexandrie où défilèrent des Bacchantes de Macédoine (Μακεταί), « celles qu'on appelle Mimallones, les Bassarai et les Lydiennes » (αἱ καλούμεναι Μιμαλλόνες καὶ Βασσάραι καὶ Λυδαί, CALLIXÈNE, cité par ATHÉNÉE, *Deipnosophistes*, livre V, 198e, éd. C. B. GULICK, vol. 2, LCL n° 208, 1928, p. 398-399).

³⁹⁷ ÉRATOSTHÈNE, *Les catastérismes*, constellation 24 (la Lyre), trad. P. CHARVET et A. ZUCKER (sur l'édition d'Olivieri, 1897), *Le ciel. Mythes et histoire des constellations. Les Catastérismes d'Ératosthène*, Paris, 1998, p. 117-118 = H. J. METTE, *op. cit.* n. 389, 1959, p. 29, frag. 83 des *Bassarai*.

³⁹⁸ VIRGILE, *Géorgiques*, livre IV, v. 520, éd. et trad. E. DE SAINT-DENIS, CUF, 1957, p. 75 (nous adoptons la trad. de M. RAT, Paris, 1932, p. 203).

³⁹⁹ *Métamorphoses*, livre XI, v. 17, éd. et trad. G. LAFAYE (1930), 7^e repr. revu et corrigé par H. LE BONNIEC, CUF, 1991, p. 2 : « les tambourins, claquements de mains et hurlements des Bacchantes » (*tympanaque plausus et Bacchei ululatus*).

⁴⁰⁰ Thyrses décrit comme une « haste garnie de feuilles » (*Ibid.*, v. 7-9 : *hasta ... foliis praesuta*).

⁴⁰¹ PSEUDO-APOLLODORE, *Bibliothèque* livre I, ch. 3, § 2, éd. et trad. cit. n. 376.

⁴⁰² Voir la scène décrite dans les *Bacchantes* d'Euripide, où un troupeau de bovidés est réduit en charpie, v. 735-745, éd. et trad. cit. n. 385, p. 56-57.

⁴⁰³ Penthée en fut victime, démembré par sa propre mère (EURIPIDE, *ibid.*, v. 1114 sq., éd. et trad. cit., p. 84-85). Autres exemples dans R. SOREL, *Orphée et l'orphisme*, *op. cit.*, p. 70-71 (des rumeurs colportées par Porphyre et Clément d'Alexandrie accusent les Bacchantes de sacrifices humains). À la veille de la bataille de Salamine, un devin de l'entourage de Thémistocle aurait conseillé à ce dernier d'immoler trois prisonniers de guerre à « Dionysos Mangeur de chair crue » (Ὀμηστροφῆς Διόνυσος). C'est Plutarque
[Suite de la note page suivante]

Pour tous ces auteurs, la Thrace fait donc bien partie des pays gagnés dès les origines à la religion dionysiaque. La Bacchante thrace devient dès lors un motif littéraire à part entière : en invocant Bacchus, figure privilégiée de l'inspiration poétique, Horace se comparera lui-même à une ménade ravie sur les sommets de son pays :

Non secus in jugis / exsomnia stupet « C'est seulement dans les montagnes que la Bacchante Euhias, / *Hebrum prospiciens et nive* sans sommeil est frappée de stupeur en contemplant *candidam / Thracen, ac pede barbaro /* l'Hèbre, la Thrace blanche de neige et le Rhodope que *lustratam Rhodopen. Ut mihi devio /* foule un pied barbare. De même, hors des sentiers battus, *ripas et vacuum nemus / mirari libet.*⁴⁰⁴ il me plaît d'admirer les rives et les bois solitaires. »

Dans une autre ode, il recrute les Bacchantes parmi le peuple thrace des Bistons, lorsqu'il fait à Dionysos ce compliment :

Nodo coerces viperino / Bistonidum sine « Tu domptes sans crainte la chevelure des Bistones *fraude crines.*⁴⁰⁵ avec un nœud de vipères. »

Plutarque écrira à son tour :

« On dit que toutes les femmes de la région [i. e. la Macédoine], s'adonnant aux rites orphiques et au culte orgiastique de Dionysos depuis un temps immémorial sous le nom de Clodones et de Mimallones, imitent en beaucoup de points les pratiques des Édoniennes et des femmes thraces du mont Hémon. »⁴⁰⁶

> Conclusion

Les rapports entretenus par les Bacchantes avec la Thrace, aussi nombreux soient-ils, ne permettent pourtant pas de considérer les tatouages qui apparaissent sur les vases grecs comme une composante du culte de Bacchus. En effet, l'iconographie des vases nous donne deux informations importantes : d'une part, le tatouage n'y est pas l'apanage des meurtrières d'Orphée (il apparaît aussi sur d'autres femmes que les peintres ont souhaité caractériser comme

qui rapporte cette anecdote prise chez le grammairien Phaniass d'Érésos (Lesbos, IV^e-III^e siècle av. J.-C.) dans *Thémistocle*, ch. 13, § 3 (dans *Vies parallèles*, trad. A.-M. OZANAM, 2001, p. 268), et qui la rappelle à nouveau en *Pélopidas*, ch. 21, § 3 et *Aristide*, ch. 9, § 2 (trad. *ibid.*, p. 554 et 614).

⁴⁰⁴ HORACE, *Odes*, livre III, *Ode 25*, v. 8-14, éd. et trad. (modifiée) F. RICHARD, Paris, 1931, p. 142-143. La Bacchante est appelée d'un des noms de Bacchus (Εὐΐος), au féminin (εὐΐάς). L'Hèbre est un fleuve de Thrace ; le Rhodope, une chaîne de montagnes de la même région.

⁴⁰⁵ HORACE, *Odes*, livre II, *Ode 19*, v. 19-20, éd. et trad. (modifiée) F. RICHARD, p. 90-91.

⁴⁰⁶ PLUTARQUE, *Vie d'Alexandre*, ch. 2, § 7 dans *Vies*, t. IX, éd. et trad. R. FLACELIÈRE et É. CHAMBRY, CUF, 1975, p. 31. Dans les *Saturnales*, Macrobe se fait l'écho d'un Alexandre, qui pourrait être Alexandre Polyhistor (I^{er} siècle av. J.-C.) : « Nous savons qu'en Thrace aussi le soleil et Liber [i. e. Dionysos] sont considérés comme le même dieu qu'ils appellent Sebadius et qu'ils honorent avec un rituel grandiose, comme l'écrit Alexandre ; à ce dieu, sur le mont Zilmissus [montagne de Thrace non identifiée] a été consacré un temple de forme circulaire », etc. (*Saturnales*, livre I, ch. 18, § 11, trad. C. GUITTARD, Paris, 1997, p. 114).

thraces⁴⁰⁷), d'autre part, les meurtrières d'Orphée tatouées n'arborent jamais le costume traditionnel des Bacchantes, représenté pourtant sur d'autres vases de la même époque⁴⁰⁸, et auquel les textes font fréquemment allusion : cheveux défaits, les Ménades se couronnent de feuillages⁴⁰⁹ ou de serpents⁴¹⁰, revêtent une peau de faon tachetée (*νεβροῦ στικτὸν δέρμας*)⁴¹¹ et brandissent le thyrses⁴¹² ou une baguette de fêrue (*νάρθηξ*)⁴¹³. À ce costume s'ajoute l'équipement nécessaire aux danses nocturnes : tambourin⁴¹⁴, bombardes en bois de lotus⁴¹⁵ et torches de pin (*πεύκαι*)⁴¹⁶. Sur les vases grecs représentant les meurtrières d'Orphée, celles-ci sont simplement vêtues d'une tunique grecque, à laquelle s'ajoute parfois un élément de costume censé rappeler leur origine barbare⁴¹⁷.

⁴⁰⁷ Cf. *supra*, p. 117 sq.

⁴⁰⁸ Cf. F. FRONTISI-DUCROUX, « Images du ménadisme féminin : les vases des “Lénéennes” », *L'Association dionysiaque dans les sociétés anciennes. Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome (Rome 24-25 mai 1984)* (Collection de l'École française de Rome, 89), Rome, 1986, p. 165-176, en part. p. 171-172 (attitude et tenue des femmes).

⁴⁰⁹ EURIPIDE, *Les Bacchantes*, v. 105-110, éd. et trad. cit. n. 385, p. 10 (lierre, smilax, rameaux de chêne et de sapin) et v. 702-703, p. 54 (lierre, feuilles de chêne et fleurs de smilax).

⁴¹⁰ *Ibid.*, v. 101-102, p. 10 : *δρακόντων στεφάνοις*. Nous avons rencontré plus haut (p. 475), dans le cortège alexandrin décrit par Callixène, des bacchantes « couronnées de serpents » (*ἔστεφανωμέναι ... ὄφειν*).

⁴¹¹ EURIPIDE, *Les Bacchantes*, v. 835, éd. et trad. cit. n. 385, p. 64 ; cf. aussi v. 111, p. 10 et v. 697, p. 54.

⁴¹² Parmi la vingtaine d'occurrences chez les *Bacchantes* d'Euripide, cf. en part. v. 25, p. 4 (où le thyrses est défini comme un « javelot orné de lierre », *κίσσινον βέλος*) ; v. 176-177, p. 14 (on couronne de lierre les fronts et les thyrses) ; v. 704-705, p. 54 (une Bacchante frappe une pierre de son thyrses pour en faire jaillir une source) ; v. 733, p. 56 (les Bacchantes, découvrant leurs poursuivants, s'arment du thyrses) ; v. 762-763, p. 58 (elles le lancent comme un javelot et blessent leurs ennemis) ; v. 1139-1141, p. 84 (la tête de Penthée finit promenée au bout d'un thyrses).

⁴¹³ *Ibid.*, v. 113, p. 10 ; v. 251, p. 20 ; v. 706, p. 54 (le *narthex* fait sortir du vin de terre).

⁴¹⁴ Sur l'origine du tambourin d'après Euripide, cf. *supra*, n. 307.

⁴¹⁵ *Ibid.*, v. 160, p. 14 et v. 687, p. 52 (*λωτός*) ; v. 380, p. 30 (*αὐλός*). Il s'agit d'un seul et même instrument, fabriqué en bois de lotus, pour cela appelé ailleurs “flûte libyenne” (EURIPIDE, *Alceste*, v. 346-347 et *La Folie d'Héraclès*, v. 684, trad. V.-H. DEBIDOUR *Les Tragiques grecs : Théâtre complet*, Paris, 1999, p. 773 et 1240). Nous sommes tenté de reconnaître ici un instrument puissant et strident analogue à la bombarde, après avoir lu les précisions d'André Schaeffner sur l'*αὐλός* et la *tibia* latine (*Origine des instruments de musique*, Paris, 1936, repr. 1968, p. 270, non consulté) citées par Anne-Marie Ozanam (note sur sa récente traduction des *Vies parallèles* de Plutarque, Paris, 2001, p. 52, n. 8) : « *αὐλός* et *tibia* étaient des instruments à hanche double, c'est-à-dire des hautbois avec un mordant peut-être comparable à celui de la *raïta* musulmane ».

⁴¹⁶ *Ibid.*, v. 146, p. 12 et v. 307, p. 24.

⁴¹⁷ K. ZIMMERMANN, « Tätowierte Thrakerinnen auf griechischen Vasenbildern », *Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts*, 95, 1980 (*op. cit.* n. 421), p. 168, vase n° 2 (fig. 2, p. 169), premier quart du v^e siècle av. J.-C., New York, Metropolitan Museum of Art, n° 96.9.37 : une Thracienne armée d'une lance porte, pliée sur son bras gauche, une grande *ζείρα*, longue robe en usage chez les Arabes et les Thraces (HÉRODOTE, *Histoires*, livre VII, ch. 69 et 75, éd. et trad. P.-E. LEGRAND, *CUF*, 1951, p. 97-98 et 100). Sur un autre vase (Amsterdam, Université, Collection Allard Pierson, n° 2581, début iv^e siècle av. J.-C. = K. ZIMMERMANN, vase n° 25, p. 182, fig. 20b = ici pl. I, fig. 3), l'artiste a sciemment décoré les tuniques des meurtrières avec quantité de motifs inhabituels dans le costume grec. Cette iconographie

De leur côté, les textes n'entendent nullement rattacher le tatouage des femmes thraces au culte de Dionysos. Cléarque de Solos et Phanoclès parlent d'une flétrissure punitive, conformément au rôle qu'avait le stigmat corporel chez les Grecs. Les Thraciennes auraient ainsi été outragées par leurs ennemies scythes⁴¹⁸ ou bien punies par les hommes pour avoir tué Orphée⁴¹⁹. De façon beaucoup plus vraisemblable, Hérodote, les *Doubles dits* et Dion Chrysostome attribuent au tatouage thrace une fonction décorative en lien avec la position sociale⁴²⁰. Rien par conséquent qui permette de parler d'insigne cultuel ou de marque de consécration. On imagine d'ailleurs mal le ménadisme grec ou les thiasés dionysiaques de la fin de l'Antiquité inscrire le tatouage dans leurs statuts et l'imposer à leurs initiés.

F. J. Dölger a donc tout à fait raison de refuser d'expliquer le *signatae* de l'épithète de Doxato comme une marque corporelle : selon lui, il s'agirait seulement d'une locution exprimant le fait que les compagnes mythiques de Dionysos dont parle l'inscription ont été « consacrées (*signatae*) à Bacchus comme mystes »⁴²¹. D'une certaine façon, F. J. Dölger rejoint ici les acceptions que nous avons rencontrées plus haut de *signare* et de ses composés, qui exprimaient l'idée d'*assigner*, de *choisir* ou de *confirmer*. À l'époque de notre inscription funéraire, le tatouage des nouvelles recrues n'existait pas encore, et des documents militaires du III^e siècle nous ont montré que les expressions *aestimatus ab*, *probatus ab*, *signatus ab* étaient équivalentes et n'impliquaient pas de marquage corporel⁴²². D'autres textes ont montré que, lorsque *signare* rejoignait *σφραγίζειν* (sceller), il exprimait les idées de confirmation et de parachèvement⁴²³.

La traduction qu'il faut donner à *Bromio signatae mystides* n'est donc pas : « les mystes marquées par Bromius » mais : « celles qui ont été désignées (choisies / confirmées) comme mystes par Bromius ». Une inscription d'Asie Mineure devrait nous aider à conforter cette lecture. Nous sommes tombé sur ce document un peu par hasard, en partant d'une note de Robin

rappelle la description des guerriers thraces par Hérodote (*op. cit.*, livre VII, ch. 75, p. 100) : « ils étaient vêtus de chitons et enveloppés de larges robes bigarrées » (περὶ δὲ τὸ σῶμα κιθῶνας, ἐπὶ δὲ ζειράς περιβεβλημένοι ποικίλας).

⁴¹⁸ CLÉARQUE DE SOLOS, texte cité *supra*, p. 105.

⁴¹⁹ PHANOCLÈS, texte cité *supra* p. 106.

⁴²⁰ Cf. *supra*, p. 104 sq.

⁴²¹ F. J. DÖLGER, « Zur Frage der religiösen Tätowierung im trakischen Dionysoskult [...] », 1930, *op. cit.* n. 377, p. 116.

⁴²² Cf. passage de Cyprien (*Ad donatum*, ch. 15) cité *supra*, p. 380, et la discussion qui suit.

⁴²³ Plusieurs références dans ce sens p. 383 sq.

Lane Fox qui, à propos des épitaphes à caractère bacchique, renvoyait⁴²⁴, sans autre précision, à l'une des recensions de Jeanne et Louis Robert dans le *Bulletin épigraphique*⁴²⁵ — recension signalant une épitaphe d' Ayazviran (Lydie, en Turquie) datée de 240/241 : le texte, qui s'ouvre par six hexamètres dactyliques, est accompagné d'une iconographie funéraire stéréotypée, très fréquente dans la région⁴²⁶ :

1 Τὸν ἀδαῆ Κύπριδος καὶ ἀλλότριον κακό- 1 « Moi qui ignore Cypris [i. e. Vénus] et qui suis
τητος 2 εἴλατό με Βρόμιος σὺν Μοίραισιν τὸν étranger au vice, 2 Bromius m'a choisi comme
ἐπαῖρον, 3 συνμύστην εἶν' (= ἴν'⁴²⁷) ἔχῃ με compagnon des Moires, 3 pour qu'il m'ait comme
χορείαις ταῖς ἰδίαισιν. 4 Οὔνομά (= ὄνομα⁴²⁸) co-initié dans les danses qui lui sont propres. 4
μοι Ἰουλιανός, ἔτη δὲ ἔζησα δέχ' ἑπτά. 5 Mon nom est Julien, j'ai vécu dix-sept années. 5
Ἰουλιανός δὲ πατήρ, μήτηρ δὲ μου Ἄφφιον Julien était mon père, et Affion, ma mère ; 6 ils ont
ῆεν, 6 οἱ με θανόντα τάφῳ καὶ στήλλῃ τῆδε fait mémoire de ma mort par ce tombeau et cette
ἐνέγραψαν (= ἀνέγραψαν⁴²⁹).⁴³⁰ stèle. »

On peut faire la liste des analogies qui justifient le rapprochement de cette inscription avec celle de Doxato : la date (III^e siècle de notre ère), le surnom de Bacchus (Bromius), les gages de chasteté et d'innocence apportés par le défunt⁴³¹. Les vers 2 et 3 sont pour nous particulièrement intéressants : Julien y est dit avoir été choisi par Bromius comme compagnon des Moires, les figures traditionnelles de la destinée, pour devenir co-initié dans les danses de Dionysos. Nous retrouvons trois thèmes bien développés à Doxato : le compagnonnage féminin, l'initiation, et la

⁴²⁴ R. LANE FOX, *Paiens et chrétiens*, trad. R. ALIMI et al., Université de Toulouse-Le Mirail, 1997 (éd. orig. 1986), p. 103, n. 82.

⁴²⁵ *Bulletin Épigraphique*, t. 10 (années 1981-1984), Paris, 1987, p. 383-384 de l'année 1982 (= p. 196), sous le n° 340. Dans cette recension, J. et L. Robert s'attardent sur quelques-unes des inscriptions publiées par J. KEIL et P. HERRMANN dans les *Tituli Asiae Minoris*, vol. 5 : *Tituli Lydiae linguis graeca et latina conscripti*, fasc. 1 : *Regio septentrionalis ad Orientem vergens*, Vienne, 1981.

⁴²⁶ Bas-relief représentant une jeune femme tenant dans sa main droite une grappe de raisin et, dans sa main gauche, une colombe.

⁴²⁷ L'orthographe ἴν' serait plus correcte, puisque cette conjonction doit s'entendre comme la première brève du second dactyle.

⁴²⁸ Οὔνομά pour allonger la première syllabe, comme le demande l'hexamètre.

⁴²⁹ ἐνέ- pour ἀνέ- afin de faire le cinquième dactyle (— ∪ ∪) en lisant τῆδ' ἐνέ-.

⁴³⁰ J. KEIL et P. HERRMANN (éd.), *Tituli Asiae Minoris*, vol. 5 : *Tituli Lydiae linguis graeca et latina conscripti*, fasc. 1 : *Regio septentrionalis ad Orientem vergens*, Vienne, 1981, p. 152, n° 477 : pas de photographie ; relevé par Peter Herrmann en 1966. À la suite de ces six vers suivent (non versifiés), les noms de l'oncle paternel, Asclépiade, de la tante paternelle, Julienne, de l'oncle maternel, Dionysios, et d'amis ou cousins (?), Ammien et Stratoneikos, qui, eux aussi, « ont honoré » (ἐπέμνησαν pour ἐτίμησαν), et enfin la date.

⁴³¹ Dans le même esprit, voir l'inscription d'Apamée en Syrie, dans L. JALABERT et R. MOUTERDE, collab. C. MONDÉSERT, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, t. 4 : *Laodicée. Apamène (n° 1243-1997)*, Paris, 1955, n° 1350, p. 82 : « Ce rameau d'une bonne souche, Philinos, distingué par sa beauté entre les jeunes garçons, le tombeau l'a reçu sous forme de cendre, lui, cet ami d'Hermès et des Muses et de tous les sages. Quant à la vertu de ses mœurs (Ἡ δὲ τρόπ[ω]ν ἀρετ[ή]) ... ». Autres épitaphes d'enfants de même teneur analysées par W. SESTON, « L'épithaphe d'Eutychos et l'héroïsation par la pureté », *Hommages à Joseph Bidez et à Franz Cumont* (Collection Latomus, 2), Bruxelles, 1949, p. 313-322.

participation aux fêtes dionysiaques. La façon dont Julien a été « choisi / préféré / élu » (εἰλατό, aoriste 2 moyen de αἰτέω) par Bacchus comme co-myste, c'est-à-dire comme Bacchant, rappelle la façon dont les futures compagnes du défunt de Doxato — les Bacchantes — ont elles aussi été « *Bromio signatae* » comme mystes. Les deux documents que nous mettons en parallèle appartiennent indubitablement à la même famille. Nous inclinons par conséquent à voir dans le *signare* de l'épithaphe de Macédoine un équivalent latin de l'αἰτέϊν d'Ayazviran, et donc à refuser toute idée de marquage corporel (même métaphorique) au *signatae* de notre inscription.

*
* *

B. ÉPOQUE ROMAINE IMPÉRIALE

1. AUTOUR DES *SPHRAGITIDES* DE PRUDENCE

> Introduction

Après avoir évoqué les auto-mutilations subies en l'honneur de la *Magna Mater*⁴³², Prudence nous livre un curieux passage qui, à notre connaissance, n'a jamais suscité de commentaire satisfaisant, sauf à être cité comme l'attestation d'un marquage initiatique, prétendument celui des adorateurs de Cybèle⁴³³.

*Quid, cum sacrandus accipit sphragitidas ? / Acus minutas ingerunt fornacibus ; / his membra pergunt urere, ut igniverint ; / quamcumque partem corporis fervens nota / stigmarit, hanc sic consecratam praedicant. / Functum deinde cum reliquit spiritus / et ad sepulcrum pompa fertur funeris, / partes per ipsas imprimuntur bratteae ; / insignis auri lammina obducit cutem, / tegitur metallo, quod perustum est ignibus*⁴³⁴.

« Que dire lorsque celui qui doit être consacré reçoit des *sphragitides* ? / On met à chauffer de fines aiguilles / et avec elles on va jusqu'à cautériser les membres de façon à ce qu'ils brûlent ; / quelle que soit la partie du corps qu'une trace (*nota*) brûlante / a marquée, on assure qu'elle est ainsi consacrée. / Puis, lorsque le souffle abandonne le défunt, / et que le convoi funèbre l'emporte au tombeau, / des feuilles de métal sont appliquées à ces mêmes endroits ; / une précieuse lamelle d'or recouvre la peau ; / ce qui a été consumé par le feu est protégé par le métal. »

La simple lecture de ce passage montre que nous avons affaire à un rituel funéraire pratiqué en deux temps. Le mourant ou la personne gravement malade reçoit d'abord, en guise d'extrême-onction, des pointes de feu sur chacun de ses membres, puis (*deinde*), après son décès, comme l'explique Prudence, des feuilles d'or sont appliquées aux endroits préalablement marqués. Joseph Ysebaert a pensé que Prudence confondait la technique du tatouage (au moyen

⁴³² Passage cité *supra*, p. 419.

⁴³³ P. PERDRIZET, « La miraculeuse histoire de Pandare et d'Echédore, suivie de recherches sur la marque dans l'Antiquité », *Archiv für Religionswissenschaft*, 14, 1911, p. 79 ; F. J. DÖLGER, *Sphragis*, 1911, *op. cit.* n. 46, p. 41-42 (marques données aux fidèles de Cybèle, voir aussi du même auteur « Die religiöse Brandmarkung in den Kybele-Attis-Mysterien nach einem Texte des christlichen Dichters Prudentius. Eine Auseinandersetzung mit E. Maas », *Antike und Christentum*, 1, 1929, p. 66-72) ; G. W. H. LAMPE, *The Seal of the Spirit*, Londres / New York / Toronto, 1951, p. 13 (marques pour le culte d'Attis) ; C. P. JONES, « *Stigma* : Tattooing and Branding in Graeco-Roman Antiquity », 1987, *op. cit.* n. 31, p. 152, n. 94 (adorateurs de Cybèle) ; W. BURKERT, *Ancient Mystery Cults*, 1987 (1992), p. 94 et 133, n. 88 (consécration à Cybèle).

⁴³⁴ PRUDENCE, *Le livre des couronnes (Peristephanon liber)*, Hymne X, v. 1076-1085, éd. et trad. (modifiée) M. LAVARENNE, *CUF* (Œuvres de Prudence, t. IV), Paris, 1951, p. 156.

d'aiguilles) avec celle de la cautérisation⁴³⁵. Certes, le problème des sources de Prudence est complexe ; mais le texte que nous avons devant les yeux ne permet pas de suivre J. Ysebaert, en dépit de l'utilisation du verbe rare *stigmare* (ici utilisé à cause des *acus minutae*). Prudence était tout à fait à même de connaître la technique du tatouage : souvenons-nous qu'à son époque les conscrits étaient tatoués par l'administration.

Contrairement à la plupart de nos devanciers, le fait que Prudence se soit auparavant intéressé aux disciples de Cybèle (v. 1061-1075) ne nous paraît nullement déterminer l'origine du rituel qui nous occupe ici. L'application de pointes de feu juxta les auto-mutilations des Galles, non parce qu'elle constituerait une nouvelle composante propre au culte de Cybèle-Attis, mais parce qu'elle représente tout simplement un nouvel exemple de dégradation physique volontaire. Les attaques de Prudence — qui parle par la voix du martyr Romain — sont en effet dirigées contre le caractère sanglant des cultes païens en général, et non contre un courant religieux en particulier. Les vers 1008-1050 décrivent en détail le taurobole, un sacrifice spécial au cours duquel un grand prêtre (*summus sacerdos*) se faisait consacrer (*consecrandus*) en s'arrosant du sang de la victime⁴³⁶. Romain ajoute (v. 1051 : *addere*) quelques mots désobligeants sur l'hécatombe, cette cérémonie publique qui donnait lieu au sacrifice d'une centaine d'animaux (*centena ... animalia*)⁴³⁷. Il passe ensuite aux mutilations *humaines*, bien plus scandaleuses encore à ses yeux (v. 1056-1060), en citant d'abord les *sacra* au cours desquels « vous vous mutilez vous-mêmes » (*vosmet ipsi exciditis*), et où le « tourment subi pour un vœu » (*votivus ... dolor*) mutile gravement les membres (*membra detruncat*). À la strophe suivante, vient le passage (v. 1061-1075) explicitement consacré aux disciples de Cybèle (ils

⁴³⁵ J. YSEBAERT, *Greek Baptismal Terminology*, Nijmegen, 1962, p. 196 : « the poet [...] confuses the two techniques ».

⁴³⁶ Prudence n'attribue le taurobole à aucun culte en particulier. On identifie habituellement le *summus sacerdos* à l'archigalle de Cybèle (R. TURCAN, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, 2^e repr. revu et corr., Paris, 1992, p. 56). Robert Turcan admet pourtant que « Cybèle n'avait pas le monopole » du taurobole (*ibid.*, p. 55).

⁴³⁷ À nouveau, Prudence ne nomme aucune chapelle. Et, de fait, l'hécatombe n'est pas réservée à un culte en particulier (et peut désigner le sacrifice d'un nombre de victimes inférieur à cent). Nombreux exemples dans l'*Illiade* : hécatombe à Apollon en accomplissement d'un vœu ou pour apaiser le dieu (I, 65, 93, 99) ; Agamemnon embarque une hécatombe que ses guerriers sacrifient à Apollon après s'être purifiés (I, 309, 315) ; hécatombe offerte par Ulysse pour apaiser Apollon (I, 431, 438), qui donne lieu à un banquet (I, 458-474) ; hécatombes offertes aux dieux immortels (II, 306, 321 ; VII, 450 ; IX, 535 ; XII, 6 ; XXIII, 206) ; faire vœu d'une hécatombe d'agneaux pour l'archer Apollon, lorsqu'on veut atteindre sa cible (IV, 102, 120 ; XXIII, 864, 873) ; une hécatombe de 50 boucs pour le fleuve Spercheios (XXIII, 146).

s'entaillent les bras et sacrifient leur virilité à la *Mater deorum*). Prudence recherche délibérément l'effet de liste, auquel il parvient en juxtaposant des *testimonia horribilia* de provenances diverses. Son énumération se clôt par l'application de pointes de feu et de *lamminae auri*, à propos de laquelle Maurice Lavarenne confesse avec raison : « on ne sait à quel rite païen Prudence fait allusion ici »⁴³⁸. La conclusion de Prudence se veut d'ailleurs très générale. Elle concerne la *gentilitas* tout entière, et non tel ou tel culte en particulier :

*Has ferre poenas cogitur gentilitas, « Telles sont les peines que le paganisme est forcé de
/ hac di coercent lege cultores supporter ; / telle est la loi avec laquelle les dieux contrai-
suos : / sic Daemon ipse ludit hos gnent leurs adorateurs. / C'est ainsi que le Démon se joue de
quos ceperit ; / docet execrandas ceux dont il s'est emparé ; / il enseigne de supporter d'exé-
ferre contumelias, / tormenta inuri crables outrages ; / il ordonne que des instruments de torture
mandat infelicibus. »*⁴³⁹ brûlants soient appliqués sur des malheureux. »

> Sur le mot sphragitis

Le terme employé par Prudence, *sphragitides*, est le pluriel d'un adjectif féminin substantivé⁴⁴⁰ *σφραγίτις* (gén. *σφραγίτιδος*, nom. et acc. plur. *σφραγίτιδες*) formé sur *σφραγίς* (sceau, empreinte). *σφραγίς* Le dictionnaire de F. Gaffiot donne *sphragitis / σφραγίτις* comme un *hapax legomenon* dû à Prudence et le traduit par « stigmaté ». Les dictionnaires d'A. Bailly et de H. G. Liddell et R. Scott ne le mentionnent pas, mais connaissent l'adjectif *σφραγίτις* que Plutarque emploie au pluriel à quatre reprises à propos des Nymphes du *Σφραγίδιον*⁴⁴¹. Ce dernier terme — qui est au propre un diminutif de *σφραγίς* — désigne une grotte du mont Cithéron⁴⁴² où, d'après Plutarque, on rendait autrefois des oracles. L'étymologie de ce

⁴³⁸ Éd. cit. n. 434, p. 156, n. 4 (p. 227).

⁴³⁹ PRUDENCE, *Le livre des couronnes (Peristephanon liber)*, Hymne X, v. 1086-1090, éd. et trad. (modifiée) cit. n. 434, p. 156-157.

⁴⁴⁰ De nombreux adjectifs féminins prennent en grec les terminaisons *-ις*, *-ιδος* ou *-ίτις*, *-ίτιδος*.

⁴⁴¹ PLUTARQUE, *Aristide*, ch. 11, § 3 : l'oracle de Delphes demande aux Athéniens d'adresser, pour la victoire, des prières à « Zeus, à Héra Cithéronienne, à Pan, aux Nymphes Sphragitides (*νύμφαις Σφραγίτισι*) » et à sept héros ; *ibid.*, ch. 11, § 4 : « l'autre des Nymphes Sphragitides (*τὸ τῶν Σφραγιτίδων νυμφῶν ἄντρον*) est situé sur une des éminences du Cithéron qui fait face à l'endroit où le soleil se couche en été ; il s'y trouvait autrefois, dit-on, un oracle, et beaucoup d'habitants du pays étaient possédés : on les nommait "nympholeptes" (*οὓς νυμφολήπτους* = ceux qui sont possédés par les nymphes). » (trad. A.-M. OZANAM, 2001, p. 616-617) ; *ibid.*, ch. 19, § 6 : les membres de la tribu grecque Aiantis offrent « aux Nymphes Sphragitides » (*ταῖς νύμφαις Σφραγίτισι*) un sacrifice de victoire prescrit par l'oracle de Delphes ; PLUTARQUE, *Propos de table*, livre I, question 10, § 3 (= 628e), éd. et trad. F. FUHRMANN, CUF, 1972, p. 51 : les Aiantides sacrifient sur le Cithéron « aux Nymphes Sphragitides (*ταῖς νύμφαις Σφραγίτισι*) ».

⁴⁴² PAUSANIAS, *Description de la Grèce*, livre IX, ch. 3, § 9, éd. F. SPIRO (*BT*, 1903), trad. W. H. S. JONES et H. A. ORMEROD, LCL 297, 1935, p. 186 : « l'autre des [Nymphes] Cithéronides, qu'on appelle Sphragidion » (*ἔστιν ἄντρον Κιθαιρωνίδων, Σφραγίδιον μὲν ὀνομαζόμενον*).

toponyme reste obscure⁴⁴³. Le grammairien Hérodien, qui répertorie des toponymes féminins en -ῖτις, mentionne une éminence terrestre (ou littorale) de Scythie répondant au nom de Σφραγῖτις :

Πορφυρίτις πόλις Ἀραβίας κατὰ Αἴγυπτον, « Porphyritis ville d'Arabie près de l'Égypte, Προσωπίτις πόλις Αἰγύπτου, Σκιρίτις ἢ δωδεκάπολις τῆς Καρίας. Σφραγῖτις ἄκρα Σκυθίας. Φαρκωνῖτις · οὕτως ἐκαλεῖτο ἡ Κύμη. Χαλκίτις νῆσος ἀντικρὺ Χαλκηδόνος.⁴⁴⁴ Prosopitis ville d'Égypte, Skiritis la dodécapole de Carie. Sphragitis citadelle [ou promontoire] de Scythie. Pharkônitis : ainsi appelle-t-on la [ville de] Kymè. Chalkitis île en face de Chalcédoine. »

Hormis ces emplois toponymiques, σφραγῖτις n'apparaît qu'à trois reprises dans la littérature grecque⁴⁴⁵, et uniquement dans des textes médicaux. Ces trois occurrences montrent que σφραγῖτις = σφραγίς = *cachet sigillé* ou *petit emplâtre*.

1) σφραγῖτις = *cachet* de Polyeidios

Dans une contribution récente⁴⁴⁶, Marie-Hélène Marganne a inventorié les médicaments que Galien appelle σφραγίς. Elle compte d'abord plusieurs composés attribués à des médecins plus ou moins renommés. Parmi les collyres : la σφραγίς de Néapolitès ou du Néapolitain, la σφραγίς de Paccios (médecin romain), la σφραγίς de Zoilos. Tous ces médicaments sont appelés σφραγίς à cause de l'empreinte dont ils étaient pourvus : nom du médecin, ou même emblème figuré⁴⁴⁷. Parmi les pastilles (τροχίσκοι), Galien mentionne une pastille à la mandragore appelée σφραγίς, une « σφραγίς antalgique » (σφραγίς ἀνώδυνος), une « σφραγίς-corbeau » (κορακίνη

⁴⁴³ P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, histoire des mots*, Paris, 1968, p. 1078, s. v. σφραγίς.

⁴⁴⁴ HÉRODIEN (II^e siècle apr. J.-C.), *Traité d'accentuation générale (De prosodia catholica)*, livre IV, éd. A. LENTZ, *Herodiani technici reliquiae*, vol. 1, Leipzig, 1867, p. 106.

⁴⁴⁵ Ces trois occurrences sont les seules que donne le *Word Index* (l'index général) du *Thesaurus Linguae Graecae*, un cd-rom où est digitalisée la collection presque complète des textes grecs édités (depuis Homère jusque vers 700 ap. J.-C., avec également un grand nombre d'auteurs byzantins postérieurs), développé par l'Université de Californie (site d'information : <http://www.tlg.uci.edu>).

⁴⁴⁶ M.-H. MARGANNE, « Les médicaments estampillés dans le *Corpus galénique* », *Galen on Pharmacology. Philosophy, History and Medicine. Proceedings of the Vth International Galen Colloquium, Lille, 16-18 March 1995*, éd. A. DEBRU, Leyde / New York / Cologne, 1997, p. 153-174. Jakob Diehl avait déjà réuni en 1938 une quantité non négligeable de références sur σφραγίς = terre estampillée, pastille, médicament ou collyre (J. DIEHL, Jakob, *Sphragis. Eine semasiologische Nachlese*, Gießen, 1938, p. 38-42). Mais la contribution de M.-H. Marganne est beaucoup plus complète.

⁴⁴⁷ Voir par exemple le remède attribué au médecin Antigonos, appelé « petit lion » (λεοντάριον), à cause du dessin estampé (ἐσφραγίζετο) sur lui : cf. GALIEN, *De la composition des médicaments selon les parties [du corps] (Περὶ συνθέσεως φαρμάκων τῶν κατὰ τόπους)*, livre IV, ch. 7, éd. C. G. KÜHN, *OCG* 12, 1826, p. 773, l. 8-9, cité par M.-H. MARGANNE, *ibid.*, p. 165. Cette dernière ouvre d'ailleurs son article par un extrait de papyrus d'Égypte mentionnant un médicament estampillé à l'effigie du dieu Harpocrate.

σφραγίς) et, enfin, l'un des composés les plus fameux, une pastille-σφραγίς attribuée au devin légendaire de l'*Iliade* (V, 148), Polyeidios ou Polyidos (Πολυεΐδου σφραγίς). Celse en donne la composition et les proportions dans un petit chapitre consacré aux pastilles (*de pastillis*)⁴⁴⁸. Au VI^e siècle, contre les vers parasites des intestins (ascarides), Aétios d'Amida prescrit le composé de Polyeidios qu'il appelle σφραγίτις :

τὰ μὲν παιδιά κλυστέον ἄλμη θριμεία ἢ «[...] faire un lavement aux enfants avec de la
ἀφεψήματι ἀψινθίου μετ' ἐλαίου, τὸ δὲ saumure âcre ou une décoction d'absinthe mélangée
κλύσμα θερμότερον ἔστω· καὶ μετὰ τὰς d'huile ; il faut que le clystère soit assez chaud. Après
διαχωρήσεις ὑποχριστέον τοὺς πεπονθότας les selles, oindre par le fondement les endroits affectés
τόπους ἀπλοῖς μὲν, ἀκακία καὶ ὑποκιστίδι avec des [remèdes] simples : acacia, hypociste et jus
καὶ ῥοῦ χυλῶ μετὰ στυπτηρίας ὑγρῶς, de sumac ; après des [selles] liquides et acides,
συνδέτοις δέ, τῶ τε Ἀνδρωνείῳ τροχίσκῳ [oindre] avec des [remèdes] composés : pastille d'An-
καὶ τῇ Πολυεΐδου σφραγίτιδι καὶ τῶ drôn, σφραγίτις de Polyeidios, [remède] au suint de
οἰσυπηρῶ καὶ τοῖς ὁμοίσις.⁴⁴⁹ mouton et autres choses de ce genre. »

2) σφραγίτις = cachet de terre lemnienne

Comme l'a noté Marie-Hélène Marganne, la substance répondant le plus fréquemment au nom de σφραγίς était la fameuse « terre de Lemnos »⁴⁵⁰. Voici comment, au I^{er} siècle de notre ère, Dioscoride pouvait décrire ce médicament simple :

Ἡ δὲ Λημνία λεγομένη γῆ ἔστιν ἔκ τινος « La terre dite lemnienne est remontée d'un
ὑπονόμου ἀντρούδους ἀναφερομένη καὶ μειγνυ- souterrain caverneux et mélangée avec du sang de
μένη αἵματι αἰγείῳ, ἣν οἱ ἐκεῖ ἄνθρωποι ἀνα- chèvre. Les gens de l'endroit, qui la façonnent et la
πλάσσουντες καὶ σφραγιζόμενοι εἰκόνι αἰγὸς scellent avec une image de chèvre, l'appellent
σφραγίδα καλοῦσιν. Δύναμιν δὲ ἔχει ἀντί- “cachet”. Elle agit comme un excellent antidote
δοτον θανασίμων ἐξόχως πινομένη σὺν οἴνῳ, pour les personnes empoisonnées : bue avec du vin
καὶ προλημφθεῖσα δὲ ἐξεμεῖσθαι ἀναγκάζει et prise avant de vomir, elle contrarie les toxiques.
τὰ δηλητήρια. Ἀρμόζει δὲ καὶ πρὸς τὰς τῶν Elle convient également contre les piqûres et les

⁴⁴⁸ CELSE, *De la médecine*, livre V, ch. 20, § 2, éd. de F. MARX (BT, 1915) dans la trad. angl. de W. G. SPENCER, t. 2, LCL 304, 1938, p. 44 = éd. Ch. DAREMBERG (BT, 1859) dans la trad. franç. de J.-A. VÉDRÈNES, Paris, 1876, p. 307 : « Mais la pastille de Polyide (*Polyidae*) est de beaucoup la plus célèbre (*longe ... celeberrimus est*) ; on l'appelle σφραγίς. » D'après la trad. de J.-A. Védrenes, les ingrédients qui la composent sont : noir de cordonnier, myrrhe, aloès, capitules de grenade, fiel de taureau, le tout broyé et incorporé à du vin brut (*vino austero*).

⁴⁴⁹ AÉTIOS D'AMIDA, *Les seize livres médicaux*, livre IX, ch. 38 (*Sur les ascarides : Περί ἀσκαρίδων*), éd. G. S. ZERVOS, « Ἀετίου Ἀμιδηνοῦ Λόγος ἕνατος », *Athena. Suggamma periodikon tès en Athènas epistèmonikès etaireias*, 23, 1911, p. 371, l. 2-7. Antyllos (III^e ou IV^e siècle ap. J.-C.), dont Oribase cite un extrait sur les pastilles (Περὶ τροχίσκων) mentionne lui aussi, parmi les pastilles astringentes (qui enrayment la diarrhée ? : οἱ στύφουσιν), « la pastille d'Andrôn, celle de Polyeidios, celle couleur de safran, celle jaunâtre et celle au suint de mouton » (ὁ [τροχίσκος] Ἄνδρωνος καὶ ὁ Πολυεΐδου καὶ ὁ κροκώδης καὶ ὁ κισρὸς καὶ ὁ διὰ οἰσυπηρῶν), mais sans utiliser le terme σφραγίτις (ORIBASE, *Collectiones medicae*, livre X, ch. 24, § 10, éd. et trad. C. DAREMBERG et U. C. BUSSEMAKER, OCO 2, 1854, p. 440).

⁴⁵⁰ M.-H. MARGANNE, « Les médicaments estampillés [...] », 1997, *op. cit.* n. 446, p. 158 : « Près de 3/4 des occurrences de σφραγίς dans le *Corpus galénique* sont relatives à la fameuse terre sigillée de Lemnos, que le médecin de Pergame désigne tantôt sous le nom de Λημνία σφραγίς (cas le plus fréquent), tantôt sous celui de Λημνία γῆ, tantôt sous celui de σφραγίς seul, tantôt même sous celui de μίλτος σφραγίς Λημνία. »

θανασίμων ἰοβόλων πληγὰς καὶ δῆξις · morsures des animaux venimeux : on la mélange
μείγνυται δὲ καὶ ἀντιδότοις. Χρῶνται δὲ τινες alors avec des antidotes. Certains s'en servent
καὶ εἰς τελετὰς αὐτῆ.⁴⁵¹ même dans les rites. »

La *Collection hippocratique* ignore la terre de Lemnos. D'après Pline, elle était pourtant très en vogue dans l'antiquité (*multum antiquis celebrata*)⁴⁵². Galien mènera une véritable enquête à son sujet en se rendant personnellement à Lemnos⁴⁵³. Comme il a pu le constater, la confection des cachets de terre lemnienne était confiée à une prêtresse locale :

[...] τὴν Λημνίαν [...] γῆν, ἣν μίλτον ὀνομά-
ζουσιν ἔνιοι Λημνίαν. Καὶ τινες ἄλλοι σφραγιδα
Λημνίαν, διὰ τὴν ἐπιβαλλομένην αὐτῆ
σφραγιδα τῆς Ἀρτέμιδος ἱεράν. Ταύτην γάρ τοι
τὴν γῆν ἢ ἱέρεια λαμβάνουσα μετὰ τινος
ἐπιχωρίου τιμῆς, οὐ ζῶων θυομένων, ἀλλὰ
πυρῶν καὶ κριθῶν ἀντιδιδομένων τῷ χωρίῳ,
κομίζει μὲν εἰς τὴν πόλιν ἀναφυσάσα ὕδατι
καὶ πηλὸν ὑγρὸν ἐργασαμένη καὶ τοῦτον
ταράξασα σφοδρῶς, εἴτ' ἐάσασα καταστῆναι,
πρῶτον μὲν ἀφαιρεῖ τὸ ἐπιπολῆς ὕδωρ, εἶθ' ὑπ'
αὐτῷ τὸ λιπαρὸν τῆς γῆς λαβοῦσα καὶ μόνον
ἀπολιποῦσα τὸ ὑφιζηκὸς λιθῶδες τε καὶ ψαμ-
μῶδες, ὅπερ καὶ ἄχρηστόν ἐστιν ἄχρι τοσοῦτου
ξηραίνει τὸν λιπαρὸν πηλὸν, ἄχρις ἂν εἰς
σύστασιν ἀφίκηται μαλακοῦ κηροῦ, καὶ τούτου
λαμβάνουσα μύρια σμικρὰ τὴν ἱεράν τῆς
Ἀρτέμιδος ἐπιβάλλει σφραγιδα, κάπειτα πάλιν
ἐν σκιᾷ ξηραίνει, μέχρις ἂν ἀκριβῶς ἀνικμος
ἀποτελεσθῆ, καὶ γένηται τοῦτο δὴ τὸ γινωσ-
κόμενον ἰατροῖς ἅπασιν φάρμακον ἢ Λημνία
σφραγίς.⁴⁵⁴

« [...] la terre lemnienne, que certains appellent
ocre rouge lemnienn. D'autres encore l'appellent
cachet lemnienn, parce qu'on applique sur elle le
sceau sacré d'Artémis. En effet, cette terre est
obtenue par la prêtresse en échange d'une
offrande (τιμὴ) locale : on ne sacrifie pas d'ani-
maux, mais on offre en ce lieu du blé et de
l'orge. La prêtresse ramène cette terre dans la
ville, la mélange avec de l'eau pour obtenir une
boue liquide qu'elle remue vigoureusement. Elle
la laisse ensuite reposer, enlève d'abord l'eau
qui est à sa surface, puis elle prend en-dessous le
gras de la terre en laissant seulement le dépôt
pierreux et sableux. La boue grasse reste
inutilisée tant qu'elle n'a pas séché et pris la
consistance de la cire molle. Alors la prêtresse
en prélève des petits morceaux sur lesquels elle
applique le sceau sacré d'Artémis. Ensuite, la
terre sèche de nouveau à l'ombre jusqu'à être
parfaitement déshydratée. Telle est l'origine de
ce médicament connu de tous les médecins, le
cachet lemnienn. »

⁴⁵¹ DIOSCORIDE, *Sur la matière médicale*, livre V, ch. 97, § 1 et 2, éd. M. WELLMANN, vol. 3, 1914. À noter que le terme *τελετή* (ici au pluriel, au sens de rites d'initiation ou rites religieux) n'apparaît qu'une seule fois dans toute l'œuvre de Dioscoride.

⁴⁵² PLIN L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, livre XXXV, § 33, éd. et trad. J.-M. CROISILLE, *CUF*, 1985, p. 50-51. Pline précise qu'on ne la vendait que cachetée (*signata*), d'où son nom de *sphragis*. Suivent (§ 34) une série d'applications médicales de la *sphragis* lemnienne : en application contre les douleurs oculaires, les fistules lacrymales ; en potion contre les crachements de sang, les maux de rate et de reins, les règles trop abondantes, les poisons et les morsures d'animaux vénénéux.

⁴⁵³ GALIEN, *Sur le tempérament et l'efficacité des remèdes simples* (Περὶ κράσεως καὶ δυνάμεως τῶν ἀπλῶν φαρμάκων), ch. 1 : *Des terres* (Περὶ τῶν γῶν), § 2 : *Comment on appelle habituellement les différentes terres* (Περὶ τῶν διαφορῶν τῆς συνήθως ὀνομαζομένης γῆς), éd. C. G. KÜHN, *OCG* 12, 1826, p. 168-177. Ce long paragraphe a été traduit intégralement par A. J. BROCK, *Greek Medicine, being Extracts Illustrative of Medical Writers from Hippocrates to Galen*, Londres, 1929, p. 191-195 et environ la moitié par P. MORAUX, *Galien de Pergame. Souvenirs d'un médecin*, Paris, 1985, p. 74-78 (= C. G. KÜHN, p. 171-175). Sur ce voyage, voir M. BERTHELOT, « Sur les voyages de Galien et de Zosime dans l'Archipel et en Asie, et sur la matière médicale dans l'antiquité », *Journal des savants*, 1895, p. 387 = Id., « Archéologie et histoire des sciences », *Mémoire de l'Académie des Sciences de l'Institut de France*, 49, 1906, 2^e mémoire, p. 246-247.

⁴⁵⁴ GALIEN, *Sur le tempérament et l'efficacité des remèdes simples*, livre IX, ch. 1, § 2, éd. C. G. KÜHN, *OCG* 12, 1826, p. 169, l. 8 - 170, l. 6.

Cette terre n'était évidemment pas mêlée de sang de chèvre ou de bouc, comme Galien a pu s'en convaincre en interrogeant les habitants de Lemnos⁴⁵⁵. D'après M.-H. Marganne, cette fable proviendrait de la couleur rouge du cachet lemniens, et de ce que le « sceau sacré d'Artémis » (Galien) impliquait sans doute la reproduction d'une « image de chèvre » (Dioscoride), un des animaux emblématiques d'Artémis⁴⁵⁶. D'après Galien, qui se procura sur place 20.000 de ces cachets, la terre de Lemnos avait une couleur comparable à celle du *μίλτος* (*rubrica* = hématite ou argile riche en oxyde de fer Fe₂O₃), mais devait en être distinguée⁴⁵⁷. Au début du XIX^e siècle, Martin Heinrich Klaproth analysa la terre de Lemnos que l'on vendait encore en cachets⁴⁵⁸ : « La couleur propre à cette véritable terre lemniens est d'un gris blanchâtre, marbré sur la surface lisse de taches couleur de rouille. » Les analyses conduites par M. H. Klaproth montrèrent que la proportion en oxyde de fer n'excédait pas 6 %. L'auteur refuse donc de confondre la terre de Lemnos avec « la substance qui, dans le commerce, porte le même nom, mais que les minéralogistes désignent par le nom de bol ». Il semble que les médecins antiques — ou peut-être leurs fournisseurs — confondaient déjà la terre de Lemnos et les terres bolaires proprement dites (i. e. argiles colorées en rouge ou en jaune par l'oxyde de fer)⁴⁵⁹. En effet, dans les recettes de médicaments composés, terre de Lemnos, bols et autres terres de provenance se jouxtent et sont souvent interchangeables.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 173-174, trad. P. MORAUX, *Galien de Pergame* [...], 1985, p. 77.

⁴⁵⁶ M.-H. MARGANNE, « Les médicaments estampillés [...] », 1997, *op. cit.* n. 446, p. 162.

⁴⁵⁷ D'après M. BERTHELOT, *Introduction à l'étude de la chimie des Anciens et du Moyen Âge*, Paris, 1889, la terre de Lemnos était bien « une sanguine, ou oxyde de fer hydraté » (p. 267). M. Berthelot remarque également que la définition exacte de *μίλτος*, *rubrica* ou *minium* n'est pas toujours facile. Sous ces noms « on trouve confondues un grand nombre de substances rouges d'origines minérales » (p. 261) : oxydes de fer (sanguine, ocre brûlée, hématite), oxydes de plomb (minium proprement dit), sulfure de mercure (vermillon, cinabre).

⁴⁵⁸ M. H. KLAPROTH, « Analyse chimique de la véritable terre de Lemnos », *Mémoires de l'Académie royale des Sciences et Belles-Lettres depuis l'avènement de Frédéric Guillaume III au trône* (année 1804), Berlin, 1807, p. 140-143. « Encore aujourd'hui, on n'exploite cette terre dans l'île de Stalimene (l'ancienne Lemnos) qu'à un seul jour de l'année, c'est-à-dire le 15 août, auquel tombe chez les Grecs la fête de l'Assomption de la Vierge. Cette fouille se fait avec des cérémonies religieuses, en présence des habitants et sous la présidence des autorités constituées ecclésiastiques et civiles. La terre exploitée et mise en masses d'une once pesant, est formée en sphérules spirales, et marquée d'un sceau qui exprime le nom turc que cette substance porte dans l'Orient. » (*ibid.* p. 141)

⁴⁵⁹ Le nom et l'adjectif viennent du grec *βῶλος* (motte de terre). Voir les différentes entrées au *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales* (disponible sur <http://gallica.bnf.fr>), s. v. « Argiles » (t. 6, 1870), « Bols » (t. 10, 1869), « Terres » (t. 16, 1886). Les contributeurs soulignent les vertus absorbantes et antiputrides reconnues à ces argiles depuis l'Antiquité, qui entraient dans la composition de potions, mais aussi de préparations à usage externe (enflures, plaies, etc.).

Dans un texte tardif, un médecin byzantin compare la couleur des urines rougeâtres à celles de la terre de Lemnos et du bol d'Arménie. Dans ce texte, le cachet lemniens est appelé σφραγίτις au lieu de σφραγίς :

§ 17 Μετὰ ταῦτα τὸ ὑπέρουθρον καὶ ἐρουθρὸν τοῦ χρώματος πέφυκεν, οἷς δῆτα ἀρκέσει μὲν ἐς παράστασιν καὶ τὰ φαινόμενα, καδᾶπερ εἴρηται, χρώματα τοῦ τε κνίκου καὶ κρόκου. Μάθοις δ' ἂν τῆ τε Ἀρμενίῳ βώλῳ καὶ τῆ Λημνίᾳ σφραγίτιδι τὰ ὑπέρουθρα προβάλλων.
§ 18 Τὰ δ' ἐρουθρὰ καὶ φοινικᾶ τοῦ χρώματος τῶν ὀπωρῶν ταῖς ἐρουθρὰ προβαλλομέναις χρώματα κεράσοις δηλονότι καὶ μήλοισ καὶ τισι παραπλησίοις, ὧν τῆ τελειότητι τῆς ἐπιφανείας καὶ τῆ πέσει καὶ τὰ χρώματα διενεργεῖν δοκοῦσι.⁴⁶⁰

§ 17 « Après cela viennent les urines de couleur rougeâtre ou rouge. Certes, pour se les représenter, on peut se contenter des couleurs qui ont, comme on l'a dit⁴⁶¹, l'aspect du carthame⁴⁶² et du safran. Mais tu comprendras [mieux] en comparant les urines rougeâtres avec le bol d'Arménie et la σφραγίτις de Lemnos. § 18 Quant aux urines rouges et écarlates, elles sont de la couleur des fruits, comme ceux qui donnent des couleurs rouges, à savoir les cerises, les pommes et autres fruits semblables, dont les couleurs varient à mesure que leur peau se forme et qu'ils mûrissent. »

3) σφραγίτις = petit emplâtre à base d'écaille de fer ou de rouille

Aétios d'Amida, qui parlait plus haut de Πολυείδου σφραγίτις (au lieu de Πολυείδου σφραγίς), nous offre une troisième et dernière occurrence de σφραγίτις, dans un contexte tout à fait différent. Il s'agit cette fois de remédier aux piquûres (*litt.* "coups" : πλληγαί) d'abeilles et de guêpes. Les premières, contrairement aux secondes, laissent leur dard dans la peau. La piquûre des guêpes est cependant ressentie avec plus d'intensité et, pour ceux qui ont été piqués par celles-ci,

βοηθοῦνται δὲ οἱ ἀμφοτέρω πηλῷ ἢ βολβίτῳ καταχρίομενοι μετ' ὄξυκράτου, ἢ μαλάχης φύλλοις σὺν ὄξυκράτῳ καταπλασόμενοι, ἢ κιμωλίᾳ σὺν τῆ μαλάχῃ καὶ ὄξυκράτῳ, ἢ σησάμῳ μεθ' ὕδατος. Φυσικῶς δὲ ὠφελεῖ, σφραγιζομένης τῆς πλληγῆς σφραγίτιδι σιδηρᾷ, οὐκέτι γὰρ συγχωρεῖ φλεγμονὴν γενέσθαι. Πότιζε δὲ αὐτοὺς καὶ δάφνης φύλλων ἀπαλῶν β μετ' οἴνου αὐστηροῦ.⁴⁶³

« les badigeonnages de boue ou de fiente de vache en solution vinaigrée sont tous deux efficaces, comme les applications de feuilles de mauve en solution vinaigrée, ou celles de craie de Cimole mélangée de mauve et d'eau vinaigrée, ou encore celles de sésame avec de l'eau. On trouve un profit naturel à ce que la piquûre soit scellée (σφραγιζομένη) avec une σφραγίτις de fer : on évite ainsi l'inflammation. Abreuve les [patients] avec deux feuilles tendres de laurier dans du vin brut. »

⁴⁶⁰ JOANNES ACTUARIUS (XIII^e - XIV^e siècles), *Des urines* (Περὶ οὔρων), livre I, ch. 8 : *Sur les différentes urines couleur de terre* (Περὶ διαφορᾶς τῶν κατὰ τὸ χῆμα χρωμάτων), § 17-18, éd. J. L. IDELER, Berlin, 1842, p. 13. L'auteur annonçait (§ 3 du même chapitre) une gradation dans la présentation des urines, des plus claires aux plus foncées : « On rencontre des urines blanches, jaune pâle, jaune vif, jaunâtres, d'autres rouges, lie de vin, bleu sombre, et parmi celles-ci des urines verdâtres et noires. » (*ibid.* p. 12). C'est le procédé suivi aux § 17 (urines rouges-rougeâtres) et § 18 (urines rouges-écarlates).

⁴⁶¹ *Ibid.*, livre I, ch. 8, § 14 et 15, éd. cit. p. 13.

⁴⁶² Le terme κνίκος vaut ici pour κνήκος : carthame (Arabe : *kirthim*) ou safran bâtard, sorte de chardon à fleur orangée.

⁴⁶³ AÉTIOS D'AMIDA, *Les seize livres médicaux*, livre XIII, ch. 13 : *Sur les guêpes et les abeilles* (Περὶ σφηκῶν καὶ μελισσῶν), éd. G. S. ZERVOS, « Ἀετίου Ἀμιδηνοῦ Λόγος δέκατος τρίτος », Athènes. *Suggramma periodikon tès en Athènaïk epistèmonikès etaireias*, 18, 1906, p. 270, l. 3-18.

Ce petit chapitre sur les abeilles et les guêpes n'est en fait que la révision d'un texte antérieur que l'on trouve dans un traité de Philouménos (Alexandrie, II^e siècle de notre ère) sur les animaux venimeux. Pour le passage qui nous occupe, nous constatons qu'Aétios a substitué *σφραγίτις* à *σφραγίς* :

Βοηθεῖται δὲ τὰ ὑπὸ τούτων δῆγματα πηλῷ « Il est secourable que les morsures de guêpes ἢ βολβίτῳ καταχρίμενα μετ' ὄξυκράτου soient badigeonnées de boue ou de fiente de vache πεφυραμένῳ, ἢ μαλάχης φύλλα ὁμοίως en solution vinaigrée, ou alors applique, en cata- ὄξυκράτῳ συλλειωθέντα, ἢ κρίθιον ἄλευρον plasme, des feuilles de mauve également broyées σὺν ὄξει, καὶ συκῆς ὁπὸς ἐνσταζόμενος τοῖς dans une solution vinaigrée, ou de la farine d'orge δῆγμασιν, καὶ ἡλιοτροπίου φύλλα λεῖα κατα- avec du vinaigre et des feuilles lisses d'héliotrope πασσόμενα, ἢ καὶ αὐτὸ τὸ σήσαμον τρίψας saupoudrées, ou du sésame trituré avec de l'eau. μεθ' ὕδατος κατάπλασσε. Σφραγίζονται δὲ On scelle avec une *σφραγίς* de fer pour que l'in- καὶ σφραγίδι σιδηρᾷ πρὸς τὸ μὴ αὔξειν τὴν flammation qui accompagne la piqûre n'augmente φλεγμονὴν ἅμα τῷ πληγῆναι · καὶ πυρία διὰ pas. Une fomentation à l'eau salée ou à l'eau de ἄλμης ἢ θαλάσσης ὠφελεῖ. Προπότιζε δὲ mer est aussi profitable. Abreuve auparavant [le δάφνης ἀπαλοῖς φύλλοις ὅσον β μετ' οἴνου patient] avec deux feuilles tendres de laurier dans αὐστηροῦ ὅσον ἡμικοτύλιον.⁴⁶⁴ un petit demi-cotyle de vin brut. »

Que signifie exactement *σφραγίζειν σφραγίδι σιδηρᾷ* ? Une première lecture pourrait laisser penser que nous avons affaire à une légère cautérisation à l'endroit de la piqûre, avec un fer ardent assez fin rappelant les « fines aiguilles » (*acus minutae*) chauffées mentionnées par Prudence. Deux équivalences s'imposeraient alors : *σφραγίς* (ou *σφραγίτις*) *σιδηρᾷ* = *sphragitis* = *acus minuta*. Une lecture plus attentive montre toutefois que l'expression *σφραγίζειν σφραγίδι σιδηρᾷ* n'a rien à voir avec la cautérisation : le verbe *σφραγίζειν* et le substantif *σφραγίς* n'apparaissent jamais dans les anciens textes médicaux traitant de la cautérisation. Ces derniers font d'ailleurs toujours référence au principe essentiel de l'opération, *brûler*, ce qui n'est pas le cas ici. On peut s'en rendre compte chez Philouménos lui-même, qui consacre un chapitre spécial à *la cautérisation des lésions provoquées par des animaux venimeux* (Περὶ καυτηῆρος τῶν ἐπὶ ἰοβόλων τραυμάτων)⁴⁶⁵. Ce petit chapitre, où se trouve le vocabulaire habituel de la cautérisa-

⁴⁶⁴ PHILOUMÉNOS, *Sur les animaux venimeux et les remèdes appropriés* (Περὶ ἰοβόλων ζώων καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς βοηθημάτων), ch. 11 : *Sur les guêpes et les abeilles* (Περὶ σφηκῶν καὶ μελισσῶν), § 3-4, éd. princeps M. WELLMANN, *BT*, 1908. N'ayant pu mettre la main sur ce volume (apparemment introuvable à Paris), nous citons le texte grec numérisé sur cette édition par le *Thesaurus Linguae Graecae* (voir *supra*, p. 509, n. 445). Ce traité est court : 36 pages dans l'édition M. Wellmann.

⁴⁶⁵ PHILOUMÉNOS, *Sur les animaux venimeux et les remèdes appropriés*, ch. 3, éd. M. WELLMANN, *BT*, 1908. Les idées principales justifiant le recours à la cautérisation sont les suivantes : le feu, non seulement « retient et empêche le venin de pénétrer plus profondément », mais en outre « détruit la portion de venin retenue par lui » (§ 1). Philouménos donne plusieurs procédés permettant de retarder la cicatrisation de l'escarre, et même de l'entretenir pendant quarante jours, afin de favoriser l'évacuation du venin (§ 2 et 3).

tion (καῦσις, πῦρ), ne fait nullement allusion au σφραγίζειν σφραγίδι σιδηρᾷ dont il sera question quelques pages plus loin.

Nous l'avons dit : dans les textes médicaux, σφραγίς n'apparaît qu'au sens de *cachet* (estampillé), pour désigner soit des médicaments composés "de marque", soit — et c'est l'écrasante majorité des occurrences — la terre de Lemnos (le "cachet lemnien"). En revanche, les médecins n'utilisent pratiquement jamais σφραγίζειν. À notre connaissance, une seule occurrence est disponible. On la trouve dans un passage que Galien consacre aux emplois médicaux du diphryge (τὸ διφρυγές)⁴⁶⁶ :

Πολύχρηστον δ' ἰκανῶς ἐγένετό μοι τὸ « Ce médicament m'a donné entière satisfaction en se φάρμακον τοῦτο πρὸς τε τὰ κατὰ τὸ montrant d'une grande utilité : d'abord contre les στόμα σηπεδονώδη τῶν ἐλκῶν, αὐτό τε plaies purulentes de la bouche, lorsqu'on met ce seul καθ' αὐτό καὶ μετὰ μέλιτος ἀπηφρισμένον médicament à écumer avec du miel ; contre l'angine καὶ πρὸς συνάγκην, ὅταν ἤδη φθάνη διὰ ensuite, quand, grâce à ses propriétés astringentes, on τῶν στυφόντων ἀνεσταλμένον τὸ ἐπιρρέον. prend les devants en refoulant la fluxion. Avec ce seul Καὶ γαργαρεῶνα δὲ ἀποτεμῶν αὐτῷ μόνῳ médicament, je pratique sur-le-champ l'ablation de la παρακρῆμα τε καὶ μέχρι συνουλώσεως lulette et, jusqu'à la cicatrisation, je me sers de ce ἐχρησάμην, πολλάκις ἐσφραγισμένην ἀκ- médicament qui produit souvent une cicatrice parfaite ριβῶς οὐλὴν ἐργαζομένῳ καὶ τούτου τοῦ tement scellée [= refermée, guérie] sur cette partie du μορίου καὶ πάντων τῶν ἐλκωθέντων. Οὐ corps et sur toutes celles qui subissent une ablation τῶ δὲ καὶ κατὰ τῶν ἐν αἰδοίοις τε καὶ [litt. que l'on retire]. Il agit de cette façon sur les ἔδρα πάντων ἐλκῶν. Ἡ δὲ χρῆσις ὁμοία plaies des parties sexuelles et du fondement. On τοῖς κατὰ τὸ στόμα. Καὶ γὰρ χαίρει πως l'emploi de la même manière pour les plaies de la τοῖς αὐτοῖς φαρμάκοις τὰ μέρη θερμὰ καὶ bouche. En effet, les parties du corps à la fois chaudes ὑγρὰ παραπλησίως ὄντα.⁴⁶⁷ et humides aiment ce genre de médicaments. »

Dans le texte de Philouménos, σφραγίζειν ne signifie pas qu'il faille *cicatriser* ou *refermer* la piqûre de guêpe : celle-ci n'est nullement comparable aux plaies ouvertes décrites par Galien, beaucoup plus longues à cicatriser. Il s'agit simplement de *refermer*, d'*apposer* quelque chose sur la piqûre, pour prévenir l'inflammation. Ce quelque chose — la σφραγίς de fer — est destiné à rester quelque temps en place. Il s'agit donc, selon nous, d'une sorte de pansement. Faut-il comprendre que la σφραγίς σιδηρᾷ consistait en une petite plaque de fer ? À

⁴⁶⁶ GALIEN, *Sur le tempérament et l'efficacité des remèdes simples*, livre IX, ch. 3, § 8, éd. C. G. KÜHN, *OCG* 12, 1826, p. 214-215. Il s'agit d'un « rebut que l'on trouve avec le minerai de zinc (καδμεία) », dans une mine de Soles à Chypre. Le diphryge subsiste dans la cendre du combustible brûlé dans les fourneaux (*ibid.*, p. 214, l. 11-18). D'après Marcellin Berthelot (*Introduction à l'étude de la chimie des Anciens* [...], 1889, *op. cit.* n. 457, p. 233), « c'était probablement un oxyde, ou un sel basique de fer hydraté ». Dioscoride précise que ce minerai, une fois remonté de la mine, était séché (ξηραίνεσθαι) au soleil puis grillé (φρύγεσθαι, d'où διφρυγές) « dans des broussailles (φρυγάνοις, d'où à nouveau διφρυγές) mises en cercle autour [de lui] » (DIOSCORIDE, *Sur la matière médicale*, livre V, ch. 103, § 1, éd. M. WELLMANN, vol. 3, 1914).

⁴⁶⁷ GALIEN, *ibid.*, p. 215, l. 1-11.

notre connaissance, les médecins antiques n'ont jamais rien prescrit de tel⁴⁶⁸. En revanche, nous connaissons des recettes d'emplâtres à base d'écaille ou de limaille de fer (*squama ferri* / *σιδήρου σκωρία*) issue de l'affûtage des tranchants. Pline la croit propre à arrêter le sang, à guérir les hémorroïdes et certaines nécroses cutanées :

« Mais on la recommande surtout en emplâtre humide (*in hygremplastro*) pour nettoyer les plaies et les fistules, pour ronger les callosités de tout espèce et pour faire repousser les chairs sur les os mis à nu. Voici la composition de cet emplâtre : six oboles de [... lacune ...], six drachmes de craie de Cimole, deux drachmes de cuivre broyé, autant d'écaille de fer (*squama ferri*), six drachmes de cire, un setier d'huile. On y ajoute du cérat quand on veut nettoyer (*repurgare*) ou fermer (*replere*) une plaie. »⁴⁶⁹

Des propriétés analogues étaient également reconnues à la rouille du fer (*robigo ferri* / *ἰὸς τοῦ σιδήρου*). Pline signale entre autres son application « sur les plaies récentes (*plagis recentibus*), délayée dans du vin et pétrie avec de la myrrhe »⁴⁷⁰.

C'est à ce type d'emploi que nous nous arrêtons, en supposant que *σφραγίς* (ou *σφραγίτις*) *σιδηρᾶ* désigne, chez Philouménos et Aétios, un *petit emplâtre à base d'écaille de fer ou de rouille* faisant suite aux cataplasmes précédents (boue, fiente de vache, feuilles de mauve broyées, farine d'orge, etc.). L'emploi du terme *σφραγίς* était tout indiqué pour désigner des emplâtres dans la composition desquels entrait une proportion non négligeable de cire, matériau de base des sceaux⁴⁷¹. La préparation de Pline à base d'écaille de fer totalise environ 60 gr. d'ingrédients solides (en comptant la cire) pour 1/2 litre d'huile : il s'agit donc plutôt d'un onguent (il l'appelle d'ailleurs *hygremplastrum*). Lorsqu'on veut nettoyer ou *fermer* / *boucher* (*replere*, qui rappelle le *σφραγίζειν* de Philouménos) une plaie, la seconde partie de la recette prévoit cependant d'ajouter du cérat (mélange de cire et de gomme) en quantité indéterminée, sans doute pour épaissir l'*hygremplastrum* et lui donner la consistance d'un véritable emplâtre, davantage susceptible de rester sur la plaie.

⁴⁶⁸ Pline parle de *laminae plumbi* « attachées autour des lombes et des reins [qui] empêchent par leur vertu réfrigérante les désirs vénériens » et fait allusion à Néron qui aurait porté sur la poitrine une *lamina plumbi* pour parfaire ses performances vocales (PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, livre XXXIV, § 166, éd. et trad. H. LE BONNIEC, CUF, 1953, p. 163-164). Mais ces usages n'ont pas grand-chose à voir avec celui qui nous occupe.

⁴⁶⁹ PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, livre XXXIV, § 155, éd. et trad. H. LE BONNIEC, CUF, 1953, p. 160.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, § 153, p. 159.

⁴⁷¹ Voir LUCIEN DE SAMOSATE, *Alexandre ou le faux prophète*, § 19 et § 21, éd. et trad. M. CASTER (Belles Lettres, *Classiques en poche*, 46), Paris, 2001, p. 26-28.

> *Conclusion*

L'analyse des occurrences de *σφραγῖτις* montre que ce terme — exception faite de ses emplois toponymiques — se substitue toujours à *σφραγίς* et est employé dans le même sens que lui. *Σφραγῖτις* non-toponymique n'a donc pas d'acception propre qui permette de le distinguer de *σφραγίς*. Ce petit excursus était-il inutile ? Non. Il nous aura d'abord permis de passer en revue les emplois de *σφραγίς* en contexte médical — qui nous intéresseront par la suite — et de constater ensuite que les médecins n'utilisaient jamais *σφραγίς* pour désigner un instrument de cautérisation. Ce constat permet déjà, dans le texte de Prudence, d'exclure l'équivalence que l'on pourrait être tenté d'établir entre *sphragitides* et aiguilles chauffées (*acus minutae*). Prudence ne nous dit pas exactement ce qu'il entend par *sphragitides*. Puisqu'il (lui ou un autre compilateur latin) emprunte certainement ce terme à une source grecque, on peut légitimement se demander si l'acception originale de *σφραγίτιδες* a été conservée. À s'en tenir à la logique interne du texte que nous avons devant les yeux, une alternative provisoire s'offre à nous : *sphragitides* désigne soit les marques de brûlure (*fervens nota*), soit les feuilles d'or (*lamminae auri*) qui les recouvrent. Choisir entre les deux termes de cette alternative paraît difficile. Notre conclusion proposera un troisième sens possible, en privilégiant l'acception médicale de *σφραγῖτις* / *σφραγίς* (*cachet* ou *petit emplâtre*), et en rapprochant les *sphragitides* de Prudence des *pastilles de cire* funéraires retrouvées sur certaines momies égyptiennes d'époque romaine⁴⁷².

Quoi qu'il en soit, le terme inhabituel de *sphragitides* — seul vestige d'une source grecque sans doute plus explicite — mérite d'être conservé. Pour cette raison, nous proposons d'appeler *sphragitidium* l'ensemble des opérations évoquées par Prudence, quelle qu'ait été leur nature exacte à l'origine. Avant de plébisciter l'hypothèse qui nous aura paru la plus probable, nous proposons à notre lecteur un dossier réunissant les différents éléments de comparaison possibles. Ces parallèles sont d'inégale valeur. Ils ont au moins le mérite de ne laisser aucune piste inexplorée et de permettre aux hypothèses concurrentes de s'exprimer sur un texte qui pose indéniablement question.

Nous commencerons pas nous intéresser aux textes et aux rituels anciens qui prennent en compte le corps humain membre par membre (la *mélouthésie*). Nous réunirons ensuite plusieurs

⁴⁷² Cf. *infra*, p. 569 sq.

documents susceptibles de faire écho à l'application d'*acus minutae*⁴⁷³. Enfin, en passant en revue les divers usages des lamelles d'or dans l'Antiquité⁴⁷⁴, l'occasion nous sera donnée de décrire un rituel funéraire égyptien très proche de celui évoqué par Prudence⁴⁷⁵.

a) La mélothésie

La *consecratio* des membres dont parle Prudence nous renvoie à un vieux système conceptuel et rituel dont des avatars jalonnent toute la période antique. Par une opération performative ou simplement spéculative, une correspondance est établie entre les membres du corps humain et autant de puissances surnaturelles. Les commentateurs modernes ont coutume de désigner cette mise en correspondance par un néologisme pratique : la *mélothésie*⁴⁷⁶. Ce thème, assez peu étudié, mérite qu'on lui consacre quelques pages⁴⁷⁷. Notre aperçu permettra de constater, à travers des textes souvent méconnus, la popularité et la fortune de la mélothésie, tout en nous offrant une base de réflexion pour l'analyse du rituel décrit par Prudence.

Les documents dont nous disposons tendent à localiser les origines de la mélothésie en Égypte. À notre connaissance, les textes cunéiformes n'ont rien livré de comparable. Néanmoins, une enquête plus approfondie dans les sources astrologiques et magiques de la Mésopotamie ancienne ne serait sans doute pas inutile.

> *La consécration des membres en Égypte ancienne*

Les savants allemands appellent *Gliedervergottung* ("consécration des membres aux dieux") un rituel qui était accompli sur un défunt ou un malade, et qui « pourrait avoir son origine dans le rituel de l'embaumement où l'on devait se soucier plus spécialement de la protection de chacun des membres et des organes, compte tenu de la survie du défunt dans l'au-delà »⁴⁷⁸. On ne sache pas toutefois qu'une cautérisation ait jamais été associée dans l'ancienne

⁴⁷³ Cf. *infra*, p. 530 sq.

⁴⁷⁴ Cf. *infra*, p. 552 sq.

⁴⁷⁵ Cf. *infra*, p. 563 sq.

⁴⁷⁶ Formé sur *μέλος* + *θέσις* ≈ « répartition par membres ».

⁴⁷⁷ Voir cependant O. RICOUX, « *Homo astrologicus* : la mélothésie chez les astronomes latins », *Corps romains* (Textes réunis par P. MOREAU), Grenoble, 2002, p. 201-221. Cet article, qui se base essentiellement sur Manilius et Firmicus Maternus, néglige complètement les sources grecques.

⁴⁷⁸ Cf. H. ALTENMÜLLER, « *Gliedervergottung* », *Lexikon der Ägyptologie*, 2, 1977, col. 624.

Égypte à la *Gliedervergottung*. Le rituel égyptien consistait à associer chaque membre ou partie du corps à une divinité ou à un objet divin (par ex. barque solaire, plumes de Min), en commençant par la tête et en terminant par les pieds :

« Le but du compilateur ancien était de proclamer magiquement l'entière divinisation du défunt, ou d'empêcher l'esprit malin, cause de la maladie, de s'attaquer à quelque partie que ce soit du corps humain ou, s'il y était déjà installé, de l'en déloger. »⁴⁷⁹

Adhémar Massart, qui a compilé et analysé ces listes (les premiers textes datent de l'Ancien Empire) a noté un grand nombre de variantes, qui affectent autant les noms divins choisis que le nombre des parties du corps énumérées⁴⁸⁰. Certaines particularités motivent toutefois l'association d'un dieu avec tel ou tel membre : ainsi, on attribue souvent la tête au chef du panthéon égyptien, Rê ; le phallus à Osiris, qui féconde Isis par-delà la mort⁴⁸¹, ou à Apis, le taureau générateur ; les seins à Hathor, déesse nourricière des rois, etc⁴⁸².

Les *Textes des pyramides* (V^e dynastie) mettent le défunt sous la protection d'une litanie parcourant le corps humain tout entier, de la tête aux pieds, et dont chaque item est suivi d'une formule où le défunt annonce son ascension au ciel⁴⁸³. Cette litanie est une « magie » (§ 3 et 5) qui entend contraindre les puissances divines (§ 4 et 6) :

§ 1 [Mélothésie]. « Ma tête est un vautour ; je monterai et m'élèverai jusqu'au ciel. Les côtés de ma tête sont le ciel étoilé du dieu ; je monterai [et m'élèverai jusqu'au ciel]. [Mon vertex est ...] et Nu ; je monterai et m'élèverai jusqu'au ciel. Mon visage est Ouepouaouet [...]. Mes yeux sont la Grande à la tête des âmes d'Héliopolis [...]. Mon nez est Thoth [...]. [Ma bouche] est *Hns* le Grand [...]. Ma langue est le pilote de la barque de droiture [...]. Mes dents sont les âmes de ... ; [...]. Mes lèvres ; [...]. Mon menton est Kherty, le premier à Khem [...]. Mon dos est le taureau sauvage [...]. Mes épaules sont Seth [...]. [...] Mon cœur est Bastet [...]. Mon ventre est Nout [...]. Mes fesses sont la barque nocturne et la barque diurne [...]. Mon phallus est Apis [...]. Mes cuisses sont Neith et Selket [...]. Mes genoux sont les deux âmes qui dominent le champ de *Dr* [...]. Mes pieds sont les deux barques de droiture [...]. Mes orteils sont les âmes d'Héliopolis [...]. »

§ 2 [Filiation divine du défunt]. « Je suis le compagnon d'un dieu, le fils d'un dieu [...]. Je suis le fils bien-aimé de Rê [...]. J'ai été engendré pour Rê [...]. J'ai été conçu pour Rê [...]. Je suis né pour Rê [...]. »

⁴⁷⁹ A. MASSART, « À propos des “listes” dans les textes égyptiens funéraires et magiques », *Studia biblica et orientalia*, vol. 3 : *Oriens antiquus* (= *Analecta biblica*, 12), Rome, 1959, p. 227. Exemple de formules en cas de maladie, p. 241 : « tu (= la maladie) ne te tiendras pas (*ou* ne te tiens pas) sur ses (i. e. de la personne à exorciser) cuisses, [car] Mont, maître de ses cuisses, est contre toi » ; inscription relative à un roi défunt : « [ses] membres sont des dieux, il (= le roi défunt) est complètement dieu ; les dieux sont devenus sa chair ».

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 239 (« le panthéon égyptien tout entier semble avoir été mobilisé ») et p. 242 (listes qui vont d'une vingtaine à une trentaine de membres).

⁴⁸¹ Cf. *supra*, p. 159.

⁴⁸² A. MASSART, *Ibid.*, p. 242, qui donne d'autres exemples.

⁴⁸³ *Textes des Pyramides*, § 1303-1315, trad. L. SPELEERS, Bruxelles, [1934], p. 159-160 ; trad. R. O. FAULKNER, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Oxford, 1969, p. 206-208.

§ 3 [Pouvoir magique du défunt]. « La magie qui m'appartient est dans mon ventre [...]. Je suis le Grand Pouvoir dans le Grand Tribunal à Héliopolis. »

§ 4 [Menaces adressées aux dieux récalcitrants]. « Tout dieu qui ne disposera pas un escalier pour moi [...]; il n'aura pas de pain; il ne sera pas éventé; il ne se lavera pas dans un vase; il ne sentira pas de jarret; il ne mangera pas de cuisseau; la terre ne sera pas labourée pour lui; on ne lui présentera pas d'offrande, mais je monterai et m'élèverai jusqu'au ciel. »

§ 5 [Pouvoir magique]. « Ce n'est pas moi qui vous dis cela, dieux; c'est la magie qui vous dit cela, dieux. » [...]

§ 6 [Promesses adressées aux dieux coopérateurs]. « Tout dieu qui disposera un escalier pour moi [...] et tout dieu qui me préparera une place dans sa barque [...]; la terre sera labourée pour lui; une offrande lui sera présentée; un vase-*mmtt* lui sera préparé; il sentira le jarret; il mangera le cuisseau, et je monterai et m'élèverai jusqu'au ciel. » [...]

La mélothésie que nous lisons dans le *Livre des Morts*, en assurant l'inviolabilité des membres du défunt, empêche que celui-ci soit massacré dans la « salle d'abattage » :

« Mes cheveux sont Noun; mon visage est Rê; mes yeux sont Hathor; mes oreilles sont Oupouaout; mon nez est Khent-khas; mes lèvres sont Anubis; mes dents sont Selkit; mes molaires sont Isis la divine; mes bras sont Ba-neb-Ded; mon cou est Neith, dame de Saïs; mon dos est Seth; mon phallus est Osiris; mes chairs sont les maîtres de Kherâha; ma poitrine est le Grand de prestige; mon ventre et mon épine dorsale sont Sekhmet; mes fesses sont l'Œil d'Horus; mes cuisses et mes mollets sont Nout; mes jambes sont Ptah; mes orteils sont des faucons vivants. Il n'y a pas en moi de membre qui soit privé d'un dieu, et Thot est la protection de tous mes membres. Je suis Rê de chaque jour. Je ne peux pas être saisi par mes bras, je ne peux pas être empoigné par mes mains; les hommes, les dieux, les bienheureux, les morts, aucun homme, aucun noble, aucun sujet, aucun membre du clergé, ne peut faire quelque capture de moi. Je suis celui qui ressort intact, et dont le nom est inconnu. »⁴⁸⁴

Dans un recueil de formules magiques destinées à la mère et à l'enfant, la mélothésie est récitée sur un enfant, comme charme prophylactique destiné à garantir sa santé :

« Ton sommet est de Rê, enfant sain; ta nuque est d'Osiris; ton front est de Satet, maîtresse d'Ebozaou; tes cheveux sont de Neith; tes sourcils sont de la maîtresse d'Orient; tes yeux sont du maître de l'univers; ton nez est de l'éducateur des dieux; tes oreilles sont des deux najas; ton coude est du faucon; l'un de tes bras est d'Horus, l'autre, de Seth; l'un de tes poignets est de Sopd, l'autre de Nout, mère des dieux, armoire qui garde libre la place du Noun où sont tous les dieux; ton cœur est de Montou; ta poitrine est d'Atoum; tes poumons sont de Min; tes ... sont de Nefertoum; ta rate est de Sobek; ton foie est du maître de Hénennisout; tes entrailles sont en santé; ton nombril est de l'aurore; l'un de tes mollets est d'Isis, l'autre de Nephthys, tes deux jambes sont ... tes hanches sont tous les deux vases d'où prend sa source le Nil; tes doigts de pieds sont les reptiles; »

« Il n'y a pas sur toi de membre qui manque [de divinité]. Tous les dieux protègent ton nom, chaque lait que tu têtes, chaque giron où tu es placé, chaque genou où tu es mis, chaque vêtement avec lequel tu es habillé, chaque [moment] que tu vis, chaque amulette qui est fabriquée pour toi, chaque asile où tu es logé, chaque amulette en nœuds qui est liée pour toi, chaque amulette qui est attachée autour de ton cou. Ils te protègent par eux, ils te gardent par eux en santé, ils te gardent par eux en vigueur, ils te procurent par eux la faveur de tous les dieux et de toutes les déesses. »⁴⁸⁵

⁴⁸⁴ *Le Livre des morts*, ch. 42, trad. P. BARGUET, Paris, 1967, p. 84-85. Cette liste, avec quelques variantes, est reprise dans un rituel d'embaumement plus tardif (cf. *Livre second des respirations*, trad. J.-C. GOYON, *Rituels funéraires de l'Ancienne Égypte*, Paris, 1972, p. 256).

⁴⁸⁵ Pap. Berlin 3027 (XVIII^e dynastie), col. 13-15 (11^e rubrique), trad. F. LEXA, *La magie dans l'Égypte antique de l'Ancien Empire jusqu'à l'époque copte*, t. 2 : *Les textes magiques*, Paris, 1925, p. 32-
[Suite de la note page suivante]

On peut mentionner une autre mélothésie magique, curative cette fois, car destinée à expulser le poison des membres d'un chat (la formule est en fait utilisée au bénéfice d'une jeune fille piquée par un scorpion). Un extrait de cette longue litanie permet de constater le rôle assigné à certaines divinités, explicitement chargées de repousser le venin :

« [...] Ô chat dont le cœur est de Ptah ! Il débarrassera ton cœur de tout funeste poison, quel que soit ton membre où il se trouve. Ô chat dont les pattes sont de la grande neuvaine des dieux et aussi de la petite neuvaine des dieux ! Elle protège ta patte contre le poison de tous les serpents. Ô chat dont le ventre est d'Osiris, maître de Zedaou, de sorte que le poison ne peut pas dans ton ventre faire ce qu'il voudrait ! Ô chat dont les cuisses sont de Montou ! Il redressera tes cuisses et rejettera le poison à terre. [...] »

« Il tombe et périt le poison qui est dans ton ventre et dans ton membre quel qu'il soit, comme le poison qui est dans un membre qu'il soit des dieux célestes et des dieux terrestres. Ils détruisent tout le poison qui est en toi. Il n'y a pas de membre en toi qui ne soit libéré du poison détruit et anéanti d'un serpent quelconque, d'un reptile quelconque ou d'un scorpion quelconque, d'un ver quelconque qui est dans ton membre quel qu'il soit, toi, qui fus piqué. »⁴⁸⁶

> Mélothésies et iatromathématique grecques

Nous verrons plus bas comment la mélothésie a été réemployée à la fin de l'Antiquité dans des opérations magiques⁴⁸⁷. Avant cette date, comme l'a remarqué Warren Royal Dawson, les longues listes égyptiennes se réduisent, sous l'influence grecque, aux douze signes du zodiaque⁴⁸⁸. Dès le I^{er} siècle, on trouve chez Marcus Manilius une liste qui perdurera jusqu'au moyen-âge :

*Accipe divisas hominis per sidera partes / « Vois comment les parties de l'homme sont parta-
singulaque imperiis propriis parentia gées entre les constellations, et comment chacun des
membra, / in quis praecipuas toto de membres est assujetti à une autorité qui lui est
corpore vires / exercent. Ariès caput est propre : une force spéciale s'exerce sur chacun des
ante omnia princeps / sortitus censusque membres du corps tout entier. Le Bélier, qui a la
sui pulcherrima colla / Taurus, et in précellence sur tout, le sort a voulu qu'il fût tête ;
Gemini aequali bracchia sorte / scribun- comme cou magnifique, on a choisi le Taureau ; les
tur conexas umeris, pectusque locatum / tur identiques ; la poitrine a été établie sous le Cancer ;
sub Cancro est, laterum regnum scapu- au Lion, l'empire des flancs et du dos ; la Vierge
laeque Leonis, / Virginis in propriam reçoit le ventre comme son lot légitime ; la Balance
descendunt ilia sortem, / Libra regit régit les fesses ; le Scorpion se plaît dans l'aine ; les
clunes, et Scorpius inguine gaudet, / cuisses reviennent au Centaure [= Sagittaire] ; le
Centauro femina accedunt, Capricornus Capricorne commande aux deux testicules ; au
utrisque / imperitat genibus, crurum fun-*

33. Nous avons, autant que possible, transcrit les noms des dieux selon l'orthographe usuelle, celle que l'on trouve par exemple chez C. TRAUNECKER, *Les dieux de l'Égypte*, (coll. "Que sais-je ?" 1194), Paris, 1992.

⁴⁸⁶ *Table de Metternich* (IV^e siècle av. J.-C., d'après un prototype plus ancien), § 8 b-c, trad. F. LEXA, *ibid.*, p. 69.

⁴⁸⁷ Cf. *infra*, p. 530 sq.

⁴⁸⁸ W. R. DAWSON, « Notes on Egyptian Magic », *Aegyptus* (Milan), 11, 1930-1931, p. 23-28 (2^e point traité : *Protections of Parts of the Body by the Gods*, p. 26-27).

dentis Aquari / arbitrium est, Piscesque Verseau déverseur, l'arbitrage des jambes ; les
*pedum sibi jura reposcunt.*⁴⁸⁹ Poissons revendiquent la juridiction des pieds. »

Cette répartition des influences astrales sur les membres humains a été utilisée par la médecine astrologique (la iatromathématique). Sextus Empiricus (c. 200 ap. J.-C.), dans son traité *Contre les astrologues* (Πρὸς ἀστρολόγους), résume l'une des utilisations de la mélothésie zodiacale pour la prédiction des mutilations à partir de l'horoscope de naissance :

Ἦσαν δὲ τινες τῶν Χαλδαίων οἱ καὶ ἕκαστον « Certains Chaldéens attribuent chaque partie du
μέρος τοῦ ἀνθρωπίου σώματος ἑκάστῳ τῶν corps humain à l'un des signes du Zodiaque
ζωδίων ἀνατιθέεντες ὡς συμπαθοῦν· Κριὸν comme lui étant sympathique : aussi appellent-ils
μὲν γὰρ κεφαλὴν ὀνομάζουσι, Ταῦρον δὲ la tête Bélier, le cou Taureau, les épaules
τραχὴλον, Διδύμους δὲ ὤμους, Καρκίνον δὲ Gémeaux, la poitrine Cancer, les côtes Lion, les
στέρον, Λέοντα δὲ πλευράς, Παρθένον δὲ fesses Vierge, les flancs Balance, les parties hon-
γλουτούς, Ζυγὸν δὲ λαγόνας, Σκορπίον αἰδοῖον teuses et l'utérus Scorpion, les cuisses Sagittaire,
καὶ μήτραν, Τοξότην μηρούς, Αἰγόκερων les genoux Capricorne, les jambes Verseau, les
γόνατα, Ὑδροχόον κνήμας, Ἰχθύας δὲ πόδας. pieds Poissons. Et toutes ces choses ne sont pas le
Καὶ ταῦτα πάλιν οὐκ ἀσκόπως, ἀλλ' ἐπίπειρα, fruit du hasard mais proviennent du fait que, si, au
ἐὰν ἔν τινι τούτων τῶν ζωδίων γένηται τῶν moment de la naissance, l'une des planètes mal-
κατὰ τὴν γένεσιν κακοποιῶν ἀστέρων τις, faisantes⁴⁹¹ se trouve dans l'un de ces signes zo-
πήρωσιν τοῦ ὁμωνυμοῦντος ἀπεργάζεται diaicaux, elle amène la mutilation de la partie qui
μέρους.⁴⁹⁰ porte le même nom. »

Après lui, Firmicus Maternus, qui donne au IV^e siècle une liste similaire, explique que la connaissance des parties dans lesquelles sont logés les douze signes est « extrêmement utile pour l'apotélesmatique, surtout quand on veut découvrir l'emplacement d'une maladie ou d'une infirmité »⁴⁹².

L'illustre représentant de l'astrologie alexandrine, Claude Ptolémée (II^e siècle ap. J.-C.), connaît pour sa part une mélothésie planétaire du corps humain qu'il utilise dans certains pronostics médicaux :

⁴⁸⁹ M. MANILIUS, *Astronomica*, livre II, v. 453-465, éd. et trad. G. P. GOOLD, *LCL* 469, 1977 (repr. avec révision du texte et de la trad., 1992), p. 118 (texte latin). Liste similaire donnée au livre IV, v. 704-709, p. 278. Mélothésies zodiacales grecques similaires : Codex Vaticanus 216, folio 206, éd. J. HEEG, *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum*, t. V (*Codices Romani*), pars 3, Bruxelles, 1910, p. 128 ; Codex Vaticanus 2130, folio 235 (deux mélothésies, recto et verso), éd. S. WEINSTOCK, *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum*, t. V (*Codices Romani*), pars 4, Bruxelles, 1940, p. 167 ; VETTIUS VALENS (II^e siècle ap. J.-C.), *Anthologies*, livre II, ch. 36, § 1-5, éd. D. PINGREE, *BT* 1986, p. 103-104 ; PAUL D'ALEXANDRIE (IV^e siècle ap. J.-C.), *Elementa apotelesmatica*, ch. 2, éd. E. BÖR, *BT*, 1958, p. 10.

⁴⁹⁰ SEXTUS EMPIRICUS, *Contre les professeurs* (*Adversus Mathematicos*), livre V (Πρὸς ἀστρολόγους), § 21-22, éd. J. MAU, *BT* 1954, p. 144-145. Cf. aussi la récente traduction du *Contre les astrologues* par Brigitte Pérez, dans la traduction française du *Contre les professeurs* dirigée par P. PELLEGRIN (Paris, 2002).

⁴⁹¹ Plus haut, Sextus Empiricus emprunte une terminologie selon laquelle les sept planètes sont appelées les « sept étoiles » (§ 5, éd. citée, p. 142 : τοὺς ἑπτὰ ἀστέρας). Traditionnellement, les deux planètes maléfiques sont Arès (Mars) et Kronos (Saturne).

⁴⁹² FIRMICUS MATERNUS, *Mathesis*, livre II, ch. 24, éd. et trad. P. MONAT, *CUF* 1992, p. 127.

« Parmi les parties les plus importantes du [corps] humain, l'astre de Saturne est responsable de l'oreille droite, de la rate, de la vessie, des humeurs et des os ; l'astre de Jupiter du toucher, des poumons, des bronches, de la semence ; l'astre de Mars de l'oreille gauche, des reins, des veines et des organes génitaux. Le Soleil est responsable de la vue, du cerveau, du cœur, des nerfs et de tous les membres de la partie droite ; l'astre de Vénus de l'odorat, du foie et de la chair ; l'astre de Mercure du langage, de la pensée, de la parole, de la bile et du postérieur, et la Lune est responsable du goût, de la déglutition, de l'estomac, du ventre, de l'utérus et de tous les membres de la partie gauche. »⁴⁹³

Porphyre, dans son introduction au *Tétrabible* de Ptolémée, juxtapose deux mélothésies, l'une zodiacale, l'autre planétaire :

Ἔτι δὲ τῶν ζῳδίων ἕκαστόν τι κεκλήρωται τῶν τοῦ σώματος μελῶν, ἃ προειδέναι χρή, ὅταν περὶ σίνους λέγωσι · Κριὸς κεφαλὴν, Ταῦρος τένοντα καὶ τράχηλον, Δίδυμοι ὠμούς καὶ βραχίονα, Καρκίνος στῆθος καὶ πλευράς, Λέων τὸ διάφραγμα καὶ τὸν στόμαχον καὶ τὴν γαστέρα, Παρθένος ὑποχόνδρια καὶ λαγόννας, Ζυγὸς νεφροὺς καὶ γλουτούς, Σκορπίος αἰδοῖα καὶ τοὺς κρυπτοὺς καὶ γονίμους τόπους, Τοξότης γόνατα, κατὰ δ' ἐνίους καὶ βουβῶνα καὶ ἀγκώνων καμπάς, Αἰγόκερος ὄσφυν καὶ ἰσχία, Ὑδροχόος κνήμας καὶ σφυρά, Ἰχθύες πόδας.

Κατὰ ταῦτα δὲ καὶ τοὺς ἀστέρας κεκληρωσθῆαι φασι τῶν μὲν ἐντὸς Κρόνου τὴν φλεγματοῦδη ὑγρότητα καὶ βρόγχον καὶ λύσιν ἐντέρων · Ζεὺς δὲ ἦπαρ καὶ τὴν περὶ αὐτὸ εὐτροφίαν καὶ τὰ ὑπὸ τὸν στόμαχον νεῦρα · Ἄρης δὲ αἷμα καὶ νεφροὺς καὶ τοὺς σπερματικούς πόρους · Ἀφροδίτη δὲ πνεύμονα καὶ χολήν · Ἑρμῆς δὲ ἀκοήν καὶ ἀρτηρίαν καὶ γλῶσσαν · Ἥλιος δὲ καρδίαν καὶ πνευματικήν θέσιν, τουτέστιν αἰσθητικήν κίνησιν, καὶ ὄρασιν ἐπ' ἀνδρὸς μὲν τὴν δεξιάν, ἐπὶ δὲ θηλείας τὴν εὐώνυμον · Σελήνη δὲ κοινῶς μὲν ὅλον τὸ σῶμα, ἰδίως δὲ σπλήνα καὶ μήνιγγας καὶ μυελὸν καὶ ὄρασιν ἀνδράσι μὲν εὐώνυμον, γυναιξὶ δὲ δεξιάν.⁴⁹⁴

« En outre, tous les signes du zodiaque ont été assignés à différentes parties du corps qu'il faut mentionner lorsqu'on parle des lésions : le Bélier [gouverne] la tête ; le Taureau la nuque et le cou ; les Gémeaux les épaules et les bras ; le Cancer la poitrine et les côtes ; le Lion le diaphragme, l'estomac et les intestins ; la Vierge les hypocondres et les flancs ; la Balance les reins et les fesses ; le Scorpion les parties honteuses et les organes secrets générateurs ; le Sagittaire les genoux (selon d'autres l'aine et les articulations des coudes) ; le Capricorne les hanches et le bassin, le Verseau les jambes et les chevilles, les Poissons les pieds. »

« On dit également que les planètes ont hérité de chacune des choses suivantes, parmi lesquelles Saturne a tout d'abord reçu les humeurs glaireuses, les bronches, l'évacuation intestinale ; Jupiter le foie, la bonne graisse qui l'entoure et les boyaux sous l'estomac ; Mars le sang, les testicules et les conduits spermatiques ; Vénus les poumons et la bile ; Mercure l'ouïe, le larynx et la voix ; le Soleil le cœur et l'arrangement pneumatique (c'est-à-dire l'activité sensorielle), le côté droit chez l'homme, le gauche chez la femme ; la Lune, d'un point de vue général, le corps tout entier, d'un point de vue particulier, la rate, les méninges, la moelle, le côté gauche chez l'homme et le droit chez la femme. »

Dans un curieux dialogue en deux livres, un auteur anonyme tenta jadis de concilier l'astrologie au christianisme par le biais du néoplatonisme. Au cours de son exposé, il rappelle les principes directeurs de la mélothésie planétaire :

Τὸν μὲν τοῦ Κρόνου ἀστέρα ἐπέχειν ἐγκέφαλόν τε καὶ ὅσα περὶ τοῦτον ψυχρά · τὰ δὲ κατὰ τὰς

« L'astre de Saturne occupe le cerveau et tout ce qui est froid ; le domaine des sensations et du

⁴⁹³ CLAUDE PTOLÉMÉE, *Tétrabible* (ou *Apotelesmatica*), Livre III, ch. 5, § 7 éd. W. HÜBNER, BT 1998, p. 184 ; trad. P. CHARVET, *Le Livre unique de l'astrologie. Le Tétrabible de Ptolémée. Astrologie universelle et thèmes individuels*, Paris, 2000, p. 139.

⁴⁹⁴ PORPHYRE, *Introduction au Tétrabible de Ptolémée*, § 44-45, éd. E. BÖR et S. WEINSTOCK, dans *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum*, t. V (*Codices Romani*), pars 4, Bruxelles, 1940, p. 216-217.

αἰσθησεις καὶ τὸν θώρακα εἰς τὸν τοῦ Διὸς ἀνακεῖσθαι · χολήν δὲ διττήν καὶ περιττώματος διττοὺς ὀχετοὺς εἰς τὸν τοῦ Ἄρεως · τὴν δὲ καρδίαν ἐπέχειν τὸν τοῦ Ἡλίου, ἥτις ἐστὶ πηγή καὶ ῥίζα τοῦ αἵματος · τὰ δὲ κατὰ τὴν γαστέρα καὶ νεφροὺς, ἔτι δὲ μορίων καὶ σκελῶν θέσιν εἰς τὸν τῆς Ἀφροδίτης · ἦπαρ τε καὶ σπλάγχνα τὸν τοῦ Ἑρμοῦ · τὰ δὲ κατὰ τοὺς πόδας εἰς τὸν τῆς Σελήνης, ὡς ὄντας ἦττον ἐναίμους καὶ δι' αὐτὸ ψυχροτέρους. Ὁραῖται μὲν οὖν κἀνταῦθα καλλίστη τις ἀρμονία καὶ συμφυής, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν σφαιρῶν ὡς εἴρηται τῶν ἀστέρων, σῶζεται δὲ καὶ ὁ λόγος μικρὸν εἶναι φάσκων ἐπὶ γῆς κόσμον τὸν ἀνθρώπων. Ἄλλ' ἐπεὶ περ ἕκαστον μέρος τούτου ἐκάστω τῶν ἀστέρων ἀπονενέμηται, εἰκότως καὶ ὅσα περὶ ταῦτα συμβαίνει συμπτώματα, εἰς ἐκείνους ἀνήκειν τὴν ἀρχὴν τούτων νενομισται · ὅσα μὲν περὶ ἔρωτος καὶ μίξεις καὶ γαστροῦς ἡδονῶς καὶ τοιαύτας ὀρέξεις, εἰς τὸν τῆς Ἀφροδίτης · ὅσα δὲ εἰς ἀμείνους ἐπιθυμίας, λέγω δὲ λόγων ἄσκησιν καὶ ζῆλον ἀρετῆς καὶ ἦθος κόσμιον, εἰς τὸν τοῦ Ἑρμοῦ. [...] Καὶ ὅσα τοίνυν πρὸς τὴν τοῦ ζῆν ὄλως σύστασιν τείνει καὶ ἐρρωσθαι καὶ ἀύξασθαι, εἰς τὸν Ἡλίον ἀνήκειν πεπίστευται · ὅσα δὲ περὶ θυμὸν καὶ θράσος καὶ ἀλόγους ὀρμῶς, εἰς τὸν τοῦ Ἄρεως · ὅσα δὲ κατὰ τὰς αἰσθησεις καὶ θώρακα, εἰς τὸν τοῦ Διὸς.⁴⁹⁵

thorax dépend de Jupiter ; la double bile, les matières fécales et les deux intestins, de Mars ; le Soleil occupe le cœur, lequel constitue la source et la racine du sang ; le domaine du ventre et des reins, tout comme l'arrangement des parties génitales et des jambes, dépendent de Vénus ; le foie et les entrailles, de Mercure ; le domaine des pieds, de la Lune, en tant qu'ils sont moins irrigués et par conséquent plus froids. On voit donc là une très belle harmonie et une cohérence en vertu desquelles, pour parler des sphères des planètes, on rappelle le discours qui affirme que, sur la terre, l'homme est un micro-cosmos. Mais puisqu'en vérité chaque partie de l'homme a été attribuée à l'une des planètes, c'est à bon droit qu'on juge que tout ce qui touche aux symptômes se rapporte à ce qui en constitue le fondement parmi les planètes : se rapportent à Vénus ce qui concerne la libido, les rapports sexuels, les plaisirs du ventre et tout ce que tu voudras du même genre, tandis qu'à Mercure conviennent les désirs plus nobles, j'entends la faculté de langage, le zèle vertueux et les mœurs réglées. [...] Et donc, ce qui tend à s'approcher et à croître vers l'ordonnancement de la vie tout entière, on croit que cela se rapporte au Soleil, tandis qu'à Mars on attribue la colère, l'impudence et les instincts irraisonnés, et à Jupiter le domaine de la sensation et du thorax. »

Ces mélothésies servaient à formuler des pronostics sur le devenir des personnes dont on faisait l'horoscope. On procédait par associations d'idées, en partant de la personnalité que la tradition avait attribuée à telle planète ou à tel signe zodiacal. Un petit traité apocryphe de Ptolémée prétend ainsi qu'à celui qui est né sous ses auspices « Vénus procure la volupté dans la partie [du corps] dominée par le signe où elle est établie » (ἡ Ἀφροδίτη περιποιεῖται ... ἡδονὴν ἐν τῷ μορίῳ, οὗ κυριεῖται τὸ ζώδιον, ἐν ᾧ ὑπάρχει)⁴⁹⁶. Mars, planète guerrière et sanglante, n'est pas d'aussi bon augure :

Ὅτε τύχη ὁ Ἄρης μετὰ τῆς κεφαλῆς τῆς Γοργόνης μὴ ἐφορώμενος ὑπὸ ἀγαθοποιῶν, μήτε μὴν ἀγαθοποιὸς ὑπάρχει ἐν τῷ ὀγδόῳ, διαμετρῆ δὲ ὁ κύριος τοῦ αἰρετικοῦ φωτὸς τὸν Ἄρη ἢ τετραγωνίῳ, ἀποκεφαλίσθησεται ὁ γεννηθεὶς. Εἰ δὲ μεσουρανεῖ ὁ φωστῆρ, καὶ σταυρωθήσεται τὸ σῶμα αὐτοῦ · εἰ δὲ ἡ συναφή γένηται ἀπὸ τῶν Διδύμων ἢ

« Si par hasard Mars [se trouve] avec la tête de Gorgone et n'est regardé par aucune [planète] bénéfique, qu'aucune [planète] bénéfique ne se trouve au huitième [lieu] et que l'ascendant de l'homme qui doit naître est en opposition ou en carré avec Mars⁴⁹⁸, cet individu sera décapité. Si l'astre [i. e. Mars] se trouve au milieu du ciel, son corps sera empalé ; s'il se produit une conjonction [de Mars]

⁴⁹⁵ *Hermippe*, livre I, ch. 13, éd. *princeps* O. D. BLOCH, Hanovre, 1830, p. 16-17. Mais il faut suivre le texte corrigé et complété par W. KROLL et P. VIREECK (éd.), *Anonymi christiani Hermippus De astrologia dialogus*, BT, 1895, p. 18, l. 1-22 et p. 19, l. 5-10.

⁴⁹⁶ PSEUDO-PTOLÉMÉE, *Centiloquium*, § 27, éd. E. BÖR, BT, 1961, p. 43.

τῶν Ἰχθύων, κοπήσονται αἱ χεῖρες αὐτοῦ avec les Gémeaux ou les Poissons, ses mains et ses
καὶ οἱ πόδες.⁴⁹⁷ pieds seront coupés. »

L'auteur du *Centiloqium* suit ici le principe mentionné par Sextus Empiricus. Pour parfaire son pronostic, il exploite la présence, à proximité du Bélier et du Taureau (la tête et le cou), de la constellation de Persée rapportant la tête décapitée de Méduse. Lorsque Mars exerce son influence mauvaise au milieu du zodiaque, c'est, logiquement, le milieu du corps qui est affecté⁴⁹⁹. Enfin, dans le cas des Gémeaux et des Poissons, le Pseudo-Ptolémée applique les correspondances habituelles de la mélothésie zodiacale. C'est peut-être — entre autres — le caractère belliqueux de Mars qui motive cette autre sentence selon laquelle « toute personne qui a Mars pour ascendant aura certainement une cicatrice sur le visage » (πᾶς ὁ ἔχων τὸν Ἄρη ὠροσκοποῦντα, ἔξει πάντως καὶ οὐλήν ἐν τῷ προσώπῳ αὐτοῦ)⁵⁰⁰. En effet, nous verrons plus loin qu'un visage balaféré était signe de bravoure militaire⁵⁰¹.

Porphyre notait un peu plus haut que « la Lune, d'un point de vue général, [représente] le corps tout entier ». Ses conjonctions sont donc d'une importance toute particulière pour le iatro-mathématicien ; elles vont par exemple lui permettre de déterminer le moment opportun pour

⁴⁹⁷ *Ibid.*, § 73, éd. cit., p. 53-54.

⁴⁹⁸ « Se présentent en triangles les astres qui se regardent, séparés par l'intervalle de trois signes du zodiaque ; et sont en carré les astres qui ne sont séparés que par l'intervalle de deux signes. » (PSEUDO-HIPPOLYTE, *Réfutation de toutes les hérésies* (III^e siècle), livre V, ch. 13, § 11, éd. M. MARCOVICH, 1986, p. 176-177, trad. A. SIOUVILLE, vol. 1, Paris, 1928, p. 169)

⁴⁹⁹ Il nous semble par conséquent que *σταυροῦν* doit être entendu ici au sens d'*empaler*.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, § 74, éd. cit. p. 54. Le plus ancien prognostic de ce type se trouve dans un autre traité astrologique que l'on fait remonter au II^e s. av. J.-C. : « la survenue de Mars le jour de la naissance provoque l'hostilité des proches et des départs à l'étranger ; sur ceux qui sont nés [sous son ascendance, Mars] provoque aussi des lésions et des entailles au fer » (HERMÈS TRISMÉGISTE (PSEUDO-), *Les influences de la table des douze lieux*, éd. F. CUMONT, *CCAG* VIII, 4, 1922, p. 143, l. 3-5 : Ἐπὶ δὲ τοῦ βίου ἡμέρας ὁ τοῦ Ἄρεως τυχῶν ἀλλοτριώσεις τῶν ἰδίων καὶ ξενιτείας ποιεῖ · αὐτοῖς δὲ τοῖς γεννωμένοις σίνη ποιεῖ καὶ τομὰς σιδήρου). Plus loin, l'ascendance de Mars produit également « des épileptiques, des maladifs, des gens qui s'essayent à l'entaille de scalpel à cause de la maladie » (*Ibid.*, p. 151, l. 8-9 : πτωματικούς, νοσεροὺς καὶ τομῆς σιδήρου διὰ νόσον πειρωμένους). Lorsque Mars se trouve dans le sixième lieu, tout à fait maléfique (on l'appelle *κακὴ τύχη*), les conséquences sont encore plus regrettables : « entailles, brûlures, morsures venimeuses, violences, coups, attaques de brigands » (*Ibid.*, p. 155, l. 25-26 : τομὰς, καύσεις, θηριοθήκτους, βίας, πληγὰς, ληστῶν ἐφόδους). Au septième lieu, Mars « provoque encore des brûlures, des entailles au fer ou des maladies cachées [...]. Et il procure ce qui est la conséquence du fer, du feu, du combat, ou de toute violence qui se produit lors de tortures, de détentions ou de destructions humaines » (*Ibid.*, p. 160, l. 1-5 : καύσεις ἢ τομὰς σιδήρου ἢ κρυπτῶν πόνοὺς ποιεῖ [...]. Καὶ πράξεις δὲ παρέχει τὰς ἀπὸ σιδήρου ἢ πυρὸς στρατείας ἢ βίας τινὸς τῆς ἐπὶ βασάνοις ἢ ἐποχαῖς ἢ καὶ ἀναιρέσει ἀνθρώπων γινομένης)

⁵⁰¹ Cf. *infra*, p. 606 sq.

réaliser une phlébotomie. Un certain Maxime, à une date inconnue, jugea bon de composer une quarantaine de vers sur ce sujet insolite :

Nῦν δ' ἄγε μοι κατάλεξον, ἔυθρονε « Et maintenant, ô Muse souveraine au beau trône, πότνια Μοῦσα, / πῶς κεν ἄνευ λοιγοῖο viens à moi pour expliquer / comment, contre la τομεύς ἐπὶ φωτὶ σίδηρος / ἀρτεμίην τεύ- maladie, le scalpel de fer appliqué à l'homme / peut ξειεν, ὑπ' ἰητῆρος ἀγαυοῦ / σώματι δυσ- procurer la santé en visant, sous le contrôle d'un παθέοντι λύσιν καμάτοιο τιτύσκων. / Εἰ brillant médecin, / à délivrer de la maladie le corps ἀπ' Ὀκεανοῖο νέον προφάησιν ἀγαυή affligé. / Si du côté d'Okéanos depuis peu brillent les / Πληιάς εἰαρόεσσ', ἥ καὶ πανδῖα admirables / Pléiades du printemps, ou que la toute Σελήνη / Ταύρω ἐνιδρομέουσα κατ' divine Lune / se fait voir dans le ciel, établie dans le οὐρανὸν ἰνδάλληται, / ἥ καὶ ὕγροφόροιο Taureau, / ou encore si elle traverse le Capricorne κατ' Αἰγοκερῆος ὀδεύοι, / φεῖδέο μοι porteur de pluie, / l'acier m'évitera et, à cette date, on χάλυβος, μῆδ' ἐς χέρα τῆμος ἵκοιτο / n'approchera pas des mains / le tranchant bien affûté du ἀκμῆ παμφαίνοντος ἐνσμήκτοιο σιδήρου, fer étincelant ; / on ne coupera pas la peau de l'homme, / μῆδὲ τάμοι χροῶ φωτός, ἐπεὶ μογε- car on la meurtrirait / très vite avec des douleurs ροῖσιν ἰάψει / ὧκα πόνοις, μῆδ' αἴτις pénibles : tu dois même renoncer à différer l'incision. / ἀναβλήθην γε τάμοιο. / Αὐτως δ' ἦν De même, si la Lune se porte vers les étoiles / de la φορέηται ἐπ' ἄστρασιν Ἰκαριώνης / vierge icarienne, il sera préférable de s'abstenir. / C'est encore le cas lorsque, du côté de l'océan retentissant, παρθένου, ἥσυχίνην ἀγέμεν, καὶ λώιον s'avance / la jeune Astrée porteuse d'épis⁵⁰³ ; en effet, εἴη. / Μῆ μὲν δὲ κελάδοντος ἀπ' Ὀκεα- que le traitement soit mis en œuvre, / et il provoquera, νοῖο φέροιο / Ἄστραίη κούρη σταχυ- pour ceux qui sont incisés, des complications et des φόρος · ἥ γὰρ ἀνίας / τεύξει τεμνομένοισι souffrances pleines de larmes. / Comme du reste il faut καὶ ἄλγεα δακρυόεντα. / Ὡς δ' αὐτως τροπικοῖσιν ἐν εἰδώλοις ἀλέασθαι / éviter la toute divine [Lune] / qui s'avance dans les πανδῖαν στείχουσαν, ἐπεὶ πολὺ βέλτερον signes tropiques⁵⁰⁴, car dans ce cas il sera préférable / ἔσται / ἀτρεμίην ἐχέμεν, μῆδ' ἐν συνό- de ne rien faire, et, la Lune se trouvant dans [ce type doῖσιν ἐούσης / θηγαλέω γε τάμοιο δέμας de] conjonctions, / tu n'inciseras pas le corps avec le μορόεντι σιδήρῳ. / Αὐτως δ' αὖ διχο- tranchant de fer importun. / Il convient également μηνον ἀλεύεσθαι ἐπέοικε. / Φράζεσθαι d'éviter la pleine lune. / Pense aussi que, si elle est δ', εἴ κεν στυγερῶ Πυρόεντι συνείη, / μὴ livrée au terrible Mars, / tu n'auras pas souvent θαμάκις χρεῖώ σε τομῆς ἐπὶ φωτὶ l'occasion de faire des incisions. / Comme du reste, λάβησιν. / Ὡς δ' αὐτως τοῖς ἐστὶν Ἄρης Mars se trouvant dans les figures / des horoscopes, tu ἐνὶ δεικῆλοισιν / ὠρονομῶν, πολλῇ μὲν lèserais les créatures avec beaucoup de nocivité / si ἐφημερίους κακότητι / βλάψει, εἴ κεν elles recevaient près du corps le tranchant des ἀκμῆν χαλυβηίδα σώματος ἄγχι / δέξων- Khalybes⁵⁰⁵, / et tu provoquerais un flux irrésistible de ται, καὶ δ' ἄν κε καὶ αἵματος ἄσχετον sang / bouillonnant abondamment à cause de la terrible ὀρημῆν / τεύξειεν βλύζοντος ἄδην στυγερῆ pointe. / Si Mènè à la lumière blanche⁵⁰⁶ entre en ὑπ' ἀκωκῆ. / Εἰ δὲ Κρόνῳ συνίησι φασε- conjonction avec Saturne, / et que l'homme se concilie φόρος ἀργέτα Μήνη, / καὶ τε τομῆν l'incision en se soumettant aux soins du Guérisseur⁵⁰⁷, ἐπάγησιν ἀνὴρ Παιῶνι μεμηλῶς, / δηρὸν / il souffrira longtemps, subira un résultat affreux, / et il μοχθήσειε, τέλος δ' ἀναδέξεται αἰνόν, / s'ensuivra pour lui une maladie éprouvante. / Mais si, καὶ τε δυσσαχθέα νοῦσον ἐπ' ἀνέρι τῶδ' contre la souffrance et l'affliction insupportable, / tu ὀπάσειεν. / Εἰ δὲ τ' ἄνευ καμάτοιο καὶ veux te munir d'un fer secourable, / il te faut voir αἰνοτλήτου ἀνίης / βούλει ἐντύνασθαι briller distinctement la Lune avec le fils de Saturne ἀοσσητῆρα σίδηρον, / Μήνην αὐγάζοιο [Jupiter] qui tient l'égide / ou avec la fille de Diônè σὺν αἰγιόχῳ Κρονίῳνι / ἥ δὲ Διωναίη, καὶ [Vénus]. Si l'éclat est insuffisant / et cesse au 20^e jour τ' εἰ φάος ἐλλιπές εἴη / λῆγον ἀπὸ après la pleine lune et encore avant, / sauf à la conjon- διχομήνου ἐπ' εἰκάδι καὶ δ' ἔτι πρόσσω / tion, alors tu pourras d'autant mieux mener la guérison πλὴν συνόδου · λῶν γὰρ ἀκεσφορίην à son terme / que tu auras évité, dans les conjonctions, ἀνύσαιο, / ἦν ἀλέη συνόδοισι μεμηλότα les planètes qui s'occupent de Mènè. / Comme du reste φάεα Μήνης. / Ὡς δ' αὐτως συνιόντες lorsque du côté des ondes d'Okéanos / l'astre matinal ἀπ' Ὀκεανοῖο ῥοάων / Φωσφόρος ἢ Φαέ- [Vénus] et Phaéthon [l'étoile du soir] sont en δων τελέουσ' εὐήρεα τμησιν. / Αὐτως δ', conjonction, ils rendent les [membres] bien disposés

εἰ φλέβα κείραι ὑφ' αἵματι πεπληθῦται / pour les incisions. / De même, si tu souhaites couper
 ἰμείρεις, ταύτησιν ἐφημοσύναις πεπί- une veine gonflée de sang, / tu obéiras aux mêmes pres-
 σοιο.⁵⁰² criptions. »

> *Les mélothésies gnostiques*

L'influence des mélothésies égyptiennes se fait également sentir dans l'anthropogonie gnostique. Un texte est à cet égard tout à fait remarquable. Il s'agit du *Livre des secrets* (Ἀπόκρυφον), attribué à l'apôtre Jean, transmis en copte par quatre papyrus⁵⁰⁸. Il suffirait sans doute de renvoyer à l'imposant travail de Michel Tardieu sur ce texte⁵⁰⁹ ; nous donnerons toutefois à notre lecteur un résumé du passage qui intéresse notre problème, suivi de quelques remarques. Les mélothésies contenues dans cet ouvrage sont ainsi définies par M. Tardieu : « mise en correspondance d'une partie du corps ou d'une passion et d'un démon »⁵¹⁰. C'est effectivement ce que tâche de faire l'auteur du *Livre des secrets*, d'une façon très complète et méthodique, lorsqu'il retrace les étapes de la création d'Adam, « l'Homme primordial » (§ 44-52)⁵¹¹ :

a) *Les puissances démiurgiques à l'œuvre*

Les « autorités », qui personnifient dans ce récit l'activité démiurgique du Dieu de l'Ancien Testament, décident de faire « un homme à l'image de Dieu et à notre ressemblance » (§ 44).

b) *Mélothésie du corps psychique*

« Les puissances se mirent à l'ouvrage à partir du centre. La première, divinité, [créa] une âme osseuse ; la deuxième, seigneurie, une âme de nerf ; la troisième, jalousie, une âme de chair ; la quatrième,

⁵⁰² MAXIME L'ASTROLOGUE (II^e - IV^e siècle ?), *Carmen de actionum auspiciis* (Περὶ καταρχῶν), v. 276-319, éd. A. LUDWICH, *BT*, 1877, p. 23-26.

⁵⁰³ Constellation de la Vierge (23 août - 22 sept.), qui marque le temps des moissons.

⁵⁰⁴ « Il y a de même des signes appelés τροπικά [i. e. présidant au changement], parce que le soleil, quand il arrive dans ces signes, change et fait varier la température. Ce sont le Bélier et son opposé, la Balance, puis le Capricorne et [son opposé], le Cancer. C'est en effet dans le Bélier qu'a lieu le changement printanier, dans le Capricorne l'hivernal, dans le Cancer l'estival, dans la Balance l'automnal. » (PSEUDO-HIPPOLYTE, *Réfutation de toutes les hérésies* (III^e siècle), livre V, ch. 13, § 8-9, éd. M. MARCOVICH, 1986, p. 176, trad. A. SIOUVILLE, vol. 1, Paris, 1928, p. 168).

⁵⁰⁵ Les Khalybes, installés dans la région du Pont, étaient des forgerons réputés.

⁵⁰⁶ La Lune.

⁵⁰⁷ Le Guérisseur par excellence est Apollon. Maxime désigne ici les soins médicaux en général.

⁵⁰⁸ Le principal témoin : Codex de Berlin (Kopt. P. Berlin 8502), originaire de la région d'Akhmîm (Haute-Égypte), écrit en copte sahidique, retrouvé au Caire à la fin du XIX^e siècle et acquis en 1896 par le Musée de Berlin. Mais aussi trois papyrus du Caire (II, III et IV chez Tardieu). Tous ces papyrus ont été copiés dans la seconde moitié du IV^e siècle.

⁵⁰⁹ Traduction et commentaire : M. TARDIEU, *Écrits gnostiques : Codex de Berlin*, (Sources Gnostiques et Manichéennes, 1), Paris, 1984. Michel Tardieu suppose une première rédaction de ce texte vers 170 (cf. *Ibid.*, p. 43).

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 309.

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 122-133 (texte) et p. 300-317 (commentaire).

providence, une âme de moelle, ainsi que tout le bâti du corps ; la cinquième, royauté, une âme de sang ; la sixième, intelligence, une âme de peau ; la septième, sagesse, une âme de poil. Une fois que les puissances eurent disposé le corps en son entier, les anges prirent le relai des puissances : à partir de l'ébauche apprêtée par les autorités concernant les supports de l'âme, [ils réalisèrent] l'harmonieux emboîtement des membres [entre eux]. » (§ 45, P. Berlin). Suivent plusieurs listes des "anges" ou démons aux noms barbares (racines sémitiques et grecques) qui ont été préposés à chaque organe.

c) *Première mélothésie anatomique*

Une première liste (§ 46) dresse l'inventaire de 70 organes, en commençant par la tête (« Eteraphaôpe Abrôn en créa le sommet ; Mêniggesstrôêth créa le cerveau ; Asterekhmên l'œil droit » etc.). Suivent les organes du cou, des membres supérieurs, du thorax, des fonctions internes (nutrition, circulation, respiration), organes sexuels, organes des membres inférieurs. On obtient sept zones principales et, en effet, la liste s'achève par cette précision : « Ceux qui ont été préposés sur tous ceux-là sont sept : Athôth, Armas, Kalila, Iabêl, Sabaôth, Kaïn, Abel ».

d) *Seconde mélothésie anatomique*

Nouvelle liste de 30 démons (§ 47), « ceux qui sont particulièrement agissants dans les membres ». L'ordre suivi respecte celui qu'on a constaté dans la liste précédente : le premier démon, Diolimodraza, est préposé à la tête, le dernier, Abrana, aux orteils. À nouveau : « ceux qui dominent sur tous ceux-là sont sept : Mikhâel, Ouriel, Asmenedas, Saphasatoêl, Aarmouriam, Rikhram, Amiôrps ».

e) *Mélothésie de la sensibilité, des tempéraments et des passions*

Viennent trois autres listes : celle des cinq démons préposés aux qualités de la sensibilité (§ 48 : sensations, perception, imagination, assentiment, appétit), celle des quatre préposés aux tempéraments (§ 49 : chaud, froid, sec, humide), enfin celle des quatre préposés aux passions (§ 50 : plaisir, désir, peine, crainte).

f) *Insufflation d'Adam*

Au terme de cette liste (§ 51), le Livre des Secrets prétend que les « anges » chargés de « l'emboîtement des membres » étaient au nombre de 360. Mais ni ces derniers, ni les sept « autorités » n'ont le pouvoir de donner la vie à leur création. La procédure qui donnera vie à l'Homme Primordial est celle, complexe, de la plupart des genèses gnostiques : le Père « et dieu de la lumière » envoie l'Autogénéral et les quatre lumineux qui obtiennent du premier archonte l'insufflation d'Adam : « le souffle pénétra le corps, le corps se mut et s'emplit de lumière » (§ 52).

D'après le § 51, cette série de mélothésies proviendraient d'un certain « *Livre de Zoroastre* » qui serait selon M. Tardieu l'un des traités ésotériques qui circulaient chez les théosophes du temps de Plotin, peut-être cette *Apocalypse de Zoroastre* mentionnée par Porphyre⁵¹². Ce fut au moins dans ce genre d'ouvrages "néo-chaldaïques" composés au début de notre ère par des Grecs férus d'astrologie que le *Livre des secrets* (première rédaction vers 170 d'après M. Tardieu) a puisé son inspiration. La mélothésie septuple du corps psychique provient de l'anthropogonie du *Timée* où se trouve une liste des sept matériaux principaux du corps humain, décrits depuis le centre vers la périphérie, et correspondant *grosso modo* à la liste

⁵¹² *Ibid.*, p. 300-301. Du temps de Plotin « florissaient parmi les chrétiens, à côté de beaucoup d'autres, des hérétiques sortis de l'ancienne philosophie [...], ayant en leur possession de très nombreux traités d'Alexandre le Libyen, de Philocomus, de Demonstratus et de Lydus et mettant en avant des apocalypses (*ἀποκαλύψεις*) de Zoroastre, de Zostrien, de Nicothée, d'Allogène, de Messos et d'autres figures du même genre » (PORPHYRE, *Vie de Plotin*, § 16, éd. et trad. L. BRISSON et al., Paris, 1992, p. 158-159).

donnée par le *Livre des Secrets*⁵¹³. Mais M. Tardieu n'a pas la même précision quant à l'origine des deux grandes mélothésies anatomiques : « la mélothésie [...] était un procédé constant des astrologues servant à démontrer la sympathie universelle »⁵¹⁴. M. Tardieu pense sans doute aux textes gréco-romains cités plus haut comme ceux de Manilius, Sextus Empiricus ou Claude Ptolémée. Il est pourtant clair que ces mélothésies gnostiques, qui débordent largement le seul cadre zodiacal et planétaire⁵¹⁵, doivent être rattachées aux longues listes égyptiennes de la *Gliedervergottung*. Les listes égyptiennes n'ont d'ailleurs pas seulement influencé l'anthropogonie gnostique : nous allons maintenant les retrouver à l'œuvre dans les procédés magiques.

*
* *

⁵¹³ M. TARDIEU, *op. cit.* n. 509, p. 306-307. D'autres sources ont joué le rôle d'intermédiaires entre le *Timée* et les "Néo-chaldéens", en particulier le *De hebdomadibus* du PSEUDO-HIPPOCRATE (I^{er} siècle av. J.-C.) où les principales divisions de la nature et du corps humain sont ramenées au nombre sept (M. TARDIEU, *ibid.*, p. 304-305).

⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 309.

⁵¹⁵ Ces longues listes ne se limitent pas aux douze divisions de l'année et utilisent des noms de puissances qui n'ont rien à voir avec les constellations grecques.

b) Les acus minutae

Nous avons déjà pu constater l'utilisation spéculative de la mélothésie dans la iatromathématique. Nous allons maintenant nous interroger sur ses éventuelles applications rituelles, en tournant notre regard vers les documents qui pourraient nous aider à mieux comprendre l'utilisation d'*acus minutae* au cours du *sphragitidium*.

> Mélothésie et transfixion d'aiguilles dans les procédés magiques

« Without warning, [Roy] stabbed Brian's arm with the loose nail he had been toying with. As the nail went into Brian's flesh, both men exchanged looks as if to question why this was happening, who indeed had commanded it to happen. Then drawing the nail out slowly, wonderingly, Roy allowed Brian to slip to the floor at his feet, where he suddenly struggled for breath, coughing desperately and making retching sounds as he gazed at his arm bleeding from the nail driven into it with such force and passion. — You belong solely to me, Brian McFee. Hear me? You are solely mine. »

James PURDY, *Narrow rooms*.

Une recette magique tout à fait significative, récemment analysée par Fritz Graf⁵¹⁶, se lit dans le célèbre papyrus de la Bibliothèque Nationale de France (BnF, suppl. gr. n° 574, IV^e siècle ap. J.-C. = *PGM IV*, l. 296-466)⁵¹⁷. Pour s'attirer les faveurs d'une femme, on préconise de façonner une figurine féminine en cire ou en argile, agenouillée, les mains liées derrière le dos, que l'amant putatif subjuguera "corps et âme" en effectuant sur chacun de ses membres une double opération :

a) Inscription de *nomina daemoniaca* :

« Écris sur la figurine (*πλάσμα*) de celle qu'on envoûte (*litt.* "celle qu'on mène" : τῆς ἀγομένης) : sur la tête : ΙΣΗ ΙΑΩ ΙΘΙ ΟΥΝΕ ΒΡΙΔΩ ΛΩΘΙΩΝ ΝΕΒΟΥΤΟΚΟΥΑΛΗΘ ; sur l'oreille droite : ΟΥΕΡ ΜΗΧΑΝ ; sur l'oreille gauche : ΛΙΒΑΒΑ ΩΙΜΑΘΟΘΟ ; sur le visage (ἐπὶ δὲ τῆς ὀράσεως) : ΑΜΟΥΝΔΒΡΕΩ ; sur l'œil droit : ΩΡΟΡΜΟΘΙΟ ΔΗΘ ; sur l'autre : ΧΟΒΟΥΕ ; sur la cavicule droite : ΔΔΕΤΑ ΜΕΡΟΥ ; sur le bras droit : ΕΝΕ ΨΑ ΕΝΕΓΓΑΦ ; sur l'autre : ΜΕΛΧΙΟΥ ΜΕΛΧΙ-ΕΔΙΑ ; sur les mains : ΜΕΛΧΑΜΕΛΧΟΥ ΔΗΛ ; sur la poitrine : le matronyme (τὸ ὄνομα ... μητρό-θεν) de celle qu'on envoûte ; sur le cœur (ἐπὶ δὲ τῆς καρδίας) : ΒΑΛΛΑΜΙΝ ΘΩΟΥΘ ; sur le pubis (*litt.* : sous le bas-ventre, ὑπὸ τὸ ὑπογάστριον) : ΔΟΒΗΚ ΔΩΒΔΡ ; sur le sexe (ἐπὶ δὲ τῆς φύσεως) : ΒΛΙΧΙΑΝΕΟΙ ΟΥΩΙΑ ; sur les fesses : ΠΙΣΣΑΔΔΡΑ ; sur la plante du pied droit (ἐπὶ δὲ τῶν πελμά-των τοῦ μὲν δεξιοῦ) : ΕΛΩ ; sur la plante de l'autre pied (τοῦ δὲ ἄλλου) : ΕΛΩΑΙΟΕ. »⁵¹⁸

⁵¹⁶ F. GRAF, *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, 1994, p. 160-168.

⁵¹⁷ Texte grec et trad. all. dans K. PREISENDANZ, (éd. et trad.), *Papyri Graecae Magicae (Die griechischen Zauberpapyri)*, t. 1, Leipzig / Berlin, 1928 (éd. revue et aug. par A. HENRICH, Stuttgart, 1973), p. 82-88 ; trad. angl. dans *The Greek Magical Papyri in Translation*, dir. H. D. BETZ, Chicago & London, 1992, p. 44-47. Dans les notes suivantes, nous donnons seulement le n° du papyrus et de(s) la(les) ligne(s) concernée(s).

⁵¹⁸ *PGM IV*, l. 304-321.

Parmi ces appellations volontairement ésotériques, F. Graf reconnaît, sur la tête, le nom de Yahvé (ΙΑΩ) ; sur le visage, celui d'Ammon (ΔΜΟΥΝ) ; sur le cœur, celui de Thot (ΘΩΟΥΘ) ; enfin, sur les bras et les mains, des dérivés (ΜΕΛΧΙΟΥ, ΜΕΛΧΙΕΔΙΑ, ΜΕΛΧΑ, ΜΕΛΧΟΥ) du sémitique *melech* (roi), qui est aussi « un nom divin et démoniaque répandu »⁵¹⁹. On peut ajouter que les noms inscrits sur les pieds (ΕΛΩ, ΕΛΩΔΙΑΟΕ) sont sans aucun doute des variantes pour *Eloaios* — l'Élohim hébreu — qui apparaît sous différentes orthographes dans les papyrus magiques⁵²⁰. Dans l'ΔΟΒΗC du pubis, il y a peut-être une allusion à Bès qui trouverait là une place toute désignée, en tant que génie présidant à la sexualité féminine⁵²¹.

b) Transfixion d'aiguilles :

« Prends treize aiguilles de cuivre (βελόνας χαλκᾶς), et enfonce-en une dans le cerveau en disant : “Je perce ton cerveau, une telle” ; enfonce-en deux dans les oreilles, deux dans les yeux, une dans la bouche, deux dans les hypocondres (εἰς τὰ ὑποχόνδρια), une dans les mains⁵²², deux dans les parties sexuelles⁵²³ (εἰς τὰς φύσεις) et deux dans les plantes des pieds, en disant à chaque fois : “je perce tel membre d'une telle, afin qu'elle ne pense qu'à moi seul, un tel”. »⁵²⁴

Ainsi que l'a bien montré F. Graf, dans ce rituel, les aiguilles ne sont pas enfoncées pour faire souffrir la personne convoitée, comme on pourrait à première vue le penser, mais bien plutôt pour la lier et la soumettre, par tous les “ancrages” possibles du corps et de l'esprit, à son amant. Ce dernier, qui espère ainsi la subjuguier, se fait d'ailleurs lui-même représenter par « une figurine masculine, armée comme Arès, qui empoigne de la main gauche un glaive et qui menace la clavicule droite de la figurine féminine »⁵²⁵. Il lui est également demandé de recopier une longue incantation sur une feuille de plomb, de la réciter puis de l'attacher aux figurines avec un fil, en faisant 365 nœuds⁵²⁶ (l. 330 sq.). Cette longue prière est adressée « aux dieux chthoniens » (θεοῖς χθονίοις), « aux démons catachthoniens » (δαίμοσι καταχθονίοις), connus ou inconnus (cf. les noms cités, l. 337-340), bref, à toutes les puissances du monde des morts, mais

⁵¹⁹ F. GRAF, *op. cit.* n. 516, p. 167. Sur les noms divins et leurs variantes dans les incantations magiques, cf. notre discussion à propos des ossuaires de Talpioth, *infra*, p. 662 sq.

⁵²⁰ Cf. H. D. BETZ, 1992, *op. cit.* n. 517, p. 334 (*Glossary*).

⁵²¹ Cf. *supra*, p. 164 sq. À noter qu'en lisant ΔΟΒΗC à l'envers, on obtient presque Sabaoth (CΗΒΟ-Δ[Θ]).

⁵²² Cela suppose que les deux mains sont liées et réunies derrière le dos, comme précisé plus haut par le papyrus.

⁵²³ C'est-à-dire vagin et anus (cf. *infra*, la défense contre la pénétration et la sodomie, et la figurine du Louvre, transpercée en ces mêmes endroits).

⁵²⁴ PGM IV, l. 321-328.

⁵²⁵ PGM IV, l. 298-301 : τὸν μὲν ἄρσενα ὡς Ἄρεια καθωπλισμένον ... τῇ ἀριστερᾷ χειρὶ κρατοῦντα ξίφος, καταπλήσσοντα αὐτῆς εἰς τὴν κατακλιθεῖσα τὴν δεξιαν.

⁵²⁶ Ce chiffre évocateur (les 365 jours de l'année) est une banalité “cosmique” dont les papyrus magiques sont coutumiers.

avant tout « au puissant Anubis » (Ἄνουβιδι κραταιῶ), qui est chargé d'en assurer le commandement : « j'adjure tous les démons de cette place de se ranger aux côtés de ce démon-là (i. e. Anubis) pour l'assister » (l. 345-347). L'amant demande à être mis en possession exclusive des différents membres, organes ou fonctions vitales et sexuelles de celle qu'il convoite :

[...] μὴ βινηθῆτω, μὴ πυγισθῆτω μηδὲ πρὸς ἠδονὴν ποιήσῃ μετ' ἄλλου ἀνδρός, εἰ μὴ μετ' ἐμοῦ μόνου (l. 351-353) κατὰσχεν αὐτῆς τὴν βρωσιν καὶ τὴν πόσιν (l. 372-373) ἔλκε τὴν δεῖνα τῶν τριχῶν, τῶν σπλάγγων, τῆς ψυχῆς πρὸς ἐμέ (l. 376-377) ὀρκίζω σε, νεκύδαιμον, [...] ἵνα μοι ἄξις τὴν δεῖνα καὶ κεφαλὴν κεφαλῆ κολλήσῃ καὶ χεῖλεα χεῖλεσι συνάψῃ καὶ γαστέρα γαστρὶ κολλήσῃ καὶ μηρὸν μηρῶν πελάσῃ καὶ τὸ μέλαν τῶ μέλανι συναρμύσῃ καὶ τὰ ἀφροδισιακὰ ἐαυτῆς ἐκτελέσῃ ἢ δεῖνα μετ' ἐμοῦ, τοῦ δεῖνα, εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον τοῦ αἰῶνος (l. 400-406).

« Qu'elle ne soit ni pénétrée, ni sodomisée, qu'elle ne fasse rien qui amène la jouissance avec un autre homme, sinon avec moi seul [...] ; écarte d'elle nourriture et boisson⁵²⁷ [...] ; traîne-la par les cheveux, par les entrailles, par l'âme, jusqu'à moi [...] ; je t'adjure, démon des morts, [...] afin que tu m'amènes une telle, qu'elle colle [sa] tête sur [ma] tête, qu'elle joigne [ses] lèvres à [mes] lèvres, qu'elle colle [son] ventre contre [mon] ventre, qu'elle approche [sa] cuisse de [ma] cuisse ; qu'elle ajuste [sa] toison (μέλαν) contre [ma] toison ; qu'une telle satisfasse ses désirs sexuels avec moi, un tel, pour toute l'éternité. »

Récapitulons. Avec l'inscription des *nomina daemoniaca*, chaque membre ou organe est d'abord mis sous la tutelle d'une puissance surnaturelle, comme dans le cas de la *Gliedervergottung* et des mélothésies gnostiques. L'invocation mobilise ensuite toutes ces puissances en les plaçant sous l'hégémonie d'Anubis, et en demandant à ce dernier de coordonner l'action des différents démons pour que l'aimée soit traînée par chacun de ses membres jusqu'à celui qui la convoite. Ce dernier voit la domination qu'il veut exercer symbolisée par le poignard dressé contre la figurine féminine, mais aussi par la transfixion d'aiguilles qui accompagne et illustre l'énoncé performatif : « qu'elle ne pense qu'à moi seul ».

Sur une lamelle de plomb du Musée du Louvre, la dernière partie du ce rituel a été appliquée presque mot pour mot au bénéfice d'un certain Sarapammon fils d'Aréa, qui conçoit les faveurs de Ptolémaïs, fille d'Aias et d'Origène⁵²⁸. Cette fois, le client doit invoquer une série de puissances chthoniennes, auxquels s'ajoutent les esprits de morts prématurés, pour que « l'esprit d'Antinoos », le défunt dans le tombeau duquel le charme avait sans doute été déposé, « se réveille » (διεγερταί) et subjugué Ptolémaïs, la traîne par les cheveux et les

⁵²⁷ Symptômes du désir amoureux que l'amant souhaite voir se développer chez la femme convoitée (à ce sujet, voir F. GRAF, 1994, *op. cit.* n. 516, p. 164).

⁵²⁸ Musée du Louvre, inv. n° E 27145 (d'après l'écriture, III^e ou IV^e s. ap. J.-C.), éd. et trad. S. KAMBITIS, « Une nouvelle tablette magique d'Égypte », *Bulletin de l'IFAO*, 76, 1976, p. 213-223. Une pudeur excessive conduit Sophie Kambitis à dénaturer la traduction qu'elle donne des l. 8-9 (« les termes crus du texte ne permettent pas une traduction exacte ») : la subordonnée ὅπως μὴ βινηθῆ, μὴ πυγισθῆ, μηδὲν πρὸς ἠδονὴν ποιήσῃ ἐταίρω ἀνδρὶ εἰ ἐμοὶ μόνω τῶ Σαραπάμμωνι correspond pourtant exactement à ce que nous avons traduit ci-dessus.

entrailles jusqu'à Sarapammon. La *πρωξις* que nous avons lue dans le papyrus de la BnF n'est pas reproduite, mais cette lamelle de plomb accompagne une figurine féminine en argile modelée selon les instructions de notre papyrus⁵²⁹. Treize aiguilles « formées d'une mince feuille de bronze enroulée sur elle-même »⁵³⁰ transpercent la figurine aux endroits indiqués plus haut⁵³¹ (voir notre pl. LIV, fig. 1).

Enfin, la salle copte du Musée du Louvre expose une petite statuette féminine en bois de tamaris (VI^e - VII^e siècle) sur laquelle sont gravés plusieurs cercles pointés que le cartel interprète comme des « points d'envoûtement » (inv. n° E 13495). Bien que la décoration d'ocelles soit fréquente sur les objets en bois ou en os de la fin de l'Antiquité, la topographie qui a guidé l'artisan de cette statuette trahit évidemment des préoccupations analogues à celles que nous avons vues à l'œuvre dans la magie. La face antérieure — la seule qui nous ait été visible — montre onze cercles pointés ainsi distribués : poignets, genoux, épaules, clavicules, cœur, nombril, sexe.

Fort de la signification particulière que revêt la transfixion dans le rituel d'envoûtement érotique de la BnF, Fritz Graf voudrait croire que les perforations que l'on rencontre dans d'autres contextes magiques n'ont pas forcément pour but de nuire à la personne représentée par la figurine⁵³². Telle légende byzantine, dans laquelle une figurine percée de clous sert à provoquer des douleurs dans les membres, ne correspondrait pas à la réalité⁵³³ : « la perforation

⁵²⁹ Ces deux objets étaient renfermés dans un vase de terre cuite, également conservé au Louvre. La figurine d'Arès n'a sans doute pas été exécutée : le vase n'aurait pas été assez grand pour les contenir toutes les deux. Étude et description : P. DU BOURGUET, « Une ancêtre des figurines d'envoûtement percées d'aiguilles, avec ses compléments magiques, au Musée du Louvre », dans le *Livre du Centenaire de l'IFAO*, t. 2 : *Démotique, Copte, Égypte chrétienne* (Mémoires de l'IFAO, 104), Le Caire, 1980, p. 225-238, pl. XXXIV-XXXVIII.

⁵³⁰ Précision donnée par P. DU BOURGUET, *ibid.*, p. 232.

⁵³¹ Une variante toutefois : deux aiguilles transpercent les deux mains, et une seule l'hypocondre (point situé sous le sternum). Les parties sexuelles mentionnées par le papyrus de la BnF (*εἰς τὰς φύσεις*) sont ici le vagin et l'anus, pénétrés chacun d'une aiguille.

⁵³² F. Graf doit apparemment cette idée à John G. Gager qui a lui aussi traduit et commenté le charme érotique de la BnF (*Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, New York / Oxford, 1992, n° 27, p. 94-97 et figurine du Louvre, n° 28, p. 97-100) : puisque la figurine percée d'aiguilles n'est pas destinée à faire souffrir, J. G. Gager pense que « the closest modern analogy for understanding these needles is thus not the so-called “woodoo” dolls, from Haiti and elsewhere but instead the therapeutic use of needles in Chinese acupuncture [sic !]. To this we must add a single caveat : the figurine is gender-specific. The penetration of the femal figurine by needles probably carries sexual meaning as well. » (*ibid.*, p. 81).

⁵³³ SOPHRONE DE JÉRUSALEM (VII^e s.), *Miracles des saints Cyr et Jean d'Alexandrie*, ch. 35 : « Comment Théophile fut lié aux mains et aux pieds par un sortilège », *PG* 87, 3, col. 3541B-3548B, extraits trad. par J. G. GAGER, *Curse Tablets and Bindings Spells* [...], 1992, n° 165, p. 262-263. Il s'agit d'une statuette de bronze « figurée à la ressemblance de Théophile » (*εἰκονίζον μορφῇ τὸν Θεόφιλον*) par ses

[Suite de la note page suivante]

des membres n'a pas des conséquences si précises et si simples, le mécanisme n'est pas unilinéaire et direct ». Cette remarque vaut sans doute pour le rituel érotique du papyrus de la BnF. Mais F. Graf oublie de mentionner les documents plus anciens où les mauvaises intentions de l'envoûtement sont explicites. À lire les formules et les rituels concernant les figurines magiques, tels qu'ils ont été rassemblés et analysés par R. C. Thompson⁵³⁴, force est de constater que la fonction des figurines, même lorsqu'on ne les transperce pas, est bien de représenter un ennemi promis à la destruction ou à la malédiction⁵³⁵. Plusieurs effigies de plomb ou de bronze, trouvées en Grèce, ont d'ailleurs les membres mutilés ou liés. À Délos, deux figurines masculines en plomb ont la tête percée de trois clous de fer, et deux figurines féminines portent un carcan⁵³⁶. Ces trouvailles font un écho direct à la légende byzantine citée plus haut. On trouve aussi des listes de membres, d'organes ou de fonctions vitales ou intellectuelles dans d'autres imprécations magiques destinées à paralyser un adversaire (par exemple le conducteur de char d'une équipe adverse)⁵³⁷.

Le corpus des papyrus magiques grecs offre peu d'exemples d'envoûtements par le biais d'une figurine. Certains de ces procédés sont pourtant explicitement destinés à causer du tort⁵³⁸ et, comme nous allons le voir, les magiciens de l'Égypte pharaonique ne les ignoraient pas.

L'attitude d'assujettissement de la figurine féminine du *PGM IV* de la BnF (agenouillée, les mains liées derrière le dos) est déjà celle des plus anciennes figurines d'envoûtement égyptiennes (V^e dynastie, c. 2510-2350)⁵³⁹. Ces figurines, destinées à conjurer les ennemis

adversaires, avec un clou planté dans chaque main et chaque pied (col. 3545B). Théophile souffre de douleurs et de paralysie (3545D *ἀκίνητον*). Cyr et Jean lui apparaissent en rêve (3544B) et lui indiquent comment récupérer sa statuette ensorcelée. Ses maux disparaissent à mesure qu'on retire les clous (3545C-D, 3548A).

⁵³⁴ R. C. THOMPSON, *Semitic Magic. Its Origins and Development*, 1908, p. 142-174.

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 143, 149 (Égypte ancienne) ; p. 34 et 150 sq. (Mésopotamie) ; p. 144 (magie juive tardive). R. C. Thompson mentionne aussi le processus inverse : le magicien agit sur une figurine représentant son patient afin de le débarrasser des puissances malfaisantes qui l'affectent (p. 159 sq.).

⁵³⁶ A. BERNAND, *Sorciers grecs*, Paris, 1991, p. 319-320.

⁵³⁷ Cf. l'index établi par A. AUDOLLENT, *Defixionum tabellae*, Paris, 1904, p. 487-491. Ces plaquettes métalliques visent des réalités aussi variées que la tête, les bras, les mains, les doigts, les pieds, la bouche, la voix, les entrailles, les nerfs, l'esprit, la mémoire, le cœur, la volonté, la force, la puissance, les "œuvres", les mouvements, etc. ou même "tous les membres du corps".

⁵³⁸ *PGM CXXIV*, trad. H. D. BETZ, 1992, *op. cit.* n. 517, p. 321 : on transperce les deux yeux d'une figurine pour infliger une maladie. *PGM IV*, l. 1872-1927 : un chien marqué de signes magiques (*χαρρακτῆρες*), avec invocation de Cerbère ; *PGM IV*, l. 2943-2966 : une figurine de chien dont les yeux, arrachés à une chauve-souris, sont transpercés avec une aiguille ; on invoque Hécate pour que l'aimée perde la vue ou le sommeil, obsédée par l'homme qui la convoite.

⁵³⁹ G. POSENER, *Cinq figurines d'envoûtement*, IFAO, Le Caire, 1987, *intro.*, p. 2 sq.

visibles (Nubiens, Libyens, etc.) ou invisibles (entités ou défunts dangereux) au cours de rituels officiels, étaient encore utilisées au Moyen Empire. Un ouvrage récent d'Yvan Koenig fait le point sur ces pratiques d'envoûtement, extrêmement courantes en Égypte ancienne⁵⁴⁰. La mise à mort de l'ennemi, décapité ou égorgé avec poignard, était parfois suggérée par la représentation d'un couteau sur la figurine d'envoûtement. Les nombreuses figurations d'ennemis assujettis (agenouillés, membres attachés, etc.) reproduites sur les édifices ou les objets pharaoniques étaient d'ailleurs investies d'un pouvoir analogue à celui des figurines. D'après Marc Étienne, ces images « correspondent en fait à une déclinaison des divers traitements réels réservés aux prisonniers ou aux ennemis »⁵⁴¹. C'est un même principe d'exécration qui motive les représentations de divinités funestes transpercées de poignards ou de petits couteaux⁵⁴². Marc Étienne publie un moule à figurines où sont réunis ces deux types d'images : captifs sur une face, Apopis transpercé sur l'autre⁵⁴³.

Pierre du Bourguet mentionne aussi les hiéroglyphes d'autres animaux mythiques (oryx, crocodile) et certains personnages maléfiques représentés dans les tombes égyptiennes⁵⁴⁴ qui, en tant que figures négatives, sont neutralisées par des atteintes de flèches ou de couteaux. À la fin du IV^e siècle av. J.-C., on recopiait un *Livre du serpent Apopis* où de longues litanies promettent les pires sévices au serpent maléfique et à ses sbires⁵⁴⁵, tandis que les rituels correspondants recommandent de façonner en cire une effigie d'Apopis destinée à recevoir des crachats, à être foulée aux pieds, ligotée, percée avec un couteau et jetée au feu.

L'Égypte pharaonique n'a pas laissé de rituel d'envoûtement mentionnant explicitement la transfixion d'une figurine anthropomorphe en plusieurs points. Robert Kriech Ritner dispose cependant d'indices qui lui font penser que le procédé remonte au moins au Moyen Empire⁵⁴⁶.

⁵⁴⁰ Y. KOENIG, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, Paris, 1994, p. 132 sq.

⁵⁴¹ M. ÉTIENNE, *Heka. Magie et envoûtement dans l'Égypte ancienne*, Paris, 2000, p. 18.

⁵⁴² C'est souvent le cas du lévrier de Seth et du serpent d'Apopis, même lorsqu'ils apparaissent comme simples déterminatifs des noms Seth et Apopis. Comme le suggère R. K. RITNER (*The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, Chicago, 1993, p. 165, n. 772), ces images pourraient renvoyer à des pratiques cultuelles consistant à poignarder les images des dieux mauvais.

⁵⁴³ Rouen, musée départemental des Antiquités de Seine-Maritime, don Dollfus, inv. 97.9 (M. ÉTIENNE, *Heka* [...], 2000, *op. cit.* n. 541, p. 17, n° 118).

⁵⁴⁴ P. DU BOURGUET, « Une ancêtre des figurines d'envoûtement [...] », 1980, *op. cit.* n. 529, p. 235.

⁵⁴⁵ Pap. British Museum 10188 (312/311 av. J.-C.), trad. F. LEXA, *La magie dans l'Égypte antique de l'Ancien Empire jusqu'à l'époque copte*, t. 2 : *Les textes magiques*, Paris, 1925, p. 83-98.

⁵⁴⁶ R. K. RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, 1993, *op. cit.* n. 542, p. 164 et 166 : figurines du Moyen Empire aux têtes percées (Bruxelles) ; formule pour repousser les serpents à
[Suite de la note page suivante]

Ces indices restent bien en deçà de la *praxis* exhaustive du *PGM IV*. Seul un texte isolé, signalé par Yvan Koenig, mérite d'être cité. Nous le connaissons par une copie du IV^e siècle avant notre ère conservée au British Museum⁵⁴⁷. Trois formules développent le thème du *scellement* (*h̄tm*) en tant que procédé d'envoûtement, de *defixio* ; enfin, un dernier paragraphe demande de réciter ces formules sur une figurine de cire à l'image de l'ennemi visé par le rituel magique :

Première formule

« Le ciel est scellé sur ce qui est en lui ; la terre est scellée sur ce qui est en elle ; est scellé ce qui, à Héliopolis, est rempli de rituels⁵⁴⁸ ; est scellé le terrier à ... ; est scellée la caisse à Abydos ; est scellée la boîte à ... »

« Les bouches sont scellées ; les lèvres sont scellées ; les bras sont scellés ; les jambes sont scellées ; les cous sont scellés ; les gorges sont scellées. »

« Les corps sont scellés. Toutes les lèvres vivantes sont scellées, qui parleront contre le roi, avec n'importe quel mot mauvais et méchant, qu'elles imaginent de dire contre lui par méchanceté, de nuit, de jour, à n'importe quelle heure de n'importe quel jour. »

Deuxième formule

« Sa bouche est scellée ; ses lèvres sont scellées ; être debout est scellé ; être assis est scellé ; marcher est scellé ; être couché est scellé ; manger est scellé ; boire est scellé ; son nez est scellé ; ses oreilles sont scellées. »

« Avec le sceau de Thot, il a scellé la bouche du méchant. Avec le sceau d'Horus, il a scellé la bouche du criminel, du rebelle. Avec le sceau du royaume magique (*Siegel des Zauberreichen*), il a scellé le chemin où les millions⁵⁴⁹ ont été réduits au silence. Avec le sceau du médecin chef de Haute-Égypte, ... sont sur le ... du palais du roi de Haute-Égypte. Avec le sceau du médecin chef de Basse-Égypte, ... du roi de Basse-Égypte ... »

Troisième formule

[*Le début de la formule est détruit*] « Tu les enfermes avec ton propre sceau ; [tu les ...] ; tu les surveilles ; [tu les enchaînes] ; tu les attaches ; [ils sont mangés par] les vers ; [ils sont dévorés par] ceux (qui rampent) sur leur ventre ; [leurs corps] sont misérables sous ton emprise (*Haft*), éternellement. »

Instructions pour le rite

« À dire sur la figure d'un rebelle [faite] de cire ou d'argile et sur une feuille de papyrus sur laquelle ont été inscrits son nom, le nom de son père, le nom de sa mère, avec une couleur fraîche ... lieu de supplice (*Richtstätte*). Sceller tous ses membres avec un sceau sur lequel se trouve cette image⁵⁵⁰. Éprouvé à de nombreuses reprises. »

Marquer, sceller la figurine en plusieurs endroits représente clairement, de la part de l'opérateur, une prise de possession de l'ensemble du corps de sa victime, comme dans le charme

réciter « sur une [effigie d']argile avec un cercle de couteau sur elle » (Pap. Turin) ; clous enfoncés sur une plaque cultuelle pour la « tuer » (XIII^e dynastie).

⁵⁴⁷ Pap. British Museum 10081 (35,21 - 36,14), éd. et trad. S. SCHOTT, « Drei Sprüche gegen Feinde », *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 65, 1930, p. 35-42. Le déroulement précis du rituel, son articulation avec la récitation des formules, ainsi que la signification de plusieurs passages restent à éclaircir.

⁵⁴⁸ Sans doute une caisse ou un coffre contenant des livres.

⁵⁴⁹ Les millions désignent l'infinité des morts dans l'au-delà.

⁵⁵⁰ L'image du sceau n'est pas donnée par le papyrus.

érotique de la BnF. Mais les formules jouent aussi sur un autre sens du mot *htm* : *sceller* au sens de *fermer*, *clorre*, une acception qui vaut en particulier pour les orifices naturels⁵⁵¹. À une époque impossible à déterminer, un copiste a d'ailleurs intitulé ce formulaire magique *Scellement de la bouche des ennemis*. Rappelons que les cérémonies destinées à revivifier le défunt comprenaient un *Rituel de l'ouverture de la bouche*⁵⁵². Le *Scellement de la bouche des ennemis* constitue donc l'exact opposé du *Rituel de l'ouverture de la bouche*. Dans le cas qui nous occupe, *sceller* au sens de *fermer* a aussi pour effet de *paralyser* temporairement ou définitivement les organes ou les membres visés. La deuxième formule entend même *sceller* des actions comme « être debout », « marcher », « manger ». Si les modalités précises du rituel demeurent obscures, une chose est sûre : à un moment donné, le magicien appuyait un *sceau* sur chacun des membres de la figurine. Indiscutablement, cette opération a des points communs avec celle que recommandait le papyrus de la BnF. Reconnaissons toutefois avec Fritz Graf que l'envoûtement érotique ne poursuit pas les mêmes objectifs que la conjuration d'un adversaire ou d'un ennemi. Il s'agit de *subjuguer*, de *s'approprier* plutôt que de *nuire*.

On peut citer plusieurs exemples de transfixions d'appropriation, déjà répertoriés plus haut : la clavification symbolique en Mésopotamie, effectuée lors de l'acquisition d'un bien immobilier ; le poinçonnage de l'oreille de l'esclave hébreu ; enfin, la clavification des trophées hellénistiques⁵⁵³.

> *Les membres embrochés de Dionysos*

Nous allons maintenant suivre une piste un peu plus conjecturale, en partant d'une notice que Clément d'Alexandrie a consacrée à l'un des épisodes les plus célèbres de la vie de Dionysos-enfant. Une version longue de cette légende se lit au milieu du IV^e siècle chez Firmicus Maternus, qui appelle Dionysos-enfant sous son nom latin Liber. Fils illégitime de Zeus-Jupiter, Liber est poursuivi par la haine de sa marâtre, Junon, qui a décidé sa perte. Profitant de l'absence de son époux, Junon achète les gardes que Jupiter avait postés pour

⁵⁵¹ On peut lire dans un contexte similaire (litanies contre les serpents et les scorpions) une formule où l'on « ferme » (*tmm*) la bouche d'un être hostile (*Textes des Pyramides*, § 230, trad. L. SPELEERS [1934], p. 37, trad. R. O. FAULKNER, 1969, p. 54).

⁵⁵² Trad. et com. J.-C. GOYON, *Rituels funéraires de l'Ancienne Égypte (le Rituel de l'Embaumement, le Rituel de l'Ouverture de la Bouche, les Livres des Respirations)*, Paris, 1972.

⁵⁵³ Cf. *supra*, p. 344 sq.

protéger son fils. Elle met au point un guet-apens dans lequel Liber est attiré, et où il tombe, cruellement assassiné et déchié par ses gardes⁵⁵⁴. Voici la suite de l'histoire, telle que la raconte Clément d'Alexandrie. Chez lui, les gardes sont assimilés aux Titans de la *Théogonie* :

Οἱ δὲ Τιτᾶνες, οἱ καὶ διασμάσαντες αὐτόν, « Les Titans, qui avaient dépecé [Dionysos], plaçant un chaudron sur un trépied et y jetant ses membres les firent d'abord cuire ; ensuite, après les avoir transpercés avec des petites broches, “ils ἤφαιστοιο ». Ζεὺς δὲ ὕστερον ἐπιφανεῖς [...] [les] tinrent au-dessus d'Héphaïstos” (*Iliade*, II, 426)⁵⁵⁶. Mais peu après parut Zeus [...] ; il frappe les Titans de son foudre et confie les membres de Dionysos à son fils Apollon pour les ensevelir. Celui-ci, se gardant de désobéir à Zeus, les porte sur le Parnasse où il dépose le cadavre dépecé. »

Heureusement, cette mort affreuse n'est que le prélude d'une résurrection opérée grâce à Athéna (ou Minerve, ou Rhéa, selon les versions). Celle-ci avait pris soin de conserver le cœur de Dionysos-Liber, comme le rappelle Proclus dans son *Hymne à Athéna* :

« Toi qui as sauvé, en le plaçant sur la voûte de l'éther, / le cœur non-déchiré du roi Bacchos mis en morceaux autrefois / par les mains des Titans ; et qui t'es hâtée de le porter à son Père, / afin que, par l'effet de volontés indicibles, tiré du sein / de sa mère Sémélé, un nouveau Dionysos grandisse dans le monde. »⁵⁵⁷

D'après l'épicurien Philodème (c. 110 - c. 28 av. J.-C.), Dionysos a eu trois naissances : « la première de sa mère, la seconde de la cuisse [de Zeus], la troisième lorsque, après le dépècement par les Titans, Rhéa ayant rassemblé les membres, il revint à la vie »⁵⁵⁸. Dans un hymne orphique, Dionysos est ainsi qualifié de « trois-fois-né » (*τρίγονος*)⁵⁵⁹. Cette résurrection constituait assurément un antécédent embarrassant pour le christianisme⁵⁶⁰. Justin (II^e siècle) est un des rares Apologues à la mentionner. D'après lui, ce sont les démons qui « ont enseigné que

⁵⁵⁴ J. FIRMICUS MATERNUS, *L'erreur des religions païennes*, VI, § 1-3, éd. et trad. R. TURCAN, CUF, 1982, p. 88-89.

⁵⁵⁵ CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protreptique*, § 18, éd. et trad. (modifiée) C. MONDÉSERT et A. PLASSART, SC 2bis, 1976, p. 74 = *OF (Orphicorum fragmenta)* n° 35.

⁵⁵⁶ Dans l'*Iliade*, ce vers concerne le sacrifice d'un bœuf par Agamemnon au « fils de Kronos », Zeus.

⁵⁵⁷ PROCLUS, *Hymne à Athéna*, v. 11-15, dans PROCLUS, *Hymnes et prières*, trad. H. D. SAFFREY, Paris, 1994, p. 49.

⁵⁵⁸ Il s'agit d'un des fragments du *De pietate* retrouvés à Herculaneum, cité par H. JEANMAIRE, *Dionysos. Histoire du Culte de Bacchus*, Paris, 1951, p. 382 = *OF* n° 36 (*πρώτην τούτων τήν ἐκ μητρὸς, ἐτέραν δὲ τήν ἐκ τοῦ μηροῦ, τρίτην δὲ τήν ὅτε διασπασθεῖς ὑπὸ τῶν Τιτάνων ῥέας τὰ μέλη συνδείσης ἀνεβίωι*).

⁵⁵⁹ *The Orphic Hymns*, éd. W. QUANDT, trad. angl. A. N. ATHANASSAKIS, Atlanta, 1977, Hymne 30, v. 2, p. 42.

⁵⁶⁰ Sur cet embarras des auteurs chrétiens, R. SOREL, *Orphée et l'orphisme* (coll. "Que sais-je ?" 3018), Paris, 1995, p. 67, qui oublie toutefois de mentionner ce qu'en disent Justin et Origène.

[Dionysos] était remonté au ciel après avoir été dépecé » (διασπαραχθέντα αὐτὸν ἀνεληλυθέναι εἰς οὐρανὸν ἐδίδαξαν)⁵⁶¹. Pour singer les prophéties vétéro-testamentaires, le diable a fait en sorte que « l'on raconte que [Dionysos], après avoir été dépecé et mis à mort, est ressuscité et monté au ciel » (καὶ διασπαραχθέντα καὶ ἀποθανόντα ἀναστῆναι, εἰς οὐρανὸν τε ἀνεληλυθέναι ἱστοροῦσι)⁵⁶². Ce remembrement et cette résurrection effectués par une divinité féminine trouvent un parallèle évident dans l'histoire d'Osiris, dont les membres dispersés sont rassemblés par Isis. Jean Hani pense que ce syncrétisme a pu se développer dès le début de l'époque ptolémaïque⁵⁶³.

Origène savait que l'histoire de Dionysos « trompé par les Titans, précipité du trône de Zeus et mis en pièces par eux (σπαρασσομένου ὑπ' αὐτῶν), et ensuite reconstitué (συντιθεμένου) et semblant revenir à la vie et monter au ciel (καὶ οἶνει ἀναβιώσκοντος καὶ ἀναβαίνοντος εἰς οὐρανόν) », que cette histoire, donc, était interprétée « au figuré » par les Grecs qui l'appliquaient à « la doctrine sur l'âme » (ὁ περὶ ψυχῆς ... λόγος)⁵⁶⁴. C'est le cas de Proclus, qui se fait l'écho de doctrines qu'il attribue aux interprètes des poèmes orphiques :

« [Orphée] appelle tout le reste du corps du dieu [i. e. Dionysos] la composition psychique, tout ce reste qui a été aussi divisé en sept parts — “ils divisèrent en sept morceaux tous les membres de l'adolescent” (ἑπτὰ δὲ πάντα μέλη κούρου διμοιρήσαντο), dit le Théologien [i. e. Orphée] en parlant des Titans — de même que Timée divise l'Âme en sept parties. Et peut-être le fait que l'Âme soit étendue à travers tout le Monde rappelle-t-il aux Orphiques le démembrement dû aux Titans, par lequel l'Âme non seulement enveloppe l'Univers, mais s'étend aussi à travers tout l'Univers. »⁵⁶⁵

Un mot d'explication. Dans le *Timée*, l'Âme du monde construite par le Demiurge se compose de deux grands cercles cosmiques qui récapitulent les principaux mouvements des corps célestes⁵⁶⁶. Le cercle du *Même* correspond à l'équateur céleste et définit la sphère sur laquelle

⁵⁶¹ JUSTIN, *Apologies*, ch. 54, § 6, éd. et trad. A. WARTELLE, Paris, 1987, p. 173.

⁵⁶² JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, ch. 62, § 2, éd. et trad. G. ARCHAMBAULT, t. 1, Paris, 1909, p. 333.

⁵⁶³ J. HANI, *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, Paris, 1976, p. 180. Cf. PLUTARQUE, *Isis et Osiris* (composé après 120 ap. J.-C.), § 35 (= 364f-365b) dans *Œuvres morales*, t. 5, 2^e part., éd. et trad. C. FROIDEFOND, CUF, 1988, p. 208-209. Il n'y a toutefois pas lieu de penser que le mythe de Dionysos démembré soit emprunté à celui d'Osiris. Mais l'identification des deux mythes, souvent répétée par les auteurs grecs depuis Hérodote (livre II, ch. 42 et 144, trad. A. BARGUET, 1964, t. 1, p. 181 et 240 — cf. autres réf. dans R. SOREL, 1995, *op. cit.* n. 560, p. 76, n. 1) est forcément constitutive du syncrétisme de la fin de l'Antiquité.

⁵⁶⁴ ORIGÈNE, *Contre Celse*, livre IV, § 17, éd. trad. M. BORRET, t. 2 (livres III et IV), SC 136, 1968, p. 223.

⁵⁶⁵ PROCLUS, *Commentaire sur le Timée* (achevé en 439), livre III, sur *Timée* 35a, éd. E. DIEHL, BT, t. 2, 1904, p. 146, trad. A.-J. FESTUGIÈRE, t. 3, Paris, 1967, p. 186-187 = OF n° 210.

⁵⁶⁶ PLATON, *Timée*, 35a sq., trad. L. BRISSON, Paris, 1996, p. 124 sq.

les étoiles fixes semblent se mouvoir de concert. Le cercle de *l'Autre* correspond à l'écliptique, c'est-à-dire à la grande rotation annuelle que le soleil paraît effectuer à la surface de la sphère des fixes, et au cours de laquelle il traverse les douze constellations du zodiaque. Sur le même plan que le soleil se meuvent les autres planètes du système solaire dont la course régulière échappait en grande partie aux Anciens, d'où leur nom de *planètes errantes*. L'astronomie antique comptait sept planètes qu'elle classait selon leur proximité relative (et supposée) avec la terre. Le *Timée* compte, en partant de la Terre, la Lune, le Soleil, Vénus, Mercure, Mars, Jupiter et enfin Saturne. On rencontre également un autre classement qui place le Soleil au centre de la série, entre Mercure et Mars, pour conforter symboliquement son rôle d'arbitre et de chef de la théorie céleste. Or, c'est à cause des sept planètes que le cercle ou le disque de *l'Autre* est divisé en sept cercles inégaux (*Timée* 36d) : voilà à quoi fait allusion Proclus. L'interprétation qu'il prête aux Orphiques consiste donc à associer le corps déchiqueté de Dionysos aux sept grandes partitions planétaires. Comment, dans ce cas, interpréter le remembrement et la résurrection de Dionysos, sinon comme un genre de restauration cosmique de l'Âme du monde ? Macrobe témoigne à la fin du IV^e siècle d'une conception orphique qui pourrait aller dans ce sens. Mais, en vertu du principe courant qui fait se correspondre le macrocosme (l'univers) et le microcosme (l'homme), Dionysos démembré se confond ici avec un νοῦς (= *mens*) qui peut tout à la fois désigner l'Intelligence suprême ou l'âme humaine :

*Ipsum autem Liberum patrem Orphaici νοῦν ὑλικόν suspicantur intellegi, qui ab illo individuo natus in singulos ipse dividitur. Ideo in illorum sacris traditur Titanio furore in membra discerptus et frustis sepultus, rursus unus et integer emerisse, quia νοῦς, quem diximus mentem vocari, ex individuo praebendo se dividendum, et rursus ex diviso ad individuum revertendo et mundi implet officia et naturae suae arcana non deserit.*⁵⁶⁷

« Quant aux Orphiques, ils ont conjecturé que Liber Pater lui-même devait être compris comme le νοῦς ὑλικός (*l'intelligence incorporée*) qui, né d'un indivisible, est divisé en plusieurs entités. Pour cette raison, on rapporte dans leurs mystères qu'il a été démembré (*in membra discerptus*) par la fureur titanique, que ses restes ont été enterrés, et qu'il a ensuite reparu un et entier, parce que le νοῦς — que nous avons appelé *mens* —, en se montrant divisible à partir d'un indivisible, et en revenant ensuite du divisible à l'indivisible, remplit ses devoirs à l'égard du monde et ne néglige pas les secrets de sa propre nature. »

Effectivement, Macrobe insère cette notice dans l'explication qu'il donne des différentes étapes de la descente de l'âme humaine sur terre. Selon une opinion courante à la fin de l'Antiquité, cette descente équivaut pour l'âme à perdre son unité originelle pour se diviser dans le monde

⁵⁶⁷ MACROBE, *Commentaire sur le songe de Scipion*, livre I, ch. 12, § 12, éd. J. WILLIS, *TB*, 1970, p. 50 = *OF* n° 240.

des phénomènes, des sensations et de l'intellection imparfaite. Dans les sections suivantes, Macrobe détaille comment l'âme acquiert au contact des différentes planètes les facultés qui lui seront imparties dans le monde visible. Les planètes les plus éloignées de la terre — et donc les plus proches du domaine divin et intelligible — confèrent les qualités les plus intellectuelles, tandis que celles qui avoisinent la terre procurent à l'âme les instincts de la vie végétative. La liste donnée par Macrobe peut être complétée par une liste analogue transmise par Proclus, chez qui l'ordre des planètes adopté respecte mieux la hiérarchie descendante des qualités⁵⁶⁸ :

Liste de Macrobe⁵⁶⁹

Saturne	raisonnement (λογιστικόν)
Jupiter	agir (πρακτικόν)
Mars	ardeur (θυμικόν)
Soleil	sensation (αίσθητικόν)
Vénus	désir (ἐπιθυμητικόν)
Mercure	faculté d'expression (ἐκμνηρευτικόν)
Lune	reproduction (φυτικόν)

Liste de Proclus⁵⁷⁰

Kronos	contemplation (θεωρητικόν)
Zeus	gouvernement (πολιτικόν)
Arès	courage (θυμοειδές)
Hermès	élocution (φωνητικόν)
Aphrodite	désir (ἐπιθυμητικόν)
Hélios	sensation (αίσθητικόν)
Sélène	reproduction (φυτικόν)

On notera que ces facultés font également écho aux organes énumérés par les mélothésies planétaires présentées plus haut, celles de Claude Ptolémée, de Porphyre ou de l'auteur de l'*Hermippe*⁵⁷¹. Ce parcours de l'âme à travers les sphères célestes jusqu'à sa naissance corporelle est parfois compris comme le revêtement d'une série d'habits dont il faudra se défaire au moment de la mort — ou lors de l'extase mystique —, afin de parcourir l'échelle des sept planètes en sens inverse⁵⁷². On lit ainsi dans le *Poimandrès* que l'homme n'atteint la « nature ogdoadique » (l'Ogdoade ou huitième zone, symbole de perfection) qu'après qu'il s'est « dépouillé de ce qu'avait produit l'armature [des sphères] » (γυμνωθεὶς ἀπὸ τῶν τῆς ἀρμονίας ἐνεργημάτων)⁵⁷³. Dans ce texte, qui professe un pessimisme typique de la gnose, les facultés

⁵⁶⁸ Voir aussi la liste transmise par Servius, *Commentaire sur l'Énéide de Virgile*, livre VI, v. 127, éd. G. THILO et H. HAGEN, vol. 2 (livres VI-XII), Leipzig, 1884, p. 27-28 : *superis autem debemus omnia donec vivimus, ideo quia, ut ducunt physici, cum nasci coeperimus, sortimur a Sole spiritum, a Luna corpus, a Marte sanguinem, a Mercurio ingenium, a Jove honorum desiderium, a Venere cupiditates, a Saturno humorem.*

⁵⁶⁹ MACROBE, *ibid*, livre I, ch. 12, § 14 (cf. résumé et commentaire de cette liste dans J. FLAMANT, *Macrobe et le néo-platonisme latin à la fin du IV^e siècle*, Leyde, 1977, p. 523).

⁵⁷⁰ PROCLUS, *Commentaire sur le Timée*, livre V, éd. E. DIEHL, *BT*, t. 3, 1906, p. 355, trad. A.-J. FESTUGIÈRE, t. 5, Paris, 1968, p. 237. Pour Proclus, seules les deux qualités conférées par Cronos et Zeus viennent du domaine rationnel (τοῦ λόγου). Les cinq autres relèvent d'un manque de raison (τοῦ ἀλόγου).

⁵⁷¹ Il n'est pas utile de détailler ces rapprochements. Nous renvoyons notre lecteur aux textes traduits *supra*, p. 522 sq.

⁵⁷² Sur cette question : J. FLAMANT, « Sotériologie et systèmes planétaires », *La Soteriologia dei Culti Orientali nell'Impero Romano* (Rome, 24-28 sept. 1979), Leyde, 1982, p. 223-242.

⁵⁷³ *Poimandrès* § 26 dans *Corpus Hermeticum*, éd. A. D. NOCK, trad. A.-J. FESTUGIÈRE, t. 1, *CUF*, 1946 (7^e repr. rev. et corr. 1991), p. 16, l. 4-5.

que l'homme a reçues au contact de ces sphères sont toutes négatives : au cours d'un trajet inverse à travers l'*armature* (ou *harmonie* : διὰ τῆς ἁρμονίας) des sept *ceintures* (ζώναι) orbitales, il lui faut se débarrasser de la puissance de croître et de décroître, de la malice, du désir trompeur, de la vanité du commandement, de la témérité présomptueuse, des appétits illimités, et enfin, dans la septième ζώνη, du mensonge⁵⁷⁴. L'ascension que doit effectuer l'âme au travers des sept degrés célestes est un poncif des religions de la fin de l'Antiquité⁵⁷⁵. Elle se retrouve aussi bien dans les cultes syncrétistes d'époque impériale⁵⁷⁶ que dans le genre apocalyptique judéo-chrétien⁵⁷⁷.

Les spéculations auxquelles l'histoire du meurtre de Dionysos a donné lieu forment un système cohérent que l'on peut deviner derrière les témoignages de Macrobie et de Proclus. Le dieu démembré y est une figure de l'âme, tant universelle qu'individuelle, une âme qui se trouve divisée en différents orbes planétaires au moment de la mise en place du monde (âme universelle) ou en différentes facultés lors de la naissance (âme individuelle)⁵⁷⁸.

⁵⁷⁴ *Ibid.* § 25, p. 15. Textes cités et analysés par J. FLAMANT, « Éléments gnostiques dans l'œuvre de Macrobie », *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions* (= Mélanges G. QUISPÉL), éd. R. VAND DEN BROECK et M. J. VERMASEREN, Leyde, 1981, p. 139-140.

⁵⁷⁵ Plusieurs références dans C. HECK, *L'échelle céleste dans l'Art du moyen âge. Une histoire de la quête du ciel*, Paris, 1997 (repr. 1999, Champs / Flammarion, coll. "Idées et Recherches"), p. 24 sq. Mais le meilleur commentaire demeure celui d'A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 3, 2^e éd., 1950, p. 123 sq., en part. p. 131, citation et trad. d'un passage des *Éléments de théologie* de Proclus (209 = p. 182 éd. Dodds) où ce dernier parle, à propos de la descente de l'âme de « l'addition de tuniques (χιτώνων) de plus en plus matérielles » et explique que « la descente s'opère par l'acquisition de vies irrationnelles, la remontée par le dépouillement de toutes les facultés relatives au créé dont l'âme s'était vêtue dans sa descente [...], ces facultés qui pouvoient aux besoins de la génération ».

⁵⁷⁶ Celse attribue par exemple aux mystères de Mithra une figure « assignée aux planètes » et relative au « passage de l'âme à travers elles (καὶ δι' αὐτῶν τῆς ψυχῆς διεξόδου) [...] : une échelle à sept portes, surmontée d'une huitième. La première est de plomb, la seconde d'étain, la troisième de bronze, la quatrième de fer, la cinquième d'un alliage, la sixième d'argent, la septième d'or. On attribue la première à Cronos [Saturne], symbolisant par le plomb la lenteur de cet astre ; la seconde à Aphrodite [Vénus] en lui comparant le brillant et la mollesse de l'étain ; la troisième à Zeus [Jupiter], celle à la base de bronze et solide ; la quatrième à Hermès [Mercure], le fer ainsi que Hermès étant jugés endurcis à tous les travaux, utiles au commerce, d'une endurance à toute épreuve ; la cinquième, provenant d'un alliage, inégale et variée, à Arès [Mars] ; la sixième, d'argent, à la lune, et la septième, d'or, au soleil, dont ils imitent les couleurs. » (ORIGÈNE, *Contre Celse*, livre VI, ch. 22, éd. et trad. M. BORRET, SC 147, 1969, p. 233-235).

⁵⁷⁷ Cf. en part. *Ascension d'Isaïe* (début II^e siècle ap. J.-C.) 7, 13 - 9, 26 (traversée des sept cieux), trad. E. NORELLI, EAC 1, 1997, p. 528-536.

⁵⁷⁸ Plotin s'attaque dans un de ses traités au pessimisme de ceux qui « identifient le démiurge à l'âme et lui attribuent les mêmes passions qu'aux âmes individuelles » → *Contre ceux qui disent que le Démiurge est méchant et que le monde est mauvais* = *Ennéades*, II, 9 (33), § 6, trad. É. BRÉHIER, (repr. Belles Lettres, *Classiques en poche*, 23), Paris, 1998, p. 219. Ces gnostiques parlent ainsi de « prétendus dangers de l'âme dans les sphères du monde » (τῶν φοβερῶν, ὡς οἴονται, ἐν ταῖς τοῦ κόσμου σφαιραῖς) alors que « ces [sphères] leur offrent toute la bienveillance [possible] » (αἱ δὲ πάντα μείλιχα τεύχουσιν αὐτοῖς, *ibid.*, § 13, p. 242-243).

> *Conjecture à partir des ὀβελίσχοι titaniques*

Dans les lignes qui suivent, nous proposons une interprétation très conjecturale du *sphragitidium* de Prudence. Cette interprétation, on le verra, ne semble pas devoir s'imposer. Mais, par fidélité envers notre principe de départ — ne négliger aucune piste — nous avons souhaité en tracer ici les principaux contours.

Selon cette conjecture, les *acus minutae* chauffées et appliquées sur chacun des membres du moribond représenteraient les « petites broches » (*ὀβελίσχοι*) avec lesquelles les Titans transpercèrent les membres du dieu-enfant. La dimension symbolique du démembrement a été signalée : ce sont les sept portions de Dionysos associées aux sept orbes planétaires. Un passage intéressant de Firmicus Maternus compte d'ailleurs *sept* broches. Dans sa prosopopée, le Soleil (ou le *summus deus*) a cette récrimination contre ceux qui ne l'honorent pas convenablement :

alii crudeli morte caesum aut in olla « Certains me font périr d'une mort cruelle : soit ils me
decoquant, aut septem veribus corporis font cuire dans une marmite, soit ils enfilent sur sept
*mei membra lacerata subfigunt.*⁵⁷⁹ broches les membres déchiquetés de mon corps. »

Mais si Macrobe classait l'exégèse orphique du démembrement de Dionysos parmi les théories sur la *psychogonie*, c'est-à-dire parmi les interprétations du mystère de la *naissance* et de la *descente*, il est évident que, de leur côté, ceux qui imposaient des *acus minutae* funéraires agissaient dans une perspective inverse — et complémentaire, car la mort est aussi une naissance —, celle de la *mort* et de la *montée*. L'embrochement par les Titans pourrait être compris comme appropriation de chaque membre par des puissances semi-démoniaques identifiées aux planètes, et marquer la remontée à travers les sept sphères planétaires — un trajet qui avait déjà été effectué en sens inverse lors de la naissance. Firmicus ne sous-entend-il pas que Dionysos a subi une sorte de “démembrement planétaire” ? Par conséquent, en recevant les mêmes stigmates que Dionysos, ne pouvait-on pas se garantir une résurrection analogue à celle du dieu ? En étant “marqué par les Titans”, on s'assurait les secours d'Athéna ou de Rhéa (hymne de Proclus) ou d'Apollon (fragment orphique rapporté par Clément d'Alexandrie) et un remembrement glorieux pour une nouvelle vie divine. Point n'était besoin de marquer les membres d'un signe particulier : puisqu'il s'agissait de rejouer l'embrochement de Dionysos,

⁵⁷⁹ FIRMICUS MATERNUS, *L'erreur des religions païennes*, VIII, § 2 éd. et trad. (modifiée) cit. n. 554, p. 97.

une simple piqûre suffisait. Dans le contexte magique, la transfixion d'aiguilles était, nous l'avons vu, destinée à exprimer et à actualiser une *appropriation*. Ne peut-on pas s'imaginer quelque théosophe antique expliquant à son tour que les Titans, en embrochant les membres de Dionysos, avaient eux-mêmes accompli un rite magique d'appropriation ? Nous ne possédons pas trace de cette exégèse. Mais les principes de magie érotique évoqués plus haut ne sont sans doute pas très éloignés d'une procédure qui, en marquant le défunt de pointes de feu, consacrerait toutes les parties de son corps à des démons (les Titans), puis demanderait à un dieu supérieur (Athéna ou Apollon) de coordonner l'action de ces puissances en vue de la résurrection.

Mais le scénario de l'embrochement de Dionysos n'explique pas la seconde étape du *sphragitidium*, l'application de feuilles d'or. En outre, si des *acus minutae* avaient effectivement joué le rôle d'*ὄβελίσκοι* "titaniques" dans un rituel funéraire réservé aux initiés de Bacchus, dans ce cas, pourquoi Prudence serait-il le seul à en parler, et pourquoi les *ὄβελίσκοι* n'apparaîtraient-ils jamais dans les listes de *symbola* bacchiques ?

> *Les Montanistes accusés d'infanticide*

D'autres documents, provenant de la polémique anti-montaniste, ont été rapprochés du *sphragitidium* de Prudence par Susanna Elm, professeur à l'Université de Berkeley⁵⁸⁰. Cette courageuse entreprise repose cependant sur des prémisses dont la faiblesse nous est déjà apparue à plusieurs reprises.

À partir du milieu du II^e siècle ap. J.-C., un mouvement prophétique se développa en Asie Mineure autour de la personne de Montan. L'Esprit saint était censé se révéler entre autres à travers les voix de deux prophétesses, Priscilla et Maximilla⁵⁸¹. Bien que condamné par les évêques catholiques dès les années 170, ce mouvement dit des "Cataphrygiens" atteignit, vers 200, Antioche, Rome et Carthage⁵⁸². À partir du milieu du IV^e siècle, plusieurs auteurs chrétiens

⁵⁸⁰ S. ELM, « "Pierced by Bronze Needles" : Anti-Montanist Charges of Ritual Stigmatization in Their Fourth-Century Context », *Journal of Early Christian Studies*, 4, 4, 1996, p. 409-439.

⁵⁸¹ Sur le montanisme : P. DE LABRIOLLE, *Les sources de l'histoire du Montanisme* [...], Fribourg / Paris, 1913 ; P. DE LABRIOLLE, *La crise montaniste*, Paris, 1913 ; R. LANE FOX, *Païens et chrétiens*, trad. R. ALIMI et al., Université de Toulouse-Le Mirail, 1997, p. 419-425.

⁵⁸² L'influence qu'il exerça sur Tertullien commencerait en 203-204. Voir l'introduction de P.-E. DAUZAT à TERTULLIEN, *Apologétique*, éd. et trad. J.-P. WALTZING, CUF, 1929, (Belles Lettres, *Classiques en poche*, 34, Paris, 1998, p. XXII).

accusèrent les Montanistes d'infanticide rituel. Cette calomnie éculée, qui avait déjà été utilisée contre les chrétiens⁵⁸³, ne présenterait pour nous aucun intérêt, si les tortures qu'elle prétend dénoncer ne se faisaient, d'après Épiphanes de Chypre, avec des « aiguilles de cuivre » (*χαλκαῖ ῥαφίδες*). La première notice, celle de Cyrille de Jérusalem, ignore ce détail ; c'est bien celle d'Épiphanes qui l'imposera aux suivantes, comme on peut le constater⁵⁸⁴ :

1) Cyrille de Jérusalem, vers 350 :

Καὶ Πέπουζαν μικρότατον κομύδριον ἐν τῇ « [Montan] avait jeté son dévolu sur Pépouza, un hameau minuscule de Phrygie qu'il appelait fallacieusement "Jérusalem". Il égorgeait les malheureux *Φρυγία καταλαβὼν, καὶ ψευδῶς Ἱεροσολήμιν ὀνομάσας τοῦτο · καὶ ἀθλιώτατα παῖδια γυναικῶν μικρὰ σφάττων, καὶ κατακόπτων εἰς ἀθέμιτον βρωσίν, προφάσει τῶν καλουμένων παρ' αὐτοῖς μυστηρίων.*⁵⁸⁵ ce qu'on appelait chez eux des *mystères*. »

2) Épiphanes de Chypre, seconde moitié du IV^e siècle :

Ἐν ταύτῃ δὲ τῇ αἰρέσει ἢ ἐν τῇ συζύγῳ αὐτῆς « Dans cette hérésie, ou dans celle qui lui est apparentée, dite des Quintillistes, des Priscillistes ou des Pépouzistes, il se passe, dit-on, une chose terrible et criminelle. Lors d'une certaine fête, en puncturant un enfant en très bas âge sur tout le corps avec des aiguilles de cuivre, on se procure son sang en vue d'une pratique sacrificielle. [...] L'hérésie des Quintillistes accomplit la même chose : elle puncture le corps d'un enfant non corrompu et en extrait le sang pour le partager, cela en vue d'une mystagogie au nom du Christ [...] »

3) Philastre de Brescia, entre 385 et 391

*Ubi et mysterium cynicon et infantis execranda celebratur impietas. Dicunt enim eos de infantis sanguine in pascha miscere in suum sacrificium, suisque ita ubique emitere perniciosus et falsis satellitibus.*⁵⁸⁸ « Là, [à Pépouza], se célèbre un mystère cynique et une exécration impiété sur un enfant. On dit que, lors du sacrifice qu'ils offrent le jour de Pâques, ils mélangent le sang d'un enfant, et en envoient partout à leurs complices pernicieux et menteurs. »

⁵⁸³ Voir P. DE LABRIOLLE, *La crise montaniste*, Paris, 1913, p. 522 sq.

⁵⁸⁴ Toutes les sources relatives au montanisme sont traduites chez P. de Labriolle. Les traductions qui suivent ont cependant été revues par nous. Deux auteurs catholiques exprimèrent leurs doutes sur la réalité de l'infanticide montaniste, Jérôme (*Lettre 41 à Marcella*, en 382-385) et Praedestinatus (vers 440), cf. P. DE LABRIOLLE, *Les sources de l'histoire du Montanisme* [...], 1913, n° 113 et n° 174, p. 169 et 214.

⁵⁸⁵ CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèse XVI*, § 8, PG 33, col. 929A.

⁵⁸⁶ ÉPIPHANES DE SALAMINE, *Boîte à remèdes (Panarion)*, secte 48, ch. 14, éd. K. HOLL, t. 2, GCS 31, 1922, p. 239-240.

⁵⁸⁷ *Ibid.*, ch. 15, p. 241.

⁵⁸⁸ PHILASTRE DE BRESCIA, *Le livre des hérésies contraires (Diversarum hereseon liber)*, ch. 49, § 5, PL 12, col. 1165A. Épiphanes et Philastre partagent d'ordinaire une source commune, le *syntagma* d'Hippolyte (milieu III^e siècle). Pierre de Labriolle (*op. cit.* n. 584, *intro.* p. LXVI-LXVII) doute cependant que cette accusation fût déjà présente dans l'ouvrage attribué à Hippolyte.

4) Augustin d'Hippone, en 428 :

Sacramenta perhibentur habere funesta : « On raconte que les [Cataphrygiens] ont des sacraments sinistres. En effet, avec le sang d'un enfant d'un an, qu'ils extraient de son corps par autant de petites piqûres, on raconte qu'ils se font une sorte d'eucharistie, en mélangeant le sang avec de la farine, pour fabriquer du pain. Si l'enfant meurt, ils le considèrent comme un martyr ; s'il vit, comme un grand prêtre. [...] Les [Quintilliens] font, avec le sang d'un enfant, la même chose que les Cataphrygiens dont nous avons parlé plus haut ; on raconte d'ailleurs qu'ils sont issus de ces derniers. »

5) Jean Damascène, première moitié du VIII^e siècle :

Μυοῦνται δὲ τινα κατακεντοῦντες νέον « Pour initier [leurs adeptes], ils puncturent entièrement un jeune enfant avec des aiguilles de cuivre, comme les Cataphrygiens, puis pétrissent de la farine avec son sang et en font du pain qu'ils reçoivent comme une offrande de nourriture. »

Déjà, à la fin du II^e siècle, on accusait les chrétiens d'un *sacramentum infanticidii* au cours duquel était consommée une nourriture (*pabulum*) innommable⁵⁹². Tertullien parle d'un petit enfant, immolé d'un coup de couteau (*culter*), et de pain (*panis*) avec lequel on ramasse le sang comme du jus de viande (*sanguinis jurulentiam colligere*)⁵⁹³. Minucius Felix blâme à son tour « celui qui a dit ou qui a cru que nous étions initiés par le meurtre et le sang [versé] d'un enfant » (*qui initiari nos dicit aut credit de caede infantis infantis et sanguine*) ; qui pourrait seulement imaginer « extraire le sang neuf d'un tout jeune, jusqu'à la dernière goutte » (*rudem sanguinem novelli ... fundere, exhaurire*) ?⁵⁹⁴ Plus haut, Minucius avait donné le détail de cette calomnie :

« Un petit enfant, qu'on a recouvert de farine (*farre contactus*)⁵⁹⁵ de façon à tromper des gens sans défiance, est placé devant celui qui doit être initié au culte [chrétien]. Le néophyte, incité par la couche de farine à frapper ce petit en toute innocence, le tue en lui portant des coups aveugles et

⁵⁸⁹ AUGUSTIN, *Le livre des hérésies (De haeresibus liber)*, ch. 26, PL 42, col. 30.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, ch. 27, PL 12, col. 31.

⁵⁹¹ JEAN DAMASCÈNE, *Des hérésies (Περὶ αἱρέσεων)*, ch. 49, éd. B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 4 (Patristische Texte und Studien, 22), Berlin, 1981.

⁵⁹² TERTULLIEN, *Apologie*, ch. 7, § 1, éd. et trad. J.-P. WALTZING, CUF, 1929 (repr. Belles Lettres, *Classiques en poche*, 34, Paris, 1998, p. 36).

⁵⁹³ *Ibid.*, ch. 8, § 7, éd. et trad. cit., p. 44-45. Voir passage parallèle dans l'*Ad nationes*, livre I, ch. 7, § 23 : *infans tibi, qui adhuc vagit, necessarius, qui immoletur, et panis aliquantum, qui in sanguine infringatur*.

⁵⁹⁴ MINUCIUS FÉLIX, *Octavius*, ch. 30, § 1, éd. et trad. (modifiée) J. BEAUJEU, CUF, 1974, p. 51.

⁵⁹⁵ Il s'agit évidemment d'une allusion au saupoudrage traditionnel des animaux de sacrifice avec la farine salée (*mola salsa*). Voir J. SCHEID, *La religion des Romains*, Paris, 1998, p. 74-75.

déguisés. Cet enfant, ô impiété, ils lèchent son sang (*sanguinem lambunt*) avec avidité, et ils se partagent ses membres à l'envi (*hujus certatim membra dispertiunt*). »⁵⁹⁶

Derrière les punctures d'aiguilles mentionnées par Épiphane, Augustin ou Jean Damascène, Susanna Elm⁵⁹⁷ propose de reconnaître une allusion à une authentique stigmatisation rituelle. Cette idée lui vient de Wilhelm Schepelern qui avait le premier suggéré, en 1929, que les notices des hérésiologues mentionnant la puncture d'un enfant résultaient d'une confusion entre le tatouage initiatique de Cybèle (i. e. d'après cet auteur le *sphragitidium* de Prudence) et le baptême chrétien⁵⁹⁸. Pour consolider son hypothèse, Susanna Elm se réfère aux notices traditionnellement alléguées en faveur des stigmatisation rituelles qu'auraient pratiquées plusieurs cultes de l'Antiquité⁵⁹⁹. Nous avons cependant pu (et nous pourrions encore) constater à quel point ces notices ont peu à nous apprendre sur d'éventuelles pratiques de marquage corporel à vocation religieuse explicite.

En définitive, Susanna Elm n'exclut pas que les cérémonies montanistes aient pu comporter un véritable tatouage rituel. Les disciples de Montan se seraient fait marquer comme serviteurs de Dieu, selon ce que leur suggérait l'Apocalypse de Jean (entre autres Ap 7, 3)⁶⁰⁰. La tendance ascétique du montanisme aurait ainsi poussé certains de ses fidèles à « se stigmatiser eux-mêmes » pour reproduire l'esclavage volontaire du Christ — un esclavage « qui, en fin de compte, aboutit à la croix »⁶⁰¹.

Quitte à rechercher un parallèle aux accusations des hérésiologues, n'aurait-il pas mieux fallu se référer au mythe de l'embrochement de l'enfant Dionysos ?⁶⁰² Les *ὄβελίσκοι* titaniques

⁵⁹⁶ *Ibid.*, ch. 9, § 5, éd. et trad. (à peine modifiée) J. BEAUJEU, *CUF*, 1974, p. 13. Peut-être y a-t-il ici une référence à l'*immolatio*, c'est-à-dire à l'étape du sacrifice sanglant au cours de laquelle on répandait sur la tête de l'animal la *mola salsa* (mélange de sel et de farine) et une coupe de vin.

⁵⁹⁷ S. ELM, « "Pierced by Bronze Needles" : Anti-Montanist Charges of Ritual Stigmatization in Their Fourth-Century Context », 1996, *op. cit.* n. 580, p. 409-439.

⁵⁹⁸ W. SCHEPELERN, *Der Montanismus und die Phrygischen Kulte : Eine Religionsgeschichtliche Untersuchung*, Tübingen, 1929, p. 122-130, 159-160 (non consulté, cité par S. ELM, 1996, *op. cit.* n. 597, p. 424).

⁵⁹⁹ Par exemple : le texte de Prudence sur les *sphragitides* décrirait une cérémonie de marquage initiatique propre au culte de Cybèle-Attis (S. ELM, *ibid.* p. 423) ; Ptolémée Philopator aurait lui-même été marqué d'une feuille de lierre, l'emblème de Dionysos ; les initiés aux mystères de Mithra auraient été marqués au fer (p. 417) ; un tatouage cultuel aurait existé à Hiérapolis de Syrie (p. 418), etc. Position résumée comme suit, p. 421-422 : « Literary sources [...] tell us enough to suggest that for some followers of deities such as Apollo, Dionysus, the Syrian Goddess Atargatis and perhaps Mithras, tattooing and branding were powerful symbols expressing religious devotion understood as servitude to an omnipotent God or Goddess. »

⁶⁰⁰ S. ELM, *ibid.*, p. 430 et 439.

⁶⁰¹ *Ibid.*, p. 435.

⁶⁰² Cf. *supra*, p. 537 sq. et p. 543 sq.

ne pourraient-ils pas en effet avoir inspiré les *χαλκαῖ ῥαφίδες* qu'Épiphané met entre les mains des Montanistes de Phrygie ?⁶⁰³ La transfixion d'un petit enfant destiné à la consommation rappelle à tout le moins l'histoire transmise par Clément d'Alexandrie⁶⁰⁴. Toutefois, les *ὀβελίσκοι* des Titans, conformément à l'acception commune, sont bien destinés à *rôtir* et non à *verser le sang*. Plus vraisemblablement, les *χαλκαῖ ῥαφίδες* auront été assez naturellement appelées par le contexte, celui de *sacramenta infanticidii* impliquant, comme le notait Minucius Félix, un nombre important de coups et de blessures (*infans ... caecis occultisque vulneribus occiditur*). Ce motif pouvait également suggérer une autre pratique impie, l'envoûtement par transfixion d'aiguilles⁶⁰⁵.

En somme, ces données de provenance diverse, opportunément réunies pour les besoins d'une polémique, et pratiquement dépourvues d'authenticité, ne sauraient être d'une grande utilité pour nous aider à résoudre le problème des origines du *sphragitidium*.

> *Les cautérisations thérapeutiques-prophylactiques*

Comme autre parallèle au *sphragitidium* de Prudence, nous pouvons citer l'énigmatique cautérisation "éthiopienne" de Jean le Lydien⁶⁰⁶, parfois mentionnée dans le débat sur la signation religieuse dans l'Antiquité. À première vue, les termes utilisés par Jean apparentent en effet cette cautérisation davantage à une *consécration* de type *sphragitidium* qu'à un *procédé répulsif*⁶⁰⁷ :

Ἀράβων οἱ λεγόμενοι Σκηνῖται ἐπὶ τοῦ τρισκαίδεκάτου ἐνιαυτοῦ τοὺς ἑαυτῶν παῖδας περιτέμ- « Les Arabes appelés Nomades font circoncire leurs enfants à leur treizième année, comme le

⁶⁰³ Nous laissons de côté une notice transmise par la *Chronique* de Michel le Syrien († 1199), relatant une persécution anti-montaniste menée par le métropolitain jacobite d'Éphèse, Jean d'Asie († c. 585). Ce dernier se rendit à Pépouza en Phrygie et fit brûler la « synagogue » des Montanistes, « sur l'ordre de l'empereur ». « On trouva dans cette maison un grand cercueil de marbre scellé avec du plomb et lié par des garnitures de fer. Sur le dessus était écrit : "De Montan et de ses femmes". On l'ouvrit et on y trouva Montan et ses deux femmes, Maximilla et Priscilla, qui avaient des lames d'or sur la bouche. » (MICHEL LE SYRIEN, *Chronique*, livre IX, ch. 33, trad. J.-B. CHABOT, t. 2, 1901, p. 269-270). Ces couvre-bouches funéraires, assez courants dans le monde grec depuis l'époque archaïque (cf. *infra*, p. 552 sq.), n'ont pas lieu d'être considérés comme une « étonnante coïncidence » (*surprising confluence*) avec l'application de *lamminae auri* décrite par Prudence, comme le croit S. ELM, 1996, *op. cit.* n. 597, p. 423.

⁶⁰⁴ Texte cité *supra*, p. 538.

⁶⁰⁵ Pratique vilipendée dans l'hagiographie, cf. *supra*, p. 533, n. 533.

⁶⁰⁶ Jean le Lydien fut, au cours de la première moitié du VI^e siècle, professeur de rhétorique à Constantinople. Outre l'ouvrage cité note suivante, Jean a aussi écrit *Sur les signes célestes* (*περὶ διοσημειῶν*) et *Sur l'administration civile romaine* (*περὶ ἀρχῶν τῆς Ῥωμαίων πολιτείας*).

⁶⁰⁷ Sur les vertus répulsives de la cautérisation (et d'autres procédés chirurgicaux), cf. *supra*, p. 250 sq.

νουσιν ὡς Ὀριγένης λέγει, καίτοι Ἀστάρτην dit Origène, et ils honorent certes Astarté, mais
 ἀλλ' οὐ Κρόνον τιμῶντες · καὶ Αἰθίοπες δὲ τὰς non Kronos ; et les Éthiopiens scellent pour
 κόγχας τῶν γονάτων τῶν νέων σιδηρῶ καυστικῶ Apollon les rotules des genoux des jeunes avec
 σφραγίζουσι τῶ Ἀπόλλωνι.⁶⁰⁸ un fer chaud. »

Jean fait ici œuvre de compilateur. Ses informations sur les Arabes proviennent d'Origène⁶⁰⁹. Nous ignorons qui lui a inspiré sa remarque sur les Éthiopiens. Quelle est la contrée d'origine de ces Αἰθίοπες ? Hérodote réserve le plus souvent ce nom aux Africains noirs établis au sud de l'Égypte ou dans l'arrière-pays libyen. Ce qui ne l'empêche pas, à l'occasion, d'appeler « Éthiopiens d'Asie » (Αἰθίοπες οἱ ἐκ τῆς Ἀσίας) un peuple de l'Indus à la peau sombre⁶¹⁰. Chez d'autres auteurs antiques, nous l'avons vu, Αἰθίοπες ne désigne pas toujours le type négroïde, mais aussi les Africains à peau claire⁶¹¹. Dans notre cas, l'hypothèse la moins risquée paraît être d'identifier les Éthiopiens de Jean avec ceux que l'on rencontrait en Haute-Égypte aux côtés des Arabes nomades.

D'où vient à Jean le Lydien que les Éthiopiens vénèrent Apollon ? Hérodote avait l'habitude, comme d'autres auteurs antiques, d'identifier les dieux étrangers avec ceux des Grecs⁶¹². Notre rhéteur reprend une identification de ce genre, forgée avant lui, et derrière laquelle se cache probablement une divinité solaire. Dans les *Éthiopiennes* d'Héliodore, Jean pouvait lire qu'à Méroé, dite capitale d'Éthiopie, on sacrifiait des jeunes hommes au Soleil et des femmes à la Lune⁶¹³. Hérodote prétendait pour sa part que les habitants de Méroé n'avaient pas d'autres dieux que Zeus et Dionysos (c'est-à-dire Amon et Osiris)⁶¹⁴. Mais ces informations n'apportent malheureusement pas grand-chose au problème qui nous occupe.

⁶⁰⁸ JEAN LE LYDIEN, *Le livre des mois* (Περὶ μηνῶν), éd. R. WÜNSCH, Leipzig, 1898, livre IV, ch. 53, p. 110.

⁶⁰⁹ ORIGÈNE, *Philocalie*, ch. 23, § 16, éd. et trad. É. JUNOD, SC 226, 1976, p. 186-187 : « les Ismaélites d'Arabie [...] sont tous circoncis à l'âge de treize ans — c'est en effet ce que l'on raconte à leur sujet ».

⁶¹⁰ *Ibid.*, livre III, ch. 94 (Balouchistan, sud-ouest du Pakistan actuel), et aussi livre VII, ch. 70 (où il est dit que les Éthiopiens « orientaux » portent le même équipement que les Indiens et se distinguent des Éthiopiens d'Afrique par des cheveux raides), trad. A. BARGUET, 1964, t. 1, p. 321, t. 2, p. 210-211.

⁶¹¹ Voir *supra* (p. 140) le texte du Pseudo-Scylax et la notice laconique de Sextus Empiricus.

⁶¹² Par exemple, *Histoires*, livre II, ch. 156, trad. A. BARGUET, 1964, t. 1, p. 249 : « en langue égyptienne, Apollon se nomme Horus, Déméter Issi, et Artémis Bubastis. » Hérodote explique ailleurs que chez les Scythes « Hestia s'appelle Tabiti ; Zeus [...] : Papaïos ; la Terre : Api ; Apollon : Oitosyros ; l'Aphrodite Céleste : Argimpassa ; et Poséidon : Thagimasadas. » (livre IV, ch. 59, trad. A. BARGUET, 1964, t. 1, p. 383).

⁶¹³ HÉLIODORE, *Éthiopiennes* (III^e siècle ap. J.-C. ?), livre X, ch. 7-9, trad. P. GRIMAL, *Romans grecs et latins*, Paris, 1958, p. 761-762.

⁶¹⁴ HÉRODOTE, *Histoires*, livre II, ch. 29, trad. A. BARGUET, 1964, t. 1, p. 172. Voir aussi le panthéon des Éthiopiens de Méroé d'après STRABON, *Géographie*, livre XVII, ch. 2, § 3 (Héraclès, Pan, Isis, et « une divinité barbare »), avec trad. et com. de P. CHARVET et J. YOYOTTE, dans STRABON, *Le Voyage en*
 [Suite de la note page suivante]

Il reste en effet à interpréter cet énigmatique « scellement » (*σφραγίζειν*) des rotules à Apollon. Nous avons quelque difficulté à suivre Franz Joseph Dölger, qui croit être en présence d'un pur rituel de consécration religieuse, un rituel qu'il rapproche de la circoncision mentionnée juste avant par Jean le Lydien⁶¹⁵. Ne s'agirait-il pas plutôt d'une cautérisation prophylactique destinée à renforcer les articulations des jeunes garçons ? Ce scénario s'accorderait bien avec ce que nous savons par ailleurs des mutilations tégumentaires anciennes et traditionnelles⁶¹⁶. Certes, une opération médico-magique aux vertus prophylactiques est parfaitement compatible avec un cadre symbolique plus spécifiquement religieux. Les mutilations thérapeutiques, qui répondent souvent au critère A (actualisation rituelle) et au critère D (pouvoir sotériologique)⁶¹⁷, peuvent être considérées comme des *signations religieuses en puissance*⁶¹⁸. Jean le Lydien ne donne cependant pas suffisamment d'informations sur le contexte présidant au "scellement" des genoux pour Apollon. Si l'on se fie à ce que nous dit Jean, cette opération pourrait constituer un exemple de cautérisation prophylactique faisant intervenir un assistant divin. « Sceller les rotules des genoux à Apollon avec un fer chaud » serait une manière d'actualiser l'intervention d'une puissance surnaturelle sur / dans le corps humain. Le procédé pourrait donc être légitimement comparé au *sphragitidium* compris comme "*Gliedervergottung*", sans qu'il ait toutefois, comme ce dernier, de rapport avec les destinées ultimes du corps humain.

La première étape du *sphragitidium* pourrait en tout cas avoir emprunté son procédé aux différentes formes de cautérisations thérapeutiques et prophylactiques pratiquées dans toute la moitié orientale de la Méditerranée⁶¹⁹ : en Libye antique, dans l'arrière-pays égyptien, chez les

Égypte, Paris, 1997, p. 198-199, en particulier la n. 516, que nous citons intégralement : « Le panthéon koushite ayant adopté les divinités égyptiennes, Héraclès serait Khonsou, le fils d'Amon-Rê, et Pan, la forme ithyphallique d'Amon. Isis, flanquée d'Osiris et d'Anubis, était la figure centrale de la religion funéraire. De sa liste empruntée à un écrivain antérieur et qui figure chez Diodore (livre III, ch. 9, § 2), Strabon a malencontreusement omis Zeus, c'est-à-dire Amon, seigneur de Napata, de Méroé, et de toutes les métropoles de Haute et Basse Nubie, et patron éminent de la royauté. Le dieu "barbare" pourrait être Apedemak à tête de lion. »

⁶¹⁵ F. J. DÖLGER, *Sphragis*, 1911, *op. cit.* n. 46, p. 43

⁶¹⁶ Voir entre autres, *supra*, p. 245 sq. (tatouage prophylactique des jeunes enfants) et p. 276 sq. (cautérisations prophylactiques des enfants en Libye).

⁶¹⁷ Sur ces "critères d'intensité religieuse" définis plus haut, cf. *supra*, p. 409.

⁶¹⁸ Cf. *supra*, p. 414 sq.

⁶¹⁹ Cf. *supra*, p. 276 sq.

populations bédouines de Syrie et d'Iraq, au sud de la Péninsule Arabique⁶²⁰, etc. Semblables procédés se rencontrent jusqu'en Inde, où des pointes de feu sont parfois appliquées de façon systématique sur plusieurs points du corps. La femme enceinte⁶²¹, le nouveau-né⁶²² ou quiconque a été pris d'un violent malaise ou d'une forte fièvre⁶²³ bénéficient de ce genre d'interventions. Il est intéressant de noter que ces interventions sont indiquées pour *des personnes dont le pronostic vital est en jeu*. Nous trouvons enfin en Inde une technique analogue à celle employée pour le *sphragitidium*. Les observateurs britanniques mentionnent en effet l'utilisation, chez les Māla, d'une « aiguille chauffée » (*hot needle*) pour cautériser un peu plus d'une vingtaine de points « vitaux » sur le corps du nouveau-né⁶²⁴. Chez les Nomades d'Inde du Sud, l'aiguille chauffée était appliquée horizontalement. Elle laissait donc des marques longitudinales et non punctiformes⁶²⁵. La localisation des cautérisations prophylactiques n'est pas toujours précisée par les observateurs. Les notices auxquelles nous avons renvoyé mentionnent cependant la base du pouce, le poignet (pour la femme enceinte), le nombril, les pieds, le dos des mains, le visage, la nuque et les flancs (pour le nouveau-né), l'espace inter-sourcilier, les orteils, la nuque (pour la personne victime d'un malaise). Les informations disponibles ne permettent pas de déterminer une topographie stable de points d'intervention. On a peine à imaginer qu'un canon inébranlable se soit jamais imposé aux diverses tribus indiennes. Cependant, davantage de données aurait peut-être permis de déceler des préférences pour certains points ou certains groupes de points anatomiques.

Ces parallèles indiens pourraient paraître trop éloignés. Ils appartiennent cependant bel et bien à cette large aire géographique où les divers procédés de cautérisation thérapeutique-prophylactique apparaissent souvent basés sur des principes analogues⁶²⁶. Il permettent au moins d'imaginer, pour la notice de Prudence, un arrière-plan qui ne soit pas seulement *mythico-magique*, comme nos précédentes conjectures l'ont laissé penser⁶²⁷, mais peut-être

⁶²⁰ Voir le cas très éclairant du Dhofar (*supra*, p. 289 sq.) où les interventions obéissent clairement à un concept de réseau anatomique (les *arūk*).

⁶²¹ Cf. *supra*, p. 281, § 1.

⁶²² Cf. *supra*, p. 281, § 2 et 3.

⁶²³ Cf. *supra*, p. 282, § 5.

⁶²⁴ Cf. *supra*, p. 281, § 2.

⁶²⁵ Cf. *supra*, p. 282, § 4.

⁶²⁶ Voir *supra*, p. 250 sq. nos développements sur les mutilations thérapeutiques traditionnelles, et en particulier les analogies des procédés et des indications constatées p. 276 sq. (et notre conclusion, p. 303 sq.).

⁶²⁷ Cf. *supra*, p. 543 sq.

(aussi) *médico-magique* : le choix des *acus minutae* pourrait n'avoir rien à voir avec le démembrement mythique de Dionysos par les Titans, ni même avec un rituel de prise de possession, mais être simplement l'avatar de procédés thérapeutiques traditionnels.

c) Les lamminae auri

L'application de feuilles d'or sur le corps du défunt n'est pas une innovation du rituel décrit par Prudence. Cette coutume, attestée dans le monde grec depuis le début du 1^{er} millénaire avant notre ère, s'est poursuivie dans certains endroits jusqu'à l'époque impériale. Pour l'essentiel, ces lamelles métalliques ont été trouvées dans des sépultures datées des VII^e - IV^e siècles avant notre ère. Elles étaient destinées à être appliquées sur la bouche (couvre-bouches ovales ou rhomboïdaux)⁶²⁸ ou sur le front (diadèmes en forme de bandeau)⁶²⁹. Leur décor, gravé ou estampé, fait alterner rosettes, palmettes, bordures décoratives diverses, et parfois même frises figuratives (combats d'animaux, files de guerriers, etc.). On a parfois trouvé des feuilles d'or associées à des masques funéraires en argile. C'est le visage qui reste l'endroit du corps privilégié. En Thrace toutefois, les plaques d'or et d'argent étaient majoritairement déposées sur la poitrine⁶³⁰.

Comme le montre une anecdote tirée de Lucien, on pouvait aussi appliquer des feuilles métalliques sur la statue d'une divinité. Dans le passage qui suit, un certain Eucrate attire l'attention du narrateur, Tychiade, sur une statue de bois installée dans sa cour, montée sur une base, et qui empruntait apparemment ses traits à Hermès :

Σὺ δὲ εἶ τινα [πλάσμα] παρὰ τὸ ὕδωρ τὸ « — As-tu vu le modèle qui surnage à côté de la
ἐπιρρέον εἶδες προγάστορα, φαλαντίαν, fontaine, celui qui a un gros ventre, qui est chauve,
ἡμίγυμνον τὴν ἀναβολήν, ἠνεμωμένον τοῦ torse nu, dont quelques poils de barbe s'agitent au
πώγωνος τὰς τρίχας ἐνίας, ἐπίσημον τὰς vent, aux veines saillantes, et qui semble tout à fait
φλέβας, αὐτοανθρώπων ὅμοιον, ἐκεῖνον vivant ? C'est de lui que je parle ; je crois qu'il s'agit
λέγω, Πέλλιχος ὁ Κορίνθιος στρατηγός de Pellichos, le général corinthien. — Par Zeus !
εἶναι δοκεῖ. Νῆ Δί', ἦν δ' ἐγώ, εἰδὼν τινα repris-je [Tychiade], j'ai vu un modèle à droite du jet

⁶²⁸ Musée du Louvre, inv. n° Bj 101, Bj 102 et Bj 104 (Zeitenlik, près de Thessalonique, V^e siècle av. J.-C.).

⁶²⁹ Musée du Louvre, inv. Bj 96, Bj 93-94, Bj 92 (exemplaires datant des VII^e - VIII^e siècle av. J.-C.)

⁶³⁰ Z. H. ARCHIBALD, *The Odrysian Kingdom of Thrace. Orpheus Unmasked*, Oxford, 1998, p. 170-172, qui donne toute la bibliographie sur les lamelles funéraires de l'époque archaïque.

⁶³¹ LUCIEN DE SAMOSATE, *Les affabulateurs ou l'incrédule*, § 18-20, éd. J. SCHWARTZ, 1963, *op. cit.* n. 673, p. 22-23. Nous suivons toutefois le texte donné dans *LO 2*, 1974 (1993), *libellus* 34, p. 186, l. 19-26 (*ἀναφαλαντίαν*, “presque chauve”, devient *φαλαντίαν*, “chauve” ; *Κρόνον*, “Chronos” devient *κρονουῦ* “jet d'eau”) et p. 187, l. 26-28. C'est l'édition que suit également Guy Lacaze dans sa récente traduction de l'opuscule, *Lucien, Histoires vraies et autres œuvres*, Paris, 2003, p. 160.

[πλάσμα] ἐπὶ τὰ δεξιὰ τοῦ κρονοῦ ταινίας καὶ στεφάνους ξηροὺς ἔχοντα, κεχρυσωμένον πετάλοις τὸ στῆθος. Ἐγὼ δέ, ὁ Εὐκράτης ἔφη, ἐκεῖνα ἐχρύσωσα, ὅποτε μ' ἰάσατο διὰ τρίτης ὑπὸ τοῦ ἠπιάλου ἀπολλύμενον. [...]

Πολλοί, ἣ δ' ὅς, ἔκειντο ὀβολοὶ πρὸς τοῖν ποδοῖν αὐτοῦ καὶ ἄλλα νομίσματα ἔνια ἀργυρᾶ κηρῶ πρὸς τὸν μηρὸν κεκολλημένα καὶ πέταλα ἐξ ἀργύρου εὐχαί τινος ἢ μισθὸς ἐπὶ τῇ ἰάσει ὅποσοι δι' αὐτὸν ἐπαύσαντο πυρετῶ ἐχόμενοι.⁶³¹

d'eau qui avait des bandelettes et des couronnes sèches, et la poitrine recouverte de feuilles d'or. — C'est moi, répondit Eucrate, qui l'ai recouvert d'or, lorsqu'il m'a guéri en trois jours d'une fièvre qui me perdait. » [...]

« On avait [lors des néoméniés], continua [Eucrate], déposé à ses pieds une grande quantité d'oboles, mais aussi quelques pièces d'argent collées à sa cuisse avec de la cire, et des feuilles d'argent, en accomplissement d'un vœu ou comme le prix d'une guérison, tant étaient nombreux ceux qui avaient été délivrés de la fièvre grâce à lui. »

Le contexte n'est certes pas funéraire : les feuilles d'or, investies d'une valeur monétaire, sont ici appliquées comme ex-voto⁶³², à l'instar des pièces de monnaie. Mais l'analogie des procédés n'est pas fortuite. Dorer le corps de la statue est une manière comme une autre de rendre au dieu les égards qui lui sont dus. Les soins réclamés par le défunt ne seront pas différents : pensons au sens premier de *cultus*. De fait, nous rencontrerons, en Égypte romaine, une forme de dorure funéraire aussi dispendieuse que celle dont avait bénéficié l'idole d'Eucrate⁶³³. Les pièces de monnaie collées sur la statue peuvent également être comparées à celles que l'on déposait (et que l'on dépose encore parfois) sur le corps du défunt, sur ses yeux en particulier. Rappelons enfin d'autres formes de *cultus* s'appliquant indifféremment aux défunts et aux idoles, en particulier le badigeonnage ou le saupoudrage de vermillon ou d'ocre⁶³⁴.

> *Les inscriptions des lamellae aureae dites orphicae*

Plusieurs sépultures de la seconde moitié du 1^{er} millénaire av. J.-C. ont livré des feuilles d'or pourvues cette fois d'inscriptions rituelles que l'on attribue habituellement à un courant orphique pratiquant des initiations de type bacchique⁶³⁵.

⁶³² Voir aussi les quelque quatre-vingts ex-voto retrouvés à Vichy, offerts à Jupiter-Sabazios. Ces lamelles d'argent, découpées en forme de végétaux, portaient des petites illustrations pieuses obtenues par estampage (R. TURCAN, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, 2^e éd., Paris, 1992, p. 316).

⁶³³ Cf. *infra*, p. 563 sq.

⁶³⁴ Cf. *supra*, p. 49 sq.

⁶³⁵ Pour une mise au point récente du dossier, nous renvoyons d'emblée à un excellent chapitre de Walter Burkert, publié en français en 2001 : W. BURKERT, *La tradition orientale dans la culture grecque*, trad. de l'italien par B. LECLERCQ-NEVEU, Paris, 2001, ch. 3 : « L'orphisme redécouvert », p. 69-102. Bonne analyse des sources également, avec perspective comparatiste intéressante, par R. MERKELBACH, « Die goldenen Totenpässe : ägyptisch, orphisch, bakchisch », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 128, 1999, p. 1-13.

Quelques textes

Ces petites feuilles d'or ont été retrouvées posées sur la poitrine du défunt ou près de sa main, dans des sépultures datant, pour les plus anciennes, du IV^e siècle av. J.-C., et, pour la plus récente, du II^e siècle ap. J.-C.⁶³⁶. De dimensions réduites (de 3,5 à 8 cm sur 1 à 3 cm), elles portent, repoussés au stilet, quelques vers adressés au défunt. Un texte de la fin du IV^e siècle av. J.-C. donne par exemple :

A (Pélinna) « 1 Ô trois fois bienheureux, en cet instant tu meurs, et au même moment, tu nais (νῦν ἔθανες καὶ νῦν ἐγένου, τριστόλβιε, ἄματι τῶδε). 2 Dis à Perséphone que Bacchios (Βάκχιος) lui-même t'a libéré (ἐλυσε). 3 Taureau, tu as sauté dans le lait ; 4 vite, tu as sauté dans le lait ; 5 Béliér, tu es tombé dans le lait. 6 Tu es honoré, bienheureux, avec le vin (οἶνον ἔχεις, εὐδαιμον, τιμάν). 7 Et sous terre t'attendent (ἐπιμένει) les τέλη⁶³⁷, de même que les autres bienheureux (ὥσπερ ἄλλοι ἄλλοι). »⁶³⁸

La mort est une nouvelle naissance (v. 1). Arrivé aux portes de l'au-delà, le défunt est sommé de s'expliquer devant Perséphone, maîtresse traditionnelle des Enfers, mais également mère de Bacchos, d'après une tradition orphique. La libération (λύειν) conférée par Bacchos (v. 2) correspond vraisemblablement à une initiation dont a bénéficié le défunt avant sa mort. La suite donne une série de formules rituelles (v. 2-5) dont la signification nous échappe⁶³⁹. Les derniers vers évoquent l'accueil dont bénéficiera le myste, une fois justifié devant Perséphone. Enfin, une libation honorifique (v. 6) précède la rencontre avec les autres bienheureux, dans un contexte peut-être initiatique (τέλη).

Une autre lamelle retranscrit les paroles prononcées par le défunt lors de sa comparution devant Perséphone, Dionysos et les autres dieux :

B (Thourioi) « 1 [Âme] pure, je viens d'entre les pures, ô souveraine des enfers (i. e. Perséphone), 2 Ô Euklès, Eubouleus⁶⁴⁰ et vous autres dieux et démons (Εὐκλε Εὐβουλεῦι καὶ ὅσοι θεοὶ δαίμονες ἄλλοι) ; 3 car je me flatte d'être de votre bienheureuse race (καὶ γὰρ ἐγὼν ὑμῶν γένος εὐχομαι

⁶³⁶ R. SOREL, *Orphée et l'orphisme*, 1995, *op. cit.* n. 560, p. 110 sq.

⁶³⁷ La polysémie de τέλος rend ce terme presque intraduisible dans le contexte (achèvement ?, mort ?, initiation ?).

⁶³⁸ Texte reproduit sur deux lamelles en forme de feuille de lierre (≈ forme de cœur), posées sur la poitrine d'une femme exhumée à Pélinna / Tetroporos (≈ 10 km à l'est de Triikka, en Thessalie), dans un sarcophage de marbre. Nous traduisons en nous référant à la fois à F. GRAF, « Textes orphiques », 1991, *op. cit.* n. 639, p. 88-92 et à R. MERKELBACH, « Die goldenen Totenpässe », 1999, *op. cit.* n. 635, p. 11. L'auteur de ces inscriptions a utilisé le masculin du prototype sans égard particulier pour la défunte.

⁶³⁹ Des variantes de ces formules se lisent sur d'autres *lamellae orphicae*. Voir la lecture qu'en fait F. GRAF, « Textes orphiques et rituel bacchique. À propos des lamelles de Pélinna », *Orphisme et Orphée. Textes réunis et édités par Philippe Borgeaud en l'honneur de Jean Rudhardt* (coll. "Recherches et rencontres", 3), Genève, 1991, p. 94 sq. Puisque le contexte rituel de ces formules nous fait défaut, Walter Burkert préfère ne pas tenter d'interprétation (W. BURKERT, *La tradition orientale dans la culture grecque*, 2001, *op. cit.* n. 635, p. 78).

⁶⁴⁰ Épithète de Dionysos : cf. *The Orphic Hymns*, éd. et trad. cit. n. 559, Hymne 30, v. 6, p. 42.

ὄλβιον εἶναι). 4 J'ai payé l'expiation pour des actions nullement justes, 5 soit que la Destinée (Μοῖρα) m'ait accablé, ou l'éclat des foudres. 6 Pour l'heure, je viens trouver Perséphone la pure en suppliant, 7 afin que, bienveillante, elle m'envoie au séjour des purs. »⁶⁴¹

Le contexte bacchique des lamelles funéraires inscrites est désormais admis par tous. Nous lisons, au dernier vers d'une lamelle d'Afrique du Nord : « Toi aussi, tu iras [sur] la voie (ὁδός) qu'empruntent les autres mystes et *bacchoi* (μίσται καὶ βάκχοι), la [voie] sacrée (ιερά) »⁶⁴². Une lamelle en os trouvée à Olbia, en Crimée (V^e siècle av. J.-C.), donne les mots : « Vie (βίος) / mort (θάνατος) / vie / vérité ... Dio[nysos]..., Orphiques (Ὀρφικοί)... »⁶⁴³. D'autres lamelles d'Olbia portent les quatre lettres ΔΙΟΝ que Walter Burkert considère à juste titre comme l'abréviation de Dionysos. D'après lui, les documents d'Olbia établissent de façon certaine l'existence d'un orphisme en relation avec le personnage de Dionysos, dès le V^e ou même le VI^e siècle avant notre ère⁶⁴⁴. De son côté, mais par une lecture un peu forcée, Reynal Sorel croit reconnaître une allusion au démembrement septuple de Dionysos par les Titans au recto d'une tablette d'Olbia où est gravé « un rectangle divisé en sept par six lignes droites »⁶⁴⁵.

Plusieurs lamelles donnent au défunt des instructions précises pour qu'il résolve les énigmes de l'au-delà : parcours conseillé, interdits, mots (ou formules) de passe à prononcer devant des gardiens, etc. — par exemple, sur une lamelle de Petelia :

C (Petelia) « 1 Tu trouveras à gauche de la demeure d'Hadès une source 2 et près d'elle, un cyprès blanc dressé ; 3 de cette source (i. e. le Léthé, l'Oubli) ne t'approche absolument pas. 4 Tu en trouveras une seconde, qui fait couler son eau fraîche 5 à partir du marais de Mnemosyne ; devant elle, il y a des gardiens (φύλακες). 6 Dis : “Je suis l'enfant de la Terre et du Ciel étoilé, 7 et ma race est céleste ; cela, vous le savez aussi. 8 Je suis desséchée de soif et je meurs ; donnez-moi vite 9 l'eau fraîche qui coule du marais de Mnemosyne”. 10 Et ils te donneront à boire de cette source divine, 11 et dès lors tu règneras parmi les autres Héros. »⁶⁴⁶

Instructions parfois résumées dans un petit dialogue :

⁶⁴¹ Lamelle de Thourioi / Thurium (Grande-Grèce, golfe de Tarente, IV^e - III^e siècle av. J.-C., conservée au musée de Naples) = *OF* n° 32d, trad. L. BRISSON, *Orphée, Poèmes magiques et cosmologiques*, Paris, 1993, p. 50-51. Pour une traduction de la version longue reconstituée d'après trois autres lamelles du même type, cf. R. SOREL, *Orphée et l'orphisme*, 1995, *op. cit.* n. 560, p. 114.

⁶⁴² Lamelle d'Hippone (V^e - IV^e siècle av. J.-C., F. GRAF, « Textes orphiques », 1991, *op. cit.* n. 639, p. 93, trad. légèrement modifiée).

⁶⁴³ Lamelles découvertes dans les années 1970. Texte grec et trad. dans F. GRAF, « Textes orphiques », 1991, *op. cit.* n. 639, p. 88-89 qui rappelle qu'un roi scythe d'Olbia avait jadis voulu se faire initier aux « mystères de Dionysos Bacchique » (HÉRODOTE, livre IV, ch. 79, trad. A. BARGUET, 1964, t. 1, p. 393).

⁶⁴⁴ W. BURKERT, *La tradition orientale [...]*, 2001, *op. cit.* n. 635, p. 83-85.

⁶⁴⁵ R. SOREL, *Orphée et l'orphisme*, 1995, *op. cit.* n. 560, p. 120.

⁶⁴⁶ Lamelle de Petelia (Grande-Grèce, près de Strongoli, IV^e - III^e siècle av. J.-C., conservée au British Museum) = *OF* n° 32a, trad. L. BRISSON, 1993, *op. cit.* n. 641, p. 49 (cf. aussi trad. de R. SOREL, *op. cit.* n. 560, p. 112-113).

D (Eleutherna) « Je suis desséché par la soif et je meurs. — Eh bien, bois / à la source jamais tarie, à droite où est le cyprès. / Qui es tu ? D'où viens-tu ? — Je suis fils de la Terre et du ciel étoilé. »⁶⁴⁷

Reynal Sorel a très finement analysé la conception exprimée au travers de ces lamelles. Il insiste en particulier sur l'importance de la *mémoire* (celle de l'origine divine) à laquelle le défunt doit littéralement se “ressourcer” en empruntant la voie de *droite*, vers le marais de Mnemosyne, pour éviter de tomber, à *gauche*, dans les eaux de l'Oubli (le Léthé)⁶⁴⁸. Cette « topographie infernale » (R. Sorel) exige de la part du défunt, s'il veut la parcourir sans encombre, un certain nombre de connaissances que les mystères auront déjà pu lui offrir ici-bas.

Les parallèles égyptiens

De l'avis de plusieurs savants, les inscriptions des lamelles grecques manifestent plusieurs points communs avec le *Livre des Morts* égyptien⁶⁴⁹. Reinhold Merkelbach signale des parallèles très convaincants⁶⁵⁰. Sur la lamelle **B (Thourioi, v. 3)**, le défunt convoqué devant Perséphone se vante d'appartenir à la « bienheureuse race » des immortels. Cette revendication, à nouveau exprimée sur la lamelle **C (Petelia, v. 6-7)** — la formule rappelle un vers d'Hésiode⁶⁵¹ —, caractérise aussi plusieurs passages du *Livre des Morts*⁶⁵². Les gardiens auxquels le défunt doit répondre (**C, Petelia, v. 5**) sont innombrables et omniprésents dans les textes égyptiens⁶⁵³ qui connaissent aussi le thème de la soif et du rafraîchissement du défunt⁶⁵⁴.

⁶⁴⁷ Plusieurs lamelles du même type trouvées à Eleutherna (Crète, III^e - II^e siècle av. J.-C., conservées au Musée d'Athènes) = *OF 32b*, trad. L. BRISSON, 1993, *op. cit.* n. 641, p. 49-50 (voir aussi la trad. de R. SOREL, 1995, *op. cit.* n. 560, p. 113).

⁶⁴⁸ R. SOREL, 1995, *op. cit.* n. 560, p. 115 sq.

⁶⁴⁹ G. ZUNTZ, *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Londres, 1971, p. 370-376 (non consulté, cité par W. BURKERT, *La tradition orientale [...]*, 2001, *op. cit.* n. 635, p. 91, qui admet lui aussi la pertinence du rapprochement).

⁶⁵⁰ R. MERKELBACH, « Die goldenen Totenpässe », 1999, *op. cit.* n. 635.

⁶⁵¹ HÉSIODE, *Théogonie*, v. 106, éd. et trad. P. MAZON, *CUF*, 1928, p. 36 : les Immortels « naquirent de la Terre et du Ciel étoilé » (οἱ Γῆς ἐξεγένοντο καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος). Parallèle signalé par G. PUGLIESE CARRATELLI, « L'orfismo in Magna Grecia », *Magna Grecia. Vita religiosa e cultura letteraria, filosofica e scientifica*, dir. G. PUGLIESE CARRATELLI, Milan, 1988, p. 165).

⁶⁵² *Le Livre des morts*, ch. 58, trad. P. BARGUET, 1967, p. 93 : au défunt qui demande qu'on lui ouvre la porte : « — “Qui donc es-tu ? Quel es-tu ? D'où es-tu ?” — “Je suis l'un de vous.” » (formule équivalente au ch. 122, p. 155) ; ch. 81B, p. 119-120 : « “Je connais vos noms, ô tous les dieux de l'empire des morts, car je suis l'un de vous.” » R. MERKELBACH (*op. cit.* n. 635, p. 4) rappelle que le défunt, en tant qu'Osiris, est comme lui fils dieu de la Terre Geb et la déesse du Ciel Nout.

⁶⁵³ *Livre des morts*, ch. 144, trad. P. BARGUET, p. 190, où l'on donne les noms des gardiens de sept portes successives. Au ch. 145 (p. 192-199), le défunt parvient à franchir 21 porches, en proclamant leur nom et celui de leur gardien. Au ch. 146 (p. 199-203) et 147 (p. 203-205) le défunt use de formules comparables pour franchir respectivement 21 et 7 portes. Au ch. 125, c'est un dieu qui demande au défunt le nom d'une porte à franchir, celui du linteau et du seuil (papyrus d'Ani, p. 158).

⁶⁵⁴ *Livre des morts*, ch. 149, trad. P. BARGUET, p. 212-213 : « “Puissé-je disposer de l'eau, puissé-je boire de l'onde, comme ce dieu qui habite la butte de l'eau ; c'est lui qui la garde, dans la crainte que les

Près de la source, les lamelles **C** et **D** — et d'autres documents analogues — localisent un arbre (cyprès), que l'on trouve également figuré sur plusieurs vignettes du *Livre des Morts* pour illustrer les scènes de rafraîchissement⁶⁵⁵, où même mentionné dans le texte : « Ô, sycomore de Nout, donne-moi l'eau et la brise qui sont en toi ! »⁶⁵⁶. Enfin, la question de la culpabilité ou de l'innocence du défunt, qui s'exprime à plusieurs reprises sur les lamelles, est essentielle en Égypte. Dans le *Livre des Morts*, le défunt comparait devant un véritable tribunal, où il doit établir qu'il a été exempt de péchés. R. Merkelbach pense que ce procès était rejoué au cours des cérémonies de l'enterrement. Il se réfère pour cela à la description vivante de Diodore de Sicile⁶⁵⁷. Les Grecs vivant en Égypte auraient été frappés par « les mises en scène théâtrales du rituel égyptien », et ce sont ces mises en scène qui auraient exercé une influence décisive sur les cérémonies funéraires des Orphiques. En effet, c'est essentiellement aux *images* (vignettes du *Livre des Morts*) et au spectacle des *rites* funéraires que R. Merkelbach attribue les rapports constatés entre les domaines grec et égyptien. Il ne croit pas au vecteur textuel puisque, d'après lui, ni les Grecs de l'époque ancienne, ni ceux de l'époque tardive, n'ont jamais appris à lire l'écriture égyptienne⁶⁵⁸.

Gardiens et mots de passe

Sur une lamelle de Pherai (Thessalie), une série de mots de passe est désignée comme telle par le mot *σύμβολα* (« signes de reconnaissance »). L'arrière-plan de ce formulaire est bien

dieux ne boivent son eau, en la tenant à l'écart des bienheureux." [...] "Dieux de Kher-âha, assemblée de dessus l'onde, ouvrez-moi vos bassins, ouvrez-moi vos lacs, que je dispose de l'eau, que je me rassasie de l'onde". » *Ibid.*, ch. 58, p. 93 : « Formule pour respirer la brise et avoir de l'eau à volonté dans l'empire des morts. »

⁶⁵⁵ Vignettes reproduites chez R. MERKELBACH, *op. cit.* n. 635, p. 3-4.

⁶⁵⁶ *Livre des morts*, ch. 60, trad. P. BARGUET, p. 93.

⁶⁵⁷ Ce dernier parle d'une assemblée de 42 juges devant laquelle le défunt comparait, installé sur sa barque funéraire. Quiconque le souhaite peut se présenter et dénoncer publiquement les fautes de l'intéressé. Si la culpabilité du défunt est établie, elle compromet la sépulture. Généralement, ses proches prononcent son éloge, en revenant « en détail sur la piété et l'équité de l'homme qui fut [...], et ils invitent les dieux infernaux à l'accueillir dans la demeure des êtres pieux. La foule applaudit et célèbre la gloire du mort. » (DIODORE DE SICILE, *Bibliothèque historique*, livres I, ch. 92, § 5, trad. M. CASEVITZ, Paris, 1991, p. 111).

⁶⁵⁸ R. MERKELBACH, *op. cit.* n. 635, p. 6. Cette affirmation mérite cependant d'être nuancée. L'ensemble du passage de Diodore de Sicile (*supra*, n. 657) montre que les Grecs pouvaient se faire expliquer la substance essentielle de certaines cérémonies et de certaines croyances. Un matériau assez conséquent fut ainsi collecté par Hérodote, et plus tard par Plutarque. Voir les commentaires éclairés sur cette question par J. G. GRIFFITHS, (éd., trad. com.), *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cardiff, 1970, p. 101-110 (« Plutarch's Egyptian »), qui montre que la langue égyptienne à laquelle se réfère Plutarque, par l'intermédiaire de ses sources (« his testimony is mostly second-hand ») : Plutarque ne connaissait pas lui-même l'Égyptien), remonte à l'époque ptolémaïque et même au Nouvel Empire.

celui d'une initiation bacchique⁶⁵⁹. Une inscription d'Olbia (c. 300 av. J.-C.) donne une liste de mots répétés chacun deux fois. Le premier serait prononcé par le défunt ou le candidat à l'initiation, le second répété par le gardien ou l'initiateur en guise de confirmation : ΒΙΟΣ ΒΙΟΣ ΑΠΟΛΛΩΝ ΑΠΟΛΛΩΝ ΗΛΙΟΣ ΗΛΙΟΣ ΚΟΣΜΟΣ ΚΟΣΜΟΣ ΦΩΣ ΦΩΣ.⁶⁶⁰ Proclus avait lui aussi entendu parler des mots de passe et des parcours énigmatiques, bref, de tout ce qui pouvait nourrir les représentations symboliques des mystères et/ou des rites funéraires. Il s'en souvient en commentant quelques passages de Platon (*Phédon*, 62b ; 69c et surtout 108a) :

« [Platon] appelle les initiations (τὰς τελετάς) en témoignage des sorts différents de l'âme selon qu'elle va dans l'Hadès ou purifiée ou encore impure, et enfin, à partir des saints rites traditionnels (ἀπὸ τῶν ὁσίων καὶ τῶν πατρίων δεσμῶν), conjecture l'existence de bifurcations et de carrefours, toutes choses remplies de doctrine symbolique ; il fonde ses conjectures sur les récits répétés chez les poètes, montées et descentes des âmes, *mots de passe dionysiaques* (Διονυσιακῶν συνθημάτων), *fautes légendaires des Titans* (Τιτανικῶν ἀμαρτημάτων λεγομένων), et les carrefours de l'Hadès, et l'errance, et tout ce qu'on lit de pareil. »⁶⁶¹

Les gardiens de l'au-delà et les formules rituelles réclamées par eux constituent deux éléments que les milieux gnostiques ne manqueront pas de reprendre à leur compte. La plupart des théosophies de la fin de l'Antiquité se devaient en effet de fournir à leurs mystes toute la *gnose* dont ces derniers avaient besoin pour gagner leur salut.

Aux époques tardives, la pérégrination du défunt est davantage localisée dans les sphères aériennes⁶⁶², bien qu'un détour par le monde souterrain soit aussi fréquent, ou que les deux zones ne soient pas clairement distinguées. On rencontre donc parfois un équivalent céleste à la topographie chthonienne des *lamellae orphicae*. Dans un système complexe d'ascension gnostique décrit par Origène, on est amené à franchir une première puissance inférieure, appelée « bandeau d'aveuglement, *Léthé* (Oubli) inconscient »⁶⁶³, puis on apprend diverses formules qui permettent de remonter à travers six autres gardiens célestes. On a rappelé plus haut la traversée

⁶⁵⁹ W. BURKERT, *La tradition orientale* [...], 2001, *op. cit.* n. 635, p. 81, et commentaire, p. 82 sq. : 1 ΣΤΥΜΒΟΛΑ. ΑΝΔΡΙΚΕ 2 ΠΑΙΔΟΥΤΡΕΣΟΝ. ΑΝΔΡΙΚΕΠΑ 3 ΙΔΟΟΥΤΡΕΣΟΝ. ΒΡΙΜΩ. ΒΡΙΜΩ. ΕΙΣΙΘΙ 4 ΙΕΡΟΝ ΛΕΙΜΩΝΑ. ΑΠΟΙΝΟΣ 5 ΓΑΡ Ο ΜΥΣΤΗΣ. On reconnaît, dans les lignes 1-3 les mots « homme », « enfant », « thyrses » (le bâton des Bacchants), et le nom d'une divinité féminine (βριμώ). Les lignes 3-4 donnent sans faute « entre dans la prairie sacrée » (εἰσιθι ἐερόν λειμῶνα), et les lignes 4-5 confirment l'innocence du défunt-initié : « le myste n'a pas de réparation à verser » ou « n'est pas soumis à l'expiation » (ἀποινοσ ὁ μύστης).

⁶⁶⁰ *Ibid.*, p. 81.

⁶⁶¹ PROCLUS, *Commentaire sur la République de Platon*, livre I, ch. 2 (éd. G. KROLL, *BT*, t. 1, 1899, p. 85) = *OF* n° 221, trad. L. BRISSON, 1993, *op. cit.* n. 641, p. 143.

⁶⁶² Cf. *supra*, p. 541 sq. (ascension céleste à travers les orbes des sept planètes).

⁶⁶³ ORIGÈNE, *Contre Celse*, livre VI, § 31, éd. et trad. M. BORRET, *SC* 147, 1969, p. 254-255.

des sept cieux qu’effectua Isaïe lors de son ascension⁶⁶⁴. À ce prophète, il aurait été donné d’assister à la descente du Seigneur à travers ces mêmes cieux, dont les portes sont gardées par des anges. À chacun de ces gardiens célestes — qui nous rappellent les *φύλακες* de la lamelle C (Petelia) —, le Seigneur est tenu de donner un « mot de passe » non précisé par le texte⁶⁶⁵. Épiphanes de Chypre transmet de son côté le fragment d’un évangile apocryphe attribué à Philippe, où l’apôtre se vante d’avoir reçu la révélation d’une formule permettant à l’âme de traverser l’empyrée sans encombre :

« Le Seigneur m’a révélé ce que l’âme doit dire quand elle monte vers le ciel et comment elle doit répondre à chacune des puissances d’en haut : “Je me suis reconnue moi-même, et je me suis rassemblée moi-même de toutes parts ; je n’ai pas disséminé d’enfants pour l’Archonte, mais j’ai déraciné ses racines et rassemblé les membres dispersés. Et je sais qui tu es : car je suis de ceux d’en haut”. »⁶⁶⁶

Ici, le défunt affirme aux puissances son origine divine (« je suis de ceux d’en haut »), comme il le faisait déjà sur la lamelle B (Thourioi, v. 3 : « je me flatte d’être de votre bienheureuse race ») ou sur celle de Petelia (C, v. 7 : « ma race est céleste »). On pense aussi aux formules correspondantes dans le *Livre des Morts*⁶⁶⁷. Dans un autre texte gnostique, composé dans le courant du III^e siècle (*Deuxième livre de Jeû*), Jésus révèle les *justifications* (ou *réponses* : *ἀπολογίαί*) que ses disciples devront prononcer devant chacun des douze éons au cours de leur progression céleste⁶⁶⁸. Le *Premier livre de Jeû*, qui constitue un écrit indépendant, consacre de nombreux chapitres, dont la plupart sont perdus, à un enseignement similaire de Jésus sur la procédure à observer pour traverser les soixante (!) lieux célestes appelés ici « trésors » (*θησαυροί*)⁶⁶⁹. Pour chaque trésor : a) le papyrus reproduit le dessin d’un sceau (*σφραγίς*) avec

⁶⁶⁴ Cf. *supra*, p. 542.

⁶⁶⁵ *Ascension d’Isaïe*, 10, 24-25, 27, 29, 31, trad. E. NORELLI, *EAC* 1, 1997, p. 540.

⁶⁶⁶ *Évangile grec de Philippe* (= ÉPIPHANE, *Boîte à remèdes (Panarion)*, livre XXVI, ch. 13, § 2-3), trad. D. A. BERTRAND, *EAC* 1, 1997, p. 485. À noter le caractère encratiste de cet évangile, qui enjoint ses fidèles à ne pas laisser de descendance.

⁶⁶⁷ Cf. *supra*, n. 652.

⁶⁶⁸ *Deuxième livre de Jeû*, ch. 52, *The Books of Jeu and the untitled Text in the Bruce Codex*, éd. C. SCHMIDT, trad. V. MACDERMOT, Leyde, 1978, p. 114. De ces trois ouvrages (*Premier et Deuxième livre de Jeû* ; *Écrit sans titre*), composés à l’origine en grec, on ne connaît que la version copte (avec plusieurs mots grecs conservés) du *codex Brucianus* acquis en 1769 en Haute-Égypte, à Médinet Habou, par le voyageur écossais James Bruce et aujourd’hui déposé à la bibliothèque Bodléienne d’Oxford (Bruce ms 96). Cf. J.-E. MÉNARD, « Jeû (Les deux Livres de) », *Catholicisme, Hier, Aujourd’hui, Demain*, (Encyclopédie), t. 6, 1963-1967 (fasc. 25, 1965), p. 822-824.

⁶⁶⁹ Cette appellation ne pourrait-elle pas avoir un rapport avec celle que l’on rencontre dans le *Livre des morts* ? Au ch. 146 (trad. P. Barguet, p. 203), les dix-neuvième et vingtième porches, que l’on ne peut franchir — comme les précédents — qu’en prononçant les formules adéquates sont « sous le contrôle de ceux qui équipent le trésor ».

lequel les disciples doivent se sceller (*σφραγίζειν*) ; b) Jésus révèle le nom secret du sceau (des *ὀνόματα βαρβαρικά* à chaque fois différents) et le chiffre (*ψῆφος*) que les disciples doivent avoir en main (par ex. 70331) ; c) le papyrus livre un autre nom ésotérique, qui doit être prononcé trois fois pour que les « surveillants » et les « voiles » se retirent, et que soit atteint le « lieu (*τόπος*) de leur père » ; d) là, les disciples recevront le sceau et le nom de ce « père » (i. e. le chef de la zone) et franchiront la « porte » qui mène au trésor⁶⁷⁰.

> Feuilles d'or en contexte magique

Les feuilles de métal appartiennent également à l'outillage traditionnel du magicien. Une méthode très fréquente consistait à accompagner un vœu d'incantations, de formules et de signes (*χαρακτῆρες*) magiques inscrits sur une fine plaquette métallique (étain, argent ou or)⁶⁷¹, avant de déposer celle-ci — mais pas systématiquement — aux côtés d'un défunt mort prématurément (*ἄωρος*) ou violemment (*βιαιοθάνατος*)⁶⁷². Ces défunts-là étaient réputés errer entre le monde des vivants et des morts⁶⁷³ ; on les croyait par conséquent capables de transmettre les

⁶⁷⁰ *Premier livre de Jeû*, ch. 33 sq., éd. et trad. cit., p. 83 sq.

⁶⁷¹ Innombrables références dans les papyrus magiques ; par ex. : *PGM III* (IV^e siècle ap. J.-C.), l. 297-298 (*ἐγγράφας ἀνά λάμναν χρυσοῦν ἢ ἀργυροῦν ἢ κασσιτερίνην τοὺς χαρακτῆρας τούτους* : « inscrit sur une lamelle d'or, d'argent ou d'étain les *characteres* suivants... ») ; *PGM IV* (IV^e siècle ap. J.-C.), l. 1255 (*ἐπὶ κασσιτερίνου πέταλον* : étain), 1812-1813 (*εἰς δὲ πέταλον χρυσοῦν* : or), 2153 (*ἐν σιδηρῷ λάμνῃ* : métal), 2705 (*εἰς πέταλον ἀργυροῦν* : argent), 3014 (*ἐπὶ λαμνίῳ κασσιτερίνῳ* : étain) ; *PGM V* (IV^e siècle ap. J.-C. ?), l. 305 (*λαβὼν χάρακτον ἱερατικὸν ἢ μολυβοῦν πέταλον* : « en prenant une feuille de papyrus ou une lamelle de plomb ») ; *PGM VII* (III^e ou IV^e siècle ap. J.-C.), l. 216 (*πέταλον κασσιτερίνον* : étain), 382 (*σιδηροῦ πέταλον* : argent), 417 (*εἰς πέταλον κασσιτερίνον* : étain), 459 (*ἐπὶ λάμνας κασσιτερίνης* : étain), 462 (*ἐπὶ λάμνας κασσιτερίνης* : étain), 739 (*εἰς πτύχιον κασσιτερίνον* : « plaquette d'étain »), etc. On recommande aussi très fréquemment d'inscrire les formules et les signes magiques sur des feuilles de papyrus, sur des bandes de textile (par ex. *PGM VII*, l. 664 : *λαβὼν βύσσινον ῥάκος, εἰς ὃ γράφεις* : « prenant un morceau de lin, sur lequel tu écris... »), sur des parchemins, ou sur des feuilles de laurier (par ex. *PGM VII*, l. 802-803 : *λαβὼν οὖν κλάδον δάφνης ἐπίγραφον εἰς ἕκαστον φύλλον* : « prenant maintenant un rameau de laurier, on écrit sur chaque feuille... » et *PGM XIII*, 1044), mais aussi sur des tessons de poterie, des gemmes, etc. Sur l'usage des lamelles métalliques — entre autres supports d'incantations — dans la magie proche-orientale, voir la riche documentation réunie par C. DAUPHIN, *La Palestine byzantine : peuplement et population* (thèse), vol. 1, Oxford, 1998, p. 219 sq.

⁶⁷² Ces morts spéciaux sont recommandés dans les recettes (des papyrus en particulier). Mais, dans les faits, on se contentait sans doute souvent de défunts ordinaires (cf. F. GRAF, *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine*, 1994, *op. cit.* n. 516, p. 152 et 174). Sur les *biothanati*, cf. F. CUMONT, *L'Égypte des Astrologues*, Bruxelles, 1937, p. 199-201.

⁶⁷³ Dans l'*Ami du mensonge* de Lucien (§ 29), le pythagoricien Arignotos voit ainsi « errer les âmes de ceux qui sont morts de mort violente » (*τὰς τῶν βιαιῶς ἀποθανόντων ... ψυχὰς περινοστῆν*) éd. J. SCHWARTZ (Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, Textes d'Étude, 12), Paris, 2^e éd., 1963, p. 28, l. 15-16. On croit même que ceux qui ont été cruellement exécutés sont « bannis des enfers » (*extorres inferum* : TERTULLIEN, *De Anima*, ch. 56, § 8, cité par M. HENGEL, *La crucifixion dans l'Antiquité*, trad. A. CHAZELLE, Paris, 1981, p. 69).

desiderata formulés sur les feuilles de métal aux puissances surnaturelles. Dans le grand recueil de recettes magiques de la Bibliothèque nationale de France, on prescrit d'écrire trois vers d'Homère (*Iliade*, X, 564, 521 et 572) sur une lamelle d'argent : attachée à un mourant ou à un criminel qui vient d'être exécuté, cette lamelle permet d'obtenir d'eux un oracle. Si on l'insère dans la blessure du criminel (*σὺ δὲ βαστάξας τὴν λάμιναν εἰς τὴν πληγὴν*), on pourra escompter confiance et honneur de la part de ses supérieurs, de ses maîtres ou de quiconque parmi son entourage⁶⁷⁴.

On peut aussi mentionner une ancienne trouvaille faite à Vars, près d'Angoulême, en 1541⁶⁷⁵. Dans un cercueil de plomb, une *lamella aurea* avait été enroulée et disposée à hauteur du cœur du défunt, et inscrite avec les sept voyelles grecques disposées sur sept registres, selon un jeu régulier d'alternances et d'inversions :

Α Ε Η Ι Ο Υ Ω
Ω Υ Ο Ι Η Ε Α
Ε Η Ι Ο Υ Ω Α
Υ Ο Ι Η Ε Α Ω
Η Ι Ο Υ Ω Α Ε
Ο Ι Η Ε Α Ω Υ
Ι Ο Υ Ω Α Ε Η

Cette série de lettres constituait une formule magique réputée : comme l'a rappelé Édmond Le Blant, on aurait ainsi, au cours des persécutions anti-païennes menées par l'empereur Valens (364-378), poursuivi un jeune homme qui avait eu recours aux sept voyelles :

Visus adulescens in balneis admovere mar- « On repéra dans les bains un jeune homme qui, en
mori manus utriusque digitos alternatim et appliquant tour à tour contre le marbre et sur sa
pectori septemque vocales litteras nume- poitrine les doigts de chaque main, énumérait les
rasse, ad stomachi remedium prodesse id sept voyelles en croyant que c'était un remède utile
arbitratus, in iudicium tractus percussus est pour l'estomac ; traîné au tribunal, il fut exécuté par
*gladio post tormenta.*⁶⁷⁶ le glaive après avoir été torturé. »

Eusèbe de Césarée connaissait lui-aussi les vertus attribuées à cette série de lettres. Les sept voyelles représentent d'après ses sources un nom divin exaltant l'harmonie cosmique des sept planètes. Ces dernières sont à leur tour comprises comme les *membres* et/ou les *chants* du Cosmos, comme l'autorise la double signification de τὰ μέλη :

⁶⁷⁴ BnF, suppl. gr. n° 574 (IV^e siècle ap. J.-C.) = PGM IV, l. 2154-2170.

⁶⁷⁵ É. LE BLANT, « Sur deux déclamations attribuées à Quintilien. Note pour servir à l'histoire de la magie », *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 34, 1895, p. 359-363 ; H. LECLERCQ, « Amulettes », *DAFL* I, 2, 1907, col. 1794.

⁶⁷⁶ AMMIEN MARCELLIN, *Histoires*, livres XXIX, ch. 2, § 28, éd. et trad. (modifiée) G. SABBAN, *CUF*, 1999, p. 23.

« ... la combinaison des sept voyelles ensemble renferme, disent-ils, l'expression d'un nom qu'il n'est pas permis de prononcer, nom que les enfants des Hébreux signifient à l'aide de quatre lettres et assignent à la puissance suprême de Dieu, car ils se sont transmis de père en fils que c'est là chose indicible devant la foule et qu'il n'est pas permis de prononcer. Et parmi les sages grecs quelqu'un, qui l'avait appris je ne sais où, l'a insinué quand il a dit quelque part en vers : "*Les sept voyelles louent en moi le grand Dieu impérissable, le père infatigable de l'Univers ; et moi, je suis la lyre impérissable, pour avoir accordé les chants lyriques du tourbillon céleste*". »⁶⁷⁷

Parmi les innombrables spéculations numérogiques et alphabétiques de Marc le Mage rapportées par Irénée de Lyon, on peut lire que

« le premier ciel (*caelum* / οὐρανός) fait entendre le son α, le suivant le son ε, le troisième le son η, le quatrième, situé au milieu des sept, le son ι, le cinquième le son ο, le sixième le son υ, et le septième, qui est le quatrième à partir du milieu, le son ω. »⁶⁷⁸

Les papyrus magiques ont très fréquemment recours, dans leurs incantations, au nom formé par les sept voyelles, appelé chez eux « heptagramme » (ἑπταγράμματον), et à nouveau mis en rapport avec l'harmonie des sept planètes⁶⁷⁹. La série des voyelles grecques sert de base aux formules magiques les plus courantes⁶⁸⁰. À cet égard, un extrait du papyrus du Rijksmuseum van Oudheden de Leyde⁶⁸¹ décrit un rituel emphatique intéressant : le « nom aux sept lettres » fait d'abord partie des invocations recommandées pour obtenir une « vision personnelle » (l. 734 sq.). L'heptagramme est ensuite célébré en tant que nom divin et cosmique à la ligne 775. Plus loin (l. 822-834), le papyrus donne les consignes pour épeler ce nom glorieux : l'officiant s'adresse d'abord au soleil levant, tend les bras vers la gauche et dit : “Δ” ; tourné vers le Nord, il avance le poing droit et dit : “Ε” ; vers l'Ouest, il étend les deux bras devant lui et dit : “Η” ; vers le Sud, les deux mains sur le ventre, il dit : “Ι” ; penché vers la terre, et touchant le bout de ses orteils, il dit : “Ο” ; regardant vers l'air, les mains sur le cœur, il dit : “Υ” ; enfin, il regarde au ciel, les deux mains sur sa tête et dit : “Ω”. Plus loin encore, il faut appeler la divinité en faisant de nouvelles invocations qui jouent sur le redoublement et le décalage de la série des voyelles, en se tournant respectivement vers le levant, le midi, l'occident, le septentrion, la terre, le ciel, le cosmos (l. 855-870).

⁶⁷⁷ EUSÈBE, *La préparation évangélique*, livre XI, ch. 6, § 36-37, éd. É. DES PLACES, trad. G. FAVRELLE, SC 292, 1982, p. 87. Eusèbe cite un fragment non identifié.

⁶⁷⁸ IRÉNÉE DE LYON, *Contre les Hérésies*, livre I, ch. 14, § 7, éd. et trad. A. ROUSSEAU et L. DOUTRELEAU, SC 264, 1979, p. 228-229.

⁶⁷⁹ PGM XII (IV^e siècle ap. J.-C.), l. 250-255 ; PGM XIII (IV^e siècle ap. J.-C.), l. 735 sq. et 775 sq.

⁶⁸⁰ PGM I, l. 15-20 ; PGM II, l. 98 et l. 170 sq. (cf. figure) ; PGM IV, l. 3210 sq. ; PGM V, l. 80-90 ; PGM XIXa, l. 16-48 ; PGM XLII, l. 1-10 ; PGM XLIV, l. 1-18 ; PGM LXII, l. 80 sq. ; PGM LXIII, l. 1-7 ; PGM XCVIII, l. 1-7 ; PGM C, l. 1-7 ; PGM CXXX, l. 1-13 etc.

⁶⁸¹ P. Lugd. Bat. J 395(W), IV^e siècle ap. J.-C. = PGM XIII, l. 734 sq.

Les magiciens, on le voit, appréciaient le charisme que beaucoup reconnaissaient aux sept voyelles planétaires⁶⁸². Transcrites sur des petits morceaux de papyrus, ces lettres étaient souvent destinées à être portées en guise de phylactère⁶⁸³ mais surtout à être enterrées⁶⁸⁴. C'était aussi le cas lorsqu'on les recopiait sur des lamelles métalliques⁶⁸⁵. La feuille d'or de Vars avait été déposée sur la poitrine d'un défunt, là même où ont été retrouvées plusieurs *lamellae orphicae*. S'agit-il d'un talisman ou d'un viatique destiné au défunt ? ou bien d'une feuille déposée après l'enterrement par un magicien, au bénéfice d'une tierce personne ? Au vu des sources réunies ici, la seconde solution paraît la plus probable⁶⁸⁶.

> Feuilles d'or et pastilles dorées en Égypte romaine

C'est en Égypte romaine que nous allons trouver des applications de feuilles d'or qui s'apparentent le plus à celles que mentionne Prudence. Il n'est sans doute pas nécessaire d'insister sur l'importance de l'or en général dans les pratiques funéraires égyptiennes. À partir du Moyen Empire, les embaumeurs, après avoir ouvert le flanc gauche pour retirer les viscères, refermaient la plaie avec une importante quantité de cire à son tour recouverte d'un métal précieux. On confectionnait, pour les pharaons, des gaines en or que l'on enfilait sur les doigts des mains et des pieds. Dans les textes, l'or intervient dans les métaphores de l'éclat qui servent à flatter les dieux et les rois. On se plaît à dire que le corps des dieux est fait d'argent ou d'or⁶⁸⁷, et l'on promet aux défunts une transfiguration analogue⁶⁸⁸.

⁶⁸² Autres exemples dans H. LECLERCQ, « Alphabet vocalique des Gnostiques », *DACL* I, 1, 1907, col. 1268-1286.

⁶⁸³ *PGM XLIV* ; *PGM XCVIII* ; *PGM C* ; *PGM CVIII* ; *PGM CXXX*.

⁶⁸⁴ Le *PGM LXII*, l. 105-106 recommande d'enterrer des formules magiques (dont les sept voyelles) inscrites sur un morceau de papyrus près d'un arbuste (sumac). Le long formulaire du *PGM XIXa* est placé dans la bouche d'un défunt (l. 15) ; on demande au démon efficace de forcer l'esprit et « tous les membres de ce corps mort » (l. 49) à détourner une certaine Karosa de l'amour qu'elle porte à son mari, au bénéfice de celui qui la convoite.

⁶⁸⁵ Cf. *supra*, p. 560.

⁶⁸⁶ Les informations sur le contexte de la trouvaille (*supra*, n. 675) ne permettent pas de savoir *quand* cette lamelle a été déposée (*avant* ou *après* la fermeture du sarcophage).

⁶⁸⁷ C. TRAUNECKER, *Les dieux de l'Égypte* (coll. "Que sais-je ?" 1194), Paris, 1992, p. 52.

⁶⁸⁸ F. DAUMAS, « La valeur de l'or dans la pensée égyptienne », *Revue de l'Histoire des Religions*, 149, 1956, p. 1-17.

À l'époque hellénistique, il arrivait que l'on dore les paupières, les lèvres et les ongles de certains défunts⁶⁸⁹. Mais la dorure funéraire ne prit son véritable essor qu'à l'époque romaine⁶⁹⁰. Elle coïncide avec une certaine démocratisation des pratiques de momification.

La pratique la plus fréquente consistait à appliquer des feuilles d'or fines et dépourvues de décor, directement sur la peau du défunt. Le visage était la partie du corps la plus fréquemment dorée. Cependant, comme le montre notre **pl. LIV** (fig. 2), des momies pouvaient être presque entièrement recouvertes de feuilles d'or. Cette pratique s'accorde bien avec le souci que les Égyptiens avaient de conserver l'intégrité corporelle du défunt, un souci qui s'exprimait à travers la *Gliedervergottung*⁶⁹¹ et les autres étapes de l'embaumement.

Les fouilles françaises de la nécropole de Douch⁶⁹² (1976-1984) ont mis au jour plusieurs momies portant des traces de dorures au visage et sur certains membres⁶⁹³. Françoise Dunand relie cette pratique à celle consistant à équiper le défunt d'un masque stuqué et doré. Des fragments de ce type de masques ont en effet été retrouvés à Douch dans une dizaine de tombes. L'archéologue mentionne également la nécropole d'Aïn Labakha (près de l'oasis de Kharga, Haute-Égypte) où ont été dégagées 12 momies (sur 70) portant des traces de dorure⁶⁹⁴.

Très judicieusement, F. Dunand se réfère à un passage de Rufin d'Aquilée où ce dernier accuse les prêtres païens d'Alexandrie des pires abominations. Dans leurs *ἄδύτα* auraient été retrouvées des « têtes coupées d'enfants aux lèvres dorées » (*infantum capita desecta inauratis labris*) que Rufin prétend être les vestiges de « cruels trépas » (*cruciabiles mortes*)⁶⁹⁵. On devine, derrière ces accusations évidemment infondées, des pratiques funéraires bien réelles : les momies d'époque romaine montrent parfois des traces de dorure sur la bouche (lèvres) ou à l'intérieur de celle-ci (gencives, dents, langue). Les caveaux qui les abritaient étant souvent

⁶⁸⁹ F. DUNAND, « Les "têtes dorées" de la nécropole de Douch », *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie*, n° 93, mars 1982, p. 31 ; F. DUNAND et R. LICHTENBERG, *Les momies et la mort en Égypte*, Paris, 1998, p. 102.

⁶⁹⁰ Synthèse et bibliographie chez S. AUFRÈRE, *L'univers minéral dans la pensée égyptienne*, vol. 2 (IFAO, Bibliothèque d'Étude, 105/2), Le Caire, 1991, p. 379-381.

⁶⁹¹ Cf. *supra*, p. 518 sq.

⁶⁹² Située près de l'oasis de Kharga, en Haute-Égypte, elle date des II^e - IV^e siècles ap. J.-C.

⁶⁹³ F. DUNAND et al., *Douch I : La nécropole — exploration archéologique, monographie des tombes 1 à 72, structures sociales, économiques, religieuses de l'Égypte romaine* (IFAO, documents de fouilles, 26), Le Caire, 1992, p. 129, 169, 227, 235 sq., 249 sq.

⁶⁹⁴ *Ibid.*, p. 249.

⁶⁹⁵ RUFIN D'AQUILÉE, *Histoire ecclésiastique*, livre II, ch. 24, PL 21, col. 533B (référence chez F. DUNAND, « Les "têtes dorées" de la nécropole de Douch », 1982, *op. cit.* n. 689, p. 35).

surpeuplés et bouleversés, il n'est pas rare d'y retrouver des membres éparés, dissociés les uns des autres. Dans trois tombes de la nécropole de Douch (n° 18, 20 et 22), l'équipe de F. Dunand a ainsi découvert plusieurs têtes dorées détachées de leur corps d'origine. Des trouvailles fortuites similaires ont pu se produire à l'époque de Rufin et engendrer les calomnies dont il s'est fait l'écho.

André Macke et Christiane Macke-Ribet ont attiré l'attention sur un autre procédé de dorure, employé sur des momies de Haute-Égypte datant elles aussi de l'époque romaine (100-300 ap. J.-C.)⁶⁹⁶. L'observation systématique de 314 momies provenant de la nécropole de la Vallée des Reines (en face de Louxor) leur a permis de constater, sur 19 d'entre elles, la présence de *pastilles dorées* déposées sur ou dans le corps du défunt. Ces pastilles, le plus souvent de forme ronde (Ø entre 1 et 1,5 cm) ou rectangulaire, sont modelées avec de la cire d'abeille et recouvertes d'une mince couche d'asphalte. Les traces d'or qui débordent parfois autour des pastilles montrent que l'embaumeur ne les dorait au pinceau qu'après les avoir disposées sur le corps. Plusieurs pastilles ont été introduites à l'intérieur du corps par l'ouverture abdomino-pelvienne ayant servi à retirer les viscères. 10 pastilles sur 51 n'ont pas été dorées. Aucune d'entre elles ne comporte de décor, à l'exception du n° 15 (pastille oblongue façonnée en forme d'œil). Nous reproduisons ci-dessous les résultats des observations d'A. Macke et C. Macke-Ribet⁶⁹⁷ :

	Sexe	Age	Répartition des pastilles
n° 1	♀	adulte	4 pastilles arrondies dans la cavité abdominale
n° 2	♂	adulte	2 pastilles arrondies dans les cavités orbitaires, 1 pastille ronde sur la bouche
n° 3	♂	enfant	1 pastille arrondie sur le mamelon droit
n° 4	♀	adulte	1 pastille arrondie sur le sexe, 1 pastille ronde dans la cavité pelvienne
n° 5	♂	adulte	1 pastille oblongue sur l'œil droit
n° 6	♀	adulte	3 pastilles arrondies et 1 pastille rectangulaire sur le thorax 2 pastilles rectangulaires sur le sexe 2 pastilles arrondies et 2 pastilles rectangulaires dans la cavité pelvienne
n° 7	♂	adulte	1 pastille rectangulaire sur le sexe
n° 8	♂	adulte	2 pastilles rectangulaires et 1 pastille arrondie sur l'abdomen
n° 9	♀	adulte	3 pastilles arrondies sur les mamelons
n° 10	♂	adulte	1 pastille rectangulaire sur l'épaule gauche
n° 11	♂	7 à 10 ans	1 pastille ovale sur le sexe
n° 12	♂	8 à 10 ans	4 pastilles ovales dans la cavité abdominale
n° 13	♂	enfant	1 pastille ovale sur le nombril, 2 pastilles arrondies dans la cavité abdominale

⁶⁹⁶ A. MACKE et C. MACKE-RIBET, « Pastilles dorées découvertes sur des momies provenant de la Vallée des Reines », *Memnonia. Bulletin édité par l'Association pour la sauvegarde du Ramesseum*, 4-5, 1993-1994, p. 157-164. Voir aussi les réflexions plus générales de F. JANOT, « Les pastilles dorées de Rê : une étape vers l'immortalité », *Vesalius*, 6, 1, 2000, p. 32-37.

⁶⁹⁷ D'après les deux tableaux publiés par eux (*ibid.*, fig. 2 et 4).

n° 14	♂	adulte	1 pastille carrée sur l'œil gauche, 1 pastille rectangulaire sur le sexe
n° 15	♀	adulte	1 pastille oblongue façonnée en forme d'œil, sur l'œil gauche
n° 16	♂	enfant	4 pastilles arrondies dans la cavité abdominale
n° 17	♀	adulte	2 pastilles arrondies sur le sexe, 1 pastille arrondie dans la cavité abdominale
n° 18	♂	adulte	1 pastille arrondie sur le nombril, 1 pastille ovale dans la cavité abdominale
n° 19	♀	adulte	1 pastille rectangulaire sur le front, 1 pastille rectangulaire sur la bouche

D'après les deux anthropologues, ces pastilles dorées, déposées sur/dans le corps avant la pose des linuels et des bandelettes, faisaient partie intégrante d'un « rituel magique en rapport avec l'inhumation et la renaissance de l'individu ». Elles peuvent être comparées à d'autres pastilles et amulettes funéraires retrouvées en 1935 à Deir el-Médineh, dans une tombe familiale du II^e ou III^e siècle de notre ère. Plusieurs défunts de cette tombe ont en effet reçu des applications de feuilles d'or, mais aussi des pastilles et des amulettes dorées (en cire ou en plâtre imprégné de cire et d'huile), sans compter les autres éléments de costume funéraire (masques de cartonage, linuels peints, etc.). Nous répertorions ci-dessous les 7 momies de Deir el-Médineh pourvues d'éléments dorés :

<i>Épithètes (en grec)</i>	<i>Description des éléments dorés</i>
n° 1. « Psenmont, fils de Papsémis, âgé de 11 ans. »	Traces de dorure à la feuille d'or sur le visage et le sternum. Sur les paupières, pastilles oblongues façonnées en forme d'œil, en plâtre doré à la feuille. 8 amulettes de forme indéfinissable en plâtre doré, posées sur le sternum (3), sur l'aine droite (1), sous le bassin (1), sur le genou gauche (1), entre le gros orteil et le second doigt de chaque pied (2). ⁶⁹⁸
n° 2. « Sarapias, fille de Plênis, âgée de 11 ans. »	Visage entièrement doré à la feuille. Amulettes informes dorées sur le front, sur la poitrine, sur l'aine droite. ⁶⁹⁹
n° 3. « Pebôs, fils de Cratès, âgé de 73 ans. »	Traces de dorure à la feuille sur le visage, les mains et les pieds. Quelques amulettes (symboles relatifs à Sérapis ?) en plâtre ou en cire dorée, localisation non communiquée. Faux yeux enchâssés sous les paupières. ⁷⁰⁰
n° 4. « Cratès, fils de Psenmônthes, âgé de 17 ans. »	Traces de dorure à la feuille et amulettes dorées, localisation non précisée. Collier composé de 5 petites figurines plates en cire dorée : trois bustes de 2 cm (Sérapis chevelu et barbu, deux divinités imberbes avec symboles sur la tête, peut-être Horus et Isis) et de deux statuettes en pied de 3 cm (un Harmakhis et une Vénus). Collier de feuilles naturelles d'arbre. ⁷⁰¹
n° 5. « Senamphiômis, fille de Calasiris, âgée de 51 ans. »	Pastilles de cire dorée (2 sur chaque œil, 1 sur le front, 1 sur la bouche, 1 sur la bouche, 1 sur le cou, 1 sur chaque gros orteil). ⁷⁰²

⁶⁹⁸ B. BRUYÈRE « Une tombe gréco-romaine de Deir el-Médineh. I : Description archéologique », *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, 36, 1936-1937, p. 156-158.

⁶⁹⁹ *Ibid.*, p. 160.

⁷⁰⁰ B. BRUYÈRE, « Une tombe gréco-romaine de Deir el-Médineh. III : Déshabillage des cinq dernières momies », *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, 38, 1939, p. 79-80.

⁷⁰¹ *Ibid.*, p. 76.

⁷⁰² *Ibid.*, p. 85.

n° 6. « ... fille d'Hérius ... » Amulettes en cire dorée, de forme indéterminée, appliquées sur le front, les yeux, la bouche, les orteils.⁷⁰³

n° 7. « Cratès, fils de Pébôs. » Amulette en cire dorée sur le front, une autre entre les sourcils.⁷⁰⁴

d) Conclusion

Les diverses pistes suggérées par le *sphragitidium* ont permis de donner au texte de Prudence une assise et une crédibilité qui n'étaient peut-être pas évidentes à la première lecture. Mais l'origine précise du rituel mentionné reste une question délicate.

Jusqu'à preuve du contraire, c'est sur les rives du Nil qu'il convient de localiser l'origine de la mise en correspondance systématique des membres et des organes avec un nombre équivalent de puissances tutélaires (*Gliedervergottung* ou *mélothésie*). Aussi loin que remonte notre documentation (*Textes des Pyramides*), la mélothésie est liée aux rites funéraires. Avec les diverses opérations d'embaumement, elle entend offrir au défunt la protection de ses membres dans leur intégralité. Tout en poursuivant un objectif apotropaïque (expulser, repousser le mal), les mélothésies récitées sur le corps du défunt permettent, en associant chaque membre avec un être incorruptible, d'empêcher une seconde mort dans l'au-delà — tant redoutée par les Égyptiens — et de faciliter son ascension au ciel. Parallèlement à son utilisation dans le domaine funéraire, la mélothésie trouve des applications dans les opérations magiques entreprises au bénéfice des vivants. Là encore, la consécration des membres revêt une fonction qui peut être prophylactique ou apotropaïque.

C'est sans doute à l'exportation du savoir astrologique égyptien qu'il faut attribuer la fortune qu'a connue la mélothésie chez les astrologues grecs et latins. Ces derniers se sont affranchis des longues listes égyptiennes en préférant établir leurs mélothésies à partir des douze signes du zodiaque (mélothésie zodiacale) et/ou des sept planètes (mélothésie planétaire). Les principaux membres et organes du corps, mais aussi différentes facultés de l'âme, bénéficiaient ainsi d'un patronage cosmique. La mélothésie permettait à l'astrologue de métier de délivrer des pronostics à teneur médicale (iatromathématique). Elle nourrissait également les spéculations intellectuelles en secondant efficacement la fameuse théorie de l'homme-microcosme, théorie

⁷⁰³ *Ibid.*, p. 88.

⁷⁰⁴ *Ibid.*, p. 89.

que professèrent la plupart des systèmes de pensée de l'Antiquité. Les courants gnostiques n'ont pas manqué d'exploiter les ressources offertes par la mélothésie. Dès le II^e siècle, dans le *Livre des secrets* de Jean, une nouvelle mélothésie apparaît à chaque étape de la création d'Adam où sont répartis entre les puissances surnaturelles non seulement les parties du corps et les organes, mais aussi les éléments du corps psychique d'Adam, ses qualités sensibles, ses tempéraments et ses passions.

Le drame de l'existence terrestre était donc conçu comme une perte de l'unité originelle que la mort physique risquait d'aggraver en dispersant les différents éléments corporels aux quatre vents. Les mythes parents d'Osiris et de Dionysos offraient cependant une issue. Il fallait pour cela croire à la sollicitude des dieux et espérer un ultime remembrement assurant à chacun une résurrection analogue à celle d'Osiris ou de Dionysos. Les rituels funéraires égyptiens, qui associent explicitement le défunt à Osiris, mettent en œuvre tout un arsenal de formules et de rituels visant à assurer l'invulnérabilité des membres en les consacrant aux dieux. Les diverses étapes de l'embaumement ont également pour objectif de protéger et de préserver toutes les parties du corps, et nous avons vu que, pour ce faire, on recourait parfois à la dorure, en particulier à l'époque romaine. Assurément, le *sphragitidium* partage les mêmes préoccupations. Sa particularité réside cependant dans l'application d'*acus minutae*, un accessoire qui n'est pas attesté dans les rites funéraires d'Égypte, mais qui trouve des parallèles dans les transfixions magiques et dans les cautérisations thérapeutiques et prophylactiques "éthiopiennes" et "indiennes". Faut-il voir dans ce procédé une référence à l'embrochement de l'enfant Liber par les Titans ? Nous avons exploré plus haut cette piste. Si cette conjecture pouvait être confirmée, il faudrait donner au *sphragitidium* un arrière-plan bacchique et/ou orphique. L'application de feuilles d'or n'est d'ailleurs pas étrangère aux pratiques funéraires grecques. Les courants orphiques avaient même coutume de déposer une ou deux feuilles inscrites auprès de leurs défunts. Mais le texte de Prudence, trop tardif, ne permet pas de placer les *lamminae auri* du *sphragitidium* en continuité directe avec les *lamellae aureae orphicae* qui avaient pratiquement disparu à l'époque impériale.

La dorure funéraire est en revanche bien attestée en Égypte à l'époque romaine⁷⁰⁵. Elle possède un caractère systématique que le texte de Prudence suggère lui aussi (nombreuses

⁷⁰⁵ Cf. *infra*, p. 563 sq.

feuilles d'or réparties sur tout le corps). L'application de pointes de feu pourrait également trouver sa place en Égypte. De part et d'autre du Nil, en Libye comme en Arabie, on n'ignorait pas les cautérisations prophylactiques et curatives. L'Éthiopie et les contrées méridionales de la Haute-Égypte ont également été mentionnées⁷⁰⁶, ainsi que l'Inde, où nous avons trouvé des cautérisations prophylactiques appliquées sur plusieurs endroits du corps avec une aiguille chauffée⁷⁰⁷, une opération très proche de celle décrite par Prudence.

Pour finir, nous aimerions revenir sur la définition du terme *sphragitis* (σφραγίτις). Dans le texte de Prudence, tel qu'il se présente à nous, *sphragitides* se réfère soit aux marques (*notae*) laissées par les *acus minutae* chauffées, soit aux feuilles d'or (*lamminae auri*) déposées sur ces pointes de feu. En contexte médical, σφραγίς / σφραγίτις désigne des cachets ou des petits emplâtres de matière médicale : médicaments composés, terre de Lemnos ou préparation à base d'écaille de fer ou de rouille, autant de remèdes entre autres susceptibles d'être appliqués sur la peau comme désinfectant ou cicatrisant. D'autres données importantes proviennent de l'Égypte romaine, où nous avons rencontré un procédé de dorure funéraire consistant à disposer sur le corps des pastilles de cire que l'embaumeur devait ensuite à l'or colloïdal⁷⁰⁸. Ces divers éléments d'analyse permettent de tenter une reconstitution inédite des différentes étapes du *sphragitidium*, telles qu'elles se présentaient à l'origine.

On peut se demander si, dans la source grecque dont dépend Prudence, les σφραγίτιδες ne désignaient pas des *pastilles de cire* comparables à celles d'Égypte. Le rituel original aurait comporté deux opérations successives : a) application de σφραγίτιδες (i. e. pastilles de cire) sur les membres ; b) dorure de ces mêmes pastilles-σφραγίτιδες (Prudence dit que les feuilles d'or sont appliquées « aux endroits mêmes », *partes per ipsas*, où les *sphragitides* ont été reçues).

Quel rôle assigner aux *acus minutae* ? Deux solutions sont possibles.

Une première solution présume que Prudence — ou l'un de ses prédécesseurs — a mal compris le rôle qu'il convenait d'assigner aux *acus minutae*. Celles-ci auraient seulement été utilisées pour ramollir les σφραγίτιδες de cire, les faire adhérer à (ou les étaler sur) la peau et

⁷⁰⁶ Cf. *supra*, p. 548 sq.

⁷⁰⁷ Cf. *supra*, p. 551 sq.

⁷⁰⁸ Cf. *supra*, p. 565 sq.

préparer l'application de feuilles d'or⁷⁰⁹. Un passage de Lucien de Samosate décrit par exemple un procédé permettant, à l'aide d'une aiguille chauffée, de décoller puis de recoller un sceau de cire :

Alexandre d'Abonotique, « ayant fait chauffer une aiguille (*βελόνην πυρώσας*), faisait fondre la portion de cire placée au-dessous de l'empreinte et l'enlevait. Après la lecture [du message scellé], il liquéfiait de nouveau avec son aiguille la cire qui restait en dessous du fil et celle qui portait l'empreinte, et il les recollait sans peine. »⁷¹⁰

Ce procédé aurait quelque parenté avec l'encaustique, une technique de peinture consistant à étaler et à mélanger des pigments amalgamés avec de la cire, en utilisant des fers allongés ou de fines spatules préalablement chauffés⁷¹¹. On peut aussi renvoyer à un autre passage de Lucien cité plus haut (p. 552) où des pièces d'argent sont collées *avec de la cire* (*κηρῶν*) sur une statue de bois. Mais, comme on le voit, cette hypothèse oblige à disqualifier une bonne partie des informations transmises par Prudence, c'est-à-dire la totalité des vers 1077-1080 où les *acus minutae* sont présentées comme de véritables cautères.

Une seconde solution — celle que nous privilégions — se satisfait de la version donnée par Prudence et admet l'existence de pointes de feu. Cette opération, apparentée aux cautérisations prophylactiques et thérapeutiques, pourrait trouver sa place dans un rituel funéraire d'origine égyptienne. En Égypte, l'embaumement était en effet considéré comme une véritable entreprise de « guérison ». Les diverses substances appliquées sur le corps défunt et les formules qui accompagnaient ces applications sont d'ailleurs très proches de celles qu'ont livrées les papyrus médicaux⁷¹². Le fait, comme l'écrit Prudence, de « couvrir/protéger » (*tegere*) l'endroit cautérisé par une feuille d'or — et aussi, si l'on suit notre hypothèse, avec une *σφραγῆτις* de cire — rappelle la manière dont les embaumeurs refermaient et “scellaient” l'ouverture au flanc gauche par où les viscères avaient été retirés. Cette incision jugée

⁷⁰⁹ Pline (*Histoire naturelle*, livre XXXIII, § 64, éd. et trad. H. ZEHACKER, CUF, 1983, p. 73) ne mentionne que deux sortes de colles utilisées pour la dorure : le blanc d'œuf (sur des surfaces lisses et dures comme le marbre) et le *leucophoron* (sur le bois), une colle blanche composée de sil brillant, de fard de Mélos et de terre de Sinope. À n'en pas douter, les feuilles d'or étaient tout à fait à même d'adhérer sur de la cire chaude.

⁷¹⁰ LUCIEN DE SAMOSATE, *Alexandre ou le faux prophète*, § 21, éd. et trad. M. CASTER (Belles Lettres, *Classiques en poche*, 46), Paris, 2001, p. 29.

⁷¹¹ Plutarque, qui évoque ce procédé, parle d'une « petite tige [de fer] rougie au feu » (*ῥαβδίον* [...] *διάπυρον*) — PLUTARQUE, *Traité 41 (Sur les délais de la justice divine)*, ch. 33 = 568a, dans *Œuvres morales*, t. 7, 2^e part., éd. et trad. R. KLAERR et Y. VERNIÈRE, CUF, 1974, p. 172.

⁷¹² F. JANOT, *Les instrument d'embaumement de l'Égypte ancienne* (IFAO, Bibliothèque d'Étude, 125), Le Caire, 2000, p. 64.

nécessaire et salvatrice n'en était pas moins considérée comme un outrage redoutable fait au corps du futur Osiris. Pour la "guérir" et restaurer l'intégrité de la surface corporelle, les embaumeurs refermaient les deux lèvres de la plaie avec de la cire chaude et la recouvraient d'une plaque de cire, de cuivre, de bronze, d'argent ou d'or⁷¹³. Le *sphragitidium* pourrait avoir obéi à des principes analogues : les pointes de feu, destinées à repousser et à évacuer les souffles morbides (ce que Prudence appelle « consécration »), constitueraient une mutilation inévitable — empruntée aux cautérisations thérapeutiques-prophylactiques — que l'on se devait de "réparer" en appliquant d'abord des *σφραγίτιδες* de cire, puis des feuilles d'or. Il reste à savoir si la cautérisation des membres intervenait *intra vitam*, comme le dit Prudence, ou plutôt *post mortem*, comme le suggère un rapprochement avec les rites funéraires égyptiens. L'idée d'une cautérisation *intra vitam* pourrait fort bien avoir été motivée par la polémique anti-païenne : souvenons-nous comment les têtes d'enfants « aux lèvres dorées » retrouvées sur des sites païens avaient été interprétées à la même époque comme les vestiges de « cruels trépas »⁷¹⁴. Il en fallait moins pour transformer un rite de cautérisation *post mortem* en une forme raffinée de torture que les païens auraient infligée à leurs mourants — une torture qui se trouvait ainsi parfaitement à sa place dans la liste de *testimonia horribilia* que Prudence a souhaité dresser dans son *Peristephanon liber*.

Peut-être les archéologues, en tenant compte des informations offertes par le texte de Prudence, pourront-ils un jour apporter la preuve matérielle qu'une cautérisation funéraire précédait parfois l'application de feuilles d'or ou de pastilles dorées. Malheureusement, les pointes de feu mentionnées par Prudence n'étaient sans doute pas assez profondes pour laisser des traces sur les corps momifiés et noircis que nous livre aujourd'hui le sol égyptien.

*
* *

⁷¹³ *Ibid.*, p. 56.

⁷¹⁴ Cf. *supra*, p. 564.

2. LA SIGNATIO MITHRIACA

« In the humanities, as in all scholarly work, there is a cumulative effect, which constitutes a problem in itself. In our research we all depend on our predecessors and their interpretation of material with which we are also working. Sometimes this is helpful, but often it is rather an obstacle and a danger, for we always run the risk of being misled by scholars before us. »⁷¹⁵

a) État de la question

> Introduction

Robert Trucan a récemment relancé le débat sur l'existence, dans les mystères de Mithra, d'une marque corporelle imposée aux initiés⁷¹⁶. Avant de discuter plus avant ses hypothèses, nous formulerons quelques généralités sur l'initiation mithriaque, en rappelant tout d'abord les sept grades mithriaques, du plus humble (Corbeau) au plus élevé (Père), tels qu'ils semblent s'être peu à peu fixés à l'époque romaine⁷¹⁷ :

<i>Désignation</i>	<i>Attributs</i> (mosaïque d'Ostie ⁷¹⁸)	<i>Association planétaire</i> (facultative)
Corbeau (<i>Corax</i>)	Corbeau, gobelet, caducée	Mercure (ou Lune)
Fiancé ou Jeune époux (<i>Nymphus</i>)	Voile nuptial, lampe et diadème	Vénus
Soldat (<i>Miles</i>)	Casque, javelot, sac noué	Mars
Lion (<i>Leo</i>)	Pelle à feu, foudre, sistre	Jupiter
Perse (<i>Perses</i>)	Faux, Lune et ἄερα (faucille)	Lune (ou Mercure)
Courrier du Soleil (<i>Heliodromus</i>)	Flambeau, couronne radiée, fouet	Soleil
Père (<i>Pater</i>)	Bonnet phrygien, serpe de Saturne	Saturne

Il va sans dire que les modalités précises de ces initiations nous demeurent inconnues. Certaines caractéristiques générales peuvent toutefois être dégagées. Comme dans d'autres cultes à mystères, chaque degré, pour être franchi, supposait des épreuves variées : entretien

⁷¹⁵ P. BESKOW, « Branding in the Mysteries of Mithras ? », *Mysteria Mithrae, Atti del Seminario Internazionale su "La specificità storico-religiosa dei Misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia"*, Roma e Ostia, 28-31 Marzo 1978, éd. U. BIANCHI (Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain, 80), Leyde, 1979, p. 487.

⁷¹⁶ R. TURCAN, « La "Physica Ratio" des "Lions" mithriaques (Tert. Marc. 1, 13, 5) », "Foi - Raison - Verbe". *Mélanges in honorem Julien Ries*, Luxembourg, 1993, p. 239-250 ; R. TURCAN, *Mithra et le mithriacisme*, 2^{ème} éd., Paris, 2000, p. 135-138.

⁷¹⁷ D'après les inscriptions, le culte mithriaque ne comptait à l'origine que trois grades : Corbeaux, Lions et Pères (R. TURCAN, 2000, *op. cit.* n. 716, p. 83). Sur le schéma planétaire que Celse attribue aux mystères perses de Mithra (texte cité *supra*, p. 542, n. 576), voir à nouveau R. TURCAN, 2000, *op. cit.* n. 716, p. 70.

⁷¹⁸ Mosaïque de Felicissimus, R. TURCAN, 2000, *op. cit.* n. 716, p. 69, fig. 5.

préalable, jeu de rôle avec un tiers, dévoilements soudains, etc. L’iconographie⁷¹⁹ nous montre des néophytes dans ces diverses situations : déshabillés, yeux bandés, agenouillés face à un personnage brandissant une torche, une épée ou une couronne, trébuchant, étendus à terre, etc. Comme l’observe justement R. Turcan, à un moment ou un autre, « les mystères de Mithra comportaient pour les candidats un trépas fictif »⁷²⁰. Celui, par exemple, qu’évoque un auteur chrétien du IV^e siècle, après avoir mentionné le port de costumes et l’imitation des animaux associés à chaque degré :

*Alii autem sicut ales alas percutiunt vocem coracis imitantes ; alteri vero leonum more fremunt ; alii autem ligatis manibus intestinis pullinis projiciuntur super foveas aqua plenas accedente quodam cum gladio et inrumpente intestina supra dicta, qui se liberatorem appellet.*⁷²¹ « D’aucuns battent des ailes comme l’oiseau en imitant la voix du corbeau ; d’autres rugissent même comme des lions ; d’autres encore, les mains liées avec des boyaux de poulet, sont jetés au-dessus de fosses pleines d’eau — celui qui s’approche alors avec un glaive et fait céder les boyaux en question se prétend “libérateur”. »

Jérôme, dans une de ses lettres, évoque les « simulacres prodigieux avec lesquels on initie le Corbeau, le “Caché”, le Soldat, le Lion, le Perse, l’Héliodromus et le Père » (*portentuosa simulacra, quibus Corax, Cryphius, Miles, Leo, Perses, Heliodromus, Pater initiantur*)⁷²². Vers 270, Porphyre donne de son côté une notice où sont distingués les Servants (les trois premiers grades) et les Participants (à partir du Lion)⁷²³ :

« Afin que soit indiquée par allusion notre communauté avec les animaux, nous sommes [dans les mystères de Mithra] couramment désignés par le moyen des animaux : c’est ainsi que les mystes Participants (τοὺς μὲν μετέχοντας ... μύστας) de leurs cérémonies s’appellent lions, et les femmes hyènes, et les Servants (τοὺς δὲ ὑπηρετοῦντας) corbeaux. Et, dans le cas des Pères [... lacune ...] : on les appelle en effet aigles et faucons. Celui qui reçoit le rang de “Lion” se revêt de toute sorte de formes d’animaux (παντοδαπὰς ζώων μορφάς). Voulant en donner la cause, Pallas⁷²⁴, dans son ouvrage sur Mithra, dit que l’opinion commune rapporte cela à la [... lacune ...]⁷²⁵ du cercle du

⁷¹⁹ Voir par exemple M. J. VERMASEREN, *Mithra, ce dieu mystérieux*, trad. M. LÉMAM et L. GILBERT, Paris / Bruxelles, 1960, p. 110 sq. et fig. 52-54 (peintures du *spelaeum* de Capoue).

⁷²⁰ R. TURCAN, 2000, *op. cit.* n. 716, p. 85. Cf. textes réunis par V. Magnien sur le passage du myste par l’Hadès, tel qu’il est mis en scène par divers cultes (*Les mystères d’Éleusis*, Paris, 1929, p. 142 sq.).

⁷²¹ PSEUDO-AUGUSTIN (ou AMBROSIAS), *Quaestiones in Veteris et Novi Testamenti*, ch. 114, § 11, éd. A. SOUTER, CSEL, 50, 1908, p. 309.

⁷²² JÉRÔME, *Lettre 107 (À Laéta, sur l’éducation de sa fille)*, § 2, éd. et trad. (modifiée) J. LABOURT, t. 5, CUF, 1955, p. 146. Les *Cryphii* sont des « adolescents qui, tels les *κρυπτοί* de Sparte ne font pas encore officiellement partie du clan ou du culte » (M. J. VERMASEREN, *Mithra, ce dieu mystérieux*, 1960, *op. cit.* n. 719, p. 116).

⁷²³ Sur les autres sources qui ne s’accordent pas avec cette distinction, cf. R. TURCAN, *ibid.*, p. 86.

⁷²⁴ Actif sous Hadrien, cf. PORPHYRE, *De l’abstinence*, t. 3 (livre IV), éd. et trad. M. PATILLON et A. PH. SEGONDS, avec le concours de L. BRISSON, CUF, 1995, *notice*, p. XXXV, n. 94.

⁷²⁵ Franz Cumont avait proposé de lire ici τῆν τοῦ ζωδιακοῦ κύκλου [φύσιν], “la [nature] du cercle du zodiaque” (*Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, t. 2, Bruxelles, 1896, p. 40, n. 2).

zodiaque, mais que la véritable et exacte interprétation est d'y voir une allusion aux âmes humaines qui, dit-on, revêtent toute sorte de corps (*παντοδαποῖς περιέχουσθαι σώμασι*)⁷²⁶. »

> *L'initiation du "Soldat" d'après Tertullien*

Deux grades vont particulièrement nous intéresser : celui de Soldat et celui de Lion. Sur l'initiation du premier, Tertullien sera le plus disert. D'après lui,

[*Miles*] *cum initiatur in spelaeo, in castris vere tenebrarum, coronam interposito gladio sibi oblatam, quasi mimum martyrii, dehinc capiti suo accommodatam, monetur obvia manu a capite pellere et in humerum, si forte, transferre dicens Mithran esse coronam suam. Atque exinde numquam coronatur, idque in signum habet ad probationem sui, sicubi temptatus fuerit de sacramento, statimque creditur Mithrae miles, si dejecerit coronam, si eam in deo suo esse dixerit.*⁷²⁷

« Lorsque le Soldat est initié dans un antre, véritable "caserne" de ténèbres, après qu'on lui a opposé un glaive⁷²⁸, une couronne lui est présentée — quasi-pastiche du martyr —, puis ajustée sur sa tête ; il est invité à l'écarter de la main et à la faire tomber, sur son épaule par exemple, en disant que Mithra est sa couronne. À partir de ce moment, il ne se couronne plus jamais, et c'est le signe qu'il donne pour [confirmer] son engagement, si d'aventure on le met à l'épreuve sur son serment : il est considéré soldat de Mithra, aussitôt qu'il a jeté à bas la couronne et qu'il a dit que son dieu lui tient lieu de couronne »

Ce que l'on sait du grade de *Miles* se rattache au domaine militaire. C'est le cas des attributs représentés sur la mosaïque d'Ostie (casque, javelot, sac noué), mais aussi de ce couronnement évoquant la remise d'une décoration militaire⁷²⁹. On fait intervenir un glaive (*interposito gladio*) dont on menace apparemment le *Miles*. À l'issue de ce combat symbolique, le myste reçoit une couronne. En la repoussant, il est incité à mépriser la dignité du monde pour préférer celle que lui vaut le fait d'avoir mérité la confiance de son dieu.

Cette façon de faire manifeste la dimension *essentiellement symbolique* des rituels mithriaques — comme de ceux des mystères en général — sur laquelle on ne saurait trop insister. C'est d'ailleurs vraisemblablement la clef de ce symbolisme — et rien d'autre — qui constituait le cœur de l'enseignement et le point sur lequel le secret était exigé. La méconnaissance de cette

⁷²⁶ PORPHYRE, *De l'abstinence*, livre IV, ch. 16, § 2-4, éd. et trad. cit. n. 724, p. 25-26.

⁷²⁷ TERTULLIEN, *Sur la couronne* (vers 211), ch. 15, § 3-4, éd. J. FONTAINE, Paris : PUF, 1966, p. 180-182. La logique du propos n'impose pas de déplacer les mots *statimque ... dixerit* avant *atque*, comme le fait Emil KROYMANN dans son édition (CCSL 2, 1954, p. 1065).

⁷²⁸ Jacques Fontaine remarque avec raison que « le groupe *interposito gladio* est à l'ablatif absolu, et non à l'ablatif instrumental, comme le pensait Franz CUMONT, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, Bruxelles, t. 1, 1899, p. 319. » Il faut donc écarter les traductions du type : « [les Soldats] se voient offrir sur la pointe d'une épée, une couronne dont on les coiffe » (M. J. VERMASEREN, *Mithra, ce dieu mystérieux*, 1960, *op. cit.* n. 719, p. 122). Comme le suggère notre traduction, le datif *sibi* est peut-être à la fois complément de *interposito* et de *oblatam*.

⁷²⁹ Cf. J.-L. LAMBOLEY, *Lexique d'histoire et de civilisation romaines*, Paris, 1995 qui dresse p. 118 la liste des différentes *coronae* et des exploits qui permettaient de les obtenir (*corona civica* pour qui a sauvé la vie d'un citoyen, *corona muralis* pour qui a atteint le premier le rempart ennemi, etc.).

clef — et une posture délibérément polémique — a souvent conduit les commentateurs chrétiens à dénaturer les mystères en leur prêtant des conséquences morales ou physiques qu'ils n'avaient pas. Une posture analogue de la part de leurs adversaires avait d'ailleurs favorisé la calomnie assimilant eucharistie et sacrifice humain⁷³⁰. Les initiations pratiquées dans les cultes à mystères, dans le mithriacisme et le christianisme, comprenaient des rites expressifs plus ou moins déroutants. Le trouble émotionnel ressenti était interprété comme la *μετάνοια* intérieure promise et attendue. Pourtant, quelle qu'ait été l'intensité de leur mise en scène, les rites chrétiens et mythriaques n'ont jamais eu besoin de menacer l'intégrité physique de leurs fidèles.

Tertullien adopte une position différente. Son agacement naît d'un constat que l'historiographie moderne fait avec lui : les *sacramenta* chrétiens présentent des analogies rituelles et symboliques avec certaines étapes initiatiques du mithriacisme. En bon rhéteur, il attribue cette convergence aux ruses du diable, lequel chercherait à discréditer ainsi la religion chrétienne. Dans le passage que nous avons cité, la première mise en scène (être menacé d'une épée puis couronné) est présentée comme une caricature du martyr chrétien. Tertullien veut même faire passer la manière dont le *Miles* est invité à se défaire de la couronne mondaine comme la pâle copie de ses propres convictions chrétiennes⁷³¹. Dix ans environ avant le *De corona*, Tertullien avait déjà adopté cette position dans un passage bien connu du *De praescriptione haereticorum*. Avant de revenir plus en détail sur ce texte⁷³², contentons-nous d'en citer la traduction proposée jadis par Pierre de Labriolle, revue et commentée par Raymond-François Refoulé :

<p><i>Sed quaeritur, a quo intellectus interpretetur eorum quae ad haereses faciunt? A diabolo scilicet, cujus sunt partes intervertendi veritatem qui ipsas quoque res sacramentorum 5 divinatorum idolorum mysteriis aemulatur. Tingit et ipse quosdam utique credentes et fideles suos; expositionem delictorum de lavacro repromittit, et, si adhuc memini Mithrae, signat 10 oblationem et imaginem resurrectionis inducit et sub gladio redimit coronam.</i>⁷³³</p>	<p>« Demande-t-on par qui est interprété le sens des passages qui favorisent l'hérésie? Par le diable, bien entendu. Son rôle est de pervertir la vérité. N'imite-t-il pas dans les mystères des idoles les choses de la foi divine? Lui aussi baptise ceux qui croient en lui, ses fidèles: il promet que l'expiation des fautes sortira de ce bain. Et si je me souviens encore de Mithra, il marque là au front ses soldats. Il célèbre aussi l'oblation du pain. Il offre une image de la résurrection et, sous le glaive, "il pose une couronne". »</p>
--	--

⁷³⁰ Cf. *supra*, p. 544 sq.

⁷³¹ C'est tout l'enjeu du *De corona* de montrer la vanité des récompenses militaires et, partant, de la carrière militaire elle-même.

⁷³² Cf. *infra*, p. 590 sq.

⁷³³ TERTULLIEN, *Traité de la prescription contre les hérétiques* (fin II^e - début III^e s.), ch. 40, § 1-4, éd. R.-F. REFOULÉ, trad. P. DE LABRIOLLE, *SC* 46, 1957, p. 144-145. D'après R.-F. Refoulé, *diabolus* est sujet de *signat* (*ibid.*, p. 144, n. 3).

Indéniablement, en exigeant de leurs néophytes qu'ils prêtent serment (*sacramentum*), le mithriacisme et le christianisme — comme d'autres religions initiatiques — se sont tous deux conformés au modèle militaire. Dans le *De corona*, le *Miles* se voyait même remettre une couronne. La *signatio* mentionnée ici (l. 8-9) relève-t-elle également du domaine militaire ? Personne, à l'exception de Per Beskow, n'a jamais vraiment douté que *signat* soit une référence explicite à la marque d'incorporation militaire. Mais celle-ci n'est pas attestée avant le milieu du IV^e siècle, soit près de 150 ans après le texte de Tertullien⁷³⁴. Selon toute vraisemblance, la *signatio* mithriaque n'a aucun rapport avec le domaine militaire, comme du reste le *lavacrum*, l'*oblatio panis* et l'*imago resurrectionis* mentionnés à ses côtés. Per Beskow lui non plus ne croit pas en l'existence du tatouage militaire à l'époque de Tertullien⁷³⁵. Après avoir analysé une série de documents sur lesquels nous reviendrons dans un instant⁷³⁶, Per Beskow croit cependant avoir affaire à un véritable rite de signation : « Tertullian says that some kind of sign or mark was given on the forehead of the initiates of Mithras, more precisely at the *Miles* grade. The nature of this sign is unknown. »⁷³⁷ Comme nous le verrons plus bas, le *signare* de notre passage ne renvoie peut-être pas à un marquage corporel⁷³⁸. Mais, avant de prendre la parole, voyons comment nos prédécesseurs ont interprété cette *signatio mithriaca* et quels ont été leurs arguments.

Pour Franz Cumont, « le signe ou sceau qu'on apposait n'était pas, comme dans la liturgie chrétienne, une onction, mais une marque gravée au fer ardent, semblable à celle qu'on appliquait dans l'armée aux recrues avant de les admettre au serment »⁷³⁹. Dès le début du XX^e

⁷³⁴ Cf. *supra*, p. 367 sq.

⁷³⁵ P. BESKOW, « Branding in the Mysteries of Mithras ? », *Mysteria Mithrae*, 1979, *op. cit.* n. 715, p. 490 : « there is no evidence for this custom at his time ».

⁷³⁶ Nous ne tiendrons pas compte de ceux que Per Beskow a définitivement disqualifiés, comme par exemple un fragment de papyrus égyptien, conservé à Florence (une vingtaine de lignes, toutes fragmentaires) où apparaissent les termes *σφραγιειδεις* et *σημειωσαι*, isolés au milieu d'importantes lacunes (F. CUMONT, « Un fragment de rituel d'initiation aux mystères », *Harvard Theological Review*, 26, 1933, p. 151-160, reconstitution hasardeuse reprise sans contrôle par M. J. VERMASEREN, *Mithra, ce dieu mystérieux*, Paris / Bruxelles, 1960, p. 109). Le caractère mithriaque de ce papyrus est d'ailleurs douteux. Nous reviendrons en revanche sur les marques cruciformes (ou non) apparaissant sur le crâne de plusieurs portraits romains (cf. *infra*, p. 603 sq.).

⁷³⁷ *Ibid.*, p. 499 (conclusion).

⁷³⁸ Cf. *infra*, p. 589 sq.

⁷³⁹ F. CUMONT, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, t. 1, Bruxelles, 1899, p. 319. Il va sans dire que F. Cumont se méprend ici sur la nature de la marque militaire qui était *tatouée* et non *cautérisée* (cf. *supra*, p. 369, la description sans équivoque de Végèce).

siècle, cette idée s'impose comme une évidence chez la plupart des savants⁷⁴⁰. Dans son étude sur le *mithraeum* de Santa Prisca à Rome (vers 200 ap. J.-C.), Maarten J. Vermaseren a voulu donner une réalité archéologique à l'hypothèse de F. Cumont : d'après lui, l'une des annexes du sanctuaire principal, la salle Z, aurait été préposée à l'épreuve du trépas fictif et à celle du *cauterium*⁷⁴¹.

En 1911, Franz Joseph Dölger faisait cependant remarquer que, puisque Tertullien fait le parallèle avec l'initiation chrétienne, *signat* pourrait seulement impliquer une signation d'huile, analogue à celle que l'on pratiquait sur le front dans le christianisme⁷⁴². C'est l'avis de Paul Perdrizet : « il ne me semble pas prouvé que [la religion mithriaque] comportât le rite des stigmates de consécration ». Tertullien parlerait plutôt d'un « rite symbolique, analogue à la confirmation chrétienne »⁷⁴³. Mais cette opinion de Perdrizet n'a pas eu beaucoup de succès. La faute en est sans doute à F. J. Dölger qui, après avoir exprimé les réserves susmentionnées, se ralliera finalement à l'hypothèse première de F. Cumont⁷⁴⁴, sur la base d'un passage de Grégoire de Nazianze qu'il importe maintenant d'examiner.

> *Les “brûlures” de Grégoire de Nazianze et le grade de “Lion”*

Ce passage prend place dans l'un des argumentaires mis en œuvre par Grégoire contre Julien l'Apostat. L'évêque de Nazianze lui reproche de mépriser le martyr chrétien, alors que la restauration du paganisme défendue par l'empereur apporterait une caution implicite aux diverses atteintes physiques que la mythologie et les cultes idôlatres exigent de leurs héros ou de

⁷⁴⁰ Voir par exemple W. BOUSSET, *Hauptprobleme der Gnosis* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, fasc. 10), Göttingen, 1907, p. 287, n. 1.

⁷⁴¹ M. J. VERMASEREN et C. C. VAN ESSEN, *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*, Leyde, 1965, p. 141 sq. L'épreuve du trépas fictif aurait eu lieu dans une excavation dégagée dans la salle Z. Un *graffito* illisible griffonné sur une terre cuite à demi ensevelie dans le sol de la salle Z (à l'intérieur d'un *dolium*) ferait allusion à l'épreuve de la marque au fer rouge. Une partie de l'inscription pourrait être lue *Cauti* (pour Cautes, personnification du soleil levant) ou *cauterio*. Bien que la terre cuite ne montre aucune trace de brûlure, M. J. Vermaseren choisit de lire *cauterio* : il suppose que le récipient n'était pas destiné à contenir des braises, mais néanmoins utilisé lors du rite du *cauterium*.

⁷⁴² F. J. DÖLGER, *Sphragis*, 1911, p. 43-44.

⁷⁴³ P. PERDRIZET, « La miraculeuse histoire de Pandare et d'Echédore, suivie de recherches sur la marque dans l'Antiquité », *Archiv für Religionswissenschaft*, 14, 1911, p. 117, n. 6.

⁷⁴⁴ F. J. DÖLGER, *Sphragis*, 1911, p. 44. Plus loin dans cet ouvrage (p. 181, n. 1), F. J. Dölger évoque toutefois comme technique possible le tatouage, en parlant d'un « signe puncturé avec une aiguille froide et un colorant ». En 1929, il reprendra cette idée en comprenant la *signatio in frontibus* de Tertullien comme un tatouage sur le front (F. J. DÖLGER, « Die Sphragis der Mithrasmysterien », *Antike und Christentum*, 1, 1929, p. 88-91).

leurs fidèles. Grégoire regroupe ces mutilations au sein d'une longue liste de *testimonia horribilia*, mentionnant entre autres :

τὰς Φρυγῶν ἐκτομάς, τῶν ὑπ' αἰλοῦ κηλουμένων καὶ μετὰ τὸν αἰλὸν ὑβρι- ζομένων, καὶ τὰς ἐν Μίθρου βασάνους καὶ καύσεις	« les castrations des Phrygiens (i. e. disciples de Cybèle) qui se laissent charmer par la flûte avant de se laisser outrager ⁷⁴⁶ et, dans [le culte] de Mithra, les épreuves et les brûlures
a) ἐνδίκους τὰς μυστικάς,	a) légales, qui sont mystériques (6 mss),
b) τὰς ἐνδίκους ἢ καὶ μυστικάς, καὶ τὴν ἐν Ταύροις ξενοκτονίαν [...] ⁷⁴⁵	b) qui sont légales ou mystériques (5 mss), et le meurtre des étrangers chez les Taures [...]. »

S'agissant des *brûlures* (καύσεις), les manuscrits donnent deux leçons principales (a et b).

Jean Bernardi rejette l'adjectif *μυστικάς* comme une glose, et propose : τὰς ἐν Μίθρου βασάνους καὶ καύσεις ἐνδίκους, en traduisant : « les épreuves du temple de Mithra et ses brûlures méritées ». Avec raison, il conserve l'adjectif ἐνδίκους (« légitimes », « justes », « légales ») : Grégoire de Nazianze l'emploie ailleurs, lorsqu'il se réjouit de la disparition des pratiques occultes des mystères, parmi lesquelles « le châtement légitime [infligé] par Mithra (Μίθρου κόλασις ἐνδικος) à ceux qui supportent de se faire initier à de pareils mystères (κατὰ τῶν μυσθῶν τὰ τοιαῦτα ἀνεχομένων) »⁷⁴⁷. Prudence partageait lui aussi cette idée : finalement, les auto-mutilations des cultes païens constituaient une punition bien méritée⁷⁴⁸. Faut-il en revanche exclure *μυστικάς*, transmis par tous les manuscrits ? Grégoire de Nazianze l'utilise dans sa deuxième invective, lorsqu'il taquine l'empereur Julien sur divers démons et autres

⁷⁴⁵ GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Contre Julien, 1^{ère} invective* (= *Discours 4*), § 70, éd. et trad. (modifiée) J. BERNARDI, SC 309, 1983, p. 181. D'après Hérodote (livre IV, ch. 103, trad. A. BARGUET, 1964, t. 1, p. 404), les Taures, peuple riverain de la mer Noire au nord, « sacrifient à la Déesse Vierge tous les naufragés et tous les Grecs qu'ils ont capturés au large de leurs côtes ».

⁷⁴⁶ Cette phrase a selon nous un double sens, que permettent plusieurs jeux de mots : a) sur αἰλός (flûte ou pénis), b) sur κηλέω (fasciner, corrompre, mais κηλοῦμαι : avorter), c) et sur ὑβρίζω — selon qu'on comprend ὑβριζομένων comme un part. moy. au sens actif (agir de manière effrénée) ou passif (se faire maltraiter). On peut donc aussi traduire : « les Phrygiens qui “avortent” sous le pénis (= se castrent) et font ensuite des excès avec lui. » C'est le procès traditionnel fait à l'eunuque, « souvent montré comme un partenaire sexuel actif au membre infatigable parce qu'incapable d'éjaculer [...]. La satire en fait donc un grand pourvoyeur de jouissance sans risque à l'usage des dames romaines » (P. CORDIER, « *Tertium genus hominum*. L'étrange sexualité des castrats dans l'Empire romain », *Corps romains. Textes réunis par P. MOREAU*, Grenoble, 2002, p. 69-70 ; voir aussi les textes rassemblés par F.-K. FORBERG, *Apophoreta*, Cobourg, 1824, trad. A. BONNEAU, *Manuel d'érotologie classique*, Paris, 1933, p. 164). La flûte est également un symbole érotique chez JUVÉNAL, *Satire VI*, v. 314-315 : « On sait ce qui se passe aux mystères de la bonne déesse, lorsque la flûte aiguillonne les reins (*cum tibia lumbos / incitat*) », etc. (éd. et trad. P. DE LABRIOLLE et F. VILLENEUVE, CUF, 1921, p. 71).

⁷⁴⁷ GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 39 sur les Lumières*, § 5, éd. C. MORESCHINI, trad. P. GALLAY dans *Discours 38-41*, SC 358, 1990, p. 158.

⁷⁴⁸ PRUDENCE, *Le livre des couronnes (Peristephanon liber)*, *Hymne X*, v. 1061-1065 (cf. notre trad., p. 419 et la n. 36).

« dragons mystériques » (*μυστικούς δράκοντας*)⁷⁴⁹. La leçon *a* ne pose pas de problème : l'adjectif *μυστικός* signale simplement le fait que ces épreuves et ces brûlures — dont le caractère tangible ne fait pas de doute pour Grégoire — sont données au cours des mystères. La conjonction *ἢ* de la leçon *b* paraît en revanche introduire une alternative entre des épreuves et des brûlures qui seraient soit *légitimes* (conformes au sort mérité par les païens, donc concrètes), soit *mystiques* (donc invisibles). Cette alternative, qui repose sur une acception plus tardive de *μυστικός*, ne saurait être attribuée à Grégoire de Nazianze.

Grégoire n'est pas le seul à croire en l'existence de véritables épreuves physiques. C'est également le cas de ses commentateurs, parmi lesquels un auteur oriental du VI^e siècle, le Pseudo-Nonnos. Persuadé que ces épreuves étaient au nombre de quatre-vingts, il en a imaginé quelques-unes :

- | | |
|---|--|
| <p>a) Λέγονται δὲ ὀγδοήκοντα εἶναι κολάσεις ἅς κατὰ βαθμὸν δεῖ τὸν τελεσθῆσόμενον παρελθεῖν, οἷον, πρῶτον διανήξασθαι ἐπὶ πολλὰς ἡμέρας ὕδωρ πολὺ, εἶτα εἰς πῦρ ἐμβάλλαι ἑαυτὸν, εἶτα ἐν ἐρήμῳ διαιτηθῆναι καὶ ἀσιτῆσαι, καὶ ἄλλα τινὰ ἄχρῃς οὗ, ὡς εἵπομεν, τὰς ὀγδοήκοντα κολάσεις παρελθεῖν.</p> <p>b) Αἱ δὲ κολάσεις εἰσὶ τὸ διὰ πυρὸς παρελθεῖν, τὸ διὰ κρύους, τὸ διὰ πείνης καὶ δίψης, τὸ διὰ ὀδοπορίας πολλῆς, τὸ διὰ θαλασσοπορίας καὶ ἀπλῶς διὰ πασῶν τῶν τοιούτων.⁷⁵⁰</p> | <p>a) « Les épreuves sont dites être au nombre de quatre-vingts ; il faut que celui qui sera initié les passe successivement : ainsi, traverser d'abord à la nage beaucoup d'eau pendant longtemps, se jeter dans le feu, vivre dans le désert et jeûner, et toutes ces choses, jusqu'à ce que, comme nous avons dit, il ait passé les quatre-vingts épreuves. »</p> <p>b) « Les épreuves consistent à passer par le feu, le froid, la faim et la soif, une longue marche, une traversée en mer, en bref, toutes les choses de ce genre. »</p> |
|---|--|

Les dernières épreuves compilées par cet auteur⁷⁵¹ sont les suivantes :

- | | |
|---|--|
| <p>c) Πρῶτον ἐλίμωττον αὐτοὺς τοὺς τελομένους ἐπὶ πεντήκοντα ἡμέρας εἰ τύχοι, εἶτα εἰ διήγαγον καρτερικῶς πάλιν ἐποίουν αὐτὸν ξυσθῆναι ἐπὶ δύο ἡμέρας, εἶτα πάλιν εἰς χιόνα ποιῆσαι εἴκοσιν ἡμέρας.⁷⁵²</p> | <p>c) « On faisait d'abord jeûner les initiés pendant cinquante jours, si cela leur était possible, ensuite, s'il se conduisait avec endurance, on le faisait se racler pendant deux jours, puis on le faisait passer vingt jours dans la neige. »</p> |
|---|--|

⁷⁴⁹ GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Contre Julien, 2^e invective (= Discours 5)*, § 2, éd. et trad. J. BERNARDI, SC 309, 1983, p. 356-357.

⁷⁵⁰ PSEUDO-NONNOS, *In orationem IV Gregorii Nazianzeni commentarius*, § 47 (a) et § 6 (b), éd. J. NIMMO SMITH, CCSG 27, 1992, p. 115, l. 5-9 et p. 75, l. 9-11.

⁷⁵¹ Le commentaire du Pseudo-Nonnos a été repris par plusieurs auteurs postérieurs, dont le premier fut COSMAS DE JÉRUSALEM (VIII^e siècle), *Ad carmina S. Gregorii* (sur le poème 63 de Grégoire, *Carmen VII ad Nemesium*, v. 265-266, PG 37, col. 1573), PG 38, col. 506 = F. CUMONT, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, t. 2, Bruxelles, 1896, p. 28. Sa notice sur les "châtiments" de Mithra, composée de citations littérales de Nonnos, ne nous apprend rien, pas plus d'ailleurs que les scholies postérieures sur Grégoire (F. CUMONT, *ibid.*, p. 29 sq.)

⁷⁵² NONNOS LE MYTHOGRAPHE, *In S. Gregorii Orationem in sancta lumina* (§ 5), § 9, PG 36, col. 1072A (= F. CUMONT, *op. cit.* n. 750, t. 2, 1896, p. 28). *ξυσθῆναι* est l'inf. ao. pass. de *ξύω* (racler, frotter, par la suite : nettoyer). Lucien utilisait un verbe de la même famille (*καταξύοντες*).

Le Pseudo-Nonnos, qui connaît bien l'origine perse du culte de Mithra, pourrait également s'être inspiré de l'entraînement très complet auquel étaient soumis les jeunes Perses, aux dires de Strabon :

ἀσχοῦντες καὶ πρὸς καῦμα δὲ καὶ πρὸς ψῦχος καὶ ὄμβρους καὶ χειμάρρων διαβάσεις, ὥστ' ἄβροχα φυλάττειν καὶ ὄπλα καὶ ἐσθῆτα, καὶ ποιμαίνειν δὲ καὶ ἀγραυλεῖν καὶ καρποῖς ἀγρίοις χρῆσθαι, τερμίνθω, δρυοβαλάνοις, ἀχράδι.⁷⁵³ « Ils s'exercent à la brûlure [du soleil], au froid et aux pluies ; ils s'entraînent à traverser des torrents sans mouiller leurs armes et leur paquetage ; ils s'essayent aussi à la vie de berger, dorment aux champs, se nourrissent de fruits sauvages : pistaches⁷⁵⁴, glands de chêne ou poires sauvages. »

On voit qu'il est assez aisé de disqualifier les affabulations compilées par le Pseudo-Nonnos. Doit-on pour autant se fier aux quelques mots de Grégoire de Nazianze qui, sur le sujet du mithriacisme, se montre par ailleurs presque totalement ignorant ?⁷⁵⁵ Robert Turcan n'hésite pas à prendre ce témoignage pour argent comptant, et à le mettre en rapport avec d'autres notices consacrées aux *Leones* de Mithra, comme cet extrait du *Contre Marcion* de Tertullien :

*Sic et Osiris quod semper sepelitur et in vivo quaeritur et cum gaudio invenitur, reciprocarum frugum et vividorum elementorum et recidivi anni fidem argumentantur, sicut aridae et ardentis naturae sacramenta leones Mithrae philosophantur.*⁷⁵⁶ « Et c'est aussi le cas d'Osiris : parce qu'il est toujours enseveli, recherché dans le vivant, et retrouvé avec joie, [pour justifier ce mythe] on argue de la foi dans le retour des moissons, dans les éléments vivants et dans le cycle de l'année ; de la même façon, on philosophe sur les lions de Mithra en tant que sacrements d'une nature aride et brûlante. »

D'après R. Turcan, *Leones* désignerait les initiés au grade de "Lion". Contre une opinion majoritairement partagée, il veut faire de *Leones* le sujet de *philosophantur*, ce qui l'amène à traduire : « les Lions de Mithra expliquent allégoriquement leurs sacrements de la nature aride et brûlante », et à comprendre :

« Ce sont les Lions de Mithra eux-mêmes qui, par une liturgie de la parole, expliquent et légitiment rationnellement (*philosophantur*) les épreuves sacramentelles de la nature aride et brûlante au moment même où ils les font subir aux candidats, en particulier à ceux qu'on initie au grade de *Miles* par la marque au fer rouge. »⁷⁵⁷

⁷⁵³ STRABON, *Géographie*, livre XV, ch. 3, § 18, éd. H. L. JONES, vol. 7, LCL, 1930, p. 180. À notre connaissance, ce passage intéressant de Strabon n'est jamais cité en lien avec les "épreuves" mithriaques.

⁷⁵⁴ τέρμινθος pour τερέβινθος = l'arbre appelé *Pistacia terebinthus* (d'après H. L. JONES, *op. cit.*, p. 180, n. 1).

⁷⁵⁵ Voir les quelques rares mentions du culte de Mithra par cet auteur, réunies par F. CUMONT, *Textes et monuments figurés* [...], t. 2, 1896, *op. cit.* n. 750, p. 15.

⁷⁵⁶ TERTULLIEN, *Contre Marcion*, livre I, ch. 13, § 5, éd. et trad. (modifiée) R. BRAUN, SC 365, 1990, p. 162-163. René Braun rend ainsi la fin du paragraphe : « de la même façon, d'après leur théorie, les "lions" de Mithra symbolisent une nature aride et brûlante ».

⁷⁵⁷ R. TURCAN, « La "Physica Ratio" des "Lions" mithriaques », 1993 (*op. cit.* n. 716), p. 250. Voir aussi R. TURCAN, *Mithra et le mithriacisme*, 2000, *op. cit.* n. 716, p. 137.

Cette lecture pose plusieurs problèmes. Quand bien même on admettrait, avec R. Turcan, que les *Leones* aient été chargés d'expliquer certains rites en rapport avec une *arida et ardens natura*, l'identification de ces *sacramenta* avec l'imposition d'un fer rouge ne demeure pas moins problématique. Il est d'ailleurs beaucoup plus naturel de comprendre *philosophantur* comme un actif impersonnel (de *philosophor*) régissant l'accusatif pluriel *Leones*. C'est ainsi qu'est employé l'*argumentantur* de la proposition précédente, avec l'accusatif *fidem*. Comme le note René Braun⁷⁵⁸, ce sujet impersonnel « est à tirer de *vulgaris superstitio* », cette superstition ordinaire qui, au paragraphe précédent,

« se réfugie dans une interprétation naturaliste (*ad interpretationem naturalium refugit*), faisant de Jupiter le symbole de la substance brûlante (*figurans Jovem in substantiam feruidam*) et de Junon, son épouse, celui de l'air (*et Junonem ejus in aëream*), conformément au sens de leurs noms en grec ; de même Vesta devient le feu (*item Vestam in ignem*), les Camènes l'eau, la Grande Mère la terre moissonnée du fruit des semences, labourée par les bras, arrosée d'eaux qui la baignent. »⁷⁵⁹

Toujours selon René Braun, la notion de symbole (*figurans Jovem*, etc.) dominant ce développement « suggère de prendre *sacramenta* dans ce sens ». Ce sont donc « les tenants de ce système d'explication qui allégorisent philosophiquement les Lions de Mithra et voient en eux les symboles du feu »⁷⁶⁰. On pourrait donc comprendre ici *sacramenta* au sens de *μυστήρια*, un glissement de sens autorisé par les traductions latines de la Bible utilisées par Tertullien et d'autres auteurs Africains, où *μυστήριον* est presque toujours rendu par *sacramentum*⁷⁶¹. De son côté, R. Turcan part de la définition première de *sacramentum* comme serment, entendu ici comme serment mystérique. Le pluriel *sacramenta* désignerait, par synecdoque, « les conditions très précises de l'initiation aux mystères de Mithra ». En définitive, pourquoi hésiter à donner à *sacramentum* « le sens pourtant très évident de "sacrement", comme si l'on était gêné [...]

⁷⁵⁸ René BRAUN rend compte de R. TURCAN, « La "Physica Ratio" des "Lions" mithriaques », 1993 (*op. cit.* n. 716) dans *Revue des Études Augustiniennes*, 41, 1995, p. 343 = *Chronica Tertulliana et Cyprianea 1975-1994. Bibliographie critique de la première littérature latine chrétienne*, Paris, 1999, p. 461.

⁷⁵⁹ TERTULLIEN, *Contre Marcion*, livre I, ch. 13, § 4, éd. et trad. R. BRAUN, SC 365, 1990, p. 160-163.

⁷⁶⁰ Compte-rendu cité ci-dessus, n. 758.

⁷⁶¹ R. BRAUN, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, 2^{ème} éd., Paris, 1977, p. 436 sq. Dans la LXX, *μυστήριον* / *sacramentum* désigne tout ce qui est secret, à savoir : a) acception neutre : un secret qu'il ne faut pas révéler (Si 22, 22 ; 27, 16-17 et 21) ; b) acception péjorative : rites et mystères païens (Sa 14, 15 et 23) ; c) acception positive : traduit *raz* (secret) et désigne un mystère impénétrable, qui ne peut être connu que par révélation (Dn 2, 18-19, 27-30, 47) ; en Sg, les *μυστήρια* de Dieu ignorés des impies (Sg 2, 22) sont dévoilés dans l'enseignement de la Sagesse (6, 22). Dans les Évangiles, *μυστήριον* est une vérité révélée de façon privilégiée aux disciples, sans recours aux paraboles (Mt 13, 11 ; Mc 4, 11 ; Lc 8, 10). Dans les épîtres pauliniennes (une vingtaine d'occurrences), *μυστήριον* désigne une vérité, une révélation ou un point de doctrine plus ou moins marqués du sceau du secret.

d'appliquer aux rites des mystères païens une acception devenue chrétienne » ? Tertullien est le premier à appliquer *sacramentum* aux célébrations chrétiennes : dans le *De baptismo* en particulier, *sacramentum* « demeure inséparable de la chose matérielle — l'eau en l'occurrence — à travers laquelle l'Esprit agit sur l'homme qui s'y engage ». Par conséquent, « les *sacramenta* des mithriastes ont besoin, comme ceux des chrétiens, d'un support matériel élémentaire » et, dans le *Contre Marcion*, ce support matériel n'est autre, selon R. Turcan, que le feu⁷⁶².

La lecture que nous adoptons à la suite de René Braun identifie *Leones* et *aridae et ardentis naturae sacramenta*. Comprendre ici *sacramenta* au sens de *μυστήρια* n'exclut pas forcément l'allusion au rituel, dès lors que l'on considère *Leones Mithrae* comme désignant un grade initiatique⁷⁶³. L'initiation au grade de Lion, en tant que mystère (*sacramentum*) d'une nature aride et brûlante, impliquerait la manipulation de *symbola* en rapport avec cette nature. Nul besoin cependant de recourir à l'application d'un fer rouge. Le témoignage de Porphyre — que R. Turcan ne prend pas en compte⁷⁶⁴ — montre que l'on pouvait faire participer le postulant à cette « nature aride et brûlante » d'une manière tout à fait inoffensive :

Ὅταν μὲν οὖν τοῖς τὰ λεοντικά μμουμένοις « Aussi, quand pour se laver on verse dans les
εἰς τὰς χεῖρας ἀνδ' ὕδατος μέλι νίψασθαι mains de ceux qui sont initiés aux [mystères]
ἐγγέωσι, καθαρὰς ἔχειν τὰς χεῖρας léontiques du miel au lieu d'eau, on les invite à
παραγγέλλουσιν ἀπὸ παντὸς λυπηροῦ καὶ garder les mains pures de toute chose pénible,
βλαπτικοῦ καὶ μυσσαροῦ, καὶ ὡς μύστη nuisible ou abominable ; et comme, pour le myste,
καθαριστικοῦ ὄντος τοῦ πυρὸς οἰκεῖα νίπτρα c'est le feu qui est cathartique, on présente des
προσάγουσι, παραιτησάμενοι τὸ ὕδωρ ὡς ablutions appropriées, en repoussant l'eau en tant
πολεμοῦν τῷ πυρὶ.⁷⁶⁵ qu'ennemie du feu. »

À l'*arida et ardens natura* de Tertullien correspond ici le « feu cathartique » qui intervient sous la forme d'une ablution de miel. R. Turcan évoque ailleurs, à propos de ce texte, une inscription

⁷⁶² R. TURCAN, « La "Physica Ratio" des "Lions" mithriaques », 1993, *op. cit.* n. 716, p. 242-245.

⁷⁶³ Une autre solution — assez peu probable en vérité — serait de comprendre les *leones* du *Contre Marcion* comme un concept ou un image symbolique nécessitant une interprétation (*philosophantur*). On pourrait même penser aux effigies composites du « dieu léontocéphale » parfois explicitement liées au domaine du feu (pelle à feu, torches, bouche crachant du feu), et que d'aucuns classent parmi l'iconographie mithriaque (R. TURCAN, 2000, *op. cit.* n. 716, p. 62-67).

⁷⁶⁴ Ce texte ne lui est évidemment pas inconnu (voir ci-dessous). Mais la logique de sa reconstruction (*Leones* sujet de *philosophantur*) l'empêche évidemment d'imaginer les Lions en tant qu'*objets* d'une initiation.

⁷⁶⁵ PORPHYRE, *L'antre des Nymphes dans l'Odyssée*, § 15, texte grec dans PORPHYRY, *The Cave of the Nymphs in the Odyssey. A Revised Text with Translation by Seminar Classics 609*, State University of New York at Buffalo, 1969 [non paginé]. Nous avons consulté les traductions de Pierre Quillard (Paris, 1893, p. 12-13) et Yann Le Lay (Paris, 1989, p. 74).

de Steklen en Bulgarie où un myste ayant atteint le grade de Lion est qualifié de *melichrisus*, « oint au miel »⁷⁶⁶.

Un passage des écrits de l'empereur Julien, que R. Turcan passe sous silence⁷⁶⁷, nous donne des précisions importantes sur les vertus purificatrices associées à la nature brûlante du Lion. On racontait qu'Attis, descendu dans l'autre, avait eu commerce avec la nymphe, la représentante du principe humide de la matière (τὸ δίνυρον ... τῆς ὕλης)⁷⁶⁸. Or, cette union qui rendait possible la génération de toutes choses, cette descente « jusqu'aux extrémités de la matière » (ἄκρι τῶν ἐσχάτων τῆς ὕλης), devait cesser un jour, pour qu'Attis ne se perde pas tout à fait en elle. Pour l'aider à s'en extirper, le « Grand Hélios », appelé Corybas (rappelons que Mithra est aussi étroitement associé au domaine solaire) a besoin d'un auxiliaire qui, auprès d'Attis, jouera le rôle ambigu de *μηνυτής* d'Hélios — à savoir, selon le double sens de ce mot : *révélateur* du principe solaire et calorique, mais aussi *dénonciateur* de l'union d'Attis avec la Nymphe, une dénonciation qui vaudra à ce dernier d'être mutilé par la Mère des Dieux, Cybèle. Quel sera cet auxiliaire ? Le Lion, car, comme l'explique Julien, on le dit « enflammé » ou « ardent » (αἴθρων), et « cause présidant à la chaleur et à la combustion » (αἰτίαν ... τὴν προεστῶσαν τοῦ θερμοῦ καὶ πυρώδους)⁷⁶⁹. Julien prétend donc qu'Attis

ἄρχει δὲ καὶ τῶν Λεόντων, οἳ τὴν ἔνδερ- « règne sur les Lions, lesquels, s'étant réparti la sub-
μον οὐσίαν καὶ πυρώδη κατανεμάμενοι stance calorique et ignescente en accord avec leur
μετὰ τοῦ σφῶν ἐνάρχου Λέοντος, αἰτίοι τῶ chef, le Lion, sont d'une part les causes du feu, et
πυρὶ μὲν πρώτως, διὰ δὲ τῆς ἐνθέρου θερ- d'autre part, grâce à la chaleur et à l'énergie cinétique
μότητος ἐνεργείας τε κινήτικῆς αἰτίοι καὶ qui en proviennent, également causes de la préservation/salut (σωτηρία) des autres [corps]. »
τοῖς ἄλλοις εἰσι σωτηρίας.⁷⁷⁰

Par ses qualités ignescentes, le Lion pourra « combattre la nymphe », et purifier Attis du principe humide. Cette idée de purification par le feu n'est pas une nouveauté. Ainsi Virgile :

« Et même, au jour suprême, lorsque la vie les a quittées, les malheureuses [âmes] ne sont pas encore absolument débarrassées de tout le mal et de toutes les souillures du corps [...]. Il faut donc les soumettre à des châtiments, et qu'elles expient dans des supplices ces maux invétérés. Les unes, suspendues dans l'air, sont exposées au souffle léger des vents ; d'autres, au fond d'un vaste abîme, lavent leur souillure ; d'autres s'épurent par le feu (*exuritur igni*). »⁷⁷¹

⁷⁶⁶ R. TURCAN, 2000, *op. cit.* n. 716, p. 88. Il faudrait dans ce cas lire *melichris[t]us*.

⁷⁶⁷ R. Turcan ne l'ignore pas, puisqu'il l'évoque à propos du culte de Cybèle dans R. TURCAN, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, 2^e éd., Paris, 1992, p. 73.

⁷⁶⁸ JULIEN, *Sur la Mère des Dieux*, § 5, éd. et trad. G. ROCHEFORT dans *Œuvres complètes*, t. II, 1^{ère} partie, CUF, 1963, p. 111.

⁷⁶⁹ *Ibid.*, § 7, p. 114.

⁷⁷⁰ *Ibid.*, § 8, trad. (modifiée) cit., p. 115.

⁷⁷¹ VIRGILE, *Énéide*, livre VI, v. 735-742, trad. A. BELLESSERT, CUF, 1925, p. 191.

Servius, en commentant ce texte, se rappelle que

*in sacris omnibus tres sunt istae purgationes : nam aut taeda purgant et sulphure, aut aqua abluunt, aut aëre ventilant.*⁷⁷² « dans tous les rites sacrés, il y a trois sortes de purifications : soit on purifie par la torche et le soufre, soit on lave avec l'eau, soit on ventile avec l'air. »

La purification par les torches est bien connue, et nous savons qu'elle ne provoquait aucune brûlure (sauf maladresse de l'opérateur !). Anne-Marie Tupet cite par exemple un passage de Claudien où celui-ci, pour les besoins d'une métaphore, met en scène une purification rendue nécessaire par une maladie :

« Un prêtre instruit promène (*rotat*) selon le rite la torche lustrale (*lustralem ... facem*) [...] autour des membres à purifier (*circum membra ... purganda*), tout en répandant sur eux les gouttes de l'eau rituelle et les herbes qui chassent les divinités funestes (*dira ... numina*) ; puis, après avoir prié Jupiter purificateur et Trivia, par-dessus sa tête, en retournant les mains, il jette vers l'Auster les torches qui doivent emporter avec elles les impuretés exorcisées. »⁷⁷³

Lucien de Samosate exploite ce motif à plusieurs reprises. Dans les *Affabulateurs*, quelqu'un raconte comment un « Babylonien de ceux qu'on appelle Chaldéens » (*ἄνδρα Βαβυλώνιον τῶν Χαλδαίων, ὡς φασιν*) fut appelé pour purifier un endroit infesté de serpents « avec du soufre et une torche, en faisant le tour trois fois » (*θεῖω καὶ θαδί ... τὸν τόπον περιελθὼν ἐς τρίς*). Après avoir rassemblé tous les reptiles « il leur souffla dessus (*ἐνεφύσησε μὲν αὐτοῖς*), et, en un instant, ils furent tous consumés par son souffle (*κατεκαύθη ἅπαντα ὑπὸ τῷ φουσήματι*) »⁷⁷⁴. Le souffle brûlant du mage chaldéen imaginé par Lucien pourrait rappeler — toute proportion gardée — un graffite fragmentaire retrouvé dans le *mithraeum* de Doura-Europos⁷⁷⁵ :

... πυρωτὸν ἄσθμα τὸ καὶ Μάγοισι ἢ νίπτρον ὀσσίω [pour *ὀσίω*] ... « ... le souffle brûlant qui est aussi pour (?) les Mages, ou l'eau lustrale des saints (?) ... »

Comme le rappelle R. Turcan, quel que soit le rôle réel des Mages orientaux dans la formation du mithriacisme, « il est [...] certain que la tradition littéraire hellénistique liait le

⁷⁷² SERVIUS, *Commentaire sur l'Énéide de Virgile*, livre VI, v. 740-742, éd. G. THILO et H. HAGEN, vol. 2 (livres VI-XII), Leipzig, 1884, p. 104.

⁷⁷³ CLAUDIEN, *De sexto consulatu Honorii*, v. 324-330, trad. A.-M. TUPET, *La magie dans la poésie latine*, t. 1 : *Des origines à la fin du règne d'Auguste*, Paris, 1976, p. 335.

⁷⁷⁴ LUCIEN DE SAMOSATE, *Les affabulateurs ou l'Incrédule*, éd. J. SCHWARTZ, Paris, 1963, p. 19 ; trad. G. LACAZE, Paris, 2003, p. 155.

⁷⁷⁵ Cité sans traduction par M. J. Vermaseren (1965, *op. cit.* n. 741, p. 229-230), qui reprend le texte donné par J. BIDEZ et F. CUMONT, *Les mages hellénisés*, t. 2, Paris, 1938, p. 155 (pas de traduction proposée ; les auteurs pensent au « rituel d'initiation au grade de Lion » dans le mithriacisme). Dans le *mithraeum* de Doura-Europos (III^e s. ap. J.-C.), les effigies de Zoroastre et d'Ostanès en costume perse encadraient la niche cultuelle. Quelques années plus tôt, M. J. Vermaseren lisait *πυρωτὸν ἄσθμα τὸ καὶ μάγοις ἢ νίπτρον ὀσσίω*[ν], et traduisait sans précautions : « Haleine ardente qui doit être un bain de sainteté même pour les mages » (M. J. VERMASEREN, *Mithra, ce dieu mystérieux*, 1960, *op. cit.* n. 719, p. 122).

culte de Mithra aux Mages »⁷⁷⁶. C'est peut-être le cas de Lucien⁷⁷⁷, lorsqu'il met en scène un autre Babylonien, « l'un des mages disciples et successeurs de Zoroastre », appelé Mithrobarzane (Μιθροβαρζάνης). La magie de ce dernier permettra au cynique Ménippe de descendre aux Enfers, puis d'en remonter⁷⁷⁸. Avant d'entreprendre ce voyage, le Mage soumet son patient à une longue période de préparation destinée à préserver Ménippe des puissances mauvaises. Lucien mentionne divers procédés purificateurs, dont un balayage aux torches. De ce petit catalogue, rien ne saurait cependant être rapporté en propre au mithriacisme. Lucien fait allusion à des pratiques magiques, et non à des rites initiatiques. Le passage mérite cependant d'être cité car, comme on pourra le constater, les lignes 12-15 rappellent en partie ce que Strabon pouvait dire de l'entraînement des jeunes Perses⁷⁷⁹.

- | | |
|--|--|
| <p>Παραλαβὼν δὲ με ὁ ἀνὴρ πρῶτα μὲν ἡμέ-
ρας ἑννέα καὶ εἴκοσιν ἅμα τῇ σελήνῃ
ἀρξάμενος ἔλουε κατὰ γων ἕωθεν ἐπὶ τὸν
Εὐφράτην πρὸς ἀνίσχοντα τὸν ἥλιον, ῥῆσιν
5 τινὰ μακρὰν ἐπιλέγων ἧς οὐ σφόδρα κατή-
κουν· ὥσπερ γὰρ οἱ φαῦλοι τῶν ἐν τοῖς
ἀγῶσι κηρύκων ἐπίτροχόν τι καὶ ἀσαφὲς
ἐφθέγγετο. Πλὴν ἐρέκει γέ τινας ἐπικα-
λεῖσθαι δαίμονας. Μετὰ δ' οὖν τὴν ἐπιφθῆν
10 τρεῖς ἄν μου πρὸς τὸ πρόσωπον ἀποπτύσας,
ἐπανήει πάλιν οὐδένα τῶν ἀπαντῶντων
προσβλέπων. Καὶ σιτία μὲν ἦν ἡμῖν τὰ
ἀκρόδρυα, ποτὸν δὲ γάλα καὶ μελίκρατον
καὶ τὸ τοῦ Χοάσπου ὕδωρ, εὐνή δὲ ὑπαίθριος
15 ἐπὶ τῆς πόας. Ἐπεὶ δ' ἄλλοι εἶχε τῆς προ-
δαιτησίως, περὶ μέσας νύκτας ἐπὶ τὸν
Τίγρητα ποταμὸν ἀγαγὼν ἐκάθηρέν τέ με
καὶ ἀπέμαξε καὶ περιήγνισεν δαδὶ καὶ
σικίλλῃ καὶ ἄλλοις πλείοσιν, ἅμα καὶ τὴν
20 ἐπιφθῆν ἐκείνην ὑποτονθορύσας. Εἶτα με
ὄλον καταμαγεύσας καὶ περιελθὼν, ἵνα μὴ
βλαπτοίμην ὑπὸ τῶν φασμάτων, ἐπανάγει
εἰς τὴν οἰκίαν, ὡς εἶχον, ἀναποδίζοντα, καὶ
τὸ λοιπὸν ἀμφὶ πλοῦν εἶχομεν.⁷⁸⁰</p> | <p>« L'homme me prit avec lui et commença d'abord par me laver pendant les vingt-neuf jours d'un cycle lunaire, en me faisant descendre dès l'aurore jusqu'à l'Euphrate et en adressant au soleil levant une longue déclamation dont je ne saisisais pas bien la véhémence ; car, comme les mauvais hérauts des jeux publics, il parlait rapidement et de façon indistincte, si ce n'est qu'il avait semblé invoquer certains démons. Et donc, après cette invocation, m'ayant craché trois fois au visage, il s'en retournait sans regarder aucun de ceux qui le croisaient. Notre nourriture consistait en fruits des arbres, notre boisson, en lait, hydromel et eau du Choaspe, notre couchage se faisait en plein air, sur l'herbe. Lorsqu'il eut obtenu suffisamment de ce régime, il me conduisit au milieu de la nuit au bord du Tigre, me consacra tout autour avec une torche, m'essuya avec de la scille et me purifia avec d'autres choses encore⁷⁸¹, tout en murmurant son invocation. Après m'avoir entièrement entouré de sa magie, afin que les spectres ne me causent pas de tort, il me ramena à la maison, dans l'état où j'étais, en marchant à reculons, puis nous prîmes le reste des dispositions pour notre voyage. »</p> |
|--|--|

⁷⁷⁶ R. TURCAN, *Mithra et le mithriacisme*, 2000, *op. cit.* n. 716, p. 27.

⁷⁷⁷ Chez Lucien (*L'Assemblée des dieux*, § 9, trad. G. LACAZE, Paris, 2003, p. 214), c'est Momos, personnification du persiflage, qui mentionne Mithra aux côtés d'autres dieux "étrangers" (Attis, Corybas, Sabazios). Momos se méprend sur son l'origine exacte de Mithra (qualifié de Mède), tout en l'associant au costume perse (candys et tiare).

⁷⁷⁸ Sur le thème de la connaissance (ou la descente dans l'Hadès) dans les ouvrages attribués aux mages, cf. J. BIDEZ et F. CUMONT, *Les mages hellénisés*, t. 1, Paris, 1938, p. 113-114.

⁷⁷⁹ Texte cité plus haut, p. 580.

⁷⁸⁰ LUCIEN DE SAMOSATE, *Ménippe ou la nécromancie*, § 7, éd. M. D. MACLEOD, t. 2 (*libelli* 26-43), 1974 (repr. avec corrections, 1993), p. 265-266.

⁷⁸¹ Nous développons le chiasme (rarement noté par les traducteurs) en aa' + bb' + cc' :

Un dernier document, provenant du *mithraeum* de S. Prisca, mérite d'être cité. Il fait lui aussi allusion aux liens privilégiés que les Lions entretiennent avec le principe igné. La plus ancienne couche de peinture dégagée dans la salle principale de ce *mithraeum* (salle W) a livré une série d'inscriptions à teneur liturgique (paroi nord K.2)⁷⁸². Les lignes 16-18 donnent le texte suivant :

Accipe thuricremos, Pater, accipe, « Agrée, ô Père, ceux qui brûlent l'encens, agréé, ô saint, sancte, Leones / per quos thura damus, les Lions, / par qui nous offrons les encens, par qui nous- per quos consumimur ipsi.⁷⁸³ / Nama mêmes sommes consumés. / Bravo aux Lions, pour de leonibus novis et multis annis.⁷⁸⁴ nouvelles et nombreuses années. »

Ces vers jouxtent une peinture représentant une procession de personnages masculins identifiés comme *Leones* par des inscriptions nominatives. Cette demi-douzaine de Lions s'avance avec des offrandes⁷⁸⁵ en direction de l'édicule oriental où se trouve une statue couchée de Caelus. Deux processions analogues défilaient sur la paroi opposée (I.2 au sud), l'une réunissant des Lions, l'autre les six premiers grades mithriaques se dirigeant vers le *Pater*. La seconde campagne de peinture, très rapprochée dans le temps (vers 200 ap. J.-C. d'après Carel C. van Essen), offre un programme iconographique analogue, mais plus riche et mieux conservé⁷⁸⁶. Sur la paroi K.2, huit Lions défilent vers une grotte où Sol et Mithra s'apprêtent à recevoir la nourriture que leur offre un personnage portant un masque de corbeau (*Corax*). Les Lions portent respectivement une cassolette, un récipient rouge, un récipient en verre de couleur verte contenant deux pains, une lampe (?), un bouquet de fleur (?) et un coq. Le Lion représenté en tête de cortège tient dans sa main droite un cierge allumé, et dans sa main gauche un faisceau de cierges (vraisemblablement éteints) tournés vers le bas. Sur la paroi I.2, une autre procession,

c) ἐκάθηρμέν τέ με b) καὶ ἀπέμαξε a) καὶ περιήγγισεν a') ἀφ' οὗ b') καὶ σκίλλη c') καὶ ἄλλοις πλείοσιν

⁷⁸² M. J. VERMASEREN et C. C. VAN ESSEN, *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*, 1965, *op. cit.* n. 741, p. 187 sq. (texte établi et commenté par M. J. Vermaseren, qui compte 18 lignes au total). Carel C. van Essen date cette première campagne de peinture de 195 ap. J.-C. (*ibid.*, p. 177).

⁷⁸³ Texte original : *accipe thuricremos pater accipe sancte leones / per quos taura damus, per quos consumimur ipsi*. Ces deux lignes sont discutées par Wilhelm VOLLGRAFF, « Le rôle des Lions dans la communauté mithriaque » dans *Hommages à Léon Herrmann*, Bruxelles, 1960, p. 777-785. M. J. Vermaseren (1965, *op. cit.* n. 741, p. 232) propose comme traduction : « Accept, o holy Father, accept the incense-burning Lions / through whom we offer the incense, through whom we ourselves are purified. »

⁷⁸⁴ Trad. M. J. Vermaseren (1965, *op. cit.* n. 741, p. 232) : « Hail to the Lions for many and new years » (*nama* d'après *ναῦμα*, jaillissement, épanchement ?).

⁷⁸⁵ Souvent difficiles à identifier : sanglier, petit objet jaune, de forme grossièrement pyramidale (gâteau ou pain ?), récipients, etc.

⁷⁸⁶ Description et commentaire M. J. VERMASEREN, 1965, *op. cit.* n. 741, p. 148 sq.

dirigée vers un *Pater* représenté assis sur un trône, fait défiler six personnages identifiés par leurs inscriptions et leurs attributs⁷⁸⁷ respectifs comme Corbeau, *Nymphus*, Soldat, Lion, Perse et *Heliodromus*.

Les inscriptions de la paroi K.2, étant donné la diversité des thématiques abordées par elles⁷⁸⁸, ne sauraient être seulement considérées comme la légende explicative des peintures qu'elles accompagnaient. Les lignes 16-17 paraissent cependant faire allusion à une procession dirigée vers le *Pater* que l'on peut, dans une certaine mesure, comparer aux défilés représentés de part et d'autre de la nef. La nature précise de ce rituel nous échappe en grande partie. Le véritable locuteur des lignes 16-18 est d'ailleurs difficile à identifier. M. J. Vermaseren pense au chœur des fidèles acclamant les Lions et s'associant à l'offrande d'encens, comme du reste Wilhelm Vollgraff⁷⁸⁹, d'après lequel les Lions auraient eu en charge « l'instruction et la formation ultime des initiés ». Il faudrait donc lire *consummamur* (*consummare* : accomplir, achever, parfaire) plutôt que *consumimur* (*consumere* : consommer, consumer). Ainsi *consumimur* équivaldrait à « nous sommes instruits » ou « perfectionnés » par les Lions. Cette lecture, reprise par R. Turcan⁷⁹⁰, a été contestée par M. J. Vermaseren qui entend conserver le verbe original : en récitant *consumimur*, les fidèles s'identifieraient avec l'encens « consumé » par les Lions, et feraient ainsi allusion à la purification par le feu qui interviendrait à chaque étape de l'initiation mithriaque. L'une de ces purifications aurait consisté dans le « baptême de feu » du *Miles* au cours duquel le néophyte « recevait une marque cautérisée sur le front »⁷⁹¹. Carl-Martin Edsman qui, dans une première publication⁷⁹², semblait donner raison aux tenants d'une « marque gravée au fer ardent » (F. Cumont) chez les disciples de Mithra, ne voit cependant dans

⁷⁸⁷ Parmi ceux qui ont pu être identifiés : sac militaire du Soldat, pelle à feu du Lion, faucille (?) du Perse, globe et couronne radiée de l'*Heliodromus*.

⁷⁸⁸ Citons quelques mots conservés (cf. *infra*, p. 595), par exemple l. 1 : « Terre fertile, toi d'où Palès génère toute chose » (*Fecunda tellus cuncta qua generat Pales*) ; l. 4 : « Source enclose dans la roche, toi qui de ton nectar as nourri les deux frères » (*Fons concluse petris qui geminos aluisti nectare fratres*) ; l. 14 : « Et tu nous as préservés par l'effusion d'un sang éternel » (*Et nos servasti eternali sanguine fuso*).

⁷⁸⁹ W. VOLLGRAFF, « Le rôle des Lions dans la communauté mithriaque », 1960, *op. cit.* n. 783, p. 784-785.

⁷⁹⁰ R. TURCAN, 1993, *op. cit.* n. 716, qui remarque, p. 249, que « dans le latin impérial, *consumere* s'emploie au sens d'achever, parachever. Réciproquement, *consummare* / *consummatio* se trouvent avec l'acception de *consumere* / *consumptio*. Le glissement sémantique analogique se fait donc en réalité dans les deux sens. » Voir aussi R. TURCAN, 2000, *op. cit.* n. 716, p. 138.

⁷⁹¹ M. J. VERMASEREN et C. C. VAN ESSEN, *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*, 1965, *op. cit.* n. 741, p. 228-229.

⁷⁹² C.-M. EDSMAN, *Le baptême de feu*, Leipzig / Uppsala, 1940, p. 138, fin de la n. 1.

l'inscription de S. Prisca qu'une « consécration » par une combustion « entièrement symbolique »⁷⁹³. C'est aussi notre avis. Aucun texte examiné jusqu'à présent n'a apporté la preuve d'une cautérisation effective. Porphyre, le seul à délivrer des informations concrètes sur le rituel d'initiation au grade de Lion, parle seulement d'ablutions au miel. Il opposait cette substance à l'eau « ennemie du feu ». À l'issue de leur initiation, les *symbola* remis aux Lions développent encore le thème du feu : foudre, pelle à feu, sistre⁷⁹⁴.

Une ultime suggestion : pourquoi ne pas lire l'inscription de S. Prisca comme une formule prononcée par les candidats au grade de Lion ? Ceux-ci demanderaient au Père de les agréer en tant que *thuricremi* et *Leones*. Selon M. J. Vermaseren, le terme *accipere* exprime d'ailleurs couramment l'admission dans un culte⁷⁹⁵. La structure anaphorique des deux premières lignes, outre la recherche de l'effet rythmique, pourrait contribuer à mettre en parallèle deux aspects complémentaires d'un seul et même grade initiatique. Nous sommes en effet tenté de voir dans *thuricremi* une charge liturgique (*per quos thura damus*) constituant la face visible et actualisée de la dignité de *Leones*, une dignité qui, sur un autre plan — mystique ou spirituel — implique par analogie une *purification* (*per quos consumimur ipsi*) peut-être implicitement assimilée à un *perfectionnement*, en vertu de la parenté formelle et sémantique qu'entretiennent les verbes *consumere* et *consummare*⁷⁹⁶.

⁷⁹³ C.-M. EDSMAN, *Ignis divinus. Le feu comme moyen de rajeunissement et d'immortalité : contes, légendes, mythes et rites* (Publications of the New Society of Letters at Lund, 34), Lund (Suède), 1949. L'auteur consacre quelques pages aux mystères de Mithra (p. 219-224). Certaines sources importantes sont citées (Nonnos le mythographe, Porphyre). Dans sa lecture de l'inscription de S. Prisca, l'auteur est desservi par les premières lectures proposées (*hujus ramos* au lieu de *thuricremos*). À aucun moment dans son exposé C.-M. Edsman ne se prononce clairement sur l'existence ou non d'une cautérisation dans le mithriacisme.

⁷⁹⁴ Ostie, mosaïque de Felicissimus, R. TURCAN, 2000, *op. cit.* n. 716, p. 69, fig. 5. Le sistre est l'attribut d'Isis, identifiée avec Σῶθις (cf. *Ibid.*, p. 159, n. 7). PLUTARQUE explique dans *Isis et Osiris*, § 21 (éd. et trad. éd. et trad. C. FROIDEFOND, CUF, 1988, p. 196) : « l'âme d'Isis est appelée Chien par les Grecs et Sôthis par les Égyptiens ». *Sôthis* est un nom égyptien, il désigne la *canicule*, en grec Σείριος (Σείριος ἀστὴρ, l'étoile Sirius, la personnification de la canicule). Cet attribut du sistre conviendrait bien aux « sacrements d'une nature aride et brûlante » évoqués par Tertullien.

⁷⁹⁵ M. J. VERMASEREN et C. C. VAN ESSEN, *The Excavations [...]*, 1965, *op. cit.* n. 741, p. 225 (avec exemples).

⁷⁹⁶ Cf. *supra*, n. 790.

b) Aux sources de Mithra

> *Introduction*

Quel que soit le véritable locuteur de l'inscription de S. Prisca, une formule comme *Leones ... per quos consumimur* ne saurait être interprétée, avec M. J. Vermaseren et R. Turcan, comme une allusion à un rituel de cautérisation. Les herméneutes de Mithra avaient beau interpréter les Lions comme « les sacrements d'une nature aride et brûlante », les *symbola* manipulés au cours des mystères léontiques restaient parfaitement inoffensifs. Si l'on s'était avisé de mutiler les mystes avec un *cauterium*, nul doute que le procédé aurait fait scandale, et que l'indignation aurait été païenne avant d'être chrétienne. À l'évidence, les auteurs chrétiens se sont plu à dramatiser des épreuves qui, à l'origine, n'avaient rien d'une performance physique. Cette inclination rhétorique, déjà perceptible chez Grégoire de Nazianze, sera poussée jusqu'à la caricature par ses commentateurs, et les notices ainsi produites iront jusqu'à troubler le jugement des historiens modernes.

Par comparaison, Tertullien se montre beaucoup plus sobre et mieux informé. Sa critique du mithriacisme ne repose pas sur l'*hybris* supposée de tel ou tel rite. Tertullien dénonce au contraire une convergence diabolique entre certains *sacramenta* chrétiens et mithriaques qui apparaissent aussi indolores les uns que les autres. Cette position, brièvement exposée à la fin du *De corona*, se trouve développée dans le passage déjà cité⁷⁹⁷ du *De praescriptione haereticorum* où Tertullien mentionne la fameuse *signatio in frontibus*. Avant de réexaminer ce texte, nous pouvons d'ores et déjà dresser la liste des principaux arguments permettant d'écarter l'hypothèse d'un *marquage indélébile* :

a) La piste des « brûlures », on l'a vu, ne débouche que sur l'identité symbolique des *Leones* qui participent à des rites inoffensifs et ne sont nullement habilités à cautériser leurs coreligionnaires.

b) En dépit des apparences, la *signatio* des *Milites* de Mithra ne saurait faire référence au tatouage militaire, seulement attesté à partir du milieu du IV^e siècle. La marque militaire n'était d'ailleurs pas appliquée sur le front, mais sur la main ou le poignet.

c) L'*inscriptio frontis* est un signe d'extrême ignominie qu'il eût été maladroit — c'est un euphémisme — d'infliger aux *honestiores* affiliés au culte de Mithra. Une marque aussi visible entrerait en contradiction avec le secret habituellement réclamé par les mystères. Si les mithriastes avaient porté une marque *in frontibus*, non seulement Tertullien ne serait pas le seul auteur à nous en parler, mais nous en connaîtrions certainement la nature exacte.

⁷⁹⁷ Cf. *supra*, p. 575.

Il ne resterait en définitive qu'une seule solution, celle qu'imaginèrent en 1911 Paul Perdrizet et Franz Joseph Dölger : Tertullien parlerait d'un marquage éphémère, analogue à la signation chrétienne, éventuellement donné sous forme de chrismation⁷⁹⁸. Même après avoir écarté l'hypothèse improbable d'un plagiat opéré dans le sens voulu par Tertullien, cette convergence rituelle n'en demeurerait pas moins troublante. Non qu'il faille s'étonner de rencontrer un rite de signation éphémère en dehors du christianisme. C'est bien plutôt le silence des autres auteurs antiques qui aurait de quoi surprendre : le mithriacisme et le christianisme pratiquant tous deux une signation frontale, voilà une affaire qui aurait dû intéresser autant les défenseurs que les adversaires du christianisme. Nous aurions fait nôtre ce constat désabusé, si une ultime solution ne nous était apparue susceptible de résoudre de façon satisfaisante la plupart des difficultés rencontrées jusqu'à présent.

> *Pour la restauration de frontibus en fontibus dans De praescr. 40, § 4*

Nous proposons de corriger *frontibus* en *fontibus* (§ 4, l. 7). Cette conjecture inédite⁷⁹⁹ mérite un retour au texte d'origine, que nous accompagnons cette fois de notre propre traduction :

<p>§ 2 <i>[Diaboli] sunt partes intervertendi veritatem qui ipsas quoque res sacramentorum divinatorum idolorum mysteriis aemulatur.</i></p> <p>§ 3 <i>Tingit et ipse quosdam utique credentes et fideles suos ; expositionem delictorum de lavacro repromittit, § 4 et, si adhuc memini Mithrae, signat illic in fontibus milites suos, celebrat et panis oblationem et imaginem resurrectionis inducit et sub gladio redimit coronam.</i>⁸⁰⁰</p>	<p>§ 2 « Le rôle du diable, c'est de falsifier la vérité. Dans les mystères des idoles, il rivalise même avec ce qui constitue le propre des sacrements⁸⁰¹ divins.</p> <p>§ 3 Lui-même baptise ceux qui croient en lui, ses fidèles ; il promet l'éviction des fautes par le bain</p> <p>§ 4 et, si je me souviens encore de Mithra, c'est chez lui⁸⁰² que [le diable] confirme ses soldats dans des sources, qu'il célèbre l'oblation du pain, qu'il exhibe une image de la résurrection, qu'il couronne sous la menace d'un glaive⁸⁰³. »</p>
---	---

⁷⁹⁸ Cf. *supra*, p. 577.

⁷⁹⁹ Dans son appareil critique, Raymond-François Refoulé répertorie les lectures proposées par les éditeurs antérieurs. La lecture *fontibus* n'a jamais été suggérée (voir R.-F. REFOULÉ, *Tertulliani De praescriptione haereticorum*, dans *Tertulliani Opera, pars I : Opera catholica*, CCSL 1, 1954, p. 220). Seule proposition notable : dans sa troisième édition (Bâle, 1539), Beatus RHENANUS lit *initiat* à la place de *signat* (l. 7), lecture reprise dans les éditions de Martin MESNART (Paris, 1545), Sigismundo GELENIO ou Sigismond GHELEN (Bâle, 1550) et Jacques DE PAMÈLE (Anvers, 1579).

⁸⁰⁰ TERTULLIEN, *Traité de la prescription contre les hérétiques*, ch. 40, § 1-4, éd. R.-F. REFOULÉ, SC 46, 1957, p. 144-145.

⁸⁰¹ Sur la traduction de *sacramentum* par *sacrement*, voir les remarques de R. Turcan citées plus haut, p. 581.

⁸⁰² *illic* ici au sens de *in illo*.

⁸⁰³ La tournure *redimit coronam* n'est pas facile, comme le remarque R.-F. Refoulé. On peut comprendre *redimit* de *redimere* (racheter) ou de *redimire* (couronner). Ces deux verbes, le second en particu-

[Suite de la note page suivante]

Le principal argument de notre restauration repose sur une acception de *signare* dérivée de *σφραγίζειν* (sceller) que Tertullien utilise souvent pour exprimer les idées de *confirmation*, de *perfectionnement* et d'*achèvement*, sans faire référence à un marquage concret⁸⁰⁴. C'est sous cette acception abstraite que les mots *σφραγίζειν* / *signare* et *σφραγίς* / *signaculum* sont utilisés dans les épîtres pauliniennes et dans l'évangile de Jean⁸⁰⁵. Au II^e siècle, cette terminologie, qui s'applique désormais à l'initiation baptismale en général, ne renvoie pourtant à aucun rite spécifique de signation. Il faut attendre le III^e siècle pour que *σφραγίζειν* désigne explicitement le signe de la croix tracé sur le front du nouveau baptisé⁸⁰⁶. Tertullien est le premier à parler de la signation cruciforme quotidienne comme d'une tradition déjà bien implantée, en utilisant le terme *signaculum*⁸⁰⁷. Dans un texte remontant aux années 208-212, le docteur de Carthage fait même allusion à une *signatio* donnée après le bain et l'onction, et avant l'imposition des mains⁸⁰⁸. Cette signation postbaptismale, qui a tout l'air d'une nouveauté⁸⁰⁹, n'oblitére pas l'acception traditionnelle de *signare* comme équivalent de *σφραγίζειν*, la plus fréquente dans l'œuvre de Tertullien. Nous avons déjà pu remarquer que le vocabulaire du sceau s'appliquait directement à l'eau du baptême : parce que le bain est « scellement de la foi » (*obsignatio fidei*)⁸¹⁰, Tertullien peut parler du « sceau du bain » (*signaculum lavacri*)⁸¹¹.

Dans le *De praescr.* (ch. 36, § 5), quelques pages avant le passage qui nous occupe ici, Tertullien emploie à nouveau *signare* (l. 6) à propos de l'initiation chrétienne, dans un passage

lier, appelleraient plutôt un complément à l'ablative (*corona*). La signification de *sub gladio* (« sous la menace d'un glaive ») s'éclaire avec le passage parallèle du *De corona* (*supra*, p. 574, n. 728) : « après qu'on lui a opposé un glaive, une couronne lui est présentée ». Le *De praescr.* ne dit pas autre chose : le diable « couronne sous la menace d'un glaive ».

⁸⁰⁴ Cf. *supra*, p. 383 sq.

⁸⁰⁵ Cf. *infra*, p. 635 sq.

⁸⁰⁶ Cf. *infra*, p. 772 sq.

⁸⁰⁷ *De corona*, ch. 3, § 4 et *Contre Marcion*, livre III, ch. 22, § 6-7, notices citées *infra*, p. 764 sq.

⁸⁰⁸ *De resurrectione mortuorum*, ch. 8, § 3, cité *infra*, p. 772. C'est la seule mention explicite d'une signation postbaptismale chez Tertullien.

⁸⁰⁹ Origène, qui connaît lui aussi la signation cruciforme frontale et quotidienne, témoigne de l'existence d'une onction distincte du bain en Orient dès le premier tiers du III^e siècle. Mais rien ne dit que cette onction postbaptismale — désignée par *χρῆναι* et ses dérivés, et non par *σφραγίζειν* / *σφραγίς* — ait été dès cette époque *frontale* et *en forme de croix* (V. SAXER, *Les rites de l'initiation chrétienne du I^{er} au VI^e siècle*, Spolète, 1988, p. 188-189 ; sur les rites postbaptismaux, bon état de la question dans A. BENOÎT et Ch. MUNIER, *Le Baptême dans l'Église ancienne (I^{er} - III^e siècles)*, Berne, 1994, *intro.* p. XXXIV-XXXV).

⁸¹⁰ TERTULLIEN, *La pénitence*, ch. 6, § 14, éd. et trad. Ch. MUNIER, SC 316, 1984, p. 168.

⁸¹¹ TERTULLIEN, *La pudicité*, ch. 9, § 11, éd. et trad. Ch. MUNIER, SC 394, 1993, p. 190.

extrêmement important pour nous où sont énumérés les mérites de l'Église catholique (i. e. les Églises apostoliques unies à l'Église d'Afrique) :

<p>[<i>Ecclesia</i>] <i>unum Deum Dominum novit, creatorem universitatis, et Christum Jesum ex virgine Marie filium Dei creatoris, et carnis resurrectionem, legem et prophetas cum evangelicis et apostolicis litteris miscet, inde potat fidem; eam aqua signat, sancto spiritu vestit, eucharistia pascit, martyrium exhortatur.</i>⁸¹²</p>	<p>« [L'Église] admet un Dieu unique et Seigneur, créateur de l'univers, le Christ Jésus-Christ, né de la Vierge Marie, fils du Dieu créateur ; elle admet aussi la résurrection de la chair ; elle mélange la loi et les prophètes avec les écrits évangéliques et apostoliques : c'est de cela qu'elle abreuve sa foi ; cette foi, elle la confirme avec l'eau, elle la revêt du Saint-Esprit, elle la nourrit de l'eucharistie, elle l'exhorte au martyre. »</p>
---	---

Une petite synopse montre comment le ch. 40, § 4, tel que nous le restaurons, présente une symétrie presque parfaite avec le ch. 36, § 5 :

<p><u>Initiation chrétienne</u> (36, § 5) <u>Sujet</u> : <i>Ecclesia</i> a) <i>inde potat fidem; eam aqua signat, sancto spiritu vestit,</i> b) <i>eucharistia pascit,</i> c) [l. 4 : <i>novit ... carnis resurrectionem</i>] d) <i>martyrium exhortatur</i></p>	<p><u>Initiation mithriaque</u> (40, § 4) <u>Sujet</u> : <i>Diabolus</i> <i>signat illic in fontibus milites suos,</i> <i>celebrat et panis oblationem</i> <i>et imaginem resurrectionis inducit</i> <i>et sub gladio redimit coronam</i></p>
---	--

Ces deux passages du *De praescr.* mettent en parallèle les *sacramenta* chrétiens et mithriaques qui possèdent, d'après Tertullien, quatre points communs : a) le perfectionnement ou la confirmation (*signare*) par l'eau, b) l'offrande de pain, c) une doctrine de la résurrection, d) l'exhortation au combat. Sur le dernier point *d*, évoqué au ch. 40, § 4 par la formule *sub gladio redimit coronam*, on peut se reporter aux précisions que donnera Tertullien quelques années plus tard à la fin du *De corona*⁸¹³. Le point *c* nous parle d'une « image de la résurrection ». Selon Per Beskow⁸¹⁴, Tertullien aurait en vue l'iconographie de Mithra pétrogène représentant le dieu s'extirpant vivement d'une roche, le plus souvent sous les traits d'un adulte — d'où la confusion entre naissance et résurrection — armé d'un poignard et

⁸¹² TERTULLIEN, *Traité de la prescription contre les hérétiques*, ch. 36, § 5, éd. R.-F. REFOULÉ, *SC* 46, 1957, p. 138-139.

⁸¹³ Cf. *supra*, p. 574 sq.

⁸¹⁴ P. BESKOW, « Tertullian on Mithras », *Studies in Mithraism. Papers associated with the Mithraic Panel organized on the occasion of the XVIth Congress of the International Association for the History of Religions, Rome, 1990*, Rome, 1994, p. 59. Cette interprétation — à laquelle nous souscrivons — est également reçue positivement par Frédéric CHAPOT dans son compte-rendu de la *Revue des Études Augustiniennes*, 41, 1995, p. 343-344 : « on ne peut déduire avec certitude de l'expression *imaginem resurrectionis inducit* (*Praes* 40, 4) l'existence d'une cérémonie mithriaque de résurrection, mais elle atteste en revanche que Tertullien voyait dans la naissance de Mithra d'un roc une contrefaçon du thème chrétien de la résurrection. »

portant un globe ou une torche⁸¹⁵. L'*oblatio panis* du point *b*, interprétée comme une contrefaçon de l'eucharistie chrétienne, trouve elle aussi des points de comparaison dans l'iconographie du repas partagé par *Sol* et *Mithra*⁸¹⁶. La remarque de Tertullien n'est d'ailleurs pas une nouveauté. Ainsi Justin :

Ὅπερ καὶ ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις « C'est précisément cela [i. e. l'eucharistie] que les
παρέδωκαν γίνεσθαι μιμησάμενοι οἱ mauvais démons ont imité et transmis aux mystères de
πονηροὶ δαίμονες · ὅτι γὰρ ἄρτος καὶ Mithra : en effet, vous n'êtes pas sans savoir — ou
ποτήριον ὕδατος τίθεται ἐν ταῖς τοῦ vous pouvez l'apprendre [maintenant] — que l'on
μουυμένου τελεταῖς μετ' ἐπιλόγων τινῶν, présente dans les cérémonies d'initiation du pain et une
ἢ ἐπίστασθε ἢ μαθεῖν δύνασθε.⁸¹⁷ coupe d'eau en prononçant certaines formules. »

La *signatio aqua / in fontibus* dont parle Tertullien correspond-elle à la « coupe d'eau » mentionnée par Justin ? Comme nous l'avons vu plus haut⁸¹⁸, le docteur de Carthage n'hésite pas à utiliser *signare* à propos d'une boisson initiatique :

Hodie istic Bellonae secatos sanguis « C'est maintenant le sang tiré d'une cuisse ouverte,
de femore proscisso palmula exceptus recueilli dans la main et donné à boire, qui confirme
*et usui datus signat.*⁸¹⁹ (*signat*) les entaillés de Bellone. »

Dans le *De baptismo*, Tertullien semble toutefois attribuer aux mithriastes un véritable *lavacrum* : « c'est par un bain que [les païens] sont initiés à certains mystères, comme ceux d'une Isis ou d'un Mithra » (*Nam et sacris quibusdam per lavacrum initiantur [nationes], Isidis alicujus aut Mithrae*)⁸²⁰. Les « sources » (*fontes*) que nous conjecturons dans le *De praescr.* pourraient en effet avoir servi à un véritable baptême :

⁸¹⁵ Voir R. TURCAN, 2000, *op. cit.* n. 716, p. 96 et pl. 2, 3, 6, 8, 14b. Justin (*Dialogue avec Tryphon*, ch. 70) dénonçait déjà la doctrine mithriaque du dieu « né d'une pierre » (*ἐκ πέτρας γεγενῆσθαι*) comme une contrefaçon des préfigurations vétéro-testamentaire du Christ comme pierre (Dn 2, 34, Is 33, 13-19). Firmicus Maternus (*L'erreur des religions païennes*, ch. 20, § 1-6, éd. et trad. R. TURCAN, *CUF*, 1982, p. 122-125, et commentaire, p. 301-302) ajoute Ps 117, 22-23 ; Za 3, 9 ; Jos 24, 26-27.

⁸¹⁶ Voir par exemple la fresque de S. Prisca analysée par Maarten J. Vermaseren dans M. J. VERMASEREN et C. C. VAN ESSEN, *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*, 1965, *op. cit.* n. 741, p. 152-153 et pl. LVII-LVIII (paroi K.2, couche supérieure, vers 200). Le banquet de Sol et Mithra apparaît fréquemment parmi les scènes latérales des bas-reliefs mithriaques (R. TURCAN, 2000, *op. cit.* n. 716, p. 67-68 et pl. 11b, 12a, 13a).

⁸¹⁷ JUSTIN, *Première Apologie*, ch. 66, § 4, éd. et trad. (modifiée) A. WARTELLE, Paris, 1987, p. 190-191. Sur le repas mithriaque qui, à l'évidence, comportait d'autres aliments (viande des animaux sacrifiés, vin), cf. R. TURCAN, 2000, *op. cit.* n. 716, p. 144.

⁸¹⁸ Cf. *supra*, p. 384.

⁸¹⁹ TERTULLIEN, *Apologétique*, ch. 9, § 10, éd. et trad. (modifiée) J.-P. WALTZING, 1929 (repr. 1998, p. 50).

⁸²⁰ TERTULLIEN, *Traité du baptême*, ch. 5, § 1, éd. et trad. R.-F. REFOULÉ, collab. M. DROUZY, *SC* 35, 1952, p. 71-72. Voir A. D. NOCK, « Pagan Baptisms in Tertullian », *Journal of Theological Studies*, 28, 1927, p. 289-290.

*Ideoque nulla distinctio est, mari quis an stagno, flumine an fonte, lacu an alveo diluatur.*⁸²¹ « Il n’y a aucune différence entre celui qui est lavé dans la mer ou dans un étang, dans un fleuve ou dans une source (fonte), dans un lac ou un bassin. »

C’est d’ailleurs le sens que suggère l’enchaînement des §§ 3 et 4 (l. 5-8) : « il promet l’éviction des fautes par le bain (*de lavacro*) [...] il confirme ses soldats dans des sources (*in fontibus*) ». La consommation d’eau — réelle ou symbolique — dans le mithriacisme n’est cependant pas à exclure. On pourrait la déduire du verbe *potare* qui détermine le parallèle *a* entre *De praescr.* 36, § 5 et 40, § 4 : *inde potat fidem ; eam aqua signat = signat illic in fontibus milites suos*. Le bain et la consommation d’eau ne s’excluent pas l’un et l’autre : on sait par exemple, d’après deux notices transmises par le Pseudo-Hippolyte, que certains gnostiques pratiquaient apparemment les deux rites l’un à la suite de l’autre⁸²².

> *Le “miracle de la source” dans le mithriacisme et le christianisme*

Notre lecture *signat in fontibus milites suos* trouve également un parallèle dans l’iconographie. L’une des scènes les plus fréquemment reproduites sur les reliefs mithriaques montre Mithra faisant jaillir une source en tirant à l’arc sur un rocher⁸²³. Dans son corpus, Maarten J. Vermaseren recense plus de cinquante exemplaires de ce “miracle de l’eau” ou “miracle de la source”⁸²⁴. Mithra y est accompagné d’un ou deux personnages, la plupart du temps age-

⁸²¹ *Ibid.*, ch. 4, § 3, p. 70. Cette remarque ne s’applique cependant qu’aux diverses formes de baptême “chrétien”, celui donné par Jean dans le Jourdain (Mt 3, 6), par Pierre dans le Tibre, par Philippe avec une eau trouvée au hasard de la route (Ac 8, 36).

⁸²² PSEUDO-HIPPOLYTE, *Réfutation de toutes les hérésies*, livre V, ch. 19, § 21, éd. M. MARCOVICH, 1986, p. 192-193, trad. A. SIOUVILLE, vol. 1, Paris, 1928, p. 189 (discours attribué aux Séthiens) : le Verbe, « après avoir pénétré dans les honteux mystères (*μυστήρια*) du ventre [d’une vierge], s’est lavé et a bu la coupe d’eau vive jaillissante (*ἀπελούσατο καὶ ἔπιε τὸ ποτήριον ζῶντος ὕδατος ἀλλομένου*), que doit absolument boire (*πιεῖν*) quiconque veut se dépouiller de la forme servile et se revêtir d’un vêtement céleste » ; livre V, ch. 27, § 2, éd. cit., p. 209, trad. cit., p. 207 (les mystères du gnostique Justin) : « Quand il a prêté ce serment, l’initié est introduit en présence du Bon [...], puis il boit de l’eau vive (*καὶ πίνει ἀπὸ τοῦ ζῶντος ὕδατος*), de cette eau dans laquelle, à ce qu’ils croient, ils ont seuls le privilège de se baigner (*ὄπερ ἐστὶ λουτρὸν αὐτοῖς, ὡς νομίζουσι*), et qui est une source d’eau vive jaillissante. »

⁸²³ Voir M. J. VERMASEREN, *Mithra, ce dieu mystérieux*, trad. M. LÉMAM et L. GILBERT, Paris / Bruxelles, 1960, p. 71-74.

⁸²⁴ Les vestiges romains n’ont conservé qu’une scène de ce type (fresque du *mithraeum* du Palazzo Barberini, M. J. VERMASEREN, *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis mithriacae* (abrégé *CIMRM*), t. 1, La Haye, 1956, p. 169 et fig. 112 (n° 390). La plupart des exemplaires proviennent des régions rhénanes (*CIMRM* 2, 1960, *index*, p. 411, s. v. *watermiracle*). Voir l’inventaire récent de R. VOLLKOMMER, « Mithras », *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*, VI, 1, Zurich / Munich, 1992, p. 610-611 (*Wasserwunder*, n° 333-361). Au *mithraeum* de Doura-Europos (III^e s. ap. J.-C.), dans une des scènes entourant la niche cultuelle, Mithra est seul, debout, arc bandé, mais sans représentation de rocher (R. VOLLKOMMER, *LIMC* VI, 1, n° 333 = n°300, et VI, 2, p. 356, n° 300 : photo-
[Suite de la note page suivante]

nouillés, soit devant la source pour s’y abreuver, soit devant le dieu pour solliciter son intervention (pl. LV-LVI). Par son aspect et sa position, le rocher visé par Mithra semble avoir été volontairement associé à un nuage. Or, comme le remarque M. J. Vermaseren, « dans le culte de Mithra, le rocher représente la voûte céleste ; il faut donc en conclure que la flèche de Mithra fit jaillir l’eau du ciel »⁸²⁵. Les témoignages littéraires ne sont pas d’un grand secours pour interpréter cet épisode et lui trouver une place dans la geste théologique et cosmologique de Mithra, elle-même très incertaine. R. Turcan imagine que le miracle de Mithra permit au monde animal et végétal d’échapper à la menace de la sécheresse universelle que Phaéthon avait fait peser sur le monde⁸²⁶.

La quatrième ligne de l’inscription dégagée à S. Prisca sur la couche inférieure de la paroi K.2 (vers 195) fait certainement allusion au “miracle de l’eau”, dans un contexte qui se rapporte à la fertilité générale des êtres vivants⁸²⁷ :

1. 1 *Fecunda tellus cuncta qua generat Pales*
« Terre fertile, toi d’où Palès⁸²⁸ génère toute chose »
1. 2[illisible].....
1. 3 *Unde omn ... laetas a(?) amant sua*
« D’où tou[] tu réjouis/fertilises (ou : joyeuses/fertiles) [] aiment »
1. 4 *Fons concludit petris qui geminos aluisti nectare fratres*
« Source enclose dans la roche, toi qui de ton nectar as nourri les deux frères »

M. J. Vermaseren croit pouvoir identifier les « deux frères » assoiffés avec Cautès et Cautopatès, les symboles respectifs du soleil ascendant et descendant⁸²⁹. Mais dans ce cas, l’iconographie mithriaque, qui distingue presque toujours Cautès et Cautopatès à l’aide d’un attribut (torche levée pour le premier, torche baissée pour le second), aurait dû recourir au même

graphie en noir et blanc). Ces deux peintures de Rome et de Doura sont les seules traces de l’iconographie du “miracle de l’eau” en dehors des régions rhénanes et danubiennes.

⁸²⁵ M. J. VERMASEREN, *Mithra, ce dieu mystérieux*, 1960, *op. cit.* n. 823, p. 73.

⁸²⁶ R. TURCAN, 2000, *op. cit.* n. 716, p. 60-61 et 96. Selon la légende grecque, Phaéthon aurait obtenu d’Hélios son père le droit de conduire le char du soleil. Incapable de maîtriser son attelage, il l’aurait approché dangereusement de la terre, desséchant les fleuves et brûlant les cultures. R. Turcan établit un rapport entre la figure de Phaéthon reproduite au revers de la stèle de Dieburg (*ibid.*, pl. 7) et celle de Mithra représenté sur le panneau central de l’avers (pl. 6) : le dieu perse monte un cheval au galop, escorté de chiens de chasse, et tend son arc vers une cible non représentée. Mais cette scène de chasse pourrait bien n’avoir aucun rapport avec le “miracle de l’eau”. Sur le Phaéthon de Dieburg, voir F. BARATTE, « Phaethon I », *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*, VII, 1, 1994, p. 351, n° 3 et com. p. 354 : Phaéthon apparaît « dans un contexte mithriaque qui étonne, et dont le sens reste incertain ».

⁸²⁷ M. J. VERMASEREN et C. C. VAN ESSEN, *The Excavations [...]*, 1965, *op. cit.* n. 741, p. 187 et commentaire, p. 193-200.

⁸²⁸ Déesse des bergers et des pâturages.

⁸²⁹ M. J. VERMASEREN et C. C. VAN ESSEN, *The Excavations [...]*, 1965, *op. cit.* n. 741, p. 193-194 (hypothèse préférée à celle des deux Dioscures Castor et Pollux).

procédé sur l'une au moins des nombreuses scènes de "miracle" conservées. Le costume perse de ces derniers (bonnet phrygien, tunique courte serrée à la taille, pantalons, courte cape) permet seulement de reconnaître en eux des compatriotes de Mithra, ce qui n'a rien de surprenant.

Quoi qu'il en soit, le miracle de la source était à même de fournir le prototype d'une cérémonie de l'eau vivifiante. L'attitude des « deux frères » assoiffés pourrait donner raison à Justin en suggérant la consommation d'une coupe d'eau. De son côté, Porphyre explique que dans les mystères de Mithra la « source » était remplacée par un vase rituel. Alors qu'il fait allusion aux cratères de l'autel des Nymphes (*Odyssée*, chant XIII, v. 105), le philosophe donne en effet cette précision : « les cratères sont *le symbole des sources*, comme lorsque chez Mithra on remplace la source par un cratère » (τῶν μὲν κρατήρων σύμβολον τῶν πηγῶν φερόντων, καθὼς παρὰ τῷ Μίθρα ὁ κρατὴρ ἀντὶ τῆς πηγῆς τέτακται)⁸³⁰. Ce témoignage de Porphyre pourrait être complété par les observations formulées par M. J. Vermaseren à propos de la salle Y du *mithraeum* de S. Prisca⁸³¹. Cette salle, principale annexe du *spelaeum* (salle W), possède sur sa paroi nord une niche à arcade devant laquelle s'élève un podium rectangulaire. Un bassin de 71 cm de diamètre, en terre grossière, y a été retrouvé encastré. En se fondant sur le témoignage de Tertullien cité plus haut⁸³², M. J. Vermaseren imagine que l'on accomplissait là un véritable rite baptismal : le myste, parvenu devant le podium, s'agenouillait et inclinait sa tête au-dessus de la vasque remplie d'eau, les deux mains posées de chaque côté. Un officiant (Père ou *Heliodromus*) lui versait de l'eau sur la tête avec une *patera*. Comme parallèles archéologiques, M. J. Vermaseren mentionne d'autres vasques retrouvées sur des banquettes latérales dans les *mithraea* de Carnutum, Heddernheim et Königshofen. Mais tous ces récipients pourraient aussi bien avoir servi à puiser de l'eau destinée à être bue. Une statuette de Dieburg (pl. LVI, fig. 3) donne en tout cas raison à Porphyre : elle représente Mithra appuyant son arc sur un autel et tenant apparemment une flèche dans sa main droite. À ses pieds, un cratère à

⁸³⁰ PORPHYRE, *L'autel des Nymphes dans l'Odyssée*, § 17, éd. cit. n. 765. Conformément à l'usage que Porphyre fait de *παρὰ* (« chez » tel auteur, « dans » tel culte) nous renonçons à traduire avec Yann Le Lay (Paris, 1989, p. 71) : « auprès de Mithra », une formule qui pourrait suggérer une précision rituelle — cratère disposé (τέτακται) aux pieds d'une effigie de Mithra — que le texte ne donne pas. Au lieu de « en guise de sources est placé un cratère », nous comprenons en effet la tournure *τάσσειν ἀντί* par « disposer à la place de », c'est-à-dire « jouer le rôle de », « remplacer » sans idée de dépôt ou de présentation rituelle qu'impliquait plus haut le *τίθεται* de Justin (cf. *supra*, p. 593).

⁸³¹ M. J. VERMASEREN et C. C. VAN ESSEN, *The Excavations [...]*, 1965, *op. cit.* n. 741, p. 141.

⁸³² *De baptismo*, ch. 5, § 1 (*supra*, p. 593).

ances doit, selon toute vraisemblance, être interprété comme le substitut de la source miraculeuse de Mithra.

Comme nous pouvons le constater, les documents littéraires et archéologiques ne permettent pas d'établir l'identité des deux « frères » abreuvés par Mithra. Notre lecture du *De praescr.* laissera d'ailleurs cette question sans réponse. Quand bien même l'expression *signat illic in fontibus milites suos* concernerait en propre l'initiation au grade de Soldat, Tertullien nous renseignerait toujours aussi mal sur les protagonistes du mythe d'origine. La précision *milites* pourrait d'ailleurs procéder d'une équivoque formelle : Tertullien, en se fondant sur l'iconographie du “miracle de la source”, pourrait avoir confondu le costume perse des « deux frères » avec la tenue ordinaire des soldats romains (courte tunique à manches, ceinturon, chlamyde rejetée sur les épaules). En effet, à l'exception du bonnet phrygien — qui n'est pas toujours représenté, ou que le sculpteur ne prend pas la peine de modeler correctement (**pl. LV**, fig. 1 et **pl. LVI**, fig. 1) — rien ne permet de différencier les « deux frères » des militaires figurés sur d'autres bas-reliefs romains de facture grossière. Que cette confusion ait été volontaire ou accidentelle, elle présente en tout cas un avantage, celui d'accentuer le parallélisme que Tertullien a souhaité établir entre le mithriacisme et le christianisme. L'art paléochrétien a en effet développé un thème iconographique présentant d'indéniables ressemblances formelles avec le “miracle de l'eau” mithriaque⁸³³, un thème qui mettra en scène, au IV^e siècle, d'authentiques soldats.

Cette image a pour point de départ un miracle bien connu accompli au cours de l'Exode par Moïse : pour abreuver son peuple assoiffé, Yahvé lui demande de faire jaillir une source en frappant un rocher de son bâton (Ex 17, 1-7 et Nb 20, 1-11). L'épisode de Raphidin⁸³⁴ a donné lieu à de nombreuses représentations peintes ou sculptées, datant pour la plupart des III^e et IV^e siècles⁸³⁵. Les plus anciennes figurations, celles de la première moitié du III^e siècle, montrent

⁸³³ Ce point de contact a été brièvement noté par M. J. VERMASEREN, *Mithra, ce dieu mystérieux*, 1960, *op. cit.* n. 823, p. 74.

⁸³⁴ Le livre de l'Exode localise l'événement au sortir du désert de Çîn / Sin, à Rephidim / Raphidin, et fait en outre siéger Yahvé en Horeb (i. e. Sinaï). Les Nombres le situent à Cadès dans le désert de Çîn. Cet événement est brièvement rappelé en Dt 8, 15 ; Né 9, 15 ; Is 43, 20 ; 48, 21 ; Ps 104, 41 ; Ps 113A, 8, cité à trois reprises en Ps 77, 15, 16, 20 et commenté en Sa 11, 4 sq.

⁸³⁵ J. WILPERT, *I sarcofagi cristiani antichi*, vol. 1 : *testo*, Rome, 1929, p. 109-114 ; P. VAN MOORSEL, « Il miracolo della Rocca nelle letteratura e nell'arte paleocristiane », *Rivista di archeologia cristiana*, 40, 1964, p. 221-151 ; Ch. PIETRI, *Roma christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)* (Bibliothèque des Écoles françaises [Suite de la note page suivante])

Moïse debout frappant le rocher de sa *virga*. Depuis Paul (1 Co 10, 4), on identifiait le rocher du désert avec le Christ, dispensateur d'eau vive. Cette typologie sera reprise pendant toute la période patristique, avec des références à la Passion (le côté percé du coup de lance), à l'eucharistie, et surtout au baptême⁸³⁶. À partir du début du IV^e siècle, le protagoniste du miracle prend de plus en plus souvent les traits d'un homme d'âge mûr et porte la barbe. Des inscriptions — celle de la coupe en verre de Podgoritza par exemple — l'identifient même explicitement avec l'apôtre Pierre. Cette innovation exégétique, qui reste le privilège de l'iconographie⁸³⁷, est en partie motivée par le nom même de l'apôtre — Céphas / Πέτρος — que le Christ donne à Simon (Jn 1, 42) en faisant de ce dernier le fondement de son Église (Mt 16, 18 : « tu es Pierre, et sur cette pierre, je bâtirai mon Église »). À la même époque, sur les sarcophages, les imagiers introduisent deux (plus rarement trois) petits personnages s'abreuvant à la source jaillie du rocher⁸³⁸. Ces “assoiffés” adoptent le costume des soldats en campagne : courte tunique à manches, chlamyde rejetée sur les épaules, tête couverte du *pileus pannonicus* (sorte de calot)⁸³⁹. En l'absence de textes susceptibles d'expliquer cette particularité iconographique, trois hypothèses ont été avancées :

1) Joseph Wilpert interprète ces soldats comme une référence au baptême du centurion Corneille et de ses gens par Pierre (Ac 10, 1 sq.). Le soldat que l'on voit parfois prosterné aux pieds de Pierre rappellerait Ac 10, 25 : « Au moment où Pierre entrait, Corneille vint à sa rencontre et, tombant à ses pieds, se prosterna »⁸⁴⁰. Nous pouvons ajouter la formule très imagée de Jérôme : « Corneille le centurion, encore païen, est inondé du don de l'Esprit-Saint » (*Cornelius centurio adhuc ethnicus dono Spiritus sancti inundatur*)⁸⁴¹.

2) Tout en privilégiant les ressources offertes par le nom même de Pierre, Paul van Moorsel mentionne deux légendes tardives où Pierre, après son arrestation, baptise ses deux gardiens Procès et Martinien en faisant jaillir l'eau d'un rocher⁸⁴².

3) Charles Pietri écarte ces « affabulations tardives » et préfère reconnaître dans les soldats abreuvés « les combattants du peuple chrétien, la *militia Christi* »⁸⁴³. Cette interprétation est reprise par Martine Dulaey⁸⁴⁴.

d'Athènes et de Rome, fasc. 122), Rome, 1976, t. 1, p. 323-341 ; M. DULAËY, “Des forêts de symboles”. *L'initiation chrétienne et la Bible (I^{er}-VI^e siècle)*, Paris, 2001, p. 114-127.

⁸³⁶ Voir les références réunies par M. DULAËY, 2001, *op. cit.* n. 835, p. 115 sq.

⁸³⁷ Deux échos isolés de cette assimilation se trouvent chez Aphraate le Persan (milieu IV^e siècle) et Augustin (M. DULAËY, 2001, *op. cit.* n. 835, p. 125).

⁸³⁸ Répertoire et commentaire exhaustifs dans Ch. PIETRI, 1976, *op. cit.* n. 835, p. 327-341.

⁸³⁹ C'est la coiffure des célèbres Tétrarques de l'église St-Marc à Venise.

⁸⁴⁰ J. WILPERT, 1929, *op. cit.* n. 835, p. 110.

⁸⁴¹ JÉRÔME, *Lettre 14 (Ad Heliodorum monachum)*, éd. et trad. J. LABOURT, t. 1, CUF, 1949, p. 43.

⁸⁴² P. VAN MOORSEL, 1964, *op. cit.* n. 835, p. 237 et 242 (*Actes des SS. Procès et Martinien et Pseudo-Lin*, VI^e siècle).

⁸⁴³ Ch. PIETRI, 1976, *op. cit.* n. 835, p. 338-339.

⁸⁴⁴ M. DULAËY, 2001, *op. cit.* n. 835, p. 126.

Le contexte dans lequel apparaît le miracle du rocher pourrait conforter la lecture de Charles Pietri. Le chapitre 17 du livre de l'Exode, qui raconte ce miracle en 7 versets, se poursuit avec le récit du combat des Hébreux contre Amaleq, dans lequel les auteurs chrétiens ont reconnu, dès le II^e siècle, une préfiguration de la crucifixion victorieuse du Christ. Au cours de cette bataille, Moïse, campé au sommet d'une colline, tient encore le « bâton de Dieu » (17, 9 ῥάβδος τοῦ Θεοῦ) et lève les mains pour assurer la victoire de son peuple⁸⁴⁵. Fatigué, il demande à Aaron et Hur/Ôr de soutenir ses bras, et s'assoit sur une « pierre » (17, 12 λίθος) — un terme qui ne correspond pas exactement au « rocher » de 17, 6 sq. (πέτρας), mais qui pouvait, à sa manière, favoriser le rapprochement des deux épisodes. Une chose est sûre : dans le livre de l'Exode, le miracle de la source précède immédiatement la victoire sur Amaleq. Cette séquence offrait aux commentateurs l'occasion de développer une typologie liée au thème de la *militia Christi*. C'est ce que fait Origène dans sa onzième *Homélie sur l'Exode*, conservée dans la traduction de Rufin⁸⁴⁶. Le début du récit, qui parle des campements (Ex 17, 1 παρεμβολαί / *castra*) successifs établis dans le désert de Sin, lui évoque les campements d'une armée en campagne. Comme les Hébreux, celui qui veut suivre le Christ doit, « sur le chemin de cette vie, toujours être en armes, toujours se tenir dans les camps » (*semper esse debet armatus et stare semper in castris*), et être conscient qu'il sert comme soldat dans les camps du Seigneur (*scias te in castris Domini militare*)⁸⁴⁷. La section suivante est consacrée au miracle de l'eau proprement dit, au cours duquel Moïse « montra aux Hébreux la pierre qui est le Christ » (*ostendit ei petram, qui est Christus*). De même que le côté du Christ a été frappé, il fallait que le rocher soit frappé pour faire jaillir les sources du Nouveau Testament (*Novi Testamenti*

⁸⁴⁵ Aussi les mains étendues de Moïse représentent-elles le τύπος σταυροῦ (*Épître de Barnabé*, ch. 12, § 2b, éd. R. A. KRAFT, trad. P. PRIGENT, SC 172, 1971, p. 166). Même expression chez JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, ch. 111, § 2, éd. et trad. Ph. BOBICHON, vol. 1, Fribourg, 2003, p. 480. Justin ajoute que Josué-Jésus (qui prend la tête des combattants) fournit pour sa part le « type du nom substitué » (τύπος τῆς τοῦ ὀνόματος ἐπικλήσεως). Même exégèse aux ch. 90, § 5 et ch. 91, § 3 (éd. cit., p. 432-435). Tertullien lui-même, dans le *Contre Marcion* (livre III, ch. 18, § 6, éd. et trad. R. BRAUN, SC 399, 1994, p. 162 sq.) : « indispensable aussi était l'attitude de la croix (*crucis ... habitus*) par laquelle Jésus devait remporter la victoire ». Également FIRMICUS MATERNUS, *L'erreur des religions païennes*, ch. 27, § 3, éd. et trad. R. TURCAN, CUF, 1982, p. 142 : « Une verge de bois fait sourdre du rocher spirituel (*ex spiritali petra*) l'onde salutaire et, pour vaincre Amaleq, Moïse étend les bras au long de la verge en écartant les mains (*circa virgam Moyses expansis manibus extenditur*). »

⁸⁴⁶ Paul van Moorsel (1964, *op. cit.* n. 835, p. 224, n. 27) et Martine Dulaey (2001, *op. cit.* n. 835, p. 122) n'ignorent pas cette homélie, mais aucun d'eux ne note la présence du thème de la *militia Christi*, qui nous semble pourtant la meilleure manière d'expliquer les innovations iconographiques du IV^e siècle.

⁸⁴⁷ ORIGÈNE, *Homélie 11 sur l'Exode*, § 1, éd. et trad. M. BORRET, SC 321, 1985, p. 326.

fontes). Lorsqu'il en vient à parler du combat contre les Amalécites, Origène rappelle les miracles précédents — celui de la source et celui de la manne (Ex 16, 4 sq.) — qu'il interprète comme une préparation au combat spirituel :

« Avant que le peuple ait mangé le pain du ciel et bu l'eau du rocher (*biberet aquam de petra*), on ne raconte pas que le peuple ait combattu. [...] Donc, toi aussi, quand tu commenceras de manger la manne, le pain céleste de la parole de Dieu (*panem caelestem verbi Dei*), et de boire l'eau du rocher, quand tu aborderas l'intérieur de la doctrine spirituelle (*cumque ad interiora doctrinae spiritalis accesseris*), attends-toi au combat, prépare-toi à la guerre (*sperato pugnam et praepara te ad bellum*). »⁸⁴⁸

La remarque de Tertullien *signat illic in fontibus milites suos* suggère l'existence d'une exégèse de ce type dès la fin du II^e siècle. Selon toute vraisemblance, c'est bien une contrefaçon diabolique du miracle de Moïse que Tertullien a cru — ou voulu — reconnaître dans l'iconographie mithriaque du miracle de la source. L'existence de commentaires chrétiens interprétant les Hébreux abreuvés par Moïse comme des *milites Christi* préparés en vue du combat spirituel expliquerait pourquoi Tertullien en est venu à identifier les deux perses de la source de Mithra comme des *milites*. Doit-on en conclure que l'exégèse "militaire" de Ex 17 avait déjà reçu à la fin du II^e siècle sa traduction iconographique ? Cela contredirait l'évolution des représentations romaines du miracle de Moïse dans lesquelles les *milites* n'apparaissent qu'au début du IV^e siècle. Une vingtaine d'années après le *De praescr.*, Tertullien mentionne, comme une excentricité condamnable, la présence d'une image du Bon Pasteur sur une coupe⁸⁴⁹. Cette exception confirme la règle : les réalités archéologiques et l'iconophobie avérée de Tertullien et de Cyprien⁸⁵⁰ militent contre l'existence, dès la fin du II^e siècle, d'un répertoire iconographique constitué au sein de la communauté chrétienne d'Afrique du Nord⁸⁵¹.

L'évolution iconographique du miracle de Moïse pourrait en définitive avoir subi l'influence de l'iconographie mithriaque. Nous pensons à l'introduction des *milites*, mais aussi au rocher de Raphidin auquel les sculpteurs du IV^e siècle donnent parfois l'aspect d'un nuage

⁸⁴⁸ ORIGÈNE, *Homélie 11 sur l'Exode*, § 3, éd. et trad. cit., p. 330-333.

⁸⁴⁹ TERTULLIEN, *De pudicitia*, ch. 10, § 12, éd. E. DEKKERS, *CCSL 2*, 1954, p. 1301 = éd. et trad. Ch. MUNIER, *SC 394*, 1993, p. 200 : « ce pasteur dont tu peins l'image sur une coupe » (*pastor, quem in calice depingis*). Tertullien est en train de polémiquer contre le *Pasteur* d'Herma (voir com. de Claudio MICAELLI, *SC 395*, 1993, p. 379-381).

⁸⁵⁰ Sur l'attitude négative des premiers auteurs chrétiens envers les images, voir F. W. DEICHMANN, *Archeologia Cristiana*, trad. A. DE LACHENAL et R. TALIANI (*Studia Archaeologica*, 63), Rome, 1993, p. 105 sq.

⁸⁵¹ G. DUMEIGE, *Nicée II (Histoire des Conciles Œcuméniques, 4)*, Paris, 1978, p. 19 : « Il est probable qu'en Afrique du Nord, dans le pays et au temps où Tertullien écrit, il n'y a pas d'images chrétiennes ».

suspendu dans les airs⁸⁵². Certes, la typologie et l'allégorie pourraient suffire à expliquer ces deux nouveautés : les Hébreux au désert, on l'a vu, sont interprétés comme figurant la *militia Christi* en campagne. Quant à la "nuée pétrifiée", elle convient bien à la "source ambulante" censée accompagner les Hébreux tout au long de leur périple, comme le prétendait une tradition rabbinique⁸⁵³ dont Paul s'était fait l'écho : « ils buvaient en effet à un rocher spirituel qui les accompagnaient » (1 Co 10, 4). Une formule souvent reprise par les Pères, Origène par exemple⁸⁵⁴, mais aussi Tertullien :

Haec est aqua quae de comite petra « [L'eau baptismale,] c'est cette eau qui coulait du rocher
populo profluebat : si enim petra accompagnant le peuple : en effet, si le rocher est le Christ,
Christus, sine dubio aqua in Christo indubitablement nous voyons le baptême célébré par cette
*baptismum videmus benedici.*⁸⁵⁵ eau contenue en Christ. »

Tout cela n'empêche pas les ateliers de sculpture qui avaient travaillé — ou qui travaillaient encore — pour une clientèle païenne d'avoir une part de responsabilité. Les deux *milites* agenouillés devant la source de Moïse pouvaient être dessinés d'après les patrons utilisés pour les « deux frères » désaltérés par Mithra. La source en forme de nuage représentée sur certains reliefs mithriaques fournissait également un bon modèle pour le « rocher spirituel » ambulant de la tradition chrétienne.

> Conclusion

Comme nous espérons l'avoir montré, la correction de *frontibus* en *fontibus* dans *De praescr.* ch. 40, § 4 bénéficie d'un faisceau d'indices concordants. Le plus important d'entre eux réside dans le parallèle à quatre termes des ch. 36, § 5 et 40, § 4 (perfectionnement par l'eau, offrande de pain, doctrine de résurrection, exhortation au combat ou au martyre) qui permet d'établir une équivalence entre le perfectionnement de la foi dans l'eau du baptême (*eam*

⁸⁵² À la fin du IV^e siècle, dans certains ateliers où le miracle de Moïse est mis en parallèle avec le baptême de Jésus, le Jourdain est remplacé par un rocher aérien d'où coule un flot abondant. J. WILPERT, *I sarcofagi cristiani antichi*, vol. 1 : *testo*, 1929, *op. cit.* n. 835, p. 21-22 et *tavole*, pl. XII, 1 et 2 (Arles) ; P. VAN MOORSEL, 1964, *op. cit.* n. 835, p. 245 et p. 248, fig. 13.

⁸⁵³ Voir M. DULAËY, 2001, *op. cit.* n. 835, p. 116.

⁸⁵⁴ « Ils se battent contre Amaleq et sont vainqueurs [...] Ils reçoivent la nourriture de la manne et puisent leur breuvage à "la pierre qui les suit" (*de sequenti petra*). » (*Homélie 1 sur les Nombres*, ch. 2, § 2, éd. W. A. BAEHRENS (GCS, 1921), trad. A. MÉHAT et L. DOUTRELEAU, SC 415, 1996, p. 38-39).

⁸⁵⁵ TERTULLIEN, *Traité du baptême*, ch. 9, § 3, éd. et trad. (modifiée) R.-F. REFOULÉ, collab. M. DROUZY, SC 35, 1952, p. 78-79. R.-F. Refoulé traduit : « Si en effet ce rocher était le Christ, il n'y a pas de doute, nous constatons là que par cette eau coulant du Christ, le baptême reçoit sa consécration. » Il vaut mieux prendre *benedicere* dans son acception première : c'est la figure de l'Ancien Testament — l'eau de Raphidim — qui révèle et « dit du bien » de l'eau baptismale à venir.

(*fidem*) aqua signat) et le perfectionnement des “soldats” abreuvés à la source de Mithra (*signat illic in fontibus milites suos*). Ce parallèle s’inscrit dans le projet général de Tertullien visant à dénoncer la contrefaçon diabolique des rites chrétiens de la part des païens. La discussion a montré l’influence que l’imagerie mithriaque a pu exercer sur la manière dont Tertullien concevait tel ou tel aspect des mystères de Mithra. C’est apparemment le cas avec *signat illic in fontibus milites suos*. Les représentations que Tertullien avait en vue — d’exécution médiocre ou de petites dimensions — pouvaient entretenir le quiproquo entre le costume des « deux frères » perses abreuvés à la source de Mithra et celui de *milites* accompagnant le dieu. L’iconographie du “miracle de l’eau” ainsi comprise rappelait l’exégèse d’Ex 17 telle que nous la trouvons chez Origène : les Hébreux en campagne, désaltérés au rocher de Raphidin, offrent une préfigure des *milites Christi* prêts à combattre Amaleq / *diabolus* après s’être abreuvés à la doctrine chrétienne. Tertullien ne sera pas le seul à noter des similitudes entre le miracle de Mithra et celui de Moïse. Selon toute vraisemblance, les ateliers de sculpture romains feront le même constat au IV^e siècle. Pour illustrer le miracle de la source de Raphidin, ils réutiliseront deux modèles ayant auparavant servi pour une clientèle mithriaste : le groupe des personnages agenouillés, et la source en forme de nuage.

La destinée postérieure du texte de Tertullien n’est pas difficile à imaginer. L’allusion contenue dans *signat illic in fontibus milites suos* s’adressait à des lecteurs un tant soit peu familiarisés avec l’imagerie ou la légende de Mithra. Puisque la *signatio frontium* était déjà un rite chrétien à part entière dès l’époque de Tertullien, le premier copiste venu, peu au fait des réalités mithriaques, se devait fatalement de lire *fontibus* comme une erreur de son prédécesseur pour *frontibus*. Cette erreur a dû s’introduire très tôt dans la tradition manuscrite. L’avènement du marquage militaire au milieu du IV^e siècle ne pouvait que la renforcer⁸⁵⁶. Les modernes eux-mêmes n’ont-ils pas cru déceler chez Tertullien une allusion au tatouage des soldats ? La *lectio difficilior* n’est donc pas *frontibus* mais bien *fontibus*, et c’est cette dernière qui, logiquement, n’a pas survécu.

⁸⁵⁶ Ambroise utilise déjà *signare* à propos du marquage des soldats : *et nomine imperatoris signantur milites* (texte cité *supra*, p. 367).

c) Portraits antiques marqués au front

> *Les “têtes chauves”*

Au terme de cette investigation sur la prétendue *signatio mithriaca*, il reste à dire quelques mots sur des portraits antiques marqués d'une ou plusieurs incisions que d'aucuns ont interprétées comme des marques cultuelles. Il s'agit d'hommes d'âge mûr, complètement chauves ou affectés d'une calvitie partielle (dans ce cas, ce qui reste de cheveux a été rasé de près et figuré par des zones de pointillés) et constituant une famille de portraits connue depuis le début du XVII^e siècle. Ces pièces ont fait de fréquentes apparitions dans des catalogues malheureusement peu ou mal illustrés⁸⁵⁷. Nous donnons **pl. LVII** (fig. 1-4) quelques calques réalisés à partir des photographies (assez peu lisibles) reproduites dans les inventaires plus récents de Walter Dennison et d'Hadar Lilliebjörn⁸⁵⁸.

Les marques ou les éraflures figurant sur ces portraits ont d'abord été interprétées comme des cicatrices de guerre appartenant à des personnages illustres de l'histoire romaine. Les collectionneurs ont longtemps cru pouvoir identifier ces têtes chauves avec le portrait de l'un ou l'autre membre de l'illustre famille des Scipion. Plusieurs sources mentionnent les exploits du futur proconsul Scipion l'Africain (c. 235 - c. 183 av. J.-C.) lorsque, au cours de la bataille de Ticinus, en 218 av. J.-C. (il avait 17 ans), il sauva la vie de son père⁸⁵⁹. Ces sources ne signalent aucune cicatrice particulière, jusqu'à ce que Servius, à la fin du IV^e siècle, prétende que Scipion aurait reçu à cette occasion pas moins de 27 blessures⁸⁶⁰. Dans un tout autre contexte, Scipion Émilien, dit “le Second Africain” (c. 185 - c. 129 av. J.-C.), petit-fils adoptif du précédent, est mentionné par Pline comme étant le premier à avoir inauguré à Rome la mode de se faire raser

⁸⁵⁷ On peut citer, parmi les recueils d'iconographie : E.-Q. VISCONTI, *Iconographie ancienne, ou recueil des portraits authentiques des empereurs, rois et hommes illustres de l'Antiquité. Iconographie romaine*, t. 1, Paris, 1817, p. 41-55 ; J. J. BERNOULLI, *Römische Ikonographie*, t. 1 : *Die Bildnisse berühmter Römer, mit ausschluß der Kaiser und ihere Angehörigen*, Stuttgart, 1882, p. 36-44 (40 numéros).

⁸⁵⁸ W. DENNISON, « A New Head of the So-called Scipio Type : an Attempt at its Identification », *American Journal of Archaeology*, 2^e série, 9, 1905, p. 11-43 (15 numéros) ; H. LILLIEBJÖRN, *Über religiöse Signierung in der Antike mit besonderer Berücksichtigung der Kreuzsignierung*, Uppsala, 1933, p. 63-66 (25 numéros).

⁸⁵⁹ W. DENNISON, *ibid.*, p. 20, qui donne des références chez Tite-Live, Polybe, Valère Maxime et Sénèque.

⁸⁶⁰ SERVIUS, *Commentaire sur l'Énéide de Virgile*, livre X, v. 800, éd. G. THILO et H. HAGEN, vol. 2, Leipzig, 1884, p. 468 : « Alors que Scipion l'Africain était âgé d'à peine 17 ans, il défendit son père dans la bataille : transpercé de 27 blessures, il ne céda pas » (*Scipio Africanus cum esset vix annorum decem et septem, patrem suum defendit in bello, nec cessit viginti et septem confossus vulneribus*).

quotidiennement la barbe⁸⁶¹. D'une façon tout à fait imprudente, les premiers iconographes ont confondu les deux notices en prétendant que les têtes chauves éraflées représentaient Scipion l'Africain, la tête rasée de près, et marqué de cicatrices de guerre.

Comme on peut le remarquer, les portraits réunis sur notre **pl. LVII** présentent souvent une marque cruciforme sur la partie supérieure du front, à droite. Walter Dennison pense à juste titre que certaines de ces marques peuvent être attribuées à des négociants d'art désireux de faire entrer tel ou tel portrait dans l'illustre série des "Scipion". Des marques cruciformes analogues apparaissent d'ailleurs sur des faux avérés⁸⁶². D'autres portraits de la série des "têtes chauves" ne comportent qu'un ou deux traits à d'autres endroits du crâne⁸⁶³. Le Musée gréco-romain d'Alexandrie possède un portrait en basalte de la fin de l'époque ptolémaïque (c. 80-50 av. J.-C.) dont le front largement dégagé est marqué d'une incision verticale au-dessus de l'œil droit⁸⁶⁴.

Walter Dennison a voulu identifier ces têtes chauves avec des portraits de prêtres d'Isis. Que ces derniers aient eu, pour des raisons de pureté rituelle, l'obligation de se raser, non pas seulement les cheveux, mais tous les poils du corps, de nombreuses sources l'attestent⁸⁶⁵. Cette pratique égyptienne, mentionnée par Hérodote et Plutarque⁸⁶⁶, a été reprise par les prêtres isiaques officiant en milieu romain⁸⁶⁷. Les auteurs chrétiens ont aussi souvent mentionné ce

⁸⁶¹ PLIN L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, livre VII, ch. 59 (= § 211), éd. et trad. R. SCHILLING, *CUF*, 1977, p. 121.

⁸⁶² W. DENNISON, 1905, *op. cit.* n. 858, p. 19.

⁸⁶³ Malheureusement, comme nous l'avons précisé plus haut, les reproductions qui nous ont été accessibles sont souvent de très mauvaise qualité. Une collecte plus approfondie dans les catalogues de musées serait nécessaire pour se prononcer sur l'emplacement et la forme de ces incisions.

⁸⁶⁴ Musée gréco-romain d'Alexandrie, n° 3204, E. RIEFSTAHL (éd.), *Egyptian Sculpture of the Late Period (700 B.C. to A.D. 100). An Exhibition held at the Brooklyn Museum (18 oct. 1960 to 9 jan. 1961)*, New York, 1960, n° 131, p. 170-172, pl. CXXII, fig. 327 et 328. De l'avis des contributeurs — avis que nous partageons —, ce portrait n'est marqué de rien d'autre que d'une « profonde cicatrice » indiquant une « blessure ». Cette singularité n'a pas lieu de surprendre de la part d'un sculpteur très attentif aux détails réalistes : boucles soigneusement modelées et distinguées les unes des autres, sourcils et paupières parfaitement exécutés, piquetage serré et minutieux de l'ensemble de la zone mangée par une barbe de trois jours, etc.

⁸⁶⁵ Textes rassemblés par W. DENNISON, 1905, *op. cit.* n. 858, p. 28-30.

⁸⁶⁶ HÉRODOTE, *Histoires*, livre II, ch. 36 : en Égypte, « les prêtres des dieux [...] ont la tête rasée » et ch. 37 : « les prêtres se rasent le corps entier tous les deux jours, pour éviter toute vermine et toute souillure pendant qu'ils servent leurs dieux » (trad. A. BARGUET, 1964, t. 1, p. 176 et 178). PLUTARQUE, *Isis et Osiris*, § 3-4 (352c-d), éd. et trad. C. FROIDEFOND, *CUF*, 1988, p. 180.

⁸⁶⁷ APULÉE, *Métamorphoses*, livre XI, § 10 : « les hommes, le crâne complètement rasé et tout luisant », et § 30 : « aussi me fis-je de nouveau raser complètement la tête » (trad. P. GRIMAL, *Romans grecs et latins*, Paris, 1958, p. 361 et 377). JUVÉNAL, *Satires*, VI, 532-534, éd. et trad. P. DE LABRIOLLE et F. VILLENEUVE, *CUF* 1921, p. 80.

fait⁸⁶⁸. Mais aucune source ne parle de marques sur le crâne. Tout au plus évoque-t-on parfois les auto-mutilations auxquelles donnaient lieu les funérailles d'Osiris. Ainsi Firmicus Maternus :

« Voici en substance la liturgie isiaque. Au plus secret de leurs sanctuaires, ils conservent une idole d'Osiris au tombeau (*in adytis habent idolum Osyridis*) ; à cette idole ils vouent les lamentations d'un deuil annuel (*hoc annuis luctibus plangunt*) ; ils se rasent le crâne afin de pleurer, avec la disgrâce d'une tête défigurée, le malheur pitoyable de leur souverain ; ils se battent la poitrine (*tundunt pectus*), se lacèrent les bras (*lacerant lacertos*), retailent les cicatrices des blessures passées (*veterum vulnerum reseant cicatrices*) pour que ces deuils annuels fassent renaître dans leurs cœurs la détresse d'un trépas funeste et pitoyable. »⁸⁶⁹

Mais, dans leurs transes religieuses, les Égyptiens évitaient de se mutiler le visage. C'était là, comme l'avait remarqué Hérodote, une pratique qui leur était étrangère :

« J'ai dit plus haut (livre II, § 40) comment, à Bousiris, on célèbre la fête d'Isis. Après le sacrifice, tous et toutes se frappent (*τύπτονται*), par myriades et myriades ; en l'honneur de qui ils se frappent, j'aurais scrupule à le dire [il s'agit de déplorer la disparition d'Osiris]. Tout ce qu'il y a de Cariens⁸⁷⁰ habitant en Égypte fait encore davantage : ils se coupent le front avec des coutelas (*τὰ μέτωπα κόπτονται μαχαίρησι*), et en cela il est clair qu'ils sont étrangers et non égyptiens (*καὶ τούτω εἰσὶ δῆλοι ὅτι εἰσὶ ξεῖνοι καὶ οὐκ Αἰγύπτιοι*). »⁸⁷¹

On chercherait d'ailleurs en vain des cicatrices crâniennes parmi les représentations de prêtres d'Isis mentionnées par Walter Dennison⁸⁷². Dans un article consacré aux “têtes chauves”, Franz Joseph Dölger écarte l'hypothèse d'une « signation cultuelle pour la consécration des prêtres d'Isis » (*eine kultische Signierung ... bei der Weihe der Isispriester*) imaginée par W. Dennison. Pour lui cependant, la série des “têtes chauves” représente bien des prêtres égyptiens, et les incisions portées sur le crâne ne sont pas dépourvues de rapport avec le religieux. F. J. Dölger se base sur un autre extrait d'Hérodote dans lequel l'historien nous décrit le combat rituel opposant les prêtres du temple d'Arès à Paprémis et les fidèles venus accomplir un vœu (*εὐχολὰς ἐπιτελώντες*), armés de bâtons (*ἔχοντες ξύλα*). Une violente bataille s'engage avec les prêtres qui

⁸⁶⁸ MINUCIUS FÉLIX, *Octavius*, ch. 22, § 1 (Isis accompagnée des *calvis sacerdotibus*), éd. et trad. J. BEAUJEU, *CUF*, 1964 (2^e repr. revu et corr., 1974), p. 34. PRUDENCE, *Contre Symmaque*, livre I, v. 630, éd. et trad. M. LAVARENNE, *CUF*, 1948, p. 156. Autres réf. chez W. DENNISON, 1905, *op. cit.* n. 858, p. 30.

⁸⁶⁹ FIRMICUS MATERNUS, *L'erreur des religions païennes*, ch. 2, § 3, éd. et trad. R. TURCAN, *CUF*, 1982, p. 78.

⁸⁷⁰ Des mercenaires venant de Carie (région côtière du Sud-Ouest de l'Asie Mineure) étaient installés en Égypte depuis le VII^e siècle av. J.-C. (à l'époque de Psammétique I^{er}, cf. livre II, § 152).

⁸⁷¹ HÉRODOTE, *Histoires*, livre II, ch. 61, éd. et trad. (légèrement modifiée) P.-E. LEGRAND, *CUF*, 1930, p. 107.

⁸⁷² W. DENNISON, *op. cit.* n. 858, p. 30-32. Le monument le plus célèbre en milieu romain demeure la peinture d'Herculanum (*ibid.* p. 31, fig. 11), sur laquelle sont figurés six prêtres, tête rasée, officiant devant le temple d'Isis. Les innombrables représentations de prêtres isiaques en Égypte les montrent toujours exempts de cicatrices.

s'étaient munis de massues en bois (ξύλων κορύνας ἔχοντες) : « des têtes sont fracassées (κεφαλὰς τε συναράσσονται), et même, je suppose, plus d'un meurt de ses blessures, bien que les Égyptiens m'aient affirmé qu'il ne meurt personne »⁸⁷³. D'après F. J. Dölger, les prêtres égyptiens mettaient certainement un point d'honneur à récolter quelques balafres. La série des "têtes chauves" exhiberait donc des cicatrices (*Narben*) qui seraient autant de « traces laissées par une rixe religieuse » (*die Spuren der religiösen Prügelei*)⁸⁷⁴.

> *Autres portraits marqués*

On connaît d'autres portraits marqués au front en dehors de la série des "têtes chauves". Le plus célèbre d'entre eux est sans conteste celui qui figure au centre d'une scène de bataille contre les Barbares, sur le devant du sarcophage Ludovisi (III^e siècle ? pl. LVII, fig. 5). En 1911, F. J. Dölger le rapprochait d'un portrait du Musée capitolin (n° 92) également marqué d'un X au milieu du front. D'après lui, il pourrait s'agir du même personnage. Mais les deux hypothèses qui lui viennent à l'esprit ne le satisfont pas⁸⁷⁵. En 1930, il pense être en présence d'un « *iconismus*⁸⁷⁶, la reproduction fidèle d'une cicatrice frontale comme signe de bravoure au combat »⁸⁷⁷. Helga von Heintze a depuis proposé d'identifier le chef de guerre du sarcophage Ludovisi avec Hostilien († 251), fils cadet de l'empereur Dèce⁸⁷⁸. En se basant sur les documents examinés plus haut, elle en vient à considérer l'incision cruciforme comme une marque d'initiation aux mystères de Mithra⁸⁷⁹. Cette interprétation a été encore récemment soutenue par le Suédois Øystein Hjort⁸⁸⁰.

⁸⁷³ HÉRODOTE, *Histoires*, livre II, ch. 63, éd. et trad. P.-E. LEGRAND, CUF, 1930, p. 108-109.

⁸⁷⁴ F. J. DÖLGER, « Die antiken Köpfe mit dem stehenden und liegenden Kreuz », *Antike und Christentum*, 2, 1930, p. 295-296. À noter que, dans *Sphragis* (Paderborn, 1911, p. 31), F. J. Dölger pensait avoir affaire à des têtes d'esclaves rasées et marquées du *Sklavenmal*. Lui-même avait acheté le 18 mars 1911 une tête chauve marquée d'une croix couchée en forme de X auprès de l'antiquaire Eugenio Scalco, pour la faire rentrer dans la collection A. de Vall au *Campo santo* allemand de Rome (*ibid.*, p. 31, n. 1).

⁸⁷⁵ F. J. DÖLGER, *Sphragis*, Paderborn, 1911, p. 37 : marque militaire ou abréviation de χιλιάρχος (commandant de mille hommes, d'où *tribun* militaire).

⁸⁷⁶ C'est le terme technique des papyrus de signalement, cf. *supra*, p. 297 sq.

⁸⁷⁷ F. J. DÖLGER, « Die antiken Köpfe [...] », 1930, *op. cit.* n. 874, p. 286.

⁸⁷⁸ H. VON HEINTZE, « Der Feldherr des grossen ludovisischen Schlachtsarkophages », *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Römischen Abteilung*, 64, 1957, p. 69-91 repr. dans *Römische Porträts*, dir. H. VON HEINTZE, Darmstadt, 1974, p. 369-402.

⁸⁷⁹ La plupart des arguments de H. von Heintze ont été réfutés avec intelligence par Per Beskow (P. BESKOW, « Branding in the Mysteries of Mithras ? », 1979, *op. cit.* n. 715, p. 497 sq.). Déjà Hadar Liljebjörn mettait les marques des portraits romains en rapport avec les mystères d'Isis ou de Mithra, ou

[Suite de la note page suivante]

La meilleure explication est évidemment celle qu'a proposée F. J. Dölger en 1930. Selon toute vraisemblance, cette explication s'applique également à la série dite des "têtes chauves". Un portrait égyptien sans doute contemporain de cette série (vers 80-50 av. notre ère) porte une cicatrice simple au-dessus du sourcil (pl. LIX, fig. 4)⁸⁸¹. Sur le front d'un vase plastique africain du III^e siècle (pl. LVIII), à côté d'une cicatrice simple, l'artisan a imprimé une balafre cruciforme que l'on peut comparer à celle du sarcophage Ludovisi. Plutarque fustigeait les mauvais peintres qui, incapables de réussir le portrait des gens beaux (τῶν καλῶν ἐφικνεῖσθαι μὴ δυνάμενοι), « établissent les ressemblances par des rides, taches de la peau et cicatrices » (ἐν ὀπίσι καὶ φακοῖς καὶ οὐλαῖς τὰς ὁμοιότητας ἀναφέρουσιν)⁸⁸². Certes, en figurant des cicatrices, le portraitiste sacrifiait sans doute à un réalisme excessif. Mais ce réalisme devait également satisfaire la vanité de son client. En effet, plusieurs textes attachent un prestige certain au fait de présenter des cicatrices sur la partie antérieure du corps, celle que le combattant courageux découvrait devant l'ennemi⁸⁸³. En voici quelques-uns :

Dans l'*Illiade*, Idoménée, chef des Crétois, vante la bravoure de Mérion, son compagnon d'armes :

« Que tu sois, à la besogne, touché de loin ou bien frappé de près, ce n'est pas sur toi qu'aucun trait ira tomber par derrière, sur la nuque ou dans le dos : c'est ta poitrine ou ton ventre qu'il rencontrera plutôt, lorsqu'avidement tu te précipites au rendez-vous des champions hors des lignes. »⁸⁸⁴

L. Siccus Dentatus, un tribun de l'époque républicaine, s'était rendu célèbre par « ses cent vingt combats, ses huit victoires remportées à la suite de provocations, ses quarante-cinq cicatrices visibles sur le devant du corps, sans une seule dans le dos » (*quadraginta quinque cicatricibus adverso corpore insignis, nulla in tergo*)⁸⁸⁵. Comme le note Catherine Baroin, L.

avec le culte de quelque dieu solaire oriental (H. LILLIEBJÖRN, *Über religiöse Signierung* [...], 1933, *op. cit.* n. 858,, p. 67 sq.).

⁸⁸⁰ Ø. HJORT, « Augustus Christianus — Livia Christiana : *Sphragis* and Roman Portrait Sculpture », *Aspects of Late Antiquity and Early Byzantium*, Istanbul / Uppsala, 1993, p. 108.

⁸⁸¹ Cette cicatrice n'a été notée que dans le catalogue

⁸⁸² PLUTARQUE, *Traité 4 (De adulateore = Les moyens de distinguer le flatteur d'avec l'ami)*, ch. 94 (= 53d), éd. et trad. (modifiée) R. KLAERR, A. PHILIPPON, J. SIRINELLI, CUF, 1989 (*Œuvres morales*, t. 1, 2^e partie), p. 94.

⁸⁸³ Une partie des références se trouve dans C. BAROIN, « Les cicatrices ou la mémoire du corps », *Corps romains. Textes réunis par Philippe MOREAU*, Grenoble, 2002, p. 35 sq.

⁸⁸⁴ HOMÈRE, *Illiade*, chant XIII, v. 290-293, éd. et trad. P. MAZON, collab. P. CHANTRAINE, P. COLLART et R. LANGUMIER, 8^e tirage revu, CUF, 1992 (1^{ère} éd. 1937), p. 14.

⁸⁸⁵ PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, livre VII, § 101, éd. et trad. (modifiée) R. SCHILLING, CUF, 1977, p. 75 : L. Siccus Dentatus, tribun de la plèbe au milieu du V^e siècle av. J.-C.

Siccus Dentatus « est, en quelque sorte, le modèle du soldat aux cicatrices »⁸⁸⁶. Un consul du début du IV^e siècle av. J.-C., Manlius Capitolinus, était également connu pour ses blessures reçues à la poitrine, qu'il exhiba un jour publiquement comme preuve de son mérite⁸⁸⁷.

Plutarque attribue à Alexandre de nombreuses cicatrices de guerre :

« Conçoit-on, dès lors, la gloire qu'il pouvait tirer de ses propres blessures, quand chaque partie de son corps rappelait une nation vaincue, une victoire gagnée, des villes prises, des redditions de rois ? Loin de cacher, de dissimuler ses cicatrices, il les exhibait comme autant d'images gravées sur son corps de sa vertu et de sa bravoure. »⁸⁸⁸

Titus Didius, un officier du I^{er} siècle av. J.-C., faisait grand cas de son visage mutilé à la guerre, comme le rapporte Salluste :

« Bien des exploits furent accomplis sous sa direction et sous ses ordres [...]. Il en montrait le témoignage vivant sur son visage, portant plusieurs cicatrices de face et un œil crevé (*aliquot adversis cicatricibus et effosso oculo*). Bien plus il se réjouissait grandement de la mutilation de son corps, et ne se souciait pas de ce qu'il avait perdu, car ce qui lui restait, il le portait avec plus de fierté. »⁸⁸⁹

Cicéron raconte comment l'orateur Antoine, pour gagner la cause de Manius Aquilius, un proconsul de Sicile (entre 101 et 98) accusé de malversations, avait exhibé ses cicatrices devant le tribunal :

« Il le campa debout à la vue de tous et déchira sa tunique sur sa poitrine pour montrer au peuple romain et aux juges les cicatrices des blessures reçues en face ; en même temps aussi il parla longuement du coup que le chef des ennemis lui avait porté sur la tête (*de illo vulnere quod ille in capite ab hostium duce acceperat*). »⁸⁹⁰

L'empereur Firmus (sous Aurélien 270-275) pouvait lui aussi se vanter d'avoir été blessé à la tête, et cette balafre ne faisait qu'ajouter à la redoutable prestance de son personnage, comme en témoigne Vopiscus dans l'*Histoire Auguste* :

Fuit tamen Firmus statura ingenti, oculis foris « Et Firmus fut d'une stature formidable, avec *eminentibus, capillo crispo, fronte vulnerata*, des yeux exorbités, des cheveux frisés, le front

⁸⁸⁶ C. BAROIN, « Les cicatrices ou la mémoire du corps », 2002, *op. cit.* n. 883, p. 37. Cet *exemplum* est en effet connu de Valère Maxime (livre III, ch. 2, § 24) et d'Aulu-Gelle (livre II, ch. 11, § 2).

⁸⁸⁷ TITE-LIVE, *Histoire romaine*, livre VI, ch. 20, éd. et trad. J. BAYET, CUF, 1966, p. 36 : Capitolinus exhibe également ses distinctions de guerre (dépouilles d'ennemis, deux couronnes murales et huit couronnes civiques, etc.). Pline parle, à propos du même personnage, de « vingt-trois cicatrices sur le devant du corps » (*XXIII cicatrices adverso corpore*), de dépouilles, de couronnes et de récompenses (PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, livre VII, § 103, éd. et trad. R. SCHILLING, CUF, 1977, p. 76).

⁸⁸⁸ PLUTARQUE, *Traité 21 (La fortune ou la vertu d'Alexandre)*, 1^{ère} partie, ch. 9 (= 331c), éd. et trad. Françoise FRAZIER et Christian FROIDEFOND, CUF, 1990 (*Œuvres morales*, t. 5, 1^{ère} partie), p. 125. Voir aussi Curtius Rufus (livre IV, ch. 14, § 6) cité par C. BAROIN, 2002, *op. cit.* n. 883, p. 38, n. 48 : ses cicatrices sont « autant de parures du corps » (*totidem corporis decora*).

⁸⁸⁹ SALLUSTE, *Histoires*, ap. AULU-GELLE, *Les nuits attiques*, livres II, ch. 27, § 2, éd. et trad. René MARACHE, CUF, 1967, p. 135.

⁸⁹⁰ CICÉRON, *Discours*, t. 6 : *Seconde action contre Verrès*, livre V (*Les supplices*), § 3, éd. Henri BORNECQUE, trad. Gaston RABAUD, CUF 1929, p. 10.

vultu nigriore, reliqua parte corporis candidus balafre, le visage boucané ; quant au reste, il était
sed pilosus atque hispidus, ita ut eum plerique blanc de peau, mais poilu et velu, de sorte qu'on
*Cyclopem vocarent.*⁸⁹¹ le surnommait communément "le Cyclope". »

Indéniablement, une balafre au visage rehaussait le prestige de son possesseur. Encore fallait-il ne pas s'en vanter inconsidérément :

Saxo in expeditione percussus ac « À quelqu'un qui avait été frappé par une pierre au cours
notabili cicatrice in fronte deformem, d'une campagne et qui avait le front mutilé par une
nimum tamen sua opera jactantem cicatrice apparente, mais qui se vantait exagérément de sa
sic leniter castigavit : "at tu cum conduite, [César] fit cette amusante réprimande : "Mon
fiugies, inquit, numquam post te ami, lui dit-il, lorsque tu prendras la fuite, ne regarde
*respexeris".*⁸⁹² jamais derrière toi". »

> La réduction des fractures du crâne par incision en forme de X

Il reste à expliquer pourquoi les cicatrices de nos portraits présentent souvent un aspect cruciforme (cf. **pl. LVII**, fig. 1-5 et **pl. LVIII**). On pourrait penser à l'incision dite *χιασμός* que certains médecins pratiquaient contre l'épilepsie⁸⁹³. Une meilleure explication se trouve à notre avis chez Paul d'Égine, quand il décrit la manière de réduire une fracture du crâne :

Προξυρήσαντες τὴν κεφαλὴν κατὰ τοῦ τραύ- « Après avoir rasé la tête à l'endroit blessé, nous
ματος δύο τομὰς ἐμβαλοῦμεν κατ' ὀρθὰς γω- faisons deux incisions qui se coupent toutes deux
νίας τεμνούσας ἀλλήλας παραπλησίως τῷ χί à angle droit, semblablement à la lettre X. Il faut
στοιχείῳ · τούτων δὲ τὴν ἑτέραν εἶναι δεῖ τὴν que l'une de ces incisions corresponde à celle qui
ἤδη προὔπαρχουσαν. Εἶτα τὰ κατὰ κορυφὴν existait déjà auparavant⁸⁹⁵. Ensuite, on soulève la
τέσσαρας γωνίας ὑποδείραντες, ὥστε τὸ ἀνα- peau en prenant les quatre angles par leur som-
*τρηθῆσόμενον ὅστων ὅλον γυμνωθῆναι [...].*⁸⁹⁴ met, de manière à dénuder tout l'os à trépaner. »

La suite de l'opération — enlèvement de la partie corrompue de l'os — se fait en maintenant écartés les bords de l'incision dans un pansement approprié. Les Romains qui avait été trépanés avec succès après avoir été victimes d'une fracture du crâne — un traumatisme fréquent au combat, d'où l'utilité du casque — devaient considérer leur cicatrice « en forme de X » avec beaucoup d'indulgence, et même avec fierté ! Ce fait, ajouté au souci de réalisme de certains

⁸⁹¹ *Histoire Auguste*, livre XXIX (*Quattuor tyranni*), ch. 4 (*Firmus*), § 1, éd. E. HOHL, vol. 2, BT 2^{ème} éd., 1971, p. 224.

⁸⁹² MACROBE, *Les Saturnales*, Livre II, ch. 4, § 7, éd. J. WILLIS, BT, 1970. Ce personnage s'appelait Pomponius et montrait « une blessure reçue au visage » (*vulnus ore exceptum*) d'après QUINTILLIEN, *Institution oratoire*, livre VI, ch. 3, § 75, éd. et trad. J. COUSIN, CUF 1977, p. 53.

⁸⁹³ Cf. *supra*, p. 266 sq.

⁸⁹⁴ PAUL D'ÉGINE, *Epitomae medicae*, livre VI, ch. 90, § 4, éd. et trad. (modifiée) R. BRIAU, [La] *chirurgie de Paul d'Égine*, Paris, 1855, p. 374-375.

⁸⁹⁵ C'est-à-dire : le chirurgien doit profiter de la plaie existante, en l'incisant perpendiculairement pour obtenir un X.

portraitistes, suffit selon nous à expliquer la présence de marques cruciformes sur le crâne de certaines statues antiques.

> *Statues publiques marquées de la croix chrétienne*

Les portraits romains marqués de cicatrices n'ont évidemment rien à voir avec les statues publiques païennes marquées d'une croix au front par des chrétiens. Ces dernières ont été scrupuleusement inventoriées par Øystein Hjort⁸⁹⁶. La plupart des calques que nous proposons **pl. LIX-LX** ont été réalisés à partir des photographies accompagnant son étude. On date cette "christianisation" de vestiges païens de la période byzantine, sans plus de précisions. Rien de surprenant dans cette pratique, qui tient à la fois de l'exorcisme⁸⁹⁷ et de la récupération⁸⁹⁸.

*
* *

⁸⁹⁶ Ø. HJORT, « Augustus Christianus — Livia Christiana : *Sphragis* and Roman Portrait Sculpture », *Aspects of Late Antiquity and Early Byzantium*, Istanbul / Uppsala, 1993 (*op. cit.* n. 880), p. 99-112.

⁸⁹⁷ Ce peut être le cas pour les figures parfois obscènes des *Hermae* (voir notre **pl. LIX**, fig. 5) dont on faisait disparaître le phallus en plus de les marquer d'une croix ou d'un chrisme (voir par ex. H. WREDE, « Die spätantike Herme », *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 30, 1987, p. 129, n° 4).

⁸⁹⁸ Comme le remarque Øystein Hjort (*ibid.*, p. 111-112), la christianisation des figures d'Auguste et de Livie participe d'une relecture chrétienne de l'Histoire où la *pax romana* des débuts de l'Empire est interprétée comme un élément du plan divin destiné à préparer l'avènement du Christ, et où Auguste parvient à endosser la figure même du Christ.

CHAPITRE II

CHRISTIANISME ANCIEN

« Alors vint, avec le tourment et l'orgueil de la connaissance, la solitude, parce qu'il lui était impossible de demeurer dans la société des gens candides, à l'âme insouciant et obscure, et que le signe qu'il portait sur le front les troublait. »

« La conscience de votre valeur s'allume parce que vous vous sentez marqué au front entre mille et que vous savez que cela n'échappe à personne. »

Thomas MANN, *Tonio Kröger*, 1923, ch. III et IV (trad. G. MAURY, 1970).

A. LE PROBLÈME *SPHRAGIS*

INTRODUCTION

Ce sous-chapitre est à nouveau consacré à un problème auquel le nom de Franz Joseph Dölger est resté attaché, celui de la dénomination baptismale *σφραγίς*¹. Ce problème est intimement lié à la question des rites de signation, d'onction et, plus généralement, de marquage corporel dans le christianisme ancien. Les ressources sémantiques offertes par l'acception première de *σφραγίς* (*sceau*) et de *σφραγίζειν* (*sceller*) sont, en effet, *a priori* parfaitement compatibles avec le marquage corporel. Le cas se présentera au III^e siècle : dans la *Tradition aposto-*

¹ Pour éviter de multiplier les appels de note, nous désignerons l'ouvrage de F. J. Dölger par le sigle DS suivi des numéros de pages concernées. DS = F. J. DÖLGER, *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums*, Paderborn, 1911.

lique, *σφραγίζειν* désigne une signation tracée sur le front, les oreilles ou les narines du néophyte avant ou après le baptême². Un tel document invite à s'interroger face aux occurrences plus anciennes de *σφραγίς* / *σφραγίζειν* : suggèrent-elles déjà un rite de signation corporelle ? Dès le II^e siècle, la terminologie du sceau apparaît étroitement liée au baptême. Le terme *σφραγίς* constitue même, comme l'a bien montré F. J. Dölger, une dénomination baptismale à part entière. Ce dernier, acquis aux nouvelles méthodes de l'historiographie, a entrepris de dégager les diverses significations du terme *σφραγίς* en rassemblant un grand nombre de textes anciens, de toute provenance. Le titre de l'ouvrage résume bien son entreprise : *Sphragis. Une dénomination paléochrétienne du baptême dans ses rapports avec la culture profane et religieuse de l'Antiquité*. Le résultat, on le sait, est un ouvrage dense, abondamment annoté, accumulant références et citations. En dépit d'un plan soigneusement divisé en chapitres et en sections, qui a le mérite de mettre un peu d'ordre dans cette abondante documentation, le propos de F. J. Dölger n'est pas toujours d'une grande clarté. L'avant-propos, laconique, envisage l'ouvrage comme une étude préliminaire destinée à s'intégrer plus tard dans « une vaste histoire du baptême chrétien envisagé du point de vue de l'histoire des religions, de l'histoire des dogmes, de l'histoire de la liturgie et de l'archéologie » (*DS VIII*). L'étude précédente de F. J. Dölger sur *L'exorcisme dans le rituel baptismal paléochrétien*³ est également censée participer à ce grand projet qui, malheureusement, ne verra pas le jour sous une forme unifiée. Une partie des documents réunis dans *Sphragis* avait déjà été prise en compte dans une étude sur le sacrement de la confirmation⁴, et F. J. Dölger, sans revenir sur le problème *sphragis*, s'intéressera à nouveau au baptême paléochrétien en 1918⁵. On peut déplorer le fait que les objectifs précis de

² Cf. *infra*, p. 772 sq.

³ F. J. DÖLGER, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual. Eine religionsgeschichtliche Studie*, Paderborn, 1909. Un ouvrage spécial sur la dénomination *σφραγίς* est annoncé p. 4, n. 2, sous le titre provisoire : *Σφραγίς : Le baptême comme sceau de l'Esprit chez Paul et chez les auteurs ecclésiastiques antérieurs à Nicée (Σφραγίς : Die Taufe als Geistessiegel bei Paulus und bei den Kirchenschriftstellern der vornizänischen Zeit)*. F. J. Dölger annonce qu'il traitera en détail dans cet ouvrage le problème de la dénomination baptismale chrétienne dans ses rapports avec le langage des mystères païens.

⁴ Ce travail, préparé à la faculté de théologie de Wurtzbourg, obtint un prix en 1902. La BnF en possède une édition datée de 1905 : *Das Sakrament der Firmung, historisch-dogmatisch dargestellt*, Vienne (Autriche) : F. Jasper, 1905. Mais on cite ordinairement l'édition de 1906 : *Das Sakrament der Firmung, historisch-dogmatisch dargestellt* (coll. Theologische Studien der Leo-Gesellschaft, 15), Vienne (Autriche) : Mayer & Co., 1906. Le problème de la dénomination baptismale *σφραγίς* est évoqué à plusieurs reprises dans un sous-chapitre intitulé : « La distinction et l'individualisation intrinsèques de l'onction et de l'imposition des mains vis-à-vis du baptême sur la base de leur effet » (p. 9-23).

⁵ F. J. DÖLGER, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze, eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbniß* (Liturgiegeschichtliche Forschungen, 2), Münster, 1918.

Sphragis n'aient pas été définis dans l'avant-propos, et surtout que F. J. Dölger n'ait pas jugé utile de synthétiser ses résultats dans une conclusion générale. Dans le corps de l'ouvrage, les thématiques les plus diverses s'enchaînent, et F. J. Dölger, qui fait feu de tout bois, donne parfois l'impression de vouloir placer la *σφραγίς* baptismale au point de convergence de pratiquement toutes les acceptions rencontrées au cours de ses recherches. Cette impression est aggravée par le fait qu'il n'établit pas toujours une distinction suffisamment nette entre les *acceptions avérées* du terme *σφραγίς* avant l'époque chrétienne et les *métaphores* que ce terme inspirera aux Pères de l'Église après avoir été adopté comme dénomination baptismale.

À la question cruciale de l'origine de la dénomination baptismale *σφραγίς*, F. J. Dölger n'apporte pas de réponse convaincante. Sa réflexion est en grande partie faussée par plusieurs prises de positions manifestement erronées. Nous avons déjà pu nous en rendre compte dans notre chapitre consacré au domaine païen, et la discussion à venir mentionnera les points litigieux restants. F. J. Dölger attribue en particulier à *σφραγίς* / *σφραγιζειν* des valeurs sémantiques discutables, qu'il croit établies avant l'époque chrétienne : 1) marquage des animaux au fer ; 2) tatouage servile ; 3) marquage corporel à vocation religieuse, dans les mystères en particulier ; 4) marquage des justes dans le Judaïsme (signe du *taw*) ; 5) circoncision. Comme on le voit, si ces acceptions étaient avérées, elles suffiraient à fonder *σφραγίς* / *σφραγιζειν* comme terminologie de référence non seulement pour le marquage corporel, mais aussi pour le marquage corporel religieux. Dès lors, comment expliquer que les chrétiens en soient venus à appeler *σφραγίς* un rite aquatique ? Un rituel de signation a-t-il donné son nom à la cérémonie centrale de l'initiation chrétienne ? F. J. Dölger ne va pas jusque là. Il admet en effet un point important, que nous tenons également pour incontestable : « il n'existe pas de preuve en faveur de la double hypothèse [...] qui veut que *σφραγίς* ait été un équivalent de "signe de la croix" dès le début du II^e siècle, sinon même à l'époque apostolique, et qu'on ait déjà pratiqué à cette époque une signation cruciforme du baptisé » (*DS* 151). F. J. Dölger considère cependant la dénomination baptismale *σφραγίς* comme l'héritière d'une tradition terminologique qui se réfère en dernière instance au « marquage corporel (tatouage ou marquage au fer) avec le symbole ou le nom du dieu auquel on se consacre » (*DS* 169). Avant d'être appliqué au baptême, le terme *σφραγίς* aurait subi « une décoloration (*Verblassung*) ou, si l'on préfère, une spiritualisation (*Vergeistigung*) ». Cette évolution pourrait s'être produite dans le langage des mystères où le terme *σφραγίς*, après avoir désigné une marque de consécration, en serait venu à désigner plus

généralement « l'admission définitive dans la communauté de culte », aidé en cela par l'acception profane du sceau comme fermeture et garantie d'un décret, d'un contrat ou d'un testament. Cette *σφραγίς* "décolorée" aurait ensuite investi le langage usuel, avant d'être reprise par les auteurs chrétiens. C'est là, dans le christianisme, que *σφραγίς* aurait reçu un nouveau « contenu de pensée » (*Gedankeninhalt*) en provenance du judaïsme hellénistique. En s'inspirant de la doctrine platonicienne des idées, Philon considère en effet l'âme cosmique ou individuelle comme une entité *scellée* par le *Logos* ou par le *Pneuma*⁶. F. J. Dölger a eu raison d'insister sur l'influence que ce concept a exercée sur le christianisme. Cet impact est indéniable : il se trouve non seulement aux origines de la dénomination baptismale *σφραγίς*⁷, mais il conditionne également la manière dont les auteurs chrétiens interpréteront plus tard la signation lorsque celle-ci sera à son tour désignée par le terme *σφραγίς*. Enfin, on peut mentionner la position de F. J. Dölger à propos de *σφραγίζειν* dans le Nouveau Testament, chez Paul en particulier : « Nous devons admettre la possibilité que Paul [lorsqu'il utilise *σφραγίζειν* en 2 Co 1, 21-22 ; Ep 1, 13-14 et Ep 4, 30] s'appuie sur une dénomination baptismale *σφραγίς* déjà en vigueur à son époque » (*DS* 79). Cette hypothèse sera battue en brèche par Gottfried Fitzer et Michel Trimaille⁸.

La postérité de l'ouvrage de F. J. Dölger est considérable. Toutes les études concernées de près ou de loin par le baptême paléochrétien citent *Sphragis* comme une autorité. Les rares critiques qu'on lui fait portent toujours sur des points de détail. Sa valeur documentaire est même reconnue pour le domaine profane. Leopold Wenger, à qui fut confié l'article « *Signum* » dans la *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, fait constamment référence à l'ouvrage de F. J. Dölger et en parle en termes élogieux⁹. L. Wenger, qui était un spécialiste de la documentation papyrologique, a surtout porté ses efforts sur le rôle juridique du

⁶ Cf. *infra*, p. 632 sq.

⁷ Voir notre conclusion, p. 756 sq.

⁸ Cf. *infra*, p. 635 sq.

⁹ L. WENGER, « *Signum* », *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft* II.A.2 (= *zweite Reihe, vierter Halbband*), Stuttgart, 1923, col. 2361-2448, sur F. J. Dölger, col. 2447 : « Dans son ouvrage souvent utilisé, *Sphragis*, F. J. Dölger offre une recherche sur le scellement et le marquage (*Stempeln*) dans l'Antiquité qui constitue un scrupuleux recueil de témoignages et qui, dans le cadre de son objectif de départ, l'histoire des religions, reste partout d'une grande envergure. »

sceau dans l'établissement des pièces légales. En revanche, pour tout ce qui touche au marquage des êtres humains, il se contente de reprendre ou de renvoyer à F. J. Dölger et à P. Perdrizet¹⁰.

La courte thèse de Jakob Diehl, publiée en 1938, n'apporte rien de nouveau au problème *σφραγίς* à l'époque chrétienne¹¹. Une page seulement est consacrée au problème du baptême et de la confirmation¹², et il ne s'agit que d'un court résumé des thèses de F. J. Dölger. Le principal mérite de J. Diehl est d'avoir été particulièrement attentif aux occurrences de *σφραγίς* dans le domaine profane, en particulier *σφραγίς* = terre estampillée, pastille, médicament ou collyre¹³. Sur tous les autres points cependant, même dans le domaine profane, l'ouvrage de F. J. Dölger donne largement satisfaction. J. Diehl, qui semble avoir commencé son mémoire sans connaître *Sphragis*, exprime d'ailleurs son embarras devant l'ampleur des travaux de F. J. Dölger¹⁴ et de L. Wenger. Ces travaux l'ont en effet obligé à abrégé son mémoire d'origine¹⁵.

Geoffrey William Hugo Lampe (1912-1980), célèbre pour son lexique grec des Pères de l'Église¹⁶, s'est lui aussi intéressé au problème du sceau dans l'Antiquité chrétienne¹⁷. La visée de sa recherche est cependant davantage d'ordre théologique qu'historique. Comme il l'explique dans son introduction (p. VII-XIV), son objectif est de contribuer à la réflexion contemporaine sur le sens et la place qu'il conviendrait d'accorder aux sacrements du baptême et de la confirmation dans l'Église anglicane. Pour ce faire, il rassemble un grand nombre de références sur le sceau baptismal et le baptême en général, en essayant de dégager quelques notions générales susceptibles de fonder et de justifier une dogmatique sacramentelle dans laquelle l'Église d'aujourd'hui pourrait se reconnaître¹⁸. Pour l'Antiquité païenne et le christianisme

¹⁰ P. PERDRIZET, « La miraculeuse histoire de Pandare et d'Echédore, suivie de recherches sur la marque dans l'Antiquité », *Archiv für Religionswissenschaft*, 14, 1911, p. 54-129. Voir en particulier L. WENGER, *op. cit.*, col. 2368 (marquage "religieux", marquage des soldats, stigmatisation pénale).

¹¹ J. DIEHL, *Sphragis. Eine semasiologische Nachlese*, Gießen, 1938 (55 p.).

¹² *Ibid.*, p. 53.

¹³ *Ibid.*, p. 38-42 (cf. *supra*, p. 509 sq.). F. J. Dölger avait presque totalement négligé ce point. On ne trouve chez lui qu'une brève mention de la *σφραγίς*-terre de Lemnos (*DS* 81).

¹⁴ *Sphragis* et les compléments publiés par la suite dans *Antike und Christentum* (voir notre bibliographie).

¹⁵ *Ibid.*, p. 54 (*Nachträge*).

¹⁶ G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961.

¹⁷ G. W. H. LAMPE, *The Seal of the Spirit. A Study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers*, Londres / New York / Toronto, 1951.

¹⁸ Comme l'indique le titre de l'ouvrage, la question principale à laquelle s'intéresse G. W. H. Lampe est celle de la participation à la grâce du Saint Esprit à travers le baptême et la confirmation. Il s'interroge sur les effets et les modalités de la grâce baptismale en fonction du contexte dans lequel les sacrements sont reçus (l'âge des baptisés, par exemple). Sa thèse principale est que la confirmation — qu'il ne considère pas comme un sacrement au sens plein du terme — ne doit pas être comprise comme l'octroi

[Suite de la note page suivante]

primitif, sa documentation, pourtant substantielle, ne surpasse pas celle de F. J. Dölger, et ses analyses restent proches de celles qu'on peut lire dans *Sphragis*. Le projet théologique de G. W. H. Lampe l'amène cependant à enrichir le corpus et le commentaire des textes patristiques postérieurs à la paix de l'Église. Mais cela ne lui permet pas de renouveler les questions posées par la terminologie baptismale primitive.

André Benoît, un des rares auteurs français à avoir un tant soit peu pris en compte les résultats auxquels était parvenu F. J. Dölger, a consacré une douzaine de pages à analyser les occurrences de *σφραγίς* dans la *Seconde épître* dite de Clément¹⁹. A. Benoît rejette à juste titre l'hypothèse qui veut que les termes *σφραγίς* et *σφραγίζειν* aient été empruntés au langage des mystères. Il met en garde contre le recours à certains textes gnostiques tardifs comme le *Deuxième livre de Jeû* ou la *Pistis Sophia* en notant très justement que ces textes pourraient déjà avoir subi l'influence du christianisme²⁰. D'après lui, l'origine de la dénomination baptismale *σφραγίς* est à rechercher dans le terme *σφραγίς* appliqué à la circoncision²¹ et dans les occurrences de *σφραγίς* et *σφραγίζειν* chez Paul : « cette origine suffit à expliquer son emploi par les auteurs chrétiens des premiers siècles »²².

Joseph Ysebaert est l'auteur d'une ample étude sur les origines de la terminologie baptismale²³. Malheureusement, il n'apporte pas de réponse satisfaisante aux questions qui nous occupent. Il reste, comme ses prédécesseurs, favorable à l'existence de marquages corporels à vocation religieuse dans l'Antiquité païenne²⁴. Il ouvre à nouveau le dossier des sources relatives au sceau, mais sans véritablement renouveler la documentation disponible²⁵. Il défend cependant une thèse originale, à savoir que, dans les cultes à mystères, les termes *σφραγίς* et

d'un "supplément d'Esprit", mais comme l'actualisation, chez le jeune adulte, d'une grâce déjà reçue en plénitude au moment du baptême, mais restée encore en partie à l'état de potentialité (cf. p. 318-322).

¹⁹ A. BENOÎT, *Le baptême chrétien au second siècle. La théologie des Pères* (Études d'histoire et de philosophie religieuses de l'Université de Strasbourg, 43), Paris, 1953, p. 97-110. Une synthèse des principales acceptions de *σφραγίς* dégagées par F. J. Dölger est présentée p. 98-99.

²⁰ *Ibid.*, p. 101.

²¹ Comme on le verra cependant, cette acception de *σφραγίς* dans le Judaïsme n'est pas attestée avant l'époque de rédaction du Nouveau Testament (cf. *infra*, p. 624 sq.).

²² *Ibid.*, p. 102.

²³ J. YSEBAERT, *Greek Baptismal Terminology. Its Origins and Early Development*, Nijmegen, 1962.

²⁴ *Ibid.*, p. 189-190 (inscription de Doxato), p. 195 (tatouage dédicatoire des Galles), p. 196 (les *sphragitides* de Prudence, qui indiqueraient un marquage dérivé du culte de Mithra), p. 201-202 (le dossier concernant Ptolémée Philopator et le marquage mentionné par Philon, qui concernerait les mystes de Dionysos), p. 202-203 (le marquage des mithriacistes, qui serait une cautérisation en forme de croix).

²⁵ *Ibid.*, p. 204-226.

σφραγίζειν n'ont jamais eu d'autre acception que celle du "sceau du secret". Les références réunies et discutées emportent effectivement la conviction²⁶. Les pages consacrées au baptême et au sceau rassemblent bon nombre de références patristiques déjà étudiées par F. J. Dölger, et le problème de l'origine de la dénomination baptismale *σφραγίς* n'y est ni vraiment débattu, ni résolu²⁷.

L'article du *Theologisches Wörterbuch* confié à Gottfried Fitzer²⁸ constitue une bonne synthèse dans laquelle certaines prises de position de F. J. Dölger sont nuancées, en particulier celle qui veut que la dénomination baptismale *σφραγίς* ait été déjà en vigueur dans l'entourage de Paul²⁹.

L'étude magistrale de Victor Saxer sur *Les rites de l'initiation chrétienne* ne saurait être oubliée³⁰. L'auteur réunit la quasi-totalité des sources intéressant son sujet, qu'il classe et commente méthodiquement, en se souciant de la chronologie et en faisant l'effort de proposer des traductions souvent inédites. Victor Saxer aborde le problème *sphragis* sous un angle bien particulier, celui de l'individualisation progressive des rites post-baptismaux destinés, on le sait, à donner naissance au sacrement de la confirmation. L'origine de la dénomination baptismale *σφραγίς* ne le préoccupe donc pas outre mesure. On notera en particulier le fait qu'il ne tient aucun compte les documents gnostiques exhumés en 1945 à Nag Hammadi³¹. Lorsqu'il est confronté au terme *σφραγίς*, V. Saxer renvoie à l'ouvrage de F. J. Dölger. Il constate par exemple avec ce dernier que le terme *σφραγίς* ne désigne pas, au II^e siècle, un rite de signation ou d'onction distinct du baptême³². Il trouve cependant chez Origène des indices qui lui permettent d'établir l'existence d'une chrismation post-baptismale en Orient dès la première moitié du III^e siècle³³.

²⁶ *Ibid.*, p. 221-226. Sur le *consignare* de l'*Adversus Valentianianos*, que J. Ysebaert interprète également comme une référence au sceau du secret, voir *infra*, p. 735 sq.

²⁷ *Ibid.*, p. 374-387.

²⁸ G. FITZER, « *σφραγίς, σφραγίζω, κατασφραγίζω* », *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 7, 1964, p. 939-954, trad. G. W. BROMILEY, *Theological Dictionary of the New Testament*, 7, 1971, p. 939-953.

²⁹ *Ibid.*, p. 948-950.

³⁰ V. SAXER, *Les rites de l'initiation chrétienne du II^e au VI^e siècle. Esquisse historique et signification d'après leurs principaux témoins* (Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 7), Spolète, 1988.

³¹ L'étude de J.-M. Sevrin sur la sacramentaire gnostique (1986, cf. *infra*, p. 742 sq.) n'était sans doute pas encore parue lorsque V. Saxer composait son ouvrage.

³² *Ibid.*, p. 70, p. 188 sq. et p. 661.

³³ *Ibid.*, p. 189. Cette chrismation "origénienne" n'a cependant pas, chez cet auteur, le nom de *σφραγίς*, et V. Saxer est incapable de dire si elle était frontale et cruciforme, comme en Occident. Les

André Benoît s'est à nouveau intéressé au baptême paléochrétien au milieu des années 1990. Il a, en compagnie de Charles Munier, édité un recueil de sources relatives au baptême, datant d'avant le concile de Nicée, éditées dans leur langue originale (dans la langue de première traduction pour les textes syriaques ou coptes) et traduites en regard³⁴. Le problème de l'origine de la dénomination baptismale *σφραγίς* n'est pas discuté, mais l'introduction revient sur l'émergence de la confirmation, en reprenant les analyses de V. Saxer : Tertullien est le premier à mentionner des rites post-baptismaux, onction, signation (cruciforme) et imposition des mains ; auparavant, *σφραγίς* désigne la cérémonie du baptême dans son ensemble³⁵.

Il reste à signaler l'excellente mise au point de Michel Trimaille, qui démontre de manière convaincante que, dans le Nouveau Testament, la terminologie du sceau ne désigne pas encore le baptême³⁶.

Au cours des développements qui vont suivre, nous avons souhaité faire constamment référence à l'ouvrage de F. J. Dölger qui demeure, quoi qu'on en pense, l'étude la plus complète et la plus détaillée sur le problème *sphragis*. On constatera que F. J. Dölger avait déjà réuni et commenté la plupart des sources intéressant ce problème. On constatera également que nos analyses ne lui donnent pas toujours raison. Avec les documents de Nag Hammadi³⁷, nous disposons, il est vrai, de données permettant de reposer en des termes nouveaux la question de l'origine de la dénomination baptismale *σφραγίς*. Des points litigieux apparaissent cependant au sein même de la documentation rassemblée par F. J. Dölger. Contrairement à lui, nous avons essayé de présenter nos sources en respectant la chronologie, afin d'éviter, comme F. J. Dölger le fait trop souvent, d'éclairer un texte ancien par un autre plus récent. Nous avons enfin consacré plusieurs pages à réfuter une théorie née après la disparition de F. J. Dölger, une théorie qui prétend établir, en s'appuyant sur des matériaux archéologiques et en se référant à certains textes anciens réunis par F. J. Dölger, l'existence d'un *taw* cultuel dans le judaïsme et le christianisme primitif³⁸. Plusieurs noms y sont restés attachés : Bellarmino Bagatti, Emmanuel

documents produits par F. J. Dölger l'amènent à penser qu'en Orient l'onction cruciforme postbaptismale n'est appelée *σφραγίς* qu'à partir du IV^e, voir du V^e siècle (DS 184-193).

³⁴ A. BENOÎT et C. MUNIER, *Le Baptême dans l'Église ancienne (I^{er} - III^e siècles)*, (coll. *Traditio christiana*, 9), Berne / Berlin / Francfort-s. Main / New York / Paris / Vienne, 1994.

³⁵ *Ibid.*, p. XXXIV-XXXV.

³⁶ M. TRIMAILLE, « Sceau dans le Nouveau Testament », *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, 12, Paris, 1996, col. 212-228.

³⁷ Cf. *infra*, p. 742 sq.

³⁸ Cf. *infra*, p. 656 sq.

Testa et surtout Jean Daniélou et Erich Dinkler. Il y a maintenant bientôt dix ans, la veuve de ce dernier, Erika Dinkler-von Schubert, a d'ailleurs fait bénéficier cette théorie d'une sorte d'investiture officielle en lui donnant une place de choix dans l'article monumental que le *Reallexikon zur byzantinischen Kunst* a consacré à la croix³⁹.

*
* *

I. SPHRAGIS ET TAW HORS CONTEXTE BAPTISMAL

a) Usages et thématiques en dehors du christianisme

> *Le sceau dans le domaine profane et dans le paganisme*

Le terme *σφραγίς* désigne le sceau, la bague ou la pierre qui porte le modèle du sceau (DS 1-3). Le rôle principal du sceau étant d'attester, de confirmer, de protéger ou de garantir tout objet ou document sur lequel il est apposé (DS 7-15), on utilise tout naturellement les termes *σφραγίς* et *σφραγίζειν* pour exprimer les idées d'attestation, de confirmation de garantie et de protection, dans des contextes divers. La littérature néo-testamentaire n'ignore pas ce sens dérivé de *σφραγίς* / *σφραγίζειν* (cf. Jn 3, 33 ; Jn 6, 27 ; Rm 15, 28). Par métonymie, *σφραγίς* en vient parfois à désigner toute espèce d'ordonnance officielle dont l'application est impérative. F. J. Dölger cite en particulier une inscription de Smyrne où les « arrêts du destin » sont appelés *Μοιρῶν ... σφραγιεῖδες*⁴⁰. Ce terme intervient également dans les métaphores du secret et du silence : en contexte religieux ou profane, on peut être amené à exiger le “sceau des lèvres” ou le “sceau de la langue” (DS 17)⁴¹. Un autre usage témoigne des facultés d'adaptation du terme *σφραγίς*, sans que l'on soit toutefois en mesure de retracer son origine précise : à partir du 1^{er}

³⁹ Voir E. DINKLER et E. DINKLER-VON SCHUBERT, « Kreuz, I : vorikonoklastisch », *Reallexikon zur byzantinischen Kunst*, V, Stuttgart, 1995 (publié dès mai 1991 en fascicules), col. 3 ; col. 11-12.

⁴⁰ DS 16 = CIG 2, n° 3272, l. 17.

⁴¹ Sur les autres métaphores du silence (“clef sur la langue”, “bœuf sur la langue”, etc.), voir J. YSEBAERT, *Greek Baptismal Terminology*, 1962, *op. cit.* n. 23, p. 219-220.

siècle av. notre ère, dans les documents administratifs d'Égypte, *σφραγίς* désigne parfois une parcelle de terre arable⁴².

Bien que le marquage des animaux soit le plus souvent exprimé en grec par les termes *χαράσσειν*, *χάραγμα*, *χαρακτήρ*, F. J. Dölger croit établie dans ce domaine « l'identité de *χαρακτήρ* = *σφραγίς* et de *χαράσσειν* = *σφραγίζειν* », une identité qu'il estime être « d'une grande importance pour [ses] recherches ultérieures » (*DS* 21). Cette thèse ne repose en fait que sur un document isolé, un papyrus mentionnant les chameaux d'une certaine Taouétis « ἐσφραγισμένοι à la cuisse droite avec un *N* et un *H* » :

BGU I, n° 87 (13 janv. 144), p. 105, l. 10-13 : « [Taouétis] atteste avoir vendu à [l'acquéreur] deux chameaux femelles lui appartenant, scellés sur la cuisse droite avec un *N* et un *H* » (...πεπρακέναι 11 αὐτῶ τ[ῆ]ν ὁμολογοῦσαν τοὺς ὑπάρχοντας αὐτῆ 12 κ[αμ.]ήλους θηλείας δύο ἐσφραγισμένας εἰ[ς] τὸν δεξιὸν 13 μηρὸν νῦ καὶ ἦτα). Cette formule est répétée aux l. 26-28 (p. 106) : [καμ.]ήλους δύο θηλείας ἐσφραγισ- 27 -μένας κατὰ τοῦ δεξιῦ πηροῦ νῦ 28 καὶ ἦτα.

Joseph Ysebaert cite pour sa part d'autres documents où *σφραγίς* / *σφραγίζειν* désigne le fait d'accrocher un sceau d'identification amovible sur un animal de bât ou sur les sacs qu'il transporte⁴³. D'après lui, les chameaux de Taouétis auraient porté un sceau de ce genre attaché à la cuisse⁴⁴. Mais, comme J. Ysebaert le rappelle lui-même, les chameaux étaient très souvent cautérisés à la cuisse. On peut donc se demander pourquoi ceux de Taouétis n'auraient pas été marqués selon le même procédé. En outre, si ses chameaux portaient des sceaux amovibles, Taouétis, qui n'avait aucune raison de les laisser accrochés, n'aurait eu aucun mal à les faire enlever avant la vente. Il faut donc donner raison à F. J. Dölger, avec la réserve suivante : cet usage, comme on peut le constater, n'est pas répandu : l'équivalence *σφραγίζειν* = *χαράσσειν* ne saurait être tenue pour systématique.

Un usage autrement mieux établi est celui de *σφραγίς* comme sceau de terre glaise — et non comme marque appliquée sur le pelage — que les prêtres égyptiens appliquaient sur les cornes des animaux de sacrifice remplissant toutes les conditions de pureté rituelle⁴⁵. Rien

⁴² F. J. Dölger (*DS* 17), sans prétendre résoudre l'énigme, pense aux bornes agraires, qui pourraient avoir été scellées, ou encore aux certificats d'allocation, qui l'étaient certainement.

⁴³ J. YSEBAERT, *Greek Baptismal Terminology*, 1962, *op. cit.* n. 23, p. 212-214. Certains documents parlent d'une *σφραγίς* apposée sur un ὄνος (âne). Mais le terme ὄνος désigne dans ce cas le chargement de l'âne, comme l'a montré Friedrich Preisigke (cf. *DS* 20, n. 3).

⁴⁴ J. Ysebaert mentionne un autre papyrus daté de 155/156 où sont enregistrés cinq chameaux appartenant à la même Taouétis, et également « scellés » (*BGU* III, n° 869 : κα[μ.]ήλους] τελείους πέντε σφραγιστούς).

⁴⁵ HÉRODOTE, *Histoires*, livre II, ch. 38, trad. A. BARGUET, 1964, t. 1, p. 178-179 (texte cité *supra*, p. 426, n. 71).

d'étonnant donc à ce que ces prêtres soient appelés *σφραγισταί, μοσχοσφραγισταί, ou ιερομοσχοσφραγισταί*, et que les règles de cette procédure aient été réunies dans des *βιβλία μοσχοσφραγιστικά* (DS 22-23).

Les documents réunis par F. J. Dölger à propos du marquage des esclaves montrent que les termes les plus fréquemment utilisés sont sans contredit *στίζειν* et *στίγμα* (DS 23 sq.). F. J. Dölger voudrait cependant que *στίγμα* et *σφραγίς* aient été interchangeable, comme le lui suggère (DS 31) un extrait des *Psaumes* dits *de Salomon* (Ps 2, v. 6) évoquant la ruine de Jérusalem :

οἱ υἱοὶ καὶ αἱ θυγατέρες ἐν αἰχμαλωσίᾳ « Ses fils et ses filles sont dans une funeste captivité, leur cou est dans un sceau, ils sont dans un insigne, [déportés] dans les nations. »
*πονηροῦ, ἐν σφραγίδι ὁ τράχηλος αὐτῶν, ἐν ἐπισήμῳ ἐν τοῖς ἔθνεσι.*⁴⁶

Mais lui-même reconnaîtra plus tard que *σφραγίς* ne désigne pas ici une marque tatouée ou cautérisée⁴⁷. Les actes de deux martyrs orientaux, saint Narsê († 420) et sainte Sira († 559), mentionnent en effet un procédé permettant d'assurer par un sceau l'inviolabilité d'un convoi de captifs ou de condamnés : après avoir passé une lanière autour du cou des déportés, on imprimait un sceau sur la masse (de terre ?) retenant les deux extrémités du lien. L'escorte responsable du convoi devait remettre au destinataire un nombre déterminé de captifs présentant chacun un lien et un sceau intacts⁴⁸. En 1911, F. J. Dölger n'en est pas là : il croit encore que *σφραγίς* désigne, dans les *Psaumes de Salomon*, un tatouage sur le cou. Cela lui paraît d'autant plus probable que plusieurs notices relatives au tatouage militaire utilisent *σφραγίς* (DS 34). Mais si ces notices privilégient ce terme, c'est tout simplement parce qu'elles sont chrétiennes et qu'elles entendent faire référence à la *σφραγίς* baptismale⁴⁹. En aucun cas *σφραγίς* n'a servi de terme technique pour la stigmatisation des soldats ou des esclaves⁵⁰.

⁴⁶ Dans les *EI*, 1987, p. 955, Pierre Prigent traduit : « Ses fils et ses filles connaissent une funeste captivité, leur cou porte la marque et le collier des esclaves parmi les nations. » Les *Psaumes de Salomon*, transmis en grec, auraient été composés à l'origine en hébreu quelques années après la mort de Pompée, en 63 av. notre ère (*ibid.*, p. LXXXII).

⁴⁷ F. J. DÖLGER, « Zum zweiten Salomonischen Psalm. Der versiegelte Halsriemen der Kriegsgefangenen », *Antike und Christentum*, 1, 1929, p. 291-294.

⁴⁸ L'échange lucratif d'esclaves ou de prisonniers était donc impossible. Même la mort accidentelle de l'un des déportés devait être justifiée en rapportant le lien et le sceau intacts : cela était possible en coupant préalablement la tête du cadavre.

⁴⁹ Cf. *supra*, p. 367 sq.

⁵⁰ L'influence de la terminologie chrétienne est peut-être responsable du <ἐ>*σφραγισμέν[ο]ς* qu'on lit dans le papyrus d'Hermopolis (cf. *supra*, p. 375 sq.).

F. J. Dölger remarque que Oppien (II^e - III^e s., *Cynégétique*, livre II, l. 298-299) appelle *σφραγίδες* les taches claires qui brillent sur le pelage des léopards ou des panthères (*θηρῶν παρδαλίων σφραγίδες ἐπὶ χρωτὶ μαρμαίρουσι*). Cette acception rejoindrait la seconde définition de *σφραγίδες* donnée par le *Lexique* d'Hésychius : « les signes/motifs des vêtements » (*τῶν ἱματίων σημεῖα*). F. J. Dölger, sans fournir d'exemples vraiment convaincants, pense à des signes cousus ou peints, souvent en forme de lettres. Leur fonction ne serait pas seulement décorative : certains d'entre eux pourraient avoir servi à identifier le propriétaire du vêtement, ou même avoir été investis de vertus apotropaïques. Mais F. J. Dölger ne produit aucun document susceptible de conforter ces deux dernières hypothèses (*DS* 38). De notre côté, nous pouvons signaler un passage de Jean Chrysostome où *σφραγίς* désigne un ornement brillant et précieux apposé sur l'habit du défunt :

Ἐπεὶ εἰ βούλει συναλγήσαι τῷ τεθνηκότι, « Puisque tu veux compatir avec le défunt, je vais te δείκνυμί σοι ἑτέραν ὁδὸν κηδείας, καὶ δι- montrer un autre genre d'obsèques ; je vais t'ap- δάσκω σε ἱμάτια τιθέναι, τὰ συναριστάμενα prendre à lui mettre des vêtements qui t'exalteront αὐτῷ, καὶ λαμπρὸν ἀποφαίνοντα. Ταῦτα et te feront briller en même temps que lui. Car ces γὰρ τὰ ἱμάτια οὔτε ὑπὸ σητῶν ἀναλίσκονται, vêtements, ni les asticots, ni le temps ne les rui- οὔτε ὑπὸ χρόνου δαπανᾶται, οὐδὲ ὑπὸ τυμ- neront, et les pilleurs de tombes ne les déroberont βωρύχων κλέπτεται. Ποῖα δὴ ταῦτά ἐστιν ; pas. De quoi s'agit-il ? Du vêtement de l'aumône. ἢ τῆς ἐλεημοσύνης περιβολή. Αὕτη γὰρ μετ' En effet, cet habit ressuscitera avec lui, car la αὐτοῦ ἀνίσταται ἢ στολή · ἐλεημοσύνης γὰρ σφραγίς de l'aumône est avec lui. Ceux qui s'entendront dire : « vous m'avez nourri, moi qui avais σφραγίς μετ' αὐτοῦ. Ἀπὸ τούτων λάμπουσι τῶν ἱματίων οἱ τότε ἀκούοντες, « πεινῶντά με ἐθρέψατε ». Ταῦτα ἐπισήμους ποιεῖ, ταῦτα περιφανεῖς, ταῦτα ἐν ἀσφαλείᾳ καθίστημι · τὰ δὲ νῦν, οὐδὲν ἕτερον ἐστίν, ἢ δαπάνη σητῶν καὶ τράπεζα σκωλήκων.⁵¹ » asticots et de la nourriture pour les vers. »

À la lumière de ce texte, il est possible de comprendre *σφραγίς* soit comme un ornement de métal précieux (feuille d'or découpée ou estampée), soit comme une broderie mêlant fils de couleurs et fils d'or. L'acception suggérée par Jean Chrysostome pourrait permettre de réconcilier les informations données par Oppien (*σφραγίδες* = taches claires et brillantes) et par Hésychius (*σφραγίδες* = motifs cousus sur les vêtements). À cette acception se rattache un passage

⁵¹ JEAN CHRYSOSTOME, *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean*, homélie 85, § 5, PG 59, col. 446. Dans ce § 5, l'évêque d'Antioche critique les dépenses fastueuses occasionnées par les funérailles, celles que l'on faisait pour les vêtements en particulier. Jean se défend de vouloir enterrer les défunts dévêtus (cela ne serait pas conforme, dit-il) ; il veut simplement qu'une partie des frais soit économisée pour l'aumône.

des *Paralipomènes de Jérémie* où la « parure » (ὠραιότης)⁵² que la terre reçoit au cours des sept jours de la création est envisagée comme l'apposition de sept σφραγιῶδες par Dieu :

Ἄκουε, γῆ, τῆς φωνῆς τοῦ κτίσαντός σε, ὁ πλάσας σε ἐν τῇ περιουσίᾳ τῶν ὑδάτων, ὁ σφραγίσας σε ἐν ἑπτὰ σφραγῖσιν ἐν ἑπτὰ καιροῖς, καὶ μετὰ ταῦτα λήψη τὴν ὠραιότητά σου [...].⁵³ « Écoute, terre, la voix de celui qui t'a créée, qui t'a modelée dans le restant des eaux⁵⁴, qui t'a scellée de sept sceaux en sept moments⁵⁵, après quoi tu as reçu ta parure [...]. »

Mais puisque le cadre métaphorique est ici celui du potier « modelant » (πλάσας) la terre humide, il faut sans doute comprendre ici les σφραγιῶδες comme des motifs estampés dans la glaise avant la cuisson, plutôt que comme des ornements brillants.

Dans le dernier chapitre de sa première partie (*DS* 39-69), F. J. Dölger entend, comme l'annonce l'intitulé, analyser la « *sphragis* dans la culture religieuse de l'Antiquité » — un titre qui devient même, dans la table des matières, *Die sakrale Sphragis im Altertum*. Le premier point, intitulé « le tatouage et le marquage au fer rouge avec le symbole ou le nom de la divinité » (*DS* 39-46), et les points suivants tiennent pour acquis l'existence de marquages corporels religieux dans la plupart des sociétés anciennes. F. J. Dölger n'hésite pas à classer dans cette catégorie la plupart des tatouages tribaux mentionnés par les auteurs de l'Antiquité (*DS* 41 et 45 : Mossynèques, Bretons, Thraces). Alors que ces auteurs n'utilisent jamais les termes σφραγίς ou σφραγίζεῖν, F. J. Dölger esquive la difficulté en recourant au texte de Prudence (*sphragitides*)⁵⁶, à l'inscription de Doxato (où *signare* est implicitement interprété comme un équivalent de σφραγίζεῖν)⁵⁷, et à la notice obscure de Jean le Lydien mentionnant des Éthiopiens scellant (σφραγίζουσι) pour Apollon les genoux de leurs enfants avec un fer chaud (*DS* 43)⁵⁸. Comme nous avons déjà eu l'occasion de le rappeler, F. J. Dölger considère les documents relatifs à Ptolémée Philopator, aux Syriens de Bambyce-Hiérapolis et aux mystes de

⁵² Ce terme désigne dans ce passage tout ce que Dieu a créé autour et sur la terre au cours des six jours : plantes et arbres, luminaires du firmament, reptiles et volatiles, autres animaux et homme. Dans le Ps 49, 11-12, ὠραιότης désigne l'ensemble des plantes de la campagne : « Je connais tous les oiseaux du ciel, et la parure de la campagne (ὠραιότης ἀγροῦ) est avec moi. Si j'ai faim, je ne te le dirai pas : car la terre habitée est à moi et tout son contenu (ἐμῇ γὰρ ἐστὶν ἡ οἰκουμένη καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς). »

⁵³ *Paralipomènes de Jérémie*, ch. 3, § 8, éd. J. RENDEL HARRIS (1889), trad. (modifiée) J. RIAUD dans *EI*, 1987, p. 1743-1744. Jérémie adresse cette prière à la terre pour lui demander de garder les ustensiles du culte qu'il entend lui confier avant la dévastation de Jérusalem (voir ch. 3, 14). Plus loin, Jérémie confiera de même les clefs du Temple au Soleil (ch. 4, 3).

⁵⁴ C'est-à-dire dans les « eaux qui sont sous le ciel » (Gn 1, 9) que le Créateur vient de séparer d'avec les « eaux qui sont au-dessus du firmament » (Gn 1, 7).

⁵⁵ C'est-à-dire en sept jours.

⁵⁶ Cf. *supra*, p. 506 sq.

⁵⁷ Cf. *supra*, p. 494 sq.

⁵⁸ Cf. *supra*, p. 548 sq.

Mithra comme autant d'attestations de marquages corporels à vocation religieuse. Ces pratiques n'auraient pas été inconnues des anciens Hébreux (Ex 13, 9 et 16 y feraient allusion). F. J. Dölger mentionne en particulier le signe de Caïn (Gn 4, 15)⁵⁹ et l'épisode du roi Achab reconnaissant un prophète après que celui-ci eut retiré le bandeau dissimulant ses yeux (1 R 20, 41)⁶⁰. En outre, d'après F. J. Dölger, chez les peuples voisins d'Israël, les diverses formes de stigmatisation « n'étaient pas de simples signes tribaux (*Stammeszeichen*), mais devaient en même temps témoigner de l'appartenance à un culte (*Götterkult*) » (DS 51). Cela expliquerait l'interdiction des mutilations par la législation juive (Lv 19, 28 ; Dt 14, 1). « À la place, les Israélites avaient la circoncision » (DS 52) qui pouvait également, selon F. J. Dölger, être appelée *σφραγίς*⁶¹. En définitive, fort de ses développements sur la marque corporelle dans l'Antiquité, F. J. Dölger n'hésite pas à affirmer que l'une des principales acceptions du mot *σφραγίς* dans les cultes païens était de désigner « le marquage corporel (tatouage ou marquage au fer) avec le symbole ou le nom du dieu auquel on était consacré » (DS 169). Cette assertion, on l'a vu, est plus que contestable.

> *La circoncision comme signe (ou sceau ?) d'Alliance*

Après que l'arc-en-ciel eut été le « signe d'alliance » (*σημεῖον τῆς διαθήκης*) pour Noé et ses Fils (Gn 9, 12 sq.), Abraham reçoit du Seigneur une obligation nouvelle, celle de circoncire les mâles de son clan « en signe de l'alliance passée entre moi et vous » (Gn 17, 11 : *ἐν σημείῳ διαθήκης ἀνὰ μέσον ἐμοῦ καὶ ὑμῶν*). Cette alliance est une marque corporelle visible : « mon alliance sera sur votre chair pour une alliance éternelle » (Gn 17, 13 : *καὶ ἔσται ἡ διαθήκη μου*

⁵⁹ Il s'agit d'un signe — תא (ôl) / *σημεῖον* — que Yahvé appose opportunément sur Caïn pour le protéger de la vengeance de ses adversaires. F. J. Dölger renoncera plus tard à reconnaître là une « *sphragis* sacrale » (F. J. DÖLGER, « Die religiöse Tätowierung im palästinensischen Judentum und bei den heidnischen Nachbarstämmen », *Antike und Christentum*, 1, 1929, 199). Ce ne sera pas le cas d'Erich Dinkler, qui considère ce *σημεῖον* comme une *Kultsignierung* de type clanique (E. DINKLER, « Zur Geschichte des Kreuzsymbols », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 48, 1951, p. 164 = *Id.*, *Signum Crucis*, 1967, p. 16)

⁶⁰ En fait le prophète ne se dissimule derrière un bandeau qu'après avoir demandé à un inconnu de le frapper et de le blesser. C'est donc en voyant sa blessure qu'Achab le reconnaît comme un des prophètes. Cet épisode est à rapprocher de la sentence de Za 13, 6 où le prophète qui a honte de sa condition prétend que les blessures (*πληγαί*) de ses mains sont accidentelles. Ces deux passages se réfèrent sans doute aux incisions rituelles reçues au cours de séances de vaticination, comparables à celles que le même livre (1 R 18, 28) signale chez les prophètes de Baal (cf. *supra*, p. 416 sq.). Erich Dinkler, qui mésinterprète 1 R 20, 41, croit pouvoir affirmer que les prophètes d'Israël portaient une marque distinctive sur le front (E. DINKLER, « Zur Geschichte des Kreuzsymbols », 1951, p. 165 = *Id.*, *Signum Crucis*, 1967, p. 18).

⁶¹ Cf. *infra*, p. 624 sq.

ἐπὶ τῆς σαρκὸς ὑμῶν εἰς διαθήκην αἰώνιον). Le mâle incircocis (ἀπερίτμητος) doit être exterminé de sa lignée, car il a rompu l'alliance (Gn 17, 14).

Alors que plusieurs voix mettaient l'accent sur une nécessaire intériorisation de la circoncision — la circoncision du cœur⁶² — la mutilation corporelle reprit toute son importance à partir du moment où les souverains hellénistiques légiférèrent contre elle (1 M 1, 48 et 60 ; 2 M 6, 10), tandis que les Juifs philhellènes « se refirent des prépuces et renièrent l'alliance sainte pour s'associer aux nations » (1 M 1, 15). À la fin du II^e siècle av. notre ère, le *Livre des Jubilés* insiste tout particulièrement sur l'obligation de la circoncision :

15, 26 « Tout nouveau-né dont la chair n'est pas circoncise le huitième jour n'appartient pas aux enfants du pacte que le Seigneur a conclu avec Abraham, mais aux enfants de la perdition. Aussi bien n'a-t-il pas sur lui le signe d'appartenance au Seigneur (lat. *non est super eum signum ut sit Deo*), mais (un signe le vouant) à la perdition, à la destruction sur la terre et à l'extermination (lat. *sed exterminii et perditionis a terra*), car il a violé l'alliance du Seigneur notre Dieu (lat. *quoniam testamentum Domini Dei nostri dissipavit*). »⁶³

Les *Jubilés* expliquent que les anges du Seigneur furent créés tels — c'est-à-dire circoncis — dès le premier jour (15, 27). À la fin des temps, ce *signum testamenti* permettra aux enfants d'Israël d'éviter l'extermination promise aux traîtres, aux « fils de Bélial » qui auront laissé leurs fils incircocis (*ibid.*, 15, 28 et 33-34). Nous rencontrons ici le thème du double signe — signe de salut et signe de perdition — que d'autres auteurs juifs inféreront d'Ez 9, 4 et Ex 12, 7 et 13 (cf. *infra*).

Gn 17, 11 suffit à établir la dénomination de la circoncision comme « signe de l'alliance » (σημεῖον τῆς διαθήκης / *signum testamenti*). Le contexte contractuel entourant l'obligation de la circoncision — l'alliance d'Abraham — justifierait à lui seul l'emploi du terme « sceau ». D'aucuns pensent que cette dénomination était déjà en usage avant l'apparition du christianisme. C'est, entre autres, le cas de F. J. Dölger (*DS* 51-54). Aucune occurrence n'est cependant disponible avant le début de notre ère. La littérature judéo-grecque en particulier n'appelle jamais la circoncision σφραγίς. La plus ancienne occurrence se trouve chez Paul expliquant aux Romains qu'Abraham « reçut le signe de la circoncision (σημεῖον ἔλαβεν περιτομῆς) comme *sceau de la justice de [sa] foi* (σφραγίδα τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως) qu'il possédait lorsqu'il

⁶² Lv 26, 41 ; Dt 10, 16 ; 30, 6 ; Ez 44, 6-7 et surtout Jr 4, 4 et 9, 24-25.

⁶³ *Jubilés* 15, 26, trad. (d'après la version éthiopienne) A. CAQUOT, dans *EI*, 1987, p. 700. Version latine dans R. H. CHARLES, *The Ethiopic Version of the Hebrew Book of the Jubilees* [...], Oxford, 1895, p. 53-55. Les *Jubilés*, composés à l'origine en hébreu, ne nous sont parvenus que par le biais d'une version éthiopienne et d'une version latine faites sur une traduction grecque dont il ne subsiste que de rares fragments.

était incirconcis » (Rm 4, 11)⁶⁴. Mais il faut certainement suivre Gottfried Fitzer qui comprend ici *σφραγίς* non pas comme un terme technique désignant la circoncision, mais comme une simple métaphore exprimant l'agrément donné par Dieu à la foi juste et droite d'Abraham⁶⁵. On pourrait traduire : Abraham « reçut le signe de la circoncision comme confirmation (*σφραγίς*) de la justice de sa foi ». Les autres références citées par F. J. Dölger ne présentent pas d'intérêt pour nous : elles datent d'une époque où *σφραγίς* désigne depuis longtemps le baptême, et c'est cet usage qui permet d'opposer de façon rhétorique deux *σφραγιδες* d'inégale valeur, la juive et la chrétienne⁶⁶. Certaines sources authentiquement juives qualifient cependant la circoncision de « sceau ». Le *Talmud de Jérusalem* (*Berakhot* 9, § 3 = f° 14a) en particulier bénit « celui qui a apposé sur sa descendance le sceau de la sainte Alliance comme un signe ». Gottfried Fitzer réunit d'autres références provenant de l'exégèse rabbinique plus tardive (*targumim* et *midraschim*) où la circoncision est appelée « sceau d'Abraham » ou même « sceau de Dieu »⁶⁷. Mais la date de ces témoignages est trop tardive pour permettre d'établir l'existence de cette terminologie dans le judaïsme d'avant le christianisme. L'*Hypostase des archontes*, un traité apparemment issu du gnosticisme juif de la première moitié du II^e siècle, confère d'ailleurs à *σφραγίς* une acception toute différente⁶⁸, proche de celle que nous rencontrerons chez Philon d'Alexandrie⁶⁹. Nous ne suivons pas Jean Riaud qui croit lire une désignation de la circoncision comme *σφραγίς* dans les *Paralipomènes de Jérémie*, ch. 6, § 23. Le contexte est le suivant :

⁶⁴ Nous lisons au début du II^e siècle dans l'*Épître de Barnabé*, 9, 6 : « Mais vous allez dire : “le peuple a reçu la circoncision comme sceau” (*περιτέμνεται ὁ λαὸς εἰς σφραγιδα*). » (éd. R. A. KRAFT, trad. P. PRIGENT, *SC* 172, 1971, p. 146-147). F. J. Dölger reconnaît dans ce passage une mise en parallèle du sceau baptismal et du sceau de la circoncision (*DS* 108). Mais André Benoît a raison de douter que *σφραγίς* se rapporte ici à l'initiation chrétienne (*Le baptême chrétien au second siècle*, 1953, *op. cit.* n. 19, p. 97). Nous pouvons ajouter que ce passage de l'*Épître de Barnabé* n'implique pas nécessairement que la circoncision fût pour sa part désignée par le terme *σφραγίς*. Nous sommes peut-être ici en présence de l'acception primitive de *σφραγίς* chez les auteurs chrétiens exprimant de façon générale la *justification* et l'*authentification* d'une foi juste.

⁶⁵ G. FITZER, « *σφραγίς, σφραγίζω, κατασφραγίζω* », 1964, *op. cit.* n. 28, p. 949 et n. 85.

⁶⁶ Principale référence citée par F. J. Dölger (*DS* 107) : JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie 2 sur l'épître aux Éphésiens*, § 2, *PG* 62, col. 18 : « Les Israélites sont aussi scellés (*ἐσφραγίσθησαν*), mais par la circoncision, comme le bétail et les créatures sans raison ; nous aussi sommes scellés (*ἐσφραγίσθημεν καὶ ἡμεῖς*), mais comme des fils, par l'Esprit (*ἀλλ' ὡς υἱοί, Πνεύματι*). » F. J. Dölger glose de façon abusive : « D'après ce passage, Jean Chrysostome semble présumer que le parallèle entre le sceau de la circoncision et le sceau baptismal se trouvait déjà dans l'horizon de l'apôtre Paul. Cela est tout à fait probable [...] »

⁶⁷ G. FITZER, « *σφραγίς, σφραγίζω, κατασφραγίζω* », 1964, *op. cit.* n. 28, p. 947.

⁶⁸ Cf. *infra*, p. 693.

⁶⁹ Cf. *infra*, p. 632 sq.

Baruch, resté à Jérusalem, reçoit révélation d'une lettre qu'il doit faire parvenir à la communauté juive exilée en Babylonie et dirigée par Jérémie. Le lettre se termine comme suit :

§ 22 « Si donc vous écoutez ma voix, dit le Seigneur, de la bouche de Jérémie, mon serviteur, celui qui m'écoute, je l'emporterai de Babylone. Mais celui qui ne m'écoute pas deviendra un étranger à Jérusalem et à Babylone. § 23 Tu les éprouveras aux eaux du Jourdain (δοκιμάσεις δὲ αὐτοὺς ἐκ τοῦ ὕδατος τοῦ Ἰορδάνου). Celui qui n'écoute pas sera découvert (ὁ μὴ ἀκούων φανερὸς γενήσεται). Ceci est le signe du grand sceau (τοῦτο τὸ σημεῖόν ἐστι τῆς μεγάλης σφραγίδος). »⁷⁰

Les *Paralipomènes de Jérémie*, qui présentent des incohérences et des doublets, ont été maintes fois remaniés⁷¹. Un rédacteur chrétien fait par exemple ressusciter Jérémie après trois jours, comme le Christ, et lui attribue une longue prophétie sur l'avènement du Fils de Dieu et le choix des douze apôtres (ch. 9, § 11-18). À l'évidence, les derniers mots du passage qui nous occupe sont une glose chrétienne, remontant à une époque où *σφραγίς* désigne le baptême. Le passage des eaux du Jourdain devient « le signe du grand sceau », parce que le glossateur l'envisage comme une préfigure du baptême.

> *La postérité d'Ez 9, 4 : le marquage des justes*

Dans sa première partie, ch. 2, § 4 (*Der Gottesname als Siegelzeichen der Gerechten*, DS 55-59), F. J. Dölger réunit un certain nombre de références illustrant le thème du marquage des justes par Dieu. Il interprète à tort le *taw* d'Ézéchiël (9, 4) comme une « *sphragis* divine », « une marque qui garantissait la protection divine contre tout malheur » (DS 56). Cependant, dans le Livre d'Ézéchiël, le *taw* ne saurait déjà véhiculer un tel symbolisme. Comme nous l'avons montré plus haut (p. 353 sq.), le substantif *taw* désigne une marque indéterminée⁷² et, dans le contexte particulier d'Ez 9, 4, une marque de captivité imposée par les Babyloniens aux déportés juifs. Il reste que la teneur spécifique de l'épisode — que l'on pouvait rapprocher d'Ex 12, 7 et 13 (le sang de l'agneau pascal protégeant les maisons des Hébreux) — était de nature à inspirer les commentateurs. Un passage de l'*Écrit de Damas* — un ouvrage que F. J. Dölger ne

⁷⁰ *Paralipomènes de Jérémie*, ch. 6, § 22-23, éd. J. RENDEL HARRIS (1889), trad. J. RIAUD dans *EI*, 1987, p. 1754.

⁷¹ Voir l'introduction dans *EI*, 1987, p. CXXXVIII-CXL.

⁷² On peut ajouter le témoignage d'EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Préparation évangélique*, X, 5, § 9, à propos de l'alphabet hébreu : « la vingt-deuxième lettre s'appelle chez eux Θαῦ, qui signifie "signes" (ὁ δηλοῖ σημεῖα). » (éd. et trad. G. SCHROEDER et É. DES PLACES, SC 369, 1991, p. 390-391). Voir aussi nos développements sur les marques cruciformes des ossuaires palestiniens (en part. p. 667 sq.) et la note 320, p. 682.

connaissait pas, car il venait à peine d'être découvert⁷³ — montre que l'apocalyptique juive s'était déjà réapproprié l'épisode du livre d'Ézéchiel :

[Feuillet B, I, l. 10] « Ceux-là [les justes] seront sauvés au temps de la Visite, mais les autres seront livrés au glaive, quand viendra l'Oint [l. 11] d'Aaron et d'Israël, ainsi qu'il en fut au temps de la première Visite — Il a dit [l. 12] par l'intermédiaire d'Ézéchiel *de marquer* (תרה *taweh*) *une marque* (תו *taw*) *sur le front de ceux qui soupirent et gémissent* ; [l. 13] quant aux autres, ils furent livrés au glaive vengeur, vengeur de l'Alliance. Et tel sera le sort de tous ceux qui sont entrés dans son [l. 14] Alliance, mais qui ne tiendront pas ferme à ces préceptes, quand Il les visitera pour l'extermination par l'intermédiaire de Bélial. »⁷⁴

Les *Psaumes* dits *de Salomon* (2^e moitié du 1^{er} siècle av. J.-C.), également d'origine juive, font une lecture plus libre d'Ézéchiel :

« 15, 6 Car le signe de Dieu est sur les justes, et pour leur salut (ὅτι τὸ σημεῖον τοῦ θεοῦ ἐπὶ δικαίους εἰς σωτηρίαν). 7 La famine, l'épée et la mort se tiendront loin des justes, elles s'enfuiront, comme on fuit le combat, loin des saints. 8 Mais elles pourchasseront les pécheurs et s'en saisiront. Ceux qui commettent l'iniquité n'échapperont pas au jugement du Seigneur. 9 Ils seront pris, comme par des guerriers expérimentés, car le signe de la perdition est sur leur front (τὸ γὰρ σημεῖον τῆς ἀπωλείας ἐπὶ τοῦ μετώπου αὐτῶν). »⁷⁵

Au lieu de reprendre le motif d'un signe unique marqué sur les seuls justes, les *Psaumes de Salomon* imaginent la remise de deux signes distincts, un signe divin (de salut) et un signe de perdition. Cette interprétation se retrouve telle quelle dans le *Talmud de Babylone*, à l'occasion d'une glose d'Ez 9, 4 que les compilateurs attribuent à Rabbi Aha, fils de Rabbi Hanina (c. 220-250 apr. J.-C.) :

« Le Saint, béni soit-Il, avait dit à l'ange Gabriel : “Va et marque le front des justes d'un *taw* à l'encre, de sorte que les anges exterminateurs ne puissent pas les détruire. Le front des impies, marque-le d'un *taw* de sang, de sorte que les anges exterminateurs les tuent.” »⁷⁶

⁷³ Ce document a été découvert dans la *gueniza* d'une synagogue du Caire en 1896/1897 (on entreposait dans la *gueniza* les manuscrits trop abîmés pour être utilisés, mais qu'il était interdit de détruire). Le passage qui nous intéresse (feuillet B) est une recension datant du XII^e siècle. Mais, puisque les grottes IV, V, VI de Qumrân ont livré un certain nombre de fragments de cet écrit, il est possible de lui assigner une date de composition comprise en 63 et 48 av. notre ère.

⁷⁴ *Écrit de Damas*, feuillet B, I (ou col. XIX), l. 10-14, éd. S. SCHECHTER, *Documents of Jewish Sectaries, vol. 1 : Fragments of a Zadokite Work Edited from Hebrew Manuscripts in the Cairo Genizah Collection [...]*, Cambridge, 1910, col. XIX, trad. (légèrement modifiée l. 12) A. DUPONT-SOMMER, *EI*, 1987, p. 161-162. Nous modifions la traduction de la l.12 en suivant S. Schechter, p. XL : « He spoke through Ezekiel to mark a mark upon the foreheads of them that sigh and cry », préférable à « on mettra le signe sur le front de ceux qui soupirent et gémissent » (A. Dupon-Sommer).

⁷⁵ Texte grec dans J. VITEAU, *Les Psaumes de Salomon*, Paris, 1911, p. 330, trad. P. PRIGENT, *EI*, 1987, p. 981. Ce recueil aurait été rédigé à l'origine en hébreu.

⁷⁶ *Talmud de Babylone*, traité *Shabbat*, § 82 (= 55a), trad. A. ELKAÏM-SARTRE, *Aggadoth du Talmud de Babylone*, Lagrasse, 1982, p. 182-183. On voit qu'il n'y a ici aucune allusion au signe du sang d'Ex 12, 13, puisque celui-ci était censé protéger les Hébreux et non, comme c'est le cas ici, vouer les impies à la perdition.

Les deux *taw* correspondent ici respectivement au *σημεῖον τοῦ Θεοῦ* et au *σημεῖον τῆς ἀπωλείας* des *Psaumes de Salomon*. Le traducteur grec des *Psaumes* s'est conformé aux Septante qui rendent Ez 9, 4 par *δὸς τὸ σημεῖον*⁷⁷. En associant le *taw-σημεῖον* au salut ou, au contraire, à la perte, les deux gloses que nous venons de citer montrent que le *taw* n'était pas interprété d'emblée comme un signe protecteur. Le terme d'origine était neutre (*taw* = marque), et donc susceptible d'interprétations contradictoires, comme celles que nous trouvons encore dans le traité *Shabbat* :

« Et pourquoi la marque *taw* ? Selon Raba (c. 290-320), elle voulait dire pour les uns : “tu vivras” (*tihéié*), pour les autres : “tu mourras” (*tamouth*). Selon Samuel (c. 220-250), elle signifiait : “C'en est fini (*tama*) de la protection de [vos] ancêtres”. Selon R. Johanan : “Que le mérite de [vos] ancêtres [vous] protège (*tahon*)”. Selon Rech Lakich (c. 250-290), “le sceau du Saint, béni soit-Il, se termine par un *taw*”. C'est aussi ce que dit R. Hanina : “le sceau du Saint, béni soit-Il, c'est le mot *emèt* (vérité)”. Selon R. Samuel bar Nahmani (c. 290-320), “le *taw* fait allusion aux hommes qui ont accompli toute la Thora, de la première lettre (*aleph*) à la dernière (*taw*)”. »⁷⁸

L'interprétation attribuée à R. Samuel bar Nahmani avait déjà cours dans la première moitié du III^e siècle, comme en témoigne un passage célèbre d'Origène (voir en part. I. 17-22) :

Καὶ δὸς σημεῖον. Οἱ μὲν Ἑβδομήκοντα τῷ ἐνδεδυμένῳ φασι τὸν ποδήρη προστετάχθαι ὑπὸ τῆς δόξης τοῦ Κυρίου σημεῖον δοῦναι ἐπὶ τὰ μέτωπα τῶν καταστεναζόντων καὶ ὀδυνωμένων · ὁ δὲ Ἀκύλας καὶ Θεοδοτίων φασι · σημεῖωσις τοῦ Δαῦ ἐπὶ τὰ μέτωπα τῶν στεναζόντων καὶ τῶν καποδυνωμένων. Πυθαινομένων δὲ τῶν Ἑβραίων εἴ τι πάτριον περὶ τοῦ Δαῦ ἔχοιεν λέγειν μάθημα, ταῦτα ἠκούσαμεν · τινὸς μὲν φάσκοντος, ὅτι τὸ Δαῦ ἐν τοῖς παρ' Ἑβραίοις κβ' στοιχείοις ἐστὶ τὸ τελευταῖον ὡς πρὸς τὴν παρ' αὐτοῖς τάξιν γραμμάτων. Τὸ τελευταῖον οὖν εἰληπταὶ στοιχεῖον εἰς παράστασιν τῆς τελειότητος τῶν διὰ ἐν αὐτοῖς ἀρετὴν στεναζόντων καὶ ὀδυνωμένων ἐπὶ τοῖς ἀμαρτανομένοις ἐν τῷ λαῷ, καὶ συμπασχόντων τοῖς παρανομοῦσι. Δεύτερος δὲ ἔλεγε σύμβολον εἶναι τὸ Δαῦ τῶν τὸν νόμον τετηρηκότων · ἐπεὶπερ ὁ νόμος παρ' Ἑβραίοις Θωρὰ καλεῖται, καὶ τὸ πρῶτον αὐτοῦ στοιχεῖον ἐστὶ τὸ Δαῦ · καὶ σύμβολον εἶναι τῶν κατὰ τὸν νόμον βεβιωκότων. Τρίτος δὲ τις φάσκων, τῶν καὶ εἰς τὸν Χριστὸν πιστευκότων, ἔλεγε τὰ ἀρχαῖα στοιχεῖα ἐμφε-

« *Et appose un signe*” (Ez 9,4). Alors que les Septante disent que celui qui portait la robe talaire⁸⁰ fut préposé par la gloire du Seigneur à l'apposition d'un signe sur les fronts de “ceux qui gémissent et qui s'affligent”, Aquila et Théodotion parlent de leur côté d'une *signation du tau* sur les fronts de “ceux qui gémissent et qui s'affligent”. Cherchant à savoir auprès des Hébreux s'ils avaient quelque ancienne tradition au sujet du *tau*, voici ce que j'ai appris : d'un [premier] interlocuteur, que le *tau* est, chez les Hébreux, la dernière des vingt-deux lettres, étant donné l'ordre alphabétique qui prévaut chez eux. Et cette dernière lettre est (com)prise comme représentation de la perfection de ceux qui, du fait de leur vertu, s'affligent et gémissent sur ceux du peuple qui s'égarerent, et qui ont de la compassion pour ceux qui ne respectent pas la loi. Le second disait pour sa part que le *tau* était le symbole de ceux qui observent la loi — puisque la loi est chez les Hébreux appelée *Thora*, et que le *tau* est la première lettre de ce mot — et qu'il est le symbole de ceux qui vivent selon la loi. Quant au troisième interlocuteur, issu de ceux qui ont cru

⁷⁷ La version de Symmaque (vers 165 apr. J.-C.) traduira elle aussi : *σημεῖωσαι σημεῖον*. Aquila et Théodotion, plus proches de l'hébreu, traduisent : *σημεῖώσεις τὸ Δαῦ* (F. FIELD, *Origenis Hexaplorum- quae supersunt sive veterum interpretum graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta*, t. 2, Oxford, 1875, p. 791).

⁷⁸ *Talmud de Babylone*, traité *Shabbat*, § 82 (= 55a), trad. A. ELKAÏM-SARTRE, *Aggadoth du Talmud de Babylone*, Lagrasse, 1982, p. 183.

- 25 *ὁὲς ἔχειν τὸ θαῦ τῷ τοῦ σταυροῦ χαρακτῆρι, καὶ προφητεῦσθαι περὶ τοῦ γενομένου ἐν Χριστιανοῖς ἐπὶ τοῦ μετώπου σημείου · ὅπερ ποιοῦσιν οἱ πεπιστευκότες πάντες οὐτινοσοῦν προκαταρχόμενοι πράγματος, καὶ μάλιστα ἢ 30 εὐχῶν ἢ ἀγίων ἀναγνωσμάτων.*⁷⁹ au Christ, il disait que l'ancien alphabet possédait un *tau* ressemblant à la figure de la croix et qu'il prophétisait le signe [tracé] sur le front chez les chrétiens ; signe que font tous les croyants en commençant n'importe quelle activité, en particulier les prières et les saintes lectures. »

Le recueil médiéval du *Zohar* propose une autre exégèse de la lettre *taw*. Lorsque Dieu se décida à créer le monde, toutes les lettres de l'alphabet se présentèrent à lui, en espérant figurer en tête du récit de la Genèse :

« La première à comparaître fut la lettre *taw*. “Maître des mondes, dit-elle, qu’il Te plaise de m’employer à créer le monde car je suis le sceau de ton sceau qui est vérité (*emèt*)⁸¹. Toi-même a pour nom Vérité. Il sied à un roi de commencer par la lettre de vérité et de se servir d’elle pour créer le monde”. Le Saint, béni soit-Il, répondit : “Tu es digne et juste. Mais tu n’es pas appropriée pour que ce soit à partir de toi que Je crée le monde. Et ceci pour deux raisons : d’une part tu es appelée à être inscrite sur le front des hommes de confiance qui accomplissent la *Torah* de la première lettre (*aleph*) à la dernière (*taw*) et qui mourront sous ton signe⁸² ; d’autre part tu es le sceau de la mort (*mavet*). Telle que tu es, tu es impropre à commencer la création du monde.” Le *taw* se retira aussitôt. »⁸³

G. W. H. Lampe⁸⁴ signale un passage intéressant du *Quatrième livre d’Esdras* — passage qui a échappé à F. J. Dölger — où Dieu récapitule les desseins par lesquels il a déterminé par avance l’économie générale de sa création :

6, 1 : « Et il me dit : “Au commencement du monde, avant que soient dressées les portes du ciel et que soufflent les vents impétueux, 2 avant que retentisse la voix du tonnerre et que resplendissent les éclairs brillants, avant que soient affermis les fondements du paradis 3 et qu’apparaisse la beauté des fleurs, avant que soient affermies les puissances du mouvement et que soient rassemblées les milices innombrables des anges, 4 avant que soient élevées les hauteurs des airs et que soient désignées les mesures du firmament, avant que soit fixé l’escabeau de Sion 5 et que soient détournées les pensées (lat. *adinventiones*) de ceux qui pèchent aujourd’hui et que soient marqués d’un sceau ceux qui se sont fait un trésor de foi (lat. *consignarentur eorum qui fidem thesaurizaverunt*), 6 alors j’ai conçu mes desseins. Tout fut fait par moi, non par un autre, tout finira par moi, non par un autre”. »⁸⁵

⁷⁹ ORIGÈNE, *Selecta in Ezechielem* (9, 4), PG 13, col. 800D-801A. Origène ne mentionne pas les interprétations négatives du sceau que le traité *Shabbat* attribue à Raba et à Samuel. Il ne saurait être question — comme on le fait trop souvent — d’utiliser la teneur de ces discussions rabbiniques pour reconstruire artificiellement la valeur sémantique du *taw* à l’époque d’Ézéchiel. Sur le contexte plus général — nous sommes entre 239 et 245 —, voir G. DORIVAL, « Le regard d’Origène sur les Judéo-chrétiens », *Le Judéo-christianisme dans tous ses états, Actes du Colloque de Jérusalem, 6-10 juillet 1998*, éd. sous la dir. de S.-C. MIMOUNI, collab. F. STANLEY JONES (coll. *Lectio Divina*, hors série), Paris, 2001, p. 257-288, en part. p. 283-288.

⁸⁰ C’est-à-dire : robe qui descend jusqu’aux pieds (traduction que nous suggère A. Le Boulluec).

⁸¹ C’est-à-dire : je termine le mot *emèt* qui est ton sceau, je suis donc le sceau de ton sceau.

⁸² Le traité *Shabbat* remarquait en effet que le mot *tamouth* (“tu mourras”) commence par la lettre *taw*.

⁸³ *Zohar, Préliminaires*, 2b, trad. Ch. MOPSIK, t. 1, Paris, 1981, p. 36.

⁸⁴ G. W. H. LAMPE, *The Seal of the Spirit*, 1951, *op. cit.* n. 17, p. 15.

⁸⁵ *Quatrième livre d’Esdras*, 6, 1-6, trad. (de la version éthiopienne) P. GEOLTRAIN dans *EI*, 1987, p. 1412-1413.

On date habituellement le *Quatrième livre d'Esdras* de la fin du I^{er} siècle de notre ère. Il aurait été rédigé en langue sémitique par un auteur juif, puis rapidement traduit en grec. Ces deux premiers états du texte n'ont pas survécu. L'ouvrage nous est connu par le biais d'une traduction éthiopienne et d'une traduction latine, l'une et l'autre faites sur le grec. Toutes deux donnent au verset 5 un verbe signifiant *sceller, marquer d'un sceau*. La version latine éditée par A. F. J. Klijn traduit : *et (antequam) consignarentur eorum qui fidem thesaurizaverunt*⁸⁶. Il n'est donc pas interdit de penser que *consignare* vaille ici pour *σφραγίζειν* (ou *ἐπισφραγίζειν* ou *κατασφραγίζειν*) et que ce dernier traduise à son tour *חַתַּם* (*h̄tm* : sceller). Mais s'agit-il vraiment d'un marquage des justes dans ligne d'Ez 9, 4 ? La métaphore de départ est celle du sceau apposé sur la fermeture d'un trésor par son propriétaire (cf. par ex. Dt 32, 34). Elle signifie ici que Dieu confirme et garantit la foi (*fides*) des justes, en même temps qu'il écarte et discrédite les vaines trouvailles (*adinventiones*) des pécheurs (*qui nunc peccant*). La métaphore du trésor mis sous scellé va peut-être de pair avec celle du marquage corporel. Toutefois, s'il fallait voir ici une référence à Ez 9, 4 (ou à Ex 12, 7 et 13), elle ne serait certainement pas première, ni aussi transparente que dans les *Psaumes de Salomon* ou dans l'*Écrit de Damas*. Le *Quatrième livre d'Esdras* utilise d'ailleurs un peu plus loin un autre verbe dérivé de *h̄tm* / *σφραγίζειν* pour exprimer la clôture et l'achèvement, et non le marquage corporel :

6, 19 « Lorsque je commencerai à rechercher l'injustice de ceux qui l'ont commise, lorsque l'humiliation de Sion sera complète, 20 lorsqu'on mettra le sceau sur le monde près de finir (*et cum supersignabitur saeculum quod incipiet pertransire*) [...]. »⁸⁷

Supersignare traduit vraisemblablement *ἐπισφραγίζειν*, un verbe que Philon d'Alexandrie utilise pour exprimer l'achèvement et la confirmation⁸⁸.

⁸⁶ A. F. J. KLIJN, *Der lateinische Text der Apokalypse des Esra* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 131), Berlin, 1983, p. 39.

⁸⁷ *Quatrième livre d'Esdras*, 6, 19-20, trad. (de la version éthiopienne) P. GEOLTRAIN dans *EI*, 1987, p. 1414 ; version latine, éd. A. F. J. KLIJN, *op. cit.*, p. 39-40.

⁸⁸ À propos de l'Alliance contractée au Sinaï, « le serment digne d'une grande vigilance » (*τὸν δὲ πολλῆς καὶ ἐπιμελείας ἄξιον ὄρκον*), « par lequel les actes bons et justes sont confirmés » (*ᾧ τὰ καλὰ καὶ δίκαια ἐπισφραγίζονται*) : *De specialibus Legibus*, livre II, § 14, éd. L. COHN et P. WENDLAND, trad. (modifiée) S. DANIEL, *OPA* 24, 1975, p. 244-245. — Les riches ne démordent pas de leur train de vie et ne tiennent aucun compte des conseils de modération ; au contraire, « par des serments ils confirment l'usage et la jouissance de ce que leur procure le luxe » (*ὄρκοις ἐπισφραγίζονται τὴν χρῆσιν καὶ ἀπόλαυσιν τῶν εἰς πολυτέλειαν*) : *ibid.*, livre II, § 19, éd. et trad. cit., p. 246-247. — À propos d'une proposition que Philon entend consolider : « mais les arguments logiques en confirmeront encore davantage la vérité » (*αἱ δ' ἐκ λόγου πίστεις ἔτι μᾶλλον ἐπισφραγιῶνται τὴν ἀλήθειαν*) : *ibid.*, livre II, § 225, éd. et trad. cit., p. 372-373.

Comme on peut le constater, le *taw* en tant que tel n'a jamais représenté dans le judaïsme une *sphragis* religieuse au sens où l'entend F. J. Dölger, ni donné lieu à quelque rituel que ce soit. En revanche, l'épisode d'Ez 9, 4 a bien inspiré la littérature juive. Par le biais des gloses et des commentaires, l'idée d'un marquage des justes (et parfois des impies) a acquis une place importante dans l'apocalyptique et les courants messianiques du premier siècle avant notre ère. Cette idée, que nous trouverons abondamment développée dans l'*Apocalypse de Jean*⁸⁹, n'est donc pas une innovation chrétienne, mais provient en droite ligne du judaïsme tardif.

> *Le sceau archétype chez Philon d'Alexandrie*

Un autre thème important, antérieur au christianisme, est celui du sceau comme empreinte divine, comme archétype intelligible de la création et des créatures. F. J. Dölger a réuni la plupart des textes importants sur le sujet⁹⁰ et montré comment ce motif avait été rapidement exploité par les auteurs chrétiens⁹¹. Certains philosophes de la fin de l'Antiquité expliquaient la doctrine platonicienne des Idées en recourant à la métaphore du sceau :

« [Platon] a affirmé que les Idées sont des modèles, délimités par genre, des sensibles de la nature — modèles d'où proviennent les notions et les définitions ; en effet, dans tous les hommes on conçoit un homme, dans tous les chevaux, un cheval, et en général dans les vivants, un vivant inengendré et impérissable. Tout comme il se fait beaucoup d'empreintes d'un seul sceau et de nombreux portraits d'un seul homme (ὃν πρόπον δὲ σφραγίδος μιᾶς ἐκμαγεῖα γίνεσθαι πολλὰ καὶ συχνὰς εἰκόνας ἐνὸς ἀνδρός), ainsi, à partir de chaque Idée, les natures innombrables des corps sensibles ; et pour commencer, à partir de celle d'homme, tous les hommes... et analogiquement pour les autres réalités naturelles. Il a dit aussi que l'Idée est l'essence éternelle, la cause et le principe qui fait que chaque être est semblable à ce qu'elle est elle-même. Ainsi donc, de même que les Idées particulières président comme des archétypes aux corps sensibles, celle qui les enferme toutes en elle-même, et qui est la plus belle et absolument parfaite, est le paradigme de notre monde, car c'est à sa ressemblance qu'il a été façonné par celui qui l'a créé suivant la prescience de Dieu à partir de toute essence. »⁹²

À lui seul, Philon d'Alexandrie nous permet de mesurer le succès remporté par cette métaphore dans le judaïsme de langue grecque. Philon identifie en effet l'Idée des Idées, le sceau archétypal, avec le *Logos* divin :

« Le Logos même du Créateur est le sceau (*σφραγίς*) par lequel chacun des êtres a reçu sa forme (*μεμόρφωται*). C'est pourquoi la forme (*τὸ εἶδος*), elle aussi parfaite, s'attache, dès le commen-

⁸⁹ Cf. *infra*, p. 643 sq.

⁹⁰ 1^{ère} partie, ch. 2, § 7 : « Le Logos comme sceau de Dieu dans le monde et dans l'âme humaine. La doctrine platonicienne des Idées » (*DS* 65-69).

⁹¹ 2^{ème} partie, ch. 2, § 4 : « Le baptême comme régénération ou (ré)estampage (*Umprägung*) avec le sceau du Logos ou du Pneuma » (*DS* 111-119).

⁹² Didyme d'Alexandrie (début de notre ère), ap. EUSÈBE, *La préparation évangélique*, livre XI, ch. 23, § 3-6, éd. É. DES PLACES, trad. G. FAVRELLE, *SC* 292, 1982, p. 162-165.

cement, aux êtres en devenir, comme empreinte (ἐκμαγεῖον) et image (εἰκὼν) du Logos parfait. En effet, l'être vivant entré dans le devenir est imparfait quantitativement — les étapes de la croissance, pour chaque âge, en témoignent — mais il est parfait qualitativement. La même qualité demeure : elle a reçu son empreinte (ἐκμαγεῖον) du Logos divin qui demeure sans aucun changement. »⁹³

Cette doctrine a selon lui été exposée explicitement par Moïse dans la Genèse, lorsqu'il est dit que l'homme a été façonné à l'image de Dieu (Gn 1, 27) :

« [...] on peut dire que le monde intelligible n'est rien d'autre que le Logos de Dieu, déjà en acte de créer [...]. Et cela, c'est la doctrine de Moïse, non la mienne. En tout cas, il soutient expressément dans ce qui suit, en décrivant la genèse de l'homme, qu'il a été façonné à l'image de Dieu (cf. Gn 1, 27). Or si la partie est image d'image, et si la forme tout entière, totalité de ce monde sensible, puisqu'elle est plus grande que l'image humaine, est imitation de l'image divine, il est clair que le sceau archétype (ἡ ἀρχέτυπος σφραγίς), que nous disons être le monde intelligible (ὅν φαμεν νοητὸν εἶναι κόσμον), ne saurait être que le Logos de Dieu. »⁹⁴

Le grand-prêtre lui-même donne par son vêtement et son diadème une image du *Logos* cosmique porteur du sceau incorporel :

« Tu peux encore examiner le grand-prêtre qui est le *Logos*, et tu t'apercevras qu'il exprime la même idée : sa tenue liturgique porte un dessin varié, tiré des puissances intelligibles aussi bien que des puissances sensibles. [...] Sur la tête il y a une plaque d'or pur (πέταλον χρυσοῦν καθαρόν), avec l'empreinte d'un sceau (ἔχον ἐκτύπωμα σφραγιδος), "Consacré au Seigneur" (ἀγίασμα κυρίου, cf. Ex 28, 36) ; aux pieds, tout au bas de la robe, il y a des clochettes et des broderies (Ex 28, 29-30). Or le sceau est l'Idée des idées (ἀλλ' ἐκεῖνη μὲν ἡ σφραγίς ἰδέα ἐστὶν ἰδεῶν), selon laquelle Dieu a imprimé au monde une forme (καθ' ἣν ὁ θεὸς ἐτύπωσε τὸν κόσμον) ; elle est incorporelle et intelligible (ἀσώματος δήπου καὶ νοητῆς). Quant aux broderies et aux clochettes, elles symbolisent les qualités sensibles qui s'adressent à la vue et à l'ouïe. »⁹⁵

Si l'ἀρχέτυπος σφραγίς est d'une certaine manière assimilée au *Logos*, la manière dont la Genèse décrit les modalités de la création permet également à Philon de faire intervenir un autre acteur important, le Souffle ou l'Esprit divin (τὸ πνεῦμα). Voici d'abord comment il explique Gn 2, 7 :

« Le mot "il insuffla" équivaut à : "il inspira", ou : "il mit une âme", dans les êtres inanimés (τό γε μὴν ἐνεφύσησεν ἴσον ἐστὶ τῷ ἐνέπνευσεν ἢ ἐψύχασε τὰ ἄψυχα) ; car ne soyons pas sots au point de croire que Dieu emploie pour souffler les organes de la bouche et des narines [...]. Il souffle sur la face en un sens physique et en un sens moral (εἰς δὲ τὸ πρόσωπον ἐμπνεῖ καὶ φυσικῶς καὶ ἡθικῶς) ; au sens physique, car c'est sur la face qu'il créait les sensations, et c'est principalement cette partie du corps qui a reçu une âme ; au sens moral : comme la face est la partie directrice du corps, l'intelligence est la partie directrice de l'âme : c'est sur elle seule que Dieu souffle, et il ne

⁹³ PHILON D'ALEXANDRIE, *De fuga et inventione*, § 12-13, éd. L. COHN et P. WENDLAND, trad. E. STAROBINSKI-SAFRAN, *OPA* 17, 1970, p. 108-109.

⁹⁴ PHILON D'ALEXANDRIE, *De opificio mundi*, § 24-25, éd. L. COHN et P. WENDLAND, trad. R. ARNALDEZ, *OPA* 1, 1961, p. 156-159.

⁹⁵ PHILON D'ALEXANDRIE, *De migratione Abrahami*, § 102-103, éd. L. COHN et P. WENDLAND, trad. (légèrement modifiée) J. CAZEAUX, *OPA* 14, 1965, p. 158-159.

daigne pas le faire sur les autres parties, les sens, le langage, et la partie génératrice ; car elles ne sont, en capacité, qu'au deuxième rang. »⁹⁶

L'insufflation de Gn 2, 7 correspond au moment où Dieu imprime une copie de l'archétype de manière à former, non pas l'homme visible, mais la fine fleur de l'âme. Le *πνεῦμα*, loin d'être un souffle matériel, constitue selon Philon une « empreinte et une marque de la puissance divine » :

« La faculté qui nous est commune avec les êtres sans raison a reçu le sang comme essence, [alors que] celle qui émane de la source rationnelle (*ἐκ τῆς λογικῆς πηγῆς*), c'est le souffle (*πνεῦμα*) ; et il ne s'agit pas d'air en mouvement, mais d'une empreinte ou d'une marque de la puissance divine (*τύπον τινὰ καὶ χαρακτηριστῆρα θείας δυνάμεως*), [puissance] que Moïse appelle de son nom propre image, montrant par là que Dieu est l'archétype de la nature rationnelle, tandis que l'homme n'en est qu'une copie et une réplique ; l'homme dont il s'agit n'est évidemment pas l'être double que nous connaissons, mais la forme la plus noble de l'âme, qu'on appelle esprit et raison (*νοῦς καὶ λόγος*). »⁹⁷

Dans un autre passage, en utilisant le vocabulaire de la frappe monétaire, Philon juxtapose le *πνεῦμα* et le *λόγος*, tous deux modèles de l'âme :

« [...] le grand Moïse, lui, n'a assimilé la forme de l'âme raisonnable (*τῆς λογικῆς ψυχῆς τὸ εἶδος*) à aucun des êtres du devenir ; il a dit au contraire qu'elle était une monnaie authentique (*δοκιμὸν εἶναι νόμισμα*) de ce souffle divin et invisible (*τοῦ θείου καὶ ἀοράτου πνεύματος ἐκείνου*), marquée et frappée du sceau de Dieu (*σημειωθὲν καὶ τυπωθὲν σφραγίδι θεοῦ*), dont l'effigie est le Logos éternel (*ἧς ὁ χαρακτήρ ἐστὶν ὁ αἰδιος λόγος*). Il dit en effet : "Dieu lui souffla à la face un souffle de vie" (Gn 2, 7) ; ainsi, celui qui reçoit [l'empreinte] reproduit forcément l'image (*ἀπεικονίσθαι*) de celui qui émet ; aussi dit-on que l'homme fut créé à l'image de Dieu (*κατ' εἰκόνα θεοῦ* Gn 1, 27), non pas à l'image d'un être du devenir. »⁹⁸

Philon n'hésite pas à retrouver les rudiments de cette doctrine dissimulés derrière d'autres passages de l'Écriture. Un récit lui tient particulièrement à cœur, celui de la rencontre de Juda avec sa belle-fille Thamar (Gn 38, 12 sq.). Thamar, voilée, se tient au bord de la route, et Juda la prend pour une prostituée. Désirant coucher avec elle, il lui promet un chevreau, mais Thamar lui demande en gage (*ἀρραβών*) son bâton, son sceau (TM 𐤇𐤍𐤐 = *hôtām* ; LXX *δακτύλιος* ; AQUILA *σφραγίς*) et le cordon auquel il est suspendu (Gn 38, 17-18). Par la suite, ces objets permettront à Thamar de faire reconnaître la paternité des jumeaux que Juda et elle ont conçus lors de leur rencontre. Ces objets mis en gage constituent d'après Philon autant d'attributs divins :

⁹⁶ PHILON D'ALEXANDRIE, *Legum allegoriae*, § 36 et 39, éd. L. COHN et P. WENDLAND, trad. C. MONDÉSERT, *OPA* 2, 1962, p. 58-61.

⁹⁷ PHILON D'ALEXANDRIE, *Quod deterius potiori insidiari soleat*, § 83, éd. L. COHN et P. WENDLAND, trad. I. FEUER, *OPA* 5, 1965, p. 70-71.

⁹⁸ PHILON D'ALEXANDRIE, *De plantatione*, § 18-19, éd. L. COHN et P. WENDLAND, trad. (modifiée) J. POUILLOUX, *OPA*, 10, 1963, p. 30-33.

« Thamar, qui avait examiné les gages laissés comme preuves, et qui avait jugé en son for intérieur qu'un mortel n'en donne pas de semblables, s'écria : "Celui à qui ils appartiennent, c'est de ses œuvres que je suis enceinte" (Gn 38, 25). À qui appartient l'anneau (τίνος ὁ δακτύλιος) : la foi, le sceau de l'univers, l'idée archétypique (ἡ πίστις, ἡ τῶν ὅλων σφραγίς, ἡ ἀρχέτυπος ἰδέα) par quoi toutes choses, d'abord informes et sans qualité, ont reçu la marque qui leur a imprimé une forme (ἢ τὰ πάντ' ἀνεῖδεα ὄντα καὶ ἄποια σημειωθέντα ἐτυπώθη)? À qui est le collier : le monde, le destin, l'ordre régulier et la correspondance de tous les êtres, avec le lien indissoluble qu'ils renferment? À qui le bâton : l'appui solidement fixé, inébranlable, immuable, l'admonestation, la correction qui rend sage, l'éducation, le sceptre, la royauté, à qui? N'est-ce pas à Dieu seul (ἀλλ' οὐχὶ μόνου θεοῦ)? »⁹⁹

Et Philon de donner ailleurs d'autres précisions sur la remise du sceau :

« [...] Juda donne un sceau (σφραγίς) pour l'âme, don splendide (πάγκαλον δῶρον), enseignant que, alors que la substance (οὐσία) de l'univers était sans forme (ἀσχημάτιστος), Dieu lui en donne une (ἐσχημάτισε) ; alors qu'elle était sans marque (ἀτύπωτος), Il lui en a imprimé une (ἐτύπωσε) ; alors qu'elle était sans qualité (ἄποιος), Il l'a informée (ἐμόρφωσε), et, son ouvrage achevé, Il a scellé l'ensemble de l'univers avec l'image et l'idée, son propre Verbe (τὸν ὅλον ἐσφράγισε κόσμον εἰκόνη καὶ ἰδέα, τῷ εἰκόντι λόγῳ). »¹⁰⁰

Comme nous le verrons par la suite, le cadre métaphorique du sceau mis en place par Philon, son vocabulaire, ses différentes allégories et ses références scripturaires seront immédiatement réutilisés par les auteurs chrétiens.

b) Christianisme primitif

> Σφραγίς / σφραγίζεῖν dans le Nouveau Testament

La plupart des exégètes qui se sont penchés sur le problème de la dénomination baptismale σφραγίς ont souvent péché par prophétie *ex eventu* en expliquant la signification de σφραγίς / σφραγίζεῖν¹⁰¹ dans le Nouveau Testament à partir des textes chrétiens postérieurs (II^e et III^e siècles). F. J. Dölger n'échappe pas à la règle, et l'importante audience de ses travaux n'a fait qu'entretenir l'équivoque. Il ne s'attaque d'ailleurs au Nouveau Testament (*DS* 77 sq.)

⁹⁹ PHILON D'ALEXANDRIE, *De mutatione nominum*, § 134-136, éd. L. COHN et P. WENDLAND, trad. R. ARNALDEZ, *OPA* 18, 1964, p. 93-95.

¹⁰⁰ PHILON D'ALEXANDRIE, *De somniis*, livre II, § 45, éd. L. COHN et P. WENDLAND, trad. (légèrement modifiée) P. SAVINEL, *OPA* 19, 1962, p. 150-151.

¹⁰¹ Mis à part Rm 4, 11 (à propos de la circoncision, cf. *infra* et p. 624 sq.) et 1 Co 9, 2 (cf. *infra*), le substantif σφραγίς n'apparaît dans les épîtres apostoliques qu'en 2 Tm 2, 19 où il désigne une inscription gravée dans la pierre : « Cependant les solides fondations posées par Dieu (θεμέλιος τοῦ θεοῦ) tiennent bon, ayant ce sceau (ἔχων τὴν σφραγιδα) : "Le Seigneur connaît les siens" (Nb 16, 5 et 26), et : "Qu'il évite l'iniquité, celui qui prononce le nom du Seigneur" (Is 26, 13). » La plupart des commentateurs — F. J. Dölger y compris (*DS* 79), et nous sommes de son avis — reconnaissent que ce passage se prête encore plus mal qu'un autre à une interprétation baptismale.

qu'après avoir dégagé la signification baptismale de *σφραγίς* / *σφραγίζειν* dans le *Pasteur* d'Herma (1^{ère} moitié ou milieu du II^e siècle) et chez Clément d'Alexandrie (*DS* 70-77).

Deux entrées de dictionnaire ont cependant eu le mérite de remettre les pendules à l'heure : Gottfried Fitzer¹⁰² et surtout Michel Trimaille¹⁰³ ont réuni plusieurs arguments solides permettant de douter que, dans les lettres pauliniennes, *σφραγίζειν* fasse déjà référence au rituel baptismal. Les principaux extraits du Nouveau Testament montrent que *σφραγίς* / *σφραγίζειν* exprime les idées de *clôture*, d'*achèvement*, de *confirmation*, de *garantie* et d'*authenticité*, sans pour autant contenir d'allusion à un rite d'initiation. Un argument de poids se trouverait d'ailleurs chez Paul lui-même (Rm 4, 11), lorsqu'il appelle la circoncision d'Abraham « sceau de la justice de la foi » (*σφραγίς τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως*). D'après M. Trimaille, cette expression exclut d'emblée que Paul ait été déjà habitué à désigner le baptême par le terme *σφραγίς* :

« Comment, en effet, Paul pourrait-il, de lui-même, transférer sur la circoncision, rite juif auquel il dénie toute efficacité dans l'ordre de la grâce (cf. Galates), une métaphore déjà mise en place pour désigner le baptême chrétien qui, lui, “lave, sanctifie et justifie” (1 Co 4, 11) ? »¹⁰⁴

Pour autant, Paul n'utilise pas *σφραγίς* / *σφραγίζειν* dans un sens péjoratif. Au contraire :

1 Co 9, 2 : « Si pour d'autres je ne suis pas apôtre, pour vous du moins je le suis ; car c'est vous qui, dans le Seigneur, êtes le sceau de mon apostolat (*σφραγίς μου τῆς ἀποστολῆς* / *signaculum apostolatus mei*). »¹⁰⁵

2 Co 1, 21-22 : « Celui qui nous affermit (*βεβαιῶν ἡμᾶς* / *confirmat nos*, i. e. Paul, Sylvain et Timothée, cf. verset 19) avec vous dans le Christ et qui nous a oints (*χρίσας* / *unxit*), c'est Dieu, lui qui nous a aussi scellés (*σφραγισάμενος* / *signavit*) et a donné (*δούς* / *dedit*) dans nos cœurs les arrhes de l'Esprit. »

Le *sceau* et l'*onction* dont parle 2 Co 1, 21-22 ne renvoient pas à un élément du rituel baptismal¹⁰⁶. Ils correspondent métaphoriquement à la *confirmation*, à la *garantie* d'origine divine

¹⁰² G. FITZER, « *σφραγίς, σφραγίζω, κατασφραγίζω* », 1964, *op. cit.* n. 28, p. 948-950.

¹⁰³ M. TRIMAILLE, « Sceau dans le Nouveau Testament », 1996, *op. cit.* n. 36, col. 212-228.

¹⁰⁴ M. TRIMAILLE, *op. cit.*, p. 219.

¹⁰⁵ Au verset précédent (1 Co 9, 1), Paul dit explicitement aux Corinthiens évangélisés : « vous êtes mon œuvre dans le Seigneur » (*τὸ ἔργον μου ὑμεῖς ἐστε ἐν Κυρίῳ*), une expression qu'il faut mettre en parallèle avec celle que nous trouvons ici en 1 Co 9, 2 : *ἡ γὰρ σφραγίς μου τῆς ἀποστολῆς ὑμεῖς ἐστε ἐν Κυρίῳ*.

¹⁰⁶ M. Trimaille soutient à juste titre que Paul exprime par l'onction le fait que lui et ses compagnons sont devenus *d'autres christes*, *d'autres oints*. Cette métaphore est comparable à celle du “parfum de bonne odeur” que Paul développe un peu plus loin en 2 Co 2, 14-15. Ces deux métaphores « appartiennent au même registre sémantique : onction (donc huile parfumée) et parfum de bonne odeur. » En aucun cas elles ne doivent nous entraîner « vers une interprétation baptismale, mais vers la fonction apostolique et son exercice » (M. TRIMAILLE, 1996, *op. cit.* n. 36, col. 216-217). En peut en outre rapprocher cette onction “apostolique” de l'onction prophétique dans l'Ancien Testament, dont Édouard Cothenet a
[Suite de la note page suivante]

qui fonde la légitimité et l'authenticité de l'apostolat de Paul, Sylvain et Timothée¹⁰⁷. Ce sceau de légitimité et de qualité correspond aux charismes conférés par l'Esprit aux apôtres, charismes qui leur ont permis d'assurer avec succès la transmission du message du Christ auprès des communautés. Dans le même ordre d'idées, les convertis de Corinthe, qui *parachèvent* la réussite de l'œuvre paulinienne, peuvent à leur tour être appelés *σφραγίς τῆς ἀποστολῆς* (1 Co 9, 2). Dans l'épître aux Éphésiens, le "scellement" concerne cette fois l'ensemble des croyants :

Ep 1, 13-14 : « C'est en lui [i. e. le Christ] aussi, après avoir entendu la parole de vérité, l'Évangile de votre salut, et y avoir cru, que vous avez été scellés (*ἐσφραγίσθητε* / *signati estis*) par l'Esprit de la promesse, cet Esprit saint qui constitue les arrhes de notre héritage, et prépare la rédemption du peuple que Dieu s'est acquis. »

Ep 4, 30 : « Ne contristez par l'Esprit saint de Dieu, dans/par lequel vous avez été scellés pour le jour de la rédemption (*ἐν ᾧ ἐσφραγίσθητε εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως* / *in quo signati estis in diem redemptionis*). »

Gottfried Fitzer reconnaît dans ces deux passages une métaphore du sceau comme marque d'appartenance permettant, à la fin des temps, d'être reconnu — et épargné — en tant que propriété divine¹⁰⁸. Il nous semble en effet possible de lire Ep 1, 13-14 et Ep 4, 30 à la lumière du *Quatrième livre d'Esdras*, où Dieu scelle par avance ceux qui ont su se faire un trésor de foi¹⁰⁹. Dans les deux cas, Dieu entend mettre une hypothèque salutaire sur les justes qui lui ont témoigné leur foi¹¹⁰. Il était possible d'exprimer cette présélection en vue du dernier jour en recourant au motif de la marque corporelle, comme nous l'avons vu avec les textes qui s'inscrivaient dans la lignée d'Ez 9, 4. Ce motif n'est d'ailleurs peut-être pas complètement étranger au *Quatrième livre d'Esdras*, ni même à Ep 1, 13-14 et Ep 4, 30. Mais, puisque ces trois passages ne font pas explicitement référence à Ez 4, 30 ou même à Ex 12, 7 et 13, il est préférable de mettre au premier plan l'acception abstraite de *σφραγίζειν* / *consignare* comme confirmation et authentification des croyants, plutôt que le thème du marquage corporel¹¹¹. Ce dernier thème, qui faisait trop explicitement référence à l'esclavage sous un de ses aspects les

montré le caractère métaphorique : il n'existait pas de *rituel* d'onction prophétique proprement dit (É. COTHENET, « Onction », *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, 6, 1960, col. 721).

¹⁰⁷ Il faut en effet lire le « nous » de 2 Co 1, 21 comme se référant d'abord à Paul, Sylvain et Timothée, même si le don de l'Esprit concerne également l'ensemble des croyants, comme cela sera le cas en Ep 1, 13-14 et Ep 4, 30 (voir ci-dessous).

¹⁰⁸ G. FITZER, 1964, *op. cit.* n. 28, p. 950.

¹⁰⁹ Cf. *supra*, p. 630.

¹¹⁰ Voir par ex. Ga 3, 2 : « [...] est-ce pour avoir pratiqué la Loi que vous avez reçu l'Esprit, ou pour avoir cru à la prédication ? »

¹¹¹ Bien que l'Esprit soit un acteur privilégié de ce "scellement", les passages de Paul n'offrent pas de parallèle avec la doctrine du scellement primordial par le *πνεῦμα* de Gn 2, 7 telle qu'on la trouve chez Philon d'Alexandrie (cf. *supra*, p. 633 sq.).

plus funestes, aurait eu l'inconvénient de contredire ce que Paul dit des arrhes de l'héritage (Ep 1, 14), un héritage qui place les croyants sous un régime de *filiation* et non d'*esclavage* :

Ga 4, 1 « Aussi longtemps qu'il est un enfant, l'héritier, quoique propriétaire de tous les biens, ne diffère en rien d'un esclave. 2 Il est sous le régime des tuteurs et des intendants jusqu'à la date fixée par son père. [...] 6 Et la preuve que vous êtes des fils, c'est que Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils, qui crie : Abba, Père ! 7 Aussi n'es-tu plus esclave mais fils ; fils, et donc héritier de par Dieu. »

Ce thème de l'héritage pourrait d'ailleurs nous orienter vers une autre piste : *σφραγίζειν* serait cette fois à comprendre comme une allusion au scellement des testaments¹¹² : « être scellé » (*σφραγίζεσθαι*) signifierait « être nommé comme héritier dans un testament authentifié par le sceau du testateur » — en l'occurrence, ici, « être institué héritier pour jouir pleinement des biens promis ».

Pour en finir avec *σφραγίζειν* dans le Nouveau Testament, citons deux passages de l'Évangile de Jean où l'usage de ce verbe rappelle la manière dont Philon utilise *ἐπισφραγίζειν*¹¹³ :

Jn 3, 31-33 : « Celui qui vient du ciel témoigne de ce qu'il a vu et entendu, et son témoignage, nul ne l'accueille. Qui accueille son témoignage certifie / authentifie (*ἐσφραγίσεν / signavit*) que Dieu est véridique (*ὅτι ὁ Θεὸς ἀληθής*). »

Jn 6, 27 : « Procurez-vous non la nourriture qui périt, mais la nourriture qui demeure en vie éternelle, celle que vous donnera le Fils de l'homme, car celui-là, le Père, Dieu, l'a confirmé / authentifié (*ἐσφραγίσεν / signavit*). »

> *Paul et les στίγματα τοῦ Ἰησοῦ*

À la fin de l'épître aux Galates, Paul recommande à ses correspondants de se détourner des tenants de la circoncision :

Ga 6, 12 « Des gens désireux de faire bonne figure dans la chair (*εὐπροσωπήσαι ἐν σαρκί*), voilà ceux qui vous imposent la circoncision, à seule fin de n'être pas persécutés pour la croix du Christ (*μόνον ἵνα τῷ σταυρῷ τοῦ Χριστοῦ μὴ διώκωνται*). 13 Car ceux qui se font circoncire n'observent pas eux-mêmes la loi ; ils veulent seulement que vous soyez circoncis, pour se glorifier dans votre chair (*ἵνα ἐν τῇ ὑμετέρᾳ σαρκὶ καυχῶσινται*). »

Paul oppose cet orgueil de la chair au fait de participer d'une manière existentielle et authentique à la crucifixion du Christ. Lui-même revendique comme seul titre de gloire celui d'être devenu un « crucifié pour le monde » (Ga 6, 14) :

¹¹² Sur les testaments et autres documents scellés dans le droit romain, cf. *supra*, p. 385 sq.

¹¹³ Cf. *supra*, p. 631, n. 88.

Ga 6, 14 « Pour moi, que jamais je ne me glorifie (*ἐμοὶ δὲ μὴ γένοιτο καυχᾶσθαι*) sinon dans la croix de notre Seigneur Jésus Christ, qui a fait du monde un crucifié pour moi et de moi un crucifié pour le monde. »

Une telle attitude exposait les « ministres de Dieu » (2 Co 6, 4) à diverses vexations pouvant aller jusqu'aux mauvais traitements¹¹⁴. Aux Corinthiens, Paul dresse la liste des humiliations et des souffrances qu'il a subies :

2 Co 11, 23 « Ils sont ministres du Christ ? (Je vais dire une folie !) Moi, plus qu'eux. Bien plus par les travaux, bien plus par les emprisonnements, infiniment plus par les coups (*ἐν πληγαῖς*). Souvent j'ai été à la mort (*ἐν θανάτοις*). 24 Cinq fois j'ai reçu des Juifs les trente-neuf coups de fouet ; 25 trois fois j'ai été battu de verges ; une fois lapidé ; trois fois j'ai fait naufrage. [...] 29 Qui est faible, que je ne sois faible ? Qui vient à tomber, qu'un feu ne me brûle ? 30 S'il faut se glorifier, c'est de mes faiblesses que je me glorifierai (*εἰ καυχᾶσθαι δεῖ, τὰ τῆς ἀσθενείας μου καυχῆσομαι*). »

Nous retrouvons ici la question qui préoccupe Paul dans l'épître aux Galates : de quoi est-il légitime de se vanter (*καυχᾶσθαι*) ? Certainement pas de la circoncision, ni même de l'incirconcision (Ga 6, 15), cette mutilation rituelle qui, finalement, ne prouve rien quant à la sincérité profonde de la foi. Seul l'état de faiblesse (2 Co 11, 30 : *τὰ τῆς ἀσθενείας*) résultant du service de Dieu¹¹⁵ permet d'approcher le modèle du Christ crucifié et de partager sa gloire¹¹⁶. Paul rétorque donc à ceux qui contestent sa légitimité :

Ga 6, 17 « Dorénavant que personne ne me suscite d'ennuis (*τοῦ λοιποῦ κόπους μοι μηδεὶς παρεχέτω*) : je porte dans mon corps les *στίγματα* de Jésus (*ἐγὼ γὰρ τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματί μου βαστάζω*). »

S'agit-il seulement d'une métaphore ? On peut en douter. Il n'est pas exclu que Paul fasse allusion à des atteintes physiques réelles, celles qu'il a subies au cours de son ministère. D'autres réfutent cette interprétation au motif que Paul vient de critiquer ceux qui veulent, avec la circoncision, « faire bonne figure dans la chair » (Ga 6, 12). Mais il convient aussi de rappeler le préambule de 2 Co 11, 18 : « Puisque tant d'autres se glorifient selon la chair, je vais, moi aussi, me glorifier (selon la chair) (*ἐπεὶ πολλοὶ καυχῶνται κατὰ σάρκα, καὶ γὰρ καυχῆσομαι*). » Paul énumère ensuite, nous l'avons vu, les diverses atteintes physiques et morales dont il a été victime. Les *στίγματα* de Ga 6, 17 pourraient donc répondre à l'acception très générale

¹¹⁴ 2 Co 6, 4 « [...] par une grande constance dans les tribulations, dans les détresses, dans les angoisses, 5 sous les coups, dans les prisons, dans les désordres, dans les fatigues, dans les veilles, dans les jeûnes [...] 8 dans l'honneur et l'ignominie, dans la mauvaise et la bonne réputation ; tenus pour imposteurs et pourtant véridiques [...]. »

¹¹⁵ Voir aussi 1 Co 1, 25 : « Ce qui est faiblesse de Dieu (*ἀσθενὲς τοῦ Θεοῦ*) est plus fort que les hommes. »

¹¹⁶ Rm 8, 17 : « [...] nous souffrons avec lui [i. e. le Christ] pour être aussi glorifiés avec lui. »

qu'Hésychius donne du pluriel τὰ στίγματα : « les afflictions, les blessures » (τὰ παθήματα, τὰ ἔλκη)¹¹⁷.

F. J. Dölger met Ga 6, 17 en parallèle avec la notice d'Hérodote sur les στίγματα ἱερά des hiérodules d'Héraclès à Canope¹¹⁸ et comprend notre passage comme une métaphore¹¹⁹ du tatouage d'appartenance à une divinité (DS 51). Les στίγματα τοῦ Ἰησοῦ équivaudraient à une σφραγὶς τοῦ Ἰησοῦ et signaleraient « une consécration (*Weihe*) au Seigneur » (DS 50) :

« Avec les *stigmata* ou la *sphragis*, Paul aura voulu caractériser métaphoriquement (*bildlich*) son appartenance intime au Seigneur, une appartenance qui lui assure la protection de Jésus contre toute contrariété. » (DS 51)

Alors que F. J. Dölger refuse toute allusion à des blessures réelles, Paul Perdrizet reconnaît en Ga 6, 17 les coups de fouet et de bâton que Paul a reçus au cours de ses missions. L'apôtre voudrait en outre signifier par ces στίγματα qu'il est consacré à Jésus sous le régime d'une marque religieuse, et non servile¹²⁰. Mais les στίγματα ἱερά d'Hérodote, bien que religieux, sont avant tout serviles, et il paraît improbable que Paul ait voulu faire référence à un type de marquage aussi particulier. Aucun document ne permet d'ailleurs d'établir l'existence de στίγματα ἱερά à l'époque de Paul, ni en Judée, ni dans les autres provinces de l'empire romain¹²¹. Le tatouage d'un esclave ordinaire au nom de son maître devait être autrement plus fréquent. Il est attesté dans une communauté de Juifs samaritains au milieu du IV^e siècle av.

¹¹⁷ HÉSYCHIUS, *Lexicon*, éd. M. SCHMIDT, *Hesychii Alexandrini lexicon*, vol. 4, Halle, 1867, p. 132. Chez Martial (*Épigrammes*, livre XI, épigr. 84, v. 13, éd. et trad. H. J. IZAAC, *CUF*, 1934, p. 147) les *stigmata* désignent les cicatrices provoquées par un barbier maladroit nommé Antiochus.

¹¹⁸ Cf. *supra*, p. 421 sq.

¹¹⁹ Si F. J. Dölger semble finalement opter pour la métaphore (voir sa conclusion citée ci-dessous), il n'exclut cependant pas que Paul ait été réellement « tatoué sur son corps avec le nom de Jésus » : « Cela n'est pas complètement impossible » (DS 51). Plus haut, F. J. Dölger allègue un extrait de papyrus magique du III^e siècle où un certain Παπιπετο[υ] Μετουβανες dit : « je porte le sarcophage d'Osiris » (PGM XIV, l. 12-13 : βαστάζω τὴν ταφὴν τοῦ Ὄσιρέως). F. J. Dölger croit avoir affaire à une amulette en forme de sarcophage (*sargförmige Amulett*) aux vertus apotropaïques. Mais Παπιπετου Μετουβανες n'est pas un quidam ordinaire : c'est, de toute évidence, le démon acteur du charme qui, depuis le monde invisible, est capable de retourner l'inquiétante dépouille d'Osiris contre l'ennemi (l. 15 : προσ[τ]ρέψω αὐτὴν [i.e. ταφὴν] αὐτῷ) de chair dont on veut se débarrasser. L'origine égyptienne de ce charme ne fait aucun doute : voir la version démotique dans H. D. BETZ (dir.), *The Greek Magical Papyri in Translation, including Demotic Spells*, 2^e éd., Chicago & London, 1992, p. 221 = PDM XIV, l. 451-458 (trad. Janet H. Johnson).

¹²⁰ P. PERDRIZET, « La miraculeuse histoire de Pandare et d'Echédore, suivie de recherches sur la marque dans l'Antiquité », *Archiv für Religionswissenschaft*, 14, 1911, p. 116-117.

¹²¹ Cf. *supra*, p. 311 sq. Voir aussi, à propos du texte controversé de Philon d'Alexandrie, p. 457 sq. et p. 460 sq.

notre ère et par plusieurs passages du Talmud¹²². Ambroise le mentionne encore à la fin du IV^e siècle¹²³.

En parlant de *στίγματα τοῦ Ἰησοῦ*, Paul pourrait en définitive évoquer trois types d'at-teintes physiques étroitement liées sur un plan symbolique : 1) les blessures que l'apôtre a reçues en vivant pour et par l'Évangile ; 2) celles que Jésus a subies lors de sa Passion (et qui constituent le modèle de celles de Paul) ; 3) une marque d'esclavage, celle des serviteurs de « Jésus ». Paul fait d'abord référence à son cas personnel, mais il est soucieux d'offrir un exemple de conduite valable pour tous. Le thème le plus important est celui des souffrances et des tribulations vécues *avec* ou *dans* le Christ, un thème qui traverse toute l'œuvre paulinienne et qui, selon l'apôtre, concerne tous les chrétiens¹²⁴. L'emploi du seul nom « Jésus » constitue peut-être un nouvel indice permettant d'écarter la référence à une marque d'esclavage sacré en Ga 6, 17. « Jésus » est le nom légal de l'homme terrestre, celui que Jésus aurait pu faire inscrire sur ses esclaves, s'il en avait eus. Si Paul avait voulu suggérer une forme de tatouage sacré, il aurait sans doute utilisé « Seigneur » et surtout « Christ », une appellation doxologique plus appropriée pour un tatouage de hiérodoule.

Les interprétations postérieures de ce verset oscillent entre ces trois sortes de *στίγματα*¹²⁵. Les *Extraits de Théodote* comparent les *στίγματα τοῦ Ἰησοῦ* aux marques d'appartenance du bétail¹²⁶. Origène¹²⁷ cultive l'ambiguïté en associant Ga 6, 17 à la fois à l'esclavage¹²⁸ et aux diverses afflictions morales et physiques¹²⁹, tout en insistant sur la nécessité de manifester par les œuvres le fait que l'alliance de Dieu doit être imprimée dans la

¹²² Cf. *supra*, p. 346 sq.

¹²³ Les jeunes serviteurs sont marqués avec le *character domini* (texte cité *supra*, p. 368).

¹²⁴ Voir par exemple Rm 8, 17 sq.

¹²⁵ Les trois interprétations présentées ci-dessous ne prétendent évidemment pas représenter la totalité des références à Ga 6, 17 chez les auteurs chrétiens de l'Antiquité. Cette sélection n'a qu'une vocation indicative.

¹²⁶ CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote*, ch. 86, § 2, éd. et trad. F. SAGNARD, SC 23, 1948, p. 210-211 (texte cité *infra*, p. 724).

¹²⁷ ORIGÈNE, *Homélie sur la Genèse* [conservées en latin] : *Homélie* 3, ch. 6 et 7, éd. W. A. BAEHRENS (1920), trad. L. DOUTRELEAU, SC 7, 1943, p. 121-124.

¹²⁸ Origène cite à plusieurs reprises Rm 6, 19 : « si vous avez jadis offerts vos membres comme esclaves à l'impureté et au désordre de manière à vous désordonner, offrez-les de même aujourd'hui à la justice pour vous sanctifier. »

¹²⁹ Origène (ch. 7) cite Rm 8, 35 : « Qui nous séparera de l'amour du Christ ? La tribulation, l'angoisse, la persécution, la faim, la nudité, les périls, le glaive ? »

chair, à l’instar de la circoncision¹³⁰ : en portant sur son corps les *στίγματα τοῦ Ἰησοῦ*, Paul a montré « que l’Alliance de Dieu était dans sa chair »¹³¹. De son côté, Grégoire de Nysse donne une interprétation moraliste de Ga 6, 17. Son point de départ est un passage du Cantique des Cantiques où la bien-aimée, partie en pleine nuit à la recherche de son bien-aimé, est arrêtée par les gardes : « Ils m’ont frappée, ils m’ont blessée » (5, 7 *ἐπάταξάν με, ἐτραυμάτισάν με*). D’après la lecture allégorique de Grégoire¹³², cette interpellation brutale représente un bienfait pour l’âme. Trois citations bibliques vont servir son propos. En premier lieu, un passage des Proverbes, où une éducation sévère est censée éviter de graves écueils : « frappe-le [i. e. ton enfant] à la baguette, et tu préserveras son âme de la mort » (Pr 23, 13-14 *σὺ μὲν γὰρ πατάξεις αὐτὸν ῥάβδῳ, τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ ῥύσῃ ἐκ θανάτου*). Puis le Psaume 22, 4, où le bâton et la houlette (*ῥάβδος καὶ βακτηρία*) du bon Pasteur — qui ne sont pourtant pas utilisés pour frapper le fidèle, contrairement à ce que laisse entendre Grégoire — consolent (*παρεκάλεσαν*) et rassurent. Enfin, pour consolider sa démonstration, Grégoire imagine un lien de cause à effet entre *frapper* et *guérir*, en se référant à un verset du Deutéronome où le Seigneur exprime sa souveraineté en ces termes : « moi, je tuerai et je ferai vivre, je frapperai et moi je guérirai (*πατάξω καὶ γὰρ ἰάσομαι*) » (Dt 32, 39). Dans sa conclusion, Grégoire invoque enfin le témoignage de Paul :

Ἡ θεία ῥάβδος ἐκείνη καὶ πρακλητικὴ βακτηρία, ἢ διὰ τοῦ πατάσσειν ἐνεργοῦσα τὴν ἴασιν, τὸ πνεῦμα ἐστίν, οὗ καρπὸς τὰ τε ἄλλα τῶν ἀγαθῶν ὅσα ὁ Παῦλος ἠρίθμησε, καὶ μετὰ τῶν ἄλλων ἢ παιδαγωγὸς τῆς ἐναρέτου πολιτείας ἐγκράτεια. Οὕτω γὰρ καὶ Παῦλος, ὁ τῶν τοιούτων πληγῶν στιγματίας, τοῖς τραύμασι τούτοις ἐπαγαλλόμενος ἔλεγεν ὅτι τὰ στίγματα τοῦ Χριστοῦ ἐν τῷ σώματί μου περιφέρω, δεικνύς τὴν ἐν παντὶ κακῷ ἀσθένειαν, δι’ ἧς ἢ κατὰ Χριστὸν δύναμις ἐν ἀρετῇ τελειοῦται.¹³³

« Cette divine baguette et cette houlette consolatrice, qui, en frappant, procurent la guérison, c’est l’Esprit dont le fruit comprend tant de bonnes choses énumérées par Paul, en premier lieu la maîtrise de soi, qui éduque à la vie vertueuse. Et Paul, stigmatisé de pareils coups, disait, pour se glorifier de telles blessures : “je porte dans mon corps les stigmates du Christ”, montrant cet affaiblissement dans tout ce qui est mal grâce auquel on accomplit vertueusement la puissance selon le Christ. »

¹³⁰ Rm 6, 19 permet à Origène d’affirmer que « pour que l’homme de Dieu soit absolument parfait, tous ses membres doivent être circoncis. » Cela fut le cas avec Abraham : « Alors la loi de Dieu et son l’Alliance furent marqués sur les membres (*signatur in eis*). Et c’est cela le vrai “signe de foi” (*signum fidei*, cf. Gn 17, 11) qui contient le pacte d’une alliance éternelle entre Dieu et l’homme. »

¹³¹ *Ibid.*, ch. 7, p. 124.

¹³² GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélie XII sur le Cantique des Cantiques*, éd. H. LANGERBECK, Leyde, 1960, p. 359-366, trad. M. CANÉVET, *La colombe et la ténèbre*, Paris, 1967, p. 176-181.

¹³³ *Ibid.*, éd. H. LANGERBECK, p. 365, l. 17 - 366, l. 6, trad. (modifiée) M. CANÉVET, *ibid.*, p. 180-181.

> “*Anges*” et “*sceau*” dans les *Odes de Salomon et le Testament de Job*

F. J. Dölger (*DS* 59-63) accorde également une place importante aux *Odes de Salomon* composées au début de notre ère (I^{er} siècle ? II^e siècle ?) en grec ou en syriaque¹³⁴. En raison de la difficulté du texte, nous compléterons de temps à autre la version récente de Marie-Joseph Pierre¹³⁵ avec celle de James Hamilton Charlesworth¹³⁶, et nous mentionnerons parfois en note la traduction allemande citée par F. J. Dölger¹³⁷. Dans l’*Ode* 8, le Créateur vante la proximité qu’il a entretenue dès l’origine avec ceux qu’il appelle « les miens » ou « mes élus ». Parce qu’elles ont été façonnées d’après le modèle (ou le sceau) divin, les créatures élues sont à jamais porteuses du nom divin :

Ode 8, 15 « dès avant qu’ils ne soient, je les spéculai, leurs Figures, moi je les signai. » (PIERRE, p. 692) / « And before they had existed, I recognized them; and imprinted a seal on their faces¹³⁸. » (CHARLESWORTH, p. 42) [...] 8, 20 « À mienne droite, je posai mes élus, 21 va devant eux ma justice. Ils ne seront pas désunis de mon Nom, puisqu’il est avec eux » (PIERRE, p. 692) / « And upon my right hand I have set my elect ones. 21 And my righteousness goes before them, and they shall no be deprived of my name; for it is with them. » (CHARLESWORTH, p. 42)

Dans l’*Ode* 42, les défunts fidèles, retenus captifs dans les « geôles de Ténèbre », demandent au Fils de Dieu de les libérer. Le Sauveur répond :

Ode 42, 19 « Or moi, j’écoutai leur voix, je posai en mon cœur leur foi. 20 Je posai sur leur tête mon Nom, puisqu’ils sont fils libres, ils sont à moi. Alléluia. » (PIERRE, p. 743) / « Then I heard their voice, and placed their faith in my heart. 20 And I placed my name upon their head, because they are free and they are mine. » (CHARLESWORTH, p. 146)

L’importance sotériologique du Signe et du Nom est à nouveau exprimée dans l’*Ode* 39 :

Ode 39, 6 « Ceux qui marchent sans tare ne seront pas inquiétés, 7 puisque le Signe en eux, c’est le Seigneur. Le Signe est la Voie de ceux qui passent au Nom du Seigneur. 8 Vêtez donc le Nom du Très-Haut, connaissez-le. Vous passerez sans péril, quand les fleuves vous seront soumis. » (PIERRE, p. 738)

¹³⁴ Le problème de la langue d’origine n’est toujours pas résolu. Voir J. JOOSTEN, « *Odes de Salomon* 7,3a. Observations sur un hellénisme dans le texte syriaque », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 89, 1998, p. 134-135, qui plaide pour le grec. Le texte intégral des *Odes* nous est connu par un manuscrit syriaque du XV^e siècle. Mais un manuscrit copte gnostique du IV^e siècle renferme plusieurs citations des *Odes*, et une version grecque de la onzième *Ode* a été repérée dans le Pap. Bodmer XI (III^e siècle) — voir M.-J. PIERRE (trad.), *Les Odes de Salomon (entre sagesse néo-testamentaire et gnose, avant le début du IIe siècle)*, (coll. « Apocryphes », 4], Turnhout, 1994, p. 19-25, qui considère cependant le syriaque comme la langue d’origine.

¹³⁵ Version de 1994 (cf. note précédente) rééditée dans *EAC* 1, 1997, p. 671-743.

¹³⁶ J. H. CHARLESWORTH (éd. et trad.), *The Odes of Solomon*, Oxford, 1973.

¹³⁷ A. UNGAD et W. STÄRK, *Die Oden Salomos aus dem Syrischen übersetzt, mit Anmerkungen*, Bonn, 1909 (non consulté).

¹³⁸ A. Ungad et W. Stärk traduisent : « ich ihr Antlitz siegelte ».

Dans un autre passage, le « sceau du Seigneur », dont les archanges sont déjà vêtus, doit être « revêtu » en même temps que la « Grâce ». On rejoint probablement ici l'acception profane de *σφραγίς* comme ornement brillant cousu sur le vêtement¹³⁹. Mais le « sceau » est également « empoigné » par les armées célestes : il s'agit cette fois de l'objet à estamper, du sceau officiel avec lequel les généraux contresignent les ordonnances qu'ils sont chargés de faire appliquer. Ce sceau pourrait même avoir servi à marquer les « archanges élus » en tant qu'exécuteurs officiels de la volonté divine :

Ode 4, 6 « Lors, celui qui vêtirait ta Grâce, serait-il frustré ? 7 Puisque ton sceau est connu, lui sont connues tes créatures. 8 Tes forces l'empoignent, tes archanges élus en sont vêtus¹⁴⁰. 9 Tu nous donnas ta communion, non que tu manques de nous, mais nous, nous manquons de toi. 10 Baigne-nous de tes bruines, ouvre tes riches sources qui nous font couler le lait et le miel. » (PIERRE, p. 684)

Comme le signale F. J. Dölger (*DS* 61), plusieurs commentateurs ont interprété ce passage comme une allusion au baptême. L'*Ode* 4 fait en effet se succéder la « grâce », « revêtue » et assimilée au « sceau », la « communion » (Charlesworth : *fellowship*), les sources de « lait » et de « miel », autant d'éléments qui pourraient correspondre aux différentes étapes de l'initiation chrétienne (grâce/sceau = baptême ; communion = eucharistie ; lait et miel = agapes). F. J. Dölger écarte cette piste au motif qu'elle impliquerait un baptême des anges, difficilement conciliable avec la théologie chrétienne primitive (*DS* 62). Mais on peut expliquer l'*Ode* 4 sans recourir au baptême des anges, et sans recourir au baptême tout court¹⁴¹ : la grâce serait « revêtement du sceau », c'est-à-dire conformation au modèle, au sceau originel imprimé par le Créateur sur ses créatures élues (cf. *supra*, *Ode* 8). Parce qu'elles sont revêtues du sceau, parce qu'elles « lui sont connus », les entités célestes jouissent d'un statut que le sceau leur garantit de façon tout à fait manifeste. Pour jouir lui aussi d'une reconnaissance officielle et se garantir une place dans le Royaume, le fidèle doit, par la « grâce », « revêtir » ce même « sceau ». Parvenu devant les puissances célestes, il sera reconnu comme porteur du sceau officiel et accueilli comme l'un

¹³⁹ Cf. *supra*, p. 621 sq.

¹⁴⁰ CHARLESWORTH : « Because Thy seal is known ; and Thy creatures are known to it. 8 And Thy hosts possess it, and the elect archangels are clothed with it. » UNGAD et STÄRK : « Ton sceau est connu, et tes créatures lui sont connues, et tes légions le possèdent (*besitzen*), et tes archanges élus le portent (*tragen*). »

¹⁴¹ Comme le note Marie-Joseph Pierre (*EAC* 1, 1997, p. 684), les eaux des sources célestes (« bruines »), le lait et le miel peuvent être compris comme des produits de l'ère paradisiaque. Ce n'est que dans un second temps que ces thèmes seront repris « en langage sacramentel pour le baptême et l'eucharistie ».

des leurs¹⁴². D'après l'*Ode* 39, 8 en effet, celui qui a « revêtu le Nom du Très-Haut » « passera sans péril ».

Le *Testament de Job*, composé en grec, peut-être dans le milieu des Thérapeutes¹⁴³, associe également les puissances angéliques avec le « sceau », comme le suggère une courte incise du ch. 5. Un ange venu visiter Job pendant la nuit lui confie une mission censée rendre son nom « célèbre parmi toutes les nations de la terre, jusqu'à la fin du monde », à savoir dévaster et purifier un temple idolâtre, le « sanctuaire de Satan ». Job doit savoir que Satan résistera : « il se dressera contre toi en colère pour te combattre ; il ne pourra, toutefois, te frapper à mort, mais il te portera de nombreux coups » (ch. 4, § 4). Job, cependant, est bien décidé à remplir son mandat :

<p>Καὶ ἐγὼ, τέκνια μου, ἀνταπεκρίθην αὐτῷ ὅτι ἄχρι θανάτου ὑπομείνω καὶ οὐ μὴ ἀναποδίσω. Καὶ μετὰ τὸ σφραγισθῆναί με ὑπὸ τοῦ ἀγγέλου ἀνελθόντος ἀπ' ἐμοῦ, τότε ἐγὼ, τέκνια μου, ἀναστὰς ἐν τῇ ἐξῆς νυκτί, παραλαβὼν μεθ' ἐαυτοῦ πενήκοντα παῖδας, καὶ εἰς τὸν ναὸν τοῦ εἰδωλίου ἀπελθὼν κατήνεγκα αὐτὸ εἰς τὸ ἔδαφος.¹⁴⁴</p>	<p>« Moi, mes enfants, je lui répondis que je résisterai jusqu'à la mort et que je ne reculerai pas. Après que l'ange, en me quittant, m'eut scellé, alors moi, mes enfants, je me levai la nuit suivante en prenant cinquante serviteurs avec moi et j'allai au temple de l'idole le renverser de fond en comble. »</p>
---	--

« Être scellé » signifie certainement ici « être mandaté », « être investi ». L'ange assume sa fonction traditionnelle d'exécuteur légal en « scellant-mandatant » une tierce personne chargée d'accomplir des directives dont l'ἄγγελος est, par définition, le commissionnaire. Cette acception de σφραγίζειν n'est pas très éloignée de celle que nous avons rencontrée dans le Nouveau Testament : sceller signifie ici garantir et authentifier, et, plus précisément, confirmer ou investir quelqu'un dans sa charge. Cet extrait du *Testament de Job* présente pour nous un double intérêt : il atteste, d'une part, l'usage abstrait de σφραγίζειν dans les milieux juifs de langue grecque, un usage que l'on pouvait déjà soupçonner avec Philon employant ἐπισφραγίζειν¹⁴⁵ ; il montre, d'autre part, que certaines attributions angéliques traditionnelles, celles de mandater, investir ou confirmer, pouvaient être exprimées par le verbe σφραγίζειν. Ceci nous permettra de mieux comprendre la mise en scène de l'*Apocalypse de Jean* (ch. 6 et 7) et le choix

¹⁴² Cyrille de Jérusalem interprétera ainsi le sceau baptismal (*Catéchèse* I, § 3, texte cité *supra*, p. 374, extrait B, l. 12 sq.).

¹⁴³ Communauté juive proche d'Alexandrie que l'on connaît par le traité de PHILON, *De vita contemplativa*, éd. L. COHN et P. WENDLAND, trad. P. MIQUEL, intro. et notes F. DAUMAS, *OPA* 29, 1963.

¹⁴⁴ *Testament de Job*, ch. 5, § 1-2, éd. S. P. BROCK (1967), trad. (modifiée) M. PHILONENKO dans *EI*, 1987, p. 1612.

¹⁴⁵ Cf. *supra*, p. 631, n. 88.

singulier du terme *σφραγίς* : ce choix pourrait avoir été tout simplement motivé par la juxtaposition de deux thèmes connexes, celui du marquage des justes (Ez 9, 4) et celui de l'investiture (*σφραγίζειν*) angélique telle qu'on la trouve dans le *Testament de Job* — deux thèmes dont l'origine juive est incontestable.

En associant les anges et les puissances célestes avec le « sceau », les *Odes de Salomon* témoignent de la même influence. Les *Odes* font également usage d'un second thème bien attesté dans le judaïsme hellénistique, chez Philon en particulier, celui du sceau originel, archétype et modèle des créatures (*Ode* 8, 15)¹⁴⁶. Les *Odes* n'ignorent pas non plus un troisième thème d'origine juive, celui du marquage des justes (*Ode* 42, 19-20), que nous avons encore de la peine à distinguer dans les épîtres de Paul¹⁴⁷. Cette triple influence juive, notons-le, se fait dans un contexte d'où le baptême est absent.

> L'Apocalypse de Jean

Dans les pages qui précèdent, nous avons essayé de clarifier un tant soit peu le problème auquel F. J. Dölger s'était attelé, en dégagant les diverses acceptions de *σφραγίς* telles qu'elles apparaissent dans les textes compris en gros entre le II^e siècle av. J.-C. et le I^{er} siècle après. Les composés de *σφραγίς* apparaissent de temps à autre dans les textes évoquant le marquage des justes. Mais, à l'exception notable de l'Apocalypse de Jean¹⁴⁸, nous rencontrons plutôt la terminologie d'origine d'Ez 9, 4 — « marquer (תָּוַה *taweh*) une marque (תָּוַ *taw*) » — et des formules également basées sur les versions grecques d'Ez 9, 4¹⁴⁹ — *δὸς τὸ σημεῖον / σημειώσαι σημεῖον / σημειώσεις τὸ θ'αὺ* — où *taw* est traduit par *σημεῖον*, un terme que les hellénophones utilisaient également pour la circoncision (*σημεῖον τῆς διαθρήκῆς*). Le thème du marquage des justes et l'épisode d'Ez 9, 4 ne sont donc pas décisifs pour l'usage de *σφραγίς* / *σφραγίζειν*. Dans le *Quatrième livre d'Esdras*, c'est avant tout le motif du trésor scellé qui a conditionné l'emploi de *תָּוַ* (*htm* : sceller). Philon, nous l'avons vu, utilise sans surprise *σφραγίς* et *σφραγίζειν* en même temps que les dérivés de *τύπος* pour parler de l'impression d'un modèle,

¹⁴⁶ À noter que la présence de ce thème dans les *Odes de Salomon* pourrait constituer un argument supplémentaire en faveur de leur origine grecque (voir *supra*, n. 134).

¹⁴⁷ Voir notre commentaire à Ep 1, 13-14 et Ep 4, 30 (*supra* p. 637 sq.).

¹⁴⁸ Voir ci-dessous, p. 643 sq.

¹⁴⁹ Cf. *supra*, p. 629, n. 77.

celui du Logos (ou du Pneuma) sur le monde et sur l'homme. Le scellement de l'âme individuelle aurait certes pu le conduire à opérer un rapprochement avec le marquage des justes. Mais Philon ne se réfère jamais à Ez 9, 4. L'histoire du sceau de Juda (Gn 38, 12 sq.) lui suffit. Elle lui offre à la fois le cadre narratif qu'il recherche (Juda = Dieu ; Thamar = l'âme) et le terme précis réclamé par le thème philosophique de l'estampage de l'âme (*σφραγίς*). Dans les épîtres pauliniennes, *σφραγίς* et *σφραγίζειν* expriment les idées d'*achèvement*, de *confirmation* et d'*authenticité* sans attaches particulières à Ez 9, 4. Même si une allusion au marquage corporel n'est pas exclue en Ep 1, 13-14 et 4, 30, c'est encore l'acception abstraite de *σφραγίζειν* qui domine — une acception que nous retrouvons encore en Jn 6, 27 où l'évangéliste nous explique que le Père a authentifié (*ἐσφραγίσειν*) le Fils de l'homme.

Les chapitres 6 et 7 de l'*Apocalypse*¹⁵⁰ présentent plusieurs points communs avec Ez 9, 1 sq. : aux six hommes chargés de déchaîner la colère divine sur Jérusalem correspondent les quatre anges envoyés pour désoler la surface de la terre ; à l'homme vêtu de lin, chargé d'inscrire une marque sur le front des justes, correspond l'ange « portant le sceau du Dieu vivant » (*ἔχοντα σφραγιδα θεοῦ ζῶντος*) qui demande d'une voix forte : « Attendez, pour malmener la terre, la mer et les arbres que nous ayons scellé au front les serviteurs de notre Dieu (*ἄχρι σφραγίσωμεν τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν*). » Et Ap 7, 4-8 d'énumérer les douze tribus comptant chacune douze mille *ἐσφραγισμένοι*, pour un total de cent quarante-quatre mille justes. Ces justes qui « portent le sceau de Dieu sur leur front » (*ἔχουσι τὴν σφραγιδα τοῦ θεοῦ ἐπὶ τῶν μετώπων*) échappent à la dévastation des sauterelles (Ap 9, 4). En Ap 14, 1, ces cent quarante-quatre mille *δούλοι τοῦ θεοῦ*, préservés de la colère divine, sont

¹⁵⁰ Thomas B. Slater accordait encore récemment (1999) un certain crédit au témoignage d'Irénée, (*Adversus Haereses*, livre V, ch. 30, § 3) selon lequel l'Apocalypse de Jean aurait été rédigée à la fin du règne de Domitien (81-96). Il vient d'être gagné au parti adverse qui préfère, en se basant sur plusieurs arguments internes, avancer cette date aux années 68-70 : a) Le décompte des empereurs doit se faire, selon l'habitude des auteurs anciens, sans omettre Galba, Othon et Vitellius. Il faut donc interpréter Ap 17, 9-11 de la façon suivante : Néron est le cinquième empereur depuis Auguste, Galba le sixième, celui qui règne au moment où le Voyant prétend avoir reçu sa prophétie, et Othon le septième « qui n'est pas encore venu » et qui doit « demeurer un peu » ; quant au huitième, c'est encore Néron, la « Bête » censée revenir régner après sa mort (mythe de *Nero redivivus*). b) Le temple est encore debout à l'époque de la rédaction (Ap 11, 1-2). c) L'importance du titre de « juifs » dont se réclame l'auteur (Ap 2, 9 ; 3, 9), qui se comprend mieux à une date plus haute dans le premier siècle, plutôt qu'à la fin, lorsque les chrétiens commencent à prendre leurs distances vis-à-vis du judaïsme (Th. B. SLATER, « Dating the Apocalypse to John », *Biblica*, 84, 2003, p. 252-258).

réunis sur le mont Sion autour de l'Agneau : « sur leur front, ils portent inscrits son nom et celui de son Père (ἔχουσαι τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ γεγραμμένον ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν) ». Le tableau final, celui du triomphe eschatologique, ne parle que d'un seul nom, celui de Dieu (Ap 22, 3-4) : « le trône de Dieu et de l'Agneau sera dressé dans la ville, et les serviteurs de Dieu l'adoreront ; ils verront sa face, et son nom sera sur leurs fronts (καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐπὶ τῶν πετώπων αὐτῶν). » Ces deux passages font peut-être référence à l'inscription au nom de Dieu dans le Second Isaïe (Is 44, 5)¹⁵¹ : « un autre écrira sur sa main "J'appartiens à Dieu" et se glorifiera du nom d'Israël » (καὶ ἕτερος ἐπιγράψει [τῆ χειρὶ]¹⁵² Τοῦ Θεοῦ εἶμι, καὶ ἐπὶ τῶ ὀνόματι Ἰσραὴλ [βοήσεται]).

À la σφραγὶς τοῦ Θεοῦ est opposée la « marque de la Bête » (τὸ χάραγμα τοῦ θηρίου) qui destine ceux qui la portent au châtement. Cette Bête « surgie de la mer » (13, 1) personnifie l'empire romain, et plus précisément l'empereur Néron. Contrairement au « signe de perdition » des *Psaumes de Salomon* et au « taw de sang » du traité *Shabbat*, qui semblaient tous deux avoir été commandités par Dieu, la « marque de la Bête » constitue une servilité inspirée par une seconde Bête surgie de la terre, que l'Apocalypse appelle ailleurs « faux prophète » (16, 13 ; 19, 20 ; 20, 10), et dont le seul dessein est d'amener « la terre et ses habitants à se prosterner devant la première Bête » (13, 12) :

Ap 13, 13 « Elle accomplit des prodiges étonnants (σημεῖα μεγάλα) : jusqu'à faire descendre, aux yeux de tous, le feu du ciel sur la terre ; 14 et, par les prodiges (τὰ σημεῖα) qu'il lui a été donné d'accomplir au service de la Bête, elle fourvoie les habitants de la terre, leur disant de dresser une image en l'honneur de cette Bête qui, frappée du glaive, a repris vie (cf. 12, 3). 15 On lui donna même d'animer l'image de la Bête pour la faire parler, et de faire en sorte que fussent mis à mort tous ceux qui ne se prosterneront pas devant l'image de la Bête (cf. Dn 3, 5-7). 16 Elle fait que tous, petits et grands, riches et pauvres, libres et esclaves, se donneront la marque sur la main droite ou sur le front (ἵνα δῶσιν αὐτοῖς χάραγμα ἐπὶ τῆς χειρὸς αὐτῶν τῆς δεξιᾶς ἢ ἐπὶ τὸ μέτωπον αὐτῶν), 17 et nul ne pourra rien acheter ni vendre s'il n'a pas la marque, le nom de la Bête ou le chiffre de son nom¹⁵³ (εἰ μὴ ὁ ἔχων τὸ χάραγμα, τὸ ὄνομα τοῦ θηρίου ἢ τὸν ἀριθμὸν τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ). »

¹⁵¹ Cf. *supra*, p. 352 sq.

¹⁵² Cette précision est absente de la Septante (cf. CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Commentaire sur Isaïe*, PG 70, col. 920), mais plusieurs auteurs chrétiens de langue grecque la connaissent : EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Commentaire sur Isaïe*, livre II, § 25, éd. J. ZIEGLER, GCS, 1975, p. 283 ; THÉODORE DE CYR, *Commentaire sur Isaïe*, section 13, éd. et trad. J.-N. GUINOT, SC 295, 1982, p. 468-469 ; PROCOPE DE GAZA, *Commentaire sur Isaïe*, PG 87, 2, col. 2401B. Il faut noter que ce verset d'Isaïe est très rarement cité par les Pères de l'Église.

¹⁵³ Le chiffre donné en Ap 13, 18, qui varie selon les recensions (666 ou 616), est expliqué par J. C. Wilson (« The Problem of the Domitianic Date of Revelation », *New Testament Studies*, 39, 1993, p. 598, d'après Th. B. SLATER, 2003, *op. cit.* n. 150, p. 257) de la façon suivante : 666 serait la somme des équivalents numériques de Νέρων Καῖσαρ translitéré en hébreu ; 616 la même somme sans le ν final de Νέρων (une manière envisageable de prononcer ce nom en grec).

L'un des héraults de Dieu prophétise en Ap 14, 9-10 le supplice du feu et du soufre pour « quiconque se prosterne devant la Bête et son image, et porte la marque sur son front ou sur sa main (καὶ λαμβάνει χάραγμα ἐπὶ τοῦ μετώπου αὐτοῦ ἢ ἐπὶ τὴν χεῖρα αὐτοῦ) ». En Ap 16, 2, alors que les prodromes de la colère divine s'abattent sur les impies, un « ulcère mauvais et pernicieux » est infligé « à ceux qui portent la marque de la Bête et se prosternent devant son image » (ἐπὶ τοὺς ἀνθρώπους τοὺς ἔχοντας τὸ χάραγμα τοῦ θηρίου καὶ τοὺς προσκυνοῦντας τῇ εἰκόνι αὐτοῦ). La Bête et le faux prophète finissent par être capturés (Ap 19, 20) et « tous ceux qui ne s'étaient pas prosternés devant la Bête ni devant son image, et qui n'avaient porté la marque sur le front et sur leur main (οὐκ ἔλαβον τὸ χάραγμα ἐπὶ τὸ μέτωπον καὶ ἐπὶ τὴν χεῖρα αὐτῶν) », ceux-là « reprirent vie et régnèrent avec le Christ mille années » (Ap 20, 4).

Notons enfin dans l'Apocalypse deux emplois de *σφραγίζειν* étrangers à la thématique du marquage individuel. En Ap 22, 10, le verbe *σφραγίζειν* exprime le fait d'interdire l'accès à un livre par un sceau, de tenir un écrit caché. L'Ange ordonne au Voyant : « ne scelle pas les paroles prophétiques de ce livre (μὴ σφραγίσῃς τοὺς λόγους τῆς προφητείας τοῦ βιβλίου τούτου), car le Temps est proche ». Auparavant, Jean avait reçu le commandement inverse après avoir entendu parler les « sept tonnerres » : « scelle ce qu'ont dit les sept tonnerres, et ne l'écris pas » (Ap 10, 4 : σφράγισον ἃ ἐλάλησαν αἱ ἑπτὰ βρονταί, καὶ μὴ αὐτὰ γράψῃς).

À l'époque qui nous occupe, nous l'avons vu, *σφραγίς* ne saurait être considéré comme le terme-vedette pour le marquage des justes, contrairement à ce qu'a pu prétendre F. J. Dölger. L'*Apocalypse de Jean* fait figure d'exception. Il n'est pas facile d'expliquer les motivations qui ont amené son auteur à appeler *σφραγίς* une marque d'élection faisant délibérément référence à Ez 9, 4 (et éventuellement à Ex 12, 7 et 13). Les versions grecques d'Ez 9, 4¹⁵⁴ et d'Ex 12, 13¹⁵⁵ auraient dû l'inciter à employer *σημεῖον*, un terme qu'il utilise seulement pour désigner les prodiges suscités par Dieu (12, 1 et 3 ; 15, 1 : *σημεῖον*) ou par les faux prophètes (13, 13 et 14 ; 16, 14 ; 19, 20 : *σημεῖα*). Faut-il supposer l'existence d'une version d'Ez 9, 4 où *tan* aurait été traduit par *σφραγίς* ? Mais, dans ce cas, pourquoi l'Apocalypse de Jean en aurait-elle été le seul et unique témoin ? L'opposition délibérément recherchée entre la « marque de la Bête » (*χάραγμα τοῦ θηρίου*) et le « sceau de Dieu » (*σφραγίς τοῦ θεοῦ*) offre peut-être une piste moins con-

¹⁵⁴ Cf. *supra*, p. 629, n. 77.

¹⁵⁵ « Et le sang sera pour vous comme un signe sur vos demeures » (καὶ ἔσται τὸ αἷμα ὑμῶν ἐν σημεῖον ἐπὶ τῶν οἰκιῶν).

jecturale. Les papyrus utilisent très souvent *χάραγμα* et *χαράσσειν* pour désigner les marques imprimées sur le bétail¹⁵⁶. L'auteur de l'Apocalypse pourrait avoir délibérément choisi ce terme qui lui permettait, en jouant sur les mots, de dévaloriser les adorateurs de la Bête, eux-mêmes marqués d'un *χάραγμα* comme des animaux. À l'inverse, *σφραγίς* et *σφραγίζειν* étaient connotés plus positivement. Très rarement utilisés à propos du bétail¹⁵⁷, ces termes appartiennent surtout au vocabulaire régissant les liens contractuels entre êtres humains. Le sceau est en outre un symbole de pouvoir : toute personne investie d'une responsabilité possède un *δακτύλιος* (ou une *σφραγίς*) qu'elle utilise pour avaliser ses décisions et garantir ses biens personnels¹⁵⁸. On cite souvent deux extraits d'hymnes où le sceau est même compté parmi les attributs ou les épithètes d'un immortel :

Hymne à Apollon (fin) : « [...] aussi as-tu le sceau à cacheter de tout l'univers (*οὐνεκα παντός ἔχεις κόσμου σφραγίδα τυπῶτιν*). / Écoute, bienheureux, myste sauveur, la voix suppliante. »¹⁵⁹

Hymne au Nomos (début) : « Je t'invoque, maître des mortels, immortel et saint, / Nomos céleste, qui positionne les astres, juste sceau (*σφραγίδα δικαίαν*), / fermeté de l'océan maritime, de la terre et de la nature, / gardant toujours une droite impartialité dans les lois [...] »¹⁶⁰

Assurément, le Souverain céleste de l'Apocalypse ne pouvait faire moins que de marquer ses élus méritants avec son sceau personnel. Dans la scène inaugurale d'Ap 7, 2, *σημεῖον*, trop neutre, trop banal et trop faible, n'aurait certainement pas produit le même effet que *σφραγίς* : « Puis je vis un autre Ange monter de l'orient, portant le sceau du Dieu vivant (*ἔχοντα σφραγίδα θεοῦ ζῶντος*). » *Σφραγίς* et *σφραγίζειν* permettaient également de maintenir le flou sur les modalités précises de ce marquage. Parler de *καυτήριον*, de *καύσεις* ou de *στίγματα* aurait été pour le moins dégradant : c'était assimiler implicitement les justes au vulgaire bétail, aux esclaves châtiés ou aux forçats ; c'était transformer leur élection en châtement. Certes, Ap 14, 1 parle bien de *δοῦλοι τοῦ θεοῦ* portant une inscription d'appartenance sur le front (*ἔχουσαι τὸ ὄνομα*

¹⁵⁶ *BGU* I, n° 153 (18 fév. 152), p. 165, l. 15-16 (*κεχαραγμένην*) ; *BGU* I, n° 100 (4 janv. 159), p. 119, l. 4 (*κεχαραγμένο[ν]*) ; *BGU* II, n° 416 (28 juil. 150), p. 77, l. 3-4 (*κεχαραγμένας*) ; *BGU* II, n° 427 (6 janv. 159), p. 89, l. 14 (*κεχαραγμένην*) ; *BGU* II, n° 468 (1^{er} oct. 150), p. 124, l. 9-10 (*κεχαραγμένου*) ; *BGU* II, n° 469 (159/160), p. 125, l. 4-5 (*κ[ε]χαραγμέ[ν]ον*), *BGU* II, n° 1894 (20 janv. 154), p. 112, l. 7 (*[κ]εχ[α]ρα[κ]μ[έ]νη*) et l. 8 (*χάραγμα*). Voir aussi PLUTARQUE, *Lucullus*, ch. 24, § 4 : sur les bords de l'Euphrate, les génisses consacrées à Artémis Persia « portent des marques, la torche de la déesse » (*χαράγματα φέρουσαι τῆς θεοῦ λαμπάδα*).

¹⁵⁷ Cf. *supra*, p. 620 sq.

¹⁵⁸ F. J. Dölger a réuni de nombreux témoignages sur l'usage des sceaux officiels, ceux des souverains, des cités ou des temples (*DS* 7-9). Voir aussi J. YSEBAERT, *Greek Baptismal Terminology*, 1962, *op. cit.* n. 23, p. 209 sq.

¹⁵⁹ *Hymne orphique* 34, v. 26-27, éd. W. QUANDT, *Orphei hymni*, 3^e éd., Berlin, 1962.

¹⁶⁰ *Hymne orphique* 64, v. 1-4, éd. W. QUANDT, *Orphei hymni*, 3^e éd., Berlin, 1962.

αὐτοῦ καὶ τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ γεγραμμένον ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν). Mais le service de Dieu était depuis longtemps synonyme d'élection, de proximité et de collaboration étroite avec les œuvres du Seigneur, et non de servilité dégradante. Il y a d'ailleurs peut-être ici une allusion à l'inscription au nom de Dieu dans le Second Isaïe (Is 44, 5)¹⁶¹, une allusion susceptible de réinscrire la marque servile d'Ap 14, 1 dans un contexte eschatologique finalement assez éloigné de la condition prosaïque des esclaves d'ici-bas.

Un autre élément d'explication sur l'emploi de *σφραγίς* nous est offert par le passage déjà cité du *Testament de Job*, qui témoigne d'une association déjà courante dans le judaïsme hellénistique entre *ange* et *sceau* : l'ange est celui qui *scelle* (*σφραγίζειν*), à savoir, selon le sens donné par le contexte, celui qui *confirme* ou *investi* quelqu'un dans sa charge¹⁶². Les *Odes de Salomon*, nous l'avons vu, mettent également en scène des anges porteurs d'un sceau¹⁶³. La juxtaposition du marquage des justes (Ez 9, 4) avec motif de l'investiture (*σφραγίζειν*) angélique reste l'explication la plus convaincante pour le choix de *σφραγίς* dans l'*Apocalypse de Jean*.

Le terme *σφραγίς* est également utilisé pour le marquage des justes dans l'*Apocalypse d'Élie*, un ouvrage juif remanié au II^e ou au III^e siècle par un auteur chrétien¹⁶⁴. Si l'on admet l'indépendance des passages que nous citons à l'égard de l'*Apocalypse de Jean*, il faudrait dans ce cas donner à l'auteur de l'*Apocalypse d'Élie* la primeur de l'utilisation du terme *σφραγίς* en remplacement de *σημεῖον* / *Ἰαῦ* (Ez 9, 4). Quoi qu'il en soit, là encore, la *σφραγίς* est associée aux anges :

Ch. 1, 9 « À ceux qui m'appartiennent, dit le Seigneur, j'écrirai mon Nom sur le front et j'imprimerai mon sceau (*σφραγίς*) sur la main droite ; 10 ils n'auront ni faim ni soif et le Fils de l'Iniquité n'aura pas de pouvoir sur eux ; les trônes ne les retiendront pas, mais ils marcheront avec les anges jusqu'à ma ville. »

Ch. 3, 56 « En ce jour-là, l'Oint [= le Messie] sera miséricordieux envers ceux qui lui appartiennent. Il enverra du ciel ses anges qui sont au nombre de soixante-quatre mille, et dont chacun a six ailes. 57 Leur voix remuera le ciel et la terre lorsqu'ils loueront et rendront gloire. 58 Ceux sur le front desquels est écrit le nom de l'Oint et sur la main droite desquels il y le sceau (*σφραγίς*), 59 du plus petit au plus grand, ils les prendront sur leurs ailes et les emporteront loin de sa colère. 60 Alors Gabriel et Ouriel formeront une colonne de lumière et ils marcheront devant eux jusqu'à ce qu'ils les amènent dans le pays saint ; et ils leur feront manger du fruit de l'arbre de vie et revêtir

¹⁶¹ Cf. *supra*, p. 648.

¹⁶² Cf. *supra*, p. 645 sq.

¹⁶³ Cf. *supra*, p. 644 sq.

¹⁶⁴ Écrit à l'origine en grec, ce texte ne nous est parvenu qu'en copte (trad. J.-M. ROSENTHIEL dans *EI*, 1987, p. 1797-1824). Le terme *σφραγίς* a été conservé par le traducteur égyptien. Une incise chrétienne évidente se trouve au ch. 3, 3 sq. : « Quand l'Oint viendra, il viendra comme une volée de colombe ; la couronne de colombes l'entourera. Il marchera sur les nuées du ciel et le signe de la croix le précédera. »

l'habit blanc. 61 Les anges veilleront sur eux ; ils n'auront pas faim et ils n'auront pas soif et le Fils de l'Iniquité n'aura pas de pouvoir sur eux. »¹⁶⁵

On a beaucoup spéculé sur la nature précise que la *σφραγὶς τοῦ Θεοῦ* aurait eue aux yeux de l'auteur de l'*Apocalypse*. F. J. Dölger, plus raisonnable que d'autres, s'en est tenu à ce que dit le texte : « le sceau est le nom divin », nous dit-il (*DS* 57). Tandis qu'Ap 22, 3-4 ne mentionne que le nom de Dieu, en Ap 14, 1, les cent quarante-quatre mille justes réunis autour de l'Agneau « portent inscrits sur leur front son nom [i. e. celui de l'Agneau] et celui de son Père ». Selon toute vraisemblance, l'auteur de l'*Apocalypse*, fidèle à son époque, entend maintenir le mystère — un goût pour le secret qui s'exprime à nouveau en Ap 19, 12 où le « Verbe de Dieu », monté sur un cheval blanc, « porte un nom inscrit que personne ne connaît, sinon lui » (*ἔχων ὄνομα γεγραμμένον ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ αὐτός*). Plus loin (Ap 19, 16), on apprend cependant que ce personnage « porte un nom inscrit sur son manteau et sur sa cuisse : “Roi des rois” et “Seigneur des seigneurs” » (*καὶ ἔχει ἐπὶ τὸ ἱμάτιον καὶ ἐπὶ τὸν μηρὸν αὐτοῦ ὄνομα γεγραμμένον · βασιλεὺς βασιλέων καὶ κύριος κυρίων*).

Le rédacteur de l'*Apocalypse* n'a en fait nullement l'intention de nous révéler l'inscription exacte gravée sur la *σφραγὶς τοῦ Θεοῦ*, l'orthographe du nom de l'Agneau ou celle du nom de son Père. Au lieu de se contenter de cette mystique du nom inconnaissable, plusieurs savants ont cru devoir résoudre l'énigme d'une manière certes ingénieuse, mais qui apparaît finalement artificielle. En 1909, Edmond Locard ne doutait pas, en se fondant sur Ez 9, 4 ; Ex 12, 7 ; Lv 19, 28 et l'*Apocalypse* de Jean, « que le *thau* fût le signe symbolique dont les Juifs, malgré la Loi, avaient l'habitude de se tatouer le visage »¹⁶⁶. En 1951, Erich Dinkler nous rappelle que le *taw* avait, dans l'ancien alphabet hébreu, la forme d'une croix droite † ou couchée ×. Le *taw* d'Ez 9, 4 serait d'après lui « un marquage sacré » (*eine sakrale Signierung*) destiné à notifier le repentir des justes et à les protéger à l'heure du jugement¹⁶⁷. E. Dinkler entreprend de recenser les différents exemples de « marquages sacrés » dans la Bible et dans la littérature intertesta-

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 1805 et p. 1819-1820.

¹⁶⁶ E. LOCARD, « Le tatouage chez les Hébreux », *Archives d'Anthropologie criminelle, de médecine légale et de psychologie normale et pathologique*, 24, 1909, p. 62. E. Locard croit même (p. 61) que le *taw* aurait été emprunté au hiéroglyphe *ankh* (croix ansée) pendant la captivité en Égypte (sic !).

¹⁶⁷ E. DINKLER, « Zur Geschichte des Kreuzsymbols », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 48, 1951, p. 163-164 = E. DINKLER, *Signum Crucis*, 1967, p. 16.

mentaire et talmudique¹⁶⁸. Il se heurte cependant à une difficulté : a-t-on à chaque fois affaire à un véritable « marquage cultuel » (*Kulsignierung*) ou simplement à « l'emploi d'un langage symbolique » (*symbolische Sprechweise*) ? À propos de l'*Apocalypse de Jean*, E. Dinkler signale, sans prendre position, que l'on a inféré de ce texte l'existence d'incisions corporelles au nom de Dieu¹⁶⁹. Quelques années plus tard, dans un article où est abordé le problème de *σφραγίς / σφραγίζειν* dans les épîtres de Paul¹⁷⁰, il tend à admettre l'existence, dès l'époque apostolique — *Apocalypse* comprise —, d'une signation baptismale à l'eau (*Wasserzeichnung*) avec un X qui serait à la fois l'initiale de *Χριστός* et la figure du *taw* d'Ez 9, 4¹⁷¹. Dans une contribution précédente, E. Dinkler avait même envisagé de comprendre Lc 14, 27 comme une allusion à une signation liturgique avec le signe de la croix¹⁷². Ces conjectures ont rencontré un écho très favorable chez Jean Daniélou. Dans *Les manuscrits de la Mer Morte*¹⁷³, ce dernier soutient que le signe d'Ézéchiël devait être porté sur le front par les esséniens. Deux documents sont allégués dans ce sens : la citation d'Ez 9, 4 dans l'*Écrit de Damas*¹⁷⁴ et les onze signes X inscrits dans les marges du rouleau d'Isaïe retrouvé à Qumrân¹⁷⁵. Ces signes X étaient alors la grande affaire de Jacob L. Teicher qui les considérait comme des marques signalant chez Isaïe des prophéties relatives au Christ (le X de *Χριστός*)¹⁷⁶, une interprétation reposant sur le système d'annotation de la Bible exposé par Épiphane de Salamine au début de son *Traité des*

¹⁶⁸ Il s'agit en fait des sources relatives au marquage et à l'élection des justes (cf. *supra*, p. 627 sq.).

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 167 = p. 20.

¹⁷⁰ E. DINKLER, « Die Taufterminologie in 2Kor 1, 21 f. », *Neotestamentica et Patristica. Eine Freundesgabe, Oscar Cullman zu seinem 60. Geburtstag überreicht* (Supplements to *Novum Testamentum* 6), Leiden, 1962, p. 173-191 = E. DINKLER, *Signum Crucis*, 1967, p. 99-117.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 185-187 = p. 111-113. Voir aussi E. DINKLER, « Kreuzzeichen und Kreuz : Tav, Chi und Stauros », *Jahrbuch für Antike und Christentum* 5, 1962, p. 93-112 = E. DINKLER, *Signum Crucis*, 1967, p. 26-54, en part. p. 97 = p. 32.

¹⁷² E. DINKLER, « Jesu Wort vom Kreuztragen », *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann*, Berlin, 1954, p. 120-129 = E. DINKLER, *Signum Crucis*, 1967, p. 77-98. Cette allusion serait perceptible en particulier dans le verbe choisi par Lc 14, 27 : *porter* (*βαστάζειν*) la croix au lieu de *prendre* (*λαμβάνειν*) la croix (Mt 10, 38).

¹⁷³ J. DANIÉLOU, *Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme*, Paris, 1957, p. 100 sq.

¹⁷⁴ Cf. *supra*, p. 628.

¹⁷⁵ Voir D. W. PARRY et E. QIMRON (éd. et fac-similé), *The Great Isaiah Scroll (1QIsa^a). A New Edition*, Leyde / Boston / Cologne, 1999, p. 50 et 52, col. XXV / XXVI, l. 9-10 et l. 17-18 ; p. 68 et 70, col. XXXIV / XXXV, l. 10 et l. 15 ; p. 70 et 72, col. XXXV / XXXVI, l. 3 ; p. 74 et 76, col. XXXVII / XXXVIII, l. 5-6 ; p. 80 et 82, col. XL et XLI, l. 5 ; p. 90 et 92, col. XLV / XLVI, l. 10-11, 13 et l. 23 ; p. 94 et 96, col. XLVII / XLVIII, l. 9.

¹⁷⁶ J. L. TEICHER, « Material Evidence of the Christian Origin of the Dead Sea Scroll », *The Journal of Jewish Studies*, 3, 1952, p. 128-132.

poids et mesures (§ 1)¹⁷⁷. En 1954, on opposa à J. L. Teicher que ces X pourraient tout aussi bien signaler un beau passage (*χρήστον*) ou un particularisme (*χαρακτήρ*), ou même être interprétés comme un *taw* selon l'ancienne graphie hébraïque — un *taw* utilisé ici comme simple marque de critique textuelle¹⁷⁸. Mais, en 1955, J. L. Teicher revint à la charge, en ajoutant diverses considérations sur le *taw* censées consolider son interprétation précédente¹⁷⁹. Selon lui — et c'est là l'origine des assertions de Jean Daniélou — la citation d'Ez 9, 4 dans l'*Écrit de Damas* « implique clairement que les membres de la secte des fragments¹⁸⁰ [de l'*Écrit de Damas*] avaient leur front marqué de la lettre *taw*, qu'ils considéraient comme un emblème garantissant leur salut au jour du Jugement Dernier ». La *σφραγίς* de l'*Apocalypse* se serait conformée au *taw* cruciforme d'Ez 9, 4 dans le but de faire référence au X de *Χριστός*¹⁸¹.

Dans un article qui a bénéficié — et bénéficie encore — en France d'une audience considérable¹⁸², Jean Daniélou s'est fait l'avocat énergique de ces fragiles conjectures :

« [...] les esséniens, qui prétendaient constituer la communauté eschatologique, portaient au front le signe d'Ézéchiél. Mais il y a plus. Saint Jean à son tour dans l'*Apocalypse* déclare que les élus seront marqués au front. [...] Or ce sceau (*sphragis*), qui est le Nom du Père, est le signe d'Ézéchiél. En effet le *tav* hébreu, qui est la dernière lettre de l'alphabet, désigne Dieu, comme en

¹⁷⁷ Pour les versions grecques (tardives) de ce traité, voir PG 43, col. 237 et surtout É. MOUSTSOULAS (éd.), « Τὸ “Περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν” ἔργον Ἐπιφανίου τοῦ Σαλαμῖνος (Εἰσαγωγή, κριτική ἔκδοσις, σχόλια) », *Θεολογία*, 44, 1973, p. 157 ; pour la version syriaque (plus ancienne), voir l'éd. de J. E. DEAN, *Epiphanius' Treatise on Weights and Measures*, Chicago, 1935, p. 15. Voici, d'après la version grecque éditée par É. Moustoulas, les huit *σημεῖα* expliqués par Épiphane : ϝ signale « le rejet de l'ancienne nation » (*περὶ τῆς ἀποβολῆς τοῦ προτέρου λαοῦ*) ; Ϟ « le rejet de la loi selon la chair » (*περὶ τῆς ἀποβολῆς τοῦ κατὰ σάρκα νόμου*) ; ϟ « la nouvelle Alliance » (*περὶ τῆς καινῆς διαθήκης*) ; Ϡ « la vocation des Nations » (*περὶ τῆς τῶν ἐθνῶν κλήσεως*) ; ϡ « le Christ » (*περὶ Χριστοῦ*) [la version syriaque donne le signe X] ; Ϣ « les promesses faites à l'ancienne nation » (*περὶ ἐπαγγελιῶν τοῦ προτέρου λαοῦ*) ; ϣ « les passages obscurs de l'Écriture » (*περὶ τῆς ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς ἀσαφείας*) ; Ϥ « la prédiction des événements futurs » (*περὶ μελλόντων προγνώσεως*). L'interprétation de J. L. Teicher souffre d'un évident réductionnisme. D'autres signes marginaux apparaissent dans le rouleau d'Isaïe (en particulier de très nombreux — et —). Ils correspondent à un système d'annotation propre à une école de scribes incompatible avec les systèmes que nous font connaître Épiphane ou Diogène Laërce (*Vie et doctrines des philosophes illustres*, livre III, § 65-66, trad. sous la dir. de M.-O. GOULET-CAZÉ, Paris, 1999, livre III, trad. et notes L. BRISSON, p. 437-438 : il s'agit de l'annotation des œuvres de Platon).

¹⁷⁸ I. SONNE « The X-sign in the Isaiah Scroll », *Vetus Testamentum*, 4, 1954, p. 90-94.

¹⁷⁹ J.-L. TEICHER, « The Christian interpretation of the sign X in the Isaiah Scroll », *Vetus Testamentum*, 5, 1955, p. 189-198.

¹⁸⁰ Rappelons que les grottes IV, V, VI de Qumrân ont livré un certain nombre de fragments de l'*Écrit de Damas*.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 196-197.

¹⁸² J. DANIELOU, « Le signe de la croix », *La Table Ronde*, 120, 1957, p. 32-38, réédité avec quelques modifications sous le titre « Le signe du *tav* » dans J. DANIELOU, *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris, 1961 (nombreuses réimpressions par la suite), p. 143-152.

grec l'*oméga*. Par ailleurs, ainsi que l'a montré Lampe¹⁸³, le rite décrit par Jean est en référence à un usage baptismal. Il semble donc que les premiers chrétiens étaient marqués au front d'un *taw* qui désigne le Nom de Iahweh. »¹⁸⁴

Puisque le *taw* pouvait être écrit \dagger ou \times , celui-ci n'était pas seulement une référence à Ez 9, 4 :

« Il peut donc être considéré comme certain que le signe de la croix dont étaient marqués les premiers chrétiens désignait pour eux le Nom du Seigneur, c'est-à-dire le Verbe, et signifiait qu'ils lui étaient consacrés. En milieu grec, cette symbolique devenait incompréhensible. C'est pourquoi la croix fut interprétée autrement. Sous la forme \dagger , elle fut considérée comme une représentation de l'instrument du supplice de Jésus ; sous la forme \times , elle fut prise pour la première lettre de *Χριστός*. Mais l'idée fondamentale reste la même : il s'agit d'une consécration du baptisé au Christ. »¹⁸⁵

Notre lecteur l'aura compris, cette reconstruction historique ne nous convainc pas. Comme nous l'avons vu, l'auteur de l'*Apocalypse*, qui utilise sans aucun doute Ez 9, 4, a délibérément choisi d'utiliser *σφραγίς* à la place de *σημείον* ou de *θαῦ*. À l'évidence, si notre rédacteur avait voulu faire allusion au *taw* cruciforme et, en arrière-plan, au X de *Χριστός*, il lui aurait suffi de faire inscrire les justes avec *θαῦ*, *χι* ou même *σταυρός*. Cette remarque de bon sens aurait dû inciter nos prédécesseurs à davantage de prudence. La thèse de Jean Daniélou, on le sait, a rencontré un succès qui ne s'est pas démenti jusqu'à ce jour¹⁸⁶. Comme nous allons le voir maintenant, non contente d'alléguer des sources littéraires, elle prétend également s'appuyer sur des vestiges archéologiques interprétés comme "judéo-chrétiens" par plusieurs savants proches (ou membres) du *Studium Biblicum Franciscanum* de Jérusalem.

*
* *

¹⁸³ G. W. H. LAMPE, *The Seal of the Spirit*, 1951, *op. cit.* n. 17, p. 16-18. G. W. H. Lampe rapproche en effet la *σφραγίς* de l'*Apocalypse* du vocabulaire du sceau dans les épîtres pauliniennes, vocabulaire interprété comme une terminologie baptismale.

¹⁸⁴ J. DANIELOU, « Le signe de la croix », 1957 (= « Le signe du *taw* », 1961), *op. cit.* n. 182, p. 35 = p. 147.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 36-37 = p. 149.

¹⁸⁶ À signaler, à propos du Nouveau Testament, la théorie hasardeuse de T. E. Schmidt qui considère les allitérations en « τ » de Hb 2, 14b — que les pronoms et les déterminants grecs rendent en vérité un peu trop faciles — comme une référence au *taw* et à la croix (T. E. SCHMIDT, « The Letter Tau as the Cross : Ornament and Content in Hebrews 2, 14 », *Biblica*, 76, 1995, p. 76-84). Hb 2, 14 se lit (nous mettons les « τ » en évidence) : « Puis donc que les enfants avaient en commun le sang et la chair, lui aussi y participa pareillement afin de réduire à l'impuissance, par sa mort, celui qui a la puissance de la mort, c'est-à-dire le diable. » (ἐπεὶ οὖν τὰ παῖδια κεκοινωνήκεν αἵματος καὶ σαρκός, καὶ αὐτὸς προπλησίως μετέσχεν τῶν αὐτῶν, ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τοῦτ' ἔστιν τὸν διάβολον)

c) Les ossuaires de Talpioth et la théorie du *taw* cruciforme juif ou “judéo-chrétien”

> *La découverte d'Eleazar Lipa Sukenik*

En septembre 1945, Eleazar Lipa Sukenik (1889-1953), alors professeur à l'Université hébraïque de Jérusalem, mit au jour, dans le quartier de Talpioth à Jérusalem, un caveau funéraire abritant une quinzaine d'ossuaires¹⁸⁷. Au début de l'année 1946, Carl Hermann Kraeling, de l'université de New Haven (Connecticut), publia une revue de presse de la découverte en ironisant sur la confusion et l'enthousiasme excessifs dont avaient fait preuve les journalistes¹⁸⁸. Le 8 octobre 1945, la *B.B.C.* diffusait un compte-rendu à peu près acceptable d'une interview du professeur Sukenik par Jack Lawton, correspondant au Caire :

« Certains de ces ossuaires portent inscrits en hébreu, en araméen ou en grec les noms des défunts, des noms juifs aussi courants que Myriam, Siméon et Matthieu. [...] L'un des ossuaires porte sur chacun de ses quatre côtés une croix tracée au charbon. [...] Sur un des côtés de l'ossuaire marqué de croix, le nom de Jésus a été gravé en lettres grecques, suivi d'un mot qui en grec ancien est utilisé comme exclamation de tristesse. »¹⁸⁹

Le rapport qu'E. L. Sukenik publia en 1947¹⁹⁰ ne démentit pas fondamentalement la teneur de cet entretien. La fouille fut conduite du 10 au 13 septembre 1945 à la suite des travaux immobiliers qui avaient mis au jour le caveau funéraire. E. L. Sukenik débrya une chambre centrale donnant accès à 5 *loculi* où, à l'origine, étaient rangés les 14 ossuaires recensés. Le type des ossuaires, le caractère de la céramique et la forme des lettres grecques ont permis à E. L. Sukenik de proposer, pour l'utilisation de ce caveau, une période comprise entre le 1^{er} siècle av. J.-C. et le 1^{er} siècle après. Cette datation, qui n'a pas de raison d'être mise en doute, est confirmée par la présence, dans la chambre centrale, d'une monnaie d'Hérode Agrippa 1^{er}

¹⁸⁷ Les ossuaires palestiniens sont des coffrets de calcaire destinés à recueillir les restes osseux issus d'un premier ensevelissement (S. KRAUSS, « La double inhumation chez les Juifs », *Revue des Études Juives*, 97, 1934). L'*ossilegium* n'a été pratiqué par les juifs de Palestine que pendant une période qui va de l'avènement d'Hérode le Grand (37 av. J.-C.) jusqu'à la première révolte juive (70 ap. J.-C.) ou, à la rigueur, la seconde (135 ap. J.-C.) (J. P. KANE, « The Ossuary Inscriptions of Jerusalem », *Journal of Semitic Studies*, 23, 1978, p. 268-269).

¹⁸⁸ Le *London Daily Herald* du 3 oct. 1945 croit avoir affaire au « compte-rendu d'un témoin oculaire de la mort du Christ » (*eyewitness account of the death of Christ*), à une « amère et touchante complainte » (*bitter and moving lamentation*) écrite en grec à quelques semaines de la crucifixion et enclose dans quatre cercueils de pierre. Le *New York Times* du 3 oct. 1945 et la dépêche de l'agence britannique *Reuter* se contentent de mentionner les inscriptions des ossuaires et la présence du signe de la croix (C. H. KRAELING, « Christian Burial Urns ? », *The Biblical Archaeologist*, 9, 1946, p. 16-17).

¹⁸⁹ C. H. KRAELING, *ibid.*, p. 17. Voir plus bas la localisation et la teneur exacte des inscriptions.

¹⁹⁰ E. L. SUKENIK, « The Earliest Records of Christianity », *American Journal of Archaeology*, 51, 1947, p. 351-365.

portant au revers la date de sa sixième année de règne (42/43 de notre ère)¹⁹¹. Voici un bref catalogue des ossuaires pourvus d'une inscription :

Inscriptions hébraïques

Ossuaire n° 1 : long. 47,5 x larg. 23,5 x haut. 26 cm. Couvercle plat. Sur un des longs côtés, près du bord supérieur, inscription gravée : שמעון ברסבא = *Siméon Barsaba*¹⁹².

Ossuaire n° 4 : 55/60 x 28/30 x 38 cm. Couvert de peinture jaune, face principale décorée de deux grandes rosaces. Face postérieure de l'ossuaire, inscription gravée : מרים ברת שמעון = *Myriam, fille de Siméon*¹⁹³.

Ossuaire n° 10 : 59/63 x 25/29 x 30 cm. Couvercle bombé de section triangulaire. Une croix minuscule est gravée sur un des petits côtés du couvercle, une autre est visible sur le bord supérieur de la cuve qui lui correspond (notre pl. LXIII, fig. 3). E. L. Sukenik leur refuse toute fonction religieuse : « Ces signes ont indéniablement pour fonction d'indiquer la bonne position du couvercle sur l'ossuaire. Les marques d'artisan de ce genre sont une caractéristique assez commune sur les ossuaires. » Sur l'autre petit côté de l'ossuaire, inscription gravée : מתי. E. L. Sukenik l'interprète comme l'abréviation de מתתיה (Mattathias) ou de מתיה (Mathias)¹⁹⁴.

Inscriptions grecques :

Ossuaire n° 7 : 47/50 x 23/24 x 29 cm. Couvercle plat. Face principale ornée de deux rosaces entourées d'une série de bandeaux décoratifs (pl. LXI, fig. 1). À l'arrière, inscription tracée au charbon, suivie d'un petit trait oblique : ΙΗC ΟΥC ΙΟΥ \ (pl. LXI, fig. 2)¹⁹⁵.

Ossuaire n° 8 : 61/63 x 26,5 x 32. Marques cruciformes affectant chacune des faces (pl. LXII, fig. 2-5) ainsi décrites par E. L. Sukenik : « Une grande croix est dessinée au charbon au centre de chacun des quatre côtés de l'ossuaire. Les croix n'ont pas été exécutées avec beaucoup de soin : l'une d'entre elles a des bras d'égale longueur, ce qui n'est pas le cas des autres. Par endroits, le tracé est affaibli, mais l'esquisse générale est encore visible. » Au milieu du couvercle plat, inscription gravée : ΙΗC ΟΥC ΑΛΩΘ (pl. LXII, fig. 1)¹⁹⁶.

Les ossuaires 7 et 8 constituent évidemment les pièces les plus intrigantes. E. L. Sukenik les a trouvés côte à côte, derrière le n° 6, tout au fond du *loculus* Nord-Est, d'où ils paraissent n'avoir pas bougé depuis l'Antiquité. En revanche, les ossuaires retrouvés sur le banc de la chambre centrale (n° 1, 2, 3, 4, 5, 9) ont vraisemblablement été sortis par des pillards de tombes. Parce qu'ils contenaient seulement des ossements, les pillards n'ont pas poursuivi leur inven-

¹⁹¹ E. L. SUKENIK, *ibid.* p. 359 et 365.

¹⁹² E. L. SUKENIK, *ibid.* p. 354 et 357, pl. LXXXIV, fig A, B.

¹⁹³ E. L. SUKENIK, *ibid.* p. 355 et 357, pl. LXXIX, fig. A et pl. LXXXIV, fig. C.

¹⁹⁴ E. L. SUKENIK, *ibid.* p. 356 et 357, pl. LXXXII, fig. B-C et pl. LXXXIV, fig. E.

¹⁹⁵ E. L. SUKENIK, *ibid.* p. 355, 358, 363-364, pl. LXXX.

¹⁹⁶ E. L. SUKENIK, *ibid.* p. 356, 358, 363, pl. LXXXI, fig. A-D et pl. LXXXIV, fig. D.

taire et ont laissé les n° 6, 7, 8, 10, 11 *in situ*, c'est-à-dire au fond de leurs *loculi* respectifs, là où E. L. Sukenik les a retrouvés¹⁹⁷.

Une même famille était souvent propriétaire d'un *loculus* ou même d'un caveau funéraire tout entier. Les ossuaires 7 et 8 ont donc très vraisemblablement reçu les restes de proches parents. Mais comment expliquer l'homonymie des inscriptions qui mentionnent toutes deux le nom de Ἰησοῦς (Jésus) ? Comme le rappelle E. L. Sukenik, « dans une famille juive, le même nom pouvait être porté par un grand-père et son petit-fils ou, dans de très rares cas, par un père et son fils ». Les deux Ἰησοῦς des ossuaires 7 et 8, séparés d'au moins une génération, avaient donc peu de chance de disparaître et d'être inhumés en même temps, l'un à côté de l'autre¹⁹⁸. L'examen du IOY qui suit le nom IHC OYC sur l'ossuaire n° 7 permet-il d'en savoir davantage ?

Plusieurs manuscrits de la Septante transcrivent le nom *Jéhu* par Ἰού. Mais cette variante a peu de chance d'avoir été utilisée à l'époque de nos ossuaires¹⁹⁹. Lorsque Flavius Josèphe se réfère à l'un des Jéhu de l'Ancien Testament, il orthographe toujours ce nom Ἰηοῦς²⁰⁰. Enfin, aucun texte ou document épigraphique n'atteste l'usage du nom Jéhu à l'époque qui nous

¹⁹⁷ E. L. SUKENIK, *ibid.* p. 362-363. Les ossuaires n° 12 à 14 ont été retirés du caveau par les ouvriers avant que E. L. Sukenik n'entame sa campagne de fouilles (cf. p. 354).

¹⁹⁸ E. L. SUKENIK, *ibid.* p. 363. Un *ossilegium* simultané des deux défunts reste cependant envisageable.

¹⁹⁹ L'Ancien Testament mentionne deux personnages portant le nom יְהוּ (yēhū) : le prophète Jéhu, fils de Hanani (1 R (≈ 3 Règnes) 16, 1, 7, 12 ; 19, 16, 17 et 2 Ch 19, 12) et le roi Jéhu, fils de Josaphat, fils de Nimshi (2 R (≈ 4 Règnes) 9, 2, 5, 11, 13-22, 24, 27, 30, 31 ; 10, 1, 5, 11, 13, 18-21, 23-25, 28-31, 34-36 ; 12, 1 ; 13, 1 ; 14, 8 ; 15, 12 et 2 Ch 22, 7-9). Pour le prophète, la forme Εἰού est la plus fréquente. C'est celle du ms en onciale B (*Codex Vaticanus*, Bibliothèque Vaticane, grec 1209, IV^e siècle) et de la majorité des mss en minuscule. Le ms en onciale A (*Codex Alexandrinus*, British Museum, Royal 1 D, v-viii, V^e siècle) préfère Ἰηού ou Εἰηού (Εἰού y est attesté seulement en 1 R 19, 17b). Lorsqu'il s'agit du roi Jéhu, B emploie toujours Εἰού, et un nombre non négligeable de mss en minuscule suivent la forme Ἰηού de A (sauf aux ch. 12 et 13, où les mss en minuscule reviennent vers le Εἰού de B). Une petite enquête menée auprès d'une bonne édition de 1 R et 2 R (A. E. BROOKE, N. MCLEAN et H. St J. THACKERAY, *The Old Testament in Greek*, vol. 2, part. 2, Cambridge, 1930) montre que la forme Ἰού n'est jamais attestée dans les mss en onciale (les plus anciens) et n'apparaît qu'exceptionnellement dans les mss en minuscule : en 1 R 16, 7 et 12 (quatre mss), 2 R 9, 2 (trois mss), 2 R 10, 29 (cinq mss) et 2 R 12, 1 (quatre mss). Seule la révision tardive "antiochienne" ou "lucianique" (i. e. attribuée à Lucien d'Antioche † 311-312) donne systématiquement Ἰού (sauf Ἰηού en 2 Ch 19, 12), cf. E. HATCH et H. A. REDPATH, *A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament (Supplement)*, 1906 (1954), p. 55, 83-85.

²⁰⁰ E. L. SUKENIK (*op. cit.* n. 190), p. 363. Cf. A. SCHALIT, *Namenwörterbuch zu Flavius Josephus*, Leyde, 1968, p. 60 : Ἰηοῦς est attesté à 36 reprises aux livres VIII et IX des *Antiquités Judaïques*. Il s'agit toujours de l'un des deux personnages de l'AT et non d'un nom porté à l'époque de Josèphe.

occupe, quelle qu'en soit l'orthographe. On peut donc rejeter avec suffisamment de certitude l'hypothèse d'un « Jésus fils de Jéhu » enseveli à Talpioth.

E. L. Sukenik mentionne également une inscription provenant de la catacombe juive de la Via Portuensis, au sud de la colline de Monteverde à Rome²⁰¹, où un 'Ιού[] lacunaire est lu 'Ιούδας. Mais E. L. Sukenik refuse de transposer ce cas à Talpioth, car il estime que l'inscription y est complète. Deux raisons nous permettent pourtant de mettre en doute cette dernière assertion : a) la fragilité évidente d'un tracé au charbon ; b) le fait qu'un trait oblique a été retrouvé en fin d'inscription ; deux informations que nous livre E. L. Sukenik lui-même :

« Bien que certaines lettres soient partiellement effacées (*partially faded*), les contours sont encore visibles et un examen minutieux, [effectué] immédiatement après la découverte, n'a montré nulle trace d'aucun autre signe, à l'exception du trait oblique à droite de l'inscription. »²⁰²

Le trait oblique [\] pourrait fort bien être un vestige du linéament droit d'un Δ²⁰³ ou d'un Λ. L'inscription devrait alors être complétée : 'Ιησοῦς 'Ιούδ[α] (ou 'Ιουλ[ιανού]) pour « Jésus fils de Judas (ou de Julien) »²⁰⁴. À cette lecture commode²⁰⁵, Sukenik préfère l'interprétation de

²⁰¹ 'Ενθάδε κειτ[ται] 'Ιού[δας] : « Ci-gît Judas », E. L. SUKENIK (*op. cit.* n. 190), p. 363 = J.-B. FREY, *CIJ* 1, n° 344 qui note p. 270 que « le nom peut être complété de bien des manières : *Iudas, Iulios, ou Iulianos, Iustos* ». 'Ιούδας complet est donné par les inscriptions n°s 121, 122 (Catacombe de la Vigna Randanini, Via Appia), 345, 346, 347, 348, 349 et 350 (Monteverde, Via Portuensis). Au n° 177 (Vigna Randanini, Via Appia), J.-B. Frey rencontre le nom fragmentaire IO... pour lequel il hésite entre 'Ιού[δας] et 'Ιου[λιανός].

²⁰² E. L. SUKENIK (*op. cit.* n. 190), p. 363.

²⁰³ C'est l'hypothèse que défendait Santi Luigi Agnello en 1950 dans sa recension de l'article de E. L. Sukenik (S. L. AGNELLO, *Nuovo Didaskaleion* (Centro di studi di storia, arte e letteratura cristiana antica, Università di Catania), 4, 1950, p. 86). Bellarmino Bagatti et Josef Tadeusz Milik, qui ont examiné l'inscription originale, ont considéré de leur côté le trait oblique comme le reste du jambage d'un A final, tandis que le Δ, dont il ne reste plus que des « traces indistinctes » serait à rétablir dans l'espace qui précède le trait oblique, pour lire : 'Ιησοῦς 'Ιούδ[α] (B. BAGATTI et J. T. MILIK, *Gli scavi del Dominus Flevit*, 1, Jérusalem, 1958, p. 85, n. 13).

²⁰⁴ La déclinaison de "Judas" est fréquemment irrégulière sur les inscriptions palestiniennes. Le nominatif sans *ς* ('Ιούδα) et les génitifs 'Ιούδου ou 'Ιούδατος apparaissent de temps à autre. Cf. J.-B. FREY, *CIJ* 2 : 'Ιούδα au nominatif : n°s 872 (Byblos) ; 900 (Jaffa) ; 1283 (ossuaire de Jérusalem : 'Ιούδα 'Ιούδου Βεθσηλέτου = Judas, fils de Judas, de Béthel) ; 1385 (ossuaire de Jérusalem : génitif en 'Ιούδατος). Le prénom 'Ιουλιανός, absent du NT, n'est attesté chez Flavius Josèphe que pour un centurion romain (A. SCHALIT, *Namenwörterbuch zu Flavius Josephus*, Leyde, 1968, p. 63 = *Guerre des Juifs* VI, 81 et 90). Il est toutefois porté par plusieurs défunts juifs de la catacombe de Monteverde (J.-B. FREY, *CIJ* 1, n°s 353, 354, 355, 356) et apparaît en Palestine dans la nécropole de Beth-Shearim (25 km à l'ouest de Nazareth, III^e-IV^e siècle ap. J.-C., cf. J.-B. FREY, *CIJ* 2, n° 993).

²⁰⁵ Il faut noter que Charles Clermont-Ganneau publiait déjà en 1896 une inscription présentant un nom propre suivi de la même syllabe 'Ιου (n° 22 des inscriptions découvertes à Gaza, C. CLERMONT-GANNEAU, *Archaeological Researches in Palestine*, 2, Londres, 1896, p. 415 = J.-B. FREY, *CIJ* 2, n° 968). C. Clermont-Ganneau et J.-B. Frey comblent tous deux cette lacune en postulant un génitif de filiation (ce que nous avons fait pour le n° 7 de Talpioth) : 'Ισάκος 'Ιου[λιανού]. Le choix de Julianos est arbitraire et n'exclut pas un génitif de Judas : 'Ιού[δα], 'Ιού[δου] ou 'Ιού[δατος]. C. Clermont-Ganneau dit en effet que « the patronymic was some such name as Ioulianos ».

ιού comme l'interjection répétée en grec classique pour exprimer l'infortune et le chagrin. L'argumentation avancée en faveur d'une conjecture aussi fragile n'emporte pas la conviction²⁰⁶. Si l'interjection se justifie aux yeux de Sukenik, c'est avant tout parce qu'il est persuadé d'avoir affaire à un caveau abritant une famille proche des tout premiers apôtres, affligée par la crucifixion du Christ. Il remarque que le patronyme *Barsaba* (= fils de Saba) de l'ossuaire n° 1 est porté par deux disciples recrutés après la Passion : « Joseph dit βαρσαββᾶς » (Ac 1, 23) et « Judas dit βαρσαββᾶς » (Ac 15, 22). L'inscription de l'ossuaire n° 7 et les quatre croix du n° 8 auraient été commanditées par des proches de Jésus de Nazareth afin d'exprimer la peine que sa mort leur aurait causée. Les croix seraient une « expression graphique » (*pictorial expression*) équivalant à l'exclamation « Il a été crucifié ! », et Ἰησοῦς *ιού* serait à comprendre « Jésus, hélas ! ». Reste le problème de l'ἀλώθ qui suit le Ἰησοῦς de l'ossuaire n° 8. Sukenik signale que les Septante traduisent l'aloès hébreu (תלהת *ahlwt*) par ἀλώθ dans le Cantique des Cantiques, et par *στακτή* (huile parfumée) en Ps 45, 8. Mais, à une époque plus proche de la réalisation de nos ossuaires, c'est l'équivalent grec habituel d'aloès, ἀλόη, qui est utilisé dans le Nouveau Testament (Jn 19, 39). E. L. Sukenik écarte donc l'hypothèse d'un nom de plante utilisé comme surnom. Il préfère sauvegarder son idée de départ, celle d'une lamentation sur la mort de Jésus :

« Je me risque à suggérer que ἀλώθ pourrait trouver son origine dans l'hébreu et l'araméen תלה [= *alh*] qui signifie entre autres choses “gémir”, “se lamenter”. Mais, comme je l'ai dit, cette interprétation n'est qu'une tentative. »²⁰⁷

Sur la base de ses hypothèses chancelantes, Sukenik va finalement échafauder une conclusion pour le moins téméraire : les inscriptions des ossuaires 7 et 8 exprimeraient la tristesse de certains disciples après la crucifixion du Christ²⁰⁸.

> *Les interprétations concurrentes des ossuaires 7 et 8*

Erich Dinkler

²⁰⁶ « Nous pouvons supposer que des pièces grecques classiques étaient jouées dans le théâtre [construit par Hérode] et qu'elles constituaient une source d'où les habitants de Jérusalem apprenaient des expressions grecques classiques qui n'étaient pas communément utilisées dans le grec parlé à l'époque. » Sukenik renvoie aussi à un passage du Talmud où des Rabbins font état de leur connaissance d'Homère. Il explique le petit trait oblique comme une indication pour la répétition de l'interjection (E. L. SUKENIK, *op. cit.* n. 190, p. 364).

²⁰⁷ E. L. SUKENIK (*op. cit.* n. 190), p. 363.

²⁰⁸ E. L. SUKENIK (*op. cit.* n. 190), p. 365.

Dans son étude sur les premières images de la croix, Erich Dinkler, qui accorde une place importante aux ossuaires de Talpioth, remarque que le nom “Jésus” apparaît assez fréquemment sur les ossuaires²⁰⁹, chez Flavius Josèphe et dans les sources papyrologiques²¹⁰. Un nom si commun, reporté sans plus de précisions sur un ossuaire du I^{er} siècle, n’a donc aucune chance de se référer au Jésus de Nazareth, à moins bien sûr que les énigmatiques IOY et ΑΛΩΘ apportent des précisions supplémentaires. E. Dinkler interprète le *ioú* de l’ossuaire n° 7 comme un génitif, celui du nom *’Iás* que nous livre un papyrus d’Égypte du IV^e siècle ap. J.-C. : « Ias [fils] de Sylvain » (*’Iás Σιλβανοῦ*)²¹¹. Mais cette hypothèse se heurte à deux obstacles majeurs : le génitif en *’Ioú* est parfaitement conjectural²¹², et l’occurrence du nom *’Iás*, isolée et tardive, provient d’une région où l’onomastique n’a pas grand-chose à voir avec celle de Palestine. E. Dinkler considère également l’*άλωθ* de l’ossuaire n° 8 comme un nom propre, sur la base d’un document isolé qui a cependant l’avantage de nous livrer ce nom tel qu’il apparaît à Talpioth²¹³. Bien que les documents allégués par E. Dinkler ne permettent pas de déterminer la signification exacte de *ioú* et d’*άλωθ*, l’exégète allemand soutient une hypothèse générale assurément plus recevable que celle d’E. L. Sukenik. On pourra au moins s’accorder avec lui sur le fait que les deux *’Iησοῦς* inscrits sur les ossuaires de Talpioth n’ont certainement aucun rapport avec Jésus de Nazareth. Cette hypothèse conduit logiquement E. Dinkler à interpréter les croix de l’ossuaire n° 8 comme une réalisation extérieure au christianisme. Nous examinerons plus loin la théorie générale que cette interprétation lui inspirera²¹⁴.

²⁰⁹ Attesté à cinq reprises parmi les 177 inscriptions d’ossuaires trouvés à Jérusalem et aux environs : J.-B. FREY, *CIJ* 2, n^{os} 1231 (*’Iησοῦς*) ; 1318 (שמעון בר ישוע Siméon, fils de Jésus) ; 1327 (*’Iησοῦς*) ; 1345 (ישוע Jésus) ; 1365 (ישוע Jésus).

²¹⁰ E. DINKLER, « Zur Geschichte des Kreuzsymbols », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 48, 1951, p. 154 = E. DINKLER, *Signum Crucis*, 1967, p. 7 : Flavius Josèphe mentionne 10 personnes nommées Jésus et qui sont contemporaines du Christ, tandis que les papyrus témoignent de la large diffusion de ce nom dans la diaspora (148 attestations).

²¹¹ F. PREISIGKE, *Namenbuch*, Heidelberg, 1922, col. 146.

²¹² Surtout lorsqu’on sait que le substantif ou l’adjectif féminin *’Iás* (qui désigne la Ionie ou l’une de ses habitantes) fait son génitif en *’Iáδος*.

²¹³ Papyrus du Fayoum de 158 ap. J.-C. Il s’agit d’un reçu pour le paiement du péage de Dionysia par un dénommé *Αλωθ*, conducteur de quatre chameaux. À noter l’état lacunaire de ce document, qui peut laisser quelque doute sur l’orthographe exacte du nom du caravanier : *Τετέλ[εσται] δι[ὰ] πύλ[ης] Διονυσ[ιαδος] ἐρη[μοφυλακίας] Ἀλωθ[ις ?] ἐξ[άγων] εἰς Βυστ[... ?] καμ[ήλους] τέσσαρες ... [δραχμὰς] ὀκτώ ...* (suit la date), cité par E. DINKLER, 1951 (*op. cit.* n. 210), p. 155 (= E. DINKLER, *Signum Crucis*, 1967, p. 8) qui renvoie à F. PREISIGKE, *Namenbuch*, 1922, col. 21, lequel renvoie à son tour à B. P. GRENFELL, A. S. HUNT, D. G. HOGARTH et J. G. MILNE, *Fayûm Towns and Their Papyri*, Londres, 1900, pap. 68 (non consulté). Je traduis : « Aloth[is ?] conduisant quatre chameaux par le péage du poste de garde de Dionysia vers Bist... (?) s’est acquitté de huit drachmes ».

²¹⁴ Cf. *infra*, p. 667 sq.

Berndt Gustafsson

Quelques années plus tard, Berndt Gustafsson tente à nouveau de replacer les inscriptions de Talpioth dans le contexte du tout premier christianisme²¹⁵. Avec E. L. Sukenik, il considère la syllabe *ioú* comme une interjection, mais en donne une interprétation nouvelle. Parce que les premiers chrétiens étaient avant tout attachés à l'idée de résurrection — celle du Christ et la leur à sa suite — B. Gustafsson estime qu'il faut abandonner l'idée selon laquelle *Ἰησοῦς ioú* serait une lamentation sur la mort de Jésus. Cette expression doit plutôt se comprendre comme une prière adressée au Sauveur, du type : « *Jesus, Help !* ». De même, s'agissant de *ἀλώθ* : cet auteur y voit une translittération du verbe עָלָה (*'lh*) sous sa forme infinitive עלות (*'lwt*)²¹⁶ ; un verbe qui exprime en plusieurs endroits de l'Ancien Testament l'idée de *remontée* et d'*ascension*²¹⁷. L'inscription du n° 8 pourrait donc être traduite : « *Jesus, let (him who rests here) arise* ».

Duncan Fishwick

Une quatrième lecture a été proposée par Duncan Fishwick dans les années 1960²¹⁸. Sa démarche consiste à trouver la trace des syllabes *ioú* et *ἀλώθ* dans les incantations des papyrus magiques²¹⁹. Parmi les noms divins et/ou magiques fréquemment invoqués, on trouve les deux termes de l'expression du premier livre de Samuel (1, 3) reprise par les prophètes et les Psaumes : « *Yahvé Sabaoth* ». *Yahvé* est translittéré *ιαωογϵ* et le plus souvent abrégé *ια* ou *ιαω*. Cette translittération va de pair avec des formules qui jouent sur la répétition de groupes de

²¹⁵ B. GUSTAFSSON, « The Oldest Graffiti in the History of the Church ? », *NTS*, 3, 1956-1957, p. 65-69.

²¹⁶ Étant donné l'absence en grec d'équivalent pour la lettre *Ϛ* (*ayin*), nombre de transcriptions de mots hébreux commençant par *Ϛ* utilisent un *alpha* : *á*... (B. GUSTAFSSON, *ibid.*, p. 68).

²¹⁷ Gn 19, 28 (« et voici qu'il vit la fumée *monter* du pays comme la fumée d'une fournaise ») ; Ex 40, 36 (« la nuée *s'élevait* au-dessus de la Demeure ») ; Is 14, 14 (prosopopée du roi de Babylone : « je *monterai* au sommet des nuages ») ; 2 R 2, 1 (« lorsque Yahvé *enleva* Élie au ciel dans le tourbillon ») ; Ez 37, 12-13 (« je vais vous faire *remonter* de vos tombeaux [...] et je vous ramènerai sur le sol d'Israël »).

²¹⁸ D. FISHWICK, « The Talpioth Ossuaries Again », *NTS*, 10, 1963-1964, p. 49-61.

²¹⁹ Duncan Fishwick utilise les collections de K. PREISENDANZ, *Papyri Graecae Magicae*, 1 et 2, Leipzig, 1928 et 1931 (nous utilisons pour notre part l'édition revue par A. HENRICHS, Stuttgart, 1973 et 1974) et S. EITREM, *Papyri Osloenses*, fasc. 1 : *Magical Papyri*, Oslo, 1925.

lettres, en particulier la série alphabétique des sept voyelles grecques $\alpha \epsilon \eta \iota \omicron \upsilon \omega$ ²²⁰, qui produit entre autres la syllabe $\iota\omicron\upsilon$. Les combinaisons entre ces deux domaines — translittération de Yahwé et jeux de voyelles — sont nombreuses et volontairement déroutantes. Duncan Fishwick, qui assure n'être pas exhaustif, donne une demi-douzaine d'exemples significatifs où $\iota\omicron\upsilon$ apparaît au milieu de séries incantatoires, à côté d'autres syllabes qu'il estime être des variantes de l'abréviation $\iota\alpha\omega$ (par ex. $\iota\epsilon\omicron\upsilon$, $\iota\omega$, $\iota\gamma\omega$, $\iota\eta\lambda$ etc.). Étant donné les fréquentes répétitions de ces variantes, D. Fishwick donne raison à E. L. Sukenik en ce qui concerne le rôle du trait oblique de l'ossuaire n° 7 : il s'agirait bien d'indiquer la reprise de la syllabe $\iota\omicron\upsilon$ ²²¹.

L' $\acute{\alpha}\lambda\acute{\omega}\zeta$ de l'ossuaire n° 8 est expliqué de la même façon comme une des variantes possibles de l'épithète $\Sigma\alpha\beta\alpha\acute{\omega}\zeta$ (souvent substantivé comme nom divin magique, et parfois confondu avec le nom du dieu Thot), dont les plus fréquentes sont $\lambda\beta\alpha\omega\theta$, $\lambda\beta\rho\lambda\omega\theta$, $\lambda\omega\theta$, $\lambda\theta\omega\theta$ et $\theta\omega\theta$. Mais, là aussi, les combinaisons sont innombrables. Si la forme $\lambda\lambda\omega\theta$ n'apparaît pas dans les papyrus examinés par D. Fishwick, un $\lambda\lambda\theta\omega\theta$ y est toutefois attesté, ainsi que deux $\lambda\lambda\omega\theta$ en composition ($\acute{\epsilon}\rho\mu\alpha\lambda\lambda\omega\theta$ et $\acute{\alpha}\rho\chi\iota\mu\alpha\lambda\lambda\omega\theta$).

La conclusion de D. Fishwick est donc à la fois simple et séduisante : les inscriptions IHCOYCI OY et $\text{IHCOYCA}\lambda\omega\theta$ doivent être comprises comme la réunion du nom Ἰησοῦς avec deux abréviations du nom divin : Ἰού pour *Yahvé* et Ἀλώζ pour *Sabahot*. Il s'agirait donc bien d'une référence à Jésus de Nazareth associé à deux noms issus du répertoire des incantations magiques. D. Fishwick donne trois exemples significatifs de ce type d'association²²². Les formules des ossuaires de Talpioth offriraient donc « la plus ancienne preuve des

²²⁰ Cf. supra, p. 561 sq. L'alphabet a toujours été tenu en haute estime par les courants ésotériques antiques. Un petit traité copte est à cet égard très révélateur : *Les mystères des lettres grecques* (éd. et trad. A. HEBBELYNCK), Louvain, 1902.

²²¹ D. FISHWICK (*op. cit.* n. 218), p. 56-57 (pour la position de E. L. Sukenik, cf. supra, p. 660, n. 206). Duncan Fishwick donne un exemple de papyrus où le trait oblique lui semble utilisé pour la répétition de consonnes (Pap. Oslo n° 1, daté par S. Eitrem du IV^e siècle ap. J.-C., éd. S. EITREM, *op. cit.* n. 219, col. 12, p. 17, l. 368 : $\lambda\lambda\lambda \epsilon\epsilon\epsilon \eta\eta\eta \lambda' \epsilon' \epsilon' \epsilon' \eta' \eta'$; cf. H. D. BETZ, 1992, *op. cit.* n. 517, *PGM XXXVI*, p. 278).

²²² a) $\acute{\omega}\rho \acute{\omega}\rho \phi\omega\rho \acute{\epsilon}\kappa\omega\epsilon\acute{\iota} \acute{\alpha}\delta\omega\eta\alpha\acute{\iota}, \acute{\iota}\acute{\alpha}\omega, \varsigma\alpha\beta\acute{\omega}\theta, \mu\iota\chi\alpha\eta\lambda, \acute{\iota}\varsigma\omicron\upsilon\acute{\chi}\rho\iota\varsigma\tau\acute{\epsilon}, \beta\omicron\theta\eta\acute{\iota} \eta\mu\acute{\iota}\nu \kappa\alpha\acute{\iota} \tau\omicron\upsilon\acute{\tau}\omega \omicron\acute{\iota}\kappa\omega$ [« secours-nous, et secours cette maison »]. $\lambda\mu\eta\eta\eta$ (Oxford, Boldeian Library, P. 1152, l. 1-5, K. PREISENDANZ, *Papyri Graecae Magicae*, 2, pap. chrétiens n° 6a, p. 214 : a été daté des V^e-VI^e siècles en 1918).

b) $[\acute{\iota}\eta\varsigma\omicron\upsilon\acute{\chi}] \varsigma, \acute{\iota}\eta\varsigma\omicron\upsilon\acute{\chi}\varsigma, \acute{\iota}\eta\varsigma\omicron\upsilon\acute{\chi}\varsigma, \lambda\omega, \acute{\alpha}\delta\omega\eta\alpha\acute{\iota}, \acute{\epsilon}\lambda\omega\acute{\iota}, \acute{\epsilon}\lambda\omega\acute{\epsilon}, \epsilon\epsilon\epsilon\epsilon\epsilon\epsilon\epsilon \eta\eta\eta\eta\eta\eta\eta \mu\mu\mu\mu \omicron\omicron\omicron\omicron\omicron\omicron$ [...] (Vienne, Nationalbibliothek, P. gr. 338, l. 1-2, K. PREISENDANZ, *Papyri Graecae Magicae*, 2, pap. chrétien n° 11, p. 219).

c) $\acute{\omicron}\rho\kappa\acute{\iota}\zeta\omega \varsigma\epsilon \kappa\alpha\tau\grave{\alpha} \tau\omicron\upsilon\acute{\chi} \theta\epsilon\omicron\upsilon\acute{\chi} \tau\acute{\omega}\eta\eta \acute{\epsilon}\beta\rho\alpha\acute{\iota}\omega\eta\eta \acute{\iota}\eta\varsigma\omicron\upsilon\acute{\chi}$ [« je t'adjure selon le dieu des Hébreux, Jésus »] . $\iota\alpha\beta\alpha$. $\iota\alpha\eta$. $\acute{\alpha}\beta\rho\acute{\alpha}\omega\theta$. $\lambda\acute{\iota}\alpha$. $\theta\acute{\omega}\theta$. $\epsilon\lambda\epsilon$. $\epsilon\lambda\omega$ [...]. Il s'agit d'une formule d'exorcisme « pour ceux qui sont possédés par des démons », copiée dans un papyrus célèbre que l'on date du IV^e

[Suite de la note page suivante]

influences chrétiennes sur la magie syncrétiste juive »²²³. Leur milieu de production pourrait être celui des exorcistes qui, très tôt, utilisèrent la réputation de thaumaturge du Christ, comme en témoigne ce passage des Actes des Apôtres (19, 13-14) :

« Or quelques exorcistes juifs ambulants s'essayèrent à prononcer, eux aussi, le nom du Seigneur Jésus sur ceux qui avaient des esprits mauvais. Ils disaient : "Je vous adjure par ce Jésus que Paul proclame" (ὁρκίζω ὑμᾶς τὸν Ἰησοῦν ὃν Παῦλος κηρύσσει)²²⁴. Il y avait sept fils de Scéras, un grand prêtre juif, qui agissaient de la sorte. »²²⁵

Cette interprétation pose un certain nombre de questions : comment expliquer l'absence de nom de défunt²²⁶ ? Comment justifier l'apparition de formules prophylactiques sur des ossuaires qui en sont habituellement dépourvus²²⁷ ? Quelle est la fonction des croix tracées sur les quatre faces de l'ossuaire n° 8 ? Sur ce dernier point, D. Fishwick se rallie aux théories d'E. Dinkler, au moins en ce qui concerne le rôle du signe cruciforme compris comme signe du *taw* « marque de protection eschatologique » (*eschatologisches Schutzzeichen*)²²⁸ provenant tout droit du judaïsme. Mais, puisque le contexte supposé par D. Fishwick pour les inscriptions de Talpioth (incantations magiques utilisant le nom de Jésus) diffère en tous points de celui d'E. Dinkler (noms de défunts juifs sans rapport aucun avec le christianisme), l'auteur canadien aurait dû s'interroger sur le rapport que les signes cruciformes pouvaient entretenir avec la croix de Jésus. En effet, en supposant même l'usage d'un tel signe dans le judaïsme d'avant notre ère,

siècle ap. J.-C. (Paris, BnF, suppl. gr. n° 574, l. 3020-3021, K. PREISENDANZ, *Papyri Graecae Magicae*, 1, PGM IV, p. 170 (grec) = H. D. BETZ, 1992, *op. cit.* n. 517, p. 96 : trad. angl.).

²²³ D. FISHWICK (*op. cit.* n. 218), p. 61.

²²⁴ Comparer cette formule avec celle que nous citons *supra*, n. 222 (formule c).

²²⁵ L'épisode est localisé à Éphèse, réputée pour ses traditions magiques : en Ac 19, 19, « bon nombre de ceux qui s'étaient adonnés à la magie [et convertis depuis par Paul] apportaient leurs livres et les brûlaient en présence de tous ». Les « lettres éphésiennes » (ἐφέσια γράμματα : formules énigmatiques et magiques) étaient tenues en grande estime par les auteurs néo-pythagoriciens qui y voyaient une forme de concision symbolique que Clément d'Alexandrie lui-même ne dédaignait pas (*Stromate* V, 8 [= § 45, 2], SC 278, p. 97). Sur l'Éphèse magique, cf. C. PICARD, *Éphèse et Claros : recherches sur les sanctuaires et les cultes de l'Ionie du nord*, Paris, 1922, p. 131-132.

²²⁶ D'après Duncan Fishwick (*op. cit.* n. 218, p. 60-61), les ossuaires juifs, en règle générale, ne paraissent avoir été laissés anonymes que lorsqu'ils étaient destinés à recevoir les restes d'enfants morts-nés ou de personnes décédées en état d'apostasie. Mais aucune des nombreuses sources littéraires (vétérotestamentaires et rabbiniques en particulier) examinées par Samuel Krauss (*op. cit.* n. 187) ne confirme de près ou de loin cette assertion.

²²⁷ Sur les 177 inscriptions d'ossuaires trouvés aux environs de Jérusalem et publiées par J.-B. Frey (*CIJ* 2, n° 1210-1387), nous ne trouvons que des noms de défunts, à l'exception d'une salutation posthume (n° 1226 : [Σα]λάμ Ἀφρειακός : « Paix ! Africanus ») et, après mention des noms des défunts, de trois mises en garde contre des pilliers de tombe (n° 1300, peint en araméen à l'entrée d'une tombe : « [...] ne pas ouvrir » ; n° 1334, en hébreu sur une fermeture de *loculus* : « [...] ne doit jamais être ouvert » ; n° 1359 b, en hébreu sur un ossuaire : « [...] ne pas ouvrir »).

²²⁸ E. DINKLER, 1951 (*op. cit.* n. 210), p. 170 (= E. DINKLER, *Signum Crucis*, 1967, p. 23).

les exorcistes qui, selon D. Fishwick, inscrivent les formules de Talpioth auraient dû se demander s'il était pertinent de tracer un signe cruciforme à côté du nom d'un crucifié notoire, à moins qu'ils aient souhaité, tout en invoquant « le Jésus que Paul proclame » (Ac 19, 13 cité *supra*), illustrer l'idée toute paulinienne de la croix salvatrice — ce qui serait passablement surprenant — ou imiter graphiquement une signation cruciforme déjà pratiquée par les premiers chrétiens de Palestine — autre conjecture tout aussi fragile.

John P. Kane

Une dernière contribution est due à John P. Kane²²⁹. Avec E. Dinkler, cet auteur refuse de voir dans les inscriptions de Talpioth une quelconque allusion au christianisme. Comme lui, il considère le Ἰαλῶθ de l'ossuaire n° 8 soit comme un surnom (“Jésus l’Aloès”), soit comme un patronyme indéclinable (“Jésus fils d’Aloth”). Mais, pour l'ossuaire n° 7, J. P. Kane ne retient pas la conjecture d’E. Dinkler (Ἰού génitif de Ἰάς) ; il préfère postuler une lacune, et propose même un correctif aux lectures présentées plus haut, sur la base d’un nouvel examen de l’inscription. L’espace qui précède le petit trait oblique IHCOYC IOY \ montre en effet des traces d’usure qui permettent de penser qu’une lettre a bien été en cet endroit aux trois-quarts effacée. L’hypothèse de Bellarmino Bagatti et Josef Tadeuz Milik — qui considéraient le trait oblique comme le reste du jambage droit d’un A, lui-même précédé d’un Δ²³⁰ — est rejetée, étant donné le trop peu d’espace ménagé pour ces deux lettres²³¹. J. P. Kane interprète le trait oblique comme le reste du jambage droit d’un Δ. Ces remarques s’accordent déjà avec la restitution que nous proposons plus haut (Ἰησοῦς Ἰούδ[α])²³². Mais J. P. Kane va plus loin : sous l’*upsilon* de IHCOYC, il a en effet découvert une trace auparavant passée inaperçue, un petit “v” qui pourrait être la partie supérieure d’un nouveau Y (cf. notre **pl. LXI**, fig. 2). Il aboutit ainsi à la lecture suivante :

²²⁹ J. P. KANE, « By no means “The Earliest Records of Christianity” — with an emended reading of the Talpioth inscription IHCOYC IOY », *Palestinian Exploration Quarterly*, 103, 1971, p. 103-108.

²³⁰ Cf. *supra*, p. 659, n. 203.

²³¹ L’inscription de l’ossuaire n° 8 qui, mis à part le fait d’être gravée, présente les mêmes caractéristiques que celle du n° 7, montre un A occupant une place assez considérable. Si le Δ postulé sur le n° 7 possède une même amplitude, il ne laisse effectivement pas assez de place pour une lettre précédente.

²³² Cf. p. 659.

ligne 1 : Ἰησοῦς Ἰούδ
 ligne 2 : [ο]υ

Linguistiquement — on a déjà signalé les fréquentes occurrences du génitif Ἰούδου de Ἰούδας²³³ — cette hypothèse se tient. Épigraphiquement aussi, si l'on admet que l'auteur de l'inscription s'est senti limité à la fin de la première ligne, comme le suggère l'hypothèse d'un large Δ. Mais, s'il est vrai que le “ υ ” découvert par J. P. Kane constitue bien la partie supérieure d'un *upsilon* dont toute la partie inférieure a été effacée — or les Υ des inscriptions de Talpioth ont tous une certaine envergure —, rien ne nous interdit d'envisager une lacune plus importante en seconde ligne. Le Ἰησοῦς de notre ossuaire pourrait donc tout aussi bien avoir été suivi du nom Ἰουλιανός au génitif²³⁴ :

Ligne 1 : Ἰησοῦς Ἰουλ
 Ligne 2 : [ιανο]ϋ

> *Les inscriptions : conclusion*

Quel que soit le deuxième nom postulé après le Jésus de l'ossuaire n° 7 (“Judas” ou “Julien”), on appréciera la trouvaille de J. P. Kane (l'*upsilon* de 2^e ligne) et ses observations confirmant le fait que le trait oblique est bien le vestige d'une lettre (Δ ou Λ). Elles permettent tout d'abord de disqualifier les hypothèses considérant Ἰού comme un mot complet : celles d'E. L. Sukenik, d'E. Dinkler, de B. Gustafsson et même la tentative audacieuse de D. Fishwick. Le cas du Ἀλώθ de l'ossuaire n° 8 est sensiblement différent : il s'agit cette fois d'une inscription gravée, pour laquelle on ne saurait envisager de lacune. D. Fishwick a cru pouvoir lire Ἀλώθ comme un nom magique dérivé de Σαβαώθ. Mais cette hypothèse audacieuse se heurte au contexte épigraphique habituel des ossuaires. Les hypothèses de translittération d'un verbe hébreu proposées par E. L. Sukenik et B. Gustafsson ne sont pas plus convaincantes²³⁵. L'argument qui nous permet avec J. P. Kane d'élire *in fine* la solution d'E. Dinkler contre celle de D. Fishwick (et contre toutes les tentatives qui refusent de lire les deux inscriptions de Talpioth comme de simples mentions de noms de défunts) est d'ordre *statistique* : comme le rappelle en effet J. P. Kane, « jamais formule magique, expression d'affliction ou de jubilation, appel à

²³³ Cf. n. 204, p. 659.

²³⁴ Solution suggérée par nous p. 659. Il faut toutefois reconnaître que ce nom est beaucoup moins fréquent que Judas pour la période qui nous occupe (cf. n. 204, p. 659).

²³⁵ Cf. *supra*, p. 660 et 662.

l'aide ou référence aux chrétiens ou à Jésus n'ont été trouvés sur un ossuaire à la place du nom du défunt »²³⁶.

Reste enfin l'argument d'E. L. Sukenik qui, en se basant sur l'homonymie des deux Jésus, refusait d'y reconnaître des noms de défunts²³⁷. Les informations données par Samuel Krauss dans un article que n'ignorait pas E. L. Sukenik permettent pourtant d'envisager que les os de deux parents morts à plus d'une génération d'intervalle puissent être déposés côte à côte. Puisqu'en effet la raison première de l'*ossilegium* était de faire de la place dans des tombeaux familiaux devenus trop étroits²³⁸, il est évident que cette opération concernait plusieurs générations à la fois. C'est à cette occasion qu'étaient réalisés les ossuaires, qu'on y inscrivait les noms, et qu'on les rangeait finalement dans un caveau commun. On peut donc parfaitement envisager les *ossilegia* simultanés d'un grand-père et de son petit-fils, ce qui expliquerait qu'à Talpioth les ossuaires 7 et 8 aient été placés côte à côte et que leurs inscriptions soient d'une même main. Par ailleurs, comme le rappelle J. P. Kane, le même phénomène d'homonymie peut également se produire avec un oncle et son neveu, ou entre cousins²³⁹. Enfin, si les inscriptions des ossuaires 7 et 8 concernent effectivement deux homonymes d'une même famille, on comprend d'autant mieux la nécessité d'un second nom (surnom ou patronyme) permettant de distinguer facilement les défunts²⁴⁰.

> Les “croix juives” d'Erich Dinkler et la postérité de sa théorie

Au terme de cette analyse épigraphique, nous avons pu rejeter l'idée selon laquelle les inscriptions de Talpioth feraient référence à Jésus de Nazareth. Nous nous trouvons devant les ossuaires de deux défunts homonymes : Jésus fils de Judas (ou de Julien) et Jésus-Aloth (ou Jésus fils d'Aloth). Ces défunts juifs étaient-ils chrétiens ? Encore une fois, les données statistiques empêchent de répondre à cette question par l'affirmative ; tout au plus, s'ils l'ont

²³⁶ J. P. KANE (*op. cit.* n. 229), p. 105 et notre n. 227, p. 664.

²³⁷ Cf. p. 658.

²³⁸ S. KRAUSS (*op. cit.* n. 187), p. 2-3 et 6. Le Talmud (*Tosefta* 11) indique qu'on enterrait souvent au milieu d'un champ familial et qu'il devenait parfois nécessaire de déblayer le caveau de tout son contenu (*ibid.* p. 8).

²³⁹ J. P. KANE (*op. cit.* n. 229), p. 106 renvoie aux inscriptions d'un caveau répertoriées par Jean-Baptiste Frey (*CIJ* 2, n° 1350-1355) où reposent deux Siméon (cousins), deux Joezer (cousins) et deux Joseph (neveu et oncle).

²⁴⁰ J. P. KANE (*op. cit.* n. 229), p. 106.

été, il y a fort à parier qu'aucun signe ne devait distinguer leur sépulture de celle de leurs compatriotes, étant donné le conservatisme de la toute première communauté chrétienne de Jérusalem en matière de coutumes juives²⁴¹. Les croix de l'ossuaire n° 8 n'ont donc aucun lien objectif avec le premier christianisme. Mais, s'il faut les considérer avec E. Dinkler comme des marques cruciformes juives (*jüdische Kreuzzeichen*), s'agit-il pour autant de symboles religieux ? Parce que d'autres signes cruciformes ont été trouvés en milieu juif, E. Dinkler a réuni un corpus de 21 pièces — auxquelles s'ajoute l'ossuaire n° 8 de Talpioth — qui conforterait selon lui l'hypothèse d'une symbolique spécifiquement juive de la croix²⁴². C'est ce corpus (numéroté ci-dessous en gras) que nous voudrions maintenant analyser. Il est majoritairement composé de croix issues d'ossuaires palestiniens, mais E. Dinkler retient également deux inscriptions provenant de tombes palestiniennes, cinq inscriptions gravées sur des fermetures de *loculi* romains et, enfin, une inscription alexandrine.

Parmi les ossuaires retenus par E. Dinkler, certains proviennent d'un caveau découvert en 1873 à Baten El-Hawa sur le versant sud-ouest du mont des Oliviers et ont été décrits par Charles Clermont-Ganneau²⁴³ ; d'autres ont été trouvés dans les années 1953-1955 près de l'église "*Dominus flevit*" du mont des Oliviers par des membres du Studium Biblicum Franciscanum de Jérusalem, Bellarmino Bagatti et Josef Tadeusz Milik²⁴⁴. En 1974, Robert Houston Smith a pu montrer que les marques élémentaires inscrites sur les ossuaires n'étaient que de simples repères techniques à l'usage des artisans²⁴⁵. Son étude va nous aider dans un premier temps à disqualifier les inscriptions d'ossuaires retenues par E. Dinkler.

²⁴¹ Cf. par exemple l'ouvrage collectif *Aux origines du christianisme*, Paris, 2000 : « le christianisme d'avant 70 n'est ni judéo-chrétien ni pagano-chrétien » ; il est, culturellement parlant, « tout simplement juif » (S. MIMOUNI, p. 295). Jacques, le "frère du Seigneur", premier évêque de Jérusalem est réputé pour son légalisme juif (*ibid.*, P. GEOLTRAIN, *intro.* p. XXX ; É. NODET, p. 240-241 et A. BENOIT, p. 249-250) et ce conservatisme est défendu lors du "concile de Jérusalem" réuni vers 50 (P. M. DU BUIT, p. 282-288).

²⁴² E. DINKLER, « Kreuzzeichen und Kreuz : Tav, Chi und Stauros », *Jahrbuch für Antike und Christentum* 5, 1962, p. 109-111 (= E. DINKLER, *Signum Crucis*, 1967, p. 49-52). Une dizaine de ces pièces étaient déjà présentées dans E. DINKLER, 1951 (*op. cit.* n. 210), p. 160-161 (= E. DINKLER, *Signum Crucis*, 1967, p. 12-14).

²⁴³ C. CLERMONT-GANNEAU, *Archaeological Researches in Palestine during the Years 1873-1874*, vol. 1, Londres, 1899, p. 381-412. Les trente ossuaires décrits étaient entassés les uns sur les autres dans un caveau dépourvu de *loculi*, ce qui conduit l'archéologue français à y voir un atelier de fabricants d'ossuaires, et non une chambre sépulcrale à proprement parler (*ibid.*, p. 381).

²⁴⁴ B. BAGATTI et J. T. MILIK, *Gli scavi del Dominus Flevit*, 1958. Certains de ces ossuaires sont repris (et parfois de nouveau photographiés) dans le catalogue de R. JACOBY, *The Synagogue of Bar'am. Jerusalem Ossuaries*, 1987, p. 74 sq.

²⁴⁵ R. HOUSTON-SMITH, « The Cross Marks on Jewish Ossuaries », *Palestine Exploration Quarterly*, 1974, p. 53-66.

Ossuaires

Sur les treize ossuaires que compte ce corpus, quatre d'entre eux possèdent à la fois une croix sur la cuve et sur le couvercle :

(1) Ossuaire de Nikanor d'Alexandrie provenant d'une tombe du mont Scopus (un éperon sur le versant nord du mont des Oliviers, cf. notre **pl. LXIII**, fig. 1)²⁴⁶.

(2) Ossuaire n° 12 du "Dominus flevit" (**pl. LXIII**, fig. 2)²⁴⁷.

(3) Ossuaire n° 44 du "Dominus flevit" : petite croix incisée sur le couvercle, répétée sur le bord adjacent de la cuve²⁴⁸.

(4) Ossuaire n° 87 du "Dominus flevit" : même configuration que l'ossuaire précédent²⁴⁹.

On peut ajouter à cette liste l'ossuaire n° 10 de Talpioth (**pl. LXIII**, fig. 3)²⁵⁰, deux ossuaires publiés plus récemment par Pau Figueras (**pl. LXIII**, fig. 4 et 5)²⁵¹, l'ossuaire n° 81 du "Dominus flevit"²⁵² et enfin deux ossuaires du mont Scopus décrits dernièrement par Fanny Vitto²⁵³.

Un tel système permettait aux artisans d'assortir plus facilement les cuves et les couvercles destinés à se correspondre. D'autres motifs graphiques simples étaient utilisés, comme en témoignent les quelques exemples réunis sur notre **pl. LXIV**, fig. 1-6. Ce système d'assortiment par marques cruciformes est si bien attesté (nous totalisons en effet dix exemples où la cuve et

²⁴⁶ E. DINKLER, 1962 (*op. cit.* n. 242), p. 109, n° 1 (= E. DINKLER, *Signum Crucis*, 1967, p. 49) ; J.-B. FREY, *CIJ* 2, n° 1256 ; E. R. GOODENOUGH, *Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period*, vol. 1, 1953, p. 130 ; G. DICKSON, « The Tomb of Nikanor of Alexandria », *Palestine Exploration Fund*, 1903, p. 331 ; R. HOUSTON-SMITH (*op. cit.* n. 245), p. 57-58.

²⁴⁷ E. DINKLER, 1962 (*op. cit.* n. 242), p. 110, n° 6 (= E. DINKLER, *Signum Crucis*, 1967, p. 49) ; B. BAGATTI et J. T. MILIK, (*op. cit.* n. 244), p. 54, fig. 16 (description p. 52) ; R. HOUSTON-SMITH (*op. cit.* n. 245), p. 61 (E-4) et fig. 4C.

²⁴⁸ E. DINKLER, 1962 (*op. cit.* n. 242), p. 110, n° 8 (= E. DINKLER, *Signum Crucis*, 1967, p. 50) ; B. BAGATTI et J. T. MILIK, (*op. cit.* n. 244), p. 53 (pas de figure) ; R. HOUSTON-SMITH (*op. cit.* n. 245), p. 61 (E-1, pas de figure).

²⁴⁹ E. DINKLER, 1962 (*op. cit.* n. 242), p. 110, n° 9 (= E. DINKLER, *Signum Crucis*, 1967, p. 50) ; B. BAGATTI et J. T. MILIK, (*op. cit.* n. 244), p. 53 (pas de figure) ; R. HOUSTON-SMITH (*op. cit.* n. 245), p. 61 (E-2, pas de figure).

²⁵⁰ Où sont gravées une petite croix sur l'un des petits cotés du couvercle à double pente et une seconde sur le bord supérieur correspondant de la cuve (cf. *supra*, p. 657, la remarque d'E. L. Sukenik qui note le rôle technique de ces marques).

²⁵¹ P. FIGUERAS, *Decorated Jewish Ossuaries*, Leyde, 1983, pl. 8, n° 638 et 577 (Jérusalem, Israel Department of Antiquities).

²⁵² B. BAGATTI et J. T. MILIK, (*op. cit.* n. 244), p. 89 : sous le rebord supérieur du couvercle est incisée *Διογένης προσήλυτος Ζηναῖ* avec, en bas à gauche, un X (cf. *ibid.* pl. 36, photo. 113). À nouveau, sur le rebord de la cuve, on retrouve gravé *Διογένης προσήλυτος Ζηναῖ* suivi d'un X (pas de figure).

²⁵³ F. VITTO, « Burial Caves from the Second Temple Period in Jerusalem (Mount Scopus, Giv'at Hamivtar, Neveh Ya'aqov), *'Atiqot*, 40, 2000, p. 65-121. Nécropole du versant ouest du Mont Scopus découverte en 1971, ossuaire n° 1 (croix très nettes en X gravées sur le couvercle et la cuve du côté droit, *ibid.* p. 75, fig. 18b-c), ossuaire n° 19 (larges croix en X gravées sur le petit côté droit — couvercle et paroi intérieure de la cuve —, *ibid.*, p. 81, fig. 36a-b). D'autres ossuaires publiés dans cet article présentent des marques d'assortiment de nature diverse.

le couvercle sont marqués simultanément) qu'on peut sans trop de risque y associer encore six autres ossuaires sélectionnés par E. Dinkler :

(5) Ossuaire n° 1 du “Dominus flevit” : le nom du défunt est gravé sur les bords correspondants de la cuve et du couvercle. Sur la cuve, un petit x apparaît immédiatement sous l'inscription ; il n'a pas été répété sur le couvercle, par manque de place ou parce qu'on a finalement jugé que le nom suffisait à assortir cuve et couvercle²⁵⁴.

(6) Ossuaire n° 120 du “Dominus flevit” : B. Bagatti et J. T. Milik, sans donner d'illustration, assurent qu'un X figure sur le tympan d'un couvercle à double pente²⁵⁵, tandis qu'une inscription, sur le petit côté de la cuve, donne le nom “Jésus” (ישוע) répété à deux reprises. Précédant l'inscription, « *alcuni tratti* » illisibles que R. Houston-Smith pense pouvoir être « *an equivalent of the cross on the lid* »²⁵⁶.

(7) Ossuaire n° 6 du “Dominus flevit” : un X de 5 cm de haut se trouve sur un petit côté de la cuve, mais rien n'apparaît sur le couvercle. R. Houston-Smith suppose un oubli ou l'interversion du couvercle original²⁵⁷.

(8) Ossuaire provenant de Baten El-Hawa. Sur la face principale de la cuve, une croix a été gravée sous le nom « Judas » en hébreu (pl. LXIII, fig. 6). C. Clermont-Ganneau ne dit pas qu'il ait observé un couvercle correspondant à cette cuve²⁵⁸. Il est très probable qu'on y aurait trouvé une seconde croix²⁵⁹.

(9) Ossuaire de Jérusalem mentionné par C. Clermont-Ganneau, sans mention d'origine et qui, selon E. Dinkler, porte une croix. En se reportant à la figure publiée par l'archéologue français, on se rend compte qu'il s'agit en réalité d'un motif à six branches (✱)²⁶⁰.

²⁵⁴ E. DINKLER, 1962 (*op. cit.* n. 242), p. 110, n° 11 (= E. DINKLER, *Signum Crucis*, 1967, p. 50) ; B. BAGATTI et J. T. MILIK, (*op. cit.* n. 244), p. 87, inscription n° 17 et pl. 29, photo. 84 ; R. HOUSTON-SMITH (*op. cit.* n. 245), p. 62 (E-8, fig. 5C).

²⁵⁵ B. BAGATTI et J. T. MILIK, (*op. cit.* n. 244), p. 57.

²⁵⁶ E. DINKLER, 1962 (*op. cit.* n. 242), p. 110, n° 10 (= E. DINKLER, *Signum Crucis*, 1967, p. 50) ; B. BAGATTI et J. T. MILIK, (*op. cit.* n. 244), qui n'illustrent que la seule inscription de la cuve (p. 91, fig 23, 2 et pl. 33, photo. 102 = inscription n° 40, p. 40) ; R. HOUSTON-SMITH, *op. cit.*, 1974, p. 62 (E-7, pas de figures). On peut se demander si l'hypothèse de R. Houston-Smith est crédible, car les tracés incriminés ne forment pas vraiment de croix — à moins que l'observation du couvercle par B. Bagatti et J. T. Milik soit fautive. Mais il est aussi possible qu'on ait affaire à un couvercle marqué n'ayant finalement pas été placé sur la cuve qui lui était destinée. Le cas inverse se produit pour l'ossuaire suivant.

²⁵⁷ E. DINKLER, 1962 (*op. cit.* n. 242), p. 110, n° 7 (= E. DINKLER, *Signum Crucis*, 1967, p. 49) ; B. BAGATTI et J. T. MILIK, (*op. cit.* n. 244), p. 52 (pas de figure) ; R. HOUSTON-SMITH (*op. cit.* n. 245), p. 63 (E-9, pas de figure).

²⁵⁸ C. CLERMONT-GANNEAU, *Archaeological Researches in Palestine during the Years 1873-1874*, vol. 1, Londres, 1899, p. 403, n° 11. Il faut rappeler que la découverte de Baten El-Hawa fut faite au cours de la construction d'une maison. Les ossuaires furent sortis de la nécropole par les ouvriers ; les couvercles mélangés ou perdus, de même que les os et la céramique (« *Unfortunately the cave was ransacked by rough workmen without the least care ; they carried off the ossuaries and mixed them together, changed their lids, and broke many of the boxes* », *ibid.*, p. 381). Charles Clermont-Ganneau ne put mener ses observations que quelques mois plus tard. Cet ossuaire est aussi recensé par J.-B. FREY (*CIJ* 2, n° 1306) qui doute que cette croix puisse être chrétienne. E. Dinkler précisait en 1962 (*op. cit.* n. 242, p. 109, n° 2 = E. DINKLER, *Signum Crucis*, 1967, p. 49) que cet ossuaire appartenait à la collection “Notre Dame de France” à Jérusalem (?).

²⁵⁹ Comme le suggère R. HOUSTON-SMITH (*op. cit.* n. 245), p. 56.

²⁶⁰ E. DINKLER, 1962 (*op. cit.* n. 242), p. 111, n° 15 (= E. DINKLER, *Signum Crucis*, 1967, p. 50) ; C. CLERMONT-GANNEAU, *op. cit.*, 1899, p. 394-395, n° 6. Ce signe précède avec trois autres incisions illisibles l'inscription hébraïque du nom du défunt (“Élazar fils de Nataï”), sur la face antérieure de l'ossuaire. C. Clermont-Ganneau ne mentionne pas de couvercle. Il est à nouveau probable que celui-ci

Les quatre dernières inscriptions d'ossuaires retenues par E. Dinkler présentent des marques cruciformes qui sont soit le fruit du hasard — c'est le cas sur beaucoup d'anciens monuments de calcaire — et n'ont donc même pas de rôle technique, soit pêchent par l'indigence de la documentation :

(10) Ossuaire de provenance inconnue (Jérusalem, Israel Department of Antiquities). Sur la face principale, décorée de deux rosaces, un nom de défunt est gravé en hébreu de façon très sommaire : « Jésus, fils de Joseph » (il s'agit là bien entendu d'une pure coïncidence). À proximité de l'inscription, une série de rayures, qui s'entrecroisent sans logique aucune, donnent l'impression que quelqu'un est venu essayer là le tranchant de son ciseau. Deux traits se croisent ainsi sous l'inscription, formant une croix aux bras inégaux tout à fait fortuite²⁶¹.

(11) Ossuaire de Baten El-Hawa portant l'inscription suivante : IECOYC IECOYC. Ces deux noms sont précédés d'un signe qui devait être parfaitement indistinct sur l'original. C. Clermont-Ganneau (le seul qui ait jamais vu cette inscription) avoue lui-même la nécessité de forcer la lecture pour y déchiffrer une marque cruciforme²⁶². Cette prudence ne fut pas celle du graveur de la figure finalement éditée (reproduite **pl. LXIII**, fig. 7). C. Clermont-Ganneau mentionne par ailleurs une marque illisible sur un des petits côtés du couvercle²⁶³. S'agissait-il d'un repère d'assortiment ? Ces marques sont-elles même intentionnelles (voir l'ossuaire précédent) ? Telles sont les questions que pose R. Houston-Smith et auxquelles il est impossible de répondre²⁶⁴.

(12) Ossuaire trouvé sur le mont Scopus (il ne s'agit pas de la même nécropole dans laquelle se trouvait l'ossuaire dit "de Nikanor") sur lequel apparaîtrait d'après E. Dinkler « une croix inscrite dans une feuille de lierre ». L'auteur allemand se réfère ici à une trouvaille décrite en 1900 de façon très imprécise par le Père P.-M. Séjourné, et reprise par B. Bagatti et J. T. Milik. Jusqu'à preuve du contraire, cet ossuaire n'a plus été revu depuis le rapport de P.-M. Séjourné, et la documentation que ce dernier nous a léguée est maigre et peu fiable²⁶⁵.

portait à nouveau un ✕ d'assortiment, qu'on trouve aussi sur le n° 64 publié par Pau Figueras (*op. cit.* n. 251, pl. 7 = notre **pl. LXIV**, fig. 3).

²⁶¹ E. DINKLER, 1962 (*op. cit.* n. 242), p. 110, n° 5 (= E. DINKLER, *Signum Crucis*, 1967, p. 49 et fig. 1, pl. I) ; R. HOUSTON-SMITH (*op. cit.* n. 245), p. 58.

²⁶² « The upright limb alone appears in the figure ; but I think that we can make out on the squeeze some traces of the cross-bar (a little oblique) » (C. CLERMONT-GANNEAU, *op. cit.*, 1899, p. 409, n° 22, en notes).

²⁶³ Marque qui, d'après la gravure reproduite, était à peu près de ce type : 7 1

²⁶⁴ E. DINKLER, 1962 (*op. cit.* n. 242), p. 109, n° 3 (= E. DINKLER, *Signum Crucis*, 1967, p. 49) ; J.-B. FREY, *CIJ* 2, n° 1327 ; R. HOUSTON-SMITH (*op. cit.* n. 245), p. 56.

²⁶⁵ E. DINKLER, 1962 (*op. cit.* n. 242), p. 110, n° 13 (= E. DINKLER, *Signum Crucis*, 1967, p. 50). Voici ce qu'écrit exactement P.-M. Séjourné dans son compte-rendu (« Hypogée judéo-grec découvert au Scopus », *Revue Biblique*, 9, 1900, p. 108, — le point d'interrogation est de lui) : « Sur un autre ossuaire juif nous avons relevé une croix dans une feuille de lierre (?) sans aucun autre ornement ». Sur sa planche insérée entre les p. 106 et 107, P.-M. Séjourné reproduit une photographie de plusieurs des calques qu'il a réalisés sur différents ossuaires. Sur l'un de ces calques, on aperçoit un motif minuscule correspondant effectivement à la description donnée par P.-M. Séjourné (notre **pl. LXVIII**, fig. 8). Ce motif a visiblement été retouché, comme l'ont été plusieurs inscriptions de cette photographie. C'est lui qu'ont copié assez fidèlement B. BAGATTI et J. T. MILIK sur une de leurs planches (*op. cit.* n. 244, p. 170, fig. 39, 8) et auquel se réfère E. Dinkler. Pour ajouter au trouble, P.-M. Séjourné fait la remarque suivante, toujours à propos de même motif : « le croquis *c* donne le motif original sculpté sur un autre ossuaire dans cette même salle. » Que représente ce croquis *c* ? La face principale d'un ossuaire divisée en trois panneaux avec, dans ceux de gauche et de droite, une rosace à six pétales, tandis qu'une composition de tiges

[Suite de la note page suivante]

(13) Ossuaire n° 26 du “Dominus flevit” : deux petites croix apparaîtraient sur l’un des tympanes d’un couvercle. Sur l’autre tympan se trouve une marque en zigzag²⁶⁶. Dans son catalogue plus récent, Ruth Jacoby ne mentionne pas ces signes²⁶⁷.

Graffiti muraux

Considérons maintenant les dernières trouvailles palestiniennes retenues par E. Dinkler. Ce sont tout d’abord (14) deux croix qui figuraient « apparemment » (*anscheinend*) sur les murs de la tombe de Nicanor découverte en 1902 sur le mont Scopus²⁶⁸. Toutes les informations disponibles sur cette nécropole se limitent au compte-rendu que Gladys Dickson publiait en 1903. Sans donner ni photo ni croquis, celle-ci notait :

« Il y a deux *croix simples (plain crosses)*, l’une gravée au-dessus de l’accès aux chambres du groupe II, et l’autre au-dessus de la porte *b* du même groupe. Ceci indique peut-être que la tombe a continué d’être utilisée par la famille après sa conversion au christianisme. Une explication concurrente — la réappropriation de la tombe par des chrétiens — paraît moins vraisemblable, à cause des ossuaires des propriétaires d’origine demeurés dans la tombe jusqu’à sa récente découverte. »²⁶⁹

Comme la plupart des chambres funéraires, celle-ci a été dégagée au cours de travaux de construction et a certainement été détruite peu de temps après sa découverte. Il nous est donc difficile d’ajouter quelque précision que ce soit aux remarques lapidaires de Gladys Dickson. Les deux croix de cette nécropole ne sont peut-être qu’une marque destinée à orienter un visiteur peu familier des lieux, ou bien les restes de graffiti devenus aujourd’hui illisibles.

Une croix encerclée provenant de la catacombe juive de Beth Shearim (25 km à l’ouest de Nazareth) figure également dans le répertoire d’E. Dinkler (15). Cette célèbre nécropole, fouillée à partir de 1936 par la *Jewish Palestine Exploration Society* (aujourd’hui *Israel Exploration Society*), sous la direction de Benjamin Maisler (aujourd’hui Mazar), fut utilisée à partir

végétales occupe le panneau médian (notre pl. LXVIII, fig. 9). La « croix dans une feuille de lierre » est-elle la copie maladroite de l’une des feuilles terminant les tiges de cette composition végétale ? ou plutôt la version schématique d’une rosace encerclée ? P.-M. Séjourné est trop imprécis pour permettre de trancher en faveur de l’une ou l’autre de ces solutions.

²⁶⁶ E. DINKLER, 1962 (*op. cit.* n. 242), p. 110, n° 12 (= E. DINKLER, *Signum Crucis*, 1967, p. 50) ; B. BAGATTI et J. T. MILIK, (*op. cit.* n. 244), p. 65, fig. 17, 6 et 11, commentaire p. 64 et 65. B. Bagatti et J. T. Milik sont prêts à admettre que l’auteur du zigzag illisible n’avait pas l’intention de se référer aux lettres de l’alphabet. En revanche, s’agissant des deux minuscules croix du tympan opposé, les deux auteurs avancent que « *si può ben pensare al taw ripetuto* ». Sur la cuve de cet ossuaire, se trouve le nom du défunt en hébreu : “Ismaël” (*ibid.*, inscription n° 6, p. 77 et pl. 28, photo. 76). R. HOUSTON SMITH (*op. cit.* n. 245), 1974, p. 63 (E-11, pas de figure) pour lequel « *it is hard to draw any conclusion about these marks* ».

²⁶⁷ R. JACOBY, *The Synagogue of Bar’am. Jerusalem Ossuaries*, Jérusalem, 1987, p. 78-79.

²⁶⁸ E. DINKLER, 1962 (*op. cit.* n. 242), p. 110, n° 14 (= E. DINKLER, *Signum Crucis*, 1967, p. 50) et E. DINKLER, 1951 (*op. cit.* n. 210), p. 161 (= E. DINKLER, *Signum Crucis*, 1967, p. 13).

²⁶⁹ G. DICKSON, « The Tomb of Nicanor of Alexandria », *Palestine Exploration Fund*, 1903, p. 331.

du III^e siècle ap. J.-C. par plusieurs illustres docteurs de la Mishna. Le *terminus ante quem* de cette nécropole, jadis fixé au IV^e siècle ap. J.-C., a récemment été reculé jusqu'au VII^e siècle de notre ère²⁷⁰. E. Dinkler se réfère à un recueil de photographies où le motif incriminé n'est pas décrit²⁷¹, ni reproduit avec la précision souhaitable (cf. calque des tracés les plus visibles, pl. LXV, fig. 1). On devine seulement qu'il a été gravé à vif sur la paroi.

Il est important de replacer ce *graffito* dans son contexte. Outre de nombreux motifs en bas-relief, la nécropole de Beth Shearim renferme un nombre non négligeable de dessins incisés. La *menorah* est souvent représentée en bas-reliefs imposants, mais aussi incisée de façon rudimentaire²⁷². Mais la plupart des dessins gravés sont d'exécution sommaire et se rattachent à un répertoire populaire (cavaliers, bateaux, gladiateurs). Ils n'appartiennent pas à un programme iconographique concerté, mais semblent plutôt avoir été tracés à l'occasion par des visiteurs, peut-être des enfants. À ces quelques thèmes figuratifs s'ajoutent de nombreux tracés géométriques (cercles concentriques, lignes entrecroisées, hachures). L'hétérogénéité du répertoire de Beth Shearim se retrouve sur notre figure 2 (pl. LXV) où sont juxtaposées a) une grande *menorah* au pied de laquelle sont ébauchés le *lulab* et l'*etrog* ; b) des incisions plus légères esquissant une seconde *menorah*, un personnage schématique aux bras déployés et un X entre accolades barré de deux traits horizontaux²⁷³. Ce dernier motif figure ailleurs parmi d'autres incisions²⁷⁴. Sur un bas relief représentant l'arche d'alliance (sous la forme d'un frontispice de temple), des incisions distribuées de manière anarchique forment de temps à autre des X ou des croix²⁷⁵. Les parois de Beth sont fréquemment décorées de rosaces peintes ou

²⁷⁰ On a longtemps pensé que l'agglomération juive de Beth Shearim, mentionnée par Flavius Josèphe et plusieurs sources talmudiques, avait été désertée à la suite de la répression d'une révolte juive au milieu du IV^e siècle ap. J.-C. (G. SED-RAJNA, *L'Art juif, Orient et Occident*, Paris, 1975, p. 46 ; B. MAZAR, « Beth-Shé'arim », *Le Monde de la Bible*, 29, 1983, p. 39). Sur la base de fouilles réalisées en 1983, Fanny Vitto a cependant récemment réuni des données archéologiques qui montrent que ce site, majoritairement occupé par des Juifs, l'a été jusqu'aux époques byzantine et islamique (« Byzantine Mosaics at Beth She'arim : New Evidence for the History of the Site », *'Atiqot*, 28, 1996, p. 115-146, en part. p. 138).

²⁷¹ E. DINKLER, 1962 (*op. cit.* n. 242), p. 94-95 (= E. DINKLER, *Signum Crucis*, 1967, p. 28) et p. 111, n° 16 (= E. DINKLER, *Signum Crucis*, 1967, p. 50) ; *ibid.* 1951 (*op. cit.* n. 210), p. 161, n° 6 (= E. DINKLER, *Signum Crucis*, 1967, p. 13) qui renvoie dans les deux cas à A. A. REIFENBERG, *Ancient Hebrew Arts*, New York, 1950, p. 131.

²⁷² B. MAISLER, *Beth She'arim. Report on the Excavations during 1936-1940*, vol. 1 : *Catacombs I-IV*, Jérusalem, 1957 (1^{ère} éd., 1944), 1957, pl. XVIII, 2.

²⁷³ B. MAISLER, *ibid.*, pl. XXVI, 2.

²⁷⁴ B. MAISLER, *ibid.*, pl. X, 2.

²⁷⁵ Catacombe n° 4 (B. MAISLER, *ibid.*, pl. XXXIV ; cf. aussi d'autres X involontaires aux pl. VII, 2 et 5 ; IX, 1).

gravées²⁷⁶. Lorsqu'elles ne comptent que quatre pétales, ces rosaces prennent parfois l'aspect d'une croix encerclée²⁷⁷. Cette particularité se rencontre aussi sur les ossuaires (**pl. LXVIII**, fig. 8)²⁷⁸. Le motif retenu par E. Dinkler appartient certainement à cette famille de rosaces quadri-foliées. Son répertoire d'origine est donc décoratif et non symbolique.

²⁷⁶ B. MAISLER, *ibid.*, pl. XXXIII, 2 et 5 et pl. XVIII, 3.

²⁷⁷ B. MAISLER, *ibid.*, pl. XII, 2.

²⁷⁸ P. FIGUERAS, (*op. cit.* n. 251), n° 652, pl. 8, qui qualifie ce motif d'« astral » (*Ibid.*, p. 21 et 65).

Fermetures de *loculi*

E. Dinkler augmente son corpus de quatre plaques de marbre (16, 17, 18, 19) servant de fermetures aux *loculi* dans la catacombe juive de la Vigna Randanini (Rome, Via Appia)²⁷⁹. Les inscriptions funéraires gravées sur ces plaques sont de bonne facture (lettres régulières et empatées). Deux ou trois X ont parfois été gravés dans le champ libre des inscriptions. Selon toute évidence, ces X, gravés comme de vulgaires graffiti, n'appartiennent pas à l'inscription originale²⁸⁰. Cette remarque vaut aussi pour un fragment d'inscription trouvé à Alexandrie (20), composé en belles capitales, dans la marge duquel se trouve un graffiti en forme de X²⁸¹. E. Dinkler mentionne enfin une fermeture de *loculus* en mortier (catacombe juive de Monteverde à Rome) avec deux X gravés à proximité d'une *menorah* (21)²⁸². Ces deux X représentaient-ils un numéro d'ordre pour un inventaire de sépultures ? Les premiers éditeurs des inscriptions de Monteverde ont rejeté cette hypothèse. En effet, aucun autre chiffre n'a été trouvé dans cette catacombe. Ils préfèrent suivre de De Rossi, pour qui « ces chiffres variés » n'ont aucun rôle numérique, mais « sont à joindre à la classe de tant d'autres signes et objets, imprimés ou fixés sur la chaux des *loculi*, comme marques mnémotechniques ou aide-mémoire pour distinguer entre mille chacune des tombes des chers défunts »²⁸³.

Mosaïque de Sardes

À ce corpus de 21 pièces, il faut ajouter un dernier exemple qu'E. Dinkler joint à la réédition de ses articles en 1967²⁸⁴. Il s'agit de la mosaïque de pavement décorant l'abside de la synagogue de Sardes (Asie Mineure), pour laquelle on ne dispose que d'un *terminus post quem* : les monnaies les plus récentes, trouvées sous le niveau du pavement, datent du milieu du IV^e

²⁷⁹ E. DINKLER, 1962 (*op. cit.* n. 242), p. 111, n^{os} 19, 20, 21, 22 (= E. DINKLER, *Signum Crucis*, 1967, p. 50) ; *ibid.*, 1951 (*op. cit.* n. 210), p. 161, n^{os} 7, 8, 9, 10 (= E. DINKLER, *Signum Crucis*, 1967, p. 13-14) = J.-B. FREY, *CIJ* 1, n^{os} 149, 173, 203, 229.

²⁸⁰ C'est la position d'E. R. GOODENOUGH, *Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period*, vol. 1, New York, 1953, p. 131.

²⁸¹ E. DINKLER, 1962 (*op. cit.* n. 242), p. 111, n^o 17 (= E. DINKLER, *Signum Crucis*, 1967, p. 50).

²⁸² Vestige aujourd'hui perdu. Cf. E. DINKLER, 1962 (*op. cit.* n. 242), p. 111, n^o 18 (= E. DINKLER, *Signum Crucis*, 1967, p. 50) qui renvoie à N. MÜLLER, N. A. BEES, *Die inschriften der jüdischen Katakomba am Monteverde zu Rom*, Leipzig, 1919, n^o 68, p. 69-70 (pas de fac-similé).

²⁸³ DE ROSSI, *Roma sotteranea*, t. III, Rome, 1877, p. 413 (non consulté), cité par N. MÜLLER, N. A. BEES, *op. cit.*, 1919, p. 70 et traduit par J.-B. FREY, *CIJ* 1, n^o 493, p. 359.

²⁸⁴ E. DINKLER, *Signum Crucis*, 1967, p. 52-53 (cet exemple est toujours considéré comme représentatif d'un « signe de protection » juif dans E. DINKLER et E. DINKLER-VON SCHUBERT, « Kreuz, I : vorikonoklastisch », *Reallexikon zur Byzantinischen Kunst*, V, Stuttgart, 1995, col. 12).

siècle²⁸⁵. Sur cette mosaïque semi-circulaire, deux rinceaux se déploient symétriquement à partir d'un canthare central, accosté de deux paons²⁸⁶, au-dessus duquel figurent les noms des donateurs, dans une couronne (pl. LXVI, fig. 1). En périphérie de cette lunette, une bordure décorative fait alterner deux motifs en mosaïque noire et blanche. Ces motifs ont été obtenus à partir de tesselles groupées en losanges, pour dessiner d'abord une croix aux bras égaux terminés en chevrons, puis un carré dont le centre est marqué d'une tesselle plus claire (pl. LXVI, fig. 2a et 2b). L'aspect ornemental de ces motifs, déjà noté par E. R. Goodenough²⁸⁷, est contesté par E. Dinkler. Les mosaïques dégagées en 1983 à Beth Shearim confirment pourtant, s'il était besoin, l'impression première d'E. Goodenough. Celles-ci décorent le sol de deux petites pièces d'un édifice modeste (non-cultuel). Fanny Vitto les date avec une certaine certitude du VI^e siècle de notre ère²⁸⁸. Dans ce décor géométrique aniconique, la croix apparaît souvent comme la structure de base de plusieurs petits motifs occupant l'intérieur d'un cercle ou d'un carré (pl. LXVI, fig. 3-8). Le petit motif cruciforme en tesselles blanches et noires est un poncif ornemental des pavements mosaïqués, qu'ils soient païens, chrétiens ou (nous le voyons ici) juifs²⁸⁹. Les mosaïstes romains de l'époque pré-impériale utilisent le motif de la croix avant²⁹⁰ et pendant²⁹¹ l'époque impériale. La croix construite à partir d'un groupe de quatre tesselles réunies en losange — groupe qui constitue le module de base du motif de Sardes — se retrouve dans le décor d'une mosaïque païenne d'Antioche des III^e

²⁸⁵ A. R. SEAGER et A. T. KRAABEL, « The Synagogue and the Jewish Community » dans G. M. A. HANFMANN (et al.), *Sardis from Prehistoric to Roman Times. Results of the Archaeological Exploration of Sardis (1958-1975)*, Cambridge (Massachusetts) & Londres, 1983, p. 173.

²⁸⁶ Erwin Ramsdell Goodenough suggère que ces paons, arrachés postérieurement, l'ont été par des Juifs eux-même, en réaction contre ce genre d'images (E. R. GOODENOUGH, *Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period*, vol. 12, New York, p. 193).

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 193.

²⁸⁸ F. VITTO, « Byzantine Mosaics at Beth She'arim : New Evidence for the History of the Site », *Atiqot*, 28, 1996, plan 1, n° 3 ; p. 125 (les céramiques trouvées sur ces pavements datent toutes des VI^e-VII^e siècles) et p. 127 (datation par le style).

²⁸⁹ La mosaïque de Sardes reprend d'ailleurs un répertoire décoratif (canthare, paons, rinceaux) très courant à la fin de l'Antiquité, quelle que soit la religion des commanditaires.

²⁹⁰ A. OVADIAH, *Geometric and Floral Patterns in Ancient Mosaics. A Study of their Origin in the Mosaics from the Classical Period to the Age of Augustus*, Rome, 1980, p. 126 (« Circle containing cross »), 127 (« Equal-armed cross »), 129 (« Crosslet formed by lozenges »), 151 (« Cross within a square »).

²⁹¹ *Le décor géométrique de la mosaïque romaine. Répertoire graphique et descriptif des compositions linéaires et isotropes*, par C. BALMELLE, M. BLANCHARD-LEMÉE, J. CHRISTOPHE, J.-P. DARMON, A.-M. GUIMIER-SORBETS, H. LAVAGNE, H. STERN, dessins de R. PRUDHOMME, Paris, 1985. Cf. en autres, pl. 4a-4l, 5b-5e, 15e, 113g, 123a, 130b, 179e-f, 237f, 238f, etc.

- IV^e siècles ap. J.-C. (pl. LXVII, fig. 1)²⁹². Plusieurs croix adoptant les mêmes extrémités chevronnées qu'à Sardes sont disposées en sautoir sur le bandeau d'encadrement d'un pavement dégagé à Lyon au XIX^e siècle (pl. LXVII, fig. 2)²⁹³. Ce même type de croix décore également l'un des panneaux d'une mosaïque d'Aquilée (pl. LXVII, fig. 3)²⁹⁴. Le motif de la croix à chevrons décore même toute la surface d'un pavement dégagé à Herculaneum (pl. LXVII, fig. 4)²⁹⁵.

Conclusion

Bien que l'étude de Robert Houston-Smith²⁹⁶ sur les ossuaires palestiniens ait porté un coup fatal à la théorie générale d'E. Dinkler, les spécialistes du judaïsme et du christianisme ont été trop souvent enclins à admettre une utilisation culturelle du *taw* cruciforme. Même Pau Figueras — auteur d'un riche catalogue d'ossuaires palestiniens auquel nous avons déjà fait référence²⁹⁷ — ne parvient pas à adopter une position suffisamment critique. Après avoir admis la destination prosaïque des marques cruciformes inscrites sur les ossuaires, il n'en confesse pas moins :

« En tout cas, la croix ou le *taw*, lorsqu'ils n'étaient pas tracés sur les ossuaires dans un but pratique, pouvaient certainement avoir une signification spirituelle. Ils étaient pour les Juifs le "signe de Yahvé" par excellence, destiné à devenir le symbole principal des chrétiens. »²⁹⁸

Dans sa thèse d'habilitation²⁹⁹, Simon-Claude Mimouni consacre quelques pages au problème du *taw*. Il critique avec raison le manque de prudence des chercheurs italiens rattachés

²⁹² Maison de Ménandre, chambre 19, cf. D. LEVI, *Antioch Mosaic Pavements*, 2, Princeton, 1947, pl. 45d et *ibid.*, 1, p. 203 (description). Ce même motif de croix se retrouve en semis sur pavement de mosaïque blanche dans la chambre 13 de la même maison (*ibid.*, p. 205, fig. 77).

²⁹³ H. STERN, *Recueil général des mosaïques de la Gaule*, II, 1, Paris, 1967, p. 112, n° 145 et pl. 79. H. Stern reproduit une aquarelle que publiait F. Artaud en 1835 (*Histoire abrégée de la peinture en mosaïque, suivie de la description des mosaïques de Lyon et du midi de la France*, 2 vol., Lyon, pl. 8, non consulté) et date cette mosaïque de la 1^{ère} moitié du III^e siècle.

²⁹⁴ G. BRUSIN, P. L. ZOVATTO, *Monumenti paleocristiani di Aquileia e di Grado*, Udine, 1957, p. 33, fig. 7. Ce pavement entoure désormais les fondations du campanile de la Basilique et peut dater de la fin du III^e siècle. Il précède les commandes spécifiquement chrétiennes du début du IV^e siècle.

²⁹⁵ A. MAIURI, *Ercolano. I nuovi scavi (1927-1958)*, 1, Rome, 1958, p. 386, fig. 319. Cette mosaïque noire et blanche couvre le sol d'une petite cour dans la Casa del bel cortile. *Terminus ante quem* : 79 ap. J.-C.

²⁹⁶ R. HOUSTON-SMITH, « The Cross Marks on Jewish Ossuaries », *Palestine Exploration Quarterly*, 1974, p. 53-66 (*op. cit.* n. 245).

²⁹⁷ P. FIGUERAS, *Decorated Jewish Ossuaries*, Leyde, 1983 (*op. cit.* n. 251). Notons que Pau Figueras ignore l'étude de Robert Houston-Smith.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 22.

²⁹⁹ S. C. MIMOUNI, *Le Judéo-christianisme ancien. Essais historiques*, Paris, 1998 [Thèse d'habilitation présentée le 27 avril 1998 à l'Université d'Aix-Marseille-I, dir. G. Dorival]. En 1988, S. C. Mimouni avait présenté un mémoire (inédit) à l'École biblique et archéologique française de Jérusalem, [Suite de la note page suivante]

au *Studium Biblicum Franciscanum* — en particulier Bellarmino Bagatti et Emmanuele Testa — tout en notant l'effet d'entraînement des travaux de Jean Daniélou. Après avoir mentionné l'étude de Robert Houston-Smith, S. C. Mimouni signale l'écho que celle-ci a rencontré au début des années 1980 chez Eric M. Meyers et James E. Strange. Ces derniers écrivent avec raison :

« Des savants Franciscains italiens comme Bagatti, Testa, Mancini, et le Jésuite français Jean Daniélou ont continué à soutenir l'identification judéo-chrétienne de certaines marques en forme de croix. D'autres ont soutenu qu'il s'agissait de marques de *tav* servant de symbole religieux juif pendant les premiers siècles. Sans vouloir énumérer les abondantes discussions sur ce sujet, nous nous rallions à l'opinion des savants qui regardent ces signes comme des marques d'artisans destinées à indiquer les emplacements d'appariement entre le couvercle et la boîte : ils signifient tout simplement : "voici l'endroit qui joint". »³⁰⁰

Ces arguments n'ont cependant pas convaincu S. C. Mimouni, qui reste sensible aux anciennes théories :

« Sur certains ossuaires [...], on a retrouvé des signes sous la forme $+$ ou \times . [...] Les signes $+$ et \times sont certainement des *tav*, lettre pouvant signifier de manière symbolique le Nom de Dieu — symboles qui sont sans doute en usage chez les judéo-chrétiens de Palestine. »³⁰¹

La thèse de Jean Daniélou lui semble même en grande partie convaincante³⁰². D'après S. C. Mimouni, le symbole du *taw*, utilisé à l'origine par les Juifs, ne peut avoir migré vers les pagano-chrétiens que par l'intermédiaire des judéo-chrétiens. Un témoignage lui semble à cet égard pleinement convaincant, celui d'Origène³⁰³.

> *Les croix de Talpioth comme esquisses préparatoires d'un décor géométrique*

Les "croix juives" réunies par E. Dinkler ne possèdent pas les caractéristiques que l'on serait en droit d'attendre d'un symbole religieux. Des symboles juifs avérés comme la *menorah*, le *lulab*, l'*etrog* ou l'arche d'alliance sont la plupart du temps représentés avec soin et/ou

intitulé : *Étude des sources non littéraires (archéologiques et épigraphiques) dites "judéo-chrétiennes" : bilan et perspectives*, Jérusalem, 1988 (non consulté).

³⁰⁰ E. M. MEYERS et J. E. STRANGE, *Archeology, the Rabbis, and early Christianity*, Tennessee (USA), 1981, trad. J. PRIGNAUD, *Les rabbins et les premiers chrétiens. Archéologie et histoire*, Paris, 1984, p. 134.

³⁰¹ S. C. MIMOUNI, *Le Judéo-christianisme ancien* [...], 1998, *op. cit.* n. 299, p. 416.

³⁰² *Ibid.*, p. 331-332.

³⁰³ Texte cité *supra*, p. 630. Mais, comme on a déjà pu le noter (p. 630, n. 79), les spéculations exégétiques des Rabbins sur le *taw* ne prouvent nullement que ce signe avait acquis le rang de symbole religieux.

occupent des places de choix dans l'iconographie juive. Ce n'est pas le cas de la croix, qui joue souvent le rôle d'une simple marque technique, sur les ossuaires en particulier. Lorsque, comme à Sardes, la croix est mieux exécutée, il s'avère que ce motif provient du répertoire géométrique de la mosaïque romaine. Force est de constater l'échec du projet entrepris par E. Dinkler : établir des critères fiables « permettant de distinguer les ornements cruciformes des symboles de la croix » proprement dits³⁰⁴.

Les quatre croix tracées sur l'ossuaire n° 8 de Talpioth ne sauraient être considérées comme des marques d'assortiment, et cela pour plusieurs raisons : a) aucun signe comparable n'apparaît sur le couvercle ; b) les croix sont répétées sur chacune des faces de l'ossuaire, une répétition inutile et jamais pratiquée dans le cas des marques d'assortiment ; c) la dimension des croix excède largement celle des graphismes utilisés pour assortir les cuves et les couvercles.

Ces quatre marques étaient-elles destinées à préparer l'exécution d'un décor qui n'a jamais vu le jour ? E. Dinkler rejette cette hypothèse car, selon lui, le dessin des croix est imprécis et mal proportionné³⁰⁵. Certes, les bras des croix ne sont pas strictement orthogonaux, mais R. Houston-Smith a montré que leur intersection correspondait assez précisément au centre de chacune des faces de l'ossuaire³⁰⁶. Nos croix pourraient donc avoir servi à mettre en place les cartons d'un décor. Les tracés préparatoires encore visibles sur les ossuaires ont généralement été incisés dans la pierre³⁰⁷ ; ils n'ont pas été exécutés à main levée, comme à Talpioth, mais le plus souvent tracés à la règle et au compas. R. Houston-Smith n'exclut pas cependant que d'autres décors aient été esquissés au charbon : la sculpture du décor et le polissage des surfaces en auraient effacé le dessin, ce qui expliquerait que l'on n'en ait pas trouvé trace. Pau Figueras semble de son côté réserver l'emploi du charbon aux signes et aux marques isolés apparaissant sur les ossuaires en marge de la décoration, lorsqu'il y en a une³⁰⁸.

Robert Houston-Smith ne s'est pas interrogé sur la nature de la décoration qu'envisageait l'auteur des quatre croix de Talpioth³⁰⁹. En règle générale, le décor n'affecte qu'un seul des grands côtés de l'ossuaire, puisque celui-ci était destiné à être appuyé contre une paroi du

³⁰⁴ E. DINKLER, 1962 (*op. cit.* n. 242), p. 93 = E. DINKLER, *Signum Crucis*, 1967, p. 27.

³⁰⁵ E. DINKLER, 1951 (*op. cit.* n. 210), p. 163 = E. DINKLER, *Signum Crucis*, 1967, p. 15.

³⁰⁶ R. HOUSTON-SMITH (*op. cit.* n. 245), p. 59 (avec mesures relevées sur l'original).

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 60.

³⁰⁸ P. FIGUERAS (*op. cit.* n. 251), p. 19. Dans son corpus, Pau Figueras ne précise malheureusement pas toujours la technique utilisée.

³⁰⁹ R. HOUSTON-SMITH (*op. cit.* n. 245), p. 60.

loculus. Il s'agit le plus souvent de deux rosaces juxtaposées, séparées par une bande médiane plus ou moins large. Cette composition privilégie une division de la surface en trois panneaux : deux carrés pour les rosaces et un rectangle étroit entre celles-ci. À Talpioth, le bras vertical des croix implique en revanche une composition centrée ou bi-partite.

Sur notre **pl. LXVIII**, fig. 1-9, nous réunissons un certain nombre d'exemplaires décorés de façon très rudimentaire et susceptibles d'offrir des parallèles avec l'ossuaire n° 8 de Talpioth. Les quatre premiers proviennent d'une publication d'Emmanuel Testa³¹⁰. Les cinq suivants ont été publiés par Pau Figueras en 1983³¹¹. Nos figures 1, 2, 3 et 5 présentent un groupe homogène de faces d'ossuaires ornées de bandes rouges entrecroisées. Étant donné l'indigence de notre documentation, nous ne sommes pas en mesure de préciser si tous ces ossuaires ont été également décorés sur leurs trois autres côtés. Pau Figueras signale cependant que ce cas de figure est fréquent lorsqu'on a affaire à une ornementation linéaire³¹². Les figures 3 et 5 offrent les deux états possibles d'un même type de décoration, du plus complexe au plus simple, le dernier état ne présentant plus que trois lignes perpendiculaires. Les petits côtés de cette même famille d'ossuaires (qui peuvent aussi être gravés, comme en témoignent nos fig. 4 et 6) montrent un décor encore plus élémentaire basé sur une grande croix centrale très semblable à celles de Talpioth, et sur laquelle sont superposées les deux diagonales. Ces lignes peuvent être traitées en branches de palme (fig. 6), ou dessiner une rosace schématique (fig. 9). Un dernier motif représente peut-être lui aussi une rosace, mais il n'adopte pas la même rigueur que les exemples précédents (**pl. LXVIII**, fig. 8).

Est-ce à dire que les croix de l'ossuaire n° 8 de Talpioth ont seulement une fonction décorative ? C'est une solution que les exemples réunis sur notre **pl. LXVIII** rendent tout à fait

³¹⁰ E. TESTA, *Il simbolismo dei Giudeo-Cristiani (Pubblicazioni dello studium biblicum franciscanum*, 14), Jérusalem, 1962, pl. 26 et 28. L'interprétation que tente l'archéologue franciscain n'est rien moins que désespérée : il attribue ces décors géométriques à des judéo-chrétiens soucieux d'illustrer à la fois les différentes combinaisons du christogramme et de la croix, tout en exprimant, par le nombre — très variable ! — des intersections, tout ou partie de leur système numérogique et cosmologique (*Ibid.*, p. 262-263 ; 294-295).

³¹¹ P. FIGUERAS (*op. cit.* n. 251), n° 321 (pl. 27) ; n° 613 (pl. 15) ; n° 309 (pl. 27) ; n° 652 (pl. 8) ; n° 292 (pl. 8).

³¹² *Ibid.*, p. 67. Pau Figueras ne précise pas si cette ornementation s'étend parfois aussi sur la face principale, ou si celle-ci reçoit systématiquement une décoration différente, comme pour les n° 321 (notre **pl. LXVIII**, fig. 5) et 314, lesquels montrent, sur leur face principale, un décor traditionnel constitué de deux rosaces séparées par une bande ornementale verticale (P. Figueras reproduit le bandeau ornemental de ces deux ossuaires sur sa pl. 12).

envisageable. Les quatre croix de Talpioth préparaient peut-être des incisions ou des traits peints. Il suffisait en effet, pour obtenir sur les petits côtés un ornement semblable à ceux de nos fig. 4, 6 et 7, d'ajouter une seconde croix en sautoir sur la première. Les croix des grands côtés pouvaient à leur tour être complétées par deux séries de diagonales croisées sur deux verticales latérales, afin d'obtenir un décor similaire à celui de la fig. 1.

> *Othmar Keel et le signe du taw*

La théorie du *taw* culturel a trouvé un nouvel avocat au début des années 1980 en la personne d'Othmar Keel. Dans un long article consacré aux commandements de Dt 6, 8 sq., O. Keel entreprend d'étudier « l'usage de porter sur le front un signe d'appartenance à la divinité »³¹³. En effet, d'après lui, les passages parallèles de Dt 6, 8 ; Dt 11, 18 ; Ex 13, 9 et Ex 13, 16 (qui sont à l'origine de l'usage des phylactères chez les Juifs, cf. Mt 23, 5) impliqueraient un affichage tangible des commandements divins, entre les yeux et sur la main. Dt 6, 9 et 11, 20 parlent certes d'un procédé qui peut sembler réaliste : *écrire les paroles du Seigneur sur les montants des maisons et sur les portes*. Mais il ne faut pas oublier Dt, 6, 6 ; 11, 18 : *graver ces paroles dans son cœur et dans son âme* — une expression dont la signification ne saurait être que symbolique ou spirituelle. Qu'importe : O. Keel entend trouver dans l'archéologie des parallèles concrets pour « ces paroles seront comme un bandeau entre tes yeux » (Dt 6, 8 ; Dt 11, 18). Entre autres ornements (colliers, bracelets aux poignets et/ou au chevilles), plusieurs figurines proche-orientales de l'âge du fer portent un bandeau frontal (ou un diadème) pourvu d'un ornement central. L'indigence des représentations (statuettes ou matrices) ne permet pas de déterminer le matériau d'origine de cet ornement (médaillon métallique ? gemme ? ivoire ? pièce de bois ?). O. Keel jette son dévolu sur une série assez homogène d'ivoires syro-phéniciens des IX^e-VII^e siècles av. notre ère représentant en faible relief l'image de la « femme à la fenêtre »³¹⁴, une composition qui provient de l'iconographie égyptienne de la déesse Hathor. D'après O. Keel, la version sémitisée ne représenterait pas la déesse elle-même, mais l'une de ses hiérodules, en l'occurrence une prostituée sacrée affiliée au culte d'une grande déesse du

³¹³ C'est l'intitulé du ch. 5, p. 193-210 dans O. KEEL, « Zeichen der Verbundenheit. Zur Vorgeschichte und Bedeutung der Forderungen von Deuteronomium 6,8f. und Par. », *Mélanges Dominique Barthélemy*, éd. P. CASSETTI, O. KEEL et A. SCHENKER, Fribourg / Göttingen, 1981, p. 159-240. Un grand merci à Alexis Léonas qui nous a signalé l'existence de cet article.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 197 sq.

type Inanna / Ištar / Nininsina ou Mylitta / Aphrodite. Plusieurs textes anciens permettraient d'associer la prostitution sacrée avec le port d'un ornement frontal. Dans un hymne akkadien, le temple de la déesse Nininsina « entoure le *mùš* de la prostituée sacrée [i. e. Nininsina] »³¹⁵. Le terme *mùš*, habituellement employé pour l'ornement de la tête des prêtres, des prêtresses et du roi, désignerait ici un bandeau frontal analogue à celui qui est figuré sur les statuettes. D'autres textes feraient allusion à l'emplacement favori des prostituées sacrées lorsque, pour désigner un démon féminin en forme d'oiseau (apparemment une chouette), ils parlent de la « *kilili* des fenêtres (*šà abaati*) ». O. Keel cite également le témoignage d'Hérodote sur les femmes qui se prostituent à Babylone dans le temple d'Aphrodite / Mylitta : « elles sont assises dans le sanctuaire d'Aphrodite et portent une couronne de corde (*στέφανον ... δώμιγγος*) autour de la tête »³¹⁶. Trois passages de l'Ancien Testament feraient allusion à une coutume analogue :

Os 2, 4 (trad. O. Keel) : « Accusez votre mère, accusez-la, car elle n'est plus ma femme et je ne suis plus son mari. Qu'elle écarte de sa face ses taches de luxure (*Unzuchtsmale*) et d'entre ses seins les signes de l'adultère (*Ehebruchszeichen*) »³¹⁷. »

Jr 3, 3 : « [...] mais toi, tu conservais un front de prostituée, refusant de rougir. »

2 R 9, 30 : « Jéhu rentra à Yizréel et Jézabel l'apprit. Elle se farda les yeux, s'orna la tête, se mit à la fenêtre. »³¹⁸

O. Keel remarque que l'ornement frontal des “femmes à la fenêtre” d'Arslan Tash en Syrie du Nord est très souvent marqué d'un X³¹⁹. Il reconnaît que ce signe est habituellement utilisé comme marque utilitaire³²⁰. D'autres documents, qui n'emportent pas la conviction, l'incitent cependant à le considérer comme un *taw* d'appartenance à la grande déesse syrienne. On avait

³¹⁵ *Ibid.*, p. 199, avec renvoi à A. W. SJOEBERG, E. BERGMANN, *The Collection of the Sumerian Temple Hymns (Texts from Cuneiform Sources)*, Locust Valley, 1969, p. 39, n° 30.

³¹⁶ HÉRODOTE, *Histoires*, livre I, ch. 199, trad. A BARGUET, 1964, t. 1, p. 148.

³¹⁷ D'après O. Keel, les « signes de l'adultère » se réfèrent au symbole de la déesse.

³¹⁸ Jézabel, princesse de Tyr, épousa d'Achab, roi d'Israël. Despotique et idolâtre, elle s'attira les foudres du prophète Élie. Après la mort d'Achab († 853), ses fils Ochozias († 852) et Joram († 841), également idolâtres, régnèrent sur Israël. Mais Élisée consacra Jéhu roi d'Israël (en 841) et le chargea d'exterminer la descendance d'Achab et de faire payer Jézabel (2 R 9, 7). Le verset que nous citons prend place immédiatement après la mort de Joram, abattu par Jéhu (2 R 9, 24) qui peut alors faire son entrée à Yizréel. Jézabel, postée à sa fenêtre, nargue Jéhu et l'insulte. D'après O. Keel, elle s'identifierait à une déesse-prostituée sacrée. Jéhu, qui la reconnaît aussitôt, ordonne à ses serviteurs de la précipiter du haut de sa fenêtre (2 R 9, 33).

³¹⁹ D'après nous, ces X sont conventionnels, à l'instar de ceux qui apparaissent sur les pains ou les gâteaux (cf. *infra*, n. 321). Ils ne servent ici qu'à schématiser les angles biseautés d'une pierre précieuse, un procédé fréquent dans l'iconographie ancienne.

³²⁰ O. Keel décrit et reproduit (p. 204 et fig. 18) une terre cuite de l'âge du fer I (1200-1000 av. J.-C.) acquise auprès d'un antiquaire de Jérusalem, aujourd'hui propriété de l'Institut biblique de l'Université de Fribourg (Suisse). Un X a été incisé sur la vasque et le couvercle avant cuisson. O. Keel note à juste titre que cette marque « pourrait simplement indiquer l'assortiment de deux éléments ».

coutume d'offrir des gâteaux rituels à la déesse (cf. Jr 7, 18 et 44, 19). Sur un moule du ^e siècle av. J.-C. (Taanach), une effigie féminine tient dans sa main un de ces gâteaux marqué d'un X. Pour O. Keel, il ne fait pas de doute que ce gâteau « est marqué d'un *taw* en tant que propriété de la déesse »³²¹. Fort de cette lecture, notre exégète interprète le (ou les) X gravé(s) à proximité d'une figurine féminine sur plusieurs vestiges de l'âge de fer comme autant de *taw* signalant l'appartenance à la déesse³²². Celle-ci pourrait même avoir eu le *taw* comme emblème propre³²³.

L'ornement frontal des ivoires d'Arslan Tash serait donc marqué d'un *taw* signifiant la consécration des “femmes à la fenêtre”. Un procédé comparable serait même envisageable sur la feuille d'or que le grand prêtre d'Israël portait sur son turban. Au lieu d'être inscrit « consacré à Yahvé » (Ex 28, 26 ; 39, 30 ; cf. Lv 8, 9), le diadème du grand prêtre aurait tout aussi bien pu être marqué d'un simple *taw*. En effet, d'après O. Keel — qui renvoie aux travaux d'E. Dinkler —, le *taw* d'Ez 9, 4 signifie exactement la même chose. La démonstration d'O. Keel, on l'a vu, repose sur une série de présupposés sans réel fondement. Ses conclusions sur le statut du *taw* dans l'ancienne religion juive n'ont donc aucune raison d'être acceptées³²⁴ :

« D'après ce qui a été dit, on peut à mon avis estimer le fait suivant comme étant prouvé : une plaquette frontale, munie d'un *taw* ou de l'inscription “consacré”, ornait les personnes qui entretenaient un rapport particulier avec la divinité, soit comme hiérodoule (“femme à la fenêtre”), soit comme grand prêtre d'Israël, soit comme ceux qui sont épargnés par Dieu lors du Jugement. »³²⁵

³²¹ *Ibid.*, p. 205, fig. 19 et mention d'un fragment de figurine (Institut biblique de Fribourg) portant un pain marqué d'un X. À l'évidence, ces X constituent une convention iconographique pour évoquer la croûte du pain ou du gâteau — une convention très fréquente dans les représentations à petite échelle réduite, à toutes les époques et dans tous les pays.

³²² *Ibid.*, p. 206-207. Cette interprétation étroite appelle évidemment la critique. Lorsque plusieurs X apparaissent dans le champ d'un sceau-cylindre, ils résultent à l'évidence d'une stylisation de corps célestes. S'agissant des plaquettes-pendentifs repoussées et gravées de Minet el-Beida (C. SCHAEFFER, « Les fouilles de Minet-el-Beida et de Ras Shamra [...] », *Syria* 13, 1932, pl. IX, 1 ; XVI, 2), le X signalé par O. Keel (en pointillé sur la pièce reproduite chez C. Schaeffer, pl. IX, 1, b) n'est qu'une variante parmi d'autres ornements aniconiques (points, tirets et demi-globules arrangés de diverses manières). Il est très hasardeux, comme le fait O. Keel, d'associer tel ou tel motif rayonnant reproduit sur ces pièces avec l'étoile à huit rayons d'Ištar.

³²³ *Ibid.*, p. 207. Mais, dans ce cas, comment expliquer que les Hébreux aient par la suite associé le *taw* avec la consécration à Yahvé, comme le soutient O. Kell ? Cela paraît pour le moins contradictoire.

³²⁴ Dans une thèse soutenue à Fribourg, Urs Winter reprend sans sourciller la position d'O. Keel sur la question du *taw* (U. WINTER, *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt* (Orbis Biblicus et Orientalis, 53), Göttingen, 1983, p. 301).

³²⁵ *Ibid.*, p. 208.

2. SPHRAGIS EN CONTEXTE BAPTISMAL

a) Σφραγίς comme dénomination de la grâce baptismale

> Introduction (*Pseudo-Barnabé et Ignace d'Antioche*)

À partir du II^e siècle, nous rencontrons des textes où le terme *σφραγίς* est désormais explicitement associé au baptême. Les deux plus anciens sont le *Pasteur* d'Hermas³²⁶, un ouvrage déjà en circulation au milieu du II^e siècle, et une homélie à peu près contemporaine d'origine romaine ou corinthienne (*2 Clément*)³²⁷. L'expression *εἰς σφραγιῶδα* utilisée au début du II^e siècle dans l'*Épître* du Pseudo-Barnabé ne renvoie pas au baptême³²⁸. Cette épître présente toutefois l'intérêt d'associer la rémission des péchés — donc le baptême — à une nouvelle création, en utilisant un vocabulaire du modelage de l'âme qui rappelle Philon d'Alexandrie³²⁹ :

Ἐπεὶ οὖν ἀνακαινίσας ἡμᾶς ἐν τῇ ἀφέσει τῶν ἀμαρτιῶν ἐποίησεν ἡμᾶς ἄλλον τύπον, ὡς παιδίον ἔχειν τὴν ψυχὴν, ὡς ἂν δὴ ἀναπλάσσοιτο αὐτοῦ ἡμᾶς.³³⁰ « Lorsque'il nous a renouvelés par la rémission des péchés, il nous a transformés en un autre modèle, pour avoir une âme d'enfant comme s'il nous remodelait. »

À la même époque (ou plus tard, si l'on admet l'inauthenticité des *Lettres* d'Ignace³³¹), Ignace d'Antioche développe une thématique analogue, en partant de l'épisode évangélique de la

³²⁶ HERMAS, *Le pasteur*, éd. et trad. R. JOLY, 2^e éd., SC 53 bis, 1968. Voir aussi R. JOLY, « Le milieu complexe du "Pasteur d'Hermas" », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 27, 1, 1993, p. 524-551, en part. p. 529 : « On ne se tromperait guère en situant l'élaboration de l'œuvre dans le deuxième quart du second siècle et sa publication entre 140 et 150. »

³²⁷ PSEUDO-CLÉMENT DE ROME, *Deuxième épître aux Corinthiens (= 2 Clément)*, éd. K. BIHLMAYER, « Der sog. zweite Klemensbrief », dans *Die apostolischen Väter*, t. 1 : *Didache, Barnabas, Klemens I und II, Ignatius, Polykarp, Papias, Quadratus, Diognetbrief*, Tübingen, 1924, p. 71-81, trad. S. SUZANNE-DOMINIQUE, dans *Les écrits des Pères apostoliques*, Paris, 1991.

³²⁸ Cf. *supra*, p. 626, n. 64.

³²⁹ Cf. *supra*, p. 632 sq.

³³⁰ PSEUDO-BARNABÉ, *Épître*, ch. 6, § 11, éd. R. A. KRAFT, trad. (modifiée) P. PRIGENT, SC 172, 1971, p. 122-123.

³³¹ Robert Joly pense que les *Lettres* d'Ignace sont un faux composé vers 165 (R. JOLY, *Le dossier d'Ignace d'Antioche*, Bruxelles, 1979). Boudewijn DEHANDSCHUTTER (« L'authenticité des Épîtres d'Ignace d'Antioche », *Studia Patristica*, XVIII, 3, 1989, p. 103-109) nuance certaines prises de position de R. Joly, tout en livrant d'autres indices de son fait également susceptibles de mettre en doute une datation avant 150 (en part. p. 106-109). Mais, dans une étude substantielle, Charles Munier défend à nouveau l'authenticité : « Toutes les observations de détail renforcent [...] l'opinion commune selon laquelle Ignace, "l'évêque" d'Antioche de Syrie, a effectivement rédigé, sur le chemin qui le conduisait d'Asie vers Rome, pour y être jeté aux bêtes, les sept *Lettres* que la tradition lui attribue. La date probable de leur rédaction doit se situer entre les années 110-135, sans qu'il soit possible de préciser davantage. » (C. MUNIER, « Où en est la question d'Ignace d'Antioche ? Bilan d'un siècle de recherches 1870-1988 », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 27, 1, 1993, p. 380).

monnaie de l'impôt, marquée à l'effigie (εἰκῶν) et à l'inscription (ἐπιγραφή) impériale (Mt 22, 15-22). Les chrétiens sont estampés « à l'effigie de Dieu le Père, par Jésus-Christ ». Comme le note F. J. Dölger (*DS* 113), le Christ joue ici le rôle de la matrice monétaire, du coin (*Prägestempel*), en tant qu'il est lui-même, d'après Hb 1, 3 « resplendissement de sa gloire [i. e. celle de Dieu], effigie de sa substance » (ὅς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτῆρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ). Porteur du modèle divin, le Christ le transmet et l'imprime à ceux qui le suivent.

Nous sommes ici tout à fait dans la lignée de Philon³³² :

Ὅσπερ γάρ ἐστιν νομίσματα δύο, ὃ μὲν θεοῦ, ὃ δὲ κόσμου, καὶ ἕκαστον αὐτῶν ἴδιον χαρακτῆρα ἐπικείμενον ἔχει, οἱ ἄπιστοι τοῦ κόσμου τούτου, οἱ δὲ πιστοὶ ἐν ἀγάπῃ χαρακτῆρα θεοῦ πατρὸς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ εἰ μὴ αὐθαιρέτως ἔχωμεν τὸ ἀποθανεῖν εἰς τὸ αὐτοῦ πάθος, τὸ ζῆν αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν.³³³

« De même qu'il y a deux monnaies, celle de Dieu et celle du monde, et que chacune d'elles a son effigie propre, de même les infidèles ont celle de ce monde, tandis que les fidèles [qui sont] dans la charité ont l'effigie de Dieu le Père, par Jésus-Christ ; si nous ne choisissons pas librement, grâce à lui, de mourir pour [avoir part à] sa passion, sa vie n'est pas en nous. »

L'authentique (?) Clément évêque de Rome (fin du I^{er} siècle) n'ignore pas cette terminologie. Il l'emploie pour parler de la création de l'homme, œuvre sublime, douée d'intelligence, que Dieu « a modelée effigie de sa propre image » (ἐπλασεν τῆς ἑαυτοῦ εἰκόνας χαρακτῆρα)³³⁴.

> *Le baptême comme estampage de la chair* (2 Clément)

Nous allons retrouver les thèmes voisins du modelage et de l'estampage chez le Pseudo-Clément (2 *Clément*), auteur d'une homélie qui donne une place importante à la morale et à l'éthique chrétiennes. Une séquence particulièrement intéressante mérite d'être suivie pas à pas (6, 8 - 8, 6). Elle offre en effet des indices susceptibles d'éclaircir la signification du terme *σφραγίς* employé à deux reprises (7, 6 et 8, 6). Au début de cette séquence, l'auteur se rattache explicitement à la doctrine prophétique d'un salut personnel subordonné aux œuvres de chacun, et non au seul destin collectif³³⁵. Il faut donc observer ses engagements vis-à-vis de Dieu, et agir en conséquence, au risque de se voir refuser l'accès au Royaume :

³³² Voir en particulier *De plantatione*, § 18-19, texte cité *supra*, p. 634.

³³³ IGNACE D'ANTIOCHE, *Aux Magnésiens*, ch. 5, § 2, éd. et trad. (modifiée) P.-Th. CAMELOT, 2^{ème} éd., *SC* 10bis, 1951, p. 98-99. La participation à la mort du Christ doit ici se référer au baptême.

³³⁴ 1 *Clément* = *Épître au Corinthiens*, ch. 33, § 4, éd. et trad. (modifiée) A. JAUBERT, *SC* 167, 1971, p. 154-155.

³³⁵ 2 *Clément*, ch. 6, § 8 évoque Ez 14, 14 sq., où il est dit que, si la terre était livrée à la désolation, Noé, Daniel et Job seraient sauvés par leur justice, mais ils ne pourraient pas sauver leurs enfants. Plus loin se trouve un chapitre célèbre (Ez 18) où Yahvé annonce que la faute du père ne retombera plus sur le fils, ou celle du fils sur le père, mais que seules compteront les œuvres de chacun.

- [A] 6, 9 Εἰ δὲ καὶ οἱ τοιοῦτοι δίκαιοι οὐ δύνανται ταῖς ἐαυτῶν δικαιοσύναις ῥύσασθαι τὰ τέκνα αὐτῶν, ἡμεῖς, ἐὰν μὴ τηρήσωμεν τὸ βάπτισμα ἄγνον καὶ ἀμίαντον, ποῖα πεποιθήσει εἰσελευσόμεθα εἰς τὸ βασίλειον τοῦ Θεοῦ ; ἢ τίς ἡμῶν παράκλητος ἔσται, ἐὰν μὴ εὐρεθῶμεν ἔργα ἔχοντες ὅσια καὶ δίκαια ;³³⁶
- 6, 9 « Et si même des hommes justes [comme Noé, Daniel et Job, cf. Ez 14, 14 sq.] ne peuvent, par leur propre justice, sauver leurs enfants, nous, *si nous ne gardons pas le baptême pur et immaculé*, quelle garantie aurons-nous d'entrer dans le Royaume de Dieu ? Qui sera notre avocat, si nous ne sommes pas trouvés avec des œuvres saintes et justes ? »

2 Clément engage ensuite ses lecteurs à se détourner des « luttes corruptibles » (φθαρτοὶ ἀγῶνες), celles du monde, pour préférer la « lutte incorruptible » (ἀγὼν ὁ ἄφθαρτος) et véridique, celle qu'implique la vie en Christ (ch. 7, § 1-3). Le terme *σφραγίς* apparaît dans la conclusion où l'auteur joue sur les mots de même famille φθαρτός / ἄφθαρτος (*corruptible / incorruptible*), ἀφθαρσία (*incorruptibilité*) et φθείρειν (*corrompre*, d'où ici *tricher, dénaturer*) :

- [B] 7, 4 Εἰδέναι ἡμᾶς δεῖ, ὅτι ὁ τὸν φθαρτὸν ἀγῶνα ἀγωνιζόμενος, ἐὰν εὐρεθῇ φθείρων, μαστιγωθεὶς αἴρεται καὶ ἔξω βάλλεται τοῦ σταδίου. 5 Τί δοκεῖτε ; ὁ τὴν τῆς ἀφθαρσίας ἀγῶνα φθείρας τί παθεῖται ; 6 τῶν γὰρ μὴ τηρησάντων, φησὶν, τὴν σφραγίδα « ὁ σκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτήσει καὶ τὸ πῦρ αὐτῶν οὐ σβεσθήσεται, καὶ ἔσονται εἰς ὄρασιν πάσης σαρκί ». ³³⁷
- 7, 4 « Il nous faut savoir que celui qui concourt à la lutte corruptible, s'il est trouvé corrompé [i. e. tricheur], est livré au fouet, et on l'exclut du stade. 5 Qu'en pensez-vous ? Que subira celui qui aura corrompu la lutte d'incorruptibilité ? 6 Car il est dit à propos de ceux qui n'ont pas gardé le sceau : "leur ver ne mourra point, leur feu ne s'éteindra point, ils seront en spectacle à toute chair" (Is 66, 24). »

Les deux passages A et B invitent déjà à rapprocher *βάπτισμα* et *σφραγίς*, comme le fait F. J. Dölger³³⁸. La suite du texte, que ce dernier n'analyse pas en détail, nous permet de préciser un peu les choses. 2 Clément enjoint immédiatement ses coreligionnaires au repentir (*μετανοεῖν*), tant qu'ils sont sur terre. « Car une fois sortis de ce monde, nous ne pourrions plus, là-bas, confesser nos fautes et nous repentir » (8, 3). La métaphore de l'argile dans la main du potier, directement inspirée de Jr 18, 2-6³³⁹, vient illustrer cette injonction :

- [C] 8, 2 Πηλὸς γὰρ ἐσμὲν εἰς τὴν χεῖρα τοῦ τεχνίτου · ὃν τρόπον γὰρ ὁ κεραμεύς, ἐὰν ποιῇ σκεῦος καὶ ἐν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ διαστραφῇ ἢ συντριβῇ, πάλιν αὐτὸ ἀναπλάσσει, ἐὰν δὲ 5 προφθάσῃ εἰς τὴν κάμινον τοῦ πυρὸς αὐτὸ
- 8, 2 « Car nous sommes de l'argile dans la main de l'artisan. De la même manière, en effet, le potier, s'il a fait un vase (*σκεῦος*)³⁴¹, et que celui-ci se déforme ou se disloque entre ses mains, il le reforme à nouveau ; mais s'il l'a déjà mis au feu dans le four,

³³⁶ 2 Clément, ch. 6, § 9, éd. K. BIHLMAYER, 1924, p. 74, trad. (modifiée) S. SUZANNE-DOMINIQUE, 1991, p. 132.

³³⁷ 2 Clément, ch. 7, § 4-6, éd. K. BIHLMAYER, 1924, p. 74, trad. (modifiée) S. SUZANNE-DOMINIQUE, 1991, p. 133.

³³⁸ DS 73 : « les expressions *τηρεῖν τὴν σφραγίδα* et *τηρεῖν τὸ βάπτισμα* sont employées d'une manière complètement identique : preuve en est que *σφραγίς* et *βάπτισμα* sont superposables. »

³³⁹ Le Seigneur invite Jérémie à se rendre auprès du potier : Jr 18, 3 (LXX) « Je descendis à la maison du potier et je le vis qui faisait son travail sur les pierres [i. e. au tour] ; 4 et le vase (*ἀγγεῖον*) qu'il fabriquait se disloqua entre ses mains, et il fabriqua à nouveau le même vase différemment, selon ce qui lui parut (bon) de faire. » Le Seigneur se vante ensuite de pouvoir agir comme le potier envers Israël (Jr 18, 6 : « Voici, vous êtes dans mes mains comme l'argile du potier ! »).

βαλεῖν, οὐκέτι βοηθήσει αὐτῷ · οὕτως καὶ ἡμεῖς, ἕως ἔσμεν ἐν τούτῳ τῷ κόσμῳ, ἐν τῇ σαρκὶ ἃ ἐπράξαμεν πονηρὰ μετανοήσωμεν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας, ἵνα σωθῶμεν ὑπὸ τοῦ κυρίου, ἕως ἔχομεν καιρὸν μετανοίας.³⁴⁰ il ne peut plus le sauver. Ainsi, nous aussi, tant que nous sommes en ce monde, de tout cœur repentons-nous du mal que nous avons commis en cette chair, pour être sauvés par le Seigneur, tant que nous disposons de temps pour le repentir. »

Il faut donc au plus tôt consentir à faire *reformer* / *réformer* sa chair, c'est-à-dire se repentir, changer d'attitude et confesser ses fautes, une *μετάνοια* qui implique assurément le baptême, s'il n'a pas encore été reçu. Mais cela ne suffit pas. Encore faut-il conserver cette *chair réformée* dans l'état où l'a mise le repentir, par l'observance des commandements divins :

[D] 8, 4 Ὡστε, ἀδελφοί, ποιήσαντες τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς καὶ τὴν σάρκα ἀγνήν τηρήσαντες καὶ τὰς ἐντολὰς τοῦ κυρίου φυλάξαντες λαμβόμεθα ζωὴν αἰώνιον.³⁴² 8, 4 « Aussi, frères, est-ce en faisant la volonté du Père, en gardant la chair pure et en conservant les commandements du Seigneur que nous obtiendrons la vie éternelle. »

Avant de conclure en utilisant à nouveau le terme *σφραγίς*, 2 *Clément* intercale une citation sur la fidélité³⁴³ :

[E] 8, 5 Λέγει γὰρ ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ · « Εἰ τὸ μικρὸν οὐκ ἐτηρήσατε, τὸ μέγα τίς ὑμῖν δώσει ; λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι ὁ πιστός ἐν ἐλαχίστῳ καὶ ἐν πολλῷ πιστός ἐστιν. » 8, 5 « Le Seigneur dit en effet dans l'Évangile : “Si vous ne gardez (ἐτηρήσατε) pas les petites choses, qui vous en donnera de grandes ? Je vous le dis, qui est fidèle (πιστός) en très peu de choses l'est aussi en beaucoup.” 6 Οὖν τοῦτο λέγει · τηρήσατε τὴν σάρκα ἀγνήν καὶ τὴν σφραγίδα ἄσπιλον, ἵνα τὴν αἰώνιον ζωὴν ἀπολάβωμεν.³⁴⁴ 6 Cela veut donc dire : *gardez la chair pure et le sceau sans défaut*, afin que nous recevions la vie éternelle. »

À ce passage fait écho un développement situé un peu plus loin dans l'homélie. Il y est question de l'Église spirituelle, qui existait de tout temps, comme le Christ, avant de se manifester dans les derniers jours pour le salut des hommes. Appartenir à cette Église, c'est avant tout faire la volonté de Dieu (14, 1), nous dit 2 *Clément* avant de nous donner des détails supplémentaires :

[F] 14, 3 Ἡ ἐκκλησία δὲ πνευματικὴ οὕσα ἐφανερώθη ἐν τῇ σαρκὶ Χριστοῦ, δηλοῦσα ἡμῖν, ὅτι εἰ τις ἡμῶν τηρήσῃ αὐτὴν ἐν τῇ σαρκὶ καὶ μὴ φθειρῇ, ἀπολήψεται αὐτὴν ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ · ἡ γὰρ σὰρξ αὐτῆ ἀντίτυπος ἐστὶν τοῦ 14, 3 « Or, cette Église qui était spirituelle s'est rendue visible dans la chair du Christ, nous montrant que si l'un d'entre nous la garde dans la chair et ne la corrompt pas, il recevra l'Église dans le saint Esprit ; car cette

³⁴⁰ 2 *Clément*, ch. 8, § 2, éd. K. BIHLMAYER, 1924, p. 74, trad. (modifiée) S. SUZANNE-DOMINIQUE, 1991, p. 134.

³⁴¹ L'homme comparé à un vase, cf. Rm 9, 20 sq. (développement à partir de Is 45, 9) ; 1 Th 4, 4 : « Que chacun de vous sache user du vase (σκεῦος, ici *corps*) qui lui appartient avec sainteté et respect » ; 2 Tm 2, 21 : « Si donc quelqu'un se préserve des fautes dont je parle, il sera un vase noble (ἔσται σκεῦος εἰς τιμὴν), sanctifié (ἡγιασμένον), utile au Maître (εὐχρηστον τῷ δεσπότη), propre à toute œuvre bonne (εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἡτοιμασμένον) »

³⁴² 2 *Clément*, ch. 8, § 4, éd. K. BIHLMAYER, 1924, p. 74-75, trad. (modifiée) S. SUZANNE-DOMINIQUE, 1991, p. 134.

³⁴³ Citation adaptée de Lc 16, 10-12, de manière à employer à nouveau l'un des termes clef des passages examinés ici, *τηρεῖν*.

³⁴⁴ 2 *Clément*, ch. 8, § 5-6, éd. K. BIHLMAYER, 1924, p. 74-75, trad. (modifiée) S. SUZANNE-DOMINIQUE, 1991, p. 134.

πνεύματος · οὐδείς οὖν τὸ ἀντίτυπον φθείρας τὸ αἰθεντικὸν μεταλήψεται. Ἄρα οὖν τοῦτο λέγει, ἀδελφοί · τηρήσατε τὴν σάρκα, ἵνα τοῦ πνεύματος μεταλάβητε.³⁴⁵ *chair-là est la copie de l'Esprit ; quiconque a corrompu la copie ne participera pas à l'original. Cela veut donc dire, frères : gardez la chair, afin de participer à l'Esprit. »*

La suite mérite également d'être citée :

[G] 14, 4 Εἰ δὲ λέγομεν εἶναι τὴν σάρκα τὴν ἐκκλησίαν καὶ τὸ πνεῦμα Χριστόν, ἄρα οὖν ὁ ἕβρισας τὴν σάρκα ἕβρισεν τὴν ἐκκλησίαν. Ὁ τοιοῦτος οὖν οὐ μεταλήψεται τοῦ πνεύματος, ὃ ἐστὶν ὁ Χριστός. 5 Τοσαύτην δύναται ἡ σὰρξ αὕτη μεταλαβεῖν ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν κολληθέντος αὐτῇ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, οὔτε ἐξειπεῖν τις δύναται οὔτε λαλῆσαι, « ἃ ἤτοιμασεν ὁ κύριος τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ ».³⁴⁶ 14, 4 « Par conséquent, si nous disons que la chair est l'Église et que l'Esprit est le Christ, celui qui outrage la chair outrage l'Église. Un tel homme ne participera donc pas à l'Esprit qui est le Christ. 5 Une fois l'Esprit saint soudé à la chair, celle-ci peut participer à une vie et à une incorruptibilité telles que nul ne peut exprimer, nul ne peut dire "ce que le Seigneur a préparé pour ses élus" (cf. 1 Co 2, 9). »

La variété des thématiques, la polysémie du vocabulaire et des métaphores, montrent que 2 Clément s'apparente à un enseignement sur l'existence chrétienne en général plutôt qu'à une explication suivie du rituel baptismal. La terminologie qui transparait dans les extraits A-G est donc davantage *parabaptismale* que *baptismale*. Un thème que nous avons déjà rencontré chez Philon d'Alexandrie, dans l'Épître du Pseudo-Barnabé et chez Ignace d'Antioche, apparaît à plusieurs reprises, celui du *modelage* et de l'*estampage*. La *chair* (ἡ σὰρξ) en est l'objet à deux reprises : *modelée* dans l'extrait C, elle est *estampée* dans l'extrait F. Le terme *σὰρξ* désigne en 2 Clément la créature humaine dans son ensemble, corps et âme. Son usage apparaît donc assez éloigné de celui qu'en font les épîtres apostoliques où la *chair*, bien que promise à la rédemption, est opposée à l'esprit et sert le plus souvent à qualifier la mauvaise partie de l'homme³⁴⁷. Les métaphores du *modelage* et de l'*estampage* utilisées en 2 Clément pourraient permettre de rapprocher cette *chair* de l'âme telle que l'envisage Philon. Chez ce dernier cependant, l'âme estampée avec le « sceau de Dieu », cette « âme raisonnable » (λογικὴ ψυχὴ) incompatible avec les « êtres du devenir »³⁴⁸, est d'essence plus philosophique. L'homélie du Pseudo-Clément se soucie peu de principes rationnels. Chez elle, la *μετάνοια* de la *chair* se produit et se vérifie avant tout par les œuvres, par l'observance des commandements éthiques et moraux.

³⁴⁵ 2 Clément, ch. 14, § 3, éd. K. BIHLMAYER, 1924, p. 77-78, trad. revue sur A. BENOÎT, *Le baptême chrétien au second siècle*, 1953, op. cit. n. 19, p. 106.

³⁴⁶ 2 Clément, ch. 14, § 4-5, éd. K. BIHLMAYER, 1924, p. 78.

³⁴⁷ Par ex. Rm 7, 5, 18 et 25 ; 8, 4-9 ; 1 Co 15, 50 ; Ga 3, 3 ; 5, 17 ; 6, 8 ; Ph 3, 3 ; Col 2, 23 ; 1 P 1, 24 ; 2 P 2, 10.

³⁴⁸ PHILON D'ALEXANDRIE, *De plantatione*, § 18-19 (cité *supra*, p. 634).

Que signifie, chez le Pseudo-Clément, « garder la chair pure » (**D** et **E**) ou, plus simplement, « garder la chair » (**F**) ? Pour mieux débrouiller cette question, il faut sans hésiter suivre André Benoît qui reconnaît dans les extraits **F** et **G** deux moments distincts de la destinée chrétienne³⁴⁹. Les expressions « recevoir l'Église dans le saint Esprit », « participer à l'original » (τὸ αὐθεντικόν, i. e. l'Esprit), « participer à l'Esprit » sont toutes au futur. Elle se rapportent donc au statut eschatologique du baptisé, à « ce que le Seigneur a préparé pour ses élus » (**G**). L'Esprit a cependant bien été communiqué au moment du baptême, mais seulement, pour reprendre une terminologie paulinienne, sous forme de *gage*, d'*arrhes* ou de *prémices*. Comme le dit l'extrait **F**, la chair est seulement devenue *copie* (ὁ ἀντίτυπος) de l'Esprit. Si le baptisé parvient à garder cette copie conforme, il lui sera donné de participer à l'*original* (τὸ αὐθεντικόν), c'est-à-dire à l'Esprit saint dans toute sa plénitude. Fidèle à sa métaphore de départ, le Pseudo-Clément décrit ce dénouement comme la réunion définitive de la matrice originale (l'Esprit) avec la pièce informée (la chair) : « Une fois l'Esprit saint soudé à la chair (κολληθέντος αὐτῆ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου), celle-ci peut participer à une vie et à une incorruptibilité telles [...] ». Pour que cet assemblage soit possible, il importe évidemment que la chair informée soit restée sans défaut, d'où l'importance de « garder la chair (pure) ». Cette anthropologie trouve son modèle global en la personne du Christ. Les extraits **F** et **G** suggèrent en effet que l'Esprit se comporte envers la chair comme le Christ envers l'Église, deux relations parallèles l'une et l'autre susceptibles d'être illustrées par la métaphore de l'estampage.

L'expression « garder la chair pure » (τὴν σάρκα ἄγνην τηρεῖν), qui apparaît ailleurs (extraits **D** et **E**), peut donc se comprendre en fonction de l'injonction *ne pas corrompre la copie* — l'adjectif ἄγνος servant à qualifier à la fois le terme de la métaphore (la copie *pure*, *fidèle* à l'original) et celui de la réalité (la chair *pure*, *innocente*, avec un sous-entendu moral parfaitement à sa place en 2 Clément). Nous pouvons donc considérer l'expression complète de l'extrait **E** : « gardez la chair pure et le sceau sans défaut » (τηρήσατε τὴν σάρκα ἄγνην καὶ τὴν σφραγίδα ἄσπιλον) comme le développement de l'expression simple « gardez la chair pure ». La métaphore (« gardez le sceau sans défaut ») redoublant cette fois l'objet réel du discours (« gardez la chair pure »). Précisons que le sceau n'est pas ici l'*outil* servant à estamper, mais l'*empreinte* laissée par lui. En effet, conformément à ce que nous avons dit plus haut, le baptisé,

³⁴⁹ A. BENOÎT, *Le baptême chrétien au second siècle*, 1953, *op. cit.* n. 19, p. 106-107.

au cours de son existence terrestre, ne saurait posséder en propre le sceau d'origine (τὸ αὐθεντικόν = l'Esprit) ; il est seulement dépositaire de la copie (ὁ ἀντίτυπος = prémices de l'Esprit). Cette conception de σφραγίς comme ἀντίτυπος, comme gage et promesse de l'Esprit, présente une continuité certaine avec Ep 1, 13-14 et Ep 4, 30³⁵⁰. Alors que Paul, apparemment sans même faire allusion au baptême, se contentait d'utiliser σφραγίζεῖν dans son acception abstraite (*confirmer, authentifier*), l'homélie du Pseudo-Clément transpose le vocabulaire et les conceptions pauliniennes dans un cadre métaphorique mieux défini, celui de l'estampage, afin d'esquisser une pneumatologie et une anthropologie dont le baptême constitue le point de départ.

L'adjectif ἄσπιλος convient bien au sens propre (un sceau sans défaut), mais aussi au sens figuré. Le τηρεῖν τὴν σφραγιδα ἄσπιλον de 2 Clément rappelle d'ailleurs le τηρεῖν τὴν ἐντολήν ἄσπιλον de la Première épître à Timothée, une expression qui apparaît cette fois dans un contexte baptismal tout à fait explicite :

1 Tm 6, 11 (Paul s'adresse à Timothée) : « Poursuis la justice, la piété, la foi, la charité, la constance, la douceur. 12 Combats le bon combat de la foi, conquiers la vie éternelle à laquelle tu as été appelé et en vue de laquelle tu as fait ta belle déclaration en présence de nombreux témoins (εἰς ἣν ἐκλήθης καὶ ὠμολόγησας τὴν καλὴν ὁμολογίαν ἐνώπιον πολλῶν μαρτύρων). 13 Je t'enjoins [...] 14 de garder sans tache et sans reproche le commandement (παραγγέλλω ... τηρεῖσαι σε τὴν ἐντολήν ἄσπιλον ἀνεπίλημpton), jusqu'à l'avènement de notre Seigneur Jésus Christ (μέχρι τῆς ἐπιφανείας τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ) [...] »³⁵¹

L'auteur de l'épître engage son disciple à respecter scrupuleusement les obligations morales auxquelles il s'est engagé par la déclaration formelle (ὁμολογία) prononcée au moment de son baptême. Ce vocabulaire juridique sera utilisé par Basile de Césarée qui parle, à propos du baptême, de τὴν ὁμολογίαν φύλασσειν³⁵². Avant lui, Tertullien désigne l'ὁμολογία / *testatio* baptismale par le terme *signaculum*. Participer aux spectacles revient à annuler l'engagement baptismal envisagé comme une *testatio* munie de son *signaculum*, c'est-à-dire, comme l'écrit Tertullien, à *rescindere signaculum ... ejus*³⁵³. La σφραγίς du Pseudo-Clément admet-elle aussi cette acception ? Ce pourrait être le cas dans l'extrait **B** où « corrompre la lutte d'incor-

³⁵⁰ Cf. *supra*, p. 637 sq.

³⁵¹ Voir aussi 2 P 3, 14 « C'est pourquoi, très chers, en attendant cela (i. e. l'avènement du Jour de Dieu, cf. 3, 12), mettez votre zèle à être sans tache et sans reproche (ἄσπιλοι καὶ ἀμώμητοι), pour être trouvés en paix (εὐρεσθῆναι ἐν εἰρήνῃ) [...] » et Jc 1, 27 « La religion pure et sans tache devant Dieu notre Père consiste en ceci (θρησκεία καθαρὰ καὶ ἀμίαντος παρὰ τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτῆ ἐστίν) : visiter les orphelins et les veuves dans leurs épreuves, se garder de toute souillure du monde. »

³⁵² BASILE DE CÉSARÉE, *Sur le Saint-Esprit*, ch. 10, § 26, texte cité *supra*, p. 390.

³⁵³ TERTULLIEN, *Les spectacles*, ch. 24, § 3, texte cité et analysé *supra*, p. 385 sq.

ruptibilité » et « ne pas garder le sceau »³⁵⁴ équivalent à « trahir la profession baptismale ». Comme chez Tertullien, le terme *σφραγίς* pourrait désigner ici, par métonymie, les clauses impératives d'un document contractuel garanti par un sceau³⁵⁵, en l'occurrence, les commandements que le néophyte a juré d'observer lors de son baptême.

En 2 *Clément*, les expressions utilisant le verbe *τηρεῖν* ont en définitive toutes les chances de correspondre à la formule vedette de l'extrait A : « garder le baptême pur et immaculé » (*τηρεῖν τὸ βάπτισμα ἄγνόν καὶ ἀμίαντον*). Chez le Pseudo-Clément, le terme *σφραγίς* apparaît comme une désignation baptismale parmi d'autres, mais bénéficiant d'un large spectre sémantique où s'entrecroisent deux métaphores : en premier lieu, celle de l'*estampage* (= la chair conformée au modèle de l'Esprit), et en second lieu celle du *contrat* ou de la *déposition scellée* (= observance des exigences morales impliquées par l'engagement baptismal).

> Πλάσμα et σφραγίς dans l'Hypostase des archontes

Avant d'analyser les occurrences de *σφραγίς* dans le *Pasteur* d'Herma, il importe dès maintenant d'attirer l'attention de notre lecteur sur deux traités de la bibliothèque gnostique copte de Nag Hammadi (découverte en 1945)³⁵⁶. Le premier traité a pour titre l'*Hypostase des archontes* et propose, dans sa première partie, une réinterprétation gnostique de *Genèse* (cosmogénèse et anthropogonie). D'après Bernard Barc³⁵⁷, la matière essentielle de ce traité — composé à l'origine en grec — peut être attribuée au gnosticisme juif (alexandrin ?) de la première moitié du II^e siècle de notre ère. Le traité aurait ensuite été révisé par un gnostique chrétien dans la seconde moitié du II^e siècle. Le passage qui va nous intéresser appartient à la première strate de rédaction.

Le début du traité nous raconte les efforts déployés par les archontes et leur chef pour saisir le reflet de « l'incorrupibilité » divine contemplée dans les eaux primitives. Pour ce faire, les archontes décident de façonner Adam, un homme de poussière et de terre, une forme

³⁵⁴ Cf. *supra*, p. 686.

³⁵⁵ Sur cette acception, cf. *supra*, p. 618.

³⁵⁶ Cf. *infra*, p. 742 sq. où nous examinerons plus spécifiquement *σφραγίς* dans la sacramentaire gnostique.

³⁵⁷ *L'hypostase des archontes. Traité gnostique sur l'origine de l'homme, du monde et des archontes* (Nag Hammadi, codex II, traité 4), éd., trad. et com. B. BARC (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section "textes", 5), Québec / Louvain, 1980.

charnelle de leurs propres corps censée emprisonner la forme divine qui leur était apparue dans les eaux. Mais les archontes ne parviennent pas à capter cette « ressemblance » (copte : **ϵΙΝϵ**³⁵⁸), et Adam reste inerte. Il faut que Dieu vienne finalement lui donner la vie en lui insufflant une *ψυχή*. L'Esprit céleste, voyant cet homme pourvu d'une âme, descend et vient résider en lui. Adam est désormais une âme vivante. Les archontes, qui veulent s'approprier ce principe pneumatique, endorment Adam et lui arrachent « son côté semblable à une femme vivante » (f° 89, 8). Adam, privé de son esprit, n'est plus qu'un homme « psychique » (*ψυκικός*). Heureusement, Ève, la « Femme spirituelle (*πνευματική*) » issue de son côté, s'approche de lui et lui rend la vie. Adam peut alors s'exclamer : « Tu es celle qui m'as donné la vie : on t'appellera la Mère des vivants » (f° 89, 14-15). Les autorités (*ἐξουσίαι*) archontiques, revenues auprès d'Adam, se trouvent face à cette Ève spirituelle, cette « co-ressemblance » d'Adam, comme l'appelle notre traité :

f° 89, l. 19 « [...] lorsqu'elles virent sa co-ressemblance parlant avec 20 lui [i. e. Adam], elles furent saisies d'un grand trouble 21 et la désirèrent. Elles se dirent les unes aux autres : 22 "Allons ! jetons notre semence (*σπέρμα*) sur elle". Elles la poursuivirent et elle se moqua d'elles à cause de leur stupidité 25 et de leur aveuglement et elle devint arbre³⁵⁹ 26 à cause d'elles. Elle leur présenta son ombre qui 27 lui ressemble et elles la souillèrent 28 abominablement et souillèrent l'empreinte (*σφραγίς*) 29 de sa Voix afin qu'elles se condamnent 30 elles-mêmes dans leur modelage/contrefaçon (le *πλάσμα* réalisé par les autorités archontiques) et (dans) [sa] 31 ressemblance ([**ΠΕC**]ϵΙΝϵ, celle de la Femme spirituelle³⁶⁰). »³⁶¹

Il faut suivre ici l'habile commentaire de B. Barc qui éclaire de façon très satisfaisante l'acception probable de *σφραγίς*³⁶². La « (co-)ressemblance (**ϵΙΝϵ**) » convoitée, nous l'avons dit, est la « Femme spirituelle ». Mais les archontes ne parviendront pas à s'en emparer. Ève leur présente une « ombre » qui n'est que la composante charnelle de son être, une matière façonnée et contrefaite par les archontes eux-mêmes (cf. l. 30 : *πλάσμα*). De cette femme charnelle fécondée par les archontes naîtra Caïn, le *charnel*. Une autre composante d'Ève est également souillée : « l'empreinte (ou « sceau » : *σφραγίς*) de sa Voix » (= *ἡ σφραγίς τῆς φωνῆς*) à laquelle correspond, d'après la restauration de Bernard Barc, « [sa] ressemblance » (l. 30-31 :

³⁵⁸ Voir W. VYCICHL, *Dictionnaire étymologique de la langue copte*, Louvain, 1983, p. 64, s. v. **ϵΙΝϵ** : comme verbe, *imiter, ressembler* ; comme substantif, *modèle, ressemblance*.

³⁵⁹ Il s'agit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, l'arbre *de vie*, dans lequel se cache la Femme vivante.

³⁶⁰ [**ΠΕC**]ϵΙΝϵ est restitué ainsi par B. Barc.

³⁶¹ *Hypostase des archontes*, NH II, 4, f° 89, l. 19-31, éd. et trad. cit., p. 56-57. Nous rendons *πλάσμα* par *modelage/contrefaçon* plutôt que par *créature*, comme le fait B. Barc.

³⁶² *Ibid.*, p. 94-98.

[ΠΕC]ΕΙΝΕ), c'est-à-dire la ressemblance de la « Femme spirituelle ». Cette seconde composante, plus digne que la précédente, est destinée à engendrer Abel, le *psychique*. B. Barc parvient ainsi à une anthropologie à deux niveaux :

— **Niveau inférieur** : Femme charnelle et matérielle, appelée aussi « ombre » ou « modelage/contrefaçon » (πλάσμα), mère d'une lignée charnelle et destinée à retourner à la matière.

— **Niveau supérieur** : Femme « ressemblance » (ΕΙΝΕ) ou « empreinte (σφραγίς) de sa Voix », c'est-à-dire reproduction dans la matière d'une réalité spirituelle, céleste et invisible, seulement perceptible par la « Voix » (i. e. la « Femme spirituelle »). B. Barc établit à cet égard un parallèle éclairant³⁶³ : c'est par sa *voix* (φωνή), et uniquement par elle, que Dieu s'est manifesté à l'Horeb. Comme l'explique le Deutéronome, puisqu'on ne voyait pas de *ressemblance* (ὁμοίωμα), Israël doit se garder de faire une « *ressemblance gravée* » (γλυπτὸν ὁμοίωμα), *toute image* (εἰκών), *ressemblance de mâle ou de femelle* (ὁμοίωμα ἀρσενικοῦ ἢ θηλυκοῦ) » (Dt 4, 12 et 15). L'*Hypostase des archontes* s'inspire vraisemblablement de cette terminologie en rendant ici γλυπτὸν ὁμοίωμα par σφραγίς. Mais, contrairement à Dt 4, 12-15, l'image et la ressemblance acquièrent une valeur positive en tant que copie de la « Voix » — une copie (ou mieux : une σφραγίς) destinée à « s'unir à son modèle » (B. Barc) à la fin des temps.

D'après cette anthropologie à deux niveaux, nous constatons une opposition intéressante entre deux sortes de copies : l'une infidèle et grossière, le πλάσμα façonné par les archontes, l'autre plus fidèle et destinée à coïncider avec le modèle céleste, la σφραγίς.

Comme on peut le constater, nous sommes ici très proches de la notion de σφραγίς telle que nous avons pu la dégager en 2 *Clément*. Nous retrouvons également des concepts que Philon d'Alexandrie utilisait pour expliquer les modalités de la création de l'homme dans la Genèse³⁶⁴. Si l'*Hypostase des archontes* provient bien du judaïsme hellénistique, ce document constitue pour nous un témoignage de premier ordre, et cela à plusieurs titres : a) le terme σφραγίς n'a ici rien à voir avec la circoncision. Pour désigner cette dernière, les Juifs hellénophones, on l'a vu, se contentaient vraisemblablement du traditionnel σημεῖον (cf. Gn 17, 11)³⁶⁵. b) Dans la seconde moitié du II^e siècle, le réviseur chrétien de l'*Hypostase des archontes* n'a pas fait de difficulté

³⁶³ Nous ne le suivons pas lorsqu'il traduit ὁμοίωμα par *image* et εἰκών par *ressemblance*. L'inverse nous semble plus correct.

³⁶⁴ Cf. *supra*, p. 632 sq.

³⁶⁵ Cf. *supra*, p. 624 sq.

devant un terme qui servait déjà à désigner le baptême dans l'Église. Cela prouve que *σφραγίς* pouvait être compris comme une notion anthropologique abstraite n'impliquant pas nécessairement d'arrière-plan rituel. c) Puisque la dénomination baptismale *σφραγίς* réutilise la métaphore et le contenu d'une notion déjà existante dans le judaïsme grec, c'est là, selon toute vraisemblance, qu'il faut rechercher l'origine de la fortune si particulière du terme *σφραγίς* dans le christianisme.

Pour mémoire, nous pouvons citer une version plus tardive du même épisode, telle qu'on la trouve dans *L'Écrit sans titre* (rédaction primitive vers 175) :

ƒ° 116, l. 25 « [...] Alors Ève, qui est 26 puissante, se moqua de leur dessein [i. e. celui des archontes]. 27 Elle obscurcit leurs yeux, plaça 28 subrepticement son sosie à côté d'Adam,²⁹ entra dans l'arbre de la connaissance et y demeura. 30 Mais eux la suivirent. Elle leur parut 31 être entrée dans l'arbre et s'être faite 32 arbre. Pris d'une grande 33 crainte, les aveugles [i. e. les archontes] s'enfuirent. Après cela, 34 reprenant leurs sens, ils s'approchèrent 35 [d'Adam] et voyant le sosie de celle-là [ƒ° 117, l. 1] près de lui, ils se hâtèrent, croyant que c'était 2 la véritable (*ἀληθινή*) Ève. Et ils osèrent s'approcher 3 d'elle. Ils la saisirent et éjaculèrent 4 leur semence (*σπέρμα*) en elle. Ils firent cela avec 5 fourberie (*πανούργως*), la souillant non seulement 6 selon la nature (*φυσικῶς*), mais abominablement, 7 souillant l'empreinte (*σφραγίς*) de sa voix qui avait parlé avec eux auparavant 8 en disant : «<Il y a> quelqu'un avant vous». [...] 12 Donc, ils s'égarèrent, ne sachant pas que c'était leur corps (*σῶμα*) 13 qu'ils souillaient ; celui-ci est la 14 ressemblance (*εἶνε*) que les autorités (*ἐξουσίαι*) ont souillée de toutes sortes de façons 15 avec leurs anges (*ἄγγελοι*). »³⁶⁶

L'auteur de ce traité, un gnostique chrétien, a repris la formule d'origine, « l'empreinte (*σφραγίς*) de sa voix ». Il est cependant resté étranger aux deux niveaux de copie *πλάσμα* / *σφραγίς*. D'après lui, la « ressemblance » (*εἶνε*) correspond au *σῶμα*³⁶⁷. Cette simplification réduit la double anthropologie de l'*Hypostase des archontes* à un seul niveau de copie. Peut-être faut-il reconnaître là une influence chrétienne. En effet, le Pseudo-Clément, nous l'avons vu, ne parle que d'un seul niveau de copie³⁶⁸, celui du modelage ou de l'estampage de la chair, désigné par les termes *ἀντίτυπος* ou *σφραγίς*.

³⁶⁶ *L'Écrit sans titre. Traité sur l'origine du monde* (Nag Hammadi, codex II, traité 5, codex XIII, traité 2 et Brit. Lib. Or. 4926[1]), ƒ° 116-117, éd. et trad. (modifiée) L. PAINCHAUD (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section "textes", 21), Québec / Louvain / Paris, 1995, p. 191. La traduction est modifiée d'après B. BARC, 1980, *op. cit.* n. 357, p. 95-96.

³⁶⁷ Sur cette retouche de la doctrine, voir le commentaire de B. BARC, 1980, *op. cit.* n. 357, p. 96.

³⁶⁸ Et pour cause : admettre une copie concurrente de l'*ἀντίτυπος* ou de la *σφραγίς* de l'Esprit, c'est admettre l'activité propre d'un démiurge, c'est professer un gnosticisme auquel 2 *Clément* est tout à fait étranger.

> *Le Pasteur d'Hermas*

Hermas, comme le Pseudo-Clément, connaît le thème de la *chair* collaboratrice et fidèle servante de l'Esprit. Dieu avait fait demeurer l'Esprit dans la *chair par excellence*, celle du Christ, parce que celle-ci « s'était conduite dignement, saintement » et qu'elle « avait vécu de fermeté et de courage » (59, 5-6). Quiconque suit ce modèle sera donc récompensé :

[A] 59, 7 Πᾶσα γὰρ σὰρξ ἀπολήμψεται μισθὸν ἢ 59, 7 « Toute chair recevra son salaire, qui sera εὐρεθεῖσα ἀμίαντος καὶ ἄσπιλος, ἐν ἣ τὸ trouvée immaculée et sans défaut, et dans laquelle πνευμᾶ τὸ ἅγιον κατώκησεν.³⁶⁹ l'Esprit saint aura fait sa demeure. »

En aucun cas la chair ne doit être considérée comme corruptible (*φθαρτή*). Souiller la chair (*μιαίνειν τὴν σάρκα*) équivaut à souiller l'Esprit saint (*μιαίνειν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*), puisque ce dernier habite en elle (60, 1-2). La chair et l'Esprit « ne peuvent être souillés séparément » (60, 4). Le Pasteur recommande donc à Hermas : « Garde ta chair pure et immaculée (*τὴν σάρκα σου ταύτην φύλασσε καθαρὰν καὶ ἀμίαντον*), pour que l'Esprit qui est venu habiter en elle porte témoignage en sa faveur et qu'elle soit justifiée (*ἵνα τὸ πνεῦμα τὸ κατοικῆσαν ἐν αὐτῇ μαρτυρήσῃ αὐτῇ καὶ δικαιωθῇ σου ἢ σάρξ*). » Et plus loin, à propos de l'esprit comparé à un vêtement confié à l'homme par le Seigneur : « rendez [au Seigneur] votre esprit intact (*τὸ πνεῦμα ὑγιές*) comme vous l'avez reçu » (109, 2). La terminologie d'Hermas est très proche de celle du Pseudo-Clément. On peut donc s'attendre à trouver dans le *Pasteur*, non seulement *τὴν σάρκα φυλάσσειν*, mais aussi *τὴν σφραγίδα φυλάσσειν* ou *τὴν σφραγίδα τηρεῖν*. C'est cette dernière expression qu'emploie un peu plus loin Hermas, lorsqu'il demande au Pasteur de lui révéler l'explication de la parabole des rameaux³⁷⁰ :

[B] Κύριε, νῦν μοι ἐπίλυσον τοὺς τὰς ῥάβδους ἀποδε- « Seigneur, explique-moi maintenant ce qu'il δωκότας, ποταπὸς τις αὐτῶν ἐστὶ, καὶ τὴν τούτων en est de ceux qui ont rendu les rameaux, et κατοικίαν, ἵνα ἀκούσαντες οἱ πιστεύσαντες καὶ quelle est leur demeure, afin que, l'ayant entendu, ceux qui ont cru et ont reçu le sceau, εὐλογοῦντες τὴν σφραγίδα καὶ τεθλακότες αὐτὴν puis l'ont écrasé et ne l'ont pas gardé intact, καὶ μὴ τηρήσαντες ὑγιῆ, ἐπιγόντες τὰ ἑαυτῶν 51 ἔργα μετανοήσωσιν, λαβόντες ὑπὸ σοῦ σφραγίδα, reconnaissent leurs actes, se repentent, reçoivent de toi le sceau, et glorifient le Seigneur καὶ δοξάσωσι τὸν κύριον, ὅτι ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτοῖς καὶ ἐξαπέστειλὲν σε τοῦ ἀνακαινίσαι τὰ d'avoir eu pitié d'eux et de t'avoir envoyé re-

³⁶⁹ HERMAS, *Le pasteur*, ch. 59, § 7, éd. et trad. (modifiée) R. JOLY, 2^e éd., SC 53 bis, 1968, p. 240-241.

³⁷⁰ Voir 67, 1 sq. (éd. cit., p. 258 sq.) : À Hermas, le Pasteur montre l'ange du Seigneur occupé à distribuer des rameaux de saule à la foule. Tous sont ensuite rappelés et doivent rapporter leur rameau. Ceux qui remettent les rameaux les plus verdoyants (parfois même pourvus de pousses nouvelles) sont récompensés, ceux qui remettent les rameaux les plus desséchés sont réprouvés. À ceux qui remettent des rameaux en piètre état, il est cependant encore possible de faire pénitence, et d'intégrer l'édifice de l'Église. Ce sont ces derniers qu'évoque Hermas dans le passage cité ici.

πνεύματα αὐτῶν.³⁷¹

nouveler leurs esprits. »

Hermas, on le sait, admet la possibilité d'une « seconde pénitence » (*paenitentia secunda*) après le baptême³⁷². La révélation qu'il a reçue a d'ailleurs pour but d'éveiller les consciences et d'inciter les pécheurs déjà baptisés au repentir. Le Pasteur, chargé d'instituer cette pénitence, promet le pardon à ceux qui s'engageront sur la voie du repentir³⁷³. Cette grâce ne sera cependant concédée qu'une seule fois. Ceux qui laisseront échapper l'opportunité seront rejetés³⁷⁴. Hermas admet-il la possibilité d'un second baptême ? C'est ce que pourrait laisser penser notre passage, où la *σφραγίς* est donnée à deux reprises, avant et après le repentir (l. 3 et 5). Mais, si le premier sceau a sans aucun doute été reçu au moment du baptême, le second apparaît plutôt comme une simple rénovation du premier. On peut donc comprendre : le Pasteur rénove le baptême, mais ne le réitère pas. Cette grâce supplémentaire est accordée aux pénitents sincères dont la *μετάνοια* s'est traduite en actes. L'Église et le Pasteur ont d'ailleurs révélé à Hermas tous les commandements utiles pour y parvenir³⁷⁵. Le moralisme d'Hermas n'a rien à envier à celui du Pseudo-Clément. Son invite à la pénitence, adressée en interne à un groupe religieux déjà constitué, s'inscrit dans la tradition prophétique et apocalyptique qui place souvent l'éthique au-dessus du rituel.

Le baptême n'en demeure pas moins un passage indispensable pour le salut. Par l'intermédiaire de la parabole de la tour, le Pasteur va expliquer à Hermas que les justes d'avant le Christ, pourtant déjà porteurs des douze vertus primordiales (les douze vierges, qualifiées aussi de *πνεύματα*), n'en devront pas moins « remonter par l'eau » (*δι' ὕδατος ἀναβῆναι*), c'est-à-dire être baptisés. Ces justes, qu'Hermas contemple sous forme de pierres remontant « du fond de

³⁷¹ *Ibid.*, ch. 72, § 3, éd. et trad. (modifiée) cit., p. 274 sq.

³⁷² On peut aussi parler, si l'on préfère, d'une « première pénitence après le baptême » ou d'une « seconde conversion » (R. JOLY, « Le milieu complexe du "Pasteur d'Hermas" », 1993, *op. cit.* n. 326, p. 533 et p. 543). L'expression *paenitentia secunda* est celle que Tertullien emploie à propos de la doctrine du *Pasteur* d'Hermas dans *La pudicité*, ch. 10, § 12, éd. et trad. C. MUNIER, SC 394, 1993, p. 200.

³⁷³ *Ibid.*, ch. 31, § 1-7, éd. et trad. cit., p. 158 sq.

³⁷⁴ *Ibid.*, ch. 91, § 1-3, éd. et trad. cit., p. 322-321.

³⁷⁵ Au ch. 16, § 2 sq. (éd. cit., p. 118 sq.), l'Église personnifiée montre à Hermas les sept vertus (Foi, Continence, Simplicité, Science, Innocence, Sainteté, Charité). Plus loin, nous trouvons une liste de douze vertus : Foi, Tempérance, Force, Patience, Simplicité, Innocence, Sainteté, Gaieté, Vérité, Intelligence, Concorde, Charité (ch. 92, § 1 sq., éd. cit., p. 324 sq.). D'innombrables préceptes moraux sont exposés et expliqués. Ils constituent la matière essentielle de l'ouvrage d'Hermas. Par exemple : partager les richesses, pratiquer l'aumône, professer une foi juste, ne pas médire, se détourner du mensonge, ne pas commettre l'adultère, éviter si possible de se remarier en cas de veuvage, préférer la patience à la colère, craindre le Seigneur et non le diable, ne pas douter, éloigner la tristesse, etc.

l'eau » (*ἐκ τοῦ βυθοῦ*), sont destinés à intégrer la construction de la tour (= l'Église). Ils sont accompagnés de quarante autres pierres effectuant le même périple qu'eux, et représentant « les Apôtres et les docteurs qui ont proclamé la doctrine du Fils de Dieu » (92, §4). L'explication donnée par le Pasteur, qui mentionne à plusieurs reprises le terme *σφραγίς*, mérite d'être citée :

- [C] 93, 1 « Explique-moi encore, Seigneur, dis-je. — Que cherches-tu encore ? dit-il. — Pourquoi, Seigneur, dis-je, les pierres qui portaient (déjà) ces esprits³⁷⁶ (*πεφορηκότες τὰ πνεύματα ταῦτα*) ont-elles dû monter du fond de l'eau (*ἐκ τοῦ βυθοῦ*) pour être placées dans la construction de la tour ? 2 — Il leur fallait sortir de l'eau (*δι' ὕδατος ἀναβῆναι*), dit-il, pour être vivifiées (*ἵνα ζωοποιηθῶσιν*) : elles ne pouvaient entrer dans le royaume de Dieu (cf. Jn 3, 5) autrement qu'en rejetant la mort qu'était leur vie antérieure. 3 Ces morts reçurent donc eux aussi le sceau du Fils de Dieu (*ἔλαβον ... τὴν σφραγίδα τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ*) et entrèrent dans le royaume de Dieu (cf. Jn 3, 5). En effet, dit-il, avant de porter le nom du Fils de Dieu, l'homme est mort (*πρὶν γὰρ, φησί, φορέσαι τὸν ἄνθρωπον τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, νεκρός ἐστιν*) ; mais, dès lors qu'il a reçu le sceau, il rejette la mort et reçoit la vie (*ὅταν δὲ λάβῃ τὴν σφραγίδα, ἀποτίθεται τὴν νέκρωσιν καὶ ἀναλαμβάνει τὴν ζωὴν*). 4 Et le sceau, c'est l'eau (*ἡ σφραγίς οὖν τὸ ὕδωρ ἐστίν*) : ils descendent donc dans l'eau en étant morts et ils en sortent vivants. À eux aussi donc fut proclamé ce sceau (*κακείνοις οὖν ἐκηρύχθη ἡ σφραγίς αὕτη*) et ils en usèrent pour entrer dans le royaume de Dieu (*καὶ ἐχρήσαντο αὐτῇ, ἵνα εἰσέλθωσιν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ*, cf. Jn 3, 5). 5 — Pourquoi, Seigneur, dis-je, les quarante pierres, qui avaient déjà le sceau (*ἤδη ἐσχηκότες τὴν σφραγίδα*), sont-elles montées aussi avec elles du fond de l'eau ? — Parce que, dit-il, ces Apôtres et ces docteurs qui ont proclamé le nom du Fils de Dieu (*οἱ κηρύξαντες τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ*), après être morts dans la puissance et la foi du Fils de Dieu, l'ont proclamé (*ἐκήρυξαν*) aussi à ceux qui étaient morts avant eux et leur ont donné le sceau de la proclamation (*ἔδωκαν αὐτοῖς τὴν σφραγίδα τοῦ κηρύγματος*). 6 Avec eux donc, ils sont descendus dans l'eau et ensuite en sont remontés. Mais c'est vivants qu'ils sont descendus pour ensuite remonter vivants, alors que ceux qui étaient morts avant eux sont descendus morts et sont remontés vivants. 7 C'est grâce à eux que ces derniers ont été vivifiés et ont connu le nom du Fils de Dieu (*ἐζωοποιήθησαν καὶ ἐπέγνωσαν τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ*). C'est pourquoi ils sont remontés avec eux et ont été ajustés à la construction de la tour, 25 y prenant place sans être taillés ; car ils étaient morts dans la justice et dans une grande pureté (*ἐν δικαιοσύνῃ ... καὶ ἐν μεγάλῃ ἀγνείᾳ*) : il ne leur manquait que ce sceau (*μόνον δὲ τὴν σφραγίδα ταύτην οὐκ εἶχον*). Tu as maintenant l'explication de ces faits. — Oui, Seigneur, dis-je. »³⁷⁷

Un peu plus loin, Hermas demande au Pasteur de lui expliquer « comment il se fait que les pierres de ces montagnes [= les nations], pourtant bigarrées, une fois placées dans la construction, devinrent brillantes d'une même couleur blanche, comme les pierres qui sont montées du fond de l'eau » :

- [D] 94, 4 « C'est parce que toutes les nations, dit-il, qui habitent sous le ciel, après avoir entendu et avoir cru, ont été appelées du nom du Fils de Dieu (*ἀκούσαντα καὶ πιστεύσαντα ἐπὶ τῷ ὀνόματι ἐκλήθησαν τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ*). Ayant donc reçu le sceau (*λαβόντες οὖν τὴν σφραγίδα*), ces gens eurent une même pensée et un même sentiment (cf. Ep 4, 4), il y eut pour eux une même foi et une même charité, et ils portèrent, avec le Nom, les esprits des vierges (*καὶ τὰ πνεύματα τῶν παρθένων μετὰ τοῦ ὀνόματος ἐφόρουν*). De cette manière, la construction de la tour devint brillante d'une même couleur comme le soleil. »³⁷⁸

³⁷⁶ Les douze vertus, voir note précédente.

³⁷⁷ HERMAS, *Le pasteur*, ch. 93, § 1-7, éd. et trad. (modifiée) R. JOLY, 2^e éd., SC 53 bis, 1968, p. 326-329.

³⁷⁸ Sur ce passage, cf. *infra*, p. 714 sq.

Plus loin encore, il est question des pierres rondes — les justes encore trop attachés aux biens de ce monde — « qui n’ont pas encore reçu le sceau » (108, 1). Enfin, dans ce même chapitre, l’Ange de la pénitence donne ce conseil :

[E] 108, 4 « Je vous le dis à vous tous qui avez reçu le sceau : soyez simples, oubliez les offenses, ne vous obstinez pas dans votre malice ou dans le souvenir amer des offenses, n’ayez qu’un seul esprit, remédiez à ces discordes funestes, écarterez-les de vous : le maître du troupeau sera content de tout cela. »

D’après André Benoît, *σφραγίς* dans le *Pasteur d’Hermas* « désigne l’empreinte sur le baptisé du nom du Fils de Dieu, c’est-à-dire sans aucun doute la formule baptismale. Le terme n’a donc rien à voir avec le don du *πνεῦμα* »³⁷⁹. Cette affirmation repose sur un rapprochement des formules *λαμβάνειν τὴν σφραγίδα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* et *φορεῖν τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* (extrait C, l. 7 et 9). Certes, *σφραγίς* a bien chez Hermas un rapport avec le « Nom »³⁸⁰. Mais *τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* ne désigne pas la formule baptismale à proprement parler. Dans les *Actes*, on baptise « au nom de Jésus Christ » (Ac 2, 38 ; 8, 12 ; 10, 48) ou « au nom du Seigneur Jésus » (Ac 8, 16 ; 19, 5). Mais, à l’époque de l’évangile de Matthieu, on baptise « au nom du Père et du Fils et du saint Esprit » (Mt 28, 19). C’est également la formule que donne la *Didaché* au début du II^e siècle³⁸¹. Hermas n’utilise qu’une seule fois *βαπτίζειν*, lorsqu’il parle de « ceux qui ont entendu la parole de Dieu et qui veulent être baptisés au nom du Seigneur » (15, 3 : *οἱ τὸν λόγον ἀκούσαντες καὶ θέλοντες βαπτισθῆναι εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου*). Cependant, *τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου* n’est certainement pas une transcription complète de la formule baptismale. De toute évidence, *φορεῖν τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* (extrait C, l. 9) signifie tout simplement « porter le nom du Christ », c’est-à-dire « être appelé *χριστιανός* »³⁸². Outre le fait de sacrifier ici au « caractère volontiers sibyllin d’une Révélation »³⁸³, Hermas a de bonnes raisons de préférer *φορεῖν τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* au simple adjectif *χριστιανός*. Ce sobriquet était en

³⁷⁹ A. BENOÎT, *Le baptême chrétien au second siècle*, 1953, *op. cit.* n. 19, p. 131.

³⁸⁰ Ce que reconnaît F. J. Dölger, *DS* 109 : « porter le nom du Fils de Dieu et porter le sceau du Fils de Dieu sont seulement deux manières différentes d’exprimer une seule chose : cette alternance des dénominations pour la réception du baptême est notable dans le *Pasteur*, ch. 93, § 3-4 [...]. »

³⁸¹ *La Doctrine des douze Apôtres (Didaché)*, ch. 7, § 1 et 3, éd. et trad. W. RORDORF et A. TUILIER, SC 248, 1978, p. 170-173.

³⁸² Ac 11, 26 : « C’est à Antioche que, pour la première fois, les disciples reçurent le nom de “chrétiens” (*χρηματίζονται τε πρώτως ἐν Ἀντιοχείᾳ τοὺς μαθητὰς Χριστιανούς*). »

³⁸³ R. JOLY, « Le milieu complexe du “Pasteur d’Hermas” », 1993, *op. cit.* n. 326, p. 538, à propos de l’absence des noms “Jésus” et “Christ” dans le *Pasteur*.

effet utilisé par les adversaires des disciples du Christ³⁸⁴. Dans le *Pasteur*, τὸ ὄνομα suffit pour désigner ceux qui ont été persécutés « à cause du nom » (9, 9 et 10, 1 : εἴνεκα / εἴνεκεν τοῦ ὀνόματος ; 10, 1 : διὰ τὸ ὄνομα). À la fin de l'ouvrage, un chapitre consacré à « ceux qui ont souffert pour le nom du Fils de Dieu » (οἱ παθόντες ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ) fait explicitement allusion (105, 5)³⁸⁵ au passage suivant de la Première épître de Pierre :

1 P 4, 14 « Heureux, si vous êtes outragés pour le nom du Christ (ἐν ὀνόματι Χριστοῦ), car l'Esprit de gloire, l'Esprit de Dieu repose sur vous. 15 Que nul de vous n'ait à souffrir comme meurtrier, ou voleur, ou malfaiteur, ou comme délateur, 16 mais si c'est comme chrétien (εἰ δὲ ὡς χριστιανός), qu'il n'ait pas honte (μὴ αἰσχυνέσθω), qu'il glorifie Dieu de porter ce nom (δοξαζέτω δὲ τὸν Θεὸν ἐν τῷ ὀνόματι τούτῳ). »

1 P 4, 16 utilise bien χριστιανός. Hermas l'esquive donc sciemment, mais l'allusion est claire. L'extrait **D** (l. 2-3) n'est pas moins explicite, lorsqu'il parle des nations qui « ont été appelées du nom du Fils de Dieu » (ἐπὶ τῷ ὀνόματι ἐκλήθησαν τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ). Ailleurs, les chrétiens sont à nouveau mentionnés comme « ceux qui sont appelés selon le nom du Seigneur » (67, 1 : οἱ κεκλημένοι ἐν ὀνόματι κυρίου)³⁸⁶.

Puisque « porter le Nom » est la conséquence directe de l'invocation baptismale, et puisque σφραγίς est souvent associé avec φορεῖν τὸ ὄνομα (en particulier dans l'extrait **C**), l'existence d'un rapport entre σφραγίς et la formule prononcée sur le néophyte ne saurait être niée. Mais ce rapport, qui est indirect, n'épuise pas la signification du terme σφραγίς chez Hermas, comme le prétend André Benoît. L'expression τὴν σφραγιδα τηρεῖν (extrait **B**, l. 3-4), nous l'avons vu, fait également écho aux arrhes de l'Esprit reçues au moment du baptême. Le Pseudo-Clément exprimait cette idée en recourant à la métaphore de l'estampage, une métaphore parfaitement conciliable avec le terme σφραγίς. Bien qu'Hermas ne s'engage pas sur cette voie, la métaphore de l'estampage ne lui était certainement pas étrangère. L'extrait **B**, qui pourrait impliquer une métaphore de ce type, nous livre d'ailleurs un nouvel indice sur les liens que le sceau entretient avec le don préliminaire de l'Esprit. D'après les lignes 5-8, la rénovation du sceau promise aux pénitents (λαβόντες ὑπὸ σοῦ σφραγιδα) correspond à un renouvellement des esprits (ἀνακαινίσαι τὰ πνεύματα). Hermas appelle ailleurs τὰ πνεύματα les douze vertus que les justes portaient déjà en eux (extrait **C**, l. 2). Or ces qualités morales (cf. l. 25-26 : ἐν

³⁸⁴ Ac 26, 28 : le roi Agrippa à Paul : « Encore un peu, et, par tes raisons, tu vas faire de moi un chrétien ! (ἐν ὀλίγῳ με πείθεις Χριστιανὸν ποιῆσαι) ».

³⁸⁵ « Et vous qui souffrez pour Dieu, vous devez le glorifier de ce qu'il vous a jugés dignes de porter son nom et d'être guéris de tous vos péchés. » (éd. et trad. R. JOLY, 2^e éd., SC 53 bis, 1968, p. 349)

³⁸⁶ Éd. et trad. cit., p. 258-261.

δικαιοσύνη ... καὶ ἐν μεγάλῃ ἀγνείᾳ) leur donnent le droit de disposer du sceau (l. 27 : τὴν σφραγίδα ... εἶχον)³⁸⁷. À ces esprits vertueux s'opposent d'autres πνεύματα, les πονηρὰ πνεύματα, c'est-à-dire les vices³⁸⁸. Le chrétien doit éviter de les faire entrer en lui, au risque de perdre le dépôt reçu au baptême :

[F] 34, 5 « Lorsque tous ces esprits viennent habiter un même vase où habite déjà l'Esprit saint (ὅταν γὰρ ταῦτα τὰ πνεύματα ἐν ἐνὶ ἀγγεῖῳ κατοικῆ, οὗ καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κατοικεῖ), le vase ne peut plus tout contenir, et déborde (οὐ χωρεῖ τὸ ἅγιον ἐκεῖνο, ἀλλ' ὑπερπλεονάζει). 6 Donc l'Esprit délicat (τὸ τρυφερὸν οὖν πνεῦμα), qui n'a pas l'habitude de demeurer avec un mauvais esprit (μετὰ πονηροῦ πνεύματος) ni avec la dureté, s'éloigne d'un tel homme et cherche à habiter avec la douceur et le calme. 7 Mais quand il s'éloigne de l'homme, en qui il habitait, cet homme se vide de l'Esprit juste (γίνεται ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος κενὸς ἀπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ δικαίου) et, désormais plein des esprits mauvais (πεπληρωμένος τοῖς πνεύμασι τοῖς πονηροῖς), il s'agite dans tous ses actes, tirailé en tous sens par les esprits mauvais et il devient complètement aveugle, loin de la droite réflexion. Voilà ce qui arrive à tous les colériques. »

Rénover le sceau ou renouveler les esprits (extrait **B**) revient en définitive à déloger les πονηρὰ πνεύματα pour laisser toute sa place au πνεῦμα τὸ δίκαιον, à l'Esprit saint venu habiter dans l'homme au moment du baptême. Le sceau n'est donc pas sans rapport avec la pneumatologie baptismale. Pour autant, σφραγίς n'est pas une appellation nouvelle de πνεῦμα. Σφραγίς reste une dénomination baptismale assez générale, dont le succès, nous le voyons déjà, n'est pas dû à un sens obvie, mais, au contraire, à une grande potentialité sémantique. Il ne faut pas accorder trop d'importance à la formule souvent citée de l'extrait **C** (l. 11) : « Et le sceau, c'est l'eau » (ἡ σφραγίς οὖν τὸ ὕδωρ ἐστίν). Cette formule intervient comme un élément d'explication, et non comme une définition générale. Elle présente cependant un double avantage : elle confirme d'une part — pour qui en douterait encore — que σφραγίς est bien une dénomination baptismale ; elle prouve d'autre part — et cela n'est pas sans intérêt pour nous — que σφραγίς n'est à cette époque associé à aucun rite de signation.

Il reste à dire quelques mots de l'expression « sceau de la proclamation » (extrait **C**, l. 19-20 : σφραγίς τοῦ κηρύγματος). D'après F. J. Dölger (*DS* 99), cette expression ferait allusion au baptême en tant que confirmation et authentification d'une prédication « réussie » (par le prédicateur) et « acceptée » (par le fidèle). L'expression σφραγίς τοῦ κηρύγματος aurait donc une

³⁸⁷ Les termes δικαιοσύνη et σφραγίς montrent que nous avons certainement affaire à une réinterprétation — sinon à un détournement — de Rm 4, 11 (cf. *supra*, p. 626).

³⁸⁸ Aux douze vierges vertueuses, Hermas oppose douze femmes appelées Incrédulité, Intempérance, Désobéissance, Tromperie, Tristesse, Méchanceté, Débauche, Colère, Fausseté, Démence, Médisance et Haine (92, 3, éd. cit., p. 324 sq.). Dans ce ch. 92, Hermas réserve le nom de πνεύματα aux vertus.

valeur contractuelle comparable à celle que nous avons soupçonnée chez le Pseudo-Clément³⁸⁹. Mais c'est oublier que, quelques lignes plus haut (l. 12-13), on lit : « À eux aussi donc fut proclamé ce sceau » (κακείνοις οὖν ἐκηρύχθη ἡ σφραγὶς αὕτη). On voit donc se succéder, en toute logique, *une proclamation du sceau*, puis *le don du sceau proclamé*. C'est ainsi qu'il faut comprendre ἔδωκαν αὐτοῖς τὴν σφραγῖδα τοῦ κηρύγματος, que Robert Joly traduit assez justement : « et [ils] leur ont donné le sceau qu'ils annonçaient ». Il ne s'agit en aucun cas ici de “sceller une proclamation”, mais tout simplement de donner ce qui a été proclamé, c'est-à-dire le baptême.

> *L'inscription d'Aberkios et le Pasteur d'Herma*

Le terme *σφραγίς* apparaît dans une inscription funéraire fameuse, celle qu'Aberkios de Hiéropolis en Phrygie Salulaire³⁹⁰, un homme d'église, composa pour lui-même à l'âge de 72 ans, vers la fin du II^e siècle ou au début du III^e siècle. Ce document a suscité une gigantesque bibliographie qu'il serait vain de vouloir réunir ici. Les références que nous avons utilisées, et auxquelles nous renvoyons maintenant³⁹¹, seront citées plus bas par nom d'auteur, afin d'alléger

³⁸⁹ Cf. *supra*, p. 690 sq.

³⁹⁰ Il faut distinguer cette Hiéropolis (Phrygie Salulaire, sur le Glaukos,auj. Küfiçayu, dans la région de l'actuelle Sandukli), d'une cité beaucoup plus célèbre, Hiéropolis en Phrygie Paca (auj. Pamukkale), sise au confluent du Méandre (auj. Büyükenderes) et de l'un de ses affluents, le Lykos. Sur les problèmes posés par l'identification de Hiéropolis, voir (références complètes note suivante) : W. M. RAMSAY, 1882(a), p. 506-507 (trouvailles épigraphiques qui permettent de localiser Hiéropolis dans la vallée du Glaukos, région de l'actuelle Sandukli) ; L. DUCHESNE, 1882, p. 136 ; L. DUCHESNE, 1883, p. 16-21 ; W. M. RAMSAY, 1897, p. 679-683 : propose de circonscrire la localisation de Hiéropolis aux abords immédiats de Kotch-Hissar, à cause de la proximité de sources chaudes.

³⁹¹ Nous avons consulté : W. M. RAMSAY, 1882(a) : « Les trois villes phrygiennes Brouzos, Hiéropolis et Otrous », *Bulletin de correspondance hellénique*, 6, 1882, p. 503-520 ; L. DUCHESNE, 1882 : « Une épitaphe d'Hiéropolis en Phrygie », *Bulletin critique de littérature, d'histoire et de théologie*, t. 3, n° 7, 15 août 1882, p. 135-136 ; W. M. RAMSAY, 1882(b) : « The Tale of Saint Abercius », *Journal of Hellenic Studies*, 3, 1882, p. 339-352 ; L. DUCHESNE, 1883 : « Saint Abercius, évêque d'Hiéropolis en Phrygie » *Revue des questions historiques*, 34, juillet 1883, p. 5-33 ; S. REINACH, 1883 : « Chronique d'Orient. Fouilles et découvertes », *Revue archéologique*, 3^e série, t. 2, juil.-déc. 1883, p. 192-197 ; W. M. RAMSAY, 1883 : « The Cities and Bishoprics of Phrygia », *Journal of Hellenic Studies*, 4, 1883, p. 370-436 (en part. p. 424-427) ; J. B. LIGHTFOOT, 1885 : *The Apostolic Fathers, Part II : S. Ignatius, S. Polycarp*, vol. 1, Londres, 1885, p. 493-497 ; T. PREGER, 1891 : *Inscriptiones graecae metricae ex scriptoribus praeter anthologiam collectae*, Leipzig, 1891 ; G. FICKER, 1894 : « “Der heidnische Charakter der Aberkios-Inschrift” vorleget von Hrn. Harnack, am 11 Jan. 1894 », *Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1894, 1, p. 87-112 ; O. HIRSCHFELD, 1894 : « Zu der Abercius-Inschrift », *Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1894, 1, p. 193 (une page de remarques parue le 1 mars) ; L. DUCHESNE, 1895 : « L'épitaphe d'Abercius », *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, 15, Paris / Rome, 1895, p. 155-182 ; A. DIETERICH, *Die Grabschrift des Aberkios*, Leipzig, 1896 ; W. M. RAMSAY, 1897 : *The Cities and Bishoprics of Phrygia*, vol. 1, part 2 : *West and West-Central Phrygia*, Oxford, 1897, p. 709-716
[Suite de la note page suivante]

notre appareil de notes. Nous ne reviendrons pas sur la controverse née des travaux de Gerhard Ficker³⁹², un élève d'Adolf von Harnack persuadé d'avoir affaire, en la personne d'Aberkios, à un prêtre de Cybèle. Bien que (totalement ou partiellement) défendue par son professeur³⁹³ et par quelques autres³⁹⁴, la thèse de Gustav Ficker n'a pas résisté longtemps à l'évidence du texte. La réponse cinglante que Louis Duchesne adressa en 1895 au jeune chercheur allemand et à son éminent professeur a convaincu, et plus personne ne songe désormais à nier le caractère chrétien de l'épithaphe³⁹⁵. Toute la controverse a été admirablement présentée et discutée par Armand

(introduction et légende d'Aberkios) et 722-729 (édition et commentaire de l'inscription) ; **W. R. PATON, 1906** : « Note on the inscription of Abercius », *Revue archéologique*, 4^e série, t. 8, juil.-déc. 1906, p. 93-96 ; **P. BATIFFOL, 1903** : « Abercius (Inscription d') », *Dictionnaire de théologie catholique*, I, 1, 1903, col. 57-64 ; **H. LECLERCQ, 1907** : « Abercius », *DACL* I, 1, 1907, col. 66-87 ; **W. LÜDTKE et T. NISSEN, 1910** : *Die Grabschrift des Aberkios. Ihre Überlieferung und ihr Text*, BT, 1910 ; **T. NISSEN, 1912** : *S. Abercii Vita*, BT, 1912 ; **A. ABEL, 1926** : « Étude sur l'inscription d'Abercius », *Byzantion*, 3, 1926, p. 321-411 ; **W. M. CALDER, 1939** : « The Epitaph of Avircius Marcellus », *Journal of Roman Studies*, 29, 1939, p. 1-4 ; **H. GRÉGOIRE, 1955-1957** : « Bardesane et S. Abercius », *Byzantion*, 25-27, 1955-1957, p. 363-368 ; **M. VOLANTE, 1987** : « Il "casto pastore" dell' *Iscrizione* di Abercio e il *Pastore* di Erma », *Orpheus. Rivista di umanità classica e cristiana*, 8, 1987, p. 355-365 ; **W. H. C. FRIEND, 1996** : *The Archaeology of Early Christianity : A History*, Londres, 1996, p. 95-98 ; **R. MERKELBACH, 1997** : « Grabepigramm und Vita des Bischofs Aberkios von Hierapolis », *Epigraphica Anatolica*, 28, 1997, p. 125-139 ; **V. HIRSCHMANN, 2000** : « Untersuchungen zur Grabschrift des Aberkios », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 129, 2000, p. 109-116.

³⁹² G. FICKER, « "Der heidnische Charakter der Aberkios-Inschrift" vorleget von Hrn. Harnack, am 11 Jan. 1894 », *Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1894, 1, p. 87-112 (*op. cit.* n. 391).

³⁹³ A. VON HARNACK, « Zur Abercius-Inschrift », *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, 12, 4, 1895, p. 1-28 (non consulté). W. H. C. Friend, qui relate les prises de position d'A. von Harnack sur le sujet, parle à juste titre de « one of the few serious scholarly mistakes in Harnack's career » (W. H. C. FRIEND, « Church Historians of the Early Twentieth Century : Adolf von Harnack (1851-1930) », *Journal of Ecclesiastical History*, 52, 1, 2001, p. 94). Il évoque également la contribution de Gerhard Ficker, « a pedantic if closely argued paper "proving" that the inscription was probably in honour of a priest of Cybele, and that Avircius may have been a disciple of Attis. » Voir, du même auteur (W. H. C. FRIEND, 1996, p. 95-98), un panorama des polémiques ayant entouré l'inscription d'Aberkios.

³⁹⁴ Voir en particulier O. HIRSCHFELD, 1894 et A. DIETERICH, 1896 qui proposent parfois d'autres pistes d'interprétation, mais toujours dans le cadre des cultes païens de la fin de l'Antiquité (cf. *infra*, p. 716).

³⁹⁵ Une exception : E. DINKLER, « Älteste Christliche Denkmäler. Bestand und Chronologie » dans E. DINKLER, *Signum Crucis*, 1967, p. 158-160. Pour mettre en doute le caractère chrétien de l'inscription, E. Dinkler, sans même discuter le contenu de l'inscription, allègue les traces d'une couronne ciselée sur l'un des côtés du cippe d'Aberkios (E. Dinkler reproduit pl. XIII, fig. 34 une photographie où le côté en question n'est pas visible, et avoue n'avoir pu examiner la pièce, emballée depuis 1962 à cause d'une réorganisation au musée du Latran, cf. *infra* la description donnée par W. M. Ramsay). Minucius Felix, entre autres chrétiens, n'a-t-il pas dit : *nec mortuos coronamus* (*Octavius*, ch. 38, § 3, éd. et trad. J. BEAUJEU, CUF, 1974, p. 66, voir aussi ch. 12, § 6, p. 17 : *coronas etiam sepulcris denegatis*) ? Tout cela suffirait selon E. Dinkler « à mettre en question l'*interpretatio christiana* » et « à classer le monument d'Aberkios comme n'étant pas clairement chrétien » (*ibid.*, p. 160). L'argumentation d'E. Dinkler est ici particulièrement fragile.

Abel dans une étude très complète qui reste encore aujourd'hui une référence incontournable³⁹⁶. L'utilisation du terme *σφραγίς*, nous le verrons, n'a pas lieu de surprendre, et sa signification — ou plutôt son symbolisme — reste tout à fait dans l'esprit de l'époque. En partant des hypothèses de Maria Volante, nous pourrions même nous demander si toute l'expression *λαόν ... λαμπρὰν σφραγεῖδαν ἔχοντα* n'a pas été inspirée par l'ouvrage d'Herma auquel Aberkios semble avoir voulu faire allusion³⁹⁷.

En 1881, Sir William Mitchell Ramsay (1851-1939) découvre à Kélandres (village situé à une dizaine de kilomètres au nord-ouest de Sandukli, vallée du Glaukos) une épitaphe datée de 216 apr. J.-C., celle d'un certain Alexandre fils d'Antoine³⁹⁸. L'année suivante, Louis Duchesne³⁹⁹ constate d'évidentes ressemblances entre cette épitaphe et celle qu'une *Vita*⁴⁰⁰ connue entre autres par le *Ménologe* de Siméon Métaphraste (fin X^e siècle) attribue à un saint évêque de Phrygie, Aberkios, contemporain de Marc-Aurèle. Le hasard voulut que W. M. Ramsay, revenu en 1883 dans la vallée du Glaukos, dégage deux fragments de stèle dans le mur d'un ancien établissement de bains (installé sur les sources chaudes près de Kotch-Hissar, le site probable de Hiéropolis)⁴⁰¹. Ces fragments n'étaient autres que ceux de l'inscription originale

³⁹⁶ A. ABEL, « Étude sur l'inscription d'Abercius », *Byzantion*, 3, 1926 (*op. cit.* n. 391), p. 321-411 (en part. p. 382-389).

³⁹⁷ Cf. *infra*, p. 712 sq.

³⁹⁸ Le marbre original a été transféré à Istanbul d'après L. DUCHESNE, 1895, p. 156. Pour l'édition *princeps*, voir W. M. RAMSAY, 1882, p. 518-520. Mais W. M. Ramsay n'avait pas conscience des analogies entre cette inscription et celle d'Aberkios telle que la donnent les mss. L. Duchesne en améliora la lecture dès 1882 (p. 136). D'autres conjectures furent proposées ensuite, et W. M. Ramsay publie une édition améliorée en 1897 (p. 720-722). Nous reproduisons son texte disposé en vers, mais en conservant les n° de ligne de l'inscription originale :

Ι Ἐκλεκτηῆς πό-2-[λε]ως ὁ πολεί-3-[της τ]οῦτ' ἐποί[η]σα
 4 ζῶν, ἴν' ἔχω φανε[ρῶς] 5 σώματος ἔνθα 6 θέσιν.
 Οὔνομα 7 Ἀλέ[ξ]ανδρος Ἀντ[ω]-8-νίου, μαθητῆς 9 ποιμένος ἀγνοῦ.
 10 Οὐ μέντοι τύμβω 11 τις ἐμῶ ἕτερόν τι-12-να θήσει ·
 εἰ δ' οὖν, Ῥω-13-μαίων τα[μ]εῖω θήσει[ι] 14 δισχειλία [χ]ρυσᾶ,
 15 καὶ [χ]ρηστῇ πατρίδ[ι] 16 Ἱεροπόλει χεῖλια 17 χρυσᾶ.
 Ἐγράφη ἔπει τ' 18 — μνηι ζ', ζόντος [pour ζῶντος].
 19 Εἰρήνη παράγουσιν κα[ὶ] 20 μνησκομένοις [pour μιμνησκομένοις] περὶ ἡ[μ]ῶν.

Le texte se lit également chez W. LÜDTKE et T. NISSEN, 1910 ; P. BATIFFOL, 1903, col. 58-59 ; A. ABEL, 1926, p. 322.

³⁹⁹ L. DUCHESNE, « Une épitaphe d'Hiéropolis en Phrygie », *Bulletin critique de littérature, d'histoire et de théologie*, t. 3, n° 7, 15 août 1882, p. 135-136 (*op. cit.* n. 391).

⁴⁰⁰ T. NISSEN, *S. Abercii Vita*, BT, 1912 (*op. cit.* n. 391), qui édite trois recensions de cette *Vie*.

⁴⁰¹ La nouvelle paraît tout d'abord dans la *Revue archéologique* : « Vous me croirez à peine si je vous dis que nous avons trouvé un fragment du tombeau de saint Abercius avec une partie des lignes depuis ΕΙΣ ΡΩΜΗΝ jusqu'à ΕΔΡΑΞΑΤΟΠΙΑΡΘΕ. Ce n'est malheureusement qu'un petit morceau, mais il présente quelques leçons importantes, telles que ΠΑΥΛΟΝ ΕΞΩΝ, ΣΥΡΗΝΣ ΠΕΔΙ, ΕΥΦΡΑΤΗΝ ΔΙΑΒΑΣ. Le marbre est encastré dans le mur des bains, et ce n'est pas sans peine, à cause de l'humidité,

[Suite de la note page suivante]

d'Aberkios⁴⁰². La prosodie prouve que le formulaire utilisé par Alexandre fils d'Antoine dépend de l'építaphe de son illustre compatriote. L'année 216 constitue donc un *terminus ante quem* confirmant ce que la *Vita* nous indiquait déjà : Aberkios vécut dans la seconde moitié du II^e siècle⁴⁰³. Les différentes versions de l'inscription données par la *Vita*⁴⁰⁴ peuvent donc être amendées en fonction des deux documents exhumés par W. M. Ramsay, et contrôlées par la prosodie⁴⁰⁵. Dans le texte que nous reproduisons ci-dessous, nous avons mis en caractères gras les mots et les lettres lisibles sur l'építaphe d'Alexandre (v. 1-3 ; 20-22) et sur celle d'Aberkios (v. 7-15)⁴⁰⁶. Avec Armand Abel, nous donnons systématiquement la priorité aux vestiges épigraphiques, qu'il s'agisse de l'orthographe ou du vocabulaire. Notre traduction se base sur

que nous réüssimes à faire un estampage de l'inscription, avec la même eau thermale dont saint Abercius, suivant la tradition, a doté jadis ses concitoyens d'Otrous. » (propos rapportés par S. REINACH, 1883, p. 194-195). À l'instigation de L. Duchesne, ces deux fragments ont été réunis et offerts au pape Léon XIII en 1892. L'inscription originale d'Aberkios est désormais conservée au Musée du Latran.

⁴⁰² Édition *princeps* W. M. RAMSAY, « The Cities and Bishoprics of Phrygia », *Journal of Hellenic Studies*, 4, 1883, n° 36, p. 424-427 (*op. cit.* n. 391).

⁴⁰³ L. Duchesne (1882, p. 135-136 ; 1883, p. 27 sq. ; 1895, p. 163-164) a proposé d'identifier notre Aberkios avec *Ἀβίρκιος Μάρκελλος* (Avircius ou Abercius Marcellus), un des dirigeants de l'Église en Phrygie, commanditaire à la fin du II^e siècle (vers 193) d'un ouvrage anti-montaniste dont Eusèbe a conservé plusieurs fragments (*Histoire ecclésiastique*, livre V, ch. 16, § 3 - ch. 17, § 4, éd. et trad. G. BARDY, SC 41, 1955, p. 46-54). Cette identification est généralement considérée comme vraisemblable ou même très vraisemblable. Le rédacteur anonyme est un proche d'Avircius / Abercius, et sans doute de la même région que lui. Avircius / Abercius lui avait demandé depuis longtemps d'écrire contre l'hérésie. L'anonyme, longtemps indécis, se mettra finalement au travail lorsque, séjournant à Ancyre de Galatie, les presbytres du lieu lui demanderont « de leur laisser un mémorial de ce qui avait été dit contre les ennemis de la parole de vérité ». Notre anonyme se trouvait à Ancyre, écrit-il à Avircius, avec « notre copresbytre Zotique d'Otrous » (ch. 16, § 5 : *παρόντος καὶ τοῦ συμπρεσβυτέρου ἡμῶν Ζωπικοῦ τοῦ Ὀτρηνοῦ*). Or les travaux de W. M. Ramsay (1882, p. 505 sq. et 1897, p. 686-690) ont permis de localiser Otrous dans la région de Sandukli, c'est-à-dire à proximité de la Hiéropolis de notre Aberkios.

⁴⁰⁴ La priorité doit être donnée au groupe I représenté par le *Parisinus* Graecus 1540, ancien *Colbertinus* 1923 (*P*, X^e - XI^e s.). Le groupe représenté par le *Hierosolymitanus Sabaeus* 27 (*H*, XI^e - XII^e s.) et le *Mosquensis* 379 (*M*, XI^e s.) provient d'un intermédiaire tronqué. La recension métaphrastique provient selon Armand Abel (1912, p. 333) « d'un type de manuscrit intermédiaire entre l'archétype commun et l'archétype de *H* et *M* ». Quant au *Coislianianus* 110, il n'est qu'un résumé sans grande valeur. La version russe (XV^e - XVI^e s. ?, éditée en 1880 dans un ménologe) est d'un grand intérêt pour la *Vita*. D'après Theodor Nissen (1912, p. X-XIV) « le modèle grec sur lequel se base la version russe est très proche de *P* », et même en certains endroits plus fidèle que lui à la version originale. Après examen, il s'avère cependant que, pour le texte de l'inscription, l'extrême originalité des leçons offertes par la version russe doit plutôt être attribuée à une mauvaise compréhension de l'építaphe. Cet avis est partagé par Theodor Nissen et Armand Abel.

⁴⁰⁵ Aberkios a composé son építaphe en hexamètres dactyliques réguliers où la césure trouve toujours sa place. Le deuxième vers, un pentamètre, fait exception en formant avec le premier vers un distique élégiaque. Reihnold Merkelbach est apparemment le seul à reconnaître un pentamètre au sixième vers. Mais il s'agit plus vraisemblablement d'un hexamètre qui a souffert d'une lacune en milieu de vers (cf. *infra*). Des irrégularités apparaissent cependant aux v. 14 (3^e pied constitué de 3 brèves), 15 (2^e pied constitué de trois brèves) et 18 (1^{er} pied constitué d'une longue, d'une brève et d'une longue). Pour les irrégularités patentes des v. 21 et 22, voir l'annotation *infra*.

⁴⁰⁶ Voir l'édition synoptique des différents témoins par W. LÜDTKE et T. NISSEN, 1910, p. 36-43.

celles qu'ont proposées Louis Duchesne (1895, p. 157-158) et Armand Abel (1926, p. 348) et tient compte des précisions nouvelles apportées par Maria Volante (1987) et Vera Hirschmann (2000)⁴⁰⁷.

Ἐκλεκτῆς πόλεως ὁ πολεῖτης τοῦτ' ἐποίησα, 2 ζῶν, ἵν' ἔχω φανερωῶς σώματος ἔνθα θέσιν. 3 οὖνομ' Ἀβέρκιος ὡν ὁ μαθητῆς Ποιμένος ἀγνοῦ 4 ὃς βόσκει προβάτων ἀγέλας ὄρεσιν πεδίοις τε, 5 ὀφθαλμοὺς ὃς ἔχει μεγάλους πάντη καθορῶντας. 6 Οὗτος γὰρ μ' ἐδίδαξεν [φυλάξαι ?] γράμματα πιστά, 7 εἰς Ῥώμην ὃς ἔπεμψεν ἐμὲν βασιλείαν ἀδρῆσαι 8 καὶ βασιλίσσαν ἰδεῖν χρυσόστολον χρυσοπέδιλον · 9 λαὸν δ' εἶδον ἐκεῖ λαμπρὰν σφραγιδαὺν ἔχοντα. 10 Καὶ Συρίης πέδον εἶδα καὶ ἄστεα πάντα, Νίσιβιν 11 Εὐφράτην διαβάς · πάντη δ' ἔσχον συνομήμους], 12 Παῦλον ἔχων ἐπ' ὄχρους (?). Πίστις πάντη δὲ προήγε 13 καὶ παρέθηκε τροφήν πάντη Ἰχθὺν ἀπὸ πηγῆς 14 πανμεγέθη καθαρὸν, ὃν ἐδράξατο Παρθένος ἀγνή, 15 καὶ τοῦτον ἐπέδωκε φίλοις ἔσθειν διὰ παντός, 16 οἶνον χρηστὸν ἔχουσα, κέρασμα, διδοῦσα μετ' ἄρτου. 17 Ταῦτα παρεστῶς εἶπον Ἀβέρκιος ὧδε γραφῆναι · 18 ἑβδομηκοστὸν ἔτος καὶ δευτέρου ἡῆγον ἀληθῶς. 19 Ταῦθ' ὁ νοῶν εὐξαιτο ὑπὲρ Ἀβερκίου πᾶς ὁ συνωδός. 20 Οὐ μέντοι τύμβῳ τις ἐμῷ ἕτερόν τινα θήσει · 21 εἰ δ' οὖν, Ῥωμαίων ταμείῳ θήσει δισχέιλια χρυσᾶ 22 καὶ χρηστῆ πατρίδι Ἱεροπόλει χεῖλια χρυσᾶ.

« Citoyen d'une citée élue⁴⁰⁸, j'ai fait ce [monument] 2 de mon vivant, afin d'avoir ici une place en vue pour mon corps. 3 Je me nomme Aberkios ; je suis disciple d'un Pasteur pur/chaste 4 qui paît ses troupeaux de brebis dans les montagnes et les plaines, 5 qui a de grands yeux voyant tout d'en haut ; 6 c'est lui en effet qui m'enseigne [à observer ?] des écrits dignes de foi, 7 qui m'envoya à Rome considérer un royaume 8 et voir une reine vêtue d'or et chaussée d'or⁴⁰⁹ ; 9 or je vis là un peuple portant une *sphragis* brillante. 10 Je vis aussi la contrée de Syrie et toutes les villes, Nisibe, 11 ayant passé l'Euphrate ; partout j'eus des conf[rères], 12 ayant Paul sur (mon) [char (?)]. Foi d'autre part (me) précédait partout 13 et (me) servit partout en nourriture un Poisson⁴¹⁰ de source, 14 très grand, sans tache, dont Vierge pure/chaste s'était emparé, 15 et qu'elle donne toujours à manger aux amis, 16 ayant un beau vin, mélangé⁴¹¹, qu'elle donne avec le pain. 17 Moi, Aberkios, j'ai dicté ces choses pour qu'elles soient inscrites ici. 18 J'étais en vérité dans ma soixante-douzième année. 19 Que celui qui comprend ceci et qui pense de même prie pour Aberkios. 20 Notez que personne ne mettra quelqu'un d'autre dans mon tombeau, 21 et s'il le fait, il paiera deux mille pièces d'or au trésor des Romains 22 et mille pièces d'or à ma chère patrie Hiéropolis. »

a) Description du cippe d'Aberkios

⁴⁰⁷ Cf. *infra*.

⁴⁰⁸ A. Abel (1926, p. 357), après W. M. Rasmay (1897, p. 724), pense que cette épithète est chrétienne : « il y a une différence entre l'*ἐκλεκτῆ πόλις* (v. 1) et la *χρηστῆ πατρίς* (v. 22). La première est, à nos yeux, la cité céleste », tandis que la seconde serait la cité terrestre, Hiéropolis.

⁴⁰⁹ Comme l'a montré Vera Hirschmann (cf. *infra*), il faut reconnaître ici une personnification de la Rome païenne, parées d'atours terrestres, à laquelle s'oppose le peuple des chrétiens, riche de sa seule *sphragis* resplendissante, c'est-à-dire de son baptême.

⁴¹⁰ D'après R. Merkelbach (1997, p. 127), l'acrostiche IXΘΥΣ = Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ ne ferait pas de difficulté. Toutefois, d'après les résultats auxquels F. J. Dölger est parvenu dans les années 1920 (et présentés par A. Abel, 1926, p. 368 sq.), cet acrostiche serait postérieur à la dénomination du Christ comme « Poisson » apparue d'après F. J. Dölger au milieu du II^e siècle. Il n'est donc pas certain qu'Aberkios en fût informé. Quoi qu'il en soit, comme le montre la transition entre les v. 15 et 16, ce « Poisson » n'est rien d'autre que le « pain » et le « vin » de l'eucharistie, c'est-à-dire le Christ.

⁴¹¹ Il s'agit du vin coupé d'eau que l'on consommait à l'eucharistie, conformément aux usages antiques. Voir par exemple CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, livre II, ch. 23, § 3 sq., éd. H.-I. MARROU, trad. C. MONDÉSERT, SC 108, 1965, p. 54 sq. (il faut mélanger le vin avec de l'eau, pour éviter l'ivresse).

« La pierre sur laquelle l'épithaphe a été gravée était un bloc de marbre à peu près carré. Une face était unie à l'exception d'une guirlande circulaire ou d'une couronne au milieu, et d'une large moulure à double bandeau courant sur les bords. L'inscription occupait les trois autres côtés. [Le texte conservé] était gravé dans un panneau évidé, encadré par une large moulure. La largeur de ce panneau, sur la face où il s'est préservé, devait être d'à peu près 15 ou 16 pouces [= 38 ou 40 cm]. »⁴¹² Le premier panneau comprenait donc les 6 premiers vers, le panneau central (celui qui s'est conservé), les 9 vers suivants (v. 7-15) ; enfin, les 7 derniers vers (v. 16-22) se lisaient sur le troisième et dernier panneau.

b) Reconstitution⁴¹³ du panneau central (v. 7-15)

ΕΙΣΡΩΜΗΝΟΣΕΠΕΜΨΕΝ
 ΕΜΕΝΒΑΣΙΛΕΙΑΝΑΘΡΗΣΑΙ
 ΚΑΙΒΑΣΙΛΙΣΣΑΝΙΔΕΙΝΧΡΥΣΟΣ
 ΤΟΛΟΝΧΡΥΣΟΠΕΔΙΛΟΝ
 5 ΛΑΟΝΔΕΙΔΟΝΕΧΕΙΛΑΜΠΡΑΝ
 ΣΦΡΑΓΕΙΔΑΝΕΧΟΥΝΤΑ
 ΚΑΙΣΤΡΗΣΠΕΔΟΝΕΙΔΑ
 ΚΑΙΑΣΤΕΑΠΑΝΤΑΝΙΣΙΒΙΝ
 ΕΥΦΡΑΤΗΝΔΙΑΒΑΣΠΑΝ
 10 ΤΗΔΕΣΧΟΝΣΤΝΟΜΗΜΟΥΣ
 ΠΑΤΛΟΝΕΧΩΝΕΠΟ[ΧΟΥΣ]⁴¹⁴
 ΠΙΣΤΙΣΠΑΝΤΗΔΕΠΡΟΗΓΕ
 ΚΑΙΠΑΡΕΘΗΚΕΤΡΟΦΗΝ
 ΠΑΝΤΗΧΘΥΝΑΠΟΠΗΓΗΣ
 15 ΠΑΝΜΕΓΕΘΗΚΑΘΑΡΟΝΟΝ
 ΕΔΡΑΞΑΤΟΠΑΡΘΕΝΟΣΑΓΝΗ
 ΚΑΙΤΟΥΤΟΝΕΠΕΔΩΚΕΦΙ
 ΛΟΙΣΕΣΘΕΙΝΔΙΑΠΑΝΤΟΣ

c) Notes sur le texte

Vers 2 : Aucune lacune n'est à signaler ; nous sommes en présence d'un pentamètre parfaitement rythmé (ζῶν, ἴν' ἔχῳ φανῆ³ρῶς ||^{césure} σῶ⁴ματος ἔν⁵θα θῆσιν) qui forme un distique élégiaque avec le premier vers. Le φανερωῶς suggéré par l'inscription d'Alexandre doit être préféré au καιρῶ ou καιρὸν des mss de la *Vita*. C'est la leçon privilégiée par W. M. Ramsay (1897, p. 724) et par A. Abel (1926, p. 334).

Vers 3 : Le ὁ ὦν des mss doit être restauré ὦν ὁ. Cette métathèse, nécessitée par la métrique, a été proposée par W. M. Ramsay (1897, p. 724) et reprise par A. Abel : οὔνομ' ἄ²βερκιοῖς |³ ὦν || ὁ μα⁴θητῆς |⁵ Παιμένος |⁶ ἄγνοῦ.

Vers 4 : W. M. Ramsay (1897, p. 724) préfère, à la leçon des mss, la restauration [καὶ πάνθ'] ὁρόωντας.

Vers 6 : L'hexamètre est incomplet, plutôt en milieu de vers (Οὔτος |² γὰρ μ' ἐδί³δαξεν ||^{césure?} ~ |⁴ - ||^{césure?} ~ |⁵ γράμματα |⁶ πιστά) qu'en fin de vers (césure impossible au 3^e comme au 4^e pied : Οὔτος |² γὰρ μ' ἐδί³δαξεν |⁴ γράμματα |⁵ πιστά ~ |⁶ - ε). R. Merkelbach le lit comme un pentamètre dactylique, hypothèse peu satisfaisante, entre autres parce que la césure est impossible au 3^e pied : Οὔτος |² γὰρ μ' ἐδί³δαξεν |⁴ γράμματα |⁵ πιστά. H. Grégoire et A. Abel postulent φυλάξαι : Οὔτος |² γὰρ μ' ἐδί³δαξεν || [φυ]⁴λάξαι |⁵ γράμματα |⁶ πιστά (« Celui-ci, en effet, m'enseigna [à garder] les

⁴¹² W. M. RAMSAY, 1883, p. 425.

⁴¹³ Le texte conservé (en gras) a été disposé d'après les photographies publiées. Le restant des lignes a été ajusté pour obtenir une colonne à peu près justifiée.

⁴¹⁴ On remarque que la restauration proposée par T. Preger (1891, p. 29) pour le v. 12 (l. 11) Παῦλον ἔχων ἐπ' ὄχου[ς] remplit mieux la ligne que celle — de sens équivalent — d'A. Abel (1926, p. 340), qui lit Παῦλον ἔχων ἐπ' ὄχων].

écritures véridiques »). On pourrait aussi proposer δι⁴ῶξαι (*poursuivre, rechercher, s'attacher à*). La version russe, qui parle de γραμοταμὲ ριμῆκιμῆ u βερῆκιμῆ (« lettres romaines fidèles / sûres »), a inspiré à W. Lüdtkke (1910, p. 11) la restauration suivante : Οὔτος |² γὰρ μ' ἐδί³δαξεν || τὰ |⁴ Ῥώμης |⁵ γράμματα |⁶ πιστά. Mais, comme le note A. Abel, ce τὰ Ῥώμης (*ριμῆκιμῆ*) s'explique tout simplement par le déplacement du εἰς Ῥώμην que le traducteur russe a omis au vers suivant⁴¹⁵. Il n'y a donc aucune raison de suivre les conjectures hasardeuses que τὰ Ῥώμης γράμματα suggère à A. Dieterich⁴¹⁶.

Vers 7 : Les manuscrits de la *Vita* donnent tous βασιλειαν, c'est-à-dire soit βασιλείαν (*souveraineté, royaume* : témoins majoritaires et anciens⁴¹⁷), soit βασίλειαν (*souveraine* : témoins tardifs et/ou isolés⁴¹⁸). W. M. Ramsay (1883, p. 424-427) disait avoir lu ΒΑΣ ΛΗ, donc βασιλῆαν (*accusatif épique ou dialectal pour βασιλεύς, roi*). L. Duchesne (1895, p. 171), après avoir examiné « de très près » l'inscription parvenue au Latran, contesta cette lecture. D'après ses observations, l'inscription « ne donne que ΒΑΣΙΑ... ». Les photographies prises au début du XX^e siècle confirment que le mot est interrompu à cet endroit par la cassure latérale de la pierre (G. Lüdtkke et T. Nissen, 1910, *ex. fol.*, et de H. Leclercq, 1907, *ex. fol.* 72-73). Mais W. M. Ramsay a défendu, avec l'énergie du désespoir⁴¹⁹, sa première lecture ΒΑΣΙΑΗ, en prétendant que la cassure était récente⁴²⁰. Concinu par ses explications, A. Abel (1926, p. 337) lira lui aussi βασιλῆαν. Mais, en 1939, W. M. CALDER (1939, p. 1-2, pl. I) publie une photographie du relevé de John Robert Sitlington STERRETT († 1914), l'épigraphiste qui accompagnait W. M. Ramsay en 1883⁴²¹. Ce relevé confirme que l'inscription d'Aberkios n'a pas souffert entre le moment de sa découverte et son entrée au musée du Latran : en effet, J. R. S. Sterrett a lu ΒΑΣ Λ, et rien de plus⁴²². Il faut donc s'en remettre aux mss, dont les leçons majoritaires — mais aussi le contexte, cf. *infra* — incitent à lire βασιλείαν plutôt que βασίλειαν.

⁴¹⁵ A. Abel remarque que le *Mosquensis* 379 écrit d'un seul tenant Οὔτος γὰρ μ' ἐδίδαξεν γράμματα πιστά εἰς Ῥώμην, en marquant un point après Ῥώμην. Par conséquent, « on comprend qu'au cours des traductions, l'accusatif de direction Ῥώμην ait été rejeté au vers précédent, mal compris et rattaché à γράμματα. » (A. ABEL, 1926, p. 337).

⁴¹⁶ Albrecht Dieterich (1896, p. 34, n. 2) n'excluait pas que γράμματα désigne les *Zeichen* d'un nom divin capables d'influer sur les destinées personnelles et sur celles du monde. Il est suivi par F. J. DÖLGER, *IXΘΥC. II. Band : Der Heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum*, Münster, 1922, p. 471 sq.

⁴¹⁷ Leçon du groupe emmené par le *Parisinus* Graecus 1540 (éd. T. NISSEN, 1912, p. 53, l. 13 : βασιλείαν), la version russe (G. LÜDTKE et T. NISSEN, 1910, p. 11 : царствия : majesté, souveraineté) et tous les mss de la recension métaphrastique sauf un (cf. éd. T. NISSEN, 1912, p. 122, l. 2 et app. crit.).

⁴¹⁸ Résumé du *Coislianianus* 110 (éd. T. NISSEN, 1912, p. 82, l. 3 : βασίλειαν) et un seul ms (M = *Parisinus* 1484) de la recension métaphrastique.

⁴¹⁹ Et pour cause : W. M. Ramsay (1897, p. 725, n. 2) confesse en effet avoir égaré l'estampage pris sur l'inscription en 1883, dans des termes vagues et pour le moins embarrassés : « I made an impression in 1883, which I sent for inspection by some person, whom I have forgotten and cannot trace after enquiring of many scholars with whom I have been in communication. »

⁴²⁰ W. M. RAMSAY, 1897, p. 725 : « ΒΑΣ ΛΗ was on the stone distinct and certain in 1883 and 1888. In the course of transport by cart and train and steamer, and train again and cart or other conveyance, from the Pentapolis to Rome, the sharp edge of the stone has suffered, and the H on the extreme edge has been obliterated. The H was read by Sterrett and myself in 1883. We knew the importance of the inscription, and verified every letter repeatedly with the most scrupulous care ; and the letter H is beyond question except on the view that we are unfit to copy an inscription. »

⁴²¹ Ce relevé n'est pas un estampage, mais une copie à main levée, que W. M. Calder a trouvée en 1936 dans les « Anatolian notebooks » de J. R. S. Sterrett conservés par la bibliothèque de l'Université Cornell, Ithaca, près de New York.

⁴²² W. M. CALDER, 1939, p. 2 : « It will be seen that in l. 2 (EMENBAS.Λ) Sterrett marked the broken edge of the stone close to the right of Λ. » W. M. Calder, qui, en épigraphiste averti, a soigneusement examiné l'inscription du Latran, ajoute : « The hypothesis of a recent fracture, carrying away a letter after Λ, is entirely excluded. »

Vers 11 : L'hexamètre se décompose ainsi : Εὐφρα²την δια³βάς · || πάλ⁴τη δ' ἔσι⁵χον συνο⁶ - = . Pour restaurer le dernier pied, on ne peut se fier au biographe, car son *συνομηγύρους* (*associés*) ne fait pas le vers. La version russe, qui donne *вся имехъ собесѣдники* (« j'avais tous les interlocuteurs »), traduit peut-être *συνομίλους* (*compagnons*), compatible avec la prosodie. T. Preger (1891, p. 29) propose dans son appareil συνο⁶[δίτην] (*compagnon de route*) ; d'autres, comme W. R. Paton (1906, p. 93) ont préféré le pluriel συνο[δίτας] ; H. Grégoire (1955-1957, p. 368) postule lui aussi un pluriel : συνο[μαίμους] (*confrères*). Indéniablement, la version russe et les mss s'accordent pour privilégier un pluriel. Soit Aberkios désigne ses coreligionnaires, soit il annonce avoir été assisté non seulement de « Paul », mais aussi de « Foi » et de « Vierge chaste/pure », trois personnages qui, à l'instar du « Pasteur chaste/pur », sont destinés à accompagner et à guider le myste chrétien sur le chemin de son initiation. W. M. Calder (1939, p. 3) reprend la conjecture d'H. Grégoire, συνο[μαίμους], qu'il orthographie *συνομήμους*. En effet, le biographe pouvait facilement confondre ΣΤΝΟΜΗΜΟΥΣ avec ΣΤΝΟΜΗΓΥΡΟΥΣ, en lisant ΓΥΡ à la place d'un large M. L'adjectif *συνόμαιμος* orthographié *συνομένοις* est d'ailleurs employé au IV^e siècle sur une inscription chrétienne de la même région.

Vers 12 : La restauration du biographe ne concorde pas avec l'inscription et ne fait pas le vers : Παῦλον ἔ²σωθ³εν. ~ |³ - || Πίσ⁴τις πάλ⁵τη δ⁶ε̅ προ⁶ῆγγε. W. M. Ramsay, suivi par J. B. Lightfoot (1885, p. 496) et W. R. Paton⁴²³, lit ἐπό[μην]⁴²⁴ (impf. poétique de ἔπω) en supposant une opposition faisant figure de style : « je suivais, avec Paul ; et la foi me précédait partout ». T. Preger (1891, p. 29) postule ἔχων ἐπ' ὄ[χους] (*ayant Paul sur (mon) char*) en faisant référence à Ac 8, 31 : Philippe est invité à s'asseoir avec l'Éthiopien sur son attelage (*ἄρμα*). Il est suivi entre autres par A. Abel (1926, p. 340) qui lit Παῦλον ἔχων ἐπ' ὄ[χων] (un pluriel qui a le même sens que le singulier). P. Batiffol (1903, col. 63) a peut-être raison lorsqu'il remarque perfidement que « traduire bravement » « J'avais saint Paul assis dans la voiture » est assez « comique ». Comme on l'a vu, la proposition de T. Preger remplit mieux la ligne que celle d'A. Abel⁴²⁵. Une autre solution serait Παῦλον ἔ²χων ἔπο[ς |³ ἡ] πίσ⁴τις πάλ⁵τη δ⁶ε̅ προ⁶ῆγγε (« ayant Paul comme conseil/parole, la foi me conduisit partout »), mais, d'une part la césure ne trouve sa place ni au 3^e ni au 4^e pied, d'autre part l'article ἡ convient mal à « Foi » personnifiée, et, enfin, les deux lettres ΣΗ remplissent très mal la ligne.

Vers 19 : Comme le note A. Abel (1926, p. 381) le 4^e pied de l'hexamètre est détruit par l'introduction du nom d'Aberkios : Ταῦθ' ὁ νο²ῶν εὔ³ξαιθ' ὑπέρ |⁴ Ἀβερκίου |⁵ πᾶς ὁ συ⁶νωδός. Comme l'ont supposé W. M. Ramsay et L. Duchesne, notre homme d'Église a dû reprendre une formule plus ancienne où le défunt était désigné par le pronom αὐτοῦ : Ταῦθ' ὁ νο²ῶν εὔ³ξαιθ' ὑπέρ |⁴ αὐτοῦ |⁵ πᾶς ὁ συ⁶νωδός.

Vers 21 : Ce vers compte sept pieds et demi. D'après L. Duchesne (1883, p. 14-15), cette irrégularité provient apparemment d'un changement dans le formulaire d'origine, où « il devait y avoir : Εἰ δ' οὖν |² τῶ φίσ³κω θῆ⁴σει δισ⁵χίλια |⁶ χερυσᾶ. On aura substitué à l'expression τῶ φίσκω qui se rencontre sur plus d'un marbre du même genre, les mots Ῥωμαίων ταμείω, synonymes sans doute, mais d'une valeur prosodique bien différente. »

Vers 22 : Également irrégulier. L. Duchesne explique (1883, p. 15) : « Je soupçonne, ici encore, l'influence d'un formulaire qui n'était pas fait expressément pour Hiéropolis, car le nom de cette ville, avec ses trois brèves consécutives, endommage considérablement l'hexamètre. »

⁴²³ W. R. PATON, 1906, p. 93, qui comprend les v. 11-12 de la façon suivante : « I with Paul (that is in the spiritual company of Paul, or carrying his works with me) journeyed behind, while Pistis everywhere went in advance » (*ibid.*, p. 94).

⁴²⁴ Compatible avec la prosodie : Παῦλον ἔ²χων ἐπό³[μην], || πίσ⁴τις πάλ⁵τη δ⁶ε̅ προ⁶ῆγγε. Toutefois, P. BATIFFOL (1903, col. 63) s'interroge à juste titre : « pourquoi ἐπόμην est-il sans complément ? ». En effet, le verbe ἔπω demande normalement un complément au datif.

⁴²⁵ Cf. *supra*, n. 414.

Vera Hirschmann s'est récemment intéressée aux deux termes βασιλείαν et βασιλίισσα des vers 7 et 8⁴²⁶. Louis Duchesne⁴²⁷ y reconnaissait une « majesté souveraine » (βασιλεία) et une « reine tout ornée d'or » (βασιλίισσα). La première se référerait à la souveraineté terrestre de Rome et de l'Empire ; la seconde à l'Église de Rome « symbolisée par une femme de très haut rang, par une princesse ». Armand Abel (1926, p. 362), qui lit βασιληῶν (accusatif dialectal ou épique de βασιλεύς, *roi*), pense « qu'Abercius, exotériquement, raconte avoir visité l'empereur [βασιληῶν] et l'impératrice [βασιλίισσα], et, ésotériquement, célèbre l'Époux et l'Épouse ; le Christ dans sa splendeur royale en compagnie de l'Église Romaine, riche et bien organisée. » Ce type d'interprétation, souvent repris par les commentateurs postérieurs⁴²⁸, repose en dernière instance sur le Psaume 44 où Justin⁴²⁹ et Clément d'Alexandrie⁴³⁰ ont reconnu la fiancée-Église (d'après Ep 5, 25 sq.) dépeinte sous les traits d'une reine siégeant à côté du Christ-roi dans le Royaume éternel. Cependant, comme le remarque V. Hirschmann, le vocabulaire du Ps 44 ne correspond pas précisément à la description d'Abercius⁴³¹. Les deux adjectifs χρυσόστολος et χρυσοπέδιλος retiennent son attention. Le premier est un *hapax legomenon*, tandis que le second se trouve chez Homère où l'épouse de Zeus est appelée « Héra chaussée d'or » (*Odyssée*, chant

⁴²⁶ V. HIRSCHMANN, « Untersuchungen zur Grabschrift des Aberkios », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 129, 2000, p. 109-116 (*op. cit.* n. 391).

⁴²⁷ L. DUCHESNE, 1895, p. 171-174.

⁴²⁸ À signaler cependant que, de l'avis de P. BATIFFOL (1903, col. 62) : « les vers 7 et 8 parleraient de Rome, rien que de la cité de Rome ; ils en parleraient avec emphase et gaucherie, que ce serait un sens plausible, sinon très relevé. »

⁴²⁹ JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, ch. 63, § 5 : après avoir cité le Ps 44, Justin y reconnaît la voix du Verbe de Dieu s'adressant « pour ainsi dire à sa fille, l'Église, qui est née de son nom et y a pris part — car nous avons tous été appelés “Chrétiens” — » (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ λέγει ὡς θυγατρί, τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ ἐξ ὀνόματος αὐτοῦ γενομένη καὶ μετασχούσῃ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ — Χριστιανοὶ γὰρ πάντες καλούμεθα —).

⁴³⁰ CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, livre II, ch. 10bis, § 110, 2, éd. H.-I. MARROU, trad. C. MONDÉSERT, *SC* 108, 1965, p. 209-211 : « [...] aussi doit-on dans les vêtements donner la préférence à l'utile. Si le Logos, dans le psaume chanté par David, parle ainsi du Seigneur : “Les filles des rois se sont réjouies de tes honneurs ; la reine s'est tenue à ta droite, dans ses vêtements tissés d'or et frangés d'or” (Ps 44, 10 et 14), — ce n'est pas pour faire entendre qu'il s'agit d'un habit luxueux, mais c'est pour signifier l'ornement de l'Église : le pur tissu de la foi de ceux qui ont obtenu miséricorde, car dans l'Église il y a Jésus, en qui tout est authentique, et qui brille comme l'or, et les élus qui sont ses franges d'or (οἱ ἐκλεκτοί, οἱ χρυσοί). »

⁴³¹ Le psalmiste parle d'une « reine (βασιλίισσα) », siégeant à droite du roi, « ceinte et parée de vêtements brodés d'or » (v. 10 ἐν ἱματισμῶ διαχρύσω περιβεβλημένη). Elle est décrite plus loin comme une « fille de roi [...] ceinte et parée de brocarts d'or » (v. 14 ἐν χρυσοστοῖς χρυσοῖς περιβεβλημένη πεποικιλμένη).

IX, v. 604 : Ἡρης χρυσοπέδιλου). Cet adjectif⁴³² est utilisé dans une malédiction proférée contre Babylone au livre V des *Oracles Sibyllins*, v. 434 sq. :

« Malheur à toi, Babylone au trône d'or, chaussée d'or (αἰαῖ σοι, Βαβυλῶν χρυσόθρονε, χρυσοπέδιλε), 435 souveraine (βασίλεια) qui, durant bien des années, régna seule sur le monde, 436 toi qui jadis était la grande cité, la cité suprême (πάμπολις), tu ne seras plus couchée 437 sur les collines d'or et sur les eaux de l'Euphrate ! 438 Les convulsions d'un tremblement de terre t'étendront au sol. Les Parthes redoutables 439 t'avaient fait dominer l'univers. [...] Ne demande pas, ne te préoccupe pas d'imaginer 441 comment tu commanderas aux Perses ou comment tu domineras les Mèdes, 442 car à cause de l'empire que tu as exercé, tu (r)enverras à Rome 443 des otages qui étaient serfs en Asie ! »⁴³³

V. Hirschmann rapproche à juste titre cette *βασίλεια χρυσοπέδιλος* de la *βασίλισσα χρυσόστολος χρυσοπέδιλος* de l'inscription d'Aberkios qui désigne pour sa part, selon toute vraisemblance, la ville de Rome, en empruntant intentionnellement un vocabulaire traditionnellement réservé à Babylone. Le passage cité des *Oracles Sibyllins* rappelle en effet la Rome-Babylone de l'*Apocalypse de Jean*, qualifiée de *βασίλισσα* (Ap 18, 7), une *βασίλισσα* elle aussi objet d'imprécations faisant allusion à son vêtement fastueux : « Hélas, hélas ! Immense cité, ceinte de lin, de pourpre et d'écarlate, parée d'or (κεχρυσωμένη ἐν χρυσίῳ), de pierres précieuses et de perles » (Ap 18, 16). Cette souveraine dévoyée est assise sur les « sept collines » (Ap 17, 18 ἑπτὰ ὄρη, celles de Rome) ; « c'est la Grande Cité, celle qui règne sur les rois de la terre » (Ap 17, 18). Indéniablement, dans son épitaphe, Aberkios oppose (voir le δέ du v. 9) le luxe artificiel et matériel de la capitale terrestre au peuple « porteur d'une σφραγίς brillante », c'est-à-dire à l'Église de Rome, dont la première Épître de Pierre nous dit explicitement « qu'elle est à Babylone » (ἡ ἐν Βαβυλῶνι 1 P 5, 13). V. Hirschmann insiste à juste titre sur cette antithèse de deux éclats contraires, l'un matériel et mondain (celui du faste terrestre), l'autre véritable et pur (celui de la vie éternelle et surnaturelle). Ainsi, au v. 7, *βασιλεία*⁴³⁴ (leçon donnée par la

⁴³² W. M. Ramsay (1897, p. 727) renvoie bien à cette occurrence de *χρυσοπέδιλος* dans les *Oracles*, mais sans en tirer aucune conclusion.

⁴³³ *Oracula Sibyllina*, livre V, v. 434-442, éd. J. GEFFCKEN, Leipzig, 1902, p. 125 ; trad. (modifiée) V. NIKIPROWETZKY, dans *EI*, 1987, p. 1134-1135. Contrairement à ce que laisse entendre V. Hirschmann (qui ne cite que les v. 434-437), ce passage n'est pas dirigé contre Rome-Babylone, mais contre les Parthes. Il faut d'ailleurs peut-être reconnaître ici Ctésiphon sur le Tigre plutôt que Babylone. Mais les *Oracles* désignent bien ailleurs Rome sous les traits de la Babylone corrompue (voir en part., toujours au livre V, les v. 155-178, trad. V. NIKIPROWETZKY, *EI*, 1987, p. 1117-1118). Valentin Nikiprowetzky voit aux v. 442-443 une allusion à la libération des prisonniers romains par le souverain parthe Phraates en 20 av. notre ère.

⁴³⁴ V. Hirschmann, qui reprend le texte de l'inscription publié par R. Merkelbach (1997, p. 126), donne au vers 7 *βασίλειαν* (*reine, souveraine*), alors qu'elle semble bien comprendre *βασιλεία* (*royaume, souveraineté*). Le fait qu'elle utilise seulement dans ses développements la transcription *basileia*, sans jamais la traduire, ne simplifie pas les choses. R. Merkelbach (1997, p. 127 et p. 138) comprend bien *βασίλεια* au sens de *reine, souveraine*, en se référant aux données extraites de la *Vita* qui permettrait selon

majorité des mss⁴³⁵) désignerait le « royaume », l'*Imperium Romanum*, tandis que Rome, sa capitale, est pour sa part qualifiée de βασιλίσσα χρυσόστολος χρυσοπέδιλος.

Les résultats auxquels V. Hirschmann est parvenue emporteront, nous l'espérons, la conviction. Puisque ni la βασιλεία ni la βασιλίσσα ne désignent l'Église, nous tenons là un argument supplémentaire en faveur de l'interprétation de « Vierge pure/chaste » (Παρθένος ἀγνή, v. 14) comme figure de l'Église plutôt que comme allusion à Marie mère de Jésus⁴³⁶. L'hypothèse de William Roger Paton (1906, p. 93 sq.), qui voyait dans Παρθένος ἀγνή un autre nom pour Πίστις, a été récemment reprise par Reinhold Merkelbach⁴³⁷ et pourrait trouver des points d'appui dans le *Pasteur* d'Herma⁴³⁸. A. Abel reconnaît que cette hypothèse « n'est pas grammaticalement impossible » ; mais, comme il le remarque assez finement, un « poisson de source » pêché par « Vierge-Foi » peut difficilement symboliser le Christ. Il faudrait le comprendre comme un *pisciculus*⁴³⁹, un chrétien sorti des fonts baptismaux par « Foi ». Or comment expliquer que ce *pisciculus* soit ensuite donné comme nourriture à l'eucharistie ?⁴⁴⁰ A. Abel a d'ailleurs réuni plusieurs documents déterminants en faveur de sa thèse⁴⁴¹, tout d'abord Ep 5, 25 sq. :

« Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Église : il s'est livré pour elle, 26 afin de la sanctifier (ἀγίαση) en la purifiant (καθαρίσας) par le bain de l'eau qu'une parole accompagne⁴⁴² ; 27 car il voulait se la présenter à lui-même toute resplendissante, sans tache ni ride ni rien de tel (μὴ ἔχουσιν σπίλον ἢ ῥυτίδα ἢ τι τῶν τοιούτων), mais sainte et immaculée (ἀλλ' ἵνα ᾗ ἁγία καὶ ἄμωμος). »

lui d'identifier βασιλεία avec l'impératrice Faustina et βασιλίσσα avec la princesse Lucilla. Mais R. Merkelbach reconnaît que cette interprétation dépend de la valeur que l'on entend accorder au contenu de la *Vita*. Et, de fait, elle ne saurait selon nous résister à la démonstration convaincante de V. Hirschmann.

⁴³⁵ Cf. *supra*, n. 417.

⁴³⁶ D'après A. Abel (1926, p. 376), cette dernière opinion fut professée par J. B. De Rossi (1888), J. Wilpert (1896), C. M. Kaufmann (1913). « Vierge pure/chaste » fut cependant déjà comprise comme l'Église, fiancée et épouse mystique du Christ par J.-B. Pitra (1884), J. B. Lightfoot (1885), L. Duchesne (1895) et F. J. Dölger (1922).

⁴³⁷ R. MERKELBACH, 1997, p. 128 : « παρθένος ἀγνή doit être rapporté à Πίστις = Ἐκκλησία ».

⁴³⁸ « Foi » y est d'abord décrite comme une « femme », mère de six autres femmes entourant la « tour », les six autres vertus : Continence, Simplicité, Science, Innocence, Sainteté et Charité (HERMAS, *Le pasteur*, ch. 16, § 3 sq., éd. et trad. R. JOLY, 2^e éd., SC 53 bis, 1968, p. 120 sq.). Plus loin, « Foi » est cette fois une « vierge » à tête d'un groupe de onze autres vierges, également figures de vertus (*ibid.*, ch. 92, § 1-2, p. 324-325).

⁴³⁹ C'est la formule fameuse de TERTULLIEN, *Traité du baptême*, ch. 1, § 3, éd. et trad. R.-F. REFOULÉ, collab. M. DROUZY, SC 35, 1952, p. 65 : « Mais nous, *petits poissons (pisciculi)*, qui tenons notre nom de notre ἰχθύς Jésus-Christ, nous naissons dans l'eau et ce n'est qu'en demeurant en elle que nous sommes sauvés. »

⁴⁴⁰ Sur le « Poisson » figure du Christ, cf. *supra*, n. 410.

⁴⁴¹ A. ABEL, 1926, p. 379.

⁴⁴² Selon la traduction proposée par la Bible de Jérusalem pour ἐν ῥήματι = profession de foi baptismale.

Un passage auquel fait écho 2 Co 11, 2 où Paul utilise les mêmes termes qu'Aberkios, *παρθένος ἀγνή*, pour désigner l'Église de Corinthe :

« Je vous jalouse en effet avec la jalousie de Dieu ; car je vous ai fiancés à un époux unique, comme une vierge pure à présenter au Christ (*παρθένον ἀγνήν παραστήσαι τῷ Χριστῷ*). »

Nous retrouvons à nouveau l'Église comme *παρθένος ἀγνή* dans la partie chrétienne des *Oracles sibyllins* :

« Il tendra son dos aux coups de fouet, car il donnera au monde une *vierge pure/chaste* (*αὐτὸς γὰρ κόσμῳ παραδώσει παρθένον ἀγνήν*). »⁴⁴³ « Et alors il détournera visiblement d'eux son visage, / car il aura donné le temps de sept siècles de repentir / aux hommes façonnés par les mains d'une *vierge pure/chaste* (*διὰ χειρῶν παρθένου ἀγνῆς*). »⁴⁴⁴

Dans le *Pasteur*, Hermas contemple lui aussi l'Église sous les traits d'une jeune fiancée encore vierge : « voilà que vint à ma rencontre une jeune fille parée comme si elle sortait de la chambre nuptiale, tout en blanc, avec des souliers blancs, voilée jusqu'au front et avec un bonnet comme coiffure »⁴⁴⁵.

En 1987, des hypothèses nouvelles sur l'inscription d'Aberkios ont été avancées par Maria Volante dans un article resté ignoré de Reinhold Merkelbach et de Vera Hirschmann⁴⁴⁶. Maria Volante s'intéresse plus particulièrement au « Pasteur pur/chaste » dont Aberkios se dit être le disciple. Elle met en doute l'identification automatique de ce « Pasteur » avec le Christ, en invoquant des précédents iconographiques⁴⁴⁷. Dans les écrits néo-testamentaires, le Christ-Bon Pasteur serait investi d'une fonction *sotériologique* et non *didactique*. La majorité des textes plaide plutôt en faveur de M. Volante⁴⁴⁸, à l'exception notable de Mc 6, 34, qui semble bien associer « pastorat » et « enseignement » :

⁴⁴³ *Oracula Sibyllina*, livre VIII, v. 290-291, éd. J. GEFFCKEN, Leipzig, 1902, p. 165, trad. A. ABEL, *op. cit.*, p. 379.

⁴⁴⁴ *Oracula Sibyllina*, livre VIII, v. 356-358, éd. cit., p. 169, trad. A. ABEL, *op. cit.*, p. 379.

⁴⁴⁵ HERMAS, *Le pasteur*, ch. 23, § 1-2, éd. et trad. R. JOLY, 2^e éd., SC 53 bis, 1968, p. 135-137

⁴⁴⁶ M. VOLANTE, « Il "casto pastore" dell' *Iscrizione* di Abercio e il *Pastore* di Erma », *Orpheus. Rivista di umanità classica e cristiana*, 8, 1987, p. 355-365 (*op. cit.* n. 391).

⁴⁴⁷ Le fait en particulier que des images de pasteurs de l'iconographie paléo-chrétienne ont été parfois interprétées comme de simples représentations allégoriques de la félicité et de la paix dans la tradition bucolique païenne. Martine Dulaey écrit à propos de ces images : « Quel sens faut-il leur accorder ? Simples images bucoliques suivant la mode du monde antique ? Le berger des catacombes est-il celui qui, tel Hermès Psychopompe, berger lui aussi, conduit l'homme vers l'au-delà ? Représente-t-il, comme on l'a dit, une figure abstraite et générale du salut ? Il est probable que toutes ces harmoniques ont joué, mais cela ne doit pas faire perdre de vue le contenu proprement chrétien du thème. » (M. DULAHEY, « *Des forêts de symboles* ». *L'initiation chrétienne et la Bible (I^{er}-VI^e siècle)*, Paris, 2001, p. 63)

⁴⁴⁸ On peut dégager les cinq thématiques principales du pasteur dans le NT : **a**) les brebis errantes, abandonnées par leur berger (Ez 34, 3 sq. et Za 11, 17 → Mt 9, 36 ; Mc 6, 34 ; Jn 10, 12 ; 1 P 2, 25) ; **b**)

[Suite de la note page suivante]

« [Jésus] vit une foule nombreuse et il en eut pitié, parce qu'ils étaient comme des brebis qui n'ont pas de pasteur (ὡς πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα), et il se mit à les enseigner longuement (ou : à leur enseigner beaucoup de choses : καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτοὺς πολλὰ)⁴⁴⁹. »

La fonction d'enseignement, explicitement formulée dans l'inscription (v. 3 ὃν ὁ μαθητὴς Ποιμένος ἀγνοῦ ; v. 6 μὲν ἐδίδαξεν [] γράμματα πιστά), permettrait d'identifier le « Pasteur » d'Aberkios avec celui d'Herma. Trois autres arguments sont avancés par Maria Volante en faveur de cette identification :

a) L'importance accordée par le Pasteur d'Herma à la *chasteté* (ἀγνεία)⁴⁵⁰ aurait motivé l'épithète singulière du v. 3 (ποιμένος ἀγνοῦ).

b) Les « montagnes et les plaines » (ὄρεσιν πεδίοις τε) du v. 4 et ce Pasteur « qui a de grands yeux voyant tout d'en haut » (v. 5) évoqueraient « les douze montagnes [= douze nations] entourant la plaine » (κύκλω δὲ τοῦ πεδίου ὄρη δώδεκα) qu'Herma contemple « du haut d'une montagne arrondie » (εἰς ὄρος τι μαστῶδες) en compagnie du Pasteur⁴⁵¹.

c) En faisant allusion au *Pasteur* d'Herma, Aberkios aurait souhaité se distinguer explicitement de l'importante communauté montaniste de Phrygie. Cette hypothèse devient envisageable si l'on accepte, avec L. Duchesne, d'identifier notre Aberkios avec l'Ἀνίκιος Μάρκελλος de l'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe, commanditaire d'un traité anti-montaniste à la fin du II^e siècle⁴⁵². On sait en effet, par l'attitude de Tertullien, que l'ouvrage d'Herma, qui bénéficiait d'une audience et d'un crédit considérables dans le courant orthodoxe⁴⁵³, était déconsidéré par

le pasteur frappé, et les brebis dispersées (Za 13, 7 → Mt 26, 31 ; Mc 14, 27 ; allusion en Jn 16, 32) ; **c**) les brebis rassemblées par le pasteur unique (Ez 34, 12 sq. et Ez 37, 21 et 24 → Jn 10, 16 ; 1 P 2, 25) **d**) la séparation des brebis et des boucs par le pasteur légitime (Ez 34, 17 sq. → Mt 25, 32, d'où l'ἀρχίποιμὸν comme juge eschatologique en 1 P 5, 4) ; **e**) épithètes diverses : « le grand pasteur des brebis » (τὸν ποιμένα τῶν προβάτων τὸν μέγαν) identifié au Christ ressuscité en Hb 13, 20, et surtout le « bon pasteur » de l'évangile de Jean : ἐγὼ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός (Jn 10, 11 et Jn 10, 14).

⁴⁴⁹ Mc 4, 2 milite peut-être en faveur de la seconde traduction : « et il leur enseignait beaucoup de choses en paraboles » (καὶ ἐδίδασκειν αὐτοὺς ἐν παραβολαῖς πολλά). Voir aussi Mt 13, 3 : « et il leur parla de beaucoup de choses en paraboles » (καὶ ἐλάλησεν αὐτοῖς πολλὰ ἐν παραβολαῖς) ; Lc 10, 41 « tu te te soucies et t'agites pour beaucoup de choses » (περὶ πολλά) ; Jn 8, 26 : « j'ai sur vous beaucoup de choses à dire et à juger » (πολλὰ ἔχω περὶ ὑμῶν λαλεῖν καὶ κρίνειν) ; à connotation plus adverbiale, mais sans idée de temps : Mt 16, 21 et 27, 19 : « souffrir beaucoup » (πολλὰ παθεῖν et πολλὰ γὰρ ἔπαθον) ; mais Jn 14, 30 : « je ne m'entretiendrai plus beaucoup avec vous » (οὐκέτι πολλὰ λαλήσω μεθ' ὑμῶν).

⁴⁵⁰ HERMAS, *Le pasteur*, ch. 29, § 1, éd. et trad. R. JOLY, 2^e éd., SC 53 bis, 1968, p. 152-153. Voir aussi le ch. 32, § 3-4 et le ch. 36, § 3.

⁴⁵¹ HERMAS, *Le pasteur*, ch. 78, § 4, éd. et trad. cit., p. 288 sq. M. Volante se réfère également au passage où la « loi de Dieu » et « le Fils de Dieu annoncé jusqu'aux confins de la terre » sont symbolisés par un « grand arbre (δένδρον ... μέγα) qui couvre des plaines, des montagnes et toute la terre (τὸ σκεπάζον πεδία καὶ ὄρη καὶ πᾶσαν τὴν γῆν). » (*ibid.*, ch. 68, § 2, éd. et trad. cit., p. 266-267)

⁴⁵² Cf. *supra*, n. 403.

⁴⁵³ ORIGÈNE, *Commentaire sur l'Épître de Paul aux Romains* (partiellement conservé dans la traduction de Rufin), livre X, § 31, PG 14, col. 683B, à propos de l'Herma que salue Paul en Rm 16, 14 :

[Suite de la note page suivante]

le montanisme⁴⁵⁴. La *paenitentia secunda*⁴⁵⁵ du *Pasteur* entraine en effet en contradiction avec l'encratisme strict des disciples de Montan.

L'hypothèse de Maria Volante semble même compatible avec le vers 9 : « or je vis là un peuple portant une *sphragis* brillante » (λαὸν δ' εἶδον ἐκεῖ λαμπρὰν σφραγιδαὶ ἔχοντα). F. J. Dölger (*DS* 86) a déjà fait remarquer que cette λαμπρὰ σφραγίς pouvait être rapprochée de la σφραγίς ἄσπιλος des textes chrétiens du II^e siècle. Cette idée reste un élément d'explication valable. F. J. Dölger cite également un passage d'Hippolyte où « la voile brillante » (ὁθόνη ... λαμπρά) du navire de l'Église est comparée à l'Esprit « par lequel les fidèles sont scellés pour/en Dieu » (δι' οὗ σφραγίζονται οἱ πιστεύοντες τῷ Θεῷ)⁴⁵⁶. Il mentionne aussi un extrait du *De theophania*, un ouvrage parfois attribué à Hippolyte, où le baptisé, descendu et remonté de la cuve baptismale avec le Christ « jaillit du baptême “brillant comme le soleil” en faisant resplendir les rayons de la justice » (Ἀνέρχεται ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος « λαμπρὸς ὡς ἥλιος », ἀπαστρέπτων τὰς τῆς δικαιοσύνης ἀκτῖνας)⁴⁵⁷. Le terme δικαιοσύνη nous évoque la σφραγίς τῆς δικαιοσύνης de Paul⁴⁵⁸. Tout le passage présente d'ailleurs des analogies avec une formule que nous lisons plus bas chez Clément d'Alexandrie : « une divine puissance de bonté, en s'appliquant sur l'âme juste, lui imprime une sorte d'intelligence étincelante semblable à la chaleur du soleil, un magnifique sceau de justice »⁴⁵⁹. Ces parallèles, auxquels s'ajoute l'acception profane de σφραγίς comme motif brillant cousu sur le vêtement⁴⁶⁰, pourraient suffire à expliquer

« Je crois que cet Hermas est l'auteur de l'opuscule intitulé “*Pasteur*”, un ouvrage qui me paraît fort utile et que je crois divinement inspiré » (*Puto tamen quod Hermas iste sit scriptor libelli illius qui “Pastor” appellatur, quae scriptura valde mihi utilis videtur, et ut puto divinitus inspirata*). Irénée de Lyon et Clément d'Alexandrie partageaient également le sentiment d'Origène (M. VOLANTE, *op. cit.* n. 446, p. 362).

⁴⁵⁴ Tertullien, encore “orthodoxe”, invoque le *Pasteur* d'Hermas comme une autorité digne de foi (*De oratione*, ch. 16, § 1, éd. G. F. DIERCKS, *CCSL* 1, 1954, p. 266). En revanche, une fois passé dans le montanisme, Tertullien le discrédite tout à fait : parce qu'il fait preuve d'indulgence, « le livre du *Pasteur* » (*scriptura Pastoris*) « est le seul à aimer les adultères/débauchés » (*sola moechos amat*) et ne mérite pas d'être compté parmi les « documents divins » (*divino instrumento*). Il doit même être rejeté comme « apocryphe et falsifié » (*apocrypha et falsa*) : TERTULLIEN, *La pudicité*, ch. 10, § 12, éd. et trad. C. MUNIER, *SC* 394, 1993, p. 198 sq.

⁴⁵⁵ C'est l'expression de Tertullien visant la doctrine d'Hermas (*La pudicité*, ch. 10, § 12, éd. et trad. cit., p. 200), cf. *supra*, p. 696 sq.

⁴⁵⁶ HIPPOLYTE, *Sur l'Antéchrist*, ch. 59, H. ACHELIS, *Hippolytus*, I, 1, *GCS*, 1897, p. 40, l. 12. Marcel Richard (« Hippolyte de Rome », *Dictionnaire de Spiritualité*, 7, 1^{ère} partie, 1969, col. 536) place la composition du *De Antichristo* autour de l'an 200.

⁴⁵⁷ PSEUDO-HIPPOLYTE, *Εἰς τὰ ἅγια θεοφάνεια*, ch. 10, éd. H. ACHELIS, *Hippolyt*, I, 2, *GCS*, 1897, p. 263.

⁴⁵⁸ Rm 4, 11. Cf. *supra*, p. 626.

⁴⁵⁹ *Stromate* VI, ch. 12, § 104, 1 (texte cité et commenté *infra*, p. 726).

⁴⁶⁰ Cf. *supra*, p. 621 sq.

la *λαμπρὰ σφραγίς* de l'inscription d'Aberkios. Mais le *Pasteur* d'Herma offre lui aussi des pistes intéressantes. On a vu que la dénomination *σφραγίς* y jouait un rôle déterminant. C'est également le cas de l'adjectif *λαμπρός* qu'Herma utilise pour qualifier la blancheur éclatante des « pierres » destinées à intégrer la construction de la « tour » de l'Église. Au ch. 10, 4, la « vieille femme » montre à Herma « une grande tour bâtie sur les eaux avec de brillantes pierres carrées (*λίθοις τετραγώνοις λαμπροῖς*) ». Les pierres qui ne présentent pas ces caractéristiques sont rejetées par les bâtisseurs. Plus loin, Herma assiste à toutes les étapes de la construction, et en reçoit l'explication de la bouche du Pasteur. Au ch. 80, 3, pour établir les fondations, on fait sortir de l'abîme « dix pierres carrées, brillantes, non taillées » (*λίθοι ἑτεράγωνοι λαμπροί, μὴ λελατομημένοι*). D'autres pierres sont remontées de l'abîme et intégrées à la construction, en trois séries successives de 25, 35 puis 40 pierres (81, 3). Après une pause, on demande « à la foule innombrable d'apporter des pierres des montagnes » (81, 4) — à savoir : les chrétiens appelés dans les nations. Ces pierres, de couleurs variées, une fois mises dans la construction, deviennent blanches comme les autres. Mais ce prodige ne s'accomplit que lorsque les « vierges » les font passer par la « porte » du « rocher » sur lequel est construite la tour. Dans le cas contraire, les pierres « ne devenaient pas brillantes » (*οὐκ ἐγίνοντο λαμπροί*). Passer la porte, comme Herma l'apprend plus loin, signifie « recevoir le nom du Fils de Dieu » (cf. 89, 1-8). Toutes ces pierres subiront cependant un examen : un homme plus grand que la tour, « tenant un bâton à la main, frappait une à une les pierres de la construction » (83, 3). Celles qui deviennent noires, effritées, fendillées, mutilées, raboteuses ou tachées sont retirées de la tour. Le Pasteur est chargé de les restaurer en les retaillant. Il faut comprendre : le Pasteur est chargé d'instaurer la seconde pénitence, afin de racheter les pierres déjà « baptisées » mais devenues impropres à la construction. Dans le rebut, il trouve même des pierres « brillantes et saines » (*λαμπροὶ καὶ ὑγιεῖς*) qui peuvent être utilisées telles quelles, et dont la qualité leur vaut même de servir pour le parement extérieur (85, 7). L'explication d'ensemble donnée au ch. 94 mérite à nouveau d'être citée⁴⁶¹ :

§ 3 — « Tout d'abord, Seigneur, dis-je, explique-moi comment il se fait que les pierres de ces montagnes pourtant bigarrées, une fois placées dans la construction, devinrent *brillantes d'une même couleur blanche*, comme les pierres qui sont montées du fond de l'eau (*μὴ χροῶν ἐγένοντο λαμπροί, ὡς καὶ ὁ ἐκ τοῦ βυθοῦ ἀναβεβηκότες λίθοι*). » § 4 — « C'est parce que toutes les nations, dit-il, qui habitent sous le ciel, après avoir entendu et avoir cru, ont été appelées du nom du Fils de Dieu. Ayant donc reçu le sceau (*λαβόντες οὖν τὴν σφραγιδα*), ces gens eurent une même pensée et

⁴⁶¹ Nous avons déjà cité une partie de ce passage p. 697, extrait **D**.

un même sentiment (cf. Ep 4, 4), il y eut pour eux une même foi et une même charité, et ils portèrent, avec le Nom, les esprits des vierges. De cette manière, *la bâtisse/construction de la tour devint brillante d'une même couleur comme le soleil* (διὰ τοῦτο ἡ οἰκοδομηὴ τοῦ πύργου μιᾷ χροῖα ἐγένετο λαμπρὰ ὡς ὁ ἥλιος). § 5 Mais après être entrés dans le même lieu et avoir formé un seul corps, certains d'entre eux se sont souillés et ils ont été rejetés du peuple des justes et ils sont redevenus tels qu'ils étaient auparavant et même plutôt pires. »

D'après ce texte, c'est bien en recevant « le sceau » (ἡ σφραγίς), c'est-à-dire en étant baptisé, qu'une pierre devient « brillante » (λαμπρός). Toutes ces pierres « scellées » et « brillantes » ne forment qu'une seule « bâtisse [...] brillante d'une même couleur comme le soleil », c'est-à-dire l'Église. Aberkios, en prétendant avoir vu à Rome « un peuple portant une *sphragis* brillante » (λαόν ... λαμπρὰν σφραγεῖδαν ἔχοντα) reste donc très proche de la terminologie symbolique d'Hermas. Mais il y a peut-être plus. Les tenants de l'interprétation “païenne” de l'inscription d'Aberkios avaient, en leur temps, défendu une lecture alternative de ΛΑΟΝ. Otto Hirschfeld, au lieu de λαόν (*peuple*), lisait

« λαόν comme une forme métaplastique de l'accusatif de λαᾶς [*pierre*], que permet de former le génitif λαου utilisé par SOPHOCLE (*Œdipe à colonne*, v. 197), d'où a été tiré plus tard un nominatif en λαός, par ex. HYGIN, *Fables*, n° 153 : *ob eam rem laos dictus ; laos* (comme le donne le manuscrit) *enim graece lapis dicitur.* »⁴⁶²

et pensait avoir affaire au bétyle ou à la statue de Cybèle enchâssée dans un métal précieux et ornée d'un diamant brillant (*mit einem strahlenden Diamant = λαμπρὰ σφραγίς*)⁴⁶³. Albrecht Dieterich lira également λαόν-*pierre* en y reconnaissant rien moins que le bétyle d'Elagabal / Héliogabale. Après avoir cité la description qu'en donne Hérodien,

Ἄγαλμα μὲν οὖν, ὡσπερ παρ' Ἑλλησιν ἢ « De fait, on n'a pas érigé une statue faite de main
Ῥωμαίοις, οὐδὲν ἔστηκε χειροποίητον, d'homme et reproduisant l'image d'un dieu, comme
θεοῦ φέρον εἰκόνα · λίθος δὲ τις ἔστι μέ- chez les Grecs et les Romains ; il s'agit au contraire
γιστος, κάτωθεν περιφερής, λήγων εἰς d'une énorme pierre, circulaire à sa base, et se termi-
ὀξύτητα · κωνοειδὲς αὐτῷ σχῆμα, μέλαινά- nant en pointe. Elle est de forme conique et de couleur
τε ἢ χροία. Διοπετῆ τε αὐτὸν εἶναι σεμνο- noire. Les gens la prétendent tombée du ciel ; ils mon-
λογοῦσιν, ἐξοχὰς τέ τινας βραχείας καὶ trent des petites excroissances et des empreintes [sur
τύπους δεικνύουσιν, εἰκόνα τε Ἡλίου ἀνερ- la pierre] et prétendent — c'est ce qu'ils veulent y
γαστον εἶναι θέλουσιν, οὕτω βλέπειν ἐδέ- voir — qu'elles constituent une image surnaturelle du

⁴⁶² O. HIRSCHFELD, « Zu der Abercius-Inschrift », *Sitzungsberichte der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1894, 1 (*op. cit.* n. 391), p. 213.

⁴⁶³ En 204 av. J.-C., après avoir consulté les *Oracles Sibyllins*, Rome fait venir de Pessinonte l'aérolithe noir de la Grande Mère. Dans un temple spécialement inauguré au Palatin, on adapte cette pierre noire à la statue de la déesse (voir R. TURCAN, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, 2^e éd., Paris, 1992, p. 42 sq.). Gerhard Ficker (« Der heidnische Charakter der Aberkios-Inschrift », 1894, *op. cit.* n. 392, p. 98) voyait pour sa part dans la λαμπρὰ σφραγίς un objet concret « que les fidèles portaient comme une marque de reconnaissance ou comme une amulette, ou peut-être comme les deux choses à fois ». En note, il fait référence aux « petites images (τύποι) que les prêtres et les Galles suspendaient sur leur poitrine dans leurs cortèges ».

λοντες.⁴⁶⁴

Soleil. »

Albrecht Dietrich fait ce commentaire : « J'ai à peine besoin de dire que ceci est le *λᾶος* [*la pierre*], comme l'appelle Aberkios, et que les *ἔξοχαί* [*excroissances*] et les *τύποι* [*empreintes*] expriment précisément ce que l'inscription rend avec *σφραγίς*. [...] une empreinte brillante orne la pierre conique avec toutes sortes de rehauts brillants en pierres précieuses. »⁴⁶⁵ Les interprétations d'Otto Hirschfeld et d'Albrecht Dieterich ne sont guère défendables⁴⁶⁶. On pourrait cependant retenir le jeu de mot sur ΛΑΟΝ, que les lettrés n'ignoraient pas. Cette ambivalence motivait en effet l'un des principaux épisodes de la légende de Deucalion. Comme le rapporte Pindare⁴⁶⁷, après le déluge, Deucalion et sa compagne de Pyrrha, sans passer par la couche conjugale (*ἄπερ δ' εὐνᾶς*), fondèrent une « race de pierre » (*λίθινον γόνον*) qu'on appela *λαοί*. Ce fragment de mythologie implique le rapprochement du pluriel de *λᾶας* (*λᾶες*, *pierres*) avec celui de *λαός* (*λαοί*, *peuples*). Cette ingénieuse étymologie sera reprise par le Pseudo-Apollodore dans sa *Bibliothèque* :

ὑπὲρ κεφαλῆς ἔβαλλεν αἴρων λίθους, καὶ « Ramassant des pierres, Deucalion les jetait au-dessus
οὓς μὲν ἔβλε Δευκαλίων, ἄνδρες ἐγένε- de sa tête. Ses pierres devinrent des hommes, tandis
νοντο, οὓς δὲ Πύρρα, γυναῖκες. Ὅθεν καὶ que celles que lançait Pyrrha devinrent des femmes.
λαοὶ μεταφορικῶς ὠνομάσθησαν ἀπὸ τοῦ C'est pourquoi on les appela métaphoriquement *λαοί*
λᾶας ὁ λίθος.⁴⁶⁸ de *λᾶας* qui signifie "pierre". »

Si l'on admet qu'Aberkios a souhaité faire allusion à l'ouvrage d'Hermas, on reconnaîtra qu'un jeu de mot sur ΛΑΟΝ (*pierre* et *peuple*) *λαμπρὰν σφραγιῶν ἔχοντα* cadrerait parfaitement avec l'une des métaphores clef du *Pasteur*, celle des pierres qui, « ayant reçu le sceau » (*λαβόντες τὴν σφραγιῶν*), « sont devenues brillantes d'une même couleur blanche » (*μιᾷ χροῶ, ἐγένοντο λαμπροί*). Ces pierres scellées et brillantes, représentant le peuple chrétien, pouvaient

⁴⁶⁴ HÉRODIEN, *Histoire des Empereurs romains*, livre V, ch. 3, § 5. Hérodien décrit ici le bétyle tel qu'on pouvait le voir dans le temple d'Émèse (auj. Homs en Syrie), avant qu'Elagabal — proclamé empereur en 218, à l'âge de 14 ans — l'escorte jusqu'à Rome.

⁴⁶⁵ A. DIETERICH, *Die Grabschrift des Aberkios*, Leipzig, 1896 (*op. cit.* n. 394), p. 32. Le bétyle d'Elagal ne parvient à Rome qu'en 219, alors qu'Aberkios est déjà mort depuis longtemps. Le temple destiné à l'abriter, l'*Elagabalium*, n'est même dédié que fin 220 ou début 221. Sur ce bétyle et l'introduction de son culte à Rome, voir R. TURCAN, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, 2^e éd., Paris, 1992, p. 174 sq. et C. SALLES, « Le culte de *Sol invictus* "Soleil vaincu" », *L'Empire romain de la mort de Commode au concile de Nicée*, éd. Y. LE BOHEC, Paris, 1997, p. 283 sq.

⁴⁶⁶ Puisque Hérodien parle d'un aérolithe *noir* et insiste sur le fait que l'artisanat humain l'a épargné (*οὐδὲν ... χειροποίητον*), F. J. Dölger remarque à juste titre que le bétyle d'Elagal ne saurait être agrémenté de « rehauts brillants en pierres précieuses » comme le suppose A. Dieterich (*DS* 83).

⁴⁶⁷ PINDARE, *Olympiques*, Ode 9 : *À Épharmoste d'Oponte*, v. 43-46.

⁴⁶⁸ PSEUDO-APOLLODORE, *Bibliothèque*, livre I, ch. 7, § 2.

en effet évoquer aux lecteurs du *Pasteur* la légende de Deucalion, fondateur d'une nouvelle « race de pierre ».

> Σφραγίς chez Irénée de Lyon et Clément d'Alexandrie

À partir de la seconde moitié du II^e siècle, l'emploi de σφραγίς comme dénomination baptismale se généralise. Les auteurs de la fin du II^e siècle et du début du III^e siècle réutilisent et élargissent les thématiques que nous avons décelées chez Hermas et le Pseudo-Clément. Irénée de Lyon emploie le terme σφραγίς à trois reprises dans sa *Démonstration de la prédication apostolique*, un ouvrage composé dans les années 190, sous le pontificat de Victor (189-199).

[A] « Or voici ce que nous procure la foi, telle que nous l'ont transmise les presbytres, disciples des apôtres : en premier lieu, elle nous engage à nous souvenir que nous avons reçu le baptême pour la rémission des péchés au nom de Dieu le Père, au nom de Jésus-Christ, le Fils de Dieu incarné, mort et ressuscité, et dans l'Esprit saint de Dieu ; elle nous enseigne *que ce baptême est le sceau* (arménien : *knik'* d'où grec : σφραγίς) *de l'éternelle vie* et [que le baptême est] la nouvelle naissance en Dieu (*ἀναγέννησις εἰς Θεόν*), en sorte que ce ne soit plus d'hommes mortels, mais du Dieu éternel, que nous soyons dorénavant les fils. »⁴⁶⁹

Le *sceau* baptismal peut être compris ici comme gage et promesse de la « vie éternelle », dans la ligne d'Ep 1, 13-14 ; 4, 30⁴⁷⁰. Nous ne retrouvons pas ici la métaphore de l'estampage ou du modelage opéré au moment de la création⁴⁷¹ et renouvelé par le baptême⁴⁷². Certes, le baptême comme « nouvelle naissance en Dieu » (*ἀναγέννησις εἰς Θεόν*) exprime la même idée, mais le sceau ne l'illustre pas directement. Au ch. 24, Irénée reprend Rm 4, 11 en appelant la circoncision d'Abraham « sceau (*knik'*) de justice » (= σφραγίς τῆς δικαιοσύνης)⁴⁷³. Enfin, au terme de son traité, Irénée met son lecteur en garde contre les doctrines hérétiques dénaturant l'une ou l'autre des trois personnes divines :

⁴⁶⁹ IRÉNÉE DE LYON, *Démonstration de la prédication apostolique*, ch. 3, trad. de l'arménien et notes A. ROUSSEAU, SC 406, 1995, p. 89 (le grec est postulé par A. Rousseau).

⁴⁷⁰ Cf. *supra*, p. 637 sq. et p. 690.

⁴⁷¹ Voir Philon d'Alexandrie, p. 632 sq.

⁴⁷² Voir l'*ἀναπλάσσειν* chez le Pseudo-Barnabé (p. 684) et le Pseudo-Clément (p. 687, extrait C, l. 4), le *χαρακτήρ Θεοῦ πατρὸς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* chez Ignace d'Antioche (p. 685), l'*ἀντίτυπος τοῦ πνεύματος* chez le Pseudo-Clément (p. 688, extrait F, l. 5-6). Dans la *Démonstration* d'Irénée, le thème du modelage est appliqué au Christ. Le Fils de Dieu est apparu sur la terre, « mélangeant et pétrissant l'Esprit de Dieu le Père avec l'ouvrage modelé par Dieu, afin que l'homme deviennent à l'image et à la ressemblance de Dieu » (*Démonstration*, ch. 97, trad. A. ROUSSEAU, SC 406, p. 217). Bien qu'il n'y ait ici aucune mention explicite du baptême, ce passage peut s'entendre comme une interprétation du baptême du Christ (A. Le Boulluec).

⁴⁷³ Sur la circoncision comme *signe* ou *sceau*, voir plus haut, p. 624 sq.

[B] « Ainsi donc, en ce qui concerne les trois articles fondamentaux de notre *sceau* (τὰ τρία κεφάλαια τῆς σφραγίδος [arménien : *knik'* ἡμῶν]), l'erreur en a égaré beaucoup loin de la vérité, car ou ils méprisent le Père, ou ils n'accueillent pas le Fils en s'inscrivant en faux contre l'économie de son incarnation, ou ils n'acceptent pas l'Esprit, autrement dit méprisent la prophétie : il faut nous garder de tous les gens de cette sorte et fuir leur doctrine, si vraiment nous voulons plaire à Dieu et obtenir de lui le salut. »⁴⁷⁴

Avec raison, F. J. Dölger rapproche cet extrait d'un passage de Tertullien déjà cité plus haut⁴⁷⁵ :

« Pour qu'on n'aille pas penser que je subtilise, j'aurai recours à l'autorité supérieure de notre propre *signaculum* : lorsqu'entrés dans l'eau, nous professons la foi chrétienne selon les termes de sa loi, nous attestons de notre bouche avoir renoncé au diable, à sa pompe et à ses anges. »⁴⁷⁶

Avec *signaculum*, Tertullien se réfère ici au contenu même de la profession baptismale, la renonciation à Satan en particulier. Irénée fait de même avec *σφραγίς*, mais il a en tête la déclaration de foi relative aux trois personnes divines que le catéchumène doit réciter au moment de son baptême. Nous sommes bien ici en présence de *σφραγίς* au sens de pièce légale, ordonnance ou contrat⁴⁷⁷. Dans l'extrait B, *σφραγίς* ne désigne pas la même chose que dans l'extrait A, où l'emploi du terme dépendait de l'acception de *σφραγίζειν* en Ep 1, 13-14 ; 4, 30. Dans les deux extraits cependant, *σφραγίς* se réfère bien aux deux aspects d'un même rituel, le baptême.

Il nous a paru judicieux d'aborder Clément d'Alexandrie⁴⁷⁸ par ses *Choix d'extraits prophétiques* (Ἐκ τῶν προφητικῶν ἐκλογαί / *Eclogae propheticae*)⁴⁷⁹. Grâce aux informations données par Clément d'Alexandrie, Photius et le *Laurentianus* V 3 (XI^e siècle), Pierre Nautin a pu replacer les *Eclogae* au sein de l'œuvre de Clément⁴⁸⁰. Les *Excerpta e Theodoto*⁴⁸¹ et les *Eclogae propheticae*, recopiés dans le *Laurentianus* à la suite de *Stromate* VIII, sont à l'évi-

⁴⁷⁴ IRÉNÉE DE LYON, *Démonstration*, ch. 100, trad. A. ROUSSEAU, SC 406, p. 221.

⁴⁷⁵ Cf. *supra*, p. 391 sq.

⁴⁷⁶ TERTULLIEN, *Les spectacles*, ch. 4, § 1, éd. et trad. (modifiée) M. TURCAN, SC 332, 1986, p. 114-115.

⁴⁷⁷ Sur cette acception, voir plus haut, p. 618, et F. J. Dölger, DS 15-18.

⁴⁷⁸ Nous tenons à remercier A. Le Boulluec pour les nombreuses suggestions et corrections dont il fait bénéficier les traductions que nous avons tentées ci-dessous.

⁴⁷⁹ CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Choix de passages prophétiques* (Ἐκ τῶν προφητικῶν ἐκλογαί / *Eclogae propheticae*), éd. O. STÄHLIN, L. FRÜCHTEL et U. TREU (GCS 17²), Berlin, 1970, p. 136-155 ; éd., trad. et com. C. NARDI, *Clemente Alessandrino, Estratti profetici* (Biblioteca patristica, 4), Florence, 1985.

⁴⁸⁰ P. NAUTIN, « La fin des *Stromates* et les *Hypotyposes* de Clément d'Alexandrie », *Vigiliae Christianae*, 30, 1976, p. 268-302.

⁴⁸¹ Titre original : *Résumé des (enseignements) de Théodote et de la prétendue doctrine orientale à l'époque de Valentin* (Ἐκ τῶν Θεοδοῦτου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτομαί), éd. et trad. F. SAGNARD, SC 23, 1948.

dence des fragments extraits de l'œuvre de Clément par un copiste, et non des notes préparatoires du docteur d'Alexandrie. La teneur de ces deux compilations correspond aux informations que Photius⁴⁸² donne sur le contenu des *Hypotyposes* (Ἑποτυώσεις = *Esquisses*), un ouvrage de Clément paraphrasé ou cité par plusieurs auteurs anciens⁴⁸³. Les *Excerpta* et les *Eclogae* auraient donc été extraits des *Hypotyposes*⁴⁸⁴, et ces dernières destinées à constituer une *φυσικὴ θεωρία* comprenant, d'après P. Nautin⁴⁸⁵, deux parties : a) exposé et réfutation des opinions des principales sectes (dont sont extraits des *Excerpta*) ; b) "épopée" ou exposé de la vraie "gnose", "en commençant par la genèse du monde" (dont sont extraites les *Eclogae*). Pierre Nautin résume ainsi le contenu des *Eclogae* (divisées en 65 chapitres) :

« Tout le début tourne autour des deux premiers versets de la Genèse, à propos desquels sont encore cités d'autres textes, notamment quelques versets de Daniel et d'Osée (ce qui explique le mot *προφητικῶν* dans le titre) ; les derniers fragments commentent des versets du Psaume 18. »⁴⁸⁶

Le passage qui va nous intéresser se lit aux ch. 12-13. Il fait suite à plusieurs extraits (ch. 5-8) explicitement consacrés au baptême. Après avoir fait référence à Osée 5, 2 et 5, 8, Clément écrit :

[A] 5, 2 Καὶ μή τι αὐτὸ τὸ βάπτισμα ἀναγεν- 5, 2 « Le baptême lui-même ne serait-il pas, en tant
νήσεως ὑπάρχον σημεῖον τῆς ὕλης ἐστὶν
ἐκβασις διὰ τῆς τοῦ σωτῆρος διδασκαλίας,
μεγάλου καὶ σφοδροῦ ῥέματος ἀεὶ φερομέ-
νου καὶ παραφέροντος ἡμᾶς. 3 Ἐξάγων οὖν
τῆς ἀταξίας ἡμᾶς ὁ κύριος φωτίζει, εἰς τὸ
φῶς ἄγων τὸ ἄσκιον καὶ οὐκέτι ὕλικόν.⁴⁸⁷ que signe de la régénération, une sortie de la matière
par l'enseignement du Sauveur, et ce alors qu'un cou-
rant puissant et véhément ne cesse de nous emporter
et de nous faire dériver ? 3 En nous extirpant de la
confusion, le Seigneur nous illumine en nous menant
vers la lumière sans ombrage et immatérielle. »

Clément poursuit avec une typologie baptismale, en évoquant le passage de la Mer Rouge par Moïse (Ex 14, 21) et celui du Jourdain par Josué (Jos 3, 16), mais aussi Nb 13, 16 où Moïse donne le nom de Josué au fils de Noun :

[B] 6, 1 Τοῦτον τὸν ποταμὸν τῆς ὕλης καὶ τὴν 6, 1 « Par la puissance du Seigneur, deux pro-
θάλασσαν διέκοψαν καὶ διέστησαν δυνάμει
κυρίου προφῆται δύο, περατουμένης τῆς ὕλης
καθ' ἑκάτερον διάστημα ὕδατος βουλῆσει τοῦ
phètes ont l'un coupé la mer et l'autre séparé le
fleuve de la matière : par la volonté de Dieu, la
matière prenait fin là où l'eau avait été chaque fois

⁴⁸² PHOTIUS, *Bibliothèque*, codex 109, cité et traduit par P. NAUTIN, « La fin des *Stromates* [...] », 1976, *op. cit.* n. 480, p. 293-294.

⁴⁸³ *Hypotyposes*, fr. 1-23, éd. O. STÄHLIN, L. FRÜCHTEL et U. TREU (*GCS 17²*), Berlin, 1970, p. 195-202.

⁴⁸⁴ C'est aussi l'avis d'A. LE BOULLUEC, « L' "école" d'Alexandrie », *Histoire du christianisme*, t. 1 : *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, dir. L. PIETRI, Paris, 2000, p. 532.

⁴⁸⁵ P. NAUTIN, « La fin des *Stromates* [...] », 1976, *op. cit.* n. 480, p. 284 (d'après *Stromate IV*, ch. 1, § 1, 1 à § 3, 3).

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 269.

⁴⁸⁷ CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Choix de passages prophétiques*, ch. 5, § 2-3, éd. C. NARDI, 1985, p. 42.

θεοῦ · 2 διυπηρέτουں καθαροὶ στρατηγοὶ ἄμφω, δι' ὧν ἐπιστεύθη τὰ σημεῖα, ἵνα δὴ ὁ δίκαιος ἐκ τῆς ὕλης γένηται, δι' αὐτῆς ὁδούσας τὰ πρῶτα. 3 Θατέρω μὲν γε τῶν στρατηγῶν καὶ τοῦνομα τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἐπεβέβλητο.⁴⁸⁸

séparée. 2 Ces deux stratèges purs accomplissaient tous deux un service, eux par qui les signes ont trouvé créance, pour que dès lors le juste sorte de la matière, lui qui d'abord fait route à travers elle. 3 Le nom de notre Sauveur a même été appliqué au second stratège. »

La bain n'est pas seulement purification du corps, mais aussi de l'âme, c'est-à-dire élimination des esprits impurs :

- [C] 7, 1 Αὐτίκα δι' « ὕδατος καὶ πνεύματος » ἢ ἀναγέννησις, καθάπερ καὶ ἡ πᾶσα γένεσις. 2 « Πνεῦμα γὰρ θεοῦ ἐπέφερετο τῇ ἀβύσσῳ. » Καὶ διὰ τοῦτο ὁ σωτῆρ ἐβαπτίσαστο μὴ χερίζων αὐτός, ἵνα τοῖς ἀναγεννωμένοις τὸ πᾶν ὕδωρ ἀγιάσῃ. Ταύτη τοι οὐ μόνον τὸ σῶμα, ἀλλὰ καὶ τὴν ψυχὴν καθαιρούμεθα. 3 Σημεῖον γοῦν τοῦ καὶ τὰ ἀόρατα ἡμῶν ἀγιάζεσθαι τὸ καὶ πνεύματα ἀκάθαρα συμπεπλεγμένα τῇ ψυχῇ διυλίζεσθαι ἀπὸ τῆς γενέσεως τῆς καινῆς τε καὶ πνευματικῆς.⁴⁸⁹
- 7, 1 « Maintenant, la régénération s'opère par "l'eau et l'Esprit" (Jn 3, 3 et 5), comme toute naissance. 2 Car "l'Esprit de Dieu se portait au-dessus de l'abîme (des eaux)" (cf. Gn 1, 2). Et si le Sauveur s'est fait baptiser, alors qu'il n'en avait pas besoin, c'était pour sanctifier toute eau destinée à ceux qui seraient régénérés. Ainsi, nous purifions non seulement notre corps, mais aussi notre âme. 3 Et le signe de la sanctification de notre composante invisible, c'est aussi, à la suite suite de cette naissance nouvelle et spirituelle, l'élimination-par-filtrage (τὸ διυλίζεσθαι) des esprits impurs cramponnés à l'âme. »

Le baptême se fait dans « l'eau au-dessus du ciel », c'est-à-dire dans l'Esprit saint :

- [D] 8, 1 « Ὑδωρ ἐπάνω τοῦ οὐρανοῦ » · ἐπεὶ τὸ βάπτισμα γίνεται δι' « ὕδατος καὶ πνεύματος », ἀλεξητηρήριον ὃν πυρὸς τοῦ δισοῦ, τοῦ τε τῶν ἀοράτων ἀπτομένου καὶ τοῦ τῶν ὁρατῶν, ἀνάγκη καὶ τοῦ ὕδατος τὸ μὲν τι νοητόν, τὸ δὲ αἰσθητόν ὑπάρχειν, ἀλεξητήριον τῆς διπλότης τοῦ πυρὸς · 2 καὶ τὸ μὲν ἐπίγειον ὕδωρ τὸ σῶμα ἀπορρέπτει, τὸ δὲ ἐπουράνιον ὕδωρ διὰ τὸ εἶναι νοητόν καὶ ἀόρατον πνεῦμα ἀλληγορεῖται ἅγιον, τῶν ἀοράτων καθαρτικόν, οἷον τοῦ πνεύματος ὕδωρ ὡσπερ ἐκεῖνο τοῦ σώματος.⁴⁹⁰
- 8, 1 « "L'eau au-dessus du ciel" (cf. Gn 1, 7 et Dn 3, 60) : puisque le baptême advient par "l'eau et l'Esprit" (Jn 3, 3 et 5) et qu'il est un moyen de défense contre le feu double — le feu qui s'attaque à l'invisible et le feu qui s'attaque au visible — nécessairement il existe un aspect intelligible de l'eau et un aspect sensible offrant un moyen de défense approprié contre la duplicité du feu. 2 L'eau terrestre nettoie le corps, alors que l'eau supracéleste, en tant qu'eau intelligible et invisible, désigne allégoriquement l'Esprit saint propre à purifier l'invisible — cette eau est celle de l'esprit, comme l'autre est celle du corps. »

Le terme *σφραγίς* apparaît dans un autre passage consacré à l'âme comme *lieu d'habitation* (*οἰκητήριον*) pour Dieu et ses qualités :

- [E] 12, 4 Ὁ γὰρ θεὸς οἶδεν σαφῶς τίνα μὲν ἡμῖν ἔχειν, τίνων δὲ ἀπορεῖν συμφέρει. Κενώσαντας οὖν σφᾶς αὐτοὺς τῶν κοσμικῶν φροντίδων ἀξιοὶ πληροῦσθαι τῆς εἰς θεόν. 5 « Ἡμεῖς γὰρ στενάζομεν ἐπενδύσασθαι ποδοῦντες » τὰ ἄφθαρα, πρὶν ἐκδύσασθαι τὴν φθοράν. 6 Ἐπιχειρομένης γὰρ τῆς πίστεως ἀπορρεῖ ἡ ἀπιστία. Ὁμοίως καὶ ἐπὶ γνώσεως καὶ δικαιοσύνης. Οὐ χρὴ οὖν μόνον
- 12, 4 « Dieu sait exactement ce qu'il nous faut et ce dont il nous est utile de manquer⁴⁹². Il nous demande donc, après nous être vidés des pensées mondaines, de nous remplir de celle qui est tournée vers Dieu. 5 "Nous gémissons, désirant nous revêtir" (cf. 2 Co 5, 2) de l'incorruptible avant de nous dévêtir de la corruption. 6 En effet, lorsque la foi se répand, l'incrédulité reflue. De même avec la connaissance et la justice. Il faut donc non seulement

⁴⁸⁸ *Ibid.*, ch. 6, § 1-3, éd. cit., p. 42. Notre traduction a été amendée ici avec profit par A. Le Boulluec.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, ch. 7, § 1-3, éd. cit., p. 44.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, ch. 8, § 1-2, éd. cit., p. 44.

- 10 κενῶσαι τὴν ψυχὴν, ἀλλὰ καὶ πληρῶσαι θεοῦ. 7 Οὔτε γὰρ ἔτι κακόν, ἐπεὶ πέπαυται, οὔτε ἤδη ἀγαθόν, ἐπεὶ μηδέπω εἴληφεν · τὸ δὲ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακὸν οὐδὲν ἐστίν. 8 « Ἐπάνεισι γὰρ εἰς τὸν κεκαθαρμένον οἶκον καὶ κενόν », ἐὰν μηδὲν τῶν σωτηρίων ἐμβληθῆ, τὸ προενοικῆσαν ἀκάθαρτον πνεῦμα, συμπαραλαμβάνον ἄλλα ἐπὶ ἀκάθαρτα πνεύματα. 9 Διὸ κενώσαντος τῶν κακῶν δεῖ πληρῶσαι τὴν ψυχὴν τοῦ ἀγαθοῦ θεοῦ, ὅπερ ἐστὶν οἰκητήριον ἐπιλελεγμένον. Πληρωθέντων γὰρ τῶν κενῶν, τότε ἡ σφραγὶς ἐπακολουθεῖ, ἵνα φυλάσσηται τῷ Θεῷ τὸ ἅγιον. 13, 1 « Πᾶν ῥῆμα ἴσταται ἐπὶ δύο καὶ τριῶν μαρτύρων », ἐπὶ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος, ἐφ' ὧν μαρτύρων καὶ βοηθῶν αἱ ἐντολαὶ λεγόμεναι φυλάσσεσθαι ὀφείλουσιν.⁴⁹¹
- vider l'âme, mais la remplir de Dieu. 7 En effet, il n'y a plus de mal, puisqu'il a cessé, mais il n'y a pas encore de bien, puisqu'il n'a pas encore investi [l'âme] ; et s'il n'y a ni bien ni mal, il n'y a rien. 8 L'esprit impur qui y habitait auparavant "retournera en effet dans la maison purifiée et vidée" (cf. Mt 12, 44 ; Lc 11, 24-26) si rien de salutaire n'y a été mis, mais en prenant en plus avec lui sept esprits impurs. 9 C'est pourquoi, après avoir vidé l'âme des choses mauvaises, il faut la remplir du Dieu bon : voilà ce qui est appelé "habitation" (cf. 2 Co 5, 1). Les [âmes] vides ayant été remplies, alors vient le sceau, pour que soit gardé ce qui est consacré à Dieu. 13, 1 "Toute parole est fondée sur deux ou trois témoins" (cf. Dt 19, 15 ; Mt 18, 16), sur le Père, le Fils et le Saint Esprit, témoins et défenseurs au nom desquels les commandements promulgués doivent être gardés. »

Aux lignes 21-22, nous retrouvons *σφραγίς* au sens de *fermeture* et *garantie* d'un contenu⁴⁹³. Les mots ἵνα φυλάσσηται τῷ Θεῷ τὸ ἅγιον (l. 22) pourraient faire penser à la feuille d'or du grand prêtre (Ex 28, 36), portée en avant de son turban, « et estampée d'une estampe de sceau (καὶ ἐκτυπώσεις ἐν αὐτῷ ἐκτύπωμα σφραγίδος) : "consacré au Seigneur" (ἀγίασμα κυρίου) ». Cependant, étant donné le contexte — l'âme comparée à un réceptacle —, Clément doit plutôt penser à Za 14, 21 prophétisant qu'à Jérusalem et en Juda, « toute marmite (πᾶς λέβητος) sera ἅγιον τῷ κυρίῳ παντοκράτορι »⁴⁹⁴. La *σφραγίς* destinée à conserver et à sécuriser les acquis du baptême se retrouve dans le *Quis dives salvetur* où Clément reprend un épisode extrait d'une vie anonyme de saint Jean. L'apôtre, avant de retourner à Éphèse, recommanda à un évêque de la région un « tout jeune homme au visage franc et ouvert, à l'esprit vif ».

- [F] 42, 4 Ὁ δὲ πρεσβύτερος ἀναλαβὼν οἴκαδε τὸν παραδοθέντα νεανίσκον ἔτρεφε, συνείχειν, ἔθαλπε, τὸ τελευταῖον ἐφώτισε · καὶ μετὰ τοῦτο ὑψήκε τῆς πλείονος ἐπιμελείας καὶ παραφυλακῆς, ὡς τὸ τέλειον αὐτῷ φυλακτῆριον ἐπιστήσας, τὴν σφραγίδα τοῦ κυρίου. 5 Τῷ δὲ ἀνέσεως πρὸ ὥρας λαβο-
- 42, 4 « Ayant accueilli chez lui le jeune homme qu'on lui avait confié, l'évêque l'éduqua, le dirigea, le fit s'épanouir, et finalement l'illumina [i. e. le baptisa] ; après cela, il relâcha en grande partie son attention et sa surveillance, pensant l'avoir placé sous la meilleure des gardes, le sceau du Seigneur. 5 Mais des compères oisifs, vagabonds et habitués à faire le

⁴⁹¹ *Ibid.*, ch. 12, § 1 - ch. 13, § 1, éd. cit., p. 48-50.

⁴⁹² Au début de ce chapitre, Clément évoque le fait que le contenu de la gnose est en partie possédé, en partie espéré. Des arrhes ont été reçus pour les biens éternels et les richesses du Père. Les béatitudes du Seigneur tiennent lieu de provisions pour la route (ch. 12, §1). Les trois paragraphes suivants (§ 2-4) paraphrasent Mt 6, 32-33 et Lc 12, 30-31 : le Père sait parfaitement ce dont chacun a besoin.

⁴⁹³ Voir le *Quatrième livre d'Esdras*, ch. 6, § 5 : *consignarentur eorum qui fidem thesaurizaverunt* (texte cité et commenté plus haut, p. 630 sq.).

⁴⁹⁴ Au verset précédent, c'est l'ornement appliqué sur le mors des chevaux qui sera, au jour de la restauration finale, « consacré au Seigneur tout-puissant » (ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἔσται τὸ ἐπὶ τὸν χαλινὸν τοῦ ἵππου ἅγιον τῷ κυρίῳ παντοκράτορι).

μένω προσφθείρονταιί τινες ἥλικες ἀργοί mal s'en vinrent corrompre ce jeune homme qui avait
καὶ ἀπερρωγότες, ἐθάδες κακῶν.⁴⁹⁵ reçu trop tôt sa liberté. »

Les dernières lignes de l'extrait E (l. 23-27) permettent de déceler chez Clément une seconde acception du terme *σφραγίς*⁴⁹⁶. Nous sommes cette fois en présence d'une terminologie juridique : les trois personnes divines sont des témoins ratifiant de leur nom — et donc de leur sceau ? — les commandements promulgués lors du baptême, ceux que le catéchumène va s'engager à observer. À la même époque, cette métaphore est exploitée d'une manière plus explicite par Tertullien dans son *Traité du baptême* où la *testatio fidei*, prêtée devant trois témoins (*sub tribus*), y est dite *obsignata in Patre et Filio et Spiritu sancto*⁴⁹⁷.

Ce lien implicite entre le sceau et la formule baptismale trinitaire se retrouve encore en *Stromate V* parmi les significations allégoriques que Clément prête aux trois jours de la montée d'Abraham vers Moriah, l'endroit où Isaac doit être sacrifié : « Les trois jours pourraient être aussi le signe [ou le symbole] du sceau baptismal, par lequel on croit à celui qui est réellement Dieu » (εἶεν δ' ἂν καὶ αἱ τρεῖς ἡμέραι τῆς σφραγιῶδος μυστήριον, δι' ἧς ὁ τῶ ὄντι πιστεύεται θεός)⁴⁹⁸. Puisque Clément interprète par ailleurs la montée vers Moriah comme une initiation progressive aux réalités spirituelles, Alain le Boulluec pense à juste titre que

« cette interprétation [...] n'est probablement pas à mettre en relation avec la durée de la catéchèse, trois ans, mais plutôt avec la formule baptismale de Mt 28, 19 : selon une hiérarchie à trois degrés, l'âme a besoin de l'Esprit pour aller au Fils et du Fils pour aller au Père, à "celui qui est réellement Dieu", pour reprendre les termes de Clément. »⁴⁹⁹

Un autre thème bien attesté chez Clément est celui de l'estampage. Là où nous le trouvons dans les *Eclogae*, *σφραγίς* n'apparaît pas, et le baptême n'est pas explicitement mentionné :

[G] 24, 1 "Ὅτε χοῖκοὶ ἦμεν, Καίσαρος ἦμεν. 24, 1 « Lorsque nous étions terrestres, nous appartenions à César (cf. Mt 22, 15-22). César est l'Archonte provisoire, dont le vieil homme est l'image terrestre, et vers lequel celui-ci s'est hâté de retourner. 2 Il faut rendre à cet [Archonte] ce qui est terrestre, ce « que nous avons porté dans l'image du ter-

⁴⁹⁵ CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Quel riche peut être sauvé ?*, ch. 42, § 4-5, éd. O. STÄHLIN, L. FRÜCHTEL et U. TREU (GCS 17²), Berlin, 1970, p. 188.

⁴⁹⁶ Notre hypothèse suppose que l'extrait 13 est lié au précédent.

⁴⁹⁷ TERTULLIEN, *Traité du baptême*, ch. 6, § 1 et 2, éd. et trad. R.-F. REFOULÉ (collab. M. DROUZY), SC 35, 1952, p. 75 (sur ce thème, cf. *supra*, p. 390 sq.).

⁴⁹⁸ CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromate V*, ch. 11, § 73, 2, éd. A. LE BOULLUEC, trad. P. VOULET, SC 278, 1981, p. 147. En SC 279 (com., biblio. et index), p. 252, A. Le Boulluec note que ce passage « est l'un des exemples où le terme *μυστήριον* veut dire "symbole" ».

⁴⁹⁹ CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates : Stromate V*, t. 2 (com., biblio. et index par A. LE BOULLUEC), SC 279, 1981, p. 252-252.

ἕκαστον γὰρ τῶν παθῶν ὡσπερ γράμμα καὶ χάραγμα ἡμῖν καὶ σημεῖον. 3 Ἄλλα χάραγμα νῦν ὁ κύριος ἡμῖν καὶ ἄλλα ὀνόματα καὶ γράμματα ἐνσημαίνεται, πίστιν ἀντὶ ἀπιστίας, καὶ τὰ ἐξῆς. Οὕτως ἀπὸ τῶν ὑλικῶν ἐπὶ τὰ πνευματικὰ μεταγόμεθα «φορέσαντες τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου». ⁵⁰⁰

reste » (cf. 1 Co 15, 49), et rendre « à Dieu ce qui est à Dieu » (Mt 22, 21). Car chacune de nos passions est pour nous comme une lettre, une marque ou un signe. 3 Maintenant le Seigneur nous imprime une autre marque, d'autres noms et d'autres lettres, la foi à la place de l'incrédulité, etc. Nous sommes de cette manière transférés du matériel au spirituel, « portant l'image du céleste » (1 Co 15, 49). »

Ignace d'Antioche adossait déjà la métaphore de l'estampage à l'épisode de la monnaie de l'impôt (Mt 22, 15-22)⁵⁰¹. Clément (ou sa source) l'enrichit avec un vocabulaire emprunté à la première épître aux Corinthiens (15, 49) : « l'image du terrestre », comprise comme l'effigie de la monnaie terrestre (les marques des passions), est opposée à « l'image du céleste », l'effigie de la monnaie céleste (les marques de la foi). Un passage parallèle des *Extraits de Théodote* s'achève cette fois par une mention explicite du sceau baptismal (σφραγίς / σφράγισμα) :

[H] 86, 1 « Dans le cas de la pièce de monnaie qui lui fut apportée, le Seigneur n'a pas dit : "À qui appartient-elle ?" , mais bien : "De qui est l'image et l'inscription ? (τίνος ἢ εἰκῶν καὶ ἢ ἐπιγραφή) ; — De César" (Mt 22, 20), afin qu'elle soit donnée à celui de qui elle provient. 2 Ainsi en est-il pour le fidèle (οὕτως καὶ ὁ πιστός). Il porte comme inscription, par le Christ, le nom de Dieu, et il a l'Esprit comme image (ἐπιγραφὴν μὲν ἔχει διὰ Χριστοῦ τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ, τὸ δὲ πνεῦμα ὡς εἰκόνα). Même les animaux sans raison montrent, par le sceau qu'ils portent, à qui chacun d'eux appartient : et c'est au moyen du sceau qu'on les revendique (καὶ τὰ ἄλογα ζῷα διὰ σφραγιδος δείκνυσι τίνος ἐστὶν ἕκαστον · καὶ ἐκ τῆς σφραγιδος ἐκδικεῖται). De même également l'âme fidèle qui a reçu le sceau de la vérité, "porte sur elle les marques du Christ" (Gal 6, 17) (οὕτως καὶ ἡ ψυχὴ ἢ πιστὴ, τὸ τῆς ἀληθείας λαβοῦσα σφράγισμα, « τὰ στίγματα τοῦ Χριστοῦ » περιφέρει). » ⁵⁰²

Dans ce passage, Clément compare pour la première fois l'estampage spirituel avec la ferrade du bétail. L'image de départ, celle de la frappe monétaire, se retrouve en *Stromate VI* : « Tel l'argent purifié plusieurs fois pour être un instrument éprouvé, le juste devient une monnaie du Seigneur et reçoit une effigie royale (νόμισμα κυρίου γενόμενος καὶ χάραγμα βασιλικὸν ἀναδεδξάμενος). » ⁵⁰³ La métaphore de l'estampage, basée sur celle de l'image et de la copie, est parfaitement conciliable avec la théorie de la participation que défend Clément. En effet, parce que la nature divine est indivisible, « l'Esprit n'est pas en chacun de nous comme une partie de Dieu » (ἀλλ' οὐχ ὡς μέρος Θεοῦ ἐν ἐκάστῳ ἡμῶν τὸ πνεῦμα) ⁵⁰⁴. Les liens que Dieu entretient

⁵⁰⁰ CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Choix de passages prophétiques*, ch. 24, § 1-3, éd. C. NARDI, 1985, p. 58-60, trad. (modifiée) F. SAGNARD dans *Extraits de Théodote*, SC 23, 1948, p. 211, n. 1.

⁵⁰¹ Cf. *supra*, p. 684 sq.

⁵⁰² CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote*, ch. 86, § 1-2, éd. et trad. F. SAGNARD, SC 23, 1948, p. 210-211.

⁵⁰³ CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromate VI*, ch. 7, § 60, 1, éd. et trad. P. DESCOURTIEUX, SC 446, 1999, p. 182-183.

⁵⁰⁴ CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromate V*, ch. 13, § 88, 3, éd. A. LE BOULLUEC, trad. P. VOULET, SC 278, 1981, p. 170-171. En SC 279, p. 284, Alain Le Boulluec renvoie à *Stromate VI*, ch. 16, § 138, 2 :

[Suite de la note page suivante]

avec l'homme ne sauraient remettre en cause l'unicité de l'être divin, une notion chère au platonisme. Clément préfère donc parler de « participation de puissance, et non d'être » (ἡ μέθεξις — ἡ κατὰ δύναμιν, οὐ κατ' οὐσίαν λέγω)⁵⁰⁵. C'est le cas dans les *Extraits de Théodote*, lorsque Clément écrit, à propos du rapport de l'Église avec le Christ :

[I] 17, 3 « Il me semble que cela se produit *par juxtaposition* (κατὰ παράθεσιν) et non par mélange (ἀλλ' οὐ κατὰ κράσιν). N'est-ce pas la puissance divine qui, en pénétrant l'âme, la sanctifie pour son avancement final ? Car "Dieu est Esprit ; il souffle où il veut" (Jn 4, 24). 4 Or la puissance ne pénètre pas *selon l'être* (κατ' οὐσίαν), mais *selon la puissance et la force* (ἀλλὰ κατὰ δύναμιν καὶ ἰσχύϊν) : l'Esprit [divin] se place à côté de l'esprit [humain], comme l'esprit [humain] se place à côté de l'âme (παράκειται δὲ τὸ Πνεῦμα τῷ πνεύματι, ὡς τὸ πνεῦμα τῇ ψυχῇ). »⁵⁰⁶

Cette *participation par juxtaposition* (παράθεσις) trouvait dans le procédé de l'estampage un cadre métaphorique parfaitement approprié. En effet, l'estampage produit des copies fidèles et toutes identiques, sans détérioration ni perte de substance pour le modèle original. Pour imprimer le sceau (ou la matrice) sur la matière à estamper, seules suffisent — pour reprendre les termes de Clément — la « puissance et la force » de la « juxtaposition », c'est-à-dire l'impression. Le modèle imprimé sur le fidèle (le *Logos*) n'est en outre qu'une copie de l'original (le Père) :

[J] Οὗτος ὁ τῷ ὄντι μονογενής, ὁ τῆς τοῦ παμβασιλέως καὶ παντοκράτορος πατρὸς δόξης χαρακτήρ, ἐναποσφραγιζόμενος τῷ γνωστικῷ τὴν τελείαν θεωρίαν κατ' εἰκόνα τὴν ἑαυτοῦ, ὡς εἶναι τρίτην ἤδη τὴν θείαν εἰκόνα τὴν ὅση δύναμις ἐξομοιουμένην πρὸς τὸ δεύτερον αἴτιον, πρὸς τὴν ὄντως ζωὴν, δι' ἣν ζῶμεν τὴν ἀληθῆ ζωὴν, οἷον ἀπογράφοντες τὸν γνωστικὸν γινόμενον ἡμῖν, περὶ τὰ βέβαια καὶ παντελῶς ἀναλλοίωτα ἀναστρεφόμενον.⁵⁰⁷

« C'est lui le vrai Monogène (cf. Jn 1, 18), l'effigie de la gloire (cf. Hébr. 1, 3) du monarque absolu et tout-puissant, le Père. C'est lui qui *scelle* dans le gnostique, selon sa propre image (cf. Gn 1, 26), la contemplation parfaite, pour que celle-ci soit désormais la troisième image divine rendue autant que possible semblable à la seconde cause, à la vie véritable (cf. 1 Tm 6, 19) grâce à laquelle nous vivons de la vie réelle, en copiant pour ainsi dire celui qui devient gnostique pour nous, installé dans les réalités fermes et absolument inaltérables. »

Ailleurs, Clément compare l'illumination de l'âme au rayonnement du visage de Moïse, après que ce dernier fut redescendu du Sinaï⁵⁰⁸. Nous retrouvons le terme *σφραγίς* et la métaphore de l'estampage :

« la lumière de la vérité est lumière véritable, sans ombre, Esprit du Seigneur imparti sans avoir de parties (ἀμερῶς μεριζόμενον) à ceux qui sont sanctifiés par la foi ».

⁵⁰⁵ *Stromate* VI, ch. 16, § 138, 4 (à propos de la participation à la Sagesse), cité par A. Le Boulluec, *SC* 279, p. 284.

⁵⁰⁶ CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote*, ch. 17, § 2, éd. et trad. (légèrement modifiée) F. SAGNARD, *SC* 23, 1948, p. 90-91.

⁵⁰⁷ CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromate* VII, ch. 3, § 16, 6, éd. et trad. (légèrement modifiée) A. LE BOULLUEC, *SC* 428, 1997, p. 76-79.

⁵⁰⁸ Ex 34, 29 : « Lorsque Moïse redescendit de la montagne, les deux tables [de la Loi] étaient entre ses mains (ὡς δὲ κατέβαινεν Μωϋσῆς ἐκ τοῦ ὄρους, καὶ αἱ δύο πλάκες ἐπὶ τῶν χειρῶν Μωϋσῆ) ; et tandis

[Suite de la note page suivante]

[K] *Ναὶ μὴν καθάπερ τῷ Μωυσεῖ ἐκ τῆς δικαιοπραγίας καὶ τῆς κατὰ τὸ συνεχὲς πρὸς τὸν θεὸν τὸν λαλοῦντα αὐτῷ ὁμιλίας ἐπίχροιά τις ἐπέκαθίξε τῷ προσώπῳ δεδοξασμένη, οὕτως καὶ τῇ δικαίᾳ ψυχῇ θεία τις ἀγαθωσύνης δύναμις κατὰ τε ἐπισκοπὴν κατὰ τε τὴν προφητείαν κατὰ τε τὴν διοικητικὴν ἐνέργειαν ἐγχεριπτομένη οἷον ἀπαυγάσματος νοεροῦ καθάπερ ἡλιακῆς ἀλέας ἐναποσημαίνεται τι, δικαιοσύνης σφραγίδα ἐπιφανῆ, φῶς ἠνωμένον ψυχῇ δι' ἀγάπης ἀδιαστάτου, θεοφορούσης καὶ θεοφορουμένης.⁵⁰⁹*

« Eh bien, de même qu'une coloration glorieuse se déposait sur le visage de Moïse par l'effet de sa conduite juste et de sa conversation intime avec Dieu qui lui parlait, de même, par la vigilance, par la prophétie et par l'activité de gouvernement, une divine puissance de bonté, en s'appliquant sur l'âme juste, lui imprime une sorte d'intelligence étincelante semblable à la chaleur du soleil, un magnifique *sceau* de justice (cf. Rm 4, 11), une lumière unie à l'âme par un amour continuel porteur de Dieu et porté par lui. »

Dans ce passage, Clément parvient à réunir en une seule évocation l'*illumination* et le *scellement*, deux concepts étroitement liés à l'initiation baptismale. Le *sceau magnifique* ou *éclatant* (ἡ σφραγὶς ἐπιφανής) récapitule en effet à lui seul l'ensemble des bienfaits offerts par le baptême. Nous retrouvons ici en arrière-plan l'acception profane de *σφραγὶς* comme ornement brillant cousu sur le vêtement⁵¹⁰. Cet extrait **K**, nous le verrons, permettra de mieux comprendre un autre passage de Clément traditionnellement allégué dans le sens de leur thèse par ceux qui voient dans la dénomination baptismale *σφραγὶς* un emprunt au langage des mystères païens⁵¹¹.

b) L'origine de la dénomination baptismale *σφραγὶς*

En 1911, F. J. Dölger a consacré une partie substantielle de ses recherches au problème de l'origine de la dénomination chrétienne *σφραγὶς*⁵¹². Il n'est pas inutile de reprendre, dans les grandes lignes, l'état de la question à partir duquel il a travaillé (*DS* 149-156).

> *État de la question*

Dès la fin des années 1880, le théologien anglican Edwin Hatch (1835-1889) était d'avis que la dénomination *σφραγὶς*, à l'instar des termes *φωτισμός* et *φωτίζεσθαι* également utilisés pour désigner le baptême, provenait « à la fois des mystères et de certaines formes de culte

qu'il redescendait de la montagne, Moïse ne savait pas que la couleur de son visage présentait une apparence glorieuse, du fait d'avoir parlé avec le Seigneur » (*καταβαίνοντος δὲ αὐτοῦ ἐκ τοῦ ὄρους Μωυσῆς οὐκ ἤδει ὅτι δεδόξασται ἡ ὄψις τοῦ χρώματος τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἐν τῷ λαλεῖν αὐτὸν αὐτῷ*).

⁵⁰⁹ CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromate* VI, ch. 12, § 104, 1, éd. et trad. (modifiée) P. DESCOURTIEUX, *SC* 446, 1999, p. 268-269.

⁵¹⁰ Cf. *supra*, p. 621 sq.

⁵¹¹ Cf. *infra*, p. 729 sq.

⁵¹² *DS* 148-171 (= 2^e partie, ch. 3 : « Les origines de la dénomination baptismale *sphragis* »).

étranger »⁵¹³. Dans un premier temps, Adolf von Harnack rendit un écho plutôt favorable à cette théorie⁵¹⁴. L'exégète catholique Paul Schanz l'estima en revanche irrecevable :

« Puisque les expressions *σφραγίς* et *φωτισμός* apparaissent dans les Saintes Écritures, il n'est pas prouvé que celles-ci proviennent d'une influence hellénistique et du domaine des mystères païens. On se trouve en présence d'une analogie théologique, mais non d'un emprunt, quoique l'usage fréquent [de ces expressions] pourrait être en partie expliqué de cette manière. Le rapport entretenu par le sceau du Dieu trinitaire vis-à-vis de la détermination pour la vie éternelle représentait le fondement et le gage de l'espérance pour les chrétiens qui étaient séparés de la grande foule des incroyants en tant que "scellés". Si ce terme avait été simplement emprunté comme un autre au domaine des mystères, alors les chrétiens, en se rendant compte du parallèle, ne se seraient pas arrêtés là, et ils auraient pensé à un plagiat diabolique de la part des mystères. Car aux périodes anciennes, on inclinait encore moins à admettre dans le culte chrétien des institutions grecques provenant de l'exécrable paganisme. »⁵¹⁵

En 1894, le protestant Gustav Anrich porta son attention sur la question de l'origine de la dénomination *σφραγίς*. Après d'autres, il rappelle qu'à l'époque apostolique les mystères ne sont pas encore censés influencer le christianisme⁵¹⁶. Il constate en outre que la littérature païenne ne mentionne jamais les termes *σφραγίς* et *σφραγίζειν* comme relevant en propre du vocabulaire des mystères. La dénomination chrétienne *σφραγίς* ne proviendrait donc pas du domaine des mystères, mais du judaïsme, où, d'après G. Anrich, ce terme désignait couramment « la circoncision comme sceau apposé sur un enfant, un sceau qui caractérisait l'appartenance de l'enfant à la sainte Alliance »⁵¹⁷. Dans son compte-rendu de l'ouvrage de G. Anrich, Adolf von Harnack modifiera sa position de départ. D'après lui, « il faut certainement faire dériver l'émergence du terme *σφραγίς* dans le langage chrétien (en lien avec le baptême) du parallèle avec la circoncision ». Mais, contre G. Anrich, A. Harnack estime que le témoignage des Pères de l'Église suffit pour garantir l'appartenance de *σφραγίς* / *σφραγίζειν* à la terminologie des mystères⁵¹⁸.

Dans un ouvrage consacré au problème de l'influence des mystères sur le christianisme, Georg Wobbermin se fera l'avocat énergique de la thèse formulée quelques années plus tôt par

⁵¹³ E. HATCH, *The Influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church*, Londres, 1890, rééd. New York, 1957, p. 295.

⁵¹⁴ A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. 1, 3^e éd., 1894, p. 199, n. 1 et p. 200, n.1.

⁵¹⁵ Paul SCHANZ, *Die Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche*, Freiburg im Breisgau, 1893, p. 209.

⁵¹⁶ C'est la position que défend également A. J. M. WEDDERBURN, « The Soteriology of the Mysteries and Pauline Baptismal Theology », *Novum Testamentum*, 29, 1987, p. 53-72 (le problème *σφραγίς* n'est pas abordé). L'auteur passe en revue les mystères d'Isis-Osiris, d'Éleusis, de Dionysos et de Cybèle-Attis, pour en conclure que c'est la Pâque juive — et non les mystères païens — qui a été déterminante pour l'élaboration des conceptions chrétiennes primitives de renaissance et de re-création (p. 71-72).

⁵¹⁷ G. ANRICH, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum*, Göttingen, 1894, p. 122. Voir toutefois nos réserves p. 624 sq.

⁵¹⁸ Dans *Theologische Literaturzeitung*, 20, 1894, p. 516 (d'après DS 150).

Edwin Hatch : « Nous sommes d’avis [...] que l’emploi des termes *σφραγίς* et *φωτίσμος* pour la dénomination du baptême dans l’ancienne Église ne s’est pas produit sans l’influence du domaine des mystères. »⁵¹⁹ L’acception de *signare / obsignare / consignare* dans certains passages de Tertullien montrerait que l’usage de *σφραγίζειν* était déjà bien établi dans la terminologie païenne⁵²⁰. L’inscription de Doxato⁵²¹ lui inspire le commentaire suivant :

« Les mystes espéraient une destinée heureuse dans l’au-delà, et pour l’acquérir, on se faisait sceller (*liess man sich besiegeln*). Le “devenir-scellé” (*das Besiegelt-Werden*) était alors la condition et le gage du salut conférés par les mystères. Le “scellé” appartenait au chœur des *ὄσιοι μύσται* qui, comme tels, parvenaient de nouveau à la béatitude dans l’au-delà. »⁵²²

D’autres documents sont allégués dans ce sens, sur lesquels nous reviendrons plus bas : un passage fameux du *Protreptique* de Clément d’Alexandrie⁵²³ ; deux hymnes orphiques⁵²⁴ ; les extraits gnostiques du *codex Brucianus* (le *Deuxième livre de Jeû* en particulier)⁵²⁵ ; l’hymne des Naassènes reproduit dans l’*Elenchos* du Pseudo-Hippolyte⁵²⁶ ; le passage de Celse sur « l’onction blanche découlant de l’arbre de vie » (*κέχρισμαι χρίσματι λευκῷ ἐκ ξύλου ζωῆς*)⁵²⁷, autant de témoignages hétéroclites qui conduisent G. Wobbermin à reconstituer de la manière suivante le rôle du sceau dans les mystères païens :

« 1) Le *μεμνημένος* porte le sceau du mystère concerné, à savoir le sceau du dieu ou de l’ensemble de dieux dont relève ce mystère ; il est “estampé” (*gestempelt*) en tant que coreligionnaire. 2) De cette manière, il est sous la protection particulière des dieux admis, il est leur propriété, il est d’autre part “scellé” (*versiegelt*) contre les dangers et les attaques, et ainsi également “scellé” c’est-à-dire caractérisé (*gekennzeichnet*) et désigné pour la destinée promise aux mystes. 3) Mais en même temps il assume le devoir de garder (*zu bewahren*) le mystère qui lui a été confié, de faire ses preuves (*sich ... zu bewähren*) en tant que “scellé”. »⁵²⁸

F. J. Dölger (*DS* 151-156) mentionne plusieurs savants convaincus par l’argumentaire de G. Wobbermin. C’est le cas de Wilhelm Bousset qui ajoute aux références réunies par son prédécesseur plusieurs passages de la *Pistis Sophia* (où apparaissent *σφραγίς* et *σφραγίζειν*)⁵²⁹ à

⁵¹⁹ G. WOBBERMIN, *Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen*, Berlin, 1896, p. 144.

⁵²⁰ Mais voir l’analyse de ces termes (*supra*, p. 383 sq.) et, plus bas (p. 735 sq.), à propos de *consignare* dans le *Adversus Valentinianos*.

⁵²¹ Cf. *supra*, p. 494 sq.

⁵²² G. WOBBERMIN, *Religionsgeschichtliche Studien [...]*, 1896, *op. cit.* n. 519, p. 151.

⁵²³ Cf. *infra*, p. 729 sq.

⁵²⁴ *Hymnes orphiques* n° 34, v. 26 n° 64, v. 2, cités *supra*, p. 650.

⁵²⁵ Cf. *infra*, p. 736 sq.

⁵²⁶ Cf. *infra*, p. 736 sq.

⁵²⁷ Cf. *infra*, p. 736 sq.

⁵²⁸ G. WOBBERMIN, *Religionsgeschichtliche Studien [...]*, 1896, *op. cit.* n. 519, p. 152.

⁵²⁹ Voir surtout *Pistis Sophia*, livre III, ch. 112, éd. C. SCHMIDT (*GCS* 13, 1905), trad. V. MAC-DERMOT (*Nag Hammadi Studies*, 9), Leyde, 1978, p. 290-291.

propos desquels il écrit : « Le myste qui a été estampé (*aufgeprägt*) avec le sceau, le symbole ou le nom de la divinité concernée plus ou moins illustre, se trouve de cette façon — selon une pensée magique — sous la protection de cette divinité ; il est à l’abri de tous les esprits inférieurs et de tous les démons. »⁵³⁰ Ces marques étaient soit tatouées/scarifiées (*einätzen*), soit tracées sur la peau avec de l’eau ou de l’huile. On pouvait également remettre au fidèle le sceau sous forme d’amulette à prendre dans la main ou à suspendre. S’agissant de l’usage du terme *σφραγίς* dans le christianisme, W. Bousset aboutit à la conclusion suivante :

« Le terme *σφραγίς* n’est pas de prime abord lié avec l’invocation du nom ou des noms sur le baptisé ; il évoque plutôt la coutume consistant à munir d’une manière quelconque le baptisé du signe, du symbole (ou même du monogramme) de la divinité à laquelle il était consacré. Il ne faut en aucun cas penser que l’immersion et l’invocation du nom étaient qualifiées de *σφραγίς*. Cette dénomination était à l’origine seulement et directement en rapport avec les scarifications/tatouage (*Einätzung*) ou le marquage au fer rouge (*Brandmarkung*) [...]. »⁵³¹

> *Σφραγίζειν* dans le *Protreptique* de Clément d’Alexandrie

Lorsque F. J. Dölger s’attèle à son tour au problème de l’origine de la dénomination *σφραγίς* (DS 156-169), il défend lui aussi l’existence de « scellements religieux » (*religiöse Versiegelungen*) dans les cultes de l’Antiquité : « Il ne fait pas de doute que l’on pouvait appeler *σφραγίς* les *stigmata* du dieu, et *σφραγίζειν* la communication de ces *stigmata*. En effet, cette dénomination était déjà chose habituelle dans la vie profane, de sorte que les cultes particuliers n’ont jamais ressenti le besoin d’inventer un terme mystérique spécial » (DS 156). D’après lui, « l’utilisation des mots *σφραγίς* / *σφραγίζειν* dans les mystères connus n’est pas une simple conjecture ». Un passage du *Protreptique* de Clément d’Alexandrie, déjà allégué dans ce sens par Georg Wobbermin, nous en fournirait la preuve manifeste. Ce passage prend place dans le dernier chapitre de l’ouvrage (ch. 12) où Clément exhorte son lecteur à fuir les coutumes païennes et à courir au devant du Christ. Clément développe d’abord l’image des Sirènes tentatrices auxquelles il est possible de résister en restant, comme Ulysse, « attaché au bois », c’est-à-dire à la croix, et en confiant son navire aux bons soins du Logos-pilote et du vent propice de l’Esprit (§ 118). Vient ensuite un long passage où Clément se plaît à reprendre le langage et les images des mystères de Dionysos pour inciter son lecteur à s’en détourner et à

⁵³⁰ W. BOUSSET, *Hauptprobleme der Gnosis* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, fasc. 10), Göttingen, 1907, p. 289.

⁵³¹ *Ibid.*, p. 290.

leur préférer les « mystères du Logos » (§ 119) : « Viens donc, insensé, mais non plus appuyé sur le thyrses, ni couronné de lierre, rejette ton turban, rejette ta peau de faon, pratique la sagesse ; je te montrerai le Logos et les mystères du Logos, pour parler selon tes images. Voici la montagne aimée de Dieu, elle ne sert point de théâtre aux tragédies comme le Cithéron, mais elle est consacrée par les drames de la vérité ; c'est une montagne de sobriété, qu'ombragent les forêts de la pureté : on n'y voit pas les transports bacchiques des sœurs de Sémélé "la victime du tonnerre"⁵³², des Ménades, qui reçoivent l'initiation impure dans le partage des chairs ; mais les filles de Dieu, pures agnelles qui révèlent les vénérables mystères du Logos, y forment un chœur plein de sagesse. Le chœur, ce sont les justes ; le chant, c'est l'hymne du roi de toutes choses ; les vierges y font résonner la lyre, les anges chantent la gloire divine, les prophètes parlent, le bruit de la musique se répand, on poursuit le thiasos à la course, les élus s'empressent dans leur grand désir de recevoir le père. Viens à moi, vieillard, toi aussi quitte Thèbes, rejette la divination et le culte de Bacchos, laisse toi mener par la main à la vérité ; vois, je te donne le bois pour t'y appuyer ; hâte toi, Tirésias, crois ; tu verras ; le Christ brille plus que le soleil, lui qui fait voir les yeux des aveugles ; la nuit fuira loin de toi, le feu prendra peur, la mort s'en ira ; tu verras les cieux, ô vieillard, toi qui ne vois pas Thèbes. » Vient ensuite le passage qui nous intéresse :

<p>Ὡ τῶν ἁγίων ὡς ἀληθῶς μυστηρίων, ὡς φωτὸς ἀκηράτου. Δραδονχοῦμαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν θεὸν ἐποπτεῦσαι · ἅγιος γίνομαι μυστήριον · ἱεροφαντεῖ δὲ ὁ κύριος καὶ τὸν μυστήριον σφραγίζεται φωταγωγῶν, καὶ παρατίθεται τῷ πατρὶ τὸν πεπιστευκότα αἰῶσι τηρούμενον. Ταῦτα τῶν ἐμῶν μυστηρίων τὰ βακχεύματα.⁵³³</p>	<p>« Ô mystères vraiment saints ! ô lumière sans mélange ! Je suis éclairé aux flambeaux pour contempler les cieux et Dieu ; étant initié, je deviens saint ; le Seigneur est le hiérophante⁵³⁴, il scelle (σφραγίζεται) le myste en lui apportant la lumière, et il place auprès du Père celui qui a cru, gardé pour les siècles. Telles sont les fêtes bacchiques de mes mystères. »</p>
---	---

F. J. Dölger, qui rejoint sur ce point G. Wobbermin, pense que, « puisque toute la description est menée avec des expressions mystériques, alors σφραγίζεσθαι doit faire partie du langage des

⁵³² EURIPIDE, *Bacchantes* VI, 26.

⁵³³ CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le protreptique*, § 120, 1-2, trad. (modifiée) C. MONDÉSERT, 3^e éd. revue et augmentée du texte grec, avec la collab. d'A. PLASSART, SC 2bis, 1976, p. 189-190.

⁵³⁴ Le hiérophante est celui qui est chargé d'expliquer la signification des mystères. Ce monopole de la clef des rituels mystériques est souligné par Théodoret dans sa *Thérapeutique des maladies helléniques*, livre I (*De fide*), § 110, éd. et trad. P. CANIVET, SC 57, 1958, p. 132 : « Chez vous [i. e. les païens] aussi, du reste, tout le monde ne sait pas ce que dit le hiérophante (τὸν ἱεροφαντικὸν ... λόγον) ; la foule assiste à l'action sacrée et ceux qu'on appelle "prêtres" accomplissent les cérémonies rituelles, mais le hiérophante est seul à en connaître le sens qu'il révèle à qui bon lui semble. » Autres références chez V. MAGNIEN, *Les mystères d'Éleusis*, Paris, 1929, p. 84 sq.

mystères » (*DS* 157). Le contexte étant celui des mystères bacchiques, F. J. Dölger n'hésite pas à affirmer, en faisant référence aux notices concernant Ptolémée Philopator⁵³⁵ :

« Il est donc évident — pour autant que ce terme désigne une pratique païenne — qu'il faut comprendre le *σφραγίζεσθαι* de Clément comme un marquage à la feuille de lierre. *Σφραγίζεσθαι* était par conséquent employé avec une signification identique à celle de *στιγματίζειν* [sic !], c'est-à-dire : munir d'un signe distinctif, ou bien, en privilégiant le sens sacré : estamper (*aufprägen*) le sceau de Dieu, nom ou symbole. Le mot signifie en premier lieu un marquage corporel (*eine körperliche Signierung*) et illustre une partie des coutumes mystériques. » (*DS* 158)

G. Wobbermin et F. J. Dölger commettent cependant une erreur de méthode en assignant l'ensemble du vocabulaire employé par Clément au domaine des mystères. Bien que, à l'évidence, les *βακχεύματα* constituent le décor dominant, l'auteur du *Protreptique*, pour réussir sa mise en scène, se devait de donner suffisamment d'indices à son lecteur, pour que ce dernier puisse identifier à coup sûr, derrière l'évocation des mystères bacchiques, l'initiation chrétienne à laquelle Clément souhaitait se référer en dernière instance. Les §§ 119 et 120 constituent en effet un habile contrepoint où alternent des termes mystériques et d'autres plus explicitement chrétiens. Ces derniers s'opposent même parfois à leurs équivalents païens. Ainsi la « montagne de sobriété » (*ὄρος νηφάλιον*) et les « forêts de pureté » (*ἀγναὶ ὕλαι*) contrastent-elles avec les montagnes et les forêts où se pratique l'ômophagie bacchique. De même, les « belles agnelles, filles de Dieu » (*αἱ τοῦ Θεοῦ θυγατέρες, αἱ ἀμνάδες αἱ καλαί*) s'opposent aux sauvages *Μαινάδες*. Au « chœur » (*χορός*) et au « chant » (*ᾄσμα*) des bacchanales correspondent, dans le christianisme, « les justes » (*οἱ δίκαιοι*) et « l'hymne au roi de toutes choses » (*ὕμνος τοῦ πάντων βασιλέως*). Les mystères chrétiens réunissent des *κόραι*, des *ἄγγελοι* et des *προφήται* — la parole (*λαλοῦσιν*) de ces derniers étant explicitement opposée à la *μαντική* des cultes païens. À la place du thyrses, Clément offre « le bois » (*τὸ ξύλον*), c'est-à-dire la croix du Christ. Le passage où apparaissent les deux verbes *φωταγωγεῖν* et *σφραγίζειν* doit être rapporté à la doctrine générale de Clément, celle de l'initiation chrétienne entendue comme participation à la gnose véritable. Le Seigneur, sujet de ces deux verbes, est le « hiérophante », celui qui révèle et explique les doctrines secrètes⁵³⁶. Avec *φωταγωγεῖν*, proche de *φωτίζειν*, nous sommes dans les mêmes eaux. Le verbe *φωτίζειν*, synonyme de « baptiser » dans l'épître aux Hébreux⁵³⁷, peut

⁵³⁵ Ces textes ne sauraient cependant suffire à établir l'existence d'un marquage religieux dans les mystères de Dionysos. Voir nos analyses, p. 463 sq.

⁵³⁶ Cf. *supra*, p. 730, n. 534.

⁵³⁷ Hb 6, 4 : « [...] ceux qui ont été illuminés (*τοὺς φωτισθέντας*), qui ont goûté au don céleste, qui sont devenus participants de l'Esprit saint, 5 qui ont goûté la belle parole de Dieu et les forces du monde à venir [...] » — Hb 10, 32 : « [...] après avoir été illuminés (*ἐν αἷς φωτισθέντες*) [...] ».

prendre chez Paul une acception liée à la révélation d'une connaissance ou d'une réalité obscure⁵³⁸. Dans sa deuxième épître aux Corinthiens, Paul, après avoir évoqué la face rayonnante de gloire de Moïse (Ex 34, 29)⁵³⁹, rappelle que ce dernier avait dû mettre un voile sur son visage (Ex 34, 33). Il poursuit :

2 Co 3, 15 « Oui, jusqu'à ce jour, toutes les fois qu'on lit Moïse, un voile est posé sur leur cœur (κάλυμμα ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῶν κεῖται) [i. e. le cœur des fils d'Israël]. 16 Mais quand on se tourne vers le Seigneur, le voile est enlevé (ήνίκα δὲ ἐὰν ἐπιστρέψῃ πρὸς κύριον, περιαιρεῖται τὸ κάλυμμα). [...] 18 Et nous tous qui, la face découverte (ἀνακακαλυμμένῳ προσώπῳ), contemplons comme en un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en cette même image, allant de gloire en gloire, comme de par le Seigneur, qui est Esprit. [...] 4, 3 Si notre Évangile demeure voilé, c'est pour ceux qui se perdent qu'il est voilé, 4 pour les incrédules, dont le dieu de ce monde a aveuglé l'entendement afin qu'ils ne voient pas l'illumination de l'Évangile de la gloire du Christ, qui est l'image de Dieu (εἰς τὸ μὴ αὐγάζειν τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ). [...] En effet, le Dieu qui a dit : "Que des ténèbres resplendisse la lumière" (cf. Gn 1, 3), est celui qui a resplendi dans nos cœurs (ὃς ἔλαμψε ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν) pour l'illumination de la connaissance de la gloire de Dieu qui est sur la face du Christ (πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ). »

Nous retrouvons ici le cadre conceptuel (illumination) et scripturaire (Ex 34, 29 sq.) qui sous-tendait le dernier extrait de Clément cité plus haut (extrait **K**)⁵⁴⁰. Le docteur d'Alexandrie nous parlait de l'âme juste recevant « une sorte d'intelligence étincelante » (οἶον ἀπαυγάσματος νοεροῦ), véritable illumination dont Moïse offrait le prototype vétéro-testamentaire. Cette intelligence, « semblable à la chaleur du soleil » et « imprimée » (ἐναποσημαίνεται) sur l'âme juste par « une divine puissance de bonté », était désignée comme un « magnifique sceau de justice » (δικαιοσύνης σφραγίδα ἐπιφανῆ). Clément, qui réunissait dans cet extrait deux notions baptismales importantes, l'illumination et le scellement, ne pourrait-il pas avoir fait de même dans le *Protreptique* ? C'est ce que suggère la juxtaposition des verbes φωταγωγεῖν et σφραγίζειν (ὁ κύριος ... τὸν μύστην σφραγίζεται φωταγωγῶν). Pour contempler « les cieus et Dieu », le myste doit être « éclairé aux flambeaux » par le Seigneur-hiérophante « qui lui apporte la lumière (φωταγωγῶν) ». Cette illumination, comme l'extrait **K** nous l'indiquait, peut être comparée à celle de la face de Moïse s'entretenant avec Dieu. En nous expliquant qu'un sceau (σφραγίς) magnifique est imprimé sur l'âme, Clément parvenait à exprimer cette idée d'illumination en

⁵³⁸ 1 Co 4, 5 : « Laissez venir le Seigneur ; c'est lui qui éclairera les secrets des ténèbres (ὃς καὶ φωτίσει τὰ κρυπτά τοῦ σκότους) et rendra manifeste les desseins des cœurs (καὶ φανερώσει τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν). » — Ep 3, 8 : « À moi, le moindre de tous les saints, a été confiée cette grâce-là, d'annoncer aux païens l'insensable richesse du Christ 9 et de mettre en pleine lumière la dispensation du mystère (καὶ φωτίσαι πάντας τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου) : il a été tenu caché depuis les siècles en Dieu (τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ Θεῷ) [...]. » (voir aussi Ep 1, 17).

⁵³⁹ Cf. *supra*, p. 725, n. 508.

⁵⁴⁰ CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromate* VI, ch. 12, § 104, 1 (extrait **K** cité *supra*, p. 725).

repreuant un terme baptismal déjà bien établi, *σφραγίς*, et en faisant allusion à l'acception profane de *σφραγίς* comme ornement brillant cousu sur le vêtement⁵⁴¹. Par le baptême, le myste du *Protreptique* est lui aussi à la fois *illuminé* et *scellé*. *Σφραγίζεται* doit s'entendre en fonction de l'extrait **K**, mais aussi, comme nous le montre la fin de la phrase, à partir d'une notion courante au II^e siècle, et dont nous avons déjà rencontrée une variante chez Clément (celle du sceau baptismal comme sauvegarde)⁵⁴². En effet, après l'avoir scellé, le Seigneur « place auprès du Père celui qui a cru, gardé pour les siècles » (*παρατίθεται τῷ πατρὶ τὸν πεπιστευκότα αἰῶσι τηρούμενον*)⁵⁴³. La proximité des termes *σφραγίζειν* et *τηρεῖν* pourrait nous faire penser que Clément rejoint ici les notions du type « garder la chair pure et le sceau sans défaut » (*τηρεῖν τὴν σάρκα ἀγνήν καὶ τὴν σφραγιδα ἄσπιλον*)⁵⁴⁴, « garder le sceau intact » (*τὴν σφραγιδα τηρεῖν ὑγιῆ*)⁵⁴⁵. C'est ce que nous avons cru un temps, en traduisant improprement *τηρούμενον* comme un verbe pronominal au sens réfléchi : le Seigneur « place auprès du Père celui qui a été fidèle en se gardant pour les siècles ». Mais, comme nous l'a fait remarquer A. Le Boulluec, le moyen *τηρεῖσθαι* n'admet pas cette acception et doit s'entendre comme un passif⁵⁴⁶. Ici, ce n'est pas le sceau — compris comme dépôt reçu au moment du baptême — qui doit être gardé. C'est le sceau — c'est-à-dire le baptême, que Clément envisage comme une hiérophantie et une illumination de l'esprit — qui « garde pour les siècles ». L'idée de fidélité n'est cependant pas perdue, puisque cette grâce n'est accordée qu'à « celui qui a cru » (*τὸν πεπιστευκότα*). Le Seigneur, en l'illuminant et en le scellant, l'a « gardé pour les siècles » comme un trésor de prix qu'il « place auprès du Père » (*παρατίθεται τῷ πατρὶ*).

Comme on le voit, l'usage de *σφραγίζειν* dans le *Protreptique* s'explique de façon satisfaisante à partir des seuls textes chrétiens antérieurs ou contemporains de Clément. Dans ces textes, les notions véhiculées par *σφραγίς* / *σφραγίζειν* ne doivent rien à un rite de scellement qu'auraient pratiqué les cultes à mystères. Ce n'est en revanche pas le cas de l'*illumination* (ici *φωταγωγεῖν*). En utilisant le verbe *δαδουχεῖν* (éclairer aux flambeaux), Clément évoque sciem-

⁵⁴¹ Cf. *supra*, p. 621 sq.

⁵⁴² Voir CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Quel riche peut être sauvé ?*, ch. 42, § 4 (cité *supra*, p. 723) où τὸ τέλειον φυλακτήριον = τὴν σφραγιδα τοῦ κυρίου.

⁵⁴³ Nous ne suivons pas C. Mondésert (*SC* 2bis, 1976, p. 190) qui n'a pas saisi l'allusion et traduit : « il présente au Père celui qui a cru pour qu'il soit gardé dans l'éternité ».

⁵⁴⁴ 2 *Clément*, ch. 8, § 5-6 (extrait **E** cité p. 687).

⁵⁴⁵ HERMAS, *Le Pasteur*, ch. 72, § 3 (extra **B** cité p. 696).

⁵⁴⁶ Voir G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961, s. v. *τηρέω*, § 9, p. 1393.

ment l'importance de la lumière dans les rites païens⁵⁴⁷. Apulée en témoigne à son tour, lorsque, dans ses *Métamorphoses*, Lucius raconte son initiation aux mystères isiaques :

« Je suis allé jusqu'aux frontières de la mort, j'ai foulé aux pieds le seuil de Proserpine, j'ai été entraîné à travers tous les éléments, en pleine nuit j'ai vu le soleil étinceler de lumière blanche (*nocte media vidi solem candido coruscantem lumine*), j'ai approché, face à face, les dieux d'En-Bas et les dieux d'En-Haut, je les ai adorés de tout près. »⁵⁴⁸

On symbolisait peut-être cette illumination en présentant brutalement au myste « conduit jusque dans la partie la plus reculée du sanctuaire »⁵⁴⁹ des torches ou des flambeaux, afin de provoquer chez lui un éblouissement soudain. C'est ce que suggère le verbe *δαδουχεῖν* utilisé par Clément d'Alexandrie⁵⁵⁰. Lucius, à l'issue de son initiation, reçoit en tout cas des symboles sans équivoque : on lui remet une torche allumée (*flammis adulta fax*) dans la main droite, et, sur sa tête, on pose « une couronne de palme brillante (*palma candida*) dont les feuilles se dressaient comme des rayons de lumière (*foliis in modum radiorum prosistentibus*) »⁵⁵¹.

Les textes hermétiques identifient fréquemment la connaissance à une illumination⁵⁵². On peut également mentionner un texte plus tardif, le *De mysteriis* de Jamblique⁵⁵³, où se trouve un développement intéressant sur l'illumination en tant que mantique d'*adduction de lumière* (*φωτὸς ἀγωγή*) — une expression qui rappelle le *φωταγωγεῖν* de Clément. La lumière, quel que

⁵⁴⁷ Voir par exemple les purifications par la torche et le soufre dont parle Servius (*supra*, p. 584) et les *Leones* représentés avec des lampes et des cierges sur la paroi K.2 du *mithraeum* de S. Prisca (*supra*, p. 586). D'après nos analyses, les mystères de Mithra mettaient surtout en avant le feu en tant que moyen de purification. Sur les formules de souhait au moment où l'on apportait la lumière (contexte religieux et profane), voir F. J. DÖLGER, « Untersuchungen zum abendlichen Licht-Segen in Antike und Christentum », *Antike und Christentum*, 5, 1936, p. 1-44, trad. Marc ZEMB, F. J. DÖLGER, *Lumen Christi*, Paris, 1958 (en part. p. 19-22 et p. 89-92).

⁵⁴⁸ APULÉE, *Métamorphoses*, livre XI, § 23, trad. P. GRIMAL, *Romans grecs et latins*, Paris, 1958, p. 371 ; texte lat. éd. D. S. ROBERTSON, trad. P. VALLETTE, *CUF*, 1945, p. 160.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 370.

⁵⁵⁰ Chez Lucien de Samosate (*Alexandre ou le faux prophète*, § 38, éd. et trad. M. CASTER, Belles Lettres, *Classiques en poche*, 46, Paris, 2001, p. 46) le charlatan Alexandre veut mettre sur pied « un genre d'initiation » (*τελετήν ... τινα*) réunissant les deux éléments caractéristiques des mystères : illuminations (ou processions) aux flambeaux (*δαδουχία*) et herméneutique (*ἱεροφαντία*).

⁵⁵¹ *Ibid.*, § 24, trad. cit., p. 371, éd. cit., p. 161. Sur cette « illumination isiaque », donnée en réalité par Osiris, cf. G. FREYBURGER, « Les religions à mystères dans l'Empire romain », *Religions de l'Antiquité*, dir. Y. LEHMANN, Paris, 1999, p. 319-320.

⁵⁵² Par exemple, *Traité XIII*, § 18 : « sainte connaissance, illuminé par toi » (*γνώσις ἀγία, φωτισθεὶς ἀπὸ σοῦ*) et § 21 : « mon intellect a été illuminé à plein » (*ἐπιπεφώτισται μου ὁ νοῦς*) ; *Asclepius*, ch. 29 : « il illumine (*illuminans*) l'homme de cette connaissance qui n'appartient qu'à l'intellect », éd. A. D. NOCK, trad. A.-J. FESTUGIÈRE, *Corpus Hermeticum*, *CUF*, 1946, respectivement p. 208, p. 209 et p. 336.

⁵⁵³ JAMBLIQUE, *Les mystères d'Égypte*, livre III, ch. 14, éd. et trad. É. DES PLACES, *CUF*, 1966, p. 117-119.

soit le moyen utilisé pour la faire paraître ou la retenir⁵⁵⁴, est censée stimuler la « puissance imaginative » (*φανταστική δύναμις*) de l'âme et disposer cette dernière à recevoir des révélations divines.

> Consignare dans l'Adversus Valentinianos de Tertullien

F. J. Dölger allègue un second texte en faveur de sa thèse (*DS* 158), extrait de Tertullien :

<p><i>Nam et illa Eleusinia, haeresis et ipsa atticae superstitionis : quod tacent, pudor est. Idcirco et aditum prius cruciant, diutius initiant, quam consignat, cum et epoptas ante quinquennium instituant, ut opinionem suspensio cognitionis aedificent atque ita tantam majestatem exhibere videantur, quantam praestruxerunt cupiditatem. Sequitur jam silentii officium. Adtente custoditur quod tarde invenitur. Caeterum tota in adytis divinitas, tota suspiria epoptarum, totum signaculum linguae simulacrum membri virilis revelatur.</i>⁵⁵⁵</p>	<p>« Ce que taisent les mystères d'Éleusis — eux-mêmes “hérésie” au sein de la superstition athénienne — n'est qu'infamie. C'est pourquoi l'accès en est d'abord rendu extrêmement pénible et l'initiation se prolonge <i>avant que l'on consigne</i>. En effet, on instruit les futurs époptes pendant cinq ans, afin de façonner les croyances en retardant le moment de la connaissance, et pouvoir donner l'impression de montrer une divinité à la mesure de la convoitise que l'on a suscitée. Vient ensuite le devoir de silence ; on garde jalousement ce que l'on a mis du temps à découvrir. Mais en réalité, cette divinité toute cachée au fond des sanctuaires, objet de tous les soupirs des époptes, de tout ce sceau imposé sur la langue, elle se révèle n'être qu'une représentation phallique. »</p>
--	---

Le *consignant* de la l. 4 désignerait, d'après F. J. Dölger, « la consécration finale ou l'acte définitif d'admission ». F. J. Dölger rejette l'hypothèse d'un marquage corporel, après avoir cité un passage parallèle de l'*Apologétique* où Tertullien raille celui qui penserait faire son salut en

⁵⁵⁴ Sans entrer dans les détails, Jamblique évoque « ceux qui amènent la lumière » (*οἱ φωταγωγοὶ*) — utilisation de lampes ou de flambeaux ? — et ceux qui exploitent la lumière naturelle du soleil ou de la lune. Il parle aussi d'objets « apparentés aux dieux » (*ὅσα οἰκεῖα τοῖς θεοῖς*), sans doute ces objets co-naturels à tel ou tel astre du ciel, fréquemment utilisés par les théurges de la fin de l'Antiquité. Voir P. BOYANCÉ, « Théurgie et téléstique néoplatoniciennes », *Revue de l'Histoire des Religions*, 147, 1955, en part. p. 196-197, et surtout PROCLUS, *Sur l'art hiératique*, § 4 : certaines pierres « absorbent les émanations des astres » par leurs analogies avec les planètes ; « la “pierre solaire” (*ἡλίτης*) imite les rayons du soleil avec ses reflets d'or » tandis que celle surnommée “œil de Bel”, qui présente l'aspect d'une pupille émettant de son centre une lumière brillante, pourrait être appelée “œil du Soleil”. Proclus évoque aussi une “pierre lunaire” (*σεληνίτης*) qui subit des modifications en fonction des mouvements de la lune, et l'*héliosélène* qui reproduit la rencontre des deux astres. — § 5 : le lion et le coq sont des animaux *héliaques*. — § 6 : les feuilles du palmier imitent la disposition des rayons du soleil ; le laurier possède une « essence ignée » (éd. J. BIDEZ dans *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, t. 6, Bruxelles, 1928, p. 137-151, trad. partielle A.-J. FESTUGIÈRE dans *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 1 : *L'astrologie et les sciences occultes*, Paris, 1944, p. 134-136). D'après Jamblique, l'eau est également propice « par nature à recevoir la lumière ». Enfin, certains font éclairer un mur ou une paroi (*τοιχος*) et entendent retenir ou fixer la lumière « par les saintes inscriptions de caractères » (*ταῖς ἱεραῖς τῶν χαρακτήρων καταγραφαῖς*).

⁵⁵⁵ TERTULLIEN, *Contre les Valentiniens* (début III^e siècle), ch. 1, § 1-3, éd. et trad. (modifiée) J.-C. FREDOUILLE, *SC* 280, 1980, p. 78-79. Il faut, avec J.-C. Fredouille, E. Kroymann (*CSEL* 47, 1906 = *CCSL* 2, 1954, p. 753) et M. T. Riley (Stanford, 1971), suivre les corrections de Joseph-Juste SCALIGER (1597) : l. 5 *epoptas ante* (au lieu de *et portas ante* des mss) ; l. 12-13 *epoptarum* (au lieu de *portarum* des mss).

participant à des rites sanguinaires : « initié à de tels [mystères] et ainsi parachevé, tu vis pour l'éternité ? ! » (*talia initiatus et consignatus vivis in aevum*)⁵⁵⁶. Notre *consignant* peut effectivement se comprendre selon l'acception abstraite de *signare / consignare* telle qu'elle apparaît chez Tertullien⁵⁵⁷. Cette acception correspond à celle de *σφραγίζειν* dans le Nouveau Testament, où ce verbe, nous l'avons vu, exprime les notions de *clôture*, d'*achèvement*, de *confirmation*, de *garantie* et d'*authenticité*⁵⁵⁸. F. J. Dölger veut cependant que le *consignare* de Tertullien et le *σφραγίζειν* de Clément aient été empruntés au langage des mystères où ils auraient désigné la « consécration définitive » (*DS* 159). Dans le langage profane, *σφραγίς* et *σφραγίζειν* expriment la conclusion définitive d'actes juridiques ou commerciaux, et F. J. Dölger admet l'influence de cet usage sur les occurrences qui nous occupent. D'après lui cependant, l'emploi de *consignare / σφραγίζειν* dans les textes chrétiens devrait beaucoup au fait que ces termes désignaient, « dans plusieurs mystères, un marquage durable (tatouage, cautérisation) ou éphémère (onction, par exemple) » (*DS* 160). Tertullien témoignerait par conséquent d'une mutation sémantique des mots *σφραγίς* et *σφραγίζειν* qui, après s'être rapportés au marquage corporel, en seraient venus à exprimer « la notion générale de consécration définitive » (*ibid.*). Nos recherches sur le marquage corporel dans le domaine païen suffisent à disqualifier cette hypothèse générale.

D'après J. Ysebaert, le *consignant* de l'*Adv. Val.* ferait référence au *signaculum linguae* de la fin du passage (l. 13). J. Ysebaert considère même le *talia initiatus et consignatus* de l'*Apologétique* comme une nouvelle allusion au « sceau du secret »⁵⁵⁹. Cette hypothèse n'est certes pas à exclure, mais elle ne saurait s'appliquer arbitrairement aux autres occurrences de *consignare* chez Tertullien⁵⁶⁰.

> *Σφραγίς et σφραγίζειν dans le Codex Bruce et la Pistis Sophia*

À la suite de Georg Wobbermin, F. J. Dölger cite plusieurs textes gnostiques censés véhiculer à leur tour une acception de *σφραγίς* et *σφραγίζειν* héritée des mystères. Dans le

⁵⁵⁶ TERTULLIEN, *Apologétique*, ch. 8, § 4, éd. et trad. (modifiée) J.-P. WALTZING, *CUF*, 1929 (repr. 1998, p. 42). Nous avons déjà cité ce passage plus haut, p. 385.

⁵⁵⁷ Cf. *supra*, p. 383 sq.

⁵⁵⁸ Cf. *supra*, p. 635 sq.

⁵⁵⁹ J. YSEBAERT, *Greek Baptismal Terminology*, 1962, *op. cit.* n. 23, p. 224.

⁵⁶⁰ Cf. *supra*, p. 383 sq.

*Deuxième livre de Jeû*⁵⁶¹, le « Jésus Vivant » révèle les *justifications* (ou *réponses* : ἀπολογίαί) que ses disciples devront prononcer devant chacun des douze éons au cours de leur progression céleste⁵⁶². De son côté, le *Premier livre de Jeû*, qui constitue un écrit indépendant, consacre de nombreux chapitres, dont la plupart sont perdus, à un enseignement similaire de Jésus sur la procédure à observer pour traverser les soixante (!) lieux célestes appelés ici « trésors » (θησαυροί)⁵⁶³. Pour chaque trésor : a) le papyrus reproduit le dessin d'un sceau (σφραγίς) avec lequel les disciples doivent se sceller (σφραγιζέιν) ; b) Jésus révèle le nom secret du sceau (des ὀνόματα βαρβαρικά à chaque fois différents) et le chiffre (ψῆφος) que les disciples doivent avoir en main (par ex. 70331) ; c) le papyrus livre un autre nom ésotérique, qui doit être prononcé trois fois pour que les « surveillants » et les « voiles » se retirent, et que soit atteint le « lieu (τόπος) de leur père » ; d) là, les disciples recevront le sceau et le nom de ce « père » (i. e. le chef de la zone) et franchiront la « porte » qui mène au trésor⁵⁶⁴.

G. Wobbermin et F. J. Dölger se réfèrent en particulier à une section du *Deuxième livre de Jeû* (ch. 45-48)⁵⁶⁵ où Jésus accomplit sur ses disciples un rite initiatique comprenant :

a) un baptême d'eau (ch. 45) : Après avoir fait un offrande de pain et de vin, « Jésus scella tous ses disciples avec ce sceau : [motif cruciforme avec huit ramifications supplémentaires]. Son interprétation (ἐρμηνεία) est ceci : ΘΗΖΩΖΑΖ ; son nom est : ΚΑΖΑΦΑΡΑΚ ». Jésus invoque son Père pour que les quinze auxiliaires qui servent les sept vierges de la lumière viennent et baptisent les disciples dans l'eau ; il invoque aussi Zorokothora afin de transformer en eau le contenu d'un pichet de vin. Jésus baptise ses disciples avec cette eau et les scelle avec un sceau [sorte de petite flèche horizontale]. « Et les disciples se réjouirent avec une grande joie, parce que leurs péchés avaient été pardonnés, parce que leurs iniquités avaient été recouvertes, parce qu'ils étaient comptés pour hériter du Royaume de Lumière, parce qu'ils avaient été baptisés avec l'eau de vie des sept vierges de Lumière, et parce qu'ils avaient reçu le saint sceau (σφραγίς). »

b) un baptême de feu (ch. 46) : Après une offrande rituelle de vin, de pain et d'encens, Jésus scelle ses disciples avec un sceau [forme très proche du précédent]. Jésus prononce une invocation pour qu'un signe apparaisse dans le feu de l'encens : « “Maintenant mon Père, [...] donne-moi un signe dans le feu de cet encens odoriférant”. Et à ce moment le signe dont Jésus avait parlé apparut dans le feu, et Jésus baptisa (βαπτίζειν) ses disciples, et il les scella sur le front

⁵⁶¹ Cf. *supra*, p. 559 sq.

⁵⁶² *Deuxième livre de Jeû*, ch. 52, *The Books of Jeu and the untitled Text in the Bruce Codex*, éd. C. SCHMIDT, trad. V. MACDERMOT, Leyde, 1978, p. 114. De ces deux ouvrages, composés à l'origine en grec, on ne connaît que la version copte (avec plusieurs mots grecs conservés) du *codex Brucianus* acquis en 1769 en Haute-Égypte, à Médînet Habou, par le voyageur écossais James Bruce et aujourd'hui déposé à la bibliothèque Bodléienne d'Oxford (Bruce ms 96). Cf. J.-E. MÉNARD, « Jeû (Les deux Livres de) », *Catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain*, (Encyclopédie), t. 6, 1963-1967 (fasc. 25, 1965), p. 822-824. Ce recueil pourrait avoir été composé au début du III^e siècle.

⁵⁶³ Cette appellation provient sans doute d'une tradition égyptienne, comme le suggère un passage du *Livre des morts* (ch. 146, trad. P. BARGUET, p. 203, cf. *supra*, p. 559, n. 669).

⁵⁶⁴ *Premier livre de Jeû*, ch. 33 sq., éd. et trad. cit., p. 83 sq.

⁵⁶⁵ Éd. et trad. cit., p. 106-115.

avec le sceau de la Vierge de Lumière qui veut que les disciples soient comptés dans le Royaume de la Lumière. » Le sceau de la Vierge de Lumière n'est pas décrit.

c) un baptême du saint Esprit (ch. 47) : Nouvelle offrande rituelle ; scellement des disciples [motif à huit branches]. Jésus invoque les noms du Trésor de Lumière. Un signe, qui n'est pas décrit, apparaît dans l'offrande. Baptême, scellement et réjouissance des disciples.

d) un exorcisme final (ch. 48) : « Il arriva en outre après ces choses que Jésus offrit l'encens du mystère qui éloignait des disciples le diable des archontes. » Jésus scelle ses disciples avec un sceau. Il invoque les noms du Trésor de Lumière, puis son Père : « Écoute-moi et force Sabaoth, l'Adamas, et tous ses chefs (ἀρχηγοί) à s'en aller et à retirer leur diable (vice personnifié : κακία) de mes disciples. »

L'hymne des Naassènes reproduit dans l'*Elenchos* du Pseudo-Hippolyte parle également d'un Jésus-mystagogue révélant aux hommes la gnose secrète, la connaissance des dieux et des « sceaux ». Voici en effet comment Jésus, prêt à sauver l'âme cosmique, annonce au Père son plan de salut :

v. 16 « Je descendrai portant les sceaux (σφραγιδας ἔχων καταβήσομαι) ; 17 je traverserai la totalité des Éons ; 18 je révélerai tous les mystères (μυστήρια πάντα δ' ἀνοίξω) ; 19 je montrerai les formes des dieux (μορφάς τε θεῶν ἐπιδείξω) ; 20 et les [réalités] cachées de la sainte voie (καὶ τὰ κεκρυμμένα τῆς ἁγίας ὁδοῦ), 21 je les transmettrai en les appelant “gnose” (γνωσιν καλέσας παραδώσω). »⁵⁶⁶

D'après F. J. Dölger (*DS* 161 et 163, n. 1), ces σφραγιδες désigneraient des « signes-sacrements » (*Zeichensakramente*), les signes magiques que le Sauveur fait sur son corps et que les gnostiques sont censés imiter pour accéder au salut. Un traité de Nag Hammadi permet cependant de comprendre ces σφραγιδες comme des décrets célestes⁵⁶⁷.

Dans la *Pistis Sophia* — autre texte cité par G. Wobbermin et F. J. Dölger —, l'âme du gnostique, pour réussir son ascension, est tenue de donner des mots de passe (ἀπολογίαί) et des sceaux (σφραγιδες) à différentes entités célestes pour se faire reconnaître d'elles :

« Mais lorsque l'âme (ψυχή) a fini de dire ces choses, les receveurs (παραλήπται = παραλήπται) de la lumière s'envolent avec elle dans les hauteurs et lui font franchir les Αἰῶνες de l'εἰμαρμένη [i.e. μοῖρα = sort fixé par le destin]. Et ils l'extirpent d'entre tous les Αἰῶνες, et elle donne l'ἀπολογία [= défense, réponse, mot de passe] de chaque lieu (τόπος) et l'ἀπολογία de tous les 5 lieux (τόποι), et les sceaux (σφραγιδες) des tyrans (τύραννοι) du roi Adamas. Et elle donne l'ἀπολογία de tous les archontes (ἄρχοντες) et de tous les lieux de gauche — tout ce qui concerne les ἀπολογίαί et les σφραγιδες, je vous le dirai au moment où je vous transmettrai les μυστήρια. Et en outre ces receveurs (παραλήπται) font comparaître cette âme devant la Vierge (παρθένος) de Lumière. Et cette âme donne à la Vierge de Lumière les sceaux (σφραγιδες) et la gloire des hymnes 10 (ὑμνοί). Et la Vierge de la Lumière et les sept autres vierges de la lumière examinent (δοκιμάζειν) toutes cette âme, et elles trouvent toutes leurs signes à l'intérieur d'elle, leurs sceaux (σφραγιδες), leurs baptêmes (βαπτίσματα) et leur onction (χρίσμα). Et la Vierge de la Lumière scelle (σφραγίζειν) cette âme. Et les receveurs (παραλήπται) de la lumière baptisent (βαπτίζειν) cette âme et lui donnent l'onction spirituelle (πνευματικὸν χρίσμα). Et chacune des vierges de la lumière la scelle

⁵⁶⁶ PSEUDO-HIPPOLYTE, *Réfutation de toutes les hérésies*, livre V, ch. 10, § 2 (*Hymne naassène*, v. 16-21), éd. M. MARCOVICH, 1986, p. 172, trad. revue sur A. SIOUVILLE, *Hippolyte de Rome, Philosophumena ou Réfutation de toutes les hérésies*, t. 1, Paris, 1928, p. 163.

⁵⁶⁷ Cf. *infra*, p. 750.

- 15 (σφραγίζεῖν) avec son sceau (σφραγίς). Et aussi les receveurs (παράληπται) de la lumière la remettent entre les mains du Grand Sabaôth, le Bon (ἀγαθός), qui est au-dessus de la porte (πίλη) de vie, dans le lieu (τόπος) de rectitude, qui est appelé le Père. Et cette âme lui donne sa connaissance et la gloire de ses hymnes (ῥυμνοὶ) et les sceaux (σφραγιῶδες) du lieu de rectitude tout entier. Tous la scellent (σφραγίζεῖν) avec leurs sceaux (σφραγιῶδες), et Melchisédech, le grand rece-
- 20 veur (παράληπτης) de la lumière, qui est au lieu de ceux de la rectitude, scelle (σφραγίζεῖν) cette âme. Et les receveurs (παράληπτορες) de Melchisédech scellent (σφραγίζεῖν) cette âme et ils l'emportent au trésor (θησαυρός) de la Lumière ; et elle donne la gloire, l'honneur (τιμὴ) et l'eulogie des hymnes (ῥυμνοὶ), et tous les sceaux (σφραγιῶδες) des lieux de la lumière. Et tous ceux du lieu du trésor de la Lumière la scellent (σφραγίζεῖν) avec leurs sceaux (σφραγιῶδες), et elle va au lieu de l'héritage (κληρονομία). »⁵⁶⁸

Il est difficile de trouver dans ce texte des informations sur des pratiques rituelles réelles. Le fait que l'âme soit scellée après avoir été baptisée puis ointe (l.12 sq.) pourrait rappeler les étapes du baptême chrétien et inciter à comprendre σφραγίζεῖν comme une *signation*. Mais, comme le montrent les lignes 18-12, les termes σφραγίς, βάπτισμα et χρῖσμα, certes vraisemblablement empruntés au vocabulaire liturgique, sont ici substantivés et comptés au nombre des caractéristiques spirituelles de l'âme. Ils constituent autant de « signes » qui prouveront que l'âme est bien conforme aux vierges de la lumière. Et les scellements successifs opérés sur l'âme ainsi reconnue pourraient être seulement la métaphore de l'agrément ou de l'investiture donné par chacune des entités célestes. Nous retrouverions ici le thème des anges chargés du sceau dont l'origine ultime semble pouvoir être recherchée dans le judaïsme de langue grecque⁵⁶⁹. En somme, il n'est donc pas nécessaire de rechercher ici un arrière-plan rituel impliquant une signation.

De son côté, la cérémonie d'initiation célébrée par Jésus dans le *Deuxième livre de Jeû* implique bien un certain nombre de scellements-signations reproduisant des figures spécifiques de « sceaux ». Le gnosticisme, s'il subit l'influence des cultes et les philosophies de l'époque impériale, n'en exploite pas moins un fonds propre, spécifiquement égyptien⁵⁷⁰. Les *réponses*, les *gardiens* et les *trésors* sont autant d'éléments déjà présents dans le *Livre des Morts*. Dans le *Livre des Morts*, le défunt ne bénéficie cependant d'aucun *scellement*, d'aucune *signation* salutaire. Ces opérations, nous l'avons vu, étaient réservées aux figurines d'envoûtement, et

⁵⁶⁸ *Pistis Sophia*, livre III, ch. 112, éd. C. SCHMIDT (GCS 13, 1905), trad. et notes V. MACDERMOT (Nag Hammadi Studies, 9), Leyde, 1978, p. 290-291.

⁵⁶⁹ Cf. *supra*, p. 643 sq.

⁵⁷⁰ Voir D. M. PARROTT, « Gnosticism and Egyptian Religion », *Novum Testamentum*, 29, 1987, p. 72-93, qui montre que la théologie des origines dans le traité *Eugnostos* (Nag Hammadi, codex III et V) porte la marque de conceptions héritées de l'ancienne religion égyptienne.

avaient pour but de subjuguier, de contraindre ou de nuire⁵⁷¹. De leur côté, les grimoires magiques de la fin de l'Antiquité nous transmettent d'innombrables cryptogrammes destinés à être reproduits sur des feuilles de papyrus, des lamelles métalliques ou des végétaux. La forme de ces cryptogrammes n'est pas sans rapports avec celle des sceaux reproduits dans le Codex Bruce. Les uns et les autres appartiennent incontestablement à la même tradition. Mais, s'agissant des papyrus magiques, deux remarques s'imposent :

- a) Les cryptogrammes des *papyri graecae magicae* ne sont jamais appelés *σφραγίδες*, mais *χαρακτήρες*. Ces *χαρακτήρες* ne sont jamais tracés sur le corps de l'acteur ou du bénéficiaire du rite.**
- b) Les termes *σφραγίς* et *σφραγίζειν* ne sont jamais utilisés pour désigner les onctions corporelles, assez fréquentes dans les recueils magiques. Ces onctions n'adoptent d'ailleurs aucune conformation particulière ; elles ne sauraient être considérées comme le tracé d'un *χαρακτήρ* :**

1) *PGM* I⁵⁷², l. 256 sq. : pour devenir invisible (*ἄφαντος*), s'oindre (*χρίειν*) le front (*τὸ μέτωπον*) avec une mixture composée de : œil de singe (ou œil de *biothanatos*), pivoine ou rose, le tout délayé dans de l'huile de lis.

2) *PGM* II⁵⁷³, l. 74 sq. : s'oindre (*ἀλείφειν*) et rester en prière le temps d'un sacrifice, puis s'oindre tout le corps (*σύνχρηε δὲ σε ὄλ[ο]ν*) avec une mixture composée de baies de laurier, de cumin d'Éthiopie, de *στρύχνος*⁵⁷⁴ et de « doigt d'Hermès »⁵⁷⁵.

3) *PGM* IV⁵⁷⁶, l. 26 sq. (fragment de rite pour se préparer à recevoir une communication surnaturelle) : après avoir sacrifié un coq sur une rive du Nil, s'immerger dans le fleuve à reculons (l. 44 *βαπτισάμενος ἀναποδίζων*), en sortir sans se retourner, changer de vêtements, prendre de la bile de chouette (l. 46 *νυκτικόρακος χολήν*), s'en oindre les yeux avec une plume d'ibis (*ἀπ ἀντῆ[ς] l. 47 ἐγχρίου περὶ ἴθεως τοὺς ὀφθαλμοὺς [σου]*), pour être ainsi accompli / initié (*καὶ ἔσει τετελεσμένος*). Si l'opérateur ne peut se procurer de chouette, on lui propose de prendre un œuf d'ibis, de le trouer, d'y introduire une plume de faucon, puis de le casser (l. 50 *κατάρρηξον*) et de s'en enduire (l. 51 *οὕτω ἐγχρισάμενος*).

4) *PGM* IV, l. 771 sq. : recette d'onction (*χρίειν*) à passer sur les yeux de l'assistant, afin que celui-ci puisse répondre aux questions posées aux dieux

5) *PGM* IV, l. 1338-1339 : avant de prononcer une longue formule magique, oindre (*χρίειν*) ses lèvres avec le suif de différents animaux mélangé avec du cumin d'Éthiopie, se passer (*συναλείψασθαι*) de l'huile de styrax sur le corps.

6) *PGM* V⁵⁷⁷, l. 54 sq. : formule pour une vision directe (*αὐτοπτος λόγος*). Le papyrus donne l'invocation et les noms magiques à prononcer, puis : « Avec une coupe posée à la surface de l'huile, oins ton œil droit [avec cette huile mélangée] avec de l'eau venant d'un navire ayant fait naufrage, et ton œil gauche avec du *khôl* copte [mélangé] avec cette même eau. Si tu ne trouves pas d'eau venant d'un navire ayant fait naufrage, [prends-en] venant d'une barque immergée (*ἐν ποτηρίῳ χαλκῷ ἐπὶ ἐλαίου. Ἐγχρισον δὲ τὸν δεξιὸν ὀφθαλμὸν μεθ' ὕδατος πλοίου νεναυαγηκότος καὶ τὸν εὐώνυμον στίμι Κοπτιτικὸν μετὰ τοῦ αὐτοῦ ὕδατος. Ἐὰν δὲ μὴ εὔρησ ὕδωρ ἀπὸ νεναυαγηκότος πλοίου, ἀπὸ πακτῶνος βεβαπτισμένου*)

⁵⁷¹ Cf. *supra*, p. 530 sq.

⁵⁷² Pap. Berlin, Staatliche Museen, inv. 5025, IV^e-V^e s. apr. J.-C.

⁵⁷³ Pap. Berlin, Staatliche Museen, inv. 5026, IV^e s. apr. J.-C.

⁵⁷⁴ Sans doute le *στρύχνος μανικός*, le *datura narcotique*.

⁵⁷⁵ Nom de plante.

⁵⁷⁶ Pap. BnF suppl. gr. n° 574, IV^e s. apr. J.-C.

⁵⁷⁷ Pap. Londres, British Museum, 46, IV^e s. apr. J.-C. (?)

7) PGM VII⁵⁷⁸, l. 335 sq. : « Si tu veux te voir toi-même, prends une mouche et du *khôl* copte, triture-les, et oins-toi les yeux. » (ἐὰν βουλή σὲ αὐτὸν [i]θεῖν, λαβὼν μυῖαν καὶ l. 336 στίμιν Κ[ο]πτικόν, τριψόν, ἔνχρησε τοὺς ὀφθαλμούς σου)

8) PGM VII, l. 213-214 : contre une fièvre avec frissons, « prends de l'huile dans tes mains, dit sept fois "Sabaôth" (et la suite deux fois), et passe-toi de l'huile depuis le sacrum jusqu'aux pieds » (λαβὼν ἔλαιον εἰς τὰς χεῖράς σου λέγε ζ' Σαβαώθ, δις κοινά, καὶ ἄλειψε ἀπὸ τοῦ ἱεροστέου μέχρι τῶν ποδῶν).

9) PGM VII, l. 108-109 : si l'oracle répond, « essuie-toi la main avec de l'huile de rose » (ῥοδίνῳ μύρω ἀπάλειψόν σου τὴν χεῖρα).

10) PGM XIII⁵⁷⁹, l. 245 sq. : oindre (*χρίειν*) celui qui souffre d'érysipèle avec des déjections de crocodile et prononcer le nom d'une divinité ; l. 246-247 : (*χρίειν*) oindre une déchirure musculaire ou une fracture avec de la terre et du vinaigre et prononcer le nom trois fois.

11) PGM CXXII⁵⁸⁰ (prière adressée à Isis / Aphrodite) : attitude de prière décrite l. 25 sq. : mains levées vers les étoiles, debout, en veille ; prendre de la myrrhe, et s'oindre la face en chantant : « Tu es la myrrhe avec laquelle Isis fut ointe, lorsqu'elle vint contre le sein d'Osiris son ... frère, le jour où elle lui accorda ses faveurs. Donne-moi ... »

12) PDM XIV⁵⁸¹, l. 330 sq. : après une longue prière pour être honoré de tous, instructions pour composer un onguent réunissant différentes huiles, tenir une couronne à la main, s'oindre le visage.

13) PDM XIV (2^e partie)⁵⁸², l. 1227 sq. : après avoir répété sept fois une incantation sur de l'huile, oindre la main, le corps, et les pieds d'un malade, puis lui parler.

Vis-à-vis des traditions ésotériques antérieures, le *Deuxième livre de Jeû* a donc innové sur deux points : 1) il a appelé *σφραγιῖδες* des cryptogrammes autrefois nommés *χαρακτῆρες* ; 2) chez lui, *σφραγίζειν* désigne le fait de tracer (avec le doigt ? à l'eau ? à l'huile ?) une de ces *σφραγιῖδες* sur un individu. Il a en somme mis en œuvre une *signation-σφραγίζειν* qu'ignoraient, jusqu'à preuve du contraire, la magie égyptienne et le paganisme de l'époque impériale. Comme nous le verrons, la Grande Église recourt également à cette nouvelle acception de *σφραγίς* / *σφραγίζειν* au début du III^e siècle : dans la *Tradition apostolique*, *σφραγίζειν* désigne une signation tracée sur le néophyte au sortir de la cuve baptismale⁵⁸³.

⁵⁷⁸ Pap. Londres, British Museum, 121, III^e ou IV^e s. apr. J.-C.

⁵⁷⁹ Pap. Leyde J 395 (W), IV^e s. apr. J.-C.

⁵⁸⁰ Berlin, Staatliche Museen, n° 21243, I^{er} siècle av. ou ap. J.-C., éd. W. BRASHEAR, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 33, 1979, p. 261-278 (non consulté), trad. H. D. BETZ, *The Greek Magical Papyri in Translation, including Demotic Spells*, 2^e éd., Chicago / Londres, 1992, p. 317.

⁵⁸¹ Pap. démotique de Leyde J 383 (III^e s. apr. J.-C.), trad. J. H. JOHNSON dans H. D. BETZ, *The Greek Magical Papyri in Translation, including Demotic Spells*, 2^e éd., Chicago / Londres, 1992, p. 214-215.

⁵⁸² Pap. démotique de Londres 10070 (III^e s. apr. J.-C.), trad. J. H. JOHNSON dans H. D. BETZ, *The Greek Magical Papyri in Translation, including Demotic Spells*, 2^e éd., Chicago / Londres, 1992, p. 251.

⁵⁸³ Cf. *infra*, p. 772 sq.

> Σφραγίς dans la “sacramentaire gnostique”

L'en-tête de ce paragraphe fait explicitement référence à l'étude de Jean-Marie Sevrin, qui marque une étape importante dans les études gnostiques⁵⁸⁴. Jusqu'à la découverte, en 1945, de la bibliothèque copte de Nag Hammadi, la communauté scientifique ne connaissait les courants gnostiques que par l'intermédiaire des hérésiologues patentés comme Irénée, le Pseudo-Hippolyte ou Épiphane, mais aussi par une multitude de notices d'inégale valeur éparpillées dans la littérature patristique. Certains récits apocryphes, transmis par les traditions manuscrites, portaient la marque de fabrique de courants hétérodoxes. Bien que souvent difficiles à dater et à localiser, eux aussi étaient susceptibles de nous apporter des informations sur les doctrines professées aux marges de l'Église. Hormis les fragments cités par les hérésiologues, rares étaient les ouvrages gnostiques que l'on connaissait de première main. C'était le cas de la *Pistis Sophia*⁵⁸⁵ et des écrits du Codex Bruce⁵⁸⁶, deux compilations malheureusement assez tardives (III^e siècle). Jusqu'en 1945, le Codex de Berlin⁵⁸⁷ faisait exception, avec son *Livre des secrets, de Jean* (ou *Apocryphon de Jean*), un traité gnostique dont la première rédaction pourrait remonter à la seconde moitié du II^e siècle, et dont la bibliothèque de Nag Hammadi livrera trois nouvelles recensions (*codices* II, III et IV). Le paysage des études gnostiques s'est trouvé profondément transformé avec la découverte des treize *codices* de papyrus enfouis dans une jarre au début du V^e siècle près de la ville actuelle de Nag Hammadi en Haute-Égypte. Ces *codices* livraient plus d'un millier de pages extraites de 54 traités différents. Ces traités, pour la plupart d'abord rédigés en grec, vraisemblablement au cours du II^e siècle, furent par la suite traduits en copte et recopiés dans les *codices* retrouvés en 1945. Nous avons déjà pu apprécier la valeur de ces documents en retrouvant, dans l'*Hypostase des*

⁵⁸⁴ J.-M. SEVRIN, *Le dossier baptismal séthien. Études sur la sacramentaire gnostique* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section “études”, 2), Québec : Presses de l'Université Laval, 1986.

⁵⁸⁵ Ouvrage copte découvert en Égypte vers la fin du XVIII^e s. et édité pour la première fois en 1851. « C'est le seul livre gnostique qui nous soit parvenu intégralement » écrivait Hans Leisegang en 1924 (*La gnose*, trad. J. GOUILLARD, Paris, 1971, p. 247) en y ajoutant cependant les écrits du Codex Bruce.

⁵⁸⁶ Codex acquis en 1769 par James Bruce comprenant le *Premier* et le *Deuxième livre de Jeû* et un *Écrit sans titre* (cf. *supra*, p. 559, n. 668).

⁵⁸⁷ Codex de Berlin (P. Berolinensis 8502), originaire de la région d'Akhmīm (Haute-Égypte), écrit en copte sahidique, retrouvé au Caire à la fin du XIX^e siècle et acquis en 1896 par le Musée de Berlin. Traduction et commentaire M. TARDIEU, *Écrits gnostiques : Codex de Berlin*, (Sources Gnostiques et Manichéennes, 1), Paris, 1984.

archontes, une ancienne notion de *σφραγίς* vraisemblablement héritée du judaïsme hellénistique et reprise par un auteur gnostique encore préservé des influences chrétiennes⁵⁸⁸.

Dès la fin des années 1970, Jean-Marie Sevrin entreprit d'extraire de ce nouveau matériel textuel toutes les données susceptibles de nous informer sur la nature et la signification d'éventuels rites gnostiques. La tâche n'était pas simple. En effet,

« N'y a-t-il pas une contradiction dans les termes à parler de sacramentaire gnostique ? La gnose et les sacrements, entendus comme des rites salutaires, devraient *a priori* être incompatibles. Comment en effet une connaissance simple et immédiate, qui ramène de façon nécessaire les spirituels à leur origine première et est don d'en-haut [...] pourrait-elle s'opérer en des actions rituelles, gestes contingents inscrits dans le temps et ayant pour instruments les réalités de ce monde ? »⁵⁸⁹

Cette difficulté méthodologique nécessitait de traiter la documentation avec une très grande prudence. Tout au long de son étude sur la sacramentaire gnostique (publiée en 1986)⁵⁹⁰, face à des textes qui n'ont rien de commun avec les *ordines* du moyen-âge, et dont le seul but est de transcrire aussi fidèlement que possible la phraséologie ésotérique d'une connaissance supérieure, Jean-Marie Sevrin n'a eu de cesse de mettre à chaque fois en doute la valeur documentaire des passages susceptibles d'évoquer un arrière-plan rituel. Nous extrairons de ses recherches un certain nombre d'informations importantes sur l'emploi des termes *σφραγίς* / *σφραγίζειν*. Mais, avant cela, il nous faut renouer avec notre fil conducteur et examiner — comme nous l'avons fait avec la *Pistis Sophia* et les deux *Livres de Jeû* — les pièces à conviction dont disposait F. J. Dölger en son temps.

Gnostiques de Celse et Marcosiens

F. J. Dölger a consacré une demi-douzaine de pages (*DS* 89-95) au fragment suivant de Celse :

Ἐξῆς δὲ τοῖς περὶ τοῦ διαγράμματος μὴδὲ « Après ces remarques sur le diagramme⁵⁹² — et
 παρακούσας τῶν περὶ τῆς καλουμένης παρὰ alors qu'il n'a jamais entendu dire quoi que ce soit
 τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς σφραγιῶδος ἐαυτῶ τινὰ sur ce que, dans l'Église, on appelle "sceau" —
 ἐκτίθεται ἀλλόκοτα καὶ ἀμοιβαίως φωνάς, Celse expose pour lui-même je ne sais quelles
 5 ὡς τοῦ μὲν τὴν σφραγιῶδα περιτιθέντος κα- extravagances et autres formules données en guise
 λουμένου πατρὸς, τοῦ δὲ σφραγιζομένου λεγο- de réponse, comme : « On appelle "père" celui qui
 μένου νέου καὶ νιοῦ καὶ ἀποκρινομένου · applique le sceau, "jeune homme" et "fils" celui
 κέχρισται χρίσματι λευκῶ ἐκ ξύλου ζωῆς, qui est scellé et qui répond : "J'ai été oint de

⁵⁸⁸ Cf. *supra*, p. 691 sq.

⁵⁸⁹ J.-M. SEVRIN, « La connaissance et le rite d'après quelques textes de Nag Hammadi », *Gnosticisme et monde hellénistique. Les objectifs du Colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars 1980). Travaux préparatoires présentés par J. RIES et J.-M. SEVRIN*, Louvain-la-Neuve (sans date), p. 144.

⁵⁹⁰ *Op. cit.* n. 584.

- ὅπερ οὐδ' ἐν τοῖς ἀπὸ τῶν αἰρέσεως ἡκού-
 10 σαμεν γίνεσθαι. Εἶτα καὶ ἀριθμὸν ὀρίζει λε-
 γόμενον ὑπὸ τῶν παραδιδόντων τὴν σφραγίδα
 ἀγγέλων ἐπτά, ἑκατέρωθεν τῆ ψυχῆ τοῦ
 ἀπαλλαττομένου σώματος ἐφισταμένων, τῶν
 15 μὲν τοῦ φωτός ἐτέρων δὲ τῶν ὀνομαζομένων
 ἀρχοντικῶν, καὶ λέγει τὸν ἄρχοντα τῶν ὀνο-
 μαζομένων ἀρχοντικῶν λέγεσθαι θεὸν κατη-
 ραμένον.⁵⁹¹ l'onction blanche extraite de l'arbre de vie." » Mais
 je n'ai jamais entendu dire qu'une chose pareille se
 fasse chez les hérétiques. Ensuite, Celse indique le
 chiffre que disent les sept anges remettant le sceau
 et disposés de chaque côté de l'âme du corps
 défunt ; les uns sont des anges de lumière, les
 autres sont appelés archontiques ; et Celse dit que
 le chef des anges archontiques s'appelle Dieu
 maudit. »

D'après F. J. Dölger (*DS* 93 sq.), les gnostiques de Celse seraient à identifier avec les Naassènes. Dans la *Réfutation* du Pseudo-Hippolyte, le baptême des Naassènes implique en effet d'être « lavé dans une eau vive et oint d'une onction ineffable » (λουόμενον ... ζῶντι ὕδατι καὶ χριόμενον ἀλάλῳ χρίσματι)⁵⁹³. Puisque l'hymne naassène cité plus haut⁵⁹⁴ parle de σφραγιδες, F. J. Dölger en conclut que l'onction dans cette secte était appelée σφραγίς et qu'elle était accomplie « sous la forme d'un signe déterminé » (*unter einem bestimmten Zeichen*). C'est à cette « onction-σφραγίς » des Naassènes que Celse ferait allusion dans sa polémique contre le christianisme.

Parce que Celse parle d'anges « archontiques », F. J. Dölger se réfère, au début de son commentaire (*DS* 89 sq.), à un passage sur les Archontiques provenant selon lui d'Épiphanes de Salamine. En fait, l'ouvrage cité en note (*DS* 90, n. 1) est une compilation de Théodoret de Cyr⁵⁹⁵, où l'on trouve, réunis sous une seule rubrique (Περὶ τῶν Ἀρχοντικῶν), divers renseignements résumés sur Épiphanes. D'après Théodoret, les Archontiques refusent le bain baptismal et professent une symphonie universelle « dans laquelle ils circonscrivent sept cieux, chacun d'entre eux ayant un archonte » (ἐν ᾧ ἐπτά συνέγραψαν οὐρανοὺς, ἕκαστον δὲ αὐτῶν ἕνα ἄρχοντα ἔχειν). Ces informations concordent avec la notice qu'Épiphanes consacre aux Archontiques⁵⁹⁶. Mais Théodoret écrit également :

⁵⁹¹ ORIGÈNE, *Contre Celse*, livre VI, § 27, éd. et trad. (modifiée) M. BORRET, *SC* 147, 1969, p. 244-247.

⁵⁹² Après avoir décrit un schéma planétaire qu'il attribue aux mystères de Mithra (livre VI, ch. 22, cité *supra*, p. 542, n. 576), Celse en décrit un second qu'Origène compare avec un diagramme de la secte des Ophites (livre VI, § 24 sq.). Sur ce diagramme, voir A. J. WELBURN, « Reconstructing the Ophite Diagram », *Novum Testamentum*, 23, 1981, p. 261-287.

⁵⁹³ PSEUDO-HIPPOLYTE, *Réfutation de toutes les hérésies*, livre V, ch. 7 § 19, éd. M. MARCOVICH, Berlin, 1986. Au livre V, ch. 9, § 22, les Naassènes disent « être oints (χριόμενοι) à la troisième porte d'une onction ineffable tirée d'une corne (ἀλάλῳ χρίσματι ἐκ κέρατος) ».

⁵⁹⁴ Cf. *supra*, p. 738.

⁵⁹⁵ THÉODORET DE CYR, *Haereticarum fabularum compendium*, livre II, ch. 11 (Περὶ τῶν Ἀρχοντικῶν), *PG* 83, col. 360C-361B.

⁵⁹⁶ ÉPIPHANES DE SALAMINE, *Boîte à remèdes (Panarion)*, secte 40, § 2, éd. K. HOLL, t. 2, *GCS* 31, 1922, p. 82. Les Archontiques « maudissent le bain, bien que l'on prétende que certains d'entre eux soient

[Suite de la note page suivante]

Ἄλλοι δὲ τινες, μετὰ τὴν, ἔλαιον καὶ ὕδωρ « D'autres, au moment de la mort, versent de l'huile et de l'eau sur la tête des mourants. De cette manière en effet, ils disent qu'ils pourront entrer sans être vus en déjouant les autorités et les puissances rencontrées dans l'intervalle. »

Mais cette "extrême-onction" d'huile et d'eau n'a rien à voir avec les Archontiques, comme le croit F. J. Dölger. Elle provient de la longue notice d'Irénée de Lyon sur les Marcosiens⁵⁹⁸. C'est à cette même notice qu'Épiphane emprunte un autre passage, où il est question cette fois d'une onction pratiquée sur des « initiés » (Irénée ap. Épiphane : τῶν τελομένων)⁵⁹⁹ :

Ἐνιοὶ δ' αὐτῶν τὸ μὲν ἄγειν ἐπὶ τὸ ὕδωρ « Certains d'entre eux jugent superflu de conduire à l'eau : ils mélangent ensemble de l'huile et de l'eau et, tout en prononçant des formules du genre de celles que nous avons dites plus haut, ils versent ce mélange sur la tête des initiés. C'est là, prétendent-ils, la "rédemption". Eux aussi oignent avec du baume. »

Irénée vient en effet de décrire une cérémonie initiatique accomplie par les disciples du gnostique Marc. Ces derniers « disposent d'abord (μὲν) une chambre nuptiale (νυμφῶνα κατασκευάζουσι)⁶⁰¹ et accomplissent toute une mystagogie accompagnée d'invocations sur les initiés : ils prétendent effectuer ainsi un mariage spirituel (πνευματικὸν γάμον) à la ressemblance des unions d'en haut (κατὰ τὴν ὁμοιότητα τῶν ἄνω συζυγιῶν). Puis (δὲ) ils les conduisent vers l'eau et, en les y plongeant (βαπτίζοντες), prononcent sur eux ces mots [...] »⁶⁰². Suit une série de

baptisés » (ἀναθεματίζουσιν τε τὸ λουτρόν, καὶ τε εἶεν τινες ἐν αὐτοῖς προειλημμένοι καὶ βεβαπτισμένοι). Épiphane parle aussi d'une ogdoade universelle dans laquelle les Archontiques comptent une hebdomade de cieux pourvus chacun d'un archonte. Une Mère de Lumière siège au huitième ciel, un trait qu'Épiphane sait commun à d'autres hérésies. À chaque ciel, un archonte a généré une assistance composée d'une *autorité*, d'une *puissance* et d'assistants angéliques. Pour rejoindre le huitième ciel, l'âme doit, lors de son ascension, donner une *ἀπολογία* à chacune de ces entités.

⁵⁹⁷ THÉODORE DE CYR, *Haer. fab. comp., op. cit.*, livre II, ch. 11, PG 83, col. 361A-B.

⁵⁹⁸ IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, livre I, ch. 21, § 5, éd. et trad. A. ROUSSEAU et L. DOUTRELEAU, SC 264, 1979, p. 305 : « D'autres pratiquent le rite de la "rédemption" sur les mourants à leur dernier moment : ils leur versent sur la tête l'huile et l'eau, ou l'onguent susdit, mélangé à l'eau, et ils font sur eux les invocations que nous avons dites, afin qu'ils deviennent insaisissables et invisibles aux Archontes et aux Puissances et que leur homme intérieur monte au-dessus des espaces invisibles, abandonnant le corps à l'univers créé et laissant l'âme auprès du Démiurge. »

⁵⁹⁹ La version latine donne : *super caput eorum qui sacrantur*.

⁶⁰⁰ ÉPIPHANE DE SALAMINE, *Boîte à remèdes (Panarion)*, secte 34, § 20, éd. K. HOLL, t. 2, GCS 31, 1922, p. 37 = IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, livre I, ch. 21, § 4, éd. et trad. A. ROUSSEAU et L. DOUTRELEAU, SC 264, 1979, p. 303.

⁶⁰¹ Cette "chambre nuptiale" (ὁ νυμφῶν) a son importance, nous le verrons plus bas. Dans *L'Évangile selon Philippe*, un baptême, une onction, une eucharistie et une rédemption s'accomplissent également dans une « chambre nuptiale » (voir A. BENOÎT et C. MUNIER, *Le Baptême dans l'Église ancienne*, 1994, *op. cit.* n. 19, p. 61).

⁶⁰² IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, livre I, ch. 21, § 3, éd. et trad. A. ROUSSEAU et L. DOUTRELEAU, SC 264, 1979, p. 299. Nous comprenons *οἱ μὲν ... οἱ δὲ* = « d'abord ... ensuite » et non « les

formules dont certaines en syriaque (Ἐβραϊκὰ ὀνόματα, dit Irénée)⁶⁰³. « L’initié répond alors : “Je suis confirmé et racheté (ἐστήριγμαὶ καὶ λελύτρωμαι), et je rachète mon âme de ce siècle et de tout ce qui en ressortit, au Nom de Jao qui a racheté son âme pour la rédemption dans le Christ vivant”. Enfin les assistants poussent l’acclamation suivante : “Paix à tous ceux sur lesquels ce Nom repose !” Après quoi ils oignent l’initié avec le suc extrait du baumier (ἔπειτα μυρίζουσι τὸν τετελεσμένον τῷ ὁπῶ τῷ ἀπὸ βαλσάμου μυρίζουσι δὲ καὶ αὐτοὶ τῷ βαλσάμῳ). Ils disent que ce *μόρον* constitue le modèle (τύπον) du parfum (répandu) sur l’univers (ὑπὲρ τὰ ὅλα). »⁶⁰⁴

Il est tentant de rapprocher ce « suc extrait du baumier » (ὁ ὁπός ὁ ἀπὸ βαλσάμου) de « l’onction blanche extraite de l’arbre de vie » (τὸ χρῆσμα λευκὸν ἐκ ξύλου ζωῆς) dont parlait Celse (I. 8). Rappelons que le rituel des Marcosiens est censé reproduire un « mariage spirituel » (πνευματικὸς γάμος) et s’accomplir dans une « chambre nuptiale » (νυμφών). Ce suc et cette onction ont donc tout l’air de symboliser une semence spirituelle. Ceci pourrait nous rappeler le « viol » dont Ève est victime dans l’*Hypostase des archontes* : les autorités archontiques projettent leur σπέρμα sur Ève transformée en arbre, c’est-à-dire en arbre de la connaissance du bien et du mal, un arbre que les gnostiques identifiaient traditionnellement avec l’arbre de vie. Un lien dont la nature précise est difficile à établir réunit certainement cet épisode mythique avec les deux rituels d’onction dont parlent Celse et Irénée.

À la formule rapportée plus haut fait écho une autre formule prononcée par l’initié et translittérée du syriaque par Irénée : « Je suis oint (μεσσια) et racheté de moi-même et de tout jugement par le nom de Yahvé ; rachète-moi, ô Jésus de Nazareth »⁶⁰⁵. Cette qualité de “christ” (μεσσια-χριστός) conférée par le suc de l’arbre de vie s’exprime à nouveau dans les *Reconnaissances* pseudo-clémentines (III^e siècle ?) :

« Et la raison de cette appellation [i. e. celle du Christ] est celle-ci : bien qu’en vérité il fût le Fils de Dieu et le commencement de toutes choses, il fut fait homme ; c’est pourquoi il est le premier que Dieu oignit de l’huile qui est extraite du bois de vie (*oleo perunxit, quod ex ligno vitae fuerit sumptum*). C’est donc à cause de cette onction qu’il est appelé Christ. Lui-même enfin, conformément au dessein de son Père, oindra aussi d’une huile semblable tous les hommes pieux, quand ils

uns ... d’autres » comme A. Rousseau et L. Doutreleau, qui suivent — à tort, car il s’agit des mêmes acteurs — la version latine : *quidam ... alii*.

⁶⁰³ Reconstitution et commentaire par François Graffin en SC 263, p. 270-271.

⁶⁰⁴ IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, livre I, ch. 21, § 3, éd. et trad. (modifiée) cit., p. 301-303.

⁶⁰⁵ Épiphane donne la translittération suivante : Μεσσία οὐφαρέγνα μεμψαι μὲν χαλ δαίαν ποσομή δαέα ἀφαρ νεψευ ουα Ἰησοῦ Ναζαρία. Nous citons la reconstitution et la traduction qu’en donne François Graffin (SC 263, p. 271).

arriveront dans son royaume, pour les reposer de leurs fatigues, comme des gens qui ont surmonté les difficultés d'un chemin raboteux, afin que leur lumière resplendisse et que, remplis de l'Esprit saint, ils reçoivent le don de l'immortalité. »⁶⁰⁶

Indéniablement, il faut admettre, avec F. J. Dölger et François Graffin, que les deux formules marcosiennes sont apparentées, comme le montre cette synopse :

<i>Formule grecque</i>	<i>Formule syriaque</i>
Je suis confirmé (ἐστέριγμαί)	Je suis oint (μεσσια)
et racheté (λελύτρωμαι), et je rachète mon âme de ce siècle et de tout ce qui en ressortit,	et racheté de moi-même et de tout jugement
au nom de Jao qui a racheté son âme pour la rédemption	par le nom de Yahvé ; rachète-moi,
dans le Christ vivant.	ô Jésus de Nazareth.

Ce parallèle suggère à F. J. Dölger un rapprochement entre les deux expressions des Marcosiens d'une part et les deux expressions des gnostiques de Celse d'autre part :

<i>Marcosiens</i>	<i>Gnostiques de Celse</i>
a) être oint (μεσσια = κεχρῖσθαι)	a') être oint (κεχρῖσθαι)
b) être confirmé (ἐστέρισθαι)	b') être scellé (σφραγίζεσθαι)

Ce rapprochement, difficile à établir dans les faits, reste valable en théorie. Il implique une double correspondance :

1) *confirmation* (b) = *scellement* (b')

2) *confirmation* = *scellement* (b = b') = *onction* (a + a')

Cette double correspondance se trouve déjà en 2 Co 1, 21-22 : « Celui qui nous affermit (βεβαιῶν ἡμᾶς) avec vous dans le Christ et qui nous a oints (χρίσας), c'est Dieu, lui qui nous a aussi scellés (σφραγισάμενος) et a donné dans nos cœurs les arrhes de l'Esprit. »⁶⁰⁷ Elle n'implique pas d'arrière-plan rituel : l'onction elle-même doit être comprise comme une métaphore⁶⁰⁸. En 2 Co 1, 21-22, σφραγίζειν ne désigne pas un geste de signation mais vient seulement renforcer βεβαιῶν en restant dans le registre abstrait de la *confirmation* et de l'*authentification*. Est-ce encore le cas chez les gnostiques de Celse ? L'utilisation conjointe du verbe σφραγίζειν et du substantif σφραγίς a fait croire à F. J. Dölger (*DS* 94) que nos gnostiques administraient l'onction « sous la forme d'un signe déterminé » (*unter einem bestimmten Zeichen*) désigné par le terme σφραγίς. Mais, à l'époque où le polémiste païen a collecté ses informations (avant 178), ce type de pratique n'était sans doute pas encore d'actualité. Il faut en effet attendre

⁶⁰⁶ *Reconnaisances pseudo-clémentines*, livre I, ch. 45, § 4, trad. A. SCHNEIDER (coll. *Apocryphes*, 10), Turnhout, 1999, p. 118-119. L'original grec (perdu) est ici traduit par Rufin (*PG* 1, col. 1233).

⁶⁰⁷ Sur ce passage, cf. *supra*, p. 636 sq.

⁶⁰⁸ Cf. *supra*, p. 636, n. 106.

le III^e siècle pour voir certains gnostiques — ceux qui s’expriment dans les deux *Livres de Jeû* en particulier — appeler explicitement *σφραγιδες* des onctions reproduisant des cryptogrammes autrefois nommés *χαρακτηρες*⁶⁰⁹. Du reste, comme nous allons maintenant le voir, *σφραγίς* et *σφραγίζειν* apparaissent dans les textes gnostiques de Nag Hammadi en rapport avec une initiation de type baptismal mais sans jamais désigner un rituel effectif d’onction et/ou de signation.

Les traités de Nag Hammadi

Dans les extraits qui suivent⁶¹⁰, le traducteur copte a toujours conservé, pour le vocabulaire du sceau et du scellement, les termes grecs d’origine, *σφραγίς* et *σφραγίζειν*. Il serait déraisonnable de vouloir tenir compte ici des nombreuses obscurités qui entourent encore l’épais dossier réuni par J.-M. Sevrin. On sait combien de questions surgissent dès lors qu’on essaye d’expliquer et de contextualiser la genèse ce type de textes. Contentons-nous de citer ici les quelques extraits où apparaissent *σφραγίς* et *σφραγίζειν*.

À la fin de la dernière partie de l’*Apocryphon de Jean* — une partie au contenu plus spécifiquement sotériologique⁶¹¹ — la version longue du *codex II* fait ainsi parler la Pronoia :

Extrait A : « Je suis la Pronoia⁶¹² de lumière pure. Je suis la pensée de l’Esprit virginal qui te redresse vers le lieu précieux. Lève-toi et souviens-toi (parce) que c’est toi qui m’as entendue. Suis la racine — c’est-à-dire moi, le Compatissant — et fortifie-toi contre les anges de la pauvreté et les démons du chaos et tous ceux qui s’entortillent autour de toi. Et sois éveillé du sommeil pesant et de l’enclos(?)⁶¹³ du dedans de l’Amenté⁶¹⁴. Et je l’ai fait se lever, *et je l’ai scellé, dans/par (ΣΗ) la lumière de l’eau, de cinq sceaux* afin que “la mort n’ait plus de pouvoir sur lui désormais”⁶¹⁵. Et voici que maintenant je vais remonter vers l’Éon parfait. »⁶¹⁶

Cette prosopopée, peut-être tirée d’une sorte de recueil d’hymnes par le premier rédacteur de l’*Apocryphon*, pourrait remonter au milieu du II^e siècle. Le scellement, qui se fait « dans/par la lumière de l’eau », suggère un cadre baptismal. La citation de Rm 6, 9 vient renforcer ce

⁶⁰⁹ Cf. *supra*, p. 736 sq.

⁶¹⁰ À l’exception de *Zostrien*, toutes nos traductions sont empruntées à J.-M. SEVRIN, *Le dossier baptismal séthien. Études sur la sacramentaire gnostique*, 1986, *op. cit.* n. 584.

⁶¹¹ Questions sur le salut des parfaits, le repos des âmes justes, le sort des non gnostiques, etc.

⁶¹² Prescience ou la Providence.

⁶¹³ Mot copte inconnu : **ϮΛΛϮ**.

⁶¹⁴ Séjour des morts.

⁶¹⁵ Citation qui renvoie directement à Rm 6, 8-9 : « Mais si nous sommes morts avec le Christ, nous croyons que nous vivons aussi avec lui, 9 sachant que le Christ une fois ressuscité des morts ne meurt plus, que la mort n’exerce plus de pouvoir sur lui (*Θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει*). »

⁶¹⁶ Nag Hammadi II, f° 31, l. 11-27, trad. J.-M. SEVRIN, *op. cit.*, p. 31.

sentiment en renvoyant à un passage où l'apôtre envisage le baptême comme ensevelissement et résurrection avec le Christ (Rm 6, 3-4). Le chiffre des cinq sceaux, qui ne trouve aucune contrepartie dans le système mythique de l'*Apocryphon*, est considéré à juste titre par J.-M. Sevrin comme une « donnée traditionnelle ». L'*Évangile des Égyptiens* (II^e s. ? III^e s. ?) mentionne lui aussi les « cinq sceaux » dans un contexte baptismal :

Extrait B :	Codex III	Codex IV
<p>« Mais désormais par l'Homme incorruptible Poimaël et ceux qui sont dignes de l'ἐπίκλησις⁶¹⁷, de l'ἀπόταξις⁶¹⁸, des cinq sceaux dans/par (2Ἡ) le baptême de la source, ceux-là connaîtront leurs Paraleptors⁶¹⁹ comme ils ont été instruits à leur sujet et ils seront connus d'eux. Ceux-là ne goûteront pas la mort. »⁶²⁰</p>	<p>« Par celui qui est [sa]int e[st in]corruptible Pimaël [et] ceux qui sont dignes des baptêmes [de] l'ἀποταγή⁶²¹ et des sce[aux ineffables de] leur[s?] baptém[es?], ce[ux]-là ont connu leurs Paraleptors lorsqu'[ils ont été instrui]ts à leur sujet, ayant connu [grâce] à eux. Ceux-là ne goûteront pas la mort. »⁶²²</p>	

La liturgie céleste évoquée dans la *Prôtennoia Trimorphe*⁶²³ associe pour sa part les cinq sceaux à cinq actes rituels effectués par cinq équipes d'assistants. Ceux-ci opèrent respectivement la *vêtue* (1), le *baptême* (2), l'*intrônisation* (3), la *glorification* (4), et enfin l'*introduction au lieu de la lumière* (5) :

Extrait C : « [Je] l'[ai] revêtu de lumière brillante, c'est-à-dire la connaissance de la Pensée de la Paternité. [1] Et je l'ai confié à ceux qui donnent la robe, Ammon, Ellassô, Amênai, et ils l'ont revêtu d'une robe parmi les robes de lumière. [2] Et je l'ai confié aux baptistes ; ils l'ont baptisé, Micheus, Michar, Mnésinous, ils l'ont baigné dans la source de l'eau de la Vie. [3] Et je l'ai confié à ceux qui [donnent] le trône, Bariël, Nouthan, Sabênai, ils lui ont [donné] un trône venant du trône de la gloire. [4] Et je l'ai confié à ceux qui glorifient, Eriom, Elien, Phariël, ils l'ont glorifié dans la gloire de la Paternité. [5] Et ils s'emparèrent de lui, ceux qui s'emparent, Kamaliel, [...]anèn, Samblô, les serviteurs des grands [Ph]ôsters saints, ils l'ont reçu au lieu de la lumière de sa Paternité. Et [il a reçu] les cinq sceaux de la [lumi]ère de la Mère, la Prôtennoia [...]. »⁶²⁴

La mention des cinq sceaux à la fin de cette énumération s'apparente à une récapitulation des cinq actes liturgiques accomplis par les puissances célestes. Au folio suivant, les cinq sceaux

⁶¹⁷ Invocation adressée à une ou plusieurs puissances d'en haut, comme le sont les personnes de la Trinité dans le baptême chrétien.

⁶¹⁸ Littéralement « mise à part », désigne la « renonciation » au monde dans les textes gnostiques. Au vu du contexte, J.-M. Sevrin n'exclut pas que ἀπόταξις puisse être rapproché du vocabulaire chrétien et désigner « un rite de renonciation ».

⁶¹⁹ Le terme παραλήπτωρ désigne celui qui reçoit, qui accueille, qui se charge de quelqu'un (παραλαμβάνω).

⁶²⁰ Nag Hammadi III, f° 65, l. 26 - f° 66, l. 8, trad. J.-M. SEVRIN, *op. cit.*, p. 110.

⁶²¹ Ici, même sens que ἀπόταξις, renonciation au monde, sans doute « rite de renonciation ».

⁶²² Nag Hammadi IV, f° 78, l. 1-10, trad. J.-M. SEVRIN, *op. cit.*, p. 110.

⁶²³ Seul écrit conservé du *codex XIII* de Nag Hammadi. Cette Prôtennoia ou Pensée Première effectuée d'après ce texte trois descentes salvatrices dans le monde inférieur sous trois formes différentes. Les deux passages que nous citons sont extraits du troisième discours où la Prôtennoia s'identifie au Logos.

⁶²⁴ Nag Hammadi XIII, f° 48, l. 13-33, trad. J.-M. SEVRIN, *op. cit.*, p. 65-66.

renvoient aux « noms », c'est-à-dire aux noms des cinq groupes d'assistants mentionnés au folio précédent :

Extrait D : « Et je les (i. e. mes membres) ai instruits des décrets ineffables et des frères ; ils ne peuvent être dits à toute Principauté et à toute Puissance des Archontes, mais seulement aux Fils de la Lumière. Ce sont les décrets du Père ; ce sont les gloires supérieures à toute gloire ; ce sont les cinq sceaux accomplis par un intellect (νοῦς). Celui qui a les cinq sceaux de ces noms — qui sont ceux-là — s'est dépouillé de la robe de l'ignorance et a revêtu une lumière brillante ; et personne ne se manifesterà à lui qui appartienne aux Puissances des Archontes. En ceux qui sont tels, l'obscurité sera dissipée, l'[ignan]ce mourra, et la pensée de la création [] donnera une forme unique [*cinq lignes lacunaires*] Et je leur ai proclamé les [cinq sc]eaux ineffables afin que je demeure en eux et qu'eux aussi demeurent en moi. »⁶²⁵

Un nouveau contexte permet en outre d'associer les sceaux aux « décrets du Père », « ineffables », qui ne peuvent être dits qu'aux seuls « Fils de la Lumière », et que la Prôtennoia identifiée au Logos « a proclamés » à ses fidèles. La dernière phrase, qui évoque directement Jn 15, 3 sq., pourrait permettre de voir dans les « cinq sceaux » une contrepartie gnostique des « commandements » que les disciples de Jésus sont appelés à « garder » comme ce dernier a gardé les commandements de son Père (Jn 15, 10). La possession des cinq sceaux vaut possession de la gnose. Celui qui les détient a pu en effet se dépouiller « de la robe de l'ignorance » et revêtir « une lumière brillante », celle de la connaissance. Cette acception de *σφραγίς* comme décret est attestée par une inscription de Smyrne où les « arrêts du destin » sont appelés *Μοιρῶν ... σφραγιεῖδες*⁶²⁶. C'est aussi, selon toute vraisemblance, l'acception de *σφραγιδες* dans l'hymne naassène cité plus haut : Jésus, porteur des « sceaux », traverse les Éons, révèle les mystères, montre la forme des dieux et les réalités cachées de la sainte voie appelées « gnose »⁶²⁷.

Aucune explication convaincante n'a pu être donnée au nombre récurrent des cinq sceaux. Une première solution serait d'y voir les sept planètes moins le Soleil et la Lune. Une seconde solution — que personne n'a proposée pour l'instant⁶²⁸ — serait de faire appel à un passage d'Épiphane, difficile à contextualiser, où est décrite une statue en bois de l'Aiôn, marquée de *cinq sceaux* estampés à l'or. Épiphane livre cette notice à l'occasion d'une discus-

⁶²⁵ Nag Hammadi XIII, f° 49, l. 22 - f° 50, l. 12, trad. J.-M. SEVRIN, *op. cit.*, p. 72.

⁶²⁶ Cf. *supra*, p. 618.

⁶²⁷ Cf. *supra*, p. 738.

⁶²⁸ Dans l'*Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études*, 100, année 1991-1992, p. 336, Jean-Daniel Dubois signale « un cours du Professeur M. Tardieu au Collège de France, le 22 avril 1992, sur la vénération du dieu Aiôn à Alexandrie », tout en renvoyant au passage d'Épiphane traduit ci-dessous. Nous ignorons le contenu de ce cours, susceptible de répondre aux questions que nous nous posons ici.

sion sur l'Épiphanie. La célébration de la naissance de l'Aiôn qu'il décrit serait sciemment accomplie par les idolâtres la nuit même de la naissance du Christ pour tromper leurs fidèles sur la signification véritable de cette date :

Πρῶτον μὲν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἐν τῷ Κορείῳ οὕτω καλουμένῳ · ναὸς δὲ ἐστὶ μέγιστος τουτέστιν τὸ τέμενος τῆς Κόρης. Ὅλην γὰρ τὴν νύκτα ἀγρυπνήσαντες ἐν ἥσμασί τισι καὶ αὐλοῖς τῷ εἰδῶλῳ ἄδοντες καὶ παννυχίδα διατελέσαντες · μετὰ τὴν τῶν ἀλεκτρούων κλαγγὴν κατέρχονται λαμπροὶ εἰς σηκὸν τινα ὑπόγειον καὶ ἀναφέρουσι ξόανόν τι ξύλινον <ἐν> φορείῳ καθεζόμενον γυμνόν, ἔχον σφραγίδα τινα σταυροῦ ἐπὶ τοῦ μετώπου διάχρυσον καὶ ἐπὶ ταῖς ἐκατέραις χερσὶν ἄλλας δύο τοιαύτας σφραγίδας καὶ ἐπ' αὐτοῖς τοῖς δυσὶ γονάτοις ἄλλας δύο, ὁμοῦ δὲ <τάς> πέντε σφραγίδας ἀπὸ χρυσοῦ τετυπωμένας καὶ περιφέρουσιν αὐτὸ τὸ ξόανον ἐπτὰκις κυκλώσαντες τὸν μεσαίτατον ναὸν μετὰ αὐτῶν καὶ τυμπάνων καὶ ὕμνων καὶ κωμάσαντες καταφέρουσιν αὐτὸ αὖθις εἰς τὸν ὑπόγειον τόπον. Ἐρωτώμενοι δὲ ὅτι τί ἐστὶ τοῦτο τὸ μυστήριον ἀποκρίνονται καὶ λέγουσιν ὅτι ταύτῃ τῇ ὥρᾳ σήμερον ἢ Κόρη (τουτέστιν ἢ παρθένος) ἐγέννησε τὸν Αἰῶνα.⁶²⁹

« Commençons à Alexandrie par le “Koréion”, comme on l'appelle : le sanctuaire — c'est-à-dire tout le périmètre consacré à Koré — est très vaste. [Les fidèles] veillent toute la nuit, et chantent pour l'idole différents airs, jouent de la flûte et célèbrent les fêtes nocturnes. Après le cri du coq, les porteurs de flambeaux descendent dans un caveau souterrain et en remontent une statue de bois dévêtue, assise sur un palanquin, qui porte, sur le front, un sceau (σφραγίς) doré de la croix, sur les mains, deux autres sceaux du même type, et deux autres sur les genoux — ces cinq sceaux ayant tous été estampés à l'or. Puis ils font circuler cette statue en tournant sept fois autour du sanctuaire central, au son des flûtes, des tambourins et des hymnes, et enfin s'en vont en procession redescendre la statue dans le lieu souterrain. Ceux que l'on interroge sur la nature de ce mystère répondent en disant qu'en ce jour Koré (c'est-à-dire la vierge) a enfanté l'Aiôn. »

André-Jean Festugière a répertorié en 1951 les commentaires que ce passage a suscités⁶³⁰. Il propose de rapprocher le texte d'Épiphanie des statues léontocéphales de l'Aiôn, que l'on rattache habituellement à un contexte mithriaque⁶³¹. L'une d'elles (Castelgandolfo) exhibe une protomé de lion au milieu de l'abdomen, et deux autres sur les genoux — autant de motifs sculptés en relief qui représentent, à n'en pas douter, des plaques métalliques estampées. R. Pettazoni avait comparé ce type de représentation à un Bès panthée du Musée du Louvre « qui, sur l'os frontal, les deux pieds (au bout des doigts) et les deux genoux, porte des protomés du serpent *uraeus*, cinq en tout »⁶³². Un autre Bès de ce type porte lui aussi cinq protomés de lion, sur les pieds, les genoux, et le sexe. Mais une note additionnelle de Jacques Vandier, jointe à

⁶²⁹ ÉPIPHANE DE SALAMINE, *Boîte à remèdes (Panarion)*, Secte 51, ch. 22, § 9-10 éd. Karl HOLL, t. 2, GCS 31, 1922, p. 285.

⁶³⁰ A.-J. FESTUGIÈRE, « Les cinq sceaux de l'Aiôn alexandrin », *Revue d'Égyptologie*, 8, 1951, p. 63-70. Le contenu des textes de Nag Hammadi, découverts en 1945, ne lui étaient évidemment pas connus.

⁶³¹ Voir les pages que Robert Turcan consacre au « dieu léontocéphale » dans *Mithra et le mithriacisme*, 2^e éd., Paris, 2000, p. 62-67 : « Il s'agit d'une image composite et symbolique élaborée sur un schème d'origine égyptienne, mais enrichie et compliquée de motifs adventices inspirés par une sorte de gnose stoïcisante qui attribuait sans aucun doute au feu un rôle primordial dans la naissance, la vie, l'évolution et la fin de l'univers. »

⁶³² *Ibid.*, p. 68.

l'article d'A.-J. Festugière⁶³³, tout en confirmant l'existence de figurations égyptiennes de dieux panthées pourvus de signes ou d'attributs (serpents, têtes de lions, voire tête de chien ou faucon), montre que le nombre cinq n'était pas une règle intangible. A.-J. Festugière avait déjà admis l'éventualité d'un nombre fortuit : « Notons en passant que, dès lors qu'on orne le front et les deux paires de membres, on obtient forcément cinq »⁶³⁴. Mais ce chiffre cinq, même s'il est induit de façon un peu gratuite par l'anatomie des statues, n'en domine pas moins la production de panthées. Nous le retrouvons chez Épiphane, explicitement associé à l'Aiôn. Comme le rapporte A.-J. Festugière, O. Weinreich avait déjà pensé, à propos du texte d'Épiphane, aux « cinq planètes, qui conviendraient bien à l'Aiôn ». « Précisément, ajoute A.-J. Festugière, une étoile à quatre rayons ressemble fort à une croix droite ou oblique »⁶³⁵. Cette solution, il faut le reconnaître, ne doit pas être exclue. Elle pourrait s'être imposée à une époque tardive — rappelons qu'Épiphane écrit dans la seconde moitié du IV^e siècle — en remplaçant les attributs traditionnels des panthées par de simples symboles planétaires, davantage dans le goût hellénistique et romain. Entre les cinq sceaux de l'Aiôn d'Alexandrie et les cinq sceaux du baptême gnostique, il y a évidemment une différence de contexte considérable, qui pourrait, à elle seule, justifier de ne pas pousser plus avant le parallèle. Celui-ci méritait toutefois d'être signalé, car une partie de la préhistoire de la dénomination *σφραγίς* dans le gnosticisme se rattache à l'usage de la terminologie du sceau et de l'estampage dans les spéculations cosmologiques de type hermétique⁶³⁶. Un théoricien de cette mouvance pouvait, sans trop de difficultés, associer la statue d'Épiphane à une représentation du monde intelligible — ce que peut être Aiôn, proprement *éternité* comme figure intelligible du *temps* — pourvu des prototypes des cinq planètes. En effet, comme nous l'expliquera par exemple un texte attribué aux Séthiens par le Pseudo-Hippolyte, les innombrables sceaux issus de l'emboutissage des puissances produisent les *ιδέαι* des êtres vivants⁶³⁷. Philon lui-même admettait qu'un sceau intelligible avait déterminé *la forme* (τὸ εἶδος) des réalités sensibles⁶³⁸. Rien d'étonnant donc à ce qu'un Aiôn soit revêtu de *sceaux* planétaires. Son enfantement par Koré prête lui aussi le

⁶³³ *Ibid.*, p. 70.

⁶³⁴ *Ibid.*, p. 69.

⁶³⁵ *Ibid.*, p. 64.

⁶³⁶ Voir notre conclusion, p. 756 sq.

⁶³⁷ Voir texte cité *infra*, p. 663.

⁶³⁸ Cf. *supra*, p. 632 sq.

flanc aux réinterprétations de type hermétique-gnostique. Il n'est qu'à rappeler l'importance de l'hypostase féminine, qui joue un rôle de premier plan dans les *συζυγίαι* cosmologiques et théogoniques des systèmes gnostiques⁶³⁹.

Le traité *Zostrien* (fin II^e - début III^e s.) fait subir à son narrateur de nombreux baptêmes reçus au cours d'une ascension initiatique extrêmement complexe⁶⁴⁰. Dans la première série de baptême, nous rencontrons plusieurs expressions ou termes intéressants que nous soulignons en caractères gras :

Extrait E : « Là, je [reç]us le baptême et je pris la **ressemblance (ΕΙΝΕ) des gloires** qui étaient en ce lieu. Je devins comme l'une d'elles. Je traversai le domaine de l'[atmo]sphère (*ἀήρ*) et je passai les **co[p]pies (ἀν[τίτυ]ποι) des éons**, [y] étant sept fois immergé [dans l'eau] vive à chacun [des] éons, et je ne m'arrêtai pas a[vant] [de] les [avoir passés tous] à la fois. [Alors] je montai au séjour
5 [véritable, je] reçus le baptême, [délaissai le mon]de et accédai à la repentance (*μετάνοια*) [véritablement existante]. [J]'y reçus le baptême [si]x fois. Je traversai le sixième[. Je reçus puissance du] mêm[me]. Je mon[tai] vers ces é[ons autogènes] et m'y arrêtai à la vue d'une [lumière de] vérité véritablement existante à partir [de] sa propre racine autogène, [et (à la vue) de] grands anges (*ἄγγελοι*) et de gloi[res dépassant] toute mesure. [J]e reçus le baptême, au [nom du] divin
10 Autogène (*Ἀυτογενής*), [par l'entremise de] ces puissances qui étaient [préposées à] l'eau vive, Michar et Michée. Je fus purifié de par [le] grand Barpharangès. On me [glorifia] et je fus **inscrit dans la gloire**. Je [fus] **scellé (σφραγίζεῖν)** par ceux qui étaient préposés à ces puissances, [Michar] Mi[ch]ée, Seldao, Élai[ne] et Zogénéthle. Je d[evins] un ange (*ἄγγελος*) contemplateur de Di[eu] et me tins sur le premier — lequel est le quatrième éon — en compagnie des âmes (*ψυχαί*). »⁶⁴¹

En acceptant de laisser certaines étapes de côté, il est possible de distinguer dans cet extrait deux moments initiatiques correspondant à deux niveaux de copie différents.

Premier moment. Selon toute évidence, c'est en « passant les copies des éons », c'est-à-dire en « étant sept fois immergé » que Zostrien reçoit « la ressemblance des gloires » et devient « comme l'une d'elles » (l. 1-4). En effet, comme nous l'apprend plus loin un passage explicatif, ce sont les « copies des éons » qui détiennent (ou reproduisent) les « gloires » :

Extrait F : « Les co[p]pies (*ἀν[τίτυ]ποι*) des éons sont ainsi : elles n'ont pas obtenu la vraie-belle-forme (*ΕΥΕΙΔΕΑ = εὐείδεια*) de puissance, mais elles possèdent des gloires éternelles (et elles sont des critères de discernement pour chacune des puissances. Mais si l'âme (*ψυχή*) reçoit dans l'impassibilité l'illumination de la lu[m]ière qui se trouve dans les copies, ainsi que le mo[dèle]
5 (*τύπος*) qui se réalise plusieurs fois grâce aux copies, l'âme pense qu'elle voit [la] vérité et

⁶³⁹ Voir par exemple H. LEISEGANG, *La gnose*, trad. J. GOUILLARD, Paris, 1951 (repr. 1971), p. 27 sq.

⁶⁴⁰ Voir J.-M. SEVRIN, *op. cit.*, p. 186 sq.

⁶⁴¹ Nag Hammadi VIII, f° 5, l. 14 - f° 6, l. 21, éd. et trad. C. BARRY, W.-P. FUNK, P.-H. POIRIER, J. D. TURNER (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section "textes", 24), Québec / Louvain / Paris, 2000, p. 244-247.

l'éternel [*lacune*] »⁶⁴²

D'après ce passage, les copies illuminent l'âme et lui transmettent, à plusieurs reprises, un « modèle » (τύπος). Derrière ce « modèle qui se réalise plusieurs fois grâce aux copies », il faut certainement reconnaître le baptême septuple de Zostrien, un baptême qui donne certes l'impression de contempler le vrai et l'éternel, mais n'offre pas encore d'y participer pleinement. Les éons assimilés dans l'atmosphère (extrait E, l. 2 : ἀήρ) ne sont que des copies de second ordre, des copies qui n'ont pas été jugées dignes de reproduire la « vraie-belle-forme (εὐεῖδεια) de puissance » (extrait F, l. 2). En bref, chaque copie d'éon reproduit un modèle (τύπος) ou une ressemblance (εἶνε) de gloire ou une lumière qu'elle transmet au cours d'un baptême ou d'une illumination.

Second moment. Il s'agit du « baptême au nom du divin Autogène » (extrait E, l. 9 sq.) comprenant quatre éléments : 1) immersion dans l'eau vive par l'entremise des puissances Michar et Michée ; 2) purification par le grand Barpharangès ; 3) glorification et inscription dans la gloire ; 4) scellement (σφραγίζειν) par les cinq puissances Michar, Michée, Seldao, Elaine et Zogénéthle. J.-M. Sevrin voudrait isoler le troisième élément et le comprendre comme « un rite d'inscription dans un livre »⁶⁴³. La glorification / inscription dans la gloire constitue cependant le seul élément qui ne soit pas associé à un ou plusieurs acteur(s) spécifique(s). La difficulté est contournée si l'on accepte d'y reconnaître le scellement opéré par les cinq puissances dans la phrase suivante. Nous obtenons alors l'équivalence suivante : être glorifié / être inscrit dans la gloire = être scellé.

Récapitulons : dans un premier temps, Zostrien a acquis, sous le mode d'une copie encore imparfaite, « la ressemblance des gloires » ; il a pu devenir « comme l'une d'elles » mais non elles-mêmes. Dans un second temps, en revanche, il est « inscrit dans la gloire » et même « scellé ». Cette fois, Zostrien participe de façon plus étroite à la nature des « grands anges (ἄγγελοι) » et à celle des « gloires dépassant toute mesure » (l. 8-9). Lui-même en effet devient « un ange » (ἄγγελος) après avoir été glorifié / inscrit dans la gloire / scellé. Ces deux degrés d'initiation peuvent donc être envisagés de la manière suivante : le **premier degré** s'effectue

⁶⁴² Nag Hammadi VIII, p^o 11, l. 2-15, éd. et trad. cit., p. 256-257. Nous arrangeons quelque peu la traduction en remplaçant certains pronoms par les substantifs qu'ils désignent et, à l' « homogénéité (εὐεῖδεια) de puissance » des traducteurs, nous préférons la « vraie-belle-forme (εὐεῖδεια) de puissance ». Il semble également qu'il faille corriger le pluriel « les âmes reçoivent » de la l. 3 en « l'âme reçoit ».

⁶⁴³ J.-M. SEVRIN, *op. cit.*, p. 198.

sous le régime de la *ressemblance*, de la *copie* et du *modèle*. D'après l'extrait **F**, cette première illumination offrait des « critères de discernement pour chacune des puissances », mais non pas encore une participation effective à ces dernières. En outre, la contemplation de la « vérité » et de « l'éternel » n'était encore qu'une impression. Le **second degré** s'effectue sous le régime de l'*inscription* et du *scellement*. Avec cette seconde illumination, on participe ontologiquement aux « anges » et aux « gloires » en devenant soi-même « ange » ; devenir ange donne accès à la contemplation, car l'ange est aussi « contemplateur de Dieu » (l. 13). Rattacher l'*inscription dans la gloire* au *scellement* est autorisé par le rapprochement avec les cinq sceaux *Prôtennoia Trimorphe* qui correspondaient, nous l'avons vu, à une sorte de liturgie d'investiture comprenant *vêtue*, *baptême*, *intronisation*, *glorification* et *introduction au lieu de la lumière*. L'*inscription* et le *scellement* réapparaissent d'ailleurs côte à côte à la fin du traité, dans un passage qui marque l'aboutissement du parcours initiatique de Zostrien et son investiture (noter le couronnement) :

Extrait F : « Alors je vis tous ceux-là tels qu'ils sont : en un. Je me joignis à eux tous et bénis l'éon du Caché, la vierge Barbélo et l'Esprit invisible. Je devins totalement parfait, je reçus puissance, fus inscrit dans la gloire et scellé (*σφραγίζεῖν*), je reçus une couronne parfaite en ce lieu-là. »⁶⁴⁴

À noter ici aussi l'acquisition d'un nouveau statut ontologique (se joindre à eux, devenir totalement parfait, recevoir puissance) et l'accès à une contemplation véritable (les voir tels qu'ils sont).

*
* *

⁶⁴⁴ Nag Hammadi VIII, f° 129, l. 6-16, éd. et trad. cit., p. 474-475.

CONCLUSION : VERS UNE ORIGINE BAPTISTE JUIVE ?

Comme on le voit, l'analyse des textes de Nag Hammadi ne permet pas de dégager une acception homogène et limpide de *σφραγίς* / *σφραγίζεῖν*. Les remarques qui vont suivre devraient cependant nous permettre de tirer quelques conclusions d'ordre général.

Datation relative

Le vocabulaire du sceau apparaît toujours à Nag Hammadi *en contexte baptismal ou para-baptismal*⁶⁴⁵. Il n'est d'autre part *jamais associé à l'onction*, alors que les références à cette dernière apparaissent de temps à autre dans nos traités⁶⁴⁶. Les « données traditionnelles »⁶⁴⁷ sur le baptême dont disposaient les premiers rédacteurs des traités de Nag Hammadi pourraient donc être antérieures au rapprochement de *σφραγίζεσθαι* avec *κεχρῖσθαι* tel qu'il apparaît chez les gnostiques de Celse. Puisque ce dernier compose son *Discours vrai* vers 178, le milieu du II^e siècle pourrait constituer un *terminus ante quem* acceptable. Nous serions donc reportés à une période contemporaine ou antérieure aux premiers textes chrétiens associant explicitement le terme *σφραγίς* au baptême.

Parallèles

Puisque *σφραγίς* et *σφραγίζεῖν* sont liés au baptême, une solution serait de faire provenir ces « données traditionnelles » de milieux proches du christianisme. D'après notre enquête, c'est en effet chez les chrétiens que l'amplitude sémantique des termes *σφραγίς* / *σφραγίζεῖν* a été mise pour la première fois au service d'une authentique sacramentaire baptismale. Nous comptons en outre deux allusions explicites au Nouveau Testament : Rm 6, 9 dans l'extrait **A** (*Apocryphon de Jean*) et Jn 15, 3 sq. dans l'extrait **D** (*Prôtennoia Trimorphe*). Nous avons enfin le *Témoignage véritable* (fin II^e - début III^e s.) qui s'en prend à « ceux qui appellent le baptême *σφραγίς* » — un groupe que l'on est en droit d'identifier avec les chrétiens :

« Celui [qui a] trouvé le [Verbe qui fait vivre et q]ui a connu [le Père de la Vérité a obtenu le re]pos ; il a cessé de cher[cher], puisqu'il a [trouvé], et quand il eut trouvé, il se t[u]t. [...] »

⁶⁴⁵ Si l'extrait **F** ne désigne pas expressément le baptême, le « scellement » dont il parle renvoie clairement aux baptêmes précédemment reçus par Zostrien.

⁶⁴⁶ Voir en particulier J.-M. SEVRIN, *op. cit.*, p. 38 sq. (l'onction du Fils dans l'*Apocryphon de Jean*), p. 75 sq. (l'onction du Verbe dans la *Prôtennoia Trimorphe*).

⁶⁴⁷ Comme les appelle J.-M. Sevrin.

C[ert]ains, quand ils entrent dans la foi, [reçoivent u]n baptême comme s'ils avai[e]nt là une espérance de salu[t, ce] qu'ils appellent l[e sceau] (*σφραγίς*), sans rec[onnaître] que les Pè[re]s d[eu] m[o]nde⁶⁴⁸ se ma[n]ifestent [là]-bas⁶⁴⁹. M[ais] lui⁶⁵⁰ [il reconnaît qu']il est sc[el]lé (*σφραγίζειν*). Car [le F]ils de l'[Homme] n'a bapt[isé] aucun de ses [di]sciples. [...] Mais autre chose est la baptê[me] de la Vérité : c'est par le renonce[m]ent (*ἀποταγή*)⁶⁵¹ [au mo]nde qu'on le trouve. »⁶⁵²

Dans ce texte, le véritable gnostique se reconnaît « scellé » sans participer au baptême d'eau. Il semble opposer la *σφραγίς* du baptême à un « scellement » (*σφραγίζειν*) authentique ne nécessitant aucun rituel, à un « baptême de Vérité » qui consiste en un « renoncement au monde ».

J.-M. Sevrin a toutefois proposé d'établir un lien généalogique entre un certain baptême juif⁶⁵³ et les « données traditionnelles » sur le baptême subsistant à Nag Hammadi⁶⁵⁴. Il note comme particulièrement significatif le fait que le nom Barpharangès apparaisse trois fois à Nag Hammadi⁶⁵⁵ en lien avec la purification baptismale — un thème qui, sans ce personnage, serait absent des traités qu'il étudie. Ce nom, qui est associé plusieurs fois à Iao, Sabbaoth et Adonai dans les papyrus magiques, semble d'origine juive. La puissance Barpharangès — comme du reste Michar et Michée⁶⁵⁶, dont le nom trahit également une origine sémitique — proviendrait d'une secte marginale juive pratiquant un rite lustral avec invocation d'anges et de puissances célestes protecteurs et/ou agents mystérieux du baptême. L'usage des termes *σφραγίς* et *σφραγίζειν* ne contredit pas cette judicieuse hypothèse.

Nous trouvons en effet à Nag Hammadi deux thèmes importants remontant, en dernière instance, au judaïsme : a) le sceau comme archétype ou copie dans l'ordre des créatures ; b) le sceau comme attribut spécifique des anges ou des puissances célestes. Le premier thème ne saurait avoir été emprunté directement à Philon, ni à un ouvrage comme *2 Clément* : en multipliant et en compliquant les différents ordres de copie, en préférant *σφραγιδες* à *σφραγίς*, nos

⁶⁴⁸ Puissances mauvaises réputées souiller l'eau baptismale (voir le com. de A. et J.-P. MAHÉ, *op. cit.* n. 652, p. 208 sq.).

⁶⁴⁹ C'est-à-dire dans le baptême.

⁶⁵⁰ Le vrai gnostique.

⁶⁵¹ Voir plus haut, note 621.

⁶⁵² *Témoignage véritable*, Nag Hammadi IX, f° 69, l. 1-24, trad. A. et J.-P. MAHÉ, *Le témoignage véritable (NH IX, 3). Gnose et martyre* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section "textes", 23), Québec / Louvain / Paris, 1996, p. 139-141.

⁶⁵³ Sur les ablutions et les baptêmes esseniens et qumrâniens, et sur le baptême des prosélytes (seulement attesté par le *Talmud*), voir les textes réunis par A. BENOÎT et C. MUNIER, *Le Baptême dans l'Église ancienne*, 1994, *op. cit.* n. 19, p. 1-7 et intro. p. XI-XIV.

⁶⁵⁴ J.-M. SEVRIN, *op. cit.*, p. 284-290.

⁶⁵⁵ Dans l'*Évangile des Égyptiens*, l'*Anonyme de Bruce* et *Zostrien* (extrait E, l. 11, *supra*, p. 753).

⁶⁵⁶ Mentionnées entre autres par *Zostrien* comme puissances préposées à l'eau vive (extrait E, l. 11 sq., *supra*, p. 753).

traités manifestent une tendance qui contraste avec la relative simplicité de Philon⁶⁵⁷ et des auteurs chrétiens du II^e siècle⁶⁵⁸. Les extraits de Nag Hammadi s'apparentent davantage à une synthèse improbable entre les hiérarchies cosmologiques de l'hermétisme et l'angéologie juive. Si un tel courant a jamais existé — on pourrait en trouver des vestiges dans les papyrus magiques — et si l'on suppose qu'il a influencé les premières strates de rédaction de nos extraits au cours de la première moitié du II^e siècle, on ne peut *a priori* lui refuser toute accointance, même lointaine, avec le christianisme. Un substrat chrétien apparaît cependant improbable à Nag Hammadi. Comme l'a montré J.-M. Sevrin, l'influence chrétienne, lorsqu'elle est perceptible, peut toujours s'expliquer comme une révision des textes effectuée dans un second temps⁶⁵⁹. Le second thème, celui des anges ou des puissances comme acteurs du scellement, s'enracine également dans le judaïsme. Nous l'avons rencontré dans le *Testament de Job*, en provenance directe du judaïsme hellénistique. Dans les *Odes de Salomon*, ce thème était associé à celui du sceau comme archétype ou copie et servait à exprimer le « revêtement de la grâce ». Nulle trace de baptême dans ces deux textes. Les chrétiens seraient-ils les premiers à avoir associé *σφραγίζειν* au baptême ? On est en droit d'en douter. Les « données traditionnelles » de Nag Hammadi permettent de penser que *σφραγίς* n'a pas d'emblée servi de dénomination baptismale. Le baptême y est d'abord envisagé comme une cérémonie d'investiture à laquelle participent *plusieurs puissances célestes munies d'un sceau*, des *puissances* qui ne sauraient provenir du baptême chrétien dans la forme qu'on lui connaît au II^e siècle. Comme le montre la *Prôtennoia Trimorphe*, à chaque scellement correspond une action liturgique particulière (*vêtue, baptême, intronisation, glorification et introduction au lieu de la lumière*) ou la communication d'un élément de gnose (*décrets célestes, noms*). Une investiture angélique comparable se trouve dans les *Testaments des douze patriarches* (seconde moitié du I^{er} siècle av. J.-C.)⁶⁶⁰. Les anges opèrent sur l'impétrant toute une série d'actes rituels destinés à conférer la dignité sacerdotale :

⁶⁵⁷ Cf. *supra*, p. 632 sq.

⁶⁵⁸ Cf. *supra*, p. 685 sq.

⁶⁵⁹ C'est le cas d'un hymne baptismal dans le traité *Melchisédek*, qui a subi une « christianisation secondaire ». À propos de ce cas particulier et du baptême gnostique en général, J.-M. Sevrin note : « Il faudrait, pour admettre une origine chrétienne à ce baptême, supposer qu'il ait été d'abord déchristianisé pour se voir ensuite superficiellement et maladroitement rechristianisé, ce qui est gratuit et représente, en l'espèce, une complication inutile » (J.-M. SEVRIN, *op. cit.*, p. 285).

⁶⁶⁰ Les grottes de Qumrân ont livré plusieurs fragments de ce texte que la tradition manuscrite nous avait légué sous la forme d'une version grecque. Son origine juive est donc incontestable.

« Je vis sept hommes en blanc qui me disaient : “Lève-toi et revêts la robe du sacerdoce, la couronne de justice, le pectoral d’intelligence, la tunique de vérité, la plaque de la foi, le diadème du miracle et l’éphod de la prophétie”. Chacun de ces hommes me remit ce dont il était chargé, en ces mots : “Dorénavant sois prêtre du Seigneur, toi et ta descendance à jamais.” Le premier m’oignit d’une huile sainte et me donna le sceptre du jugement. Le deuxième me lava d’une eau pure, me nourrit de pain et de vin, aliments suprêmement saints et me revêtit d’une robe sainte et glorieuse. Le troisième me revêtit d’un vêtement de lin, semblable à un éphod. Le quatrième me passa une ceinture semblable à la pourpre. Le cinquième me donna un rameau d’olivier plein de sève. Le sixième me mit une couronne sur la tête. Le septième me mit le diadème du sacerdoce et remplit mes mains d’encens, pour que je pusse être prêtre du Seigneur Dieu. »⁶⁶¹

Puisque les scellements angéliques s’accomplissent à Nag Hammadi autour d’un rite central qui est le baptême, les extraits **A** et **B** peuvent à juste titre parler de *scellement* ou de *sceaux* conférés dans/par (ΖΗ) l’eau ou le *baptême*. Nous touchons sans doute ici au mécanisme primitif qui amènera Hermas à établir l’équivalence fameuse : « Et le sceau, c’est l’eau » (ἡ σφραγίς οὖν τὸ ὕδωρ ἐστίν)⁶⁶². Les « données traditionnelles » de Nag Hammadi sur le sceau et le baptême nous permettent en effet de reconstituer l’émergence des différents concepts associés à la dénomination *σφραγίς*. Nous en comptons quatre :

1) Pour jeter les bases de la dénomination baptismale *σφραγίς*, il suffisait au judaïsme hétérodoxe d’établir des assesseurs célestes munis d’un sceau autour de l’impétrant, tout en faisant de l’immersion ou de la lustration le rite central de l’initiation. Une fois son angéologie associée aux spéculations cosmologiques et astrologiques de son époque, ce milieu était parfaitement à même d’interpréter le *σφραγίζεῖν* des puissances célestes comme la mise en place des différents ordres de copies qui constituaient, pour beaucoup d’intellectuels, la structure même du cosmos et de l’homme. Nous avons vu que ce concept était particulièrement bien illustré dans *Zostrien*. Un exemple de ces spéculations cosmologiques associant les puissances supérieures et le vocabulaire du sceau peut se trouver dans le chapitre que la *Réfutation* du Pseudo-Hippolyte consacre aux doctrines séthiennes :

§ 8 Πᾶσαι δὲ αἱ δυνάμεις τῶν τριῶν ἀρχῶν, οὐσαι κατ’ ἀριθμὸν ἀπειράκις ἄπειροι, εἰσὶν ἐκάστη κατὰ τὴν οὐσίαν τὴν ἑαυτῆς φρόνιμοι <καὶ> νοεραί. [...] § 9 ἐπειδὴν <μὲν> μένωσι καθ’ αὐτάς, ἡσυχάζουσι πᾶσαι, ἐὰν δὲ πλησιάσει δύναμις δυνάμει, ἢ ἀνομοιότης τῆς παραδέσεως ἐργάζεται κίνησιν τινα καὶ ἐνεργειαν ἀπὸ τῆς κινήσεως, μεμορφωμένην κατὰ τὴν συνηγομένην τῆς παραδέσεως τῶν συνελθουσῶν δυνάμεων. § 10 Γίνεται γὰρ § 8 « Toutes les puissances des trois principes, infinies en nombre, sont, chacune selon son essence, douées de raison et d’intelligence. [...] § 9 Tant qu’elles restent séparées les unes des autres, elles se tiennent tranquilles. Mais si une puissance rencontre une [autre] puissance, la dissemblance de la confrontation produit un mouvement et une action issue de ce mouvement, une action qui prend sa forme au cours de l’emboutissage de la confrontation des puissances agrégées. § 10 Car l’embou-

⁶⁶¹ *Testaments des douze patriarches : Testament de Lévi*, ch. 8, 2-10, trad. PHILONENKO, *EI*, 1987, p. 833.

⁶⁶² Texte cité *supra*, p. 697.

τῶν δυνάμεων ἢ συνδρομὴ οἰονεῖ τις τύπος ἀπὸ πληγῆς σφραγίδος, κατὰ συνδρομὴν παραπλησίως πρὸς τῷ ἐκτυποῦντι τὰς ἀναφερομένης οὐσίας. Ἐπεὶ οὖν ἄπειροι μὲν κατ' ἀριθμὸν τῶν τριῶν ἀρχῶν αἱ δυνάμεις (εἰσίν), ἐκ δὲ τῶν ἀπείρων δυνάμεων ἄπειροι συνδρομαί, ἀναγκαίως γεγόνασιν ἀπείρων σφραγίδων εἰκόνες. Αὗται οὖν εἰσιν αἱ εἰκόνες αἱ τῶν διαφόρων ζώων ἰδέαι. § 11 Γέγονεν οὖν ἐκ <τῆς> πρώτης τῶν τριῶν ἀρχῶν συνδρομῆς μεγάλης μεγάλη τις ἰδέα σφραγίδος, οὐρανὸς καὶ γῆ. [...] § 12 [...] Ἐν αὐτῇ δὲ <τῇ γῇ> ἀνέφυσαν ἐκ τῶν ἀπείρων σφραγίδων διαφόρων ζώων ἄπειρα πλήθη. § 13 Εἰς δὲ ταύτην πᾶσαν τὴν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν τῶν διαφόρων ζώων ἀπειρίαν κατέσπαρται καὶ καταμεμέρισται μετὰ τοῦ φωτὸς ἢ τοῦ πνεύματος ἄνωθεν εὐωδία. Γέγονεν οὖν ἐκ τοῦ ὕδατος πρωτόγονος ἀρχή, ἄνεμος σφοδρὸς καὶ λάβρος καὶ πάσης γενέσεως αἴτιος.⁶⁶³

tissage des puissances devient comme un modèle issu d'une frappe de sceau qui, au cours de l'emboutissage, devient pratiquement identique au modèle qui reproduit les essences originales⁶⁶⁴. Puisque les puissances des trois principes sont en nombre infini, et que les emboutissages issus de ces innombrables puissances sont innombrables, des images sont nécessairement produites par d'innombrables sceaux. Or ces images sont les formes (*ιδέαι*) des différents êtres vivants. § 11 Du premier emboutissage des trois principes a résulté une grande forme (*ιδέα*) issue d'un grand sceau, le ciel et la terre. [...] § 12 [...] Sur la terre elle-même une multitude innombrable d'êtres vivants différents est née des innombrables sceaux. § 13 Dans toute cette infinité d'êtres vivants différents qui sont sous le ciel, a été disséminée et partagée, avec la lumière, la bonne odeur du *Pneuma* d'en-haut. De l'eau est donc né un principe, le premier engendré, un vent violent et impétueux cause de toute génération. »

2) Le thème philosophique de la connaissance comme *illumination* et *revêtement* permettait également, en réactivant l'une des acceptions profanes de *σφραγίς*⁶⁶⁵, d'envisager les *σφραγιῶδες* comme autant d'habits brillants : le premier sceau de l'extrait C correspond ainsi à la vêtue « d'une robe parmi les robes de lumière », et les cinq sceaux sont associés dans l'extrait D à un habit de « lumière brillante », celui de la connaissance. Cela nous rappelle le sceau dont sont vêtus les archanges des *Odes de Salomon*, un sceau implicitement assimilé à la « grâce » que l'élu doit à son tour revêtir⁶⁶⁶. On pense également au « sceau brillant » de l'inscription d'Aberkios et aux « pierres » du *Pasteur* d'Hermas devenues brillantes après avoir reçu le sceau⁶⁶⁷. Cette thématique se retrouvera dans l'équivalence *illumination* / *scellement* chez Clément d'Alexandrie⁶⁶⁸.

⁶⁶³ PSEUDO-HIPPOLYTE, *Réfutation de toutes les hérésies*, livre V, ch. 19, § 8-13, éd. M. MARCOVICH, 1986, p. 190, trad. (modifiée) A. SIOUVILLE, vol. 1, Paris, 1928, p. 184-186. Par principe, nous ne tenons aucun compte des nombreuses *voces delendae* postulées par l'éditeur, et ne retenons que les *voces addendae* les moins contestables.

⁶⁶⁴ M. Marcovich amende copieusement cette phrase difficile, pour aboutir à quelque chose comme : « Car l'emboutissage des puissances devient comme un modèle issu d'une frappe de sceau, presque comme un modèle qui reproduit dans la cire les essences originales » (Γίνεται γὰρ τῶν δυνάμεων ἢ συνδρομῆ οἰονεῖ τις τύπος ἀπὸ πληγῆς σφραγίδος, [κατὰ συνδρομὴν] παραπλησίως [πρὸς] τῷ ἐκτυποῦντι <εἰς κηρὸν> τὰς ἀναφερομένης οὐσίας). Notre traduction, qui n'est certainement pas parfaite, a au moins le mérite de faire apparaître un thème déjà rencontré en 2 *Clément* (*supra*, p. 689) et dans *Zostrien* (*supra*, p. 754 sq.), celui de la similitude entre le modèle reproduit et la matrice originale.

⁶⁶⁵ Cf. *supra*, p. 621 sq.

⁶⁶⁶ Cf. *supra*, p. 644.

⁶⁶⁷ Cf. *supra*, p. 714 sq.

⁶⁶⁸ Cf. *supra*, p. 725 sq. et 730 sq.

3) Un concept voisin est basé sur l'acception de *σφραγίς* comme décret ou ordonnance officielle⁶⁶⁹. L'extrait **D**, qui associe les cinq sceaux aux « décrets » proclamés par la Prôtennoia-Logos, leur assigne la gnose même pour contenu, une gnose qui implique de connaître les « sceaux des noms » des puissances célestes. Cet extrait, tel qu'il nous est parvenu, évoque implicitement les « commandements » de Jésus et de son Père enseignés aux disciples en Jn 15. Mais le contenu des « décrets du Père » n'a pas grand-chose à voir avec le commandement d'amour de l'Évangile de Jean. Deux hypothèses sont possibles, sans que nous soyons en mesure de déterminer celle qui s'impose. Ou bien les « données traditionnelles » véhiculant déjà l'acception de *σφραγίς* comme décret ont été révisées sous influence chrétienne, ou bien cette acception provient tout entière du christianisme. Rappelons en effet que, dans les textes chrétiens du II^e siècle, l'expression « garder le sceau sans tache » faisait référence, entre autres, à l'expression baptismale de 1 Tm 6, 14 « garder sans tache et sans reproche le commandement ».

4) Le scellement comme moyen de préservation, comme hypothèque mise par une puissance supérieure sur ses élus afin de préserver de la mort (extraits **A** et **B**) correspond pour sa part au *consignare* (pour *σφραγίζεῖν* ou *ἐπισφραγίζεῖν*) de « ceux qui se sont fait un trésor de foi » dans le *Quatrième livre d'Esdras*⁶⁷⁰. Ce scellement évoque encore les *Odes de Salomon* : dans l'*Ode* 39, 6 sq., le « Signe » qui est « en eux » préserve les Justes et leur permet de franchir les obstacles sans encombre ; dans l'*Ode* 42, 20, le Sauveur pose son Nom sur la tête des « fils libres » qu'il arrache aux geôles de Ténèbre⁶⁷¹. Faut-il déjà voir dans les extraits de Nag Hammadi une allusion au thème du marquage des justes dérivé d'Ez 9, 4 ? Cette allusion manquerait pour le moins de transparence. L'utilisation du terme *σφραγίς* comme substitut de *σημεῖον* / *ἄν* (Ez 9, 4) apparaît d'ailleurs pour la première fois dans l'*Apocalypse de Jean* ou dans l'*Apocalypse d'Élie*⁶⁷². Or, ces documents ont trop de rapports avec le christianisme pour permettre d'attribuer à cette substitution une origine purement juive.

Tout en excluant fermement l'hypothèse d'une quintuple onction⁶⁷³, J.-M. Sevrin s'est parfois demandé si les « cinq sceaux » de Nag Hammadi ne feraient pas allusion à un rituel de

⁶⁶⁹ Cf. *supra*, p. 618.

⁶⁷⁰ Cf. *supra*, p. 630 sq.

⁶⁷¹ Cf. *supra*, p. 643 sq.

⁶⁷² Cf. *supra*, p. 649 sq.

⁶⁷³ « puisque la catégorie sacramentelle de l'onction est inconnue de nos textes » (*ibid.*, p. 256).

signation⁶⁷⁴, avant de renoncer finalement à cette conjecture⁶⁷⁵. Les quatre concepts de *σφραγίς* que nous venons de dégager s'apparentent davantage à une abstraction symbolique qu'à un protocole tangible. De toute façon, vu l'ancienneté des « données traditionnelles » sur le baptême utilisées à Nag Hammadi, un lien entre le vocabulaire du sceau et un geste rituel d'onction ou de signation ne saurait être d'actualité.

*
* *

⁶⁷⁴ J.-M. SEVRIN, *op. cit.*, p. 37, à propos de l'*Apocryphon de Jean* (extrait **A**) : « Qu'il s'agisse d'un baptême unie ou cinq fois répété, ou encore d'une quintuple signation lors du baptême ne se laisse pas décider sur la seule base du texte. » ; p. 141, à propos de l'*Évangile des Égyptiens* (extrait **B**) : « Une quintuple signation pendant le baptême ne peut être exclue ; mais en rapprochant la version du *codex* IV (qui parle de bains, au pluriel) de celle du *codex* III, je préfère accepter pour les cinq sceaux une quintuple immersion. »

⁶⁷⁵ *Ibid.*, p. 256 : « rien n'indique une quintuple signation ».

B. LA SIGNATION CHRÉTIENNE ET LES CAS AVÉRÉS DE MARQUAGE CORPOREL INDÉLÉBILE

I. LA SIGNATION CHRÉTIENNE

Nos développements précédents nous ont permis de constater qu'aucun texte des premier et deuxième siècles n'utilisait les termes *σφραγίς* et *σφραγίζειν* en lien avec un rite de signation et/ou d'onction. Ce sera chose faite dans la première moitié du III^e siècle, comme en témoignent les *ordines* de la *Tradition apostolique*. Réunir une collection de textes patristiques postérieurs sur la signation cruciforme ne présentait aucun intérêt ici. Ce travail a été fait par F. J. Dölger à la fin de sa vie, et l'étude qui en a résulté⁶⁷⁶ ne présente pas d'énigmes comparables à celles que nous avons rencontrées dans *Sphragis*. Nous nous contenterons ici de poser les premiers jalons de ce rite nouveau, en essayant d'en retrouver les antécédents dans le domaine profane. Sa place dans le rituel baptismal, bien connue et souvent discutée, ne présente pas de difficultés particulières. Encore une fois, nous nous bornerons à citer les sources les plus anciennes, sans pousser plus avant notre enquête. Augustin sera traité à part, car on a voulu trouver chez lui plusieurs allusions à une forme de marquage cruciforme indélébile. Un rapide examen nous montrera qu'il n'en est rien. Enfin, nous consacrerons quelques pages aux notices anciennes qui ont longtemps fait croire que les disciples de Carpocrate étaient soumis à rituel de cautérisation.

*
* *

⁶⁷⁶ F. J. DÖLGER, *Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens*. L'année de sa disparition, F. J. Dölger rédigeait la préface de ce recueil d'études sur l'histoire du signe de la croix. Theodor Klauser a publié ce recueil dans le *Jahrbuch für Antike und Christentum (JAC)* en IX livraisons totalisant 175 pages : I, *JAC* 1, 1958, p. 5-19 ; II, *JAC* 2, 1959, p. 15-29 ; III, *JAC* 3, 1960, p. 5-16 ; IV, *JAC* 4, 1961, p. 5-17 ; V, *JAC* 5, 1962, p. 5-22 ; VI, *JAC* 6, 1963, p. 7-34 ; VII, *JAC* 7, 1964, p. 5-38 ; VIII, *JAC* 7/8, 1965/1966, p. 7-52 ; IX *JAC* 10, 1967, p. 7-29.

a) La signation quotidienne ou privée

Une première mention explicite de la signation se trouve au début du III^e siècle chez Tertullien, dans le *De corona*. Tertullien classe cette pratique parmi les traditions non écrites, celles qui ne reposent sur aucun témoignage tiré des textes sacrés :

*Ad omnem progressum atque promotum, ad omnem aditum et exitum, ad vestitum, ad calciatum, ad lavacra, ad mensas, ad lumina, ad cubilia, ad sedilia, quae cumque nos conversatio exercet, frontem signaculo terimus.*⁶⁷⁷ « Lors de toutes nos allées et venues, en entrant et en sortant, au moment de nous habiller, de nous chausser, au bain, à table, en allumant les lumières, en nous mettant au lit, quand nous nous asseyons, quelle que soit l'activité qui nous occupe, nous frottons notre front du *signaculum*. »

Le verbe employé ici, *terere* (frotter), permet de se représenter la signation comme le simple passage des doigts de la main sur le front, sans qu'aucune trace reste visible sur la peau : c'est la signation que l'on pratique encore aujourd'hui dans les églises chrétiennes. Dans le *Contre Marcion*, Tertullien, en commentant Ézéchiel 9, 4 (*Da signum tau in frontibus virorum*), suggère que le *signaculum* reproduit la *species crucis* :

*Ipsa enim littera Graecorum tau, nostra autem T, species crucis quam portendebat futuram in frontibus nostris apud veram et catholicam Hierusalem.*⁶⁷⁸ « Il s'agit de la lettre grecque *tau*, de notre lettre T, la forme de croix que le [prophète] annonçait devoir être plus tard sur nos fronts dans la Jérusalem véritable et universelle. »

Dans le paragraphe précédent, le docteur africain nous apprend que le *signaculum frontium* était également pratiqué par les marcionites : « [...] toutes ces pratiques se rencontrent chez toi aussi — signation des fronts (*signaculum frontium*), sacrement des assemblées, pureté des sacrifices [...] »⁶⁷⁹. Puisque le marcionisme est attesté dès 150⁶⁸⁰, F. J. Dölger a proposé de faire remonter l'usage de la signation au plus tard au milieu du II^e siècle⁶⁸¹. Dans le *Ad uxorem* (vers 204), Tertullien évoque encore la signation : elle n'est pas seulement pratiquée sur le front, mais sur le corps (*corpusculum*) tout entier, et même sur des objets personnels :

Latebisne tu, cum lectulum, cum corpusculum tuum signas, cum aliquid immundum flatu corps, lorsque tu repousses quelque chose d'im-

⁶⁷⁷ TERTULLIEN, *De corona* (vers 211), ch. 3, § 4, éd. E. KROYMANN, CCSL 2, 1954, p. 1043. Nous utilisons la chronologie des œuvres de Tertullien établie dans TERTULLIEN, *Apologétique*, éd. et trad. par J.-P. WALTZING (CUF, 1929), intro. et notes par P.-E. DAUZAT (Belles Lettres, *Classiques en poche*, 34), Paris, 1998, p. 231-232.

⁶⁷⁸ TERTULLIEN, *Contre Marcion*, livre III, ch. 22, § 6, éd. et trad. (modifiée) R. BRAUN, SC 399, 1994, p. 192-193.

⁶⁷⁹ *Ibid.*, § 5, éd. et trad. cit., p. 192-193.

⁶⁸⁰ J. DANIÉLOU, *L'Église des premiers temps. Des origines à la fin du III^e siècle*, Paris, 1985 (1963), p. 106-107.

⁶⁸¹ F. J. DÖLGER, « Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens I », *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 1, 1958, p. 9.

*explodis, cum etiam per noctem exurgis oratum ? Et non magiae aliquid videberis operari ?*⁶⁸² monde avec ton haleine, lorsqu'encore tu te lèves la nuit pour prier ? Ne sembleras-tu pas t'adonner à quelque pratique magique ? »

Tertullien s'adresse ici à la femme chrétienne tentée d'épouser un païen. Pour l'en dissuader, il répertorie les pratiques populaires que son futur mari risque de mal comprendre. Il est intéressant de noter que les réticences du païen ne sont pas présentées comme un antagonisme spécifique à l'égard du *christianisme*, mais plutôt comme une aversion générale contre la *magie*⁶⁸³. Rappelons-nous l'*Apologie* qu'Apulée avait dû composer en Afrique du Nord, au milieu du II^e siècle, pour se défendre contre l'accusation de *magica malefica* que lui avait valu son mariage avec la veuve Pudentilla⁶⁸⁴.

Tertullien signale le rôle apotropaïque du souffle ou de l'haleine humide (*flatus*). Cette pratique rejoint celle du crachat (*sputatio*) dont Frank W. Nicolson a bien montré le rôle excrétoire⁶⁸⁵. On doit distinguer cette *sputatio* de l'application curative de salive, également bien attestée par les textes anciens⁶⁸⁶. Il n'est qu'à mentionner la guérison du sourd-bègue par Jésus (Mc 7, 33), qui met ses doigts dans les oreilles de son patient et « lui touche la langue en crachant » (πτύσας ἤψατο τῆς γλώσσης). Jésus guérit également l'aveugle de Bethsaïde (Mc 8, 23) en « crachant sur ses yeux » (πτύσας εἰς τὰ ὄμματα) et « en imposant les mains sur lui » (ἐπιθεῖς τὰς χεῖρας αὐτῷ). Dans un second temps, Jésus « applique à nouveau les mains sur ses yeux » (Mc 8, 25 : πάλιν ἐπέθηκεν τὰς χεῖρας ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμούς). L'évangile de Jean donne d'autres précisions : « il cracha à terre (ἔπτυσεν χαμαί), fit de la boue (πηλός) avec sa salive et appliqua (ἐπέθηκεν) cette boue sur ses yeux » (Jn 9, 6).

Alors que chez Tertullien le *flatus*, l'haleine humide, était expulsé en même temps que l'*immundum*, la *Tradition apostolique*⁶⁸⁷ l'associe à la signation individuelle en lui prêtant des vertus purificatrices⁶⁸⁸ :

⁶⁸² TERTULLIEN, *À son épouse (Ad uxorem)*, (vers 204), livre II, ch. 5, § 3, éd. et trad. (modifiée) C. MUNIER, SC 273, 1980, p. 138.

⁶⁸³ Voir É. LE BLANT, *Recherches sur l'accusation de magie dirigée contre les premiers chrétiens* (Extrait du XXXI^e volume des Mémoires de la Société impériale des Antiquaires de France), Nogent-Le-Rotrou, 1869, p. 16 sq.

⁶⁸⁴ APULÉE, *Apologie*, éd. et trad. P. VALLETTE (CUF 1924), intro. et notes J. PIGEAUD (Belles Lettres, *Classiques en poche*, 32), Paris, 2002.

⁶⁸⁵ F. W. NICOLSON, « The Saliva Superstition in Classical Literature », *Harvard Studies in Classical Philology*, 8, 1897, p. 23-40.

⁶⁸⁶ *Ibid.*, p. 28-29.

⁶⁸⁷ Sur ce texte, cf. *infra*, p. 773 sq.

⁶⁸⁸ PSEUDO-HIPPOLYTE, *La tradition apostolique*, § 41, éd. et trad. B. BOTTE, SC 11bis, 1968, p. 130-131. Nous traduisons en français la version latine que B. Botte donne du copte sahidique.

<i>Version latine (L)</i>	<i>Version copte sahidique (S)</i>	<i>Reconstitution B. Botte</i>
<i>Per consignationem cum udo flatu et per manum sp[iritu]m amplectens, corpus tuu[m] usque ad pedes sanctificatum est.</i>	« Quand tu souffles dans ta main et que tu te signes (σφραγίζειν) avec la salive de ta bouche, tu es totalement pur ⁶⁸⁹ jusqu'aux pieds. »	« Quand tu te signes avec ton souffle humide en prenant avec la main ta salive, ton corps est sanctifié jusqu'aux pieds. »

À l'évidence, cette signation se rattache aux nombreux gestes prophylactiques qui complétaient parfois le toucher avec une onction de salive⁶⁹⁰. En interprétant cette pratique comme une sorte de renouvellement du baptême, la *Tradition apostolique* trahit l'effort que les clercs déployaient pour christianiser une pratique à laquelle les fidèles étaient sans doute déjà attachés avant leur conversion. Voici en effet le commentaire qui prétend expliquer le sens véritable de la signation *cum udo flatu* :

<i>Version latine (L)</i>	<i>Version copte sahidique (S)</i>	<i>Reconstitution B. Botte</i>
<i>Donum enim sp[iritu]s et infusio lavacri, sicuti ex fonte corde credente cum offertur, sanctificat eum qui creditit.</i>	« Car ce don (δῶρον) est celui de l'Esprit saint et les gouttes sont les eaux baptismales qui sortent de la fontaine (πηγή), c'est-à-dire d'un cœur fidèle, et qui purifient ceux qui croient. »	« Car le don de l'Esprit et l'eau du bain [baptismal], quand on les offre [jaillissant] d'un cœur croyant comme d'une source, sanctifient celui qui a la foi. »

Au § 42, la *Tradition apostolique* décrit et commente à nouveau la signation individuelle⁶⁹¹. La version latine parle du « *signum passionis* », donc de la croix. Ce simple geste suffit pour convoquer de l'intérieur un archétype intelligible propre à terrifier le diable, le propre sceau du Verbe, ἡ σφραγίς τοῦ Λόγου.

<i>Version latine (L)</i>	<i>Version copte sahidique (S)</i>	<i>Reconstitution B. Botte</i>
<i>Semper⁶⁹² autem imitare cum honestate consignare tibi frontem. Hoc enim signum passionis adversum diabolum manifestum et comprobatum est, si ex fide itaq(ue) facis, non ut hominibus appareas, sed per scientiam tamquam scutum offerens ; nam adversarius, cum vidit virtutem quae ex corde est ut homo [</i>	« Mais fais en tout temps la tentative (πειρά) de signer (σφραγίζειν) ton front dans la crainte. Car c'est là le signe qui est connu et qui s'est manifesté, par lequel le diable (διάβολος) périt si tu le fais dans la foi (πίστις), tant que tu ne te montres pas devant les hommes, mais dans la science (ἐπιστήμη), te fiant à lui comme à un bouclier (θύρασκον). Lorsque (ἐπειδή) le diable (διάβολος) ennemi (ἀντικείμενος) voit (θεωρεῖν) la force du cœur à ce point, et lorsqu'il voit l'homme intérieur qui est rationnel (λογικός) qui (se) signe (σφραγίζειν) intérieurement et extérieu-	« Si tu es tenté, signe-toi le front avec piété ; car c'est là le signe de la Passion, connu et éprouvé contre le diable, pourvu que tu le fasses avec foi, non pour être vu des hommes, mais en le présentant avec habileté (ἐπιστήμη) comme un bouclier. Car l'Adversaire, quand il voit la force qui vient du cœur, lorsque l'homme intérieur, c'est-à-dire celui qui est animé par le Verbe, montre, formée à l'exté-
]	simili-	

⁶⁸⁹ Comme le note B. Botte, « la différence entre L (*sanctificatum*) et S (*purus*) provient du fait que le même mot copte signifie saint et pur. »

⁶⁹⁰ Voir ci-dessous, p. 767 sq.

⁶⁹¹ PSEUDO-HIPPOLYTE, *La tradition apostolique*, § 42, éd. cit., p. 134-137.

⁶⁹² La version grecque traduite ici avait une faute, ἀεί (*toujours*) au lieu de εἰ (*si*). Cette faute se retrouve dans le sahidique « en tout temps ».

tudinem verbi in manifesto deformatam ostendat, infugiatur sp(iritu) i(n) te. Quod deformans Moyses in ovem paschae, quae occidebatur, sanguem assparsit in limine et postes unxit, designabat ea[m], q(u[a]e) nunc in nobis est fides, quae in perfecta ove est. Frontem vero et oculos per manu(m) consignates declinemus eum qui exterminare temptat.

rement avec le sceau (σφραγίς) du Verbe (λόγος) de Dieu, il fuit aussitôt tandis qu'il est chassé par l'Esprit saint qui est dans l'homme, qui a pris place en lui. C'est aussi ce que le prophète (προφήτης) Moïse a enseigné avec la pâque et l'agneau qui fut immolé, et il a prescrit d'appliquer du sang sur le seuil et les deux montants, en nous indiquant la foi qui est maintenant en nous, qui nous a été donnée par l'Agneau parfait (τέλειος). Si avec elle nous signons (σφραγίζειν) (notre) front avec la main, nous détournons celui qui veut nous tuer. »

rieur, l'image intérieure du Verbe, il est mis en fuite par l'Esprit (qui est) en toi. C'est pour symboliser cela, par l'agneau pascal qui était immolé, que Moïse aspergea le seuil de sang et enduisit les montants des portes. Il désignait (ainsi) la foi, qui est maintenant en nous, dans l'Agneau parfait. En nous signant le front et les yeux avec la main, écartons celui qui tente de nous exterminer. »

Dans un article paru en 1960⁶⁹³, Bernard Botte a proposé de reconstituer le passage central de la façon suivante : ὡς ὁ ἔσω ἄνθρωπος ὁ λογικὸς τὴν ἔσω σφραγίδα τοῦ λόγου ἕξω ἐκτυπομένην δείκνυσι, c'est-à-dire (nous traduisons) : « lorsque l'homme intérieur, qui est accordé-au-Verbe, montre, façonné à l'extérieur, le sceau intérieur du Verbe ». Nous retrouvons une thématique qui motivait déjà la dénomination baptismale σφραγίς et qui provient de la spéculation philosophique judéo-grecque⁶⁹⁴. Ces concepts anciens étaient parfaitement conciliables avec l'incorporation du rituel de signation sous le nom de σφραγίς, au point que ce sont eux qui, sans doute, ont dû motiver le choix des termes σφραγίζειν et σφραγίς pour la signation. Ces termes continueront cependant à être utilisés pour désigner l'acte baptismal. On trouvera chez F. J. Dölger toutes les références utiles.

Pline donne un bon aperçu des gestes thérapeutiques populaires au livre XXVIII de son *Histoire naturelle*⁶⁹⁵. On se contentait parfois de *frotter*, *appuyer*, ou *souffler* sur une partie du corps : pour évacuer une poussière dans l'œil, appuyer (*comprimere*) sur l'autre œil ; souffler sur le front (*in frontem adflare*) de quelqu'un qui a avalé de travers ; frictionner (*fricare*) la nuque contre des douleurs aux jarrets (§ 60) ; se frotter (*fricare*) derrière les oreilles en cas d'ophtalmie et frotter le front en cas de larmolement (§ 64). Pline répertorie également plusieurs applications de salive⁶⁹⁶. On recommandait par exemple (§ 36) « de marquer trois fois par

⁶⁹³ B. BOTTE, « Un passage difficile de la *Tradition apostolique* sur le signe de croix », *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 27, 1960, p. 5-19.

⁶⁹⁴ Cf. *supra*, p. 632 sq. et p. 756 sq.

⁶⁹⁵ PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, livre XXVIII, ch. 13, éd. trad. A. ERNOUT, CUF, 1962, p. 40 sq.

⁶⁹⁶ *Ibid.*, ch. 7 (sur la salive) éd. trad. cit., p. 31-36. Nous modifions la traduction.

avance les furoncles naissants avec de la salive prise à jeun » (*incipientes furunculos ter praesignare jejuna saliva*). On pensait aussi (§ 37) pouvoir faire disparaître les lichens et les lèpres « par une onction répétée de salive prise à jeun » (*jejunae [salivae] inlitu adsiduo*), mais aussi les douleurs cervicales « avec la salive d'un homme à jeun appliquée avec la main droite derrière le genou droit, et avec la gauche derrière le genou gauche » (*saliva jejuni dextra manu ad dextrum poplitem relata, laeva ad sinistrum*). Autre intervention distale (§ 38) : « L'atonie d'un membre engourdi se dissipe (*torporem sedari quocumque membro stupente*) [...] si on touche sa paupière supérieure avec de la salive (*si superior palpebra saliva tangatur*). » Pline mentionne même une recette qui possède des antécédents mésopotamiens :

Cardinibus ostiorum aceto adfusis lutum « On calme les maux de tête en enduisant le front avec *fronti inlitum capitis dolorem sedare*, la fange obtenue en versant du vinaigre sur les gonds *item laquem suspendiosi circumdatum* des portes, et aussi en entourant les tempes avec une *temporibus*.⁶⁹⁷ corde de pendu. »

Dans la série médicale mésopotamienne consacrée aux affections de la tête et du cou transcrite et traduite par Annie Attia et Gilles Buisson⁶⁹⁸, nous lisons :

« Si un homme a la tempe prise, tu prends la saleté qui se trouve à ta droite quand tu sors, au bas du vantail de la porte principale, tu ficèles de la laine de chevrette vierge avec de la laine rouge, tu fixes sur sa tempe et cet homme en réchappera. »⁶⁹⁹

Le parallèle avec le texte de Pline se passe de commentaire⁷⁰⁰. Les cordelettes de laine, parfois multicolores, sont fréquemment prescrites dans les recueils mésopotamiens. Nous les retrouvons dans la magie latine⁷⁰¹. Une recette analogue se trouve dans le *Satiricon* de Pétrone, qui en a fait une allusion sexuelle, comme nous l'avons montré ailleurs⁷⁰². Le protagoniste principal (et narrateur) du roman, Encolpe, vient chercher remède à son impuissance auprès d'une vieille sorcière :

⁶⁹⁷ *Ibid.*, ch. 12, § 49, éd. et trad. (modifiée) cit., p. 36.

⁶⁹⁸ A. ATTIA et G. BUISSON, « Édition de texte : "Si le crâne d'un homme contient de la chaleur, deuxième tablette" », *Journal des médecines cunéiformes*, 1, 2003, p. 1-24. Cette série avait déjà été éditée et traduite par R. C. THOMPSON, « Assyrian Prescriptions for the Head », *American Journal of Semitic Languages and Literature*, 24 (n° 1) oct. 1907, p. 1-6 ; 24 (n° 2) janv. 1908, p. 323-353 ; 54 (n° 1-4) oct. 1937, p. 12-40.

⁶⁹⁹ A. ATTIA et G. BUISSON, *ibid.*, p. 12, l. 34.

⁷⁰⁰ L'adjectif *suspendiosus* provient vraisemblablement d'une erreur de lecture. La recette originale devait parler d'une cordelette *suspendue* autour des tempes. Le cas se rencontre fréquemment dans la série traduite par A. Attia et G. Buisson.

⁷⁰¹ Voir A.-M. TUPET, *La magie dans la poésie latine*, 1 : *Des origines à la fin du règne d'Auguste*, Paris, 1976, p. 44-49.

⁷⁰² L. RENAUT, « Lettre aux éditeurs d'UGU 2 », *Journal des médecines cunéiformes*, 2, 2003, p. 14-15.

*Illa de sinu licium protulit varii coloris filis intortum, cervicemque vinxit meam. Mox turbatum sputo pulverem medio sustulit digito, frontemque repugnantis signavit.*⁷⁰³ « Elle tira de son sein un cordon tressé de fils multicolores et l'attacha autour de mon cou. Puis elle souleva avec son médius de la poussière mélangée de salive et marqua le front de celui qui résistait. »

Toutes les traductions consultées lisent *repugnans* comme se référant à Encolpe dégoûté du procédé⁷⁰⁴. Mais, comme le suggère perfidement Pétrone, le « front de celui qui résiste », c'est, à n'en pas douter, le gland du pénis, et c'est autour de ce dernier (suggéré par *cervex*) que notre magicienne attache son cordon⁷⁰⁵. Les papyrus prescrivent des onctions de ce genre pour des symptômes analogues⁷⁰⁶.

Pour les nouveaux convertis, qui pratiquaient déjà sur eux-mêmes telle ou telle signation prophylactique ou apotropaïque, le signe de la croix n'était sans doute pas une priorité : le geste seul importait. Un passage très instructif de Jean Chrysostome — qui n'est jamais cité — nous montre que certaines familles chrétiennes préféraient encore prémunir leur progéniture avec une onction de boue plutôt que de les marquer du signe de la croix. En effet, comme nous l'apprend le rhéteur d'Antioche, à la naissance,

βόρβορον αἱ γυναῖκες ἐν τῷ βαλανείῳ λαμβάνουσαι τροφοὶ καὶ θεραπεινίδες, καὶ τῷ δακτύλῳ χρίσασθαι, κατὰ τοῦ μετώπου τυποῦσι τοῦ παιδίου · κὰν ἔρηται τις, τί βούλεται ὁ βόρβορος, τί δὲ ὁ πηλός ; Ὀφθαλμὸν πονηρὸν ἀποστρέφει, φησί, καὶ βασκανίαν καὶ φθόνον. Βαβαὶ τῆς ἰσχύος τοῦ βορβόρου καὶ τῆς τοῦ πηλοῦ δύναμews, ἠλίκην ἔχει τὴν ἰσχύν · ὀλόκληρον τοῦ διαβόλου παράταξιν ἀποστρέφει ! [...] Ἐλλησι ταῦτα γίνεσθαι, θαυμαστὸν οὐδέν · τὸ δὲ παρὰ τοῖς τὸν σταυρὸν προσκυνούσι, καὶ μυσ- « les nourrices et les jeunes servantes mettent de la fange dans le bain, s'en enduisent le doigt et l'impriment sur le front de l'enfant ; et si l'on demande : — “À quoi sert cette fange, pourquoi cette boue ?” — “Elle détourne le mauvais œil, dit-on, la jalousie et l'envie.” Ah ! la force de la fange, la puissance de la boue ! Quelle force n'a-t-elle pas : elle détourne l'armée du diable au grand complet ! [...] Rien d'étonnant à ce que cela se passe chez les païens ; mais qu'une telle inconvenance prévale chez les adorateurs de la croix,

⁷⁰³ PÉTRONE, *Le satiricon*, ch. 131, § 4, éd. et trad. (revue) A. ERNOUT, CUF, 1923, p. 157.

⁷⁰⁴ Ainsi P. GRIMAL, *Romans grecs et latins*, Paris, 1958, p. 123 ; P. CHARVET et A.-M. OZANAM dans *La magie. Voix secrètes de l'Antiquité*, Paris, 1994, p. 161 ; G. PUCCINI, Paris, 1995, p. 218 ; R. BRACHT BRANHAM et D. KINNEY, Berkley / Los Angeles, 1996, p. 135.

⁷⁰⁵ La suite ne laisse pas de doute sur le procédé (trad. P. GRIMAL, p.123-124) : « puis, approchant les mains, elle se mit à éprouver la force de mon aine. Plus vite qu'on peut le dire, les muscles obéirent à son ordre et remplirent les mains de la vieille d'un soubresaut formidable. Et elle, transportée de joie : “Tu vois, ma Chrysis [la servante qui attend d'Encolpe une virilité plus ferme], dit-elle, le lièvre que j'ai levé pour d'autres ?” »

⁷⁰⁶ Par ex. PGM VII (III^e - IV^e s. apr. J.-C.), l. 184-185 : « Pour avoir une érection (στ[ύ]ειν) quand tu veux : après avoir mélangé du poivre et du miel, enduis-en ta chose (χρῆε σου τὸ πρᾶγμα) », *ibid.*, l. 191-192 : « Lien éternel pour l'être aimé : triture ensemble de la bile de sanglier, du sel de Libye [= sel ammoniac] et du miel attique, puis enduis-en ton gland (καὶ χρῆσον σου τὴν βάλανον). » ; PGM XXXVI, l. 283 sq. (recette d'onguent à passer sur l'*αἰδοῖον* et formule magique pour obtenir une relation sexuelle) ; PGM CXXVII, l. 1 sq. (onction du phallus pour obtenir une relation sexuelle, voir trad. dans H. D. BETZ, 1992, p. 322-323). Les papyrus magiques démotiques ont de nombreuses prescriptions de ce genre. Contre l'impuissance, nous ne pouvons signaler que PDM = PGM LXI, l. 58-62 (onction à base de poivre, H. D. BETZ, 1992, p. 287-288).

τηρίων ἀπορρήτων κεκοινωνηκόσι, καὶ τοσαῦτα φιλοσοφοῦσι ταύτην κρατεῖν τὴν ἀσχημοσύνην, τοῦτ' ἔστι τὸ πολλῶν θρηγῶν ἄξιον. Ὁ Θεός σε μύρον ἐτίμησε πνευματικῶ, καὶ σὺ βορβόρον μολύνεις τὸ παιδίον ; ὁ Θεός σε ἐτίμησε, σὺ δὲ σαυτὸν ἀτιμάξεις ; καὶ δέον τὸν σταυρὸν ἐπιγράφειν τῷ μετώπῳ, τὴν ἀσφάλειαν ἄμαχον παρέχοντα · σὺ δὲ ταῦτα ἀφείς, ἐπὶ τὴν σατανικὴν ἄνοιαν καταπίπτεις [...]. Εἰ δὲ ὁ κατακαλυπτόμενος καταισχύνει τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ, ὁ βορβόρον χριῶν, πῶς οὐκ καὶ βδελυκτὸν ποιεῖ τὸ παιδίον ; πῶς γὰρ αὐτὸ προσάγει ταῖς χερσὶ τοῦ ἱερέως, εἰπέ μοι ; πῶς ἀξιοῖς ἐπὶ τοῦ μετώπου σφραγῖδα ἐπιτεθῆναι παρὰ τῆς τοῦ πρεσβυτέρου χειρὸς, ἔνθα τὸν βόρβορον ἐπέχρισας ; Μὴ ταῦτα, μὴ, ἀδελφοί, ἀλλ' ἐκ πρώτης ἡλικίας πνευματικοῖς αὐτὰ περιγράφετε ὅπλοις, καὶ τῇ χειρὶ παιδεύετε σφραγίζειν τὸ μέτωπον · καὶ πρὶν ἢ δυνῆθῆναι τῇ χειρὶ τοῦτο ποιῆν, αὐτοὶ ἐντυποῦτε αὐτοῖς τὸν σταυρὸν.⁷⁰⁷

chez ceux qui prennent part aux mystères indicibles et qui professent une si haute philosophie, cela mérite bien toutes les lamentations. Dieu t'a honoré du μύρον spirituel, et tu souilles ton enfant de fange ? Dieu t'a honoré, et tu te déshonores ? C'est la croix qu'il faut dessiner sur le front, la croix qui procure une sûreté invincible ; or toi, qui négliges cela, tu tombes dans l'égarément diabolique [...]. Et si un homme se déshonore en couvrant sa tête (cf. 1 Co 11, 7), celui qui enduit son enfant de fange, comment ne le rend-il pas plus répugnant encore ? Dis-moi, comment peut-il le remettre aux mains du prêtre ? Comment peux-tu prétendre te faire appliquer des mains du prêtre le sceau sur le front après t'être enduit de fange ? Non, frères, ne faites pas cela ; dès le premier âge, munissez plutôt vos enfants d'une armure spirituelle, et enseignez-leur à se signer (σφραγίζειν) le front avec la main ; et avant qu'ils puissent le faire avec la main, imprimez-leur vous-mêmes la croix. »

Une recherche complémentaire serait à mener auprès de l'ethnographie et des anciens recueils médicaux. Signalons déjà la thèse que Gary Michael Beckman a consacrée aux rituels de naissance hittites. Les documents relatifs aux rites de post-parturition rassemblent diverses incantations destinées à écarter le mal et/ou à assurer un destin favorable à l'enfant. Des rites de purification pour la mère et de l'enfant sont également mentionnés. Quelques textes suggèrent même l'octroi d'un médicament ou d'une thérapeutique particulière, mais le vocabulaire et le contexte sont souvent difficiles à interpréter. Un texte cependant mentionne la préparation d'un baume à appliquer à proximité des oreilles⁷⁰⁸.

Jean Chrysostome utilise σφραγίζειν pour désigner l'acte de marquer le front du signe de la croix. Cet usage n'a pas lieu de surprendre à la fin du IV^e siècle. Lorsque, à propos du *taw* d'Éz 9, 4, Origène fait allusion à la signation, il n'emploie ni σφραγίς ni σφραγίζειν. Il parle simplement du ἐν Χριστιανοῖς ἐπὶ τοῦ μετώπου σημεῖον en précisant que les fidèles le « font » (ποιοῦσιν) avant n'importe quelle activité, en particulier les prières et les lectures pieuses⁷⁰⁹.

⁷⁰⁷ JEAN CHRYSOSTOME, *Commentaire sur la Première épître aux Corinthiens*, Homélie 12, § 7, PG 61, col. 106.

⁷⁰⁸ G. M. BECKMAN, *Hittite Birth Rituals*, Yale University, 1977, texte L § 1, trad. p. 227-228. Le texte dit : « let them treat (with the resulting ointment) the ear canals of the male child ». Les deux mots traduits par *ear canals* sont de lecture difficile et pourraient être compris *ear lobes* ou *ridges of the ears* (cf. com. p. 242). Peut-être s'agit-il, comme dans certains textes mésopotamiens, des « cordes des tempes » (cf. *supra*, p. 293), c'est-à-dire de l'endroit des tempes où battent les veines ?

⁷⁰⁹ ORIGÈNE, *Selecta in Ezechielem* (9, 4), PG 13, col. 801A, cité et traduit *infra*, p. 630, l. 26-30.

D'aucuns⁷¹⁰ datent l'acception *σφραγίζειν* = *faire le signe de la croix* de la fin du II^e siècle, en s'appuyant sur le dernier chapitre des *Actes de Jean* :

« Alors, quand il se fut entièrement signé, debout (*καὶ σφραγισάμενος ἑαυτὸν ὅλον ἐστῶς*), et qu'il eut dit : "Sois avec moi, Seigneur Jésus-Christ !", il se coucha dans la fosse où il avait étendu ses vêtements. Et, après nous avoir dit : "La paix soit avec vous, frères !", il rendit l'esprit dans la joie. »⁷¹¹

Nous verrons que la version copte de la *Tradition apostolique* a effectivement conservé *σφραγίζειν* sous cette acception. La littérature apocryphe doit cependant être utilisée avec une extrême prudence, à plus forte raison dans le cadre d'une enquête sur l'évolution des pratiques rituelles⁷¹².

*
* *

⁷¹⁰ F. J. Dölger, par exemple (*DS* 173-174).

⁷¹¹ *Actes de Jean*, ch. 115, éd. E. JUNOD et J.-D. KAESTLI, *Acta Iohannis. Praefatio - Textus* (Corpus christianorum, Series Apocryphorum, 1), Turnhout, 1983, p. 328 (pas de différence pour ce passage avec l'éd. M. BONNET, *Acta apostolorum apocrypha* II, 1, Leipzig, 1898, p. 215), trad. É. JUNOD et J.-D. KAESTLI dans *EAC* 1, 1997, p. 1037.

⁷¹² Voir nos remarques ci-dessous, p. 772 sq.

b) La signation baptismale

Il était assez logique et prévisible que la signation finisse par intégrer le rituel baptismal. De quand date cette intégration ? Les textes ne nous le disent pas. Tertullien — encore lui — nous offre un *terminus ante quem* au début du III^e siècle lorsque, vers 210, il énumère les différentes étapes du baptême :

*Caro abluitur, ut anima emaculetur ; caro unguitur, ut anima consecretur ; caro signatur, ut anima muniatur ; caro manus inpositione adumbratur, ut anima spiritu inluminetur ; caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur.*⁷¹³ « La chair est lavée, pour que l'âme soit purifiée ; la chair est ointe, pour que l'âme soit consacrée ; la chair est signée, pour que l'âme soit fortifiée ; la chair est ombragée par l'imposition des mains, pour que l'âme soit illuminée par l'Esprit ; la chair est nourrie du corps et du sang du Christ, pour que l'âme soit rassasiée de Dieu. »

Cet extrait du *De resurrectione mortuorum* constitue bien le *terminus* le plus fiable qui soit à notre disposition. Les deux passages des *Actes de Pierre* que certains voudraient faire remonter à la fin du II^e siècle ne présentent aucun certificat d'authenticité. Dans son *Histoire ecclésiastique*, Eusèbe rapporte que Pierre avait demandé à être crucifié la tête en bas, en s'appuyant sur un passage perdu des *Commentaires sur la Genèse* d'Origène⁷¹⁴. On en a conclu qu'Origène connaissait déjà le récit du martyre de Pierre que l'on trouve dans ses *Actes*⁷¹⁵. Mais cette datation indirecte de la rédaction du *martyre* ne saurait s'appliquer à celle des autres aventures prêtées à l'apôtre Pierre. En outre, à l'instar d'autres ouvrages apocryphes, les *Actes de Pierre* ne sont pas préservés d'interpolations postérieures. Les passages qui font allusion à des rituels y sont exposés plus que d'autres ; à tout instant, en effet, la tradition manuscrite peut avoir souhaité les remettre au goût du jour. Les deux extraits relatifs au baptême de Théon ne nous ont d'ailleurs été transmis que par une version latine de mauvaise qualité, recopiée sur un manuscrit du VI^e-VII^e siècle⁷¹⁶. Au ch. 5, Théon demande à Pierre de le baptiser : « Si tu veux bien me juger digne d'être immergé dans le signe du Seigneur (*intingas in signo Domini*), tu en as l'occasion »⁷¹⁷. Lors de l'action de grâce finale, Pierre peut dire : « En ton nom [i. e. Jésus-Christ], Théon vient d'être baigné et marqué de ton signe saint (*in tuo nomine mox lotus et*

⁷¹³ *De resurrectione mortuorum* (période d'influence montaniste, entre 208 et 212), ch. 8, § 3, éd. J. G. Ph. BORLEFFS, *CCSL* 2, 1954, p. 931.

⁷¹⁴ EUSÈBE, *Histoire ecclésiastique*, livre III, ch. 1, § 2, trad. G. BARDY rev. L. NEYRAND, Paris, 2003, p. 133.

⁷¹⁵ *Actes de Pierre*, ch. 37, trad. G. POUPON, *EAC* 1, 1997, p. 1110 (Pierre demande à être crucifié la tête en bas).

⁷¹⁶ Bibliothèque capitulaire de Verceil (Piémont), ms CLVIII.

⁷¹⁷ Trad. G. POUPON, *EAC* 1, 1997, p. 1062.

signatus est sancto tuo signo). De même, en ton nom, je lui donne part à ton eucharistie, afin qu'il soit ton parfait serviteur, irréprochable, pour l'éternité »⁷¹⁸. Il paraît difficile de suivre F. J. Dölger (*DS* 177-178), tenté de voir dans les *Actes de Pierre* « la plus ancienne attestation » de la « signation cruciforme (*Kreuzsignierung*) post-baptismale ». Les Actes apocryphes des apôtres, dont la datation et les étapes de rédaction sont toujours extrêmement difficiles à déterminer, n'offrent aucune base stable pour retracer l'évolution des pratiques rituelles. C'est la raison qui nous a conduit à laisser de côté les *Actes de Thomas* (Édesse ? première moitié du III^e siècle ?), auxquels F. J. Dölger a consacré une section spéciale où il analyse les occurrences de *σφραγίς* et de *σφραγίζεῖν* dans la recension grecque (*DS* 95-99). Mais il faudrait également tenir compte de la recension syriaque, qui pourrait être la langue originelle des *Actes de Thomas*⁷¹⁹. À qui voudrait étudier la terminologie baptismale propre à ce texte, nous renvoyons aux pages de F. J. Dölger et aux notes de Paul-Hubert Poirier et Yves Tissot accompagnant leur traduction des *Actes* syriaques dans les *Écrits apocryphes chrétiens*⁷²⁰.

La signation intervient à plusieurs reprises dans la *Tradition apostolique* (*TA*), une compilation d'*ordines* parfois attribuée à Hippolyte de Rome († vers 235)⁷²¹. Nous utiliserons l'édition établie dans les années 1960 par Bernard Botte⁷²² en admettant une date de composition dans la première moitié du III^e siècle. Le texte, écrit à l'origine en grec, nous est connu par une traduction latine (L) remontant au IV^e siècle, et par une version en copte sahidique (S, du XI^e siècle) qui présente l'avantage de conserver bon nombre de mots grecs. Les manques de

⁷¹⁸ *Ibid.*, p. 1063. La première expression, *intingas in signo Domini*, pourrait être primitive, et se rapporter au *σημεῖον* du Seigneur entendu non comme une signation, mais comme événement ou antécédent prodigieux, à savoir la mort et la résurrection du Christ, dans la ligne de Rm 6, 3 sq. : « baptisés dans le Christ Jésus, c'est dans sa mort que tous nous avons été baptisés [...] ensevelis avec lui par le baptême dans la mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts dans la gloire du Père, nous vivions nous aussi dans une vie nouvelle. » Ce *σημεῖον* aurait été interprété dans un second temps comme le *sanctum signum* marqué sur le front des baptisés.

⁷¹⁹ La question reste ouverte : « En raison des syriacismes du grec, on estime d'ordinaire que [les *Actes*] ont d'abord été rédigés en syriaque, puis traduits en grec ; mais l'aspect souvent plus archaïque du grec indique qu'ils ne nous sont parvenus en syriaque que dans une recension orthodoxe. Cependant, la complexité de leur rédaction ne permet pas d'exclure que certaines parties aient été d'abord composées en grec. » (P.-H. POIRIER et Y. TISSOT dans *EAC* 1, 1997, p. 1324)

⁷²⁰ *EAC* 1, 1997, en part. p. 1351-1352 (ch. 26, § 2 - ch. 27, § 3 : baptême des deux frères).

⁷²¹ Le « dossier Hippolyte », d'une redoutable complexité, ne saurait être ouvert ici. On peut prendre connaissance des différentes étapes du débat en se reportant aux articles suivants : M. RICHARD, « Hippolyte », *Dictionnaire de spiritualité*, 7, 1969, col. 531-571 ; P. NAUTIN, « Hippolyte » et E. PRINZIVALLI, « Hippolyte (Statue d') », *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, 1, 1990, p. 1160-1166 ; A.-G. MARTIMORT, « Tradition apostolique », *Dictionnaire de spiritualité*, 15, 1991, col. 1133-1146 ; V. SAXER, « Hippolyte », *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, 24, 1993, col. 627-635.

⁷²² Nos citations renvoient à *La tradition apostolique*, éd. et trad. B. BOTTE, *SC* 11bis, 1968.

S peuvent être parfois complétés par une version plus tardive en dialecte bohairique (B). De ces deux versions coptes⁷²³ dérivent les versions arabe (A) et éthiopienne (E) qui présentent peu d'intérêt pour nous. Enfin, nous ferons nôtre l'avertissement de Victor Saxer :

« Il est vrai que la *Tradition apostolique* est loin de donner au rituel de l'initiation un développement linéaire. Ses aspérités de parcours, ses retours en arrière, ses descriptions parallèles semblent effectivement suggérer l'utilisation de deux sources, l'une faisant intervenir l'évêque, l'autre non, juxtaposées par Hippolyte [??] et insuffisamment amalgamées par lui. En vertu de quoi, c'est le développement des rites eux-mêmes qui a été gauchi par la suite. »⁷²⁴

Une première section (§ 20) décrit la préparation à laquelle les candidats au baptême doivent se soumettre. Ces derniers sont choisis et examinés en fonction de leurs bonnes mœurs, puis exorcisés chaque jour par une imposition des mains. Le jeudi précédant le baptême, les néophytes doivent se baigner et se laver. Le samedi suivant, l'évêque les réunit, leur ordonne de prier, les met à genoux et leur impose les mains en adjurant « tout esprit étranger de les quitter et de ne pas revenir en eux ». *TA* ajoute : « Quand il aura cessé d'exorciser, il soufflera sur leur visage ». Enfin, comme le rapporte le copte sahidique (passage omis par L), « après leur avoir signé (*σφραγίζειν*) le front, les oreilles et les narines, il les fera se relever. Ils passeront toute la nuit à veiller [...] »⁷²⁵. Cette signation prébaptismale, que Tertullien ne mentionne pas, se fait trois jours avant le baptême. On sait, par le témoignage d'Augustin, qu'à son époque une signation accompagnée d'une exsufflation et d'une porrection de sel était donnée dès la réception au catéchuménat⁷²⁶. Elle marque l'admission du nouveau converti dans l'Église, mais à un degré hiérarchiquement moindre que celui du baptisé :

*Quod signum crucis habent in fronte catechumeni, jam de domo magna sunt ; sed fiant ex servis filii.*⁷²⁷ « Parce que les catéchumènes ont le signe de la croix sur le front, ils font maintenant partie de la grande maison, mais de serviteurs il faut qu'ils deviennent fils. »

Dans la section suivante (§ 21), *TA* expose l'*ordo* baptismal proprement dit. En voici les étapes principales⁷²⁸ :

⁷²³ B. Botte édite le copte en traduction latine, que nous rendons en français.

⁷²⁴ V. SAXER, *Les rites de l'initiation chrétienne du II^e au VI^e siècle*, Spolète, 1988 (*op. cit.* n. 30), p. 119. On peut également consulter l'édition plus complète parue en 1963 : B. BOTTE, *La Tradition apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, Münster / Westfalen, 1963.

⁷²⁵ *TA*, § 20, p. 80-81.

⁷²⁶ Sur ce point, voir C. VOGEL, « la signation dans l'Église des premiers siècles », *La Maison-Dieu*, 75, 1963, p. 45-46.

⁷²⁷ AUGUSTIN, *Tractatus in Johannis Evangelium*, XI, § 4, trad. (légèrement modifiée) M.-F. BERROUARD, *Œuvres de Saint Augustin* (Bibliothèque Augustinienne), n° 71, Paris, 1969, p. 593 = *PL* 35, col. 1476.

⁷²⁸ *TA*, § 21, p. 80-95.

- 1) Bénédiction de l'huile de l'action de grâces (εὐχαριστία) et de l'huile de l'exorcisme (ἐξορκισμός) par l'évêque.
- 2) Renonciation à Satan, prononcée devant un prêtre qui oint le catéchumène avec l'huile de l'exorcisme (S seulement) : « Après que chacun a renoncé, il (le prêtre) l'oint avec l'huile de l'exorcisme (ἐξορκισμός) en disant : “Que tout esprit mauvais s'éloigne de toi.” »
- 3) Baptême proprement dit. Le catéchumène descend dans la cuve avec un diacre, qui le plonge dans l'eau à trois reprises, après avoir confessé, sur le modèle trinitaire : a) « Dieu le Père tout-puissant », b) le « Christ Jésus, Fils de Dieu, qui est né par le Saint-Esprit de la vierge Marie, a été crucifié sous Ponce Pilate, est mort, est ressuscité le troisième jour » [etc.] c) le « Saint-Esprit dans la sainte Église ».
- 4) Nouvelle onction, donnée par un prêtre : « ensuite, quand il sera remonté, il sera oint (ungeatur) par le prêtre avec l'huile d'action de grâces (εὐχαριστία)⁷²⁹ avec ces mots : “Je t'oins d'huile sainte au nom de Jésus Christ.” Et ainsi, chacun après s'être essuyé se rhabillera et ensuite ils entreront dans l'Église ».
- 5) L'évêque impose les mains sur les nouveaux baptisés en prononçant une formule invocant sur eux l'Esprit-Saint, en particulier : « “Rends-les dignes d'être remplis⁷³⁰ de l'Esprit saint et envoie sur eux ta grâce, afin qu'ils te servent suivant ta volonté.” »
- 6) L'évêque verse l'huile d'action de grâces sur la tête des baptisés, avant de les signer au front et de leur donner le baiser. À l'issue de ce rituel, les baptisés sont autorisés à prier avec les fidèles, à échanger avec eux un « baiser de paix », et à participer à l'eucharistie.

<i>L</i>	<i>B (AE)</i>	<i>Reconstitution B. Botte</i>
<i>Postea oleum sanctificatum infunde[n]s de manu et inponens in capite dicat : Ungueo te s(an)ct(o) oleo in d(omi)no patre omnipotente et Chr(ist)o Je(s)u et sp(irit)u s(an)ct(o). Et consignans in frontem offerat osculum et dicat : D(omi)n(u)s tecum. Et ille qui signatus est dicat : Et cum sp(irit)u tuo. Ita singulis faciat.</i>	« Et il a répandu l'huile d'action de grâces (εὐχαριστία) sur sa main et il a posé sa main sur sa tête en disant : “Je t'oins de l'huile sainte en Dieu le Père tout-puissant (παντοκράτωρ), en Jésus Christ et dans l'Esprit saint.” Et il signera (σφραγίζειν) sur son front, donnera un baiser et dit : “Le Seigneur (soit) avec toi.” Et celui qui a été signé (σφραγίζειν) dit : “Et avec ton esprit”. Que chacun fasse ainsi. »	« Ensuite, en répandant de l'huile d'action de grâces de sa main et en posant (celle-ci) sur la tête, il dira : “Je t'oins d'huile sainte en Dieu le Père tout-puissant et dans le Christ Jésus et dans l'Esprit saint.” Et après l'avoir signé au front, il lui donnera le baiser et dira : “Le Seigneur (soit) avec toi.” Et celui qui a été signé dira : “Et avec ton esprit.” Il (l'évêque) fera ainsi pour chacun. »

Comme on le voit, *TA* place l'imposition des mains avant la signation, contrairement à Tertullien, qui connaît l'ordre inverse. Ce dernier ignore également l'onction prébaptismale. La distinction opérée par *TA* entre deux huiles, l'une destinée à l'onction prébaptismale (huile d'exorcisme), l'autre à l'onction postbaptismale (huile d'action de grâces), est effectivement une nouveauté. S'agissant des rites postbaptismaux, B. Botte pense que l'onction de la tête par l'évêque « complète celle qui a été faite par le prêtre immédiatement après le baptême », et que

⁷²⁹ L parle de *illo oleo quo sanctificatum est*. S omet ce passage, transmis par B, A et E.

⁷³⁰ B. Botte suit ici B, A et E dont l'accord permet de compléter L, lacunaire en cet endroit.

cette double onction post-baptismale « est propre au rite romain »⁷³¹. Mais, comme l'a remarqué V. Saxer, il peut aussi s'agir d'un doublet dû à la réunion de deux rituels, l'un faisant intervenir l'évêque, l'autre un simple prêtre. Cyprien connaît lui aussi la signation postbaptismale, qu'il appelle *signaculum Dominicum*⁷³². Rien chez lui ne permet de conclure que cette signation ait été pratiquée avec de l'huile ou avec du chrême⁷³³.

TA distingue nettement entre l'onction et la signation, comme du reste Tertullien dans son *De resurrectione mortuorum*. On s'est parfois demandé si l'onction d'huile était appliquée en forme de croix, comme la signation. Émile de Backer a ainsi pu suggérer que Tertullien n'avait peut-être fait que distinguer « ce que nous appelons aujourd'hui la matière du sacrement, l'huile de l'onction, et la manière dont elle était appliquée, la signation »⁷³⁴. *TA* sépare toutefois nettement les deux étapes, et la manière dont elle décrit l'onction (*oleum sanctificatum infundens de manu et inponens in capite*) rend son application en forme de croix difficilement imaginable. Dans un autre texte, Tertullien parle d'ailleurs de l'onction en des termes qui suggèrent eux aussi une large infusion : « l'onction se répand sur nous corporellement, mais nous profite spirituellement (*in nobis carnaliter currit unctio sed spiritaliter proficit*) »⁷³⁵. Il semble aussi à Raymond-François Refoulé que, lors de l'onction, « on ait fait couler de l'huile sur tout le corps, ce qui motive sans doute l'interdiction de prendre des bains durant l'octave du baptême »⁷³⁶,

⁷³¹ *TA*, p. 89, n. 2.

⁷³² CYPRIEN, *Lettre 73*, ch. 9, § 2, éd. et trad. Chanoine BAYARD, *CUF*, 1925, p. 268. Dans *À Démétrien*, ch. 22, § 2, Cyprien parle aussi de « ceux qui seront renés et auront été marqués du signe du Christ » (*qui renati et signo Christi signati fuerint*, cité plus haut, p. 381).

⁷³³ Voir P. GALTIER, « La consignation à Carthage et à Rome », *Recherches de science religieuse*, 2, 1911, p. 350-383.

⁷³⁴ É. DE BACKER, *Sacramentum. Le mot et l'idée représentée par lui dans les œuvres de Tertullien*, Louvain / Bruxelles / Paris, 1911, p. 130.

⁷³⁵ TERTULLIEN, *Traité du baptême*, ch. 8, § 2, éd. et trad. (modifiée) R.-F. REFOULÉ (collab. M. DROUZY), *SC* 35, 1952, p. 76.

⁷³⁶ Introduction à TERTULLIEN, *Traité du baptême*, *SC* 35, 1952, p. 41. Les Syriens pratiqueraient toujours cette onction complète du corps — tout au moins la pratiquaient-ils encore au début du siècle dernier lorsque Pierre de Puniet y faisait allusion dans son article : « Confirmation », *DACL*, III, 2, 1914, col. 2529. Léon le Grand donne au milieu du V^e siècle une bonne description de cette onction qui affecte le corps tout entier, lorsqu'il évoque le sacrement du baptême et de l'ordination « dont la grâce se répand plus abondamment, certes, sur les membres supérieurs, lorsque coule l'huile odorante de la bénédiction, mais qui ne descend pas pour autant parcimonieusement sur les membres inférieurs » (*Sermon* 95, § 1, trad. R. DOLLE [avec nouvelles variantes du texte par A. CHAVASSE, sur l'édition de la *PL*], *SC* 200, 1973, p. 267).

une interdiction mentionnée par Tertullien dans son *De corona*⁷³⁷. Si la signation n'est pas décrite comme une nouvelle onction, on doit toutefois supposer qu'elle se faisait sur un front où l'huile de l'onction, précédemment répandue sur la tête du baptisé, avait coulé. Ceci expliquerait que la signation se soit faite assez vite avec de l'huile⁷³⁸. C'est en tout cas le cas de l'onction prébaptismale décrite par Théodore de Mopsueste dans ses *Homélie baptismales* (vers 392) : « [...] après l'émission de tes vœux et de ton pacte, le pontife s'avance [...]. *Il te signe au front avec l'huile de l'onction*, en disant : “Est signé un Tel au nom du Père et du Fils et de l'Esprit-Saint” »⁷³⁹. Cette évolution peut aussi se déduire en Occident d'une lettre du pape Innocent I^{er}, datée de mars 416 :

*De consignandis vero infantibus manifestum est, non ab alio, quam ab episcopo fieri licere. [...] Hoc autem pontificium solis debere episcopis, ut vel consignent, vel paracletum Spiritum tradant, non solum, consuetudo ecclesiastica demonstrat, verum et illa lectio Actuum Apostolorum, quae asserit, Petrum et Joannem esse directos, qui jam baptizatis traderent Spiritum sanctum. Nam presbyteris sive extra episcopum, sive praesente episcopo, cum baptizant, chrismate baptizatos ungere licet, sed quod ab episcopo fuerit consecratum, non tamen frontem ex eodem oleo signare, quod solis debetur episcopis, cum tradunt Spiritum paracletum*⁷⁴⁰.

« Il est clair que la *consignation* des enfants ne doit être faite par personne d'autre que l'évêque. [...] Ce n'est qu'aux évêques que revient cette prérogative en vertu de laquelle ils *consignent* ou bien transmettent l'Esprit paraclet. La coutume de l'Église le montre, mais pas seulement elle : les *Actes des Apôtres* affirment que déjà Pierre et Jean étaient directement ceux qui transmettaient l'Esprit saint aux baptisés. Car lorsque les prêtres baptisent — que l'évêque soit présent ou non —, il leur est permis d'oindre les baptisés avec le chrême, sachant que ce chrême aura été consacré par l'évêque ; mais il ne leur est pas permis de signer le front avec cette même huile : cela est réservé aux évêques lorsqu'ils transmettent l'Esprit paraclet [i. e. lors de l'imposition des mains]. »

Cette signation post-baptismale, succédant à l'imposition des mains, est aussi celle que décrit le *Sacramentaire gélasien* (VI^e siècle) : « puis [l'évêque] les signe sur le front avec le chrême (*postea de chrismate signat eos in fronte*) »⁷⁴¹. De la même manière, l'onction donnée au sortir

⁷³⁷ TERTULLIEN, *De corona*, ch. 3, § 3, *CCSL* 2, 1954, p. 1043 : « à partir de ce jour [celui du baptême], nous nous abstenons pendant toute une semaine du bain quotidien » (*exque ea die lavacro quotidiano per totam ebdomadem abstinemus*).

⁷³⁸ Nous devons cette judicieuse observation à D. VAN DEN EYNDE, « Les rites liturgiques latins de la confirmation », *La Maison-Dieu*, 54, 1958, p. 59.

⁷³⁹ *Homélie 2 sur le baptême*, § 17, traduite du syriaque (langue dans laquelle ces homélies ont été conservées) par G. COUTURIER dans *L'Initiation chrétienne*, textes recueillis et présentés par A. HAMMAN, intro. de J. DANIELOU, Paris (Desclée), 1980, p. 116.

⁷⁴⁰ INNOCENT I^{er}, *Lettre 25* (à l'évêque Decentius de Gubbio, datée de mars 416), § 6, *PL* 20, col. 554A-555A. Cette lettre répond à une question de Décentius de Gubbio : « l'onction sur le front en signe de croix revient-elle aux évêques quand ils donnent l'Esprit Paraclet ou aux prêtres quand ils baptisent ? » D'après le *Liber pontificalis*, c'est le pape Sylvestre (314-335) qui aurait décidé « que l'onction serait accomplie par l'évêque, et que la *consignatio* des baptisés serait le privilège des évêques, par crainte du conseil hérétique. » Voir P. GALTIER, « La consignation à Carthage et à Rome », 1911, *op. cit.* n. 733, p. 373, p. 377 et conclusion p. 383.

⁷⁴¹ Cité par P. DE PUNIET, « Confirmation », *DACL*, III, 2, 1914, col. 2524.

de la cuve baptismale par le prêtre dans *TA* prend désormais la forme d'une signation : « Après que [le baptisé] est sorti de la cuve, il est signé sur la tête avec le chrême par un prêtre » (*cum ascenderit a fonte signatur a presbytero in cerebro de chrismate*)⁷⁴².

On cite parfois deux passages du *Talmud de Babylone* relatifs aux onctions royales et sacerdotales :

Horayot, f° 12a : « Nos rabbins enseignèrent : Comment oignent-ils les rois ? En forme de couronne. Et les prêtres ? En forme de *chi*. Que signifie en forme de *chi* ? R. Menashia bar Gada dit : Une sorte de *kaf* grec⁷⁴³. »⁷⁴⁴

Keritot, f° 5b : « Nos rabbins ont enseigné : celui qui oint les rois dessine la figure d'une couronne, et [il oint] les prêtres avec la forme de la lettre *chi*. R. Menashia dit : cela signifie le *chi* grec. »⁷⁴⁵

E. Dinkler⁷⁴⁶ voudrait percevoir dans l'onction sacerdotale en forme de *chi* un écho au marquage cultuel juif en forme de *taw*, un marquage qu'il prétend être à l'origine de la signation chrétienne en forme de croix⁷⁴⁷. Mais nos rabbins subtilisent sur des onctions que la destruction du Temple avait rendues obsolètes depuis longtemps. Les témoignages antérieurs sur l'onction des rois et des prêtres ne précisent pas qu'on ait jamais donné une forme particulière à ces onctions⁷⁴⁸. Parler d'une onction royale « en forme de couronne » repose sur une métonymie assez élémentaire transférant le motif du couronnement sur le geste de l'onction. La mention de la lettre grecque *chi* peut nous indiquer l'origine de la seconde argutie, qui a tout l'air de se fonder sur l'initiale du verbe grec *χρίειν*, oindre. Cette initiale pourrait avoir déterminé le petit enseignement dont le *Talmud de Babylone* a conservé le souvenir — un enseignement purement spéculatif et parfaitement déconnecté de la pratique, dont on ne saurait tirer quoi que ce soit pour éclairer les origines de la signation chrétienne. Au reste, si la pratique chrétienne

⁷⁴² *Ibid.*, col. 2524.

⁷⁴³ La lettre *kaf* (כ ou ך) n'a certes pas la forme d'un *chi* ; le rabbin désigne en fait le *kappa* grec qui, en cursive (κ), prend effectivement une forme proche du *chi* (χ).

⁷⁴⁴ Traité *Horayot* (*Décisions légales*), f° 12a, trad. M. S. JAFFEE, *Tractate Horayot* (The Talmud of Babylonia. An American Translation, 26 = Brown Judaic studies, 90), Atlanta, 1987, p. 186.

⁷⁴⁵ Traité *Keritot* (*Excommunications*), f° 5b, trad. I. PORUSCH, dans *The Babylonian Talmud. Seder Kodashim*, vol. 3, dir. I. EPSTEIN, Londres, 1948, p. 36.

⁷⁴⁶ E. DINKLER, « Jesu Wort vom Kreuztragen », *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann* (Beiheft zur *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 21), Berlin, 1954, p. 121-122 = E. DINKLER, *Signum Crucis*, 1967, p. 90.

⁷⁴⁷ Cf. *supra*, p. 652 sq.

⁷⁴⁸ Voir É. COTHENET, « Onction », *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, 6, 1960, col. 717-721 (rois) et col. 722-725 (prêtres). L'onction royale, qui, après l'exil, a vraisemblablement été « transférée du roi au grand prêtre » (*ibid.*, col. 723), consistait d'ailleurs apparemment en une large effusion sur la tête de l'intéressé (*ibid.*, col. 719), ce qui exclut toute « chrismation graphique ».

avait résulté d'une onction sacerdotale en forme de *chi*, la signation cruciforme aurait dès le départ été associée à une onction, ce qui n'est pas le cas.

*
* *

c) Le vocabulaire de la signation chez Augustin

Les textes que nous venons de citer mentionnent une signation tracée principalement sur le front, avec la main, et sans qu'aucune marque visible en résulte. D'aucuns ont suggéré que les chrétiens d'Afrique du Nord se seraient peints ou tatoués le front, en alléguant certains passages d'Augustin⁷⁴⁹. Ce dernier parle souvent d'une signation *durable* , qu'on a par conséquent cru *physiquement indélébile* . À l'évidence, on a mal compris ce qu'Augustin entend par *durabilité* , et l'on a pas su distinguer ce qui relevait ou non de la métaphore. Car, s'il gratifie le signe de la croix d'une certaine *durabilité spirituelle* propre à tout acte rituel, Augustin ne lui reconnaît pas la *durabilité matérielle* d'une marque peinte ou tatouée.

Augustin décrit souvent la signation comme un geste rapide, appelé par les circonstances. Assurément, ce geste ne se justifierait pas si la croix était déjà visiblement représentée sur le front. L'immédiateté et le caractère réitératif de la signation se ressentent lorsque Augustin parle du zèle avec lequel les catéchumènes confessent leur foi nouvelle :

Si dixerimus catechumeno : credis in Christum ? respondet : credo et signat se, jam crucem Christi portat in fronte et non erubescit de cruce Domini sui. ⁷⁵⁰

« Si l'on demande à un catéchumène : "crois-tu en Christ ?" ; il répond : "je crois" et se signe ; il porte désormais la croix du Christ sur le front et ne rougit pas de la croix de son Seigneur. »

Ou lorsqu'il reproche à certains fidèles un usage déplacé de la signation :

Qui si forte in ipso circo aliqua ex causa expavescant, continuo se signant, et stant illic portantes in fronte unde abscederent, si hoc in corde portarent. ⁷⁵¹

« S'ils ont d'aventure, dans le cirque même, quelque motif d'effroi, ils se signent aussitôt (*ou* sans cesse) et restent en cet endroit, portant sur le front quelque chose qui les en ferait s'éloigner, s'ils le portaient dans le cœur. »

Dans ces deux extraits, Augustin établit très clairement un lien de cause à effet entre *signare* et *crucem portare* , et l'on ne doute pas qu'il s'agit d'un *geste* et non d'une *marque* rendue visible par une application de pigment. L'adverbe *continuo* , quel que soit le sens qu'on lui prête (*à l'instant* ou *continuellement*), s'oppose à cette conjecture. Quelle est cependant cette « chose » (*hoc*) que les chrétiens continuent de porter sur le front après s'être signés ? On peut y voir la *forme* de la croix qui vient d'être esquissée avec la main, non pas rendue concrètement visible,

⁷⁴⁹ H. RONDET, « La croix sur le front », *Recherches de Science Religieuse* , 42, 1954, p. 388-394.

⁷⁵⁰ *Tractatus in Johannis Evangelium* , XI, § 3, trad. M.-F. BERROUARD légèrement modifiée, dans les *Œuvres de saint Augustin* (Bibliothèque Augustinienne), n° 71, Paris, 1993 (1969), p. 591 = *PL* 35, col. 1476.

⁷⁵¹ *Enarratio in psalmum 50* , § 1, *PL* 36, col. 585.

mais survivant dans la mémoire de celui qui l'a tracée. Cette "chose", qui doit être portée « dans le cœur » (*in corde*), peut nous rappeler « le sceau intérieur » (*ἡ ἔσω σφραγίς*) de la *Tradition apostolique*⁷⁵². Elle constitue le *signifié même* de la signation. Au lieu d'être pratiquée comme un geste apotropaïque, la signation devrait rappeler à celui qui la fait son identité profonde de chrétien, une identité qui implique de ne pas participer aux spectacles. Ceux qui, devant la violence de certaines scènes du cirque, escomptent obtenir de la signation une sorte de protection magique, la détournent de son usage véritable. Augustin, comme souvent, en appelle à un retournement moral intérieur prenant naissance *in corde*. Cette signation comme (re)prise de conscience est encore présente dans un passage où Augustin, en une formule à la fois concise et expressive, enjoint son auditeur à *se rappeler son front* :

Ne dubitares, ne erubesceres, quando « C'est sans hésiter et sans rougir que, lorsque tu as
primum credidisti, signum Christi in fronte cru pour la première fois, tu as reçu le signe du Christ
tanquam in domo pudoris accepisti. Recole sur le front, là même où réside ton honneur.
frontem tuam [...] noli erubescere ignomi- Rappelle-toi ton front [...] ne rougis pas de l'infamie
niam crucis et dic cum apostolo : Mihi de la croix et dis avec l'apôtre : "Pour moi, que
autem absit gloriari nisi in cruce Domini jamais je ne me glorifie, sinon dans la croix de notre
*nostri Jesu Christi.*⁷⁵³ Seigneur Jésus Christ" (Ga 6,14). »

On pourrait rapprocher cet extrait d'une formule qu'Apulée utilise pour qualifier la droiture de l'*homo liber* : ce dernier ne doit pas craindre de « porter son âme au devant de son front » (*in primori fronte animum gestare*)⁷⁵⁴.

La réminiscence de la signation (*recolere frontem*) a pour objet sensible le geste qui a signifié l'admission du croyant au catéchuménat ou dans l'Église, et pour objet intelligible le contenu spirituel de l'initiation, censé avoir laissé une marque définitive. On comprend mieux pourquoi Augustin utilise des verbes aussi forts que *portare*, *habere*, ou même *figere* et (*de*)*pingere*, comme si la signation reçue lors du rite d'admission, simple geste sans conséquences physiques, était devenue une marque visible ineffaçable.

1) *portare*

Cujus signum a nobis in fronte portatur « Nous portons son signe sur le front et nous le
et in corde habetur. Interest enim pluri- gardons dans le cœur. Qu'est-ce qui importe en effet le
mum ubi habeat homo signum Christi, plus ? Que l'homme porte le signe du Christ sur le
utrum in fronte an et in fronte et in front, ou qu'il le porte et sur le front et dans le
*corde ?*⁷⁵⁵ cœur ? »

⁷⁵² Cf. *supra*, p. 767.

⁷⁵³ *Sermon* 215, § 5, *PL* 38, col. 1075.

⁷⁵⁴ APULÉE, *Apologie*, ch. 40, § 7, éd. et trad. (modifiée) P. VALETTE (Belles Lettres, *Classiques en poche*, 32), Paris, 2002, p. 96-97.

⁷⁵⁵ *Sermon* 107, § 7, *PL* 38, col. 630.

2) *habere*

*Multi christiani tolerabiliter peccant [...] multi omnino aversi [...] habentes tales signum Christi, eunt in tales iniquitates, ut non possit nisi recitari contra eos: "quoniam qui talia agunt, regnum Dei non possidebunt".*⁷⁵⁶

« Beaucoup de chrétiens pêchent dans les limites du tolérable, [...] d'autres d'une manière tout à fait détournée [...] ceux-là sont tels que, tout en ayant le signe du Christ, ils vont vers de telles iniquités qu'il nous est seulement possible de déclarer contre eux : "ceux qui ont agi de la sorte ne posséderont pas le royaume de Dieu" (Ga 5, 21). »

3) *figere*

*Non sine causa signum suum Christus in fronte nobis figi voluit, tanquam in sede pudoris, ne Christi opprobria christianus erubescat.*⁷⁵⁷

« Ce n'est pas sans raison que le Christ a voulu que son signe soit affiché sur notre front, là même où siège la pudeur, afin que le chrétien ne rougisse pas des opprobres du Christ. »

4) *figere et depingere*

*Catechumenus es? Catechumenus. Alia frons tua accepit Christi signum, et aliam tollis ad theatrum? Ire vis? Muta frontem et vade! Ergo frontem quam non potes mutare, noli perdere. Nomen Dei super te invocatur, Christus super te invocatur, Deus super te invocatur, signum crucis Christi tibi in fronte depingitur, atque figitur.*⁷⁵⁸

« Es-tu catechumène? Soit, tu l'es. Ton front qui a reçu le signe du Christ est-il différent de celui que tu montres au théâtre? Tu veux y aller? Change de front et mets-toi en route! Par conséquent, ce front que tu ne peux pas changer, ne le perds pas. Le nom de Dieu est invoqué sur toi, le Christ est invoqué sur toi, Dieu est invoqué sur toi, le signe de la croix de ton Christ est représenté et affiché sur ton front. »

Le signe que le chrétien a reçu sur le front doit lui rappeler, lorsqu'il se signe, la réalité de son engagement, au point que, chez Augustin, *crux*, *signatio*, *character* finissent par désigner métonymiquement le baptême. De même, cet engagement, le *sacramentum*⁷⁵⁹, devient, comme la signation, susceptible d'être porté (*gerere*) :

*[...] ex illorum numero etiam Dei civitas habet secum, quamdiu peregrinatur in mundo, conexos communionem sacramentorum, nec secum futuros in aeterna sorte sanctorum, qui partim in occulto, partim in aperto sunt, qui etiam cum ipsis inimicis adversus Deum, cujus sacramentum gerunt, murmurare non dubitant, modo cum illis theatra, modo ecclesias nobiscum replent.*⁷⁶⁰

« [...] au cours de son pèlerinage dans le monde, la Cité de Dieu compte dans son sein des hommes unis à elle par la participation aux sacrements qui ne partageront pas avec elle la destinée éternelle des saints. Les uns restent cachés, les autres sont connus, qui n'hésitent pas à murmurer avec les ennemis contre Dieu dont ils portent le *sacramentum*; tantôt avec eux, ils remplissent les théâtres, tantôt avec nous ils remplissent les églises. »

⁷⁵⁶ 2^e discours sur le psaume 88, § 4, CCSL 39, 1956, p. 1235 = PL 37, col. 1133.

⁷⁵⁷ 2^e discours sur le psaume 30, sermon 3, § 7, CCSL 38, 1956, p. 218 = PL 36, col. 252.

⁷⁵⁸ Sermones admixtis quibusdam dubiis, Sermon 17, § 8, PL 46, col. 880.

⁷⁵⁹ Dans ses *Questions évangéliques* (livre II, ch. 40, PL 35, col. 1355) Augustin explique que les enseignements de l'Église « sont dits par des mots et scellés par des sacrements » (*dicuntur verbis vel signantur sacramentis*). Cité par P.-T. CAMELOT, « Sacramentum fidei », *Augustinus Magister, Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954, Communications*, 2, Paris, 1954, p. 892.

⁷⁶⁰ *Cité de Dieu*, I, ch. 35, trad. G. COMBÈS (légèrement modifiée) et texte latin dans les *Œuvres de saint Augustin* (Bibliothèque Augustinienne), n° 33, Paris, 1959, p. 298-299.

Dans un autre passage, Augustin pose le cas d'un chrétien baptisé par les donatistes qui souhaite réintégrer l'orthodoxie, en le comparant à un faux soldat qui aurait reçu sa marque de civils :

« Que maintenant ce faux soldat, pris de peur, s'épouvante de porter sur lui la marque du service (*militiae characterem*) et recoure à la clémence de l'empereur [...] refait-on sa marque (*character*), ou ne préfère-t-on pas la reconnaître et l'approuver ? Serait-ce que les *sacramenta* chrétiens tiennent moins solidement que cette marque corporelle (*an forte minus haerent sacramenta christiana quam corporalis haec nota*) ? Mais nous voyons que même les apostats ne sont pas privés de leur baptême ; en tout cas on ne le leur rend pas quand ils reviennent par la voie de la pénitence. »⁷⁶¹

La marque du soldat, pourtant concrète et « corporelle » (*corporalis nota*), donc indélébile, est prétendue moins durable que les sacrements. Sous-entendu : ceux-ci sont invisibles, mais d'autant plus résistants, car spirituels. Sans doute cette comparaison à l'avantage du baptême n'aurait pas pu être établie si la signation baptismale avait effectivement constituée en une marque pérenne. Cette signation se serait trouvée implicitement dévalorisée en tant que marque corporelle.

Enfin, un dernier passage a été avancé en faveur d'une signation indélébile :

*Aliquando, dimisso theatro aut amphitheatro [...] vident plerumque, ut fit, [...] [les spectateurs] voient souvent passer, comme cela arrive, des serviteurs de Dieu ; ils les reconnaissent à la mise même de leur vêtement ou de leur coiffure, ou bien c'est leur physionomie qui leur est familière, et ils disent entre eux : "les malheureux, que ne perdent-ils pas !" »*⁷⁶²

Les quatre mots qui font difficulté sont : *vel fronte notos habent*. La tentation serait d'ignorer *notos habent*, qui semble faire double emploi avec *cognoscunt*, et de traduire uniquement *vel fronte* dans la foulée de la première énumération : « ils les reconnaissent à la mise même de leur vêtement ou de leur coiffure, ou à leur front ». On peut cependant traduire *servos Dei ... notos habent* par : « les serviteurs de Dieu leur sont connus ». À l'instar de *cognoscunt*, *notos habent* sous-entend que les spectateurs païens *connaissent déjà* les chrétiens qu'ils croisent à la sortie du théâtre⁷⁶³. Il ne s'agit pas pour eux, face à des anonymes qui porteraient un signe sur le front, d'en conclure qu'ils sont chrétiens, mais de reconnaître des personnes déjà connues (*notos*

⁷⁶¹ *Contre la lettre de Parménien* (c. 400), II, ch. XIII, § 29, trad. G. FINAERT dans les *Œuvres de saint Augustin* (Bibliothèque Augustinienne), n° 28, Paris, 1963, p. 344-345 (= PL 43, col. 71-72).

⁷⁶² *Discours sur le psaume 147*, § 8, CCSL 40, 1990, p. 2145 = PL 37, col. 1919.

⁷⁶³ Augustin (*De Trinitate*, livre XIV, ch. 13 (= § 17), PL 42, col. 102) emploie d'ailleurs le verbe *noscere* au sens de "connaître déjà" lorsque quelqu'un qui peine à reconnaître une de ses connaissances s'entend dire par cette dernière : « tu me connais » (*nosti me*).

habent) à une physionomie (*fronte*) familière, tout en sachant par ailleurs que ces personnes sont chrétiennes. On choisit dans ce cas de traduire *frons* comme un synonyme de *vultus*, par *physionomie*, *air*, *mine*, ce que l'usage autorise⁷⁶⁴. D'où la traduction proposée : « ou bien c'est leur physionomie qui leur est familière ». Le « front » dont il est ici question ne porte aucun signe permettant d'identifier un chrétien, sinon les traits familiers d'une personne déjà réputée chrétienne. De même, le « vêtement » et la « coiffure » (*habitus capitis*) désignent vraisemblablement la mise de personnes déjà connues. Les laïcs chrétiens d'Afrique du Nord ne portaient pas de costume permettant de les identifier comme chrétiens. Les quelques pages qu'a consacrées Adalbert-Gautier Hamman au vêtement à l'époque d'Augustin ne suggèrent rien de semblable⁷⁶⁵. Sans doute les toges d'apparat des clercs, comme l'imagine A.-G. Hamman, ont parfois pu être décorées de scènes bibliques : pensons aux textiles coptes. Mais le vêtement ordinaire des clercs ne devait pas être différent de celui des laïcs. Augustin, par exemple, ne souhaitait pas se distinguer par son costume des autres degrés de la hiérarchie, diacres, sous-diacres ou même simples fidèles⁷⁶⁶. La première tentative visant à distinguer en occident le costume des clercs de celui des laïcs ne remonte d'ailleurs qu'au premier tiers du V^e siècle. De leur propre chef, certains prêtres gaulois adoptèrent la ceinture (*lumbos praecinti*) et le manteau (*pallium*), ce qui leur valut les remontrances du pape Célestin I^{er}. Dans sa lettre de 428 adressée aux évêques de Vienne et de Narbonne, le pape rappelle que, jusqu'à présent, rien ne distinguait le vêtement des évêques de celui des fidèles⁷⁶⁷.

*
* *

⁷⁶⁴ Le *Gaffiot* donne, s. v. *frons*, de nombreuses références en ce sens chez Cicéron.

⁷⁶⁵ Cf. A.-G. HAMMAN, *La vie quotidienne en Afrique du Nord au temps d'Augustin*, Paris, 1985, p. 67 sq. — pareillement, les remarques d'Henri-Irénée Marrou sur le costume de l'antiquité tardive ne mentionnent pas de différence entre les chrétiens et les païens (H.-I. MARROU, *Décadence romaine ou antiquité tardive ? III^e-IV^e siècle*, Paris, 1977, p. 15-20). Les injonctions de saint Paul impliquaient, pour les hommes, de ne pas avoir les cheveux longs, et, pour les femmes, de se couvrir la tête à l'office (H. LECLERCQ, « Vêtement », *DACL*, XV, 2, 1953, col. 2991-2992). Cela n'entraîne pas en contradiction avec la mode de l'époque.

⁷⁶⁶ H. LECLERCQ, *ibid.*, col. 2990, qui renvoie à *Epist.* 263, 1 et *Serm.* 356, 13. Cette différenciation, lorsqu'elle était faite, ne résidait que dans la richesse plus ou moins grande du costume, et non dans un uniforme ou un signe distinctif.

⁷⁶⁷ H. LECLERCQ, *ibid.*, col. 2989-2990.

d) La cautérisation de l'oreille attribuée aux Carpocrates

Dans son *Adversus Haereses*, Irénée prétend que certains disciples du maître gnostique Carpocrate (1^{ère} moitié du II^e siècle) cautérisaient leurs disciples à l'oreille droite⁷⁶⁸ :

<i>Témoin grec</i>	<i>Version latine</i>	<i>Trad. SC 264</i>
Τούτων <δὲ> τινὲς καὶ καυ- τηριάζουσι τοὺς ἰδίους μαθη- τὰς ἐν τοῖς ὀπίσω μέρεσι τοῦ λοβοῦ τοῦ δεξιῶ ὠτός.	Alli vero ex ipsis signat, cau- terisantes suos discipulos in posterioribus partibus exstan- tiae dextrae auris.	« Certains d'entre eux marquent même leurs disciples au fer rouge à la partie postérieure du lobe de l'oreille droite. »

À son tour, Clément d'Alexandrie, qui vient de disserter sur le « baptême dans l'Esprit saint et le feu » (Mt 3, 11 et Lc 3, 16), nous donne les précisions suivantes, tirées d'Héracléon⁷⁶⁹ :

Πυρὶ δὲ οὐδένα ἐβάπτισεν · « Ἐνιοὶ δὲ, ὡς φησὶν Ἡρακλέων, πυρὶ τὰ ὠτα τῶν σφραγιζομένων κατεσημήναντο », οὕτως ἀκούσαντες τὸ ἀποστολικόν · Τὸ γὰρ πτύον ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ, τοῦ διακαθάραι τὴν ἄλω · καὶ συνάξει τὸν σῖτον εἰς τὴν ἀποθήκη · τὸ δὲ ἄχυρον κατακαύσει πυρὶ ἀσβέστῳ. ⁷⁷⁰	« Personne ne baptise avec le feu ; “quelques-uns, comme dit Héracléon, scellent avec du feu les oreilles des baptisés (<i>litt.</i> scellés)” ; c'est ainsi qu'ils entendent la prédication : “car la pelle à vanner est dans sa main, pour émonder l'aire (à battre le blé) ; il recueillera son blé dans le grenier ; quant aux balles, il les consumera au feu inextinguible” (Mt 3, 12 ; Lc 3, 17). »
---	--

Au IV^e siècle, Épiphane n'hésite pas à imaginer trois techniques possibles de marquage : *cautérisation* (« cautère »), *scarification* (« méthode du rasoir ») et même *tatouage* (« méthode de l'aiguille ») :

Σφραγιδα δὲ ἐν καυτῆρι ἢ δι' ἐπιτηδεύσεως ξυρίου ἢ ῥαφίδος ἐπιτιθέασιν οὗτοι οἱ ἀπὸ Καρποκρά ἐπὶ τὸν δεξιὸν λοβὸν τοῦ ὠτός τοῖς ὑπ' αὐτῶν ἀπατωμένοις. ⁷⁷¹	« À ceux qu'ils illusionnent, les sectateurs de Carpocrate imposent un sceau sur le lobe droit de l'oreille au moyen d'un cautère, ou bien selon la méthode du rasoir ou de l'aiguille. »
--	--

Selon toute évidence, les pratiques attribuées aux Carpocrates ont un lien avec la signification de l'oreille droite :

Est in aure ima memoriae locus, quem « Au bas de l'oreille est le lieu de la mémoire, nous le
tangentes antestamur ; est post aurem touchons sur celui que nous appelons comme témoin ;

⁷⁶⁸ IRÉNÉE DE LYON, *Contre les Hérésies*, livre I, ch. 25, § 6, éd. et trad. A. ROUSSEAU et L. DOUTRELEAU, SC 264, 1979, p. 342-343. Le grec provient du PSEUDO-HIPPOLYTE, *Réfutation de toutes les hérésies*, livre VII, ch. 32, § 8, éd. M. MARCOVICH, 1986, trad. A. SIOUVILLE, vol. 2, Paris, 1928, p. 141.

⁷⁶⁹ Héracléon, hétérodoxe romain de l'école valentinienne, avait composé un *Commentaire sur l'Évangile de Jean*, connu par quelques fragments (C. GIANOTTO, « Héracléon », *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, 1, 1990, p. 1133-1134).

⁷⁷⁰ CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Choix de passages prophétiques (Eclogae propheticae)*, ch. 25, § 1, éd. O. STÄHLIN, L. FRÜCHTEL et U. TREU (GCS 17²), Berlin, 1970, p. 143, l. 20 sq. = PG 9, col. 709B = éd. et trad. C. NARDI, Florence, 1985, p. 60-61.

⁷⁷¹ ÉPIPHANE DE SALAMINE, *Boîte à remèdes (Panarion)*, livre I, secte 27, ch. 5, § 9, éd. K. HOLL, t. 1, GCS 25, 1915, p. 308, l. 3-5 (≈ PG 41, col. 372A).

*aeque dexteram Nemeseos, quae dea Latinum nomen ne in Capitolio quidem invenit, quo referimus tactum ore proximum a minimo digitum, veniam sermonis a diis ibi recondentes.*⁷⁷² c'est également derrière l'oreille droite qu'est le lieu de Némésis, déesse qui n'a pas de nom latin, même au Capitole ; nous y portons l'annulaire après avoir touché la bouche, pour y enfouir les propos dont nous demandons pardon aux dieux. »

Les *Hymnes orphiques* prêtent également à Némésis la faculté de *détourner* (ou *faire cesser* : *παύειν*) les jugements inconsidérés :

Ἐλθέ, μάκαιρ', ἀγνή, μύσταις ἐπιτάροδος αἰεὶ · / δὸς δ' ἀγαθὴν διάνοιαν ἔχειν, παύουσα πανεχθεῖς / γνώμας οὐχ ὀσίας, παννέεροννας, ἀλλοποσάλλας.⁷⁷³ « Bienheureuse et pure, viens toujours au secours des mystes ; donne-leur d'avoir une belle pensée, en détournant (*ou* : en faisant cesser) les jugements tout à fait odieux, impies, arrogants et inconstants. »

Horace connaît lui aussi le « toucher » de l'oreille que l'on opérerait sur celui qui acceptait de témoigner. Dans l'une de ses *Satires*, un personnage demande à un autre de lui servir de témoin. Ce dernier, en signe d'acceptation, lui présente son lobe d'oreille (*opponere auriculam*)⁷⁷⁴. Une scholie attribuée à Héliénus Acron⁷⁷⁵ précise : « De fait, on avait coutume de prendre les oreilles des témoins et de dire : “souviens-toi de ce pourquoi tu seras mon témoin dans cette affaire” » (*solebant enim testium aures tenere et ita dicere : Memento quod tu mihi in illa causa testis eris*)⁷⁷⁶. Paul Perdrizet signale « ces pierres gravées fort nombreuses, de la basse époque, qui représentent une oreille droite dont une main touche le lobe ; dans le champ est la légende MNHMONEYE », c'est-à-dire « souviens-toi » (*μνημόνευε*)⁷⁷⁷.

Comme on le voit, le rite attribué aux Carpocratens repose sur une symbolique bien attestée de l'oreille (ou du lobe de l'oreille) droite comme réceptacle de la mémoire. Saisir quelqu'un par le lobe de l'oreille, c'est faire appel à ses souvenirs en lui demandant de rapporter aussi fidèlement que possible les faits dont il a été témoin. Comprise comme *locus Nemeseos*, l'oreille devient le lieu de l'oubli, de l'effacement (*venia*) des propos inconsidérés que Némésis, par ses arrêts implacables, est chargée de détourner ou de faire cesser (*παύειν*). La notion de châtement attachée à Némésis peut nous permettre de comprendre le *καυτηριάξειν τοῦ λοβοῦ* des Carpocratens comme une métaphore de l'élimination des « jugements tout à fait odieux,

⁷⁷² PLINE, *Histoire naturelle*, livre XI, § 251, éd. et trad. (modifiée) A. ERNOUT et R. PÉPIN, CUF, 1947. *Veniam* est normalement le complément de *recondentes*, mais nous suivons les traducteurs de la CUF qui comprennent *sermonis* comme complément implicite de *recondentes*.

⁷⁷³ *Hymne orphique* 61, v. 10-12, éd. W. QUANDT, Berlin, 1962.

⁷⁷⁴ HORACE, *Satires*, éd. et trad. F. VILLENEUVE, CUF, 1932, livre I, *Satire IX*, v. 76-77, p. 100.

⁷⁷⁵ Grammairien du IV^e siècle apr. J.-C., commentateur de Térence et d'Horace.

⁷⁷⁶ Cité par F. Villeneuve dans son édition d'Horace.

⁷⁷⁷ P. PERDRIZET, « La miraculeuse histoire de Pandare et d'Echédore, suivie de recherches sur la marque dans l'Antiquité », *Archiv für Religionswissenschaft*, 14, 1911, p. 127.

impies, arrogants et inconstants » dont parlent les *Hymnes orphiques*, c'est-à-dire comme un assainissement de la connaissance. Notre interprétation métaphorique s'appuie également sur un fragment de Celse transmis par Origène :

Εἶπεν ὁ Κέλσος ἀκοῆς καυστήριά τινας ὄνο- « Celse dit que, parmi les chrétiens, certains sont
μάζεσθαι παρὰ Χριστιανοῖς. Αὐτὸς δὲ φησι appelés *les cautères de l'oreille*. Il ajoute que
ψινὰς καλεῖσθαι αἰνίγματα, ὅπερ ἡμεῖς οὐχ d'autres sont nommés *énigmes*, chose dont je n'ai
ἱστορήσαμεν.⁷⁷⁸ jamais entendu parler. »

Celse doit viser des groupes hétérodoxes à tendance gnostique où certains herméneutes voyaient leurs fonctions respectives désignées de manière symbolique. Les « énigmes » (*αἰνίγματα*) devaient délivrer un enseignement sous forme de paraboles ou de métaphores, tandis qu'aux « cautères de l'oreille » (*ἀκοῆς καυστήρια*), mentionnés en premier, incombait sans doute une pédagogie préparatoire à la réception des « énigmes » : comme Némésis, les « cautères de l'oreille » débarrassaient les initiés de leurs opinions erronées. Dans le même passage, Origène mentionne un autre fragment de Celse qu'il ne comprend pas, relatif à « certaines Sirènes danseuses et habiles sophistes qui bouchent/scellent les oreilles (*κατασφραγιζόμενας τὰ ὄτια*) de ceux qu'elles persuadent et changent leurs têtes en têtes de porc »⁷⁷⁹. Ce fragment devrait pouvoir se rapporter au rôle des « cautères de l'oreille » : on attendait d'eux qu'ils fassent fondre la cire de la sophistique mensongère avec laquelle les oreilles des néophytes avaient été bouchées.

Le *καυτηριάζειν τοῦ λοβοῦ* des Carpocratians a toutes les chances de n'avoir été qu'une métaphore de l'assainissement et de la purification de la connaissance. Cette métaphore, mal comprise, a fait croire en l'existence d'un rituel au cours duquel les initiés auraient été soumis à une véritable cautérisation. Grégoire de Nazianze s'était mépris d'une manière analogue sur les mystères de Mithra où le grade de Lion était associé à une purification ignée de nature symbolique⁷⁸⁰. Et comme on peut le constater, dans les deux cas, l'historiographie n'a pas été plus lucide que les anciens.

*
* *

⁷⁷⁸ ORIGÈNE, *Contre Celse*, livre V, § 64, éd. et trad. (modifiée) M. BORRET, SC 147, 1969, p. 172-173.

⁷⁷⁹ *Ibid.* (trad. modifiée) : Σειρήνας δὲ τινὰς ἐξορχουμένας καὶ σοφιστρίδας, κατασφραγιζόμενας τὰ ὄτια καὶ ἀποσυνοκεφαλούσας τοὺς παιδομένους.

⁷⁸⁰ Cf. *supra*, p. 577 sq.

2. LES CHRÉTIENS ORIENTAUX

Les sources concernant le marquage corporel chez les anciens chrétiens d'Orient ont été en partie réunies par F. J. Dölger dans un article de 1929⁷⁸¹. Ce dernier cite en particulier les *Canons* attribués à saint Basile, la notice de Procope de Gaza, l'histoire des trois enfants tirée de la *Vie de Porphyre*, le *Livre des Himyarites*, l'extrait de Théophylacte Simocatta, et enfin la notice de Jacques de Vitry — autant de documents que nous présenterons à notre tour, accompagnés d'un commentaire et enrichis, pour la période médiévale, de nouvelles notices rassemblées dans les années 1940 par Enrico Cerulli⁷⁸².

Le tatouage des chrétiens orientaux est bien attesté pour l'époque moderne. On sait que les pèlerins venus en pèlerinage à Jérusalem repartaient souvent avec un tatouage. Le cas est avéré pour les Arméniens⁷⁸³, les Éthiopiens, les Syriens et surtout les Coptes. John Carwsell a pu reproduire en 1956 les modèles en bois qu'un tatoueur copte établi à Jérusalem utilisait pour tatouer ses compatriotes⁷⁸⁴. Les rares Grecs orthodoxes à se faire tatouer viennent de pays fortement influencés par les usages des autres chrétiens orientaux ; tous les autres désapprouvent cette pratique⁷⁸⁵. Les Coptes ne se font également tatouer en Égypte⁷⁸⁶. On tatoue en particulier les enfants dans leurs premières années, la plupart du temps d'une croix à l'intérieur du poignet droit. Ce tatouage ne donne lieu à aucune cérémonie religieuse ; il n'a en particulier aucun lien avec le baptême. On fait appel aux tatoueurs qui installent leurs échoppes sur les marchés, dans les centres de pèlerinage ou en ville⁷⁸⁷. En Égypte plus qu'ailleurs il est facile de constater, avec l'ethnographie, que la croix comme marque d'identité religieuse n'est qu'un usage du tatouage

⁷⁸¹ F. J. DÖLGER, « Die Kreuz-Tätowierung im christlichen Altertum », *Antike und Christentum. Kultur- und Religionsgeschichtliche Studien*, 1, 1929, p. 202-211.

⁷⁸² Cf. *infra*, p. 796 sq.

⁷⁸³ A. T. SINCLAIR, « Tattooing — Oriental and Gypsy », *American Anthropologist*, 10, 1908, p. 362.

⁷⁸⁴ J. CARWSELL, *Coptic Tattoo Design*, Beyrouth, 1958. Ces modèles constituent un répertoire d'embellèmes fortement influencés par l'iconographie occidentale des XVII^e et XVIII^e siècles.

⁷⁸⁵ *Ibid.*, p. xx.

⁷⁸⁶ O. MEINARDUS, « Tattoo and Name. A Study on the Marks of Identification of the Egyptian Christians », *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 63/64, 1972, p. 27-39.

⁷⁸⁷ G. VIAUD, *Magie et coutumes populaires chez les Coptes d'Égypte*, Saint-Vincent-sur-Jabron, 1978, p. 101-102. Pratique encore actuelle : T. MICK, « Les tatouages coptes en Égypte », *Tatouage magazine*, 29, nov.-déc. 2002, p. 64-69 (reportage en Haute-Égypte accompagné de photographies : les modèles utilisés par les tatoueurs véhiculent désormais une imagerie saint-sulpicienne ; les portraits de saints, de la Vierge et du Christ abondent, ce qui n'était pas le cas au début du XX^e siècle).

parmi d'autres : les deux objectifs principaux du tatouage restent l'ornement et la thérapeutique et/ou prophylaxie⁷⁸⁸. On sait que les musulmans ont parfois eux aussi utilisé le tatouage à des fins identitaires. Certains d'entre eux se faisaient tatouer lors de leur pèlerinage de la Mecque⁷⁸⁹. À l'époque de Louis Keimer, les musulmans de « basse classe » portaient parfois un tatouage représentant une mosquée ou le tapis sacré⁷⁹⁰.

a) Témoignages antérieurs à l'an 1000

> *Premières attestations (V^e et VI^e siècles)*

Les premières traces d'un lien entre marquage corporel et christianisme sont décelables dans la *Vie de saint Porphyre de Gaza* (début V^e s.). Ce texte, que nous avons déjà analysé plus haut, mentionnait, sur trois jeunes enfants tombés dans un puit, la présence de signes cruciformes gravés ou égratignés avec une pointe ou une aiguille (*ὡς ἀπὸ ξέσματος βελόνης*) et donnant l'impression d'avoir été dessinés en rouge, avec du cinabre (*ὡς ἀπὸ κινναβάρεως*)⁷⁹¹. Comme on pu le voir, le biographe de saint Porphyre se réfère aux petits tatouages prophylactiques au henné avec lesquels les familles palestiniennes des environs avaient coutume de protéger leurs enfants. Un procédé analogue a été observé en Afrique du Nord au début du XX^e siècle. Selon toute vraisemblance, ces familles palestiniennes, venues à Gaza profiter des largesses liées à la pose des premières pierres de l'église par Porphyre, n'étaient pas chrétiennes. Des observateurs chrétiens ont cependant établi un rapprochement entre ces tatouages infantiles, parfois cruciformes, et le signe de la croix du Christ. Le biographe, en reprenant un récit de sauvetage miraculeux, s'est même plu à faire de ces marques une signation surnaturelle avec laquelle le Christ aurait manifesté sa sollicitude à l'égard des trois petits Palestiniens. Une anecdote rapportée par l'historien byzantin Théophylacte Simocatta montre que, confrontés aux

⁷⁸⁸ N. H. HENEIN, *Mārī Girgis : village de Haute-Égypte* (IFAO, Bibliothèque d'Étude, 94), Le Caire, 1988, p. 208-210 ; W. S. BLACKMAN, *The Fellāhīn of Upper Egypt. Their Religious, Social and Industrial Life with Special Reference to Survivals from Ancient Times*, Londres, 1927, p. 51-54.

⁷⁸⁹ A. T. SINCLAIR, « Tattooing — Oriental and Gypsy », 1908, *op. cit.* n. 783, p. 362-363 : on se fait tatouer la date de la visite, un nom, des initiales ou encore une devise pieuse.

⁷⁹⁰ L. KEIMER, *Remarques sur le tatouage dans l'Égypte ancienne*, (Mémoires présentés à l'Institut d'Égypte et publiés sous les auspices de sa Majesté Farouk I^{er}, roi d'Égypte, t. 53), Le Caire, IFAO, 1948, p. 73.

⁷⁹¹ Voir le exte cité plus haut, p. 247.

tatouages thérapeutiques des Scythes orientaux, les chrétiens réagissaient encore de la même manière à la fin du VI^e siècle⁷⁹².

Ces deux notices ne permettent pas encore d'envisager le tatouage de la croix comme une pratique spécifiquement chrétienne. Mais certaines communautés palestiniennes pourraient se l'être approprié dès la fin du V^e siècle ou au début du siècle suivant, comme en témoigne Procope de Gaza commentant Is 44, 5 (« Celui-ci dira : Je suis à Dieu, et celui-ci se réclamera du nom de Jacob ; cet autre écrira sur sa main : “Je suis à Dieu”, et (il se réclamera) du nom d'Israël »⁷⁹³) :

Τὸ δὲ « τῆ χειρὶ », διὰ τὸ στίζειν ἴσως πολλοὺς « Et “sur la main”, parce que beaucoup [se] tatouent indifféremment sur les poignets ou sur les bras le signe de la croix ou le nom du Christ. »
ἐπὶ καρπῶν, ἢ βραχιόνων ἢ τοῦ σταυροῦ τὸ σημεῖον, ἢ τὴν Χριστοῦ προσηγορίαν.⁷⁹⁴

Procope de Gaza est le seul auteur byzantin à mentionner cette pratique, ce qui prouve, s'il en était besoin, qu'elle ne s'est jamais répandue dans l'Église grecque. Certes, comme le suggère πολλοὺς, des tatouages de ce genre n'étaient pas rares dans la région de Gaza. Mais les chrétiens de culture byzantine laissaient sans doute cette pratique aux populations rurales, qui ne faisaient là que perpétuer de vieilles habitudes.

Un ouvrage historico-légendaire conservé en syriaque, probablement rédigé dans la première moitié du VI^e siècle, nous transporte cette fois en Arabie Heureuse (Yémen actuel)⁷⁹⁵. Vers 525-530, le roi abyssin (éthiopien) Kaleb, un chrétien, lança une expédition en Arabie contre le roi juif Yûsuf qui dominait sur le royaume d'Himyar, en partie christianisé. Pour se faire reconnaître de leur coreligionnaires d'Éthiopie et obtenir la vie sauve, les chrétiens himyarites entreprirent de se tatouer le signe de la croix sur la main :

« But when [some of] the Himyaritic Christians saw that [all men] of [the Himya]rites were destroyed who were found, and were not [able] to say to the Abyssinians in their language : “We are Christians”, those Christians found out [an artifice], and tattooed [on their hands] the sign of the Cross, and [this artifice] they ... each other. [And these signs] ... [ce stratagème] ... les uns les autres. Et ils

⁷⁹² Texte cité plus haut, p. 249.

⁷⁹³ Toutes les versions n'ont pas « τῆ χειρὶ » (c'est le cas des Septante). Procope utilise une version qui avait : οὗτος ἐρεῖ Τοῦ Θεοῦ εἰμι, καὶ οὗτος βοήσεται ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰακωβ, καὶ ἕτερος ἐπιγράψει τῆ χειρὶ Τοῦ Θεοῦ εἰμι, (καὶ οὗτος βοήσεται) ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰσραηλ.

⁷⁹⁴ PROCOPE DE GAZA († 528), *Commentaire sur Isaïe*, PG 87, 2, col. 2401B.

⁷⁹⁵ Excellent panorama de la situation religieuse dans la région aux III^e - VI^e siècles par I. GAJDA, « Monothéisme en Arabie du Sud préislamique », *Chroniques Yéménites* (Centre Français d'Archéologie et de Sciences Sociales de Sanaa), 2002 (éd. électr. en format html disponible sur <http://cy.revues.org>).

they showed [to the Abyssinians] who had gone out destroying, [and when] the Abyssinians [saw these signs on their hands] they did them no harm. »⁷⁹⁶ montrèrent [ces signes aux Abyssiniens] qui étaient sortis les massacrer, [et lorsque] les Abyssiniens [virent ces signes sur leurs mains], ils ne leur firent aucun mal. »

Ce mythe étioologique n'est pas d'une grande valeur documentaire. Il atteste seulement le fait qu'une forme de tatouage pratiquée en Arabie a commencé à être christianisée à partir du VI^e siècle.

> *Le cas du Maghreb*

F. J. Dölger rappelle qu'au cours de son séjour en Algérie (en 1910), il avait remarqué certains autochtones portant une petite croix tatouée sur le visage. Voici son appréciation du phénomène :

« Ce tatouage est sûrement aujourd'hui un signe tribal, analogue aux points et autres signes que j'ai remarqués sur d'autres indigènes d'Alger. Mais d'où vient précisément cette forme de croix ? Les tribus arabes vinrent s'établir dans des régions où se trouvaient des populations chrétiennes arabes, coptes et autres. Une tribu chrétienne indigène qui portait le signe [de la croix], comme les Himyarites en Arabie du Sud, ne pourrait-elle pas avoir continué à porter ce signe sacré (*das heilige Zeichen*) lors de son passage à l'Islam ? »⁷⁹⁷

Déjà au début du XVII^e siècle, Pierre Davity expliquait l'origine des tatouages cruciformes du Maghreb de la manière suivante :

« Les montagnards ont cette coutume de porter une croix noire sur la joue, et une autre en la paume de la main. Ce qui procéda premièrement de ces pays étant sujets aux Goths [i. e. les Vandales], qui ne voulaient tirer des Chrétiens aucun tribut, chacun se disait chrétien, afin d'être exempt ; et pour cette cause ils ordonnèrent que tous les Chrétiens eussent ce signe de la Croix ; chose que leurs successeurs observèrent, bien qu'ils soient devenus Maures et en ignorent la cause. »⁷⁹⁸

Les observations de F. J. Dölger rejoignent celles faites à la même époque par le Dr Louis Carton⁷⁹⁹. Dans un mémoire assez substantiel, ce dernier inventorie et décrit avec beaucoup de soin les différents types de tatouages en usage en Afrique du Nord. Il remarque la fréquence des petites croix dans le répertoire, en particulier dans le tatouage de la face⁸⁰⁰. Puisque l'Islam ne

⁷⁹⁶ *Le Livre des Himyarites*, ch. 44, trad. A. MOBERG, *The Book of the Himyarites. Fragments of a Hitherto Unknown Syriac Work*, Lund / Londres / Paris / Oxford / Leipzig, 1924, p. CXXXVIII.

⁷⁹⁷ F. J. DÖLGER, « Die Kreuz-Tätowierung im christlichen Altertum », 1929, *op. cit.* n. 797, p. 208.

⁷⁹⁸ P. DAVITY, *Description générale de l'Afrique, seconde partie du monde. Avec tous ses Empires, Royaumes, Etats, et Républiques*, Paris, 1637, p. 184.

⁷⁹⁹ Louis Carton (1861-1924), qui a beaucoup écrit sur les antiquités africaines, a dirigé plusieurs fouilles archéologiques au début du XX^e siècle, à Bulla Regia en particulier.

⁸⁰⁰ L. CARTON, « Ornementation et stigmates tégumentaires chez les indigènes de l'Afrique du Nord », *Mémoires de la Société d'Anthropologie de Bruxelles*, 2, 1909, p. 15-17, et pl. I : la croix apparaît [Suite de la note page suivante]

pouvait en aucun cas avoir encouragé le motif de la croix, son origine chrétienne doit être tenue pour certaine :

« La croix, signe symbolique fort répandu dans un pays qui avait compté de nombreux adeptes de la religion chrétienne, fut naturellement l'une des marques de reconnaissance les plus employées. »⁸⁰¹

« Cette prédominance — pour ne pas dire suprématie — de la croix dans la symbolique, ou plutôt dans la décoration des téguments, sur toutes les autres figures et notamment sur le signe le plus cher aux musulmans [i. e. le croissant] est donc des plus remarquables. [...] Depuis l'apparition de l'Islam, ce signe aurait plutôt dû disparaître. D'où cette conclusion que, l'islamisme ne l'ayant ni importée ni favorisée, elle doit lui être antérieure et que, comme entre l'Islam et le christianisme aucune autre religion ne s'est implantée en Afrique, c'est la croix, en tant que grand "signe" de ce dernier, que nous retrouvons sur les indigènes. [...] si la religion musulmane a, en Afrique, supprimé la croix dans les temples, elle n'a même pas pu en restreindre l'emploi sur les téguments. Le tégument humain est donc en quelque sorte le dernier sanctuaire où, dans l'effondrement des souvenirs du christianisme, a été conservé son symbole primordial, la croix. »⁸⁰²

Les matériaux réunis par le Dr Carton suffisent cependant à mettre en doute ses conclusions. La croix, avec d'autres motifs simples, est en effet très couramment utilisée dans le tatouage thérapeutique⁸⁰³. Comme le montre le "cas Ötzi"⁸⁰⁴ et les légendes byzantines⁸⁰⁵, la croix fait partie des figures élémentaires — souvent réduites à quelques traits ou quelques points — que l'on utilisait bien avant le christianisme dans un but prophylactique et/ou thérapeutique.

Les hypothèses de F. J. Dölger et L. Carton contredisent également le témoignage d'Augustin, qui, tout en accordant une place très importante à la signation chrétienne, ne permet en aucun cas d'établir l'existence d'un tatouage cruciforme dans les communautés chrétiennes d'Afrique du Nord⁸⁰⁶. Les chrétiens qui, dans leur écrasante majorité, étaient issus de familles romanisées de longue date, n'avaient, socialement et culturellement parlant, presque rien de commun avec les tribus environnantes. On sait que plusieurs élites maures adoptèrent au V^e siècle la religion chrétienne. Ces choix étaient en grande partie motivés par les politiques d'alliance que l'instabilité de la région rendait nécessaires, soit avec les Vandales au V^e siècle, soit avec les Byzantins à partir du VI^e siècle. Il n'est d'ailleurs pas facile d'évaluer le degré réel de

souvent chez l'homme au milieu du front, un peu au-dessus de la ligne des sourcils, mais aussi sur les tempes et les joues.

⁸⁰¹ *Ibid.*, p. 10.

⁸⁰² *Ibid.*, p. 55-56.

⁸⁰³ *Ibid.*, p. 31-43. Très bon inventaire des tatouages thérapeutiques, que nous aurions pu citer plus haut à côté des observations de René Chabelard (cf. *supra*, p. 244 sq.).

⁸⁰⁴ Cf. *supra*, p. 213 sq.

⁸⁰⁵ Cf. ci-dessus, p. 789 sq. et *supra*, p. 245 sq.

⁸⁰⁶ Cf. *supra*, p. 780 sq.

christianisation des Maures à cette époque⁸⁰⁷. Entre le v^e et le vii^e s., les motifs cruciformes de leur répertoire tatoué ont pu être, de temps à autre, associés au christianisme. Le cas s'est présenté à Gaza au v^e siècle⁸⁰⁸. Mais deux siècles d'instabilité paraissent insuffisants pour que le tatouage de croix s'impose comme marque d'appartenance au christianisme. Le contingent des populations non-christianisées est resté majoritaire, et c'est chez lui que le tatouage traditionnel s'est perpétué. Qu'à l'occasion tel ou tel Maure converti ait daigné compléter ses petits tatouages géométriques traditionnels avec une croix plus explicite, ou même avec le monogramme du Christ, comme le feront certains Palestiniens à l'époque de Procope de Gaza⁸⁰⁹, cela doit être compté comme un épiphénomène au regard d'un *habitus* qui était partagé par un grand nombre de sociétés tribales établies aux franges du pourtour méditerranéen. Nous avons déjà cité⁸¹⁰ un passage de Victor de Vita mentionnant l'interpellation d'un manichéen tatoué (?) sur la cuisse, au cours des persécutions anti-manichéennes d'Hunéric (entre 477 et 480) :

*De quibus repertus est unus, nomine Clementianus, monachus illorum, scriptum habens in femore : Manichaeus discipulus Christi Jesu.*⁸¹¹ « Parmi ces gens on en trouva un, nommé Clémentien, un de leurs moines, qui portait inscrit sur sa cuisse : “Manichéen disciple du Christ Jésus” »

Le fait que cette singularité ait mérité d'être relevée par Victor de Vita prouve assez son caractère exceptionnel. On peut même imaginer que le malheureux Clémentien s'était en fait contenté du monogramme du Christ (*ἡ Χριστοῦ προσηγορία*, dit Procope). Ses mauvaises fréquentations auront suffi pour que ses détracteurs se décident à rallonger l'inscription d'origine, soit de façon très concrète, par une sorte de stigmatisation punitive, soit dans le souvenir qu'ils auront voulu laisser d'une rencontre aussi insolite.

⁸⁰⁷ Voir Y. MODÉLAN, « Les Églises et la *reconquista* byzantine : A. L'Afrique », *Histoire du Christianisme*, t. 3 : *Les Églises d'Orient et d'Occident*, dir. L. PIETRI, Paris, 1998, p. 699-717. On allègue souvent comme preuve de christianisation la stèle funéraire peinte de Djorf Torba (Sahara), où plusieurs personnages brandissent des objets cruciformes (par ex. G. CAMPS, « *Rex gentium Maurorum et Romanorum*. Recherches sur les royaumes de Maurétanie des vi^e et vii^e siècles », *Antiquités Africaines*, 20, 1984, p. 209-211). Il fait cependant tenir compte des réserves de Michel LIHOREAU (*Djorf Torba. Nécropole saharienne antéislamique*, Paris : Centre d'Études sur l'Histoire du Sahara, 1993, p. 115 et 124) qui propose d'interpréter ces objets comme des « poignard[s] tenu[s] à pleine lame ». L'analyse du contexte archéologique le conduit même à dater les *tumuli* de Djorf Torba du ii^e siècle apr. J.-C. au plus tard.

⁸⁰⁸ Voir ci-dessus, p. 789 sq.

⁸⁰⁹ Cf. ci-dessus, p. 790.

⁸¹⁰ Cf. *supra*, p. 143.

⁸¹¹ VICTOR DE VITA, *Histoire de la persécution vandale en Afrique*, livre II, ch. 1, § 2, éd. et trad. S. LANCEL, CUF, 2002, p. 122 (= PL 58, col. 201C).

> *Les Canons dits de saint Basile*

Comme vont nous le montrer les *Canons dits de saint Basile*, les autorités ecclésiastiques des régions proche-orientales tenteront d'interdire le tatouage. Ce recueil disciplinaire, qui emprunte son nom à une collection canonique antérieure⁸¹², a été écrit à l'origine en grec. Nous ne le connaissons que par une version arabe (intégrale) et par plusieurs fragments coptes⁸¹³. Quatre canons permettent de penser que l'ouvrage n'a pas été composé en Égypte⁸¹⁴. René-Georges Coquin suggère même une origine syrienne⁸¹⁵. Le canon qui va nous intéresser ne se trouve que dans la recension arabe, dont le contenu peut être résumé comme suit :

« Tels qu'ils apparaissent en arabe, les *Canons de Basile* incluent une profession de foi trinitaire et christologique (canon 1). Puis ils parlent des deux voies, le bien et le mal (canon 2) ; du mariage et de sa discipline (canons 3-19) ; de la pénitence (canons 20-27), de prescriptions pour les laïcs (canons 28-37) et pour le clergé (canons 38-95). Ils se terminent par des ordonnances liturgiques (canons 96-106). »⁸¹⁶

Deux manuscrits nous ont transmis la recension arabe, l'un conservé au British Museum (Brit. Mus. ms. Add. 7211), l'autre à Berlin (Berlin R). Aucun n'a été édité, mais Wilhelm Riedel a donné, en 1900, une traduction allemande du manuscrit de Berlin. Il a pu constater à la fois l'ancienneté de certaines prescriptions empruntées aux anciens canons grecs, des références aux conclusions du synode de Laodicée (363) et aux conciles africains (fin IV^e - début V^e siècle), mais aussi plusieurs remaniements dus aux compilateurs arabes⁸¹⁷. On ne saurait donc déter-

⁸¹² Les véritables *Canons de saint Basile* sont issus des lettres 188, 199 et 217 de Basile de Césarée. Voir le t. 2 de l'éd. Y. COURTONNE, *CUF*, 1961, p. 120-131 ; 154-164 ; 208-217 et P.-P. JOANNOU (éd. et trad.), *Fonti I, fascicolo IX : Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*, t. II : *Les canons des Pères grecs (Lettres Canoniques)*, Rome, 1963, p. 85-199. Il s'agit surtout d'ordonnances concernant les unions légitimes ou non, et l'établissement des sanctions que l'Église impose aux fautifs (exclusion de participation aux sacrements pendant un nombre variable d'années). Certains canons sont dirigés contre le recours à la magie.

⁸¹³ Canons 14, 15, 29, 30, 31, 32, 33, 38, 39, 40, 42, 43, 44, 90, 93, 94.

⁸¹⁴ Les canons 46 et 95 témoignent d'une hiérarchie basée sur un métropolitain, alors qu'en Égypte, tout dépendait du patriarche (R.-G. COQUIN, « Canons of saint Basil », *The Coptic Encyclopedia*, 2, 1991, p. 459). À propos des dépenses funéraires inconsidérées, l'auteur du canon 31 précise : « j'ai entendu dire que cela se faisait en Égypte » (W. E. CRUM, « The Coptic Version of the "Canons of S. Basil" », *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, 26, 1904, p. 58).

⁸¹⁵ Dans M. ALBERT et alii, *Christianismes orientaux. Introduction à l'étude des langues et des littératures*, Paris, 1993, p. 193.

⁸¹⁶ R.-G. COQUIN, « Canons of saint Basil », *The Coptic Encyclopedia*, 2, 1991, p. 459. Résumé fait sur celui de W. RIEDEL, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien. Zusammengestellt und zum Teil übersetzt*, Leipzig, 1900, p. 232.

⁸¹⁷ W. RIEDEL, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, 1900, *op. cit.*, p. 232-233. Le canon 86 fait allusion à la législation musulmane, et les développements du canon 46 sont basés sur un jeu de mots arabe.

miner avec exactitude l'origine du canon 27, que nous citons d'après la traduction de Wilhelm Riedel :

So müssen auch die Kleider der Männer würdig und anständig sein, nicht rot oder purpurn. Sie sollen keine Siegel an den Fingern tragen. Kein Mann soll sein Haar lang wachsen lassen, wie der Apostel gesagt hat (1 Kor 11, 14), oder sich tätowieren wie die Heiden, welche sich verächtlich machen und in ihren Gedanken huren, sie, die Anhänger der Satane. Habt keinen Gefallen an ihnen und sitzt nicht vor denen, welche sie mit Dorn und Nadel bezeichnen, daß ihr Blut zur Erde fließt. Hütet euch vor allen Unkeuschen, damit sich bei uns nicht das Wort dessen erfülle, der da spricht, daß sie in den Gedanken ihres Herzens huren. Darauf achtet !⁸¹⁸

« Les vêtements des hommes doivent aussi être dignes et décents, ni rouges ni pourpres. [Les hommes] ne doivent porter aucun sceau autour des doigts. Aucun homme ne doit se laisser pousser les cheveux, comme l'a dit l'Apôtre (1 Co 11, 14), ni se tatouer comme les païens, qui se font dédaigneux et fornicent dans leurs pensées, eux, les partisans de Satan. N'ayez aucune complaisance envers eux, et ne restez pas devant ceux qui les marquent avec des épines et des aiguilles pour que leur sang coule à terre. Gardez-vous de tous les impudiques, pour que ne s'accomplisse pas chez nous la parole concernant ceux qui fornicent dans les pensées de leur cœur. Prêtez-y attention ! »

Au vu de l'état actuel des connaissances sur ce texte, trois hypothèses se présentent à nous : a) notre canon provient d'un recueil disciplinaire syrien rédigé en grec (*terminus post quem* V^e s. ?) ; b) il a été introduit par les traducteurs coptes, et renvoie à des réalités égyptiennes ; c) on l'a ajouté lors de la version arabe (à partir du X^e s.). Quoi qu'il en soit, ce document constitue le dernier témoignage susceptible d'être rapporté à l'ère patristique classique. Remarquons que le tatouage cruciforme n'est pas mentionné ; il semble même entrer en contradiction avec l'esprit du canon 27, qui prohibe *le tatouage en général*, à la suite d'autres prescriptions relatives au costume et à la coiffure masculines. Tolère-t-il le tatouage féminin ? Ce dernier était certainement pratiqué dans la région d'où provient le canon 27, qu'il s'agisse de l'Égypte ou de la Syrie. La mention « aucun homme ne doit se laisser pousser les cheveux [...] ni se tatouer » pourrait signifier, en creux, que les femmes, auxquelles est reconnu le droit de porter les cheveux longs, ont aussi le droit de se tatouer. Cependant, puisque le tatouage est dévalorisé en tant que pratique *païenne*, il semble bien que l'auteur de notre canon ait dans l'idée que cette forme de parure ne convient pas aux chrétiens, quel que soit leur sexe.

*
* *

⁸¹⁸ W. RIEDEL, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, 1900, *op. cit.*, p. 245. Ce canon est cité par F. J. DÖLGER, « Die Kreuz-Tätowierung im christlichen Altertum », 1929, *op. cit.* n. 781, p. 202.

b) Notices médiévales et pré-modernes

> *Le “baptême de feu” attribué aux Nubiens et aux Abyssins*

Plusieurs notices citées ci-dessous ont déjà été réunies dans les années 1940 par Enrico Cerulli, vice-gouverneur en Éthiopie sous le régime de B. Mussolini, mais aussi célèbre éthiopisant. Ses deux recueils (*EP 1* et *EP 2*)⁸¹⁹ intéressent avant tout l’histoire de la communauté éthiopienne de Jérusalem. Toutes les sources y sont transcrites dans leur langue d’origine, à partir d’éditions souvent difficiles à se procurer. Nous nous sommes donc parfois contenté de reprendre le texte donné par E. Cerulli, en signalant ses sources.

Le maître Thietmar, qui effectua un pèlerinage à Jérusalem en 1217, eut l’occasion de visiter le Sinaï. On lui apprend qu’au-delà de l’Égypte se trouve une terre entièrement chrétienne, dont les habitants — les *Yssini*, pour *Abyssins* — ont l’habitude d’imprimer le signe de la croix sur le front de leurs enfants avec un cautère :

*Item vidi de monte Synai quadam terram ultra Egyptum cujus incol[a]e vocantur Yssini, qu[a]e tota christiana est. Et habent singuli homines illius provinci[a]e crucem in frontibus suis, quia cum parvi sunt nati, cauterisuntur in frontibus in signum crucis.*⁸²⁰ « Depuis le mont Sinaï, il m’a été donné de voir jusqu’à un certain point le pays [qui s’étend] au-delà de l’Égypte, dont les habitants s’appellent [Ab]yssins, et qui est entièrement chrétien. Tous les hommes de cette contrée ont une croix sur le front, parce que, quand les petits naissent, on les cautérise sur front avec le signe de la croix. »

Olivier le Scholastique, futur évêque de Paderborn, rapportera d’Égypte des informations analogues. On lui doit une *Historia Damiatina* composée avant et après la prise de Damiette (4 novembre 1219)⁸²¹, dans laquelle on trouve les précisions suivantes :

Ultra Leemanniam Ethiopia regiones habet latissimas, populum Christianum innumerabilem partim sub regibus Christianis, partim sub dominio Sarracenorum constitutum. Hic sunt Nubiani, qui in sacramento altaris et aliis divinis officiis Jacobinis sociantur, eo excepto, quod Nubiani soli parvulis suis karakterem « Au-delà de la Leemannia⁸²³, l’Éthiopie occupe des régions extrêmement vastes où une population chrétienne innombrable se trouve sous l’autorité de rois chrétiens, et en partie sous domination sarrasine. Là sont les Nubiens, qui rejoignent les jacobiniens⁸²⁴ quant au sacrement de l’autel et quant autres services divins, hormis le fait que les Nubiens sont les seuls à ne baptiser de nulle autre manière qu’en imprimant au

⁸¹⁹ E. CERULLI, *Etiopi in Palestina. Storia della Comunità etiopica di Gerusalemme*, vol. 1, (Collezione scientifica e documentaria a cura del Ministero dell’Africa italiana, 12) Rome, 1943 ; vol. 2 (Collezione scientifica e documentaria a cura dell’Ufficio studi del Ministero dell’Africa italiana, 14), Rome, 1947.

⁸²⁰ *EP 1*, p. 56 = Jules DE SAINT-GENOIS, « Voyages faits en Terre Sainte par Thietmar en 1217 et par Burchard de Strasbourg en 1175, 1189 ou 1225 », *Mémoire de l’Académie Royale des Sciences, Lettres et des Beaux Arts de Belgique*, 26, 1851, p. 54 (non consulté).

⁸²¹ Ville de Basse-Égypte, en arabe *Dumyāt*, dans le delta du Nil, au nord-est du Caire.

crucis ignito ferro trifariam in fronte al- fer rouge sur leurs petits une marque de la croix
trinsecus juxta oculos imprimunt, nihilo- répétée trois fois : sur le front et de chaque côté des
*minus baptizant.*⁸²² yeux. »

D'après les notices de Thietmar et d'Olivier, les chrétiens de Nubie et d'Éthiopie étaient les seuls concernés par ce type de marquage corporel. Qu'en était-il des Coptes de Basse-Égypte, que nos deux voyageurs ont certainement croisés ? Comme nous le verrons, ces derniers se contentaient de faire tatouer le bras (ou la main). Ces tatouages, moins ostensibles que les marques nubiennes, ont pu échapper à nos deux observateurs. Notre première partie suggérait une frontière assez nette entre la Basse-Égypte — dépourvue de momies tatouées — et la Haute-Égypte / Basse-Nubie⁸²⁵. Ce constat est confirmé par l'ethnographie récente qui limite l'usage du tatouage féminin couvrant à la Haute-Égypte. D'un certain point de vue, cette frontière subsiste encore au moyen âge : les pratiques les plus ostensibles restent l'apanage des populations méridionales. Mais le témoignage de Daniel Fouquet, qui a pu relever à la fin du XIX^e siècle plusieurs exemples de tatouage thérapeutique dans les classes populaires de Basse-Égypte⁸²⁶, montre que certaines pratiques marginales (Nubiens, Bédouins du désert) pouvaient gagner la région du Caire. L'adoption du tatouage par les Coptes pourrait avoir emprunté des voies similaires. La composante thérapeutique-prophylactique a d'ailleurs dû jouer un rôle dans cette affaire. Nous l'avons vue à l'œuvre dès l'époque byzantine⁸²⁷.

Si l'on en croit le rapport de Thietmar et d'Olivier, les Nubiens et les Abyssins appliquaient des *marques au fer rouge* sur leurs enfants. Que faut-il en penser ? La cautérisation des tempes dont parle Olivier pourrait nous rappeler celle que les anciens Libyens pratiquaient sur leurs enfants⁸²⁸. Les Bédouins et les Arabes avaient également recours aux pointes de feu un peu partout en Afrique du Nord et au Proche-Orient⁸²⁹. Au XVI^e siècle, Prosper Alpino notera que cette thérapeutique remportait en Égypte un franc succès auprès des « Arabes cavaliers vivant sous la tente et chez tous les autres habitants du désert » ; elle fait même partie des

⁸²² EP 1, p. 58 = Hermann HOOGEWEG, *Die Schriften des Kölner Domscholasters, späteren Bischof von Paderborn und Kardinal-Bischof von S. Sabina Oliverius* (Publikationen des Litterarischen Vereins in Stuttgart, 202), Tübingen, 1894, p. 260 (non consulté).

⁸²³ Ce toponyme est inconnu par ailleurs. D'après Olivier, cette région d'Égypte commence dès les abords de Babylone au sud du Caire.

⁸²⁴ Les jacobiniens ou jacobites désignent ici les monophysites d'Égypte, à savoir les Coptes.

⁸²⁵ Cf. *supra*, p. 193 sq.

⁸²⁶ Cf. *supra*, p. 243 sq.

⁸²⁷ Cf. *supra*, p. 789 sq.

⁸²⁸ Cf. *supra*, p. 276 sq.

⁸²⁹ Cf. *supra*, p. 283 sq.

prescriptions ordinaires délivrées par les médecins égyptiens⁸³⁰. Les cautérisations relevées dans la région d'Assouan par Eugen Strouhal n'affectaient cependant pas le visage. On pratiquait seulement des incisions aux encoignures externes des yeux⁸³¹. La terminologie des auteurs médiévaux n'est sans doute pas d'une grande fiabilité. Cicatrices d'incisions et même tatouages pourraient avoir été confondus avec des cautérisations. Une fresque de la cathédrale de Faras (XII^e siècle) représente d'ailleurs une princesse nubienne qui a tout l'air d'être tatouée (pl. LXIX)⁸³². Le peintre, qui l'a placée sous la protection d'une Vierge à l'Enfant, lui a donné une carnation beaucoup plus foncée que sa patronne céleste. Elle porte, entre les deux sourcils, une petite croix oblique peinte en noir qu'il semble bien difficile de ne pas interpréter comme un tatouage.

Les notices de Thietmar et d'Olivier sur les Nubiens et les Abyssins peuvent être nuancées par les informations de première main recueillies en Éthiopie par Francisco Álvarez († 1540) :

« Ils n'usent aucune autre cérémonie en leur batême. Car quand aus marques léqueles nous voyons porter à quelques esclaves noirs, sus le nez, entre les deus yeus, ou bien sus les sourcils : elles ne sont pas faites avec le feu, ny pour chose qui concerne aucun point de la religion chretienne (ainsi qu'on a fausement presumé) mais se sont seulement par une galanterie, avec un fer froid : disans que cela est de fort bonne grace : telement qu'il se trouve dés femmes fort expertes en cet affaire, & font ces marques en cette sorte. Elles prennent un gran d'ail épluché, & non par trop frais, qu'ils mettent auprès de l'œil, ou autre part, là où elles veulent imprimer le si[g]ne ; puis taillent la chair autour, de l'ail avec avec la pointe d'un couteau : ce fait elles elargissent la cicatrice, dans laquelle elles appliquent un peu de cire, & sus icelle un petit morceau de pâte : bandans après cela, la tête du personnage, qui ne se doit de bouger de toute la nuit : Ainsi demeure la marque à jamais, & semble avoir été faite avec le feu, à cause que la couleur de ce si[g]ne est plus noire, & obscure, que le teint du visage bazané. »⁸³³

Cette notice nous offre deux informations importantes : a) la cérémonie baptismale des Éthiopiens ne comprend aucun rite de marquage corporel ; b) ceux qui se font marquer le visage recourent à un procédé qui tient à la fois de la scarification et (surtout) du tatouage. La « cire » et la « pâte » servent certainement de base à pigment foncé : « la couleur de ce signe est plus noire et plus obscure que le teint du visage basané ». La princesse de Faras pourrait avoir été marquée de cette manière. Les remarques de F. Álvarez ont également un intérêt historio-

⁸³⁰ Cf. *supra*, p. 285.

⁸³¹ Cf. *supra*, p. 287 sq.

⁸³² Brève description de cette fresque et transcription de ses inscriptions (ἡ Μαρία πάρ[θενος] ἡ μῆ[τηρ] τοῦ Χ[ριστο]ῦ et Ἰ[ησοῦ]ς ὁ Χ[ριστο]ῦ) dans J. KUBIŃSKA, *Faras IV : Inscriptions grecques chrétiennes*, Varsovie, 1974, n° 69, p. 125-126 et fig. 62 p. 127.

⁸³³ F. ÁLVAREZ, *Historiale description de l'Éthiopie [...]*, éd. (et trad. ?) J. BELLÈR, Anvers, 1558 (disponible en format pdf sur <http://gallica.bnf.fr>), f° 78v-79r.

graphique. On notera en particulier le fait qu'une marque tatouée lui paraît « avoir été faite avec du feu ». F. Álvarez, on le voit, a en tête les traces qu'un tison peut laisser sur une surface en bois clair ou sur une feuille de papier ; il ne songe nullement aux cicatrices incolores des cautérisations. Un préjugé de ce genre pourrait bien avoir dénaturé les informations recueillies par Thietmar et d'Olivier. Jean-Baptiste du Sollier, un missionnaire jésuite qui consacrera au début du XVIII^e siècle quelques lignes à la question des marques corporelles chez les chrétiens orientaux, confond lui aussi cautérisation et tatouage. Il fait quelque part cette remarque :

*Scimus etiam et vidimus, ex peregrinatione Hierosolymitae reduces, istiusmodi cruces, pulvere nitrato cuti inustas monstrare : vel voti persoluti, vel popularis devotionis, vel inanis ostentationis indicium.*⁸³⁴ « Nous connaissons et nous avons aussi vu des gens revenus d'un pèlerinage à Jérusalem montrer des croix brûlées de cette manière dans la peau avec de la poudre de nitre [i. e. poudre à canon] : indice soit de l'acquiescement d'un vœu, soit d'une dévotion populaire, soit d'une vaine ostentation. »

Or on sait, par d'autres témoignages, que les marques corporelles rapportées de Jérusalem par des Européens étaient bien tatouées⁸³⁵. Pour les colorer, on utilisait une poudre noire qui pouvait être de la poudre à canon ou de l'antimoine :

« La Pâque finie, chacun [des pèlerins orientaux venus à Jérusalem] retourne en son pays, fier de pouvoir émuler avec les musulmans pour le titre de pèlerins ; plusieurs, même, afin d'être reconnus partout pour tels, se font graver sur la main, sur le poignet, ou sur le bras, des figures de croix, de lance, et le chiffre de Jésus et de Marie. Cette gravure douloureuse et quelquefois périlleuse se fait avec des aiguilles dont on remplit la piqûre de poudre à canon, ou de chaux d'antimoine. Elle reste ineffaçable ; les musulmans ont la même pratique, et elle se retrouve chez les indiens, chez les sauvages [...]. »⁸³⁶

L'usage de la poudre à canon (noire) comme *pigment* pour le tatouage a souvent été mal compris, et d'aucuns ont cru que cette poudre servait à cautériser la peau. Il n'en est rien⁸³⁷. Le

⁸³⁴ J.-B. DU SOLLIER, *Tractatus historico-chronologicus de patriarchis Alexandrinis [...] subjungitur appendix de initiis, erroribus, et institutis Copto-Jacobiticis*, § 129, Anvers, 1708, p. 129F. Nous citons plus bas (p. 811 sq.) l'ensemble de ses réflexions.

⁸³⁵ Juliet Fleming rapporte que, dès 1612, un Écossais en pèlerinage à Jérusalem, répondant au nom de William Lightgow, s'était fait tatouer une croix associée à la couronne de James Premier. Le récit de voyage qu'il dédicacera au souverain britannique comportait un dessin de ce tatouage (J. FLEMING, « The Renaissance Tattoo », *Written on the Body. The Tattoo in European and American History*, éd. J. CAPLAN, Londres, 2000, p. 80).

⁸³⁶ C.-F. DE VOLNEY, *Voyage en Syrie et en Égypte, pendant les années 1783, 1784 et 1785*, Paris, 1787 (disponible en mode texte sur <http://gallica.bnf.fr>), p. 287.

⁸³⁷ Voir par exemple les remarques de R. P. LESSON, « Du tatouage chez les différents peuples de la terre », *Annales maritimes et coloniales*, année 1820, 11^e partie, p. 290-291 (technique utilisée par les marins) : on se sert « de trois aiguilles ordinaires et de différente grosseur, réunies dans un seul manche, les unes au-dessus des autres. La pointe de celle du centre dépasse un peu les deux latérales. On les trempe dans une eau fortement chargée de noir de fumée, de poudre à canon, d'encre de chine ou d'indigo, de carmin, de minium ou d'orcanette ; puis on pratique avec lenteur les piqûres d'une manière successice et très-rapprochée sur la peau solidement tendue par une main, tandis que l'autre opère et dirige, tantôt la pointe centrale, tantôt une des deux latérales [...] Quelques marins disent qu'on place sur

[Suite de la note page suivante]

Père du Bernat, un autre missionnaire jésuite que Jean-Baptiste du Sollier connaissait⁸³⁸, parle d'ailleurs du tatouage copte en des termes plus appropriés :

« Se voyant ainsi confondus avec les Juifs et les Mahométans, et voulant se distinguer, [les Coptes] se marquent d'une croix sur le bras ; ils se font piquer la peau avec une aiguille, et mettent dessus ou du charbon broyé, ou de la poudre, qui laisse une marque ineffaçable, qu'ils ne manquent pas de montrer quand on leur demande s'ils sont chrétiens. »⁸³⁹

Nous voici en présence du fameux tatouage copte, encore pratiqué aujourd'hui en Égypte. Le Père du Bernat est-il le premier observateur à le signaler ? Une attestation plus ancienne pourrait se trouver chez Jacques de Vitry, auteur d'une notice souvent reprise et commentée. Ce clerc de la première moitié du XIII^e siècle mérite quelques mots de présentation.

Jacques de Vitry naît vers 1165, probablement à Vitry-en-Perthois, à 75 km au sud-est de Reims. Il est ordonné prêtre en 1210. Prédicateur actif de la cinquième croisade dans le nord de la France, il finit par être élu sur le siège épiscopal de Saint-Jean-d'Acre en Palestine. Élevé à la dignité épiscopale à Rome en 1216, il gagne Acre la même année. Au cours des années suivantes, on le trouve associé aux opérations militaires des Croisés. Partisan d'attaquer les Sarrasins en Égypte, il finance en partie l'expédition de Damiette à laquelle il participe activement. Entre 1218 et 1222, il séjourne dans le Delta et entreprend la rédaction de son *Historia Hierosolimitana abbreviata*. Le livre I (*Historia orientalis*) pourrait même y avoir été achevé⁸⁴⁰. Après l'abandon de Damiette, Jacques de Vitry tente de se faire dispenser de ses obligations épiscopales. Il obtiendra gain de cause en 1227, et pourra retourner dans le nord de la France. Grégoire IX le fait cardinal en 1228. Jacques de Vitry meurt en 1240⁸⁴¹.

les piqûres une légère traînée de poudre à canon, à laquelle on met le feu. Mais je n'ai jamais eu l'occasion de voir l'application de ce moyen, que beaucoup de *pikeurs* en titre m'ont également assuré ne pas connaître. »

⁸³⁸ Le Père du Bernat lui avait adressé une relation écrite en Égypte que J.-B. du Sollier utilisera dans son *Tractatus historico-chronologicus*. Voir le résumé de cet ouvrage dans le *Journal des Savants*, 1709, fasc. 1, p. 417-422 et p. 385-399, en part. p. 392-393.

⁸³⁹ *Lettre du Père du Bernat, missionnaire de la Compagnie de Jésus en Égypte, au Père Fleuriau de la même Compagnie, datée du 20 juillet 1711*, éd. M. L. AIMÉ-MARTIN, *Lettres édifiantes et curieuses concernant l'Asie, l'Afrique et l'Amérique, avec quelques relations nouvelles des missions et des notes géographiques et historiques*, t. 1 : Grèce - Turquie - Syrie - Arménie - Perse - Égypte - Amérique septentrionale, Paris, 1875, p. 590.

⁸⁴⁰ Dans le prologue de ce livre, Jacques de Vitry dit en effet avoir commencé son *Historia Hierosolimitana* pendant l'hiver 1219/1220. Le livre II (*Historia occidentalis*), composé après son retour en Europe, a été récemment traduit par Gaston Duchet-Suchaux, et annoté par Jean Longère (coll. *Sagesse chrétiennes*, Paris, 1997). Le livre III — une compilation de l'*Historia Damiatina* d'Oliver et d'autres descriptions de la Terre Sainte — n'est probablement pas de Jacques de Vitry.

⁸⁴¹ Ces données sont extraites de la copieuse introduction qui accompagne l'édition des *sermones vulgares* par Thomas Frederick Crane (T. F. CRANE, *The exempla or illustrative stories from the sermones vulgares of Jacques de Vitry*, Londres, 1890, p. XXIV-XXXIV)

Le passage qui suit est extrait d'un chapitre consacré aux déviations diverses dont seraient coupables les communautés chrétiennes orientales.

- Tertius error est praedictorum Jacobitarum seu Jacobinorum, et ignorantia crassa, et quasi tenebrae palpabiles, quod plures eorum ante baptismum parvulos suos cum ferro calido adurentes et signantes, in frontibus imprimunt cauterium. Alii autem in modum crucis in ambabus genis, seu temporibus in modum crucis infantes suos consignant; perverse putantes eos per ignem materialem expiari, eo quod in evangelio beati Matthaei scriptum sit, quod beatus Joannes Baptista de Christo dixerit: Ipse vos baptizabit in Spiritu Sancto et igne: cum tamen omnibus fidelium liqueat, quod in igne spirituali, id est, Spiritu Sancto fiat peccatorum remissio, et non in igne visibili. Unde Dominus frequenter in prophetis arguit filios Israel, eisdem terribiliter comminando, eo quod more gentilium filios trajiciebant per ignem. Ait enim Dominus in Deuteronomio per Moysen Prophetam: "Cave ne imitari velis abominationem illarum gentium; ne inveniatur in te qui lustret filium suum aut filiam ducens per ignem". Et constat omnibus christianis quod Dominus noster vel ejus apostoli, seu aliqui patres sancti hujusmodi consuetudinem in Ecclesia non reliquerunt, neque tale adustiones fieri mandaverunt. Horum vero qui inter Saracenos commorantur, tam Jacobinorum quam Syrianorum in brachiis cruces ex ferro calido impressas, aspeximus: Ipsi autem ad paganorum distinctionem et ob sanctae crucis reverentiam crucis characterem sibi imprimi asserebant.*⁸⁴²
- « La troisième aberration, celle des prescriptions jacobites ou jacobiniennes, n'est qu'ignorance crasse et ténèbres presque palpables : en effet, beaucoup d'entre ces gens appliquent avant le baptême un cautère sur les fronts de leurs enfants en les brûlant et en les marquant au fer rouge. D'autres encore marquent en forme de croix leurs enfants sur les deux joues ou sur les tempes ; ils estiment qu'ils sont purifiés par un feu matériel, au prétexte que, dans l'évangile de saint Matthieu, il est écrit que saint Jean Baptiste a dit à propos du Christ : "celui-là vous baptisera dans l'Esprit Saint et le feu" (Mt 3, 11), bien qu'il soit cependant clair pour tous les croyants que la rémission des péchés se fait dans un feu spirituel, c'est-à-dire par l'Esprit Saint, et non dans un feu visible. Aussi le Seigneur, par les prophètes, accuse-t-il fréquemment les fils d'Israël, les menaçant terriblement, de ce qu'ils faisaient passer leurs enfants par le feu à la façon des païens. Le Seigneur dit en effet dans le Deutéronome, par le prophète Moïse : "veille à ne pas imiter les abominations des païens, et à ce qu'on ne trouve chez toi personne qui purifie son fils ou sa fille en la menant par le feu" (Dt 18, 9). Et c'est chose établie pour tous les chrétiens que ni notre Seigneur, ni ses apôtres, ni aucun des saints Pères n'autorisèrent dans l'Église une pratique de cette espèce, ni ne recommandèrent qu'on fasse de telles brûlures. De fait, nous avons observé des croix imprimées au fer rouge sur les bras de ceux qui séjournent parmi les Sarrasins, tant jacobiniens que Syriens : et ils affirmaient s'imprimer la marque de la croix pour se distinguer des païens et par déférence envers la sainte croix. »

E. Cerulli a déjà noté le flou des dénominations utilisées par Jacques de Vitry⁸⁴³. Ce dernier, dans une lettre de 1217 adressée à son ami Lutgard, raconte qu'il a trouvé à Acre une communauté « jacobite » réfugiée là après la prise de Jérusalem par les musulmans. Ces « jacobites » réunissaient en fait des monophysites de Syrie, d'Égypte, de Nubie et d'Éthiopie cantonnés dans un quartier de Jérusalem dont la concession dépendait du patriarcat jacobite d'Antioche. La

⁸⁴² JACQUES DE VITRY, *Historia Hierosolimitana abbreviata*, Livre I (*Historia orientalis*), ch. 75, éd. J. DE BONGARS, *Gesta Dei per Francos, sive Orientalium Expeditionum, et Regni Francorum Hierosolimitani Historia*, t. 1, Hanovre, 1611, p. 1092. On peut également lire ce passage dans une traduction anonyme du XIII^e siècle : C. BURIDANT (éd.), *La traduction de l'Historia Orientalis de Jacques de Vitry (BNF ms fr. 17203)*, Paris, 1986, p. 121-122.

⁸⁴³ EP 1, p. 7-8 ; 28-29 ; et surtout p. 42 et 52 (Jacques de Vitry).

confession jacobite doit son nom à Jacques Baradée, qui réussit, dans la seconde moitié du VI^e siècle, à fédérer les deux courants monophysites d'Égypte et de Syrie autour du patriarcat d'Antioche⁸⁴⁴. C'est à ce groupe que Jacques de Vitry attribue, sans faire de distinction, la "cautérisation baptismale" (l. 3 sq.). Les notices de Thietmar et Olivier nous ont cependant montré que cette pratique n'était en fait prôlée qu'aux Abyssiniens ou aux Nubiens. Le manque de précision de Jacques de Vitry trahit vraisemblablement une dépendance à l'égard de notices antérieures. Il ne semble pas avoir été le témoin direct de ce qu'il rapporte. Les remarques finales (l. 28-34) proviennent cette fois d'observations personnelles (l. 31 : *aspeximus*). Jacques parle de « croix imprimées au fer rouge sur les bras » (l. 30-31). Ce type de marquage ne saurait être comparé au « baptême de feu » précédent qui affectait, lui, le visage (front, joues, tempes). Il pourrait donc concerner l'ensemble des monophysites, et pas seulement ceux de Nubie et d'Éthiopie. D'après E. Cerulli⁸⁴⁵, il faudrait même entendre par « *Syriani* » (l. 30) les Melchites ralliés à la doctrine de Chalcédoine. Ces *cruces ex ferro calido impressae* ont bien des chances d'avoir été tatouées et non cautérisées. Jacques de Vitry, comme nous le suggérons, pourrait se méprendre sur la technique utilisée, comme le feront après lui Francisco Álvarez et Jean-Baptiste du Sollier. En définitive, du texte de Jacques de Vitry ressort un double constat :

1) Le « baptême de feu », traditionnellement attribué aux Nubiens et/ou aux Éthiopiens, n'a jamais été observé directement. Il a vraisemblablement été inféré de marques portées par certains ressortissants de ces contrées lointaines, tatouages ou scarifications affectant le front, les tempes ou les joues. En 1322 ou 1323, le frère franciscain Simon Fitzsimon, d'origine irlandaise, aura l'occasion d'approcher les esclaves nubiens du Sultanat du Caire :

*Pr[a]edicti autem Nubiani, quamvis ab Indianis non sunt figura et colore distincti, tamen ab eis distinguuntur per cicatrices longas quas habent in facie et cognoscuntur; comburunt enim sibi cum ferro ignito facies illas vilissimas terribiliter in longum, credentes se sic flamine baptizari ut dicitur, et a peccatorum sordibus igne purgari.*⁸⁴⁶

« Ceux qu'on appelle Nubiens, bien que leur stature et leur carnation ne permettent pas de les différencier des Indiens, s'en distinguent cependant par de longues cicatrices qu'ils portent sur le visage, et pour lesquelles ils sont réputés ; ils brûlent terriblement et durablement leurs très vilains visages en croyant, comme on dit, être ainsi baptisés par l'Esprit (*flamen*)⁸⁴⁷, et être purifiés par le feu des souillures du péché. »

⁸⁴⁴ Voir H.-I. MARROU, *L'Église de l'Antiquité tardive*, Paris, 1985 (1963), p. 159.

⁸⁴⁵ EP 1, p. 53, n. 1.

⁸⁴⁶ EP 1, p. 106 = *Itinerarium fratrum Symonis Semeonis et Hugonis illuminatoris, ordinis fratrum Minorum professorum ad Terram Sanctam A. D. 1322*, éd. Fr. GOLUBOVICH dans *Biblioteca Bio-Bibliographica della Terra Sancta*, t. 3, Florence, 1918, p. 275 (non consulté). Cet itinéraire a été traduit en anglais dans E. HOADE, *Western Pilgrims. The itineraries of fr. Simon Fitzsimons (1322-23), a certain* [Suite de la note page suivante]

Dans les années 1480, l'Allemand Félix Faber se rend au monastère des Éthiopiens sur le mont Sion, et se trouve face à des « hommes noirs, brûlés par l'ardeur du soleil, et cautérisés au visage (*in vultibus cauterizati*) »⁸⁴⁸. Il en déduit ailleurs que les Abyssins « brûlent leurs petits sur le visage avec un calame métallique porté au rouge, sans prendre la peine de leur donner un baptême d'eau »⁸⁴⁹.

2) Le marquage de la croix sur le bras (ou la main) concerne tous les chrétiens orientaux, qui le présentent comme une marque d'appartenance religieuse (l. 32 : *ad paganorum distinctionem*) renvoyant explicitement à la croix chrétienne (l. 33 : *sanctae crucis reverentia*). Ces caractéristiques nous rappellent évidemment la notice de Procope de Gaza : « beaucoup [se] tatouent indifféremment sur les poignets ou sur les bras le signe de la croix ou le nom du Christ »⁸⁵⁰. Le terme *στίλιον* employé par Procope doit nous renforcer dans l'idée que nous avons bien affaire à un *tatouage* et non à des *cruces ex ferro calido impressae*. Jean-Baptiste Tavernier, qui séjourne dans la région de Bassora au sud de l'Irak au milieu du XVII^e siècle, écrira à propos des mandéens : « Tous leurs évêques et prêtres portent les cheveux longs, et une petite croix faite à l'aiguille », c'est-à-dire tatouée⁸⁵¹. En Asie Centrale, chez les Ouïgours, Guillaume de Rubrouck croisait déjà au XIII^e siècle un nestorien « qui avait une petite croix tracée à l'encre sur la main »⁸⁵².

Une notice assez substantielle sur le “baptême de feu” des Éthiopiens se lit encore chez Leonhard Rauwolf, un médecin et botaniste allemand qui voyagea en Syrie et en Palestine entre 1573 et 1576⁸⁵³. Sa relation de voyage, dont la première édition date de 1582⁸⁵⁴, a été traduite

Englishman (1344-45), Thomas Brygg (1392), and notes on other Authors and Pilgrims (Publications of the Studium Biblicum Franciscanum, 18), Jérusalem, 1952.

⁸⁴⁷ On peut aussi penser que *flamine* est une incorrection pour *flamma* (feu, flamme). Cependant *flamen* pour Souffle ou Esprit correspond aux explications habituelles, qui se réfèrent au baptême d'Esprit et de feu de Mt 3, 11 (cf. *supra* le texte de Jacques de Vitry).

⁸⁴⁸ EP 1, p. 314 = *Fratri Felicis Fabri Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Egypti peregrinationem*, livre I, éd. HASSLER, *Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart*, t. 2, p. 259 (non consulté).

⁸⁴⁹ EP 1, p. 313 = *Evagatorium in Terrae Sanctae*, livre I, éd. HASSLER, t. 2, p. 351 : « *Adurunt ferreo ignito calamo suos parvulos in facie, nec baptismum aquae curant recipere* ». Voir aussi livre II, éd. HASSLER, p. 326 : « *Abessini [...] ferro (parvulorum) vultum adurunt et in nomine Christi baptizant* ».

⁸⁵⁰ Texte cité *supra*, p. 790.

⁸⁵¹ J.-B. TAVERNIER, *Les six voyages de Jean-Baptiste Tavernier [...]*, 1^{ère} partie, livre II, Paris, 1676, p. 225.

⁸⁵² GUILLAUME DE RUBROUCK, *Voyage dans l'Empire mongol (1235-1255)*, ch. 24, trad. Claude-Claire et René KAPPLER, Paris, 1993, p. 128.

⁸⁵³ Voir l'exposé anonyme très complet de M. J. B. E., « Notice sur la vie et les ouvrages de Rauwolf », *Annales des voyages, de la géographie et de l'histoire*, 13, 1811, p. 96-110.

en anglais par Nicholas Staphorst en 1696⁸⁵⁵. Son passage à Jérusalem lui donne d'abord l'occasion de présenter la communauté Copte établie dans une chapelle du mont Calvaire, et de répéter ce que l'on disait faussement sur leur compte :

Östliche lassen ihre Kindlein beschneiden : « Les Orientaux font circoncire leurs petits enfants ; mais d'autres — la majeure partie — font baptiser leurs petits enfants avec du feu, et leur font une petite croix sur le front ou les tempes, selon les paroles de Jean-Baptiste [citation de Mt 3, 11]. Il se comportent [ainsi] principalement en Égypte, et dans d'autres contrées environnantes. »

Au chapitre suivant, L. Rauwolf rapporte un certain nombre d'informations qu'il prétend avoir recueillies au moyen d'un interprète auprès de la communauté éthiopienne, également installée près du Calvaire⁸⁵⁷. Sa notice sur le "baptême de feu" ne manque pas d'originalité :

*Die Beschneidung halten für unnötig die einem Christen weder nutzen noch schaden könne, wie hiergegen wiederum die Taufe für notwendig, dazu sie dann durch ihre große und weite Landschaften auch am dritten Tag ihre Kinder bringen und taufen, doch mit feuer, in und auf den Namen Gottes des Vaters, des Sohnes und [des] heiligen Geistes (von dem sie halten, daß er allein vom Vater, und nicht vom Sohne ausgehe) nach den Worten MATH. am III : "Er wird euch mit dem heiligen Geist, und mit Feuer taufen". Dazu nehmen sie auch das Öl Achalcinte, tunkend ein Stiel darein, legend alsdann Weihrauch darauf, zünden den an, und lassen Tropfen etliche herabfallen, welche mit dem Öl den Kindern keinen Schaden zufügen, und machen ihnen endlich neben der Schläfe zur Linken ein Kreuzlein.*⁸⁵⁸

« Ils considèrent la circoncision superflue, et qu'elle ne peut ni profiter ni nuire à un chrétien. En revanche, comme (ils considèrent) le baptême indispensable, alors, à travers leur vaste et large contrée, ils y mènent aussi leurs enfants au troisième jour et les baptisent, mais avec du feu, et au nom de Dieu le Père, du Fils et du saint Esprit (considérant que ce dernier procède seulement du Père, et non du Fils) selon les paroles de Mt 3, 11 : "Il vous baptisera avec le saint Esprit et avec du feu". À cette fin, ils prennent de l'huile d'achalcinte, y trempent une tige, puis, après y avoir mis de l'encens, ils y mettent le feu, et font tomber quelques gouttes qui, avec l'huile, n'infligent aucun mal à l'enfant, et enfin ils lui font une petite croix à gauche, près de la tempe. »

⁸⁵⁴ Nous utilisons l'édition de 1583 : L. RAUWOLF, *Aigentliche Beschreibung der Raisz, so er vordiser zeit gegen Auffgang inn die Morgenländer fürnemlich Syriam, Judaeam, Arabiam, Mesopotamiam, Babyloniam, Assyriam, Armeniam, etc.* [...], Lauingen (Bavière), 1583. Cet ouvrage, rédigé en dialecte souabe ou vieil allemand, présente des difficultés qui rendent précieuse la traduction anglaise citée en note suivante. Les passages en allemand que nous citons ont été adaptés en langue moderne par notre amie Anne Klingenberg.

⁸⁵⁵ Éditée dans *A Collection of Curious Travels and Voyages, containing Dr. Leonhart Rauwolf's Journey into the Eastern Countries [...] Translated from the Original High Dutch by Nicholas STAPHORST, and also Travels into Greece, Asia minor, Egypt, Arabia felix, Petraea, Ethiopia, the Red Sea, etc. collected from the Observations of Mons. BELON, Prosper ALPINUS, Dr. HUNTINGDON, Mr. VERNON, Sir George WHEELER, Dr. SMITH, Mr. GREAVES, and others, (Mr. John RAY's Travels, vol. 2)*, Londres, 2^e éd., 1738 (disponible en format pdf sur <http://gallica.bnf.fr>).

⁸⁵⁶ L. RAUWOLF, *Aigentliche Beschreibung der Raisz* [...], 3^e partie, ch. 16, p. 422-423 (adaptation de l'allemand A. Klingenberg).

⁸⁵⁷ Cette notice est citée *in extenso* dans EP 2, p. 25-27.

⁸⁵⁸ L. RAUWOLF, *Aigentliche Beschreibung der Raisz* [...], 3^e partie, ch. 17, p. 425 (adaptation de l'allemand A. Klingenberg).

La technique décrite par L. Rauwolf est pour le moins curieuse. Quelle est cette huile d'*achalcinte* ? Notre médecin en a parlé un peu plus haut, dans un passage censé expliquer l'origine des marques distinctives (*Merkmale*) que les personnes nobles (*Adelspersonen*) porteraient encore à l'époque de L. Rauwolf sur le côté droit du front (*zur Rechte an ihnen Stirnen*). Cette légende peut être résumée ainsi : la reine de Saba, venue visiter Salomon à Jérusalem, lui donna un fils appelé Meylich. Une fois parvenu à l'âge de raison, Meylich est envoyé en Éthiopie, accompagné d'une importante suite. Une fois parvenus en Éthiopie, les gens de cette suite, que Meylich avait pourtant promus aux meilleures places, souhaitèrent rentrer à Jérusalem. Lorsque le roi apprit que ces personnages fomentaient un départ clandestin, « il leur fit cautériser un signe sur le front (*liess ihnen Zeichen an die Stirnen brennen*), afin que tous puissent les reconnaître ». Ces marques, qui avaient été infligées à des personnages de haut rang, persistèrent chez leurs descendants, qui ne manquèrent pas de les reproduire. Certains nobles les font aussi reproduire sur leurs armes et leurs boucliers. Très variées, elles peuvent représenter un ours, une tête de dragon, un lion, un loup ou trois flèches croisées, etc. L. Rauwolf ajoute : « Ils leur donnent de la couleur avec une huile qu'ils appellent *achalcinte*, et qui leur est apportée de Grèce » (*Denen geben die Farbe mit einem Öl, das sie Achalcinte nennen, und zu ihnen aus Griechenland gebracht wird*)⁸⁵⁹. Bien que L. Rauwolf ne soit pas d'une absolue clarté sur ce point, comme le suggère le passage sur le "baptême de feu", l'huile d'Achalcinte est apparemment utilisée pour les marques corporelles, et non pour la reproduction des emblèmes sur le mobilier. On doute que les Éthiopiens se soient évertués à se marquer la peau de motifs aussi complexes que les armoiries mentionnées par L. Rauwolf. Nous sommes vraisemblablement en présence d'un mythe étiologique destiné à expliquer l'origine des scarifications portées en Éthiopie sur les tempes ou le front⁸⁶⁰. Si l'on en croit L. Rauwolf, qui parle d'huile d'*achalcinte*, ces scarifications pourraient avoir été parfois obtenues avec un corrosif. Les médecins grecs et romains connaissent en effet un caustique chimique appelé *χαλκανθές* ou *χάλκανθον* (acide sulfurique), proche du *χαλκίτις* (sulfate de cuivre), et qui n'est autre que de l'huile de vitriol⁸⁶¹. Voici ce qu'en dit Dioscoride :

⁸⁵⁹ *Ibid.*, p. 424.

⁸⁶⁰ Voir *infra*, p. 808, les informations que nous tenons d'Éric Godet.

⁸⁶¹ CELSE, *De medicina*, livre V, ch. 1, éd. K. F. H. MARX (*BT*, 1915) et trad. W. G. SPENCER, *LCL* 304, 1938, p. 4 : *atramentum sutorium, quod Graeci chalcanthon [χάλκανθον] appellant*. L'*atramentum* [Suite de la note page suivante]

Δύναται δὲ στύφειν, θερμαίνειν, ἐσχαροῦν, « Il a pour vertu d'être astringent, de chauffer, d'escarifier, de détruire les gros vers intestinaux lorsqu'il est absorbé à dose d'une drachme ou en sirop avec du miel ; il fait aussi vomir : bu avec de l'eau, il secourt celui qui a pris des champignons ; il purge la tête quand on le met dans l'eau et qu'on l'injecte dans le nez avec [un tampon] de laine. Mais il brûle, comme on va le voir avec la *chalcitis*. »

ἔλμεις πλατείας ἀναιρεῖν δραχμῆς μιᾶς βάρους καταπινόμενον ἢ μετὰ μέλιτος ἐκλειχόμενον, ἐμέτους τε κινεῖ, καὶ μύκητας λαβοῦσι βοηθεῖ ποδὲν ἐν ὕδατι, κεφαλὴν τε καθαίρει ἀνεθὲν ὕδατι καὶ δι' ἐριῶν ἰννερχυτούμενον. Καίεται δὲ ὡς ὑποδείξομεν αὐτίκα ἐπὶ τῆς χαλκίτεως.⁸⁶²

Le vitriol n'a nullement besoin d'être « allumé », comme le prétend L. Rauwolf à propos du “baptême de feu”. Le procédé qu'il décrit provient d'une méprise que nous proposons de reconstituer comme suit : interrogeant les Éthiopiens sur leurs marques corporelles au visage, ces derniers ont d'abord rapporté à L. Rauwolf la légende étiologique du fils de la reine de Saba. Ils ont ensuite expliqué à son interprète qu'ils utilisaient une huile corrosive importée de Grèce, le *χαλκανθές* ou *χάλκανθον*, que L. Rauwolf a transcrit *achalcinte*. Ses connaissances médicales ont été prises en défaut, car il n'a pas su identifier le produit dont on lui parlait. Ses informateurs (ou d'autres) lui ont par ailleurs décrit une cérémonie d'*onction* baptismale, qui devait se dérouler de la manière suivante : on présentait de l'huile au prêtre, qui la consacrait en prononçant sur elle les formules d'usage, tout en l'encensant ; le prêtre trempait ensuite une tige ou un pinceau dans l'huile consacrée, et traçait une petite croix sur le front ou les tempes de l'enfant. En relisant ses notes, et après avoir eu vent du “baptême de feu” attribué aux Éthiopiens, L. Rauwolf a cru reconnaître dans l'huile d'onction l'*achalcinte* dont on lui avait parlé. Il a confondu l'étape de l'allumage de l'encens avec l'onction, pour en arriver à imaginer que l'on embrasait de l'*achalcinte* pour cautériser les tempes des enfants.

> *Pratiques éthiopiennes*

Plusieurs auteurs postérieurs se plairont à intégrer la fable du baptême du feu dans leurs relations de voyage. Marco Polo, qui prétend être passé en Éthiopie à son retour d'Asie, au début des années 1290, donne sur cette contrée la notice suivante :

« Sachez que Abasce [de l'arabe *Habash* pour *Abyssinie*], qu'on appelle Éthiopie, est une grandissime province qui est l'Inde Médiante ou Seconde, parce qu'elle est entre la Majeure et la Mineure, et sur la terre ferme. Or sachez que le plus grand roi de toute cette province est chrétien et que tous les autres rois de la province lui sont soumis ; et ils sont six, trois chrétiens et trois sarrasins. On

sutorium, que W. G. Spencer traduit par « vitriol », est classé par Celse au ch. 8 parmi les corrosifs « qui brûlent » (*adurunt*).

⁸⁶² DIOSCORIDE, *Sur la matière médicale*, livre V, ch. 98, § 4, éd. M. WELLMANN, vol. 3, Berlin, 1914.

m'a dit que les gens chrétiens de cette province ont trois signes sur le visage : un sur le front jusqu'au milieu du nez et un sur chaque joue ; ils ont été faits au fer chaud, et c'est là leur baptême ; car après avoir été baptisés à l'eau, ils font ensuite ces signes que je vous ai dits, et c'est une marque de grande gentillesse, et pour bien achever le baptême ; et cela contribue beaucoup à leur santé. Et je vous dis qu'il y a de nombreux Juifs, et ces Juifs portent deux signes, c'est-à-dire une longue ligne sur chaque joue ; les Sarrasins, eux, n'ont qu'un signe, celui depuis le front jusqu'au milieu du nez ; mais tous le font au fer chaud. »⁸⁶³

Les informations que Marco Polo donne sur les marques corporelles sont de seconde main (« on m'a dit ... »). Les « trois signes sur le visage » des chrétiens nous rappellent le (la) *trifaria karakter* dont parlait Olivier de Paderborn. Marco Polo se fait l'écho d'une autre tradition qui attribue à chaque ethnie un nombre de marques déterminé. Cette manière d'interpréter les scarification et/ou les tatouages de la face comme autant de marques d'identification reflète la conception utilitaire que les lettrés se faisaient — et se font encore — du marquage corporel. Ce préjugé était également partagé par les Arabes, comme le montre une légende transmise au XVI^e siècle par Muhammad ibn 'Abd al-Bâqî (ou Abu'l-Ma'âlî). Celle-ci concerne un roi musulman yéménite venu soumettre des juifs éthiopiens⁸⁶⁴. Pour que leur statut ne soit point trop déshonorant, les musulmans leur conseillent de s'imposer une marque physique :

« Ce sera une identification de salut et de soumission, et cela avisera les autres rois et gens d'Islam [...] que vous êtes un peuple du Livre et non des polythéistes ou des adorateurs d'idoles, et que vous êtes un peuple à qui un statut de protection a été octroyé. Aussi accepteront-ils le tribut de votre part, et vous bénéficierez de protection et de liberté. »

Les Juifs délibèrent pendant trois jours, et décident de se cautériser (*to brand*) le visage :

« Certains se contentaient de faire une marque entre les sourcils, tandis que d'autres en faisaient trois, l'une entre les sourcils et deux autres, chacune d'elles à côté des yeux. Ils réalisèrent cela, et une grande foule se présenta devant le roi pourvue de ces marques. À ce spectacle, il fut surpris et dit : — “Que signifient ces marques ? Quelle est votre intention ?”. Ils dirent : — “Nous cherchons un moyen de nous distinguer des polythéistes et des idolâtres”. Il dit : — “Une telle chose a tout lieu d'être recommandée. C'est en effet beau et non pas laid.” Il demanda à l'un de ceux qui s'étaient contentés d'une seule marque la raison de cette singularité. Il lui fut dit : — “Nous avons fait cela simplement comme un signe, afin de nous distinguer. Cela a été réalisé avec cette seule marque, et il n'en est pas besoin d'autre”. Mais les autres dirent : “Cette marque unique que nous avons placée entre nos yeux est simplement un signe, une marque de distinction. Tandis que les autres qui sont à côté des yeux sont un embellissement, un ornement et un bénéfice (*gain*) pour les yeux”. Il estima cela louable et acceptable, et il fut content. Il retourna dans son pays natal [i. e. le Yémen], et ces marques perdurèrent sur les visages radieux et avenants jusqu'à aujourd'hui, inchangées et sans ajouts, sans défaut ni enlaidissement. »⁸⁶⁵

⁸⁶³ MARCO POLO, *Le devisement du monde (le livre des merveilles)*, ch. 194, texte établi par A.-C. MOULE et P. PELLIOU (1938), version française établie par L. HAMBIS (1955), Paris, 1989, vol. 2, p. 487.

⁸⁶⁴ Ces derniers se réclament en effet de la religion de Moïse.

⁸⁶⁵ H. T. NORRIS, « The Himyaritic Tihama : Evidence for a Multi-racial Society in Pre-Islamic and Early Islamic Arabia », *Abbay*, 9, 1978, p. 110.

Éric Godet, éthiopianisant, à qui nous devons cette notice de Muhammad ibn ‘Abd al-Bâqî, nous a donné les informations suivantes sur le marquage corporel en Éthiopie : la cautérisation n’y est pas pratiquée⁸⁶⁶. On porte seulement deux petits traits verticaux scarifiés à la commissure de l’œil, vers la tempe. Les Soudanaises portent trois lignes verticales profondément incisées sur les deux joues, et les Soudanais, trois petits traits verticaux entre les yeux. Le tatouage se rencontre seulement dans les populations du Nord (Tigré et Érythrée). La croix est tatouée sur le front ou sur la main ; elle ne ressort pas d’une cérémonie spéciale, et tous les chrétiens ne la portent pas. Éric Godet l’a surtout observée chez les moines et les prêtres. Les femmes pratiquaient également une forme de tatouage décoratif qui affectait la poitrine⁸⁶⁷ ; en règle générale le tatouage est plus répandu chez les femmes que chez les hommes.

Le tatouage religieux éthiopien nous est connu par le *Livre de la lumière du négus Zara Jacob (Zār’a-Ya’iqob)*, un souverain d’Éthiopie (1434-1468) qui entreprit d’expurger le paganisme par toute une série d’ordonnances radicales, dont celle-ci :

« *E, ancora, ho commandato di scrivere il nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo sulla fronte del cristiano affinché sia un segno del suo cristianesimo, che è superiore al cordone intorno al collo. I nostri padri Patriarchi e tutti i Copti fanno nelle loro mani il segno della croce col tatuarsi, a dimostrazione del loro essere cristiani. Ma più di questo segno di cristianesimo vale lo scrivere il nome della Trinità sulla fronte dei cristiani. I cordoncini che la gente d’Etiopia porta al suo collo non sono stati prescritti dai Libri Sacri ; ma lo scrivere il nome della Trinità sulla fronte si trova nel Libro della Visione di Giovanni, che dice (Ap 14,1) : “Dopo ciò, stette quell’agnello sul monte di Sion, e con esso erano centoquarantamila, cui era scritto nella fronte il nome di Lui e il nome del Padre Suo e del santo Spirito Suo”. Inoltre dice (Ap 22, 3-4) : “I servi del Signore la venereranno e vedranno la faccia di Lui, ed il Suo nome sarà nelle loro fronti”. Inoltre, abbiamo comandato che tutto il popolo critiano faccia il segno della croce su ciò che veste e su ciò che si pone come cintura, sia sul suo bastone, sia sulle sue armi e sull’aratro con sui ara e su qualunque attrezzo con cui faccia il*

« Il ordonna en outre que l’on écrive le nom du Père, du Fils et du saint Esprit sur le front du chrétien, pour que cela soit un signe de son christianisme supérieur au cordon passé autour du cou⁸⁶⁹. Nos pères patriarches et tous les Coptes se tatouent le signe de la croix sur la main, pour manifester le fait qu’ils sont chrétiens. Écrire le nom de la Trinité sur le front des chrétiens vaut plus que ce [simple] signe de christianisme. Les cordons que l’on porte en Éthiopie autour du cou n’ont pas été prescrits par les Livres sacrés ; mais l’inscription du nom de la Trinité sur le front se trouve dans le livre de la Vision de Jean, qui dit (cf. Ap 14, 1) : “Après quoi, cet Agneau se tenait sur le mont Sion, et avec lui cent quarante-quatre milliers, sur lesquels étaient écrits Son nom, celui de Son Père et celui de l’Esprit saint.” Il dit en outre (cf. Ap 22, 3-4) : “Les serviteurs du Seigneur l’adoreront et verront sa face, et Son nom sera sur leurs fronts.” Nous avons également ordonné que tout le peuple chrétien fasse le signe de la croix sur ses habits et sur sa ceinture, et que se signe soit sur son bâton, sur ses armes, sur le soc de sa charrue et sur tous les outils dont il se sert pour son travail. Pareillement, les femmes le

⁸⁶⁶ É. Godet ne nous a pas parlé des procédés thérapeutiques, qui pourraient inclure ce type d’intervention.

⁸⁶⁷ D’après É. Godet, ce motif imitait les collerettes portées par les Européennes au XIX^e siècle. Nous ne disposons d’aucune iconographie sur ce tatouage féminin.

suo lavoro. Parimenti facciano le donne su ogni loro lavoro manuale, perchè esso è il segno della Passione su Satan. »⁸⁶⁸ feront sur tous les ustensiles qu'elles utilisent pour leur travail manuel, parce que celui-ci est le signe de la Passion [qui triomphe] sur Satan. »

Mais une *Chronique* contemporaine montre que ces inscriptions avaient surtout l'allure de mesures de rétorsion prises contre ceux qui s'étaient rendus coupables d'idolâtrie :

« Sous le règne de notre roi Zar'a-Yâ'eqôb, il y eut une grande terreur et une grande épouvante dans tout le peuple de l'Éthiopie, à cause de la sévérité de sa justice et de son pouvoir autoritaire, et surtout à cause des dénonciations de ceux qui, après avoir avoué qu'ils avaient adoré Dasak et le diable, causaient la perte de beaucoup d'innocents en les accusant faussement de les avoir adorés avec eux. Car lorsque le roi apprenait des faits semblables, il condamnait les accusés sur la déposition de ces dénonciateurs [...]. En agissant ainsi, le roi n'écoutait que son zèle pour Dieu. Il ne fit même pas grâce à ses fils [...], ni à ses filles [...]. À cette époque, un héraut publia [...] l'avis suivant : "Apprenez, peuple chrétien, ce qu'a fait Satan. Depuis que nous avons interdit le culte des idoles et l'adoration de Dasak et de Dinô, il s'est introduit dans notre maison et a perverti nos enfants". Il les punit sévèrement ; on les flagellait devant la foule assemblée, afin que tous pussent voir leurs blessures et leurs souffrances. Le peuple fondait en larmes lorsqu'il assistait à ce spectacle ou qu'on lui en parlait. Il fit ensuite paraître un édit imposant à tous l'obligation de faire serment et de porter sur le front l'inscription suivante : "Du Père, du Fils et du Saint-Esprit" ; sur la main droite les mots : "Je renie le diable, au nom du Christ qui est Dieu" ; et sur la main gauche : "Je renie Dasak le maudit, je suis le serviteur de Marie, mère du Créateur de l'univers". La maison de celui qui ne se conformait pas à cette prescription était livrée au pillage et l'on infligeait en outre au coupable une punition corporelle, en rappelant que le roi devait être obéi par tous. »⁸⁷⁰

À n'en pas douter, ces longues inscriptions punitives, bien dans le goût byzantin⁸⁷¹, étaient trop impopulaires pour entrer dans les mœurs. Les Éthiopiens du nord, comme nous l'apprend Éric Godet, se contenteront d'imiter les Coptes en se tatouant une petite croix sur la main ou sur le front.

> *Le "baptême du feu" en débat*

La vaste érudition de Joseph-Juste Scaliger (1540-1609) n'est pas passée à côté des pratiques prêtées aux Éthiopiens. Quelques lignes sur le sujet peuvent se lire dans son *Opus de emendatione temporum* :

⁸⁶⁸ *Livre de la lumière du négus Zara Jacob*, livre III, éd. et trad. C. CONTI ROSSINI et L. RICCI, t. 2, tr. (CSCO 262 = *scriptores Aethiopici*, 52, 1965), p. 17, l. 13 sq.

⁸⁶⁹ Les Éthiopiens s'attachaient un cordon bleu autour du cou après le baptême. La plus ancienne mention de cette coutume par un occidental revient à Joos van Ghistel qui séjourna à Jérusalem dans les années 1480. E. Cerulli cite plusieurs extraits de son récit de voyage rédigé en flamand par le prêtre Ambroise Zeebout, vers 1489, et imprimé à Gand en 1542 (*T'voyage van Mynher Joos van Ghistele*). Sur le cordon bleu, voir *EP* 1, p. 291.

⁸⁷⁰ *Les Chroniques de Zar'a-Yâ'eqôb et de Ba'eda Mâryâm, rois d'Éthiopie de 1434 à 1478*, éd. et trad. Jules PERRUCHON (Bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Études, Sciences philologiques et historiques, fasc. 93), Paris, 1893, p. 4-7.

⁸⁷¹ Souvenons-nous de Constantin VI qui, en 793, châtie des rebelles d'Asie Mineure en écrivant « en puncture noire sur leur visage : "traître de l'Arméniakon" » (texte cité *supra*, p. 359).

*Sed cum omnes Aethiopes tam Christiani, quam Muhammedani, & Idololatrae quaque, pueris omnibus a partu statim venas κροταφίτιδας cauterio inurere soleant, quod eo facto a cerebri distillationibus sese tueantur, quidam inter illos superstitiosi hoc in religionem verterunt, & cum puer baptizatur, simul illi venae temporales inuruntur, & acceptius Deo illud tempus ei rei faciendae diligere sese credunt. Sed nulla necessitate coacti hoc faciunt. Imo ne omnes quidem in baptismo hoc faciunt. Quod venae temporum ab illis gentibus, etiam Idololatri, inurantur, scripserunt auctores itinerariorum.*⁸⁷²

« Parce que tous les Éthiopiens, aussi bien chrétiens que musulmans, et aussi idolâtres, ont l'habitude, dès la naissance, de brûler au cautère les veines temporales (κροταφίτιδας) de tous leurs enfants — pour que, la chose ainsi faite, ils soient préservés des écoulements (rhumes) de cerveau — dans leur superstition, certains d'entre eux ont transformé cette coutume en pratique religieuse, et, lorsqu'un enfant est baptisé, de la même manière, ses veines temporales sont brûlées, et ils croient que, pour accomplir cette opération, ce moment-là doit être trouvé plus agréable à Dieu. Mais ils ne se sentent nullement poussés par la contrainte. Tous ne le font assurément pas au moment du baptême : les auteurs de récits de voyage ont écrit que les veines temporales sont également brûlées chez les Païens idolâtres. »

Hiob Ludolf, grand éthiopisant allemand du XVII^e siècle, connaissait les remarques de J.-J. Scaliger. Il les a complétées par le témoignage de son conseiller spécial, un Abyssin du nom de Grégoire, natif de Mecana Selace (Tigré), qu'il fera venir en Europe et qui l'aidera dans ses recherches :

*Credidere et scripsere plerique stigmati notari Aethiopes post baptismum, implendis verbis Johannis Baptistae : “qui post me ventura est, ille vos baptizabit Spiritu Sancto et igne”. Sed Gregorius negavit : nec mentionem ejus rei faciunt Patres Societatis in suis epistolis. Constat autem Africae populos, tam gentiles, quam Muhammedanos, pueris recens natis venas temporum, quas κροταφίτιδας Graeci vocant, cauterio inurere contra catarrhos ; id ab Habessinibus nonnullis factum, ab exteris imperitis, pro more religioso habitum fuit ; quia fortassis audiverant, fuisse aliquando tam stultos haereticos, qui ignis vocabulo proprie : baptismi vero improprie accepto, causticum ignis signum lavacro aquae praetulerint.*⁸⁷³

« Beaucoup⁸⁷⁴ ont cru et ont écrit que les Éthiopiens se faisaient marquer d'un stigmati après le baptême, pour accomplir les paroles de Jean-Baptiste : “Celui qui vient après moi vous baptisera dans l'Esprit saint et le feu” (Mt 3, 11). Mais Grégoire a contesté ce fait, et les Pères de la Compagnie [de Jésus] ne l'ont jamais mentionné dans leurs lettres. Il est en revanche avéré que les populations d'Afrique, païennes autant que mahométanes, brûlent avec un cautère, contre les rhumes, sur les nouveau-nés, les veines temporales que les Grecs appellent κροταφίτιδας⁸⁷⁵ ; cette même opération, pratiquée par quelques Abyssins, a été prise pour une coutume religieuse par des observateurs extérieurs mal renseignés ; peut-être ont-ils entendu dire que des hérétiques⁸⁷⁶ furent parfois assez sots pour préférer au baptême d'eau une marque cautérisée au feu, en prenant le mot “feu” au sens propre, et “baptême” au sens figuré. »

⁸⁷² J.-J. SCALIGER, *Opus de emendatione temporum : castigatius et multis partibus auctius, ut novum videri possit*, Leyde, 1598, p. 640. La première édition de cet *Opus*, que nous n'avons pas consultée, a été imprimée à Paris en 1583 (BnF MFILM RES-G-141).

⁸⁷³ H. LUDOLF, *Historia Aethiopia, sive brevis et succincta descriptio regni Habessinorum, quod vulgo male Presbyteri Johannis vocatur*, livre III, ch. 6, § 41-42, Francfort-sur-le-Main, 1681 (non paginé). On peut également consulter cet ouvrage dans la traduction anglaise de J. P. GENT, *A New History of Ethiopia, Being a Full and Accurate Description of the kingdom of Abessinia, Vulgarly, though Erroneously, called The Empire of Prester John*, Londres, 1684 (notre passage est traduit p. 290).

⁸⁷⁴ H. Ludolf renvoie à Paolo GIOVO (1483-1552), *Histoires*, livre XVIII, à propos des Éthiopiens : « Ils se font laver à la fontaine sacrée du baptême, bien qu'ils ajoutent quelque stigmati marqué au fer rouge sur le front » (*Sacro enim baptismatis fonte abluuntur, quamquam aliqua ex candenti ferro fronti stigmata superaddant*). Ce morceau se lit dans *Pauli Jovii Opera cura et studio Societatis Historicae*

[Suite de la note page suivante]

Pour finir, nous pouvons citer les remarques critiques de Jean-Baptiste du Sollier⁸⁷⁷, qui a jugé très sévèrement ses prédécesseurs. Sa controverse annonce les débats futurs sur le statut de la marque corporelle chez les anciens. Si la postérité avait traité ses sources avec autant de recul critique que J.-B. du Sollier, les quiproquos et les approximations relevés au cours de cette étude n'auraient sans doute pas été aussi nombreux.

Reliquum est ut de caustico Jacobitarum Baptismo, olim etiam tam famoso, pauca superaddam, sed quae sufficient, ad detegendam preatensam aliam haeresim, hominibus illis, de unanimo ferme Europaeorum omnium consensu, adscriptam : ut videre est apud eos Scriptores, qui haeresum catalogos, magis ex aliorum relatu, quam ex proprio examine, texuerunt. « Quant au baptême cautérisé des jacobites, dont la notoriété est déjà ancienne, il me reste peu à ajouter — mais cela suffira — sur cette autre prétendue hérésie promise par ces hommes à l'éradication avec l'assentiment général de presque tous les Européens : comme on peut le voir chez les écrivains qui dressent l'inventaire des hérésies, ils ont davantage brodé à partir des relations d'autrui qu'ils ne se sont fiés à leurs propres observations. »

Accipe igitur Auctorum illorum sententiam. Tenent Jacobitae, inquit, verba illa Praecursoris Domini (ipse vos baptizabit Spiritu Sancto et igne, Matth. 3) ad litteram intelligenda ; unde et parvulis suis simul cum Baptismo, vel tamquam propriissimum Baptismum, candenti ferro, frontem ; vel, ut alii, genas ; vel demum brachia adurunt. Audiatur hac de re Jacobus de Vitriaco, Historiae Orientalis cap. 76 circa medium. « Voyez donc l'opinion de ces auteurs. Les jacobites, disent-ils, tiennent que ces paroles du Précurseur (“il vous baptisera dans l'Esprit saint et le feu”, Mt 3, 11) doivent être entendues à la lettre ; et par conséquent, en même temps que le baptême, ou en guise de baptême très spécial, ils brûlent avec un fer rouge le front de leurs enfants ou, selon d'autres, les joues, ou seulement les bras. Jacques de Vitry se fait entendre là-dessus vers le milieu du ch. 76 de son *Histoire d'Orient*. »

[Après avoir cité le texte de Jacques de Vitry, J.-B. du Sollier poursuit :]

Hactenus Vitriacus ; quem mirum est, incolis fidem non habuisse, clarissime affirmantibus, cruces illas brachiis aut aliis partibus, non ad eluendum peccatum originis, sed “ad paganorum distinctionem, et ob sanctae Crucis reverentiam impressas”. Vitriaco Marinum Sanutum Torselum, lib. 3 parte 8 cap. 4, haec eadem referentem, frustra aliqui « Voilà pour de Vitry ; il est étonnant qu'il n'ait pas donné foi aux autochtones, qui affirment très clairement que ces “croix” ont été “imprimées sur les bras” ou ailleurs, non pour effacer le péché originel, mais “pour se distinguer des païens et par déférence envers la sainte croix”. À de Vitry, certains ajoutent en vain — vu que tout ce qu'il raconte vient de son prédécesseur — Marino Sanu-

Novocomensis Denvo edita, tomus 3 : Historiarum sui temporis curante Dante Visconti tomus primus [livres I-XVIII], Rome, 1957, p. 431. H. Ludolf mentionne aussi un certain LINSCHOTT, sans préciser de titre, et ajoute : *alii plurimi*.

⁸⁷⁵ H. Ludolf renvoie au passage de J.-J. SCALIGER cité ci-dessus.

⁸⁷⁶ H. Ludolf renvoie à Caesar Baronius (1538-1607), bibliothécaire à la Vaticane et auteur d'une histoire monumentale de l'Église jusqu'à l'année 1198, les *Annales ecclesiastici*, 12 vol., Rome, 1588-1607. H. Ludolf, qui mentionne les Séleuciens et les Hermiens, et qui nomme Augustin et Philastre de Brescia, se réfère à un passage des *Annales* de C. Baronius relatif à l'année 170 (§ 12, éd. A. THEINER, t. 2, Bar-le-Duc, 1864, p. 339-341). C. Baronius se réfère effectivement à Augustin et Philastre, qui mentionnent les Séleuciens et les Hermiens, mais ni lui ni ses sources ne parlent d'une quelconque stigmatisation. H. Ludolf a dû lire quelque chose qui concernait, de près ou de loin, les disciples de Carpocrate (cf. *supra*, p. 785 sq.).

⁸⁷⁷ J.-B. DU SOLLIER, *Tractatus historico-chronologicus de patriarchis Alexandrinis [...]*, op. cit. n. 834, § 124-129, Anvers, 1708, p. 129B-130A.

addunt, cum ex priori, sua omnia descripserit : atque ex iis, ni[si] fallor, plures alii, qui magis ad augendum Auctorum numerum, quam ad auctoritatem faciendam recitari consuevere.

do Torsello qui rapporte les mêmes choses⁸⁷⁸ ; et, [si] je ne me trompe, beaucoup d'autres ont [comme lui] pris l'habitude de se fier davantage au nombre croissant d'auteurs qu'à la caution dont ils pouvaient bénéficier. »

Equidem cur Matthaëus Parisius ab omnibus recenseatur, haud satis perspicio. Habet hic in Henrico III ipsissima verba Vitriaci, ne apice quidem immutato [...] dum sic loquitur, acsi quae Vitriacus viderat, oculis ipse suis contemplatus fuisset, quem Europa egressum, nullibi legimus : unde suspicari licet, totum illud Vitriaci capitulum 76, ab alio quopiam Parisii Historiae insertum.

« Pour moi, je ne vois pas bien pourquoi tout le monde cite Matthieu Paris. Dans *Henri III*, celui-ci tient exactement, à la lettre près, le même discours que J. de Vitry⁸⁷⁹ [...]. On ne lit nulle part qu'il soit sorti de l'Europe, alors qu'il parle comme si les choses que J. de Vitry avait vues, lui-même les avait contemplées de ses propres yeux : on est en droit par conséquent de soupçonner que tout ce ch. 76 de J. de Vitry a été intercalé dans l'*Histoire* de M. de Paris par quelqu'un d'autre. »

Itaque Vitriacensis solius auctoritati innititur, quidquid de praetensa baptismali Jacobitarum cauterizatione, Scriptores, tanto numero eum secuti, tradidere. Auctorem, cetera accuratum et fidellem, falsitatis arguere, prope temerarium existimo. [...] Crediderim ego, Vitriacum, aliorum in Syria commorantium relationibus deceptum, extendisse ad Jacobitas omnes, quae de nonnullis referri audierat. Nimirum quia cauterizatio aliqua Habessinibus, et Circumcisio eisdem Habessinibus et Aegyptiis, utrisque Jacobitis, in usu est ; eas ipse, toti sectae proprias, bona fide autumare potuit. Quae de Crucibus, ferro calido ad brachia impressis, narrat, nihilo magis ad Jacobitas, quam ad Syro-Graecos spectant. Fanatici ei fuerint, an nimia simplicitate superstitiosi, non disputo.

« Par conséquent, quel que soit le nombre d'écrivains qui ont suivi J. de Vitry, c'est seulement sur l'autorité de ce dernier que repose tout ce qu'on a rapporté de la prétendue cautérisation baptismale des jacobites. J'estime presque inconsidéré d'accuser de mensonge un auteur par ailleurs scrupuleux et digne de confiance. [...] J'ai [cependant] l'impression que J. de Vitry, trompé par le rapport d'autres personnes ayant résidé en Syrie, aura étendu à tous les jacobites ce qu'il avait entendu raconter par quelques-uns. Parce qu'apparemment un genre de cautérisation est en usage chez les Abyssins, et que la circoncision l'est chez ces mêmes Abyssins, chez les Égyptiens et aussi chez les jacobites, [J. de Vitry] a lui-même pu de bonne foi considérer celles-ci [i. e. cautérisation et circoncision] comme appartenant en propre à la secte tout entière. Ce qu'il dit des croix imprimées au fer rouge sur les bras ne concerne pas plus les jacobites que les Syro-Grecs. Qu'ils aient été fanatiques, ou, par une excessive crédulité, superstitieux, je n'en disconviens pas. »

Scimus etiam et vidimus, ex peregrinatione Hierosolymitae reduces, istiusmodi cruces, pulvere nitrato cuti inustas monstrare : vel voti persoluti, vel popularis devotionis, vel inanis ostentationis indicium. Ceterum, quod ad rem nos-

« Nous connaissons et nous avons aussi vu des gens revenus d'un pèlerinage à Jérusalem montrer des croix brûlées de cette manière dans la peau avec de la poudre de nitre : indice soit de l'acquiescement d'un vœu, soit d'une dévotion populaire, soit d'une vaine ostentation⁸⁸⁰. Mais, ce qui fait notre affaire, c'est [de savoir]

⁸⁷⁸ Marino Sanudo Torsello, commerçant vénitien, est à Acre vers 1285-1286. Entre 1306 et 1309, il écrit un premier traité sur les projets de récupération de la Terre Sainte (*Conditiones Terrae Sanctae*) qu'il réutilise plus tard comme premier livre de son *Liber secretorum fidelium crucis*, achevé vers 1318-1321. Jacques de Vitry fait partie des nombreux auteurs utilisés et compilés par lui. Le passage auquel renvoie J.-B. du Sollier est effectivement une grossière paraphrase de Jacques de Vitry. On peut le lire dans MARINO SANUDO TORSELLO, *Liber secretorum fidelium crucis super Terrae Sanctae recuperatione et conservatione*, livre III, 8^e partie, ch. 4, éd. J. DE BONGARS, *Gesta Dei per Francos* [...], t. 2, Hanovre, 1611, p. 185.

⁸⁷⁹ Voir MATTHIEU PARIS (1200-1259), *Chronica majora*, éd. H. R. LUARD, Londres / Oxford / Cambridge, vol. 3 (AD 1216-1239), 1876, partie datée du règne du roi d'Angleterre Henri III (1207-1272), à l'année 1237, p. 401-402 : on retrouve là le texte de Jacques de Vitry, recopié une omission minime.

⁸⁸⁰ Voir notre commentaire à ce passage, cité plus haut, p. 799.

tram facit, si communia erant Jacobitis omnibus illa genarum, frontis, aut temporum stigmata; mirum, quod nullum in Syria, hujusmodi honestamentis insignem, se reperisse, Vitriacus memoret; facilius certe in vultu, quam in brachiis, veste plerumque obtectis, ea signa patuisse, nemo non intelligit. Quocumque demum modo Vitriacum aut excuses, aut explices, numquam persuaseris, Baptismum ignis à Jacobitis usurpatum; adeoque si qui forte ea tempestate cauterium, in illum finem, faciei admovent; spurios Jacobitas merito dixeris. Hoc saltem tempore certum est, nec Jacobitas Asiaticos, nec Coptos, tali superstitioni assuevisse. Sed et illud verissimum, Bernato teste, Coptos etiam hodiernos, tum viros, tum feminas, signum aliquod in brachio ostentare, quo a Turcis distinguantur; idque maxime feminis et pueris in usu est, qui nulla alia exteriori nota discerni possent.

si les stigmates aux joues, au front et aux tempes étaient communs à tous les jacobites; il est étonnant que Jacques de Vitry ne mentionne personne qui se fût trouvé en Syrie marqué avec des ornements de cette espèce; personne n'a [encore] remarqué que des signes sur le visage s'offraient à la vue certainement plus facilement que des signes marqués sur les bras recouverts la plupart du temps par le vêtement. Quelle que soit seulement la manière avec laquelle on justifierait ou on expliquerait Jacques de Vitry, on ne parviendrait jamais à montrer que le baptême du feu a été employé par les jacobites, ni que, si par hasard ils se sont à cette époque appliqué le cautère au visage, ils l'aient fait à cette fin [i. e. en vue du baptême] — et [dans ce cas] on aurait raison de douter qu'il s'agisse vraiment des jacobites. Pour l'époque actuelle au moins, il est certain que ni les jacobites asiatiques, ni les Coptes ne se montrent accoutumés à une telle superstition. Mais il est tout à fait vrai, au témoignage du P. du Bernat⁸⁸¹, que les Coptes, aujourd'hui encore, hommes et femmes, montrent sur le bras un certain signe par lequel ils se différencient des Turcs; un signe surtout employé chez les femmes et les enfants qui ne pourraient se faire reconnaître par nulle autre marque plus extérieure. »

*

* *

⁸⁸¹ Supérieur des Jésuites missionnaires établis en Égypte. Nous avons déjà cité une de ses lettres mentionnant le tatouage copte (*supra*, p. 800).