

J'ai l'honneur de déposer sur le bureau de l'Académie l'ouvrage de Vincent Eltschinger et Isabelle Ratié « *Qu'est-ce que la philosophie indienne ?* », Gallimard, Paris, 2023, 558 pages. Ce livre est une introduction à la philosophie indienne, celui qui manquait malgré deux siècles d'études avancées sur ce sujet. Tout lecteur, maîtrisant la langue philosophique sanscrite et s'immergeant dans l'océan des textes, admire la puissance conceptuelle et la propension à l'argumentation des pandits indiens. L'activité intellectuelle de ces derniers est caractérisée par un discours dogmatique avant l'ère chrétienne, qui par la suite se développe dans un discours argumentatif sur deux millénaires jusqu'à nos jours. Vincent Eltschinger et Isabelle Ratié ont étudié et maîtrisé la production intellectuelle sur la durée du premier millénaire approximativement. C'est la période attachante de l'activité intellectuelle vivante des milieux bouddhistes affrontant les milieux brahmaniques sur le territoire de l'Inde.

Les deux auteurs ont divisé leur exposé en deux parties. La première innove en se consacrant aux débats sur des thèmes philosophiques très prisés de la pensée indienne tels que l'existence et la nature de l'*ātman*. Une seconde partie offre un aperçu historique et doctrinal à la manière plus classique de la plupart des présentations globales des écoles philosophiques de l'Inde. Si de grandes idées de la philosophie indienne ont leur origine dans les *Upaniṣads* d'époque védique, c'est dans le sanscrit classique que les écoles, les concepts caractéristiques, la langue philosophique se sont fixés dans une période de formation du 1<sup>er</sup> au 5<sup>e</sup> siècle et que les habitudes polémiques se sont développées dans une période de vie intense jusqu'aux 12<sup>e</sup>-13<sup>e</sup> siècles. Le présent ouvrage est concentré sur ce noyau. Nul ne peut dire aujourd'hui, en l'absence d'études suffisamment avancées, si les siècles qui ont suivi font preuve ou non d'une égale créativité.

L'ouvrage commence par la polémique sur l'existence de l'*ātman* « le soi », menée entre bouddhistes et brahmanes. Elle est initiale dans l'histoire et dans son contenu, car elle débouche sur la question de la nature de l'*ātman*, puis de sa relation avec le monde extérieur, autrui, etc. La culture brahmanique opère une dichotomie entre tout ce qui est en transformation et mouvement perpétuels, d'une part et d'autre part conscience immuable, permanente. Le premier domaine est celui du cours des existences, toujours renouvelé en fonction de la charge imprimée dans le psychisme par les actes de la vie présente ou des vies passées. Ce *samsāra* est donné comme un malheur métaphysique, face à la félicité, ou neutralité, de la conscience pure. D'un côté le constat de l'ignorance du soi source de souffrance, de l'autre le salut par la connaissance correcte du soi. Les écoles brahmaniques, c'est-à-dire après les *Upaniṣads*, les écoles du *vedānta*, la *pūrva-mīmāṃsā*, le *sāṃkhya-yoga*, le *nyāya-vaiśeṣika*, ont leurs différences entre elles, mais s'accordent dans la conception d'un sujet conscient immuable, multiple face à la multiplicité des substances matérielles ou se fondant dans l'unité du *brahman*. Le bouddhisme porte son regard plus loin. Contre tous, il pose en principe que c'est cette croyance à l'existence du soi qui est la source de la douleur et que le salut est l'expérience de l'impermanence universelle. Il n'existe que l'instant, que des événements cognitifs instantanés. Objectera-t-on le fait de la rétribution des actes passés impliquant un même sujet commettant l'acte et en récoltant le fruit. Il répond que l'individu est une série causale d'instants successifs, l'idée de chaîne causale expliquant la rétribution karmique. Il ajoute que la croyance au soi n'est pas seulement une théorie réfutable par des arguments rationnels. Elle a une forme innée, naturellement ancrée. C'est d'une part la théorie de la constitution de l'individu en cinq *skandha* dont le jeu épouse son fonctionnement psycho-physiologique et d'autre part la théorie de la formation dans une chaîne causale circulaire qui conduit à la douleur et au renouvellement de la douleur. Cela est éliminable par la culture mentale de l'impermanence. C'est un conditionnement qui peut être défaits et ne constitue pas pour autant une entité, n'implique pas un sujet cognitif.

Les premiers arguments brahmaniques sont d'opposer la conscience qui sous-tend tout événement cognitif, la mémoire, la synthèse qui s'opère entre le souvenir et une nouvelle expérience qui l'a provoqué. Ce sont des états de fait qui supposent la continuité d'un même support. Or la mémoire est expliquée par la conception des *vāsanā*, traces laissées à l'état latent dans le psychisme par tout affect. Un bouddhiste tel que Vasubandhu peut facilement réintroduire l'émission des cognitions au niveau des *vāsanā*. Une chaîne causale des traces passagères laissées par les expériences premières explique tous ces phénomènes,

n'impose pas l'idée d'un sujet immuable. Invoquera-t-on la capacité à toujours dire « je » lors de tout événement cognitif, le bouddhiste répond que « je » s'emploie aussi en référence au corps, c'est-à-dire à de l'impermanent. Dira-t-on que c'est un emploi figuré ? Il rétorque que l'expression figurée repose sur l'inapplicabilité d'une expression directe d'un sens dans un contexte. Mais l'emploi de « je » met en œuvre seulement l'expression directe, sans qu'aucun obstacle logique se dresse.

L'argument le plus puissant en faveur de l'existence de l'*ātman* est l'expérience intuitive du soi en arrière-fond de tout événement cognitif. Elle n'est pas descriptible de l'extérieur. On en fait l'expérience, parce que dans toute cognition il y a conscience que l'on connaît. Toute cognition s'éclaire elle-même ou « est appréhendée par une conscience de soi ». Cet argument cependant n'empêche pas les bouddhistes Dignāga et Dharmakīrti de rapporter l'auto-luminosité à chaque instant cognitif. Le débat se poursuit quand les philosophes du *nyāya* et de la *mīmāṃsā* présentent cette conscience réflexive comme la succession de deux cognitions, la perception de l'objet et l'appréhension de la perception de l'objet, parce qu'un instrument ne s'applique pas à lui-même. Une cognition ne peut se prendre elle-même pour objet. Le bouddhiste dit que cela engage dans une régression à l'infini. Dignāga ajoute que l'instant cognitif révèle l'objet et lui-même en même temps, sans impliquer de durée. Autrement il n'y aurait pas de différence entre perception et souvenir, car le souvenir serait une cognition de l'objet seul, sans le souvenir de l'expérience de l'avoir perçu. La cognition manifeste un objet passif qu'elle dévoile et a la propriété de se manifester elle-même sans avoir à devenir objet, mais par sa nature qui est d'apparaître.

Le *mīmāṃsaka* Kumārila, fondateur de l'école des *bhāṭṭa-mīmāṃsaka*, fait appel au phénomène de la reconnaissance du soi. Il y a dans une cognition passée une appréhension du soi exprimée par le mot « je » qui se reproduit dans une perception présente : « c'est moi qui ai connu ceci et qui le connais à présent ». Les bouddhistes peuvent expliquer le souvenir et la reconnaissance de l'objet par la théorie des traces résiduelles que laissent les cognitions séparées, mais ne peuvent expliquer par une telle théorie la reconnaissance du « je ». La difficulté de la position de Kumārila est qu'il pose le soi à la fois comme sujet appréhendant et objet appréhendé. Sālikanātha de l'école des *prābhākara-mīmāṃsaka* prend une position plus solide en soulignant que dans toute cognition trois éléments se manifestent : l'objet, la cognition elle-même et, doit-on ajouter, la conscience de percevoir, c'est-à-dire le sujet connaissant. Toute cognition le révèle nécessairement, car elle prend toujours la forme « je perçois tel objet ».

Nul n'a plus simplement défini l'intuition du soi que le *vedāntin* non-dualiste Śaṅkara. Elle est le préalable à tout usage des moyens de connaissance. Le soi est déjà là, déjà établi, le témoin obligé de toute cognition. « Chacun a conscience de l'existence du soi, personne ne [pense] 'je n'existe pas' », ce qu'on a appelé « cogito śaṅkarien ». Śaṅkara souligne sa durée avec son immédiateté. Face à un objet extérieur on peut avoir une hésitation à le reconnaître, avoir un doute sur son existence prolongée. Mais quand il s'agit du sujet percevant, l'on n'a jamais le moindre doute « suis-je le même ou seulement semblable ». On en a une expérience certaine. Le bouddhiste peut encore dire que c'est une construction mentale, non une réalité positive. Utpaladeva, de l'école śivaïte non-dualiste du Kaśmīr, reconside alors le souvenir en insistant sur sa dimension subjective. Dans le souvenir il y a avant tout conscience d'avoir fait telle expérience. La trace résiduelle de la perception passée explique la similarité de l'objet remémoré avec celui de la perception passée, mais non la conscience d'avoir fait l'expérience. La conscience de soi dure depuis la perception passée jusqu'au souvenir présent. Elle est le soi.

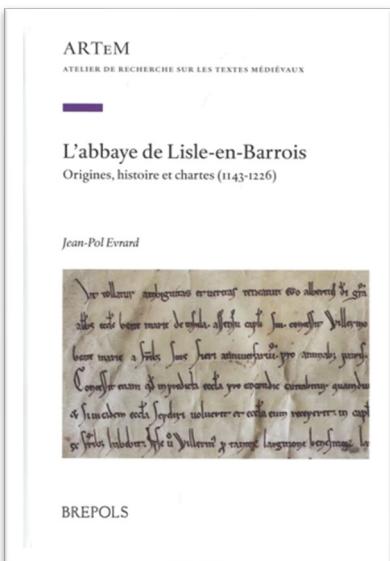
Le soi intuitif n'est pas le corps, ni les composants de la vie affective et intellectuelle. Il est au-delà. Or l'individu ordinaire s'identifie naïvement à tout ce qui n'est pas le soi. Le *sāṃkhya-yoga* foncièrement dualiste oppose conscience et matière et conçoit leur relation sous la forme d'une aliénation du soi dans tout ce qui est autre que lui-même. Les écoles non-dualistes du *vedānta* ou du śivaïsme conçoivent le soi comme étant le réel dans sa totalité et doivent expliquer comment la conscience s'efface et se perd dans un *samsāra* douloureux. Le *vedāntin* appelle le facteur de cette aliénation du soi *avidyā*. C'est une ignorance métaphysique qu'il renonce à définir. Elle n'est pas le *brahman* qui est pure conscience. Elle n'est pas autre que le *brahman*, parce que seul le *brahman* existe. On la déclare *anirvacanīya* « inexprimable », car on ne peut rien en dire. On donne à son statut le nom de *māyā* ni réelle, ni irréelle. Le śivaïsme non-dualiste use aussi du mot *māyā* à propos de la source de l'aliénation du soi, mais il lui donne un sens très différent. Pour lui la *māyā* est une *śakti*, le pouvoir du soi « de se faire être, hors de tout déterminisme extérieur et même intérieur, en s'apparaissant sous une infinité de formes. » Ceci est son indépendance (*svātantrya*). Son aliénation est un jeu. « Il nie sa propre luminosité alors même qu'elle est pleinement manifeste ». La fiction

du théâtre illustre cette démarche, quand le spectateur communie avec le héros, oublie qui il est. Le soi n'est donc pas une essence immuable. Il n'implique pas un confinement à « être seulement soi ». C'est à travers les expériences dans le phénoménal que l'individu peut chercher et trouver la pleine conscience de son identité.

Ce résumé squelettique d'un débat dont Vincent Eltschinger et Isabelle Ratié font un compte rendu détaillé, avec un réel talent d'écriture qui rend facilement accessible une matière hérisée de termes et concepts peu familiers, est ici donné à titre d'exemple de ce que le lecteur est invité à découvrir à la suite dans leur livre. Après la polémique sur l'existence du soi, vient une succession d'aussi intenses débats sur l'existence et la nature du monde hors de la conscience, sur autrui, sur la connaissance entre erreur et vérité, sur l'autorité scripturaire vis-à-vis de la rationalité et de la religion, sur le langage, les universaux, Dieu, le temps, l'espace. Sur chaque thème on retrouve les mêmes acteurs et de nouveaux noms. Vient ensuite une deuxième partie historique de présentation des principales écoles qui ajoute la clarté d'un tableau méthodique de ce que l'on sait de leur histoire et doctrines. Le plus important était d'aborder le terrain polémique, celui des échanges et des influences réciproques. Car il n'y a pas de bloc doctrinal qui s'impose au milieu de la diversité. Il n'y a pas un *advaita-vedānta* qui prédomine, comme beaucoup le croient. Il y a un dialogue de philosophes dans un « continent philosophique » sur la durée d'un millénaire, le premier de notre ère, se concluant comme renouvelable.

Un appareil nourri de notes en fin de volume donne pas à pas des références aux textes sanscrits que les auteurs ont étudiés pour rédiger l'ouvrage. La longue bibliographie permet d'en mesurer l'importance. Cela montre combien ils sont restés proches des textes, répondant avec justesse à la question posée par le titre « Qu'est-ce que la philosophie indienne ? »

Pierre-Sylvain FILLIOZAT



J'ai l'honneur de déposer sur le bureau de l'Académie de la part de son auteur Jean-Pol EVRARD, l'ouvrage intitulé *L'abbaye de Lisle-en-Barrois. Origines, histoire et chartes (1143-1226)*, Brepols, collection ARTEM, 2021, 398 p.

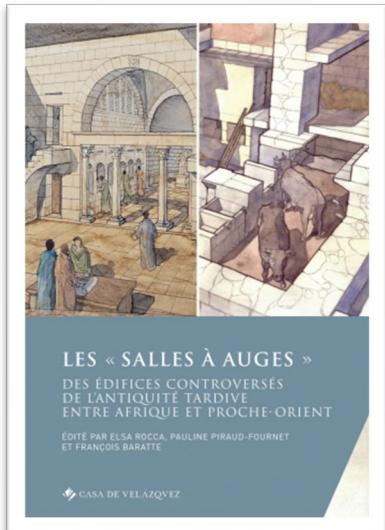
L'espace indécis qui s'étend au sud de l'Argonne, aux limites des diocèses de Châlons, Verdun et Toul, attira vers le milieu du XII<sup>e</sup> siècle d'abord des chanoines venant d'Arrouaise, qui furent bientôt concurrencés par l'ordre mieux structuré des Cisterciens. C'est ainsi qu'un certain chanoine Eustache fonda les abbayes de Montiers-en-Argonne en 1134, de Châtrices en 1142 et des Anglecourt en 1143. Cette dernière passa dès 1149 entre les mains des Cisterciens de Saint-Benoît-en-Woëvre, de la filiation de Morimond, qui la déplacèrent en 1162 dans la petite vallée de la Melche, à Lisle, où elle subsista médiocrement jusqu'à la Révolution. Ses débuts pourtant avaient été assez brillants puisque, dès 1190, elle avait acquis l'essentiel de son temporel. J.-P. Evrard démêle les différentes phases de cette histoire en

parvenant à situer sur la carte de la région et à les dater. Cette première partie est complétée par une étude du domaine et de son exploitation, des deux granges mises en valeur par des convers et des conflits qui ne manquèrent pas avec les autres établissements religieux du voisinage et les petits seigneurs locaux. Lisle avait aussi des maisons à Verdun et à Metz pour à la fois y écouler ses productions et lui servir d'étapes sur la route du sel lorrain.

Les sources utilisées pour ce travail sont très limitées et expliquent que l'abbaye soit restée dans l'ombre : au total 114 actes dont seulement 3 originaux et 108 copies contenues dans deux cartulaires rédigés en 1767. J.-P. Evrard en édite 112 antérieurs à 1225, dont 96 n'ont jamais été édités. C'est dire l'intérêt du fonds pour la connaissance des débuts d'une abbaye cistercienne dont on ignore pourquoi elle n'a pas connu l'essor qui semblait s'annoncer. Le dossier renferme en effet 6 priviléges pontificaux. 58 chartes proviennent d'évêques, dont 39 des évêques de Verdun en dépit du fait que l'abbaye ait glissé dans le diocèse de Toul. Sur 14 actes laïcs, 8 ont été délivrés par les comtes de Bar. Avec le comte-évêque de Verdun, le comte de Bar est le grand seigneur de la région.

L'ouvrage se termine par des annexes fort utiles. La première est en effet l'édition de 17 actes qui ne sont pas dans le cartulaire ou d'actes mentionnant simplement l'abbaye et ses abbés. Viennent ensuite un tableau du contexte politique et religieux de 1140 à 1223, les index habituels, puis différentes listes dont celle des actes pour Lisle non inclus dans le cartulaire, enfin une table des graphiques et des cartes. On regrettera seulement que cette excellente publication n'offre que des cartes très petites, étroitement locales et difficile à lire.

Michel BUR



J'ai l'honneur de déposer sur le bureau de l'Académie l'ouvrage collectif intitulé *Les « salles à auges » des édifices controversés de l'Antiquité tardive entre Afrique et Proche-Orient*, édité par Elsa Rocca, Pauline Piraud-Fournet, François Baratte, Casa de Velázquez, Madrid 2022, 309 p.

La nature et la fonction des édifices ou salles « à auges » constituent un problème irritant que les archéologues de l'Afrique du Nord se posent depuis longtemps, et qui n'a toujours pas reçu de réponse définitive. Le volume publié par E. Rocca, P. Piraud-Fournet et Fr. Baratte repose la question en faisant le bilan des interprétations et en élargissant le problème à d'autres régions du monde romain. Comme les auteurs le précisent dans l'introduction qui fait la synthèse des interprétations proposées dans le passé, notamment pour la province romaine d'Afrique, surtout entre Haidra, Thélepte, Théveste et Khenchela, le volume entend ouvrir la discussion aux monuments

semblables découverts en Tripolitaine et en Syrie. Les cinq sections du volume confrontent ces interprétations selon les fonctions principales que les chercheurs leur attribuent, un rôle d'écurie ou un dispositif servant aux dons ou/et aux distributions.

Les deux études qui ouvrent le volume, dues à Cinzia Vismara et à Amandine Cristina, abordent le problème de façon plus générale. C. Vismara décrit les bâtiments à fonction économique, notamment les lieux de commerce, les entrepôts et vestibules, ainsi que les trésors ou caisses des temples, qui fournissent des exemples pour les deux principales interprétations des « salles à auges » comme locaux liés à la perception, au dépôt, au commerce ou aux distributions. Si les sources qu'elle a parcourues ne livrent pas une réponse nette, elles confirment les perspectives de recherche suivies par les archéologues. La deuxième enquête, due à A. Cristina, présente le questionnement à partir du vocabulaire utilisé par les auteurs classiques pour décrire les haras et les écuries, des locaux qui sont parfois avancés pour l'interprétation des salles « à auges ». Mais de ce point de vue encore, on ne progresse pas, puisqu'il faudrait disposer de sources archéologiques claires pour rattacher les locaux en question aux descriptions des agronomes.

Dans la suite du volume les auteurs présentent l'état des données archéologiques actuelles sur les bâtiments concernés et leurs interprétations. Une première série d'études porte sur les bâtiments avec « salles à auges » en Afrique du Nord. A Thélepte et à Tébessa, Mouna Hermessi et Jean-Pierre Laporte notent un rapport de ces salles avec l'oléiculture plutôt qu'avec des écuries. De même les grandes villas de Demna Wadi, dans le Zaghouanais, et de Sidi Ghrib, à une quarantaine de kilomètres au sud-ouest de Carthage, comprennent des salles « à auges » auxquelles Tahar Ghalia propose d'attribuer une fonction commerciale pour denrées sèches ou liée à l'huile.

Les autres articles rejettent toute une relation avec l'oléiculture, qu'il s'agisse de l'Afrique du Nord ou des exemples situés en Orient. Nabil Kallala, Sarhane Chérif et Aziza Miled contestent le rapport du monument « à auges » d'Althiburos avec ce type d'édifice. En outre ils soulignent que ce bâtiment – en fait il s'agit de trois constructions successives – n'est pas non plus un lavoir public, une foulonnerie ou une huilerie, mais peut-être initialement un nymphée, transformé ensuite en thermes de quartier ou privés, puis peut-être en habitat, taverne, ou tout autre édifice.

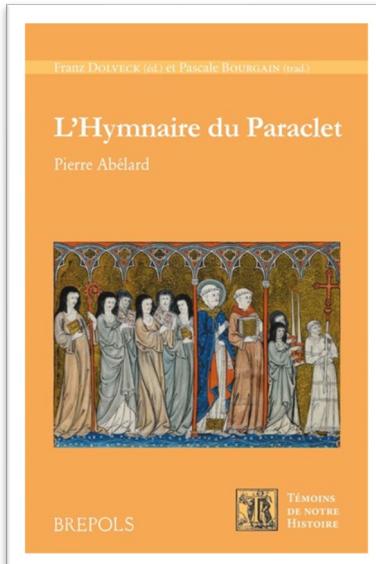
Un certain nombre d'études maintiennent l'interprétation de ces salles comme des écuries : dans les Hautes steppes d'Algérie, à Oued Athmenia et dans deux forts byzantins de la voie de Théveste à Lambèse (Philippe Leveau), dans les villages de Syrie du Nord, entre les IV<sup>e</sup> et le VI<sup>e</sup> s, ou au Moyen Âge dans la province romaine et byzantine d'Arabie (Gérard Charpentier), dans le Hauran (Pauline Piraud-Fournet) et dans le Negev byzantins (Tali Erickson-Gini). D'autres sites et interprétations concernent des dispositifs de stockage pour des dons, éventuellement en vue de distributions. C'est le cas de l'« église » du prêtre Alexandre à Bulla Regia, qui comprenait des espaces de stockage de dons (François Baratte). Dans le sanctuaire d'Asclépios à Balagrae (IV<sup>e</sup> av.- II<sup>e</sup> s. ap. J.-C.) en Libye, il se pourrait qu'on soit en présence d'une étable à chèvres destinée à accueillir les victimes traditionnellement offertes à ce dieu ; mais l'auteur, Elżbieta Jastrzębowska, préfère identifier les « auges » à des récipients destinés à collecter des dons offerts

par les malades. Elle reconnaît la même fonction à Cyrène et à Ptolemaïs, où les salles à « auge » des maisons de la dernière phase d'occupation étaient peut-être destinées à accueillir des dons constituant l'« impôt » destiné à être transféré à Constantinople, ce qui paraît également être le cas dans la basilique de Campanopetra pour les dons offerts par les fidèles. À Qual'at Sem'an, en Syrie du Nord (V<sup>e</sup> s.-750), Dominique Pieri présente un cas bien documenté qui est situé à l'entrée du sanctuaire de Syméon. La voie vers le sanctuaire est coupée en deux par un arc. Les édifices précédant cet arc sont clairement des boutiques à destination des visiteurs, alors qu'au-delà de l'arc il s'agit de bâtiments administratifs, d'accès restreint, et destinés au contrôle des pèlerins et contenant des boutiques officielles. C'est dans ces bâtiments officiels que l'on trouve les salles « à auge », qui servaient d'après l'auteur à la collecte de dons. À Césarée Maritime, Joseph Patrich identifie lui aussi dans l'Antiquité tardive des lieux destinés à la collecte et au dépôt d'offrandes, et peut-être à la distribution de pain. Dans la section consacrée à l'Afrique du Nord, Jean-Claude Golvin reconstruit, à partir d'une analyse des maisons concernées de Haïdra I et II, le rôle des salles « à auge » qui s'y trouvent. Son étude minutieuse, qui tient également compte de la relative protection de ces édifices, aboutit à l'hypothèse que les « auge » ne pouvaient pas contenir des liquides ou des matières pulvérulentes, mais plutôt des objets relativement petits – pièces, sacs, bijoux ? – donnés par le public au personnel, dans le cas d'impôts, ou reçus par le public de la part du personnel travaillant dans ces locaux. Malgré les différences entre les deux édifices, proches de ceux d'Haïdra, Fathi Bejaoui et Zénaïde Lecat reconnaissent dans les salles « à auge » que contiennent des fortins de l'époque byzantine des locaux affectés au stockage et à la distribution de biens solides.

Dans la conclusion Cinzia Vismara réunit les principaux résultats de cette confrontation d'opinions et de régions, qui semblent osciller à l'heure actuelle entre écuries et lieux de dépôt et de distribution de biens solides. La relation avec l'oléiculture paraît être désormais exclue. Il reste néanmoins que les édifices dans lesquels on trouve ces fameuses salles sont souvent différents. Tantôt il s'agit d'édifices à opus quadrangulaire, tantôt d'édifices à abside ou non, avec des pièces annexes, tantôt enfin de bâtiments à plan central qui évoquent un *macellum*. Les monuments ne sont donc pas univoques. Dans l'Antiquité tardive, ils se trouvent souvent en relation avec des églises, et font également penser à des locaux d'*argentarii* quand ils sont plusieurs dans la même ville.

Autrement dit, ce beau volume constitue une étape importante dans la réflexion sur ces édifices particuliers, dont l'un des problèmes principaux est pour l'heure qu'aucun d'entre eux n'ait pu être fouillé de façon complète et soignée. Il s'agit d'édifices dégagés autrefois et incomplètement explorés. Les plans et données excellents réunis dans ce livre constituent une base solide pour poursuivre l'enquête. La solution du problème viendra le jour où un ou plusieurs édifices « à auge » bien conservés pourront faire l'objet d'une fouille scientifique. Malgré ces incertitudes, l'ouvrage présenté par Elsa Rocca, Pauline Piraud-Fournet, François Baratte réunit les documents actuellement connus en offrant – et parfois en sauvant – toute la documentation qui les concerne. Il est certain que ces recherches soutiendront dans le futur les recherches sur ce sujet compliqué et aideront à la solution du problème.

John SCHEID



J'ai l'honneur de déposer sur le bureau de l'Académie, de la part de ses auteurs Pascale Bourgoin, correspondant de l'Institut, et Franz Dolveck, l'ouvrage intitulé : *Pierre Abélard. L'hymnaire du Paraclet*. Introduction, texte latin et notes par Franz Dolveck, préface et traduction par Pascale Bourgoin, Turnhout, Brepols (Témoins de notre histoire, 21), 2022, 219 pages.

Le Paraclet est ce petit ermitage champenois, fondé par Abélard, qui s'agrandit pour devenir le refuge d'Héloïse en 1129, après le scandale de la découverte des relations entre les deux amants. L'on sait combien cette relation amoureuse trouva ensuite à s'exprimer dans une correspondance vibrante d'intelligence, alors que les circonstances avaient contraint Abélard et Héloïse à une séparation sans retour. Héloïse voit désormais dans le Paraclet « un lieu d'accomplissement où concilier son dévouement à la volonté de celui qu'elle aime et son itinéraire intellectuel et spirituel », comme l'écrit sobrement et justement Pascale Bourgoin dans la préface qui ouvre le livre. Or, pour Héloïse et pour les femmes qui l'ont rejointe

dans ce monastère, le quotidien est rythmé par la récitation de l'office divin. Comment mieux nourrir la spiritualité que par le chant à l'unisson de textes librement composés pour chaque moment du temps liturgique, en complément des psaumes et des cantiques empruntés à la Bible ? Et que rêver de mieux que des textes écrits par Abélard lui-même ? Sollicité par la communauté, dont il se sent fortement responsable en tant que fondateur, et avant tout par Héloïse qui lui a fait valoir avec insistance les défauts de la tradition liturgique en la matière, il a consenti à se livrer à cette tâche, explique-t-il dans la première préface de l'hymnaire. Sans ménager son temps, il a en effet produit dans les années 1130, qui sont aussi pour lui un temps de grande créativité dans le domaine philosophique, une très abondante suite d'hymnes, adaptés à chaque jour et chaque heure de l'office, pour les fêtes du temps et pour celles des saints pour la plupart communes à toute l'Église, quelquefois plus locales comme la fête de saint Gildas, patron et peut-être fondateur de l'abbaye dont Abélard fut l'abbé à partir de 1128, ou celle de saint Ayoul, célébrée à Provins où il séjourna en 1121. Au total, 130 textes sont ici publiés par Franz Dolveck dans leur version latine (dont un, sous le n° 63bis, n'est pas d'Abélard, mais devait figurer dans son hymnaire)<sup>1</sup>. Deux manuscrits conservent ce corpus : l'un à Bruxelles, où l'hymnaire figure, réparti en trois livres mais incomplet en son troisième livre, dans une copie faite hors de France vers la fin du XII<sup>e</sup> siècle, au sein d'un recueil composite et disparate, constitué tardivement ; l'autre à Chaumont, sous la forme d'un bréviaire copié au Paraclet au début du XVI<sup>e</sup> siècle, et contenant une bonne partie des hymnes d'Abélard au fil des fêtes de l'année liturgique. Dans les deux cas le corpus est lacunaire, et ces deux témoins ne sont pas exactement complémentaires l'un de l'autre, comme on le voit très clairement dans les précieuses tables comparatives de la fin du volume (p. 257-266). L'existence d'un quatrième livre, auquel se trouve affecté le triduum pascal, est plausible. Quelques pièces dispersées ont été aussi préservées dans une douzaine d'autres manuscrits médiévaux. Mais on ne conserve aucune séquence, alors qu'il est certain qu'Abélard en composa aussi.

Négligés pendant des siècles, les hymnes d'Abélard ont été redécouverts au XIX<sup>e</sup> siècle grâce aux deux principaux manuscrits, ce qui leur a assuré une postérité inattendue dans l'Église anglicane, en latin et aussi, pour quelques pièces, moyennant une traduction en anglais. La liturgie catholique contemporaine a fait quelques emprunts plus modestes à l'hymnaire. Mais jusqu'à présent, personne ne s'était soucié de donner des textes latins une reproduction soigneusement contrôlée sur les manuscrits, ni dans les bréviaires, ni dans les éditions intégrales de Guido Maria Dreves (1891) et de Joseph Szövérffy (1975), succédant à celles, uniquement fondées sur le manuscrit de Bruxelles, de Victor Cousin (1849) qui les avait publiées parmi les œuvres d'Abélard, et du futur cardinal Pitra dans la Patrologie latine (t. 178, 1855). La plus récente édition, par Chrysogonus Waddell (1989), plus fiable, ne se limite pas à l'hymnaire d'Abélard : c'est une édition de tous les hymnes utilisés au Paraclet, sans attention particulière à la dimension poétique de l'écriture d'Abélard ni aux échos partagés avec le reste de son œuvre. L'édition de l'hymnaire faite avec le

<sup>1</sup> A titre de comparaison, l'hymnaire le plus répandu en Europe, tributaire des réformes carolingiennes, compte une soixantaine de pièces, et celui de Cluny environ quatre-vingt (introduction, p.13).

plus grand soin et une évidente expertise par Franz Dolveck sur la base de la collation des textes latins sur les originaux est donc en soi un événement, doublé de l'autre apport majeur que constitue la première traduction intégrale en français, due à Pascale Bourgain.

Aux lecteurs moins familiers que lui des normes complexes de la célébration des sept heures canoniques de l'office divin, Franz Dolveck donne dans son introduction un très utile petit cours de liturgie. Il permet à la fois de situer la place des hymnes dans les heures de la prière quotidienne, de discerner les modes de la composition versifiée (dans le cas d'Abélard, presque exclusivement rythmique à une exception près, le n° 125 qui est un hymne pour saint Benoît où il opte pour une composition métrique) et de s'initier à la scansion médiévale des vers héritée de l'Antiquité classique. Il souligne par ailleurs la seule originalité de la structure de l'hymnaire : il est organisé en cycles caractérisés par une forme unique et une mélodie unique. Dans le détail, les cas particuliers abondent, tant pour le nombre d'hymnes composés pour une fête donnée que pour leur distribution selon les heures, et l'interprétation des défauts ou des lacunes de la tradition manuscrite a exigé de l'éditeur beaucoup d'ingéniosité pour s'approcher au mieux de la composition de l'auteur, par des choix pesés et longuement exposés (p. 23-29). On doit encore retenir que ces pièces, longues et d'interprétation délicate comme le suggère la reconstitution partielle de la mélodie pour la pièce n° 29 (hymne des vêpres du samedi) due à Ch. Waddell (voir p. 30), ne se laissaient pas facilement exécuter. D'où une fortune modeste, qui se déduit aussi de la faible tradition manuscrite : du vivant d'Héloïse († 1164) et peut être même du vivant d'Abélard († 1142), l'Hymnaire n'était peut-être déjà plus utilisé au Paraclet intégralement et exclusivement.

Les spécialistes de l'œuvre d'Abélard ont, en grande majorité, ignoré ces textes. A tort, indéniablement, tant ils rendent manifeste son exigence intellectuelle dans le registre de la liturgie, inattendu chez un philosophe mais essentiel dans la culture de son temps. La connaissance intime de l'Écriture, parfois manifeste, parfois plus discrète, affleure constamment, et le lecteur s'en rend d'autant mieux compte que l'annotation fait ressortir maintes réminiscences. De ce fait, on saisit bien la proximité des hymnes avec la prédication du temps, dans un partage culturel incluant lecture biblique et célébration liturgique<sup>2</sup>. Il semble bien aussi qu'Abélard ait tiré de son expérience personnelle de lecture méditée de l'Écriture, profonde et exigeante, la conviction que, de même que les textes de la Révélation ne se livrent pas facilement et exigent un effort d'interprétation, de même il convenait d'exercer les moniales, appelées à interpréter les hymnes en les chantant – et de ce fait à les mémoriser –, à réfléchir à ce qu'elles disaient « parce que le sens ne vient pas toujours de soi-même », observe F. Dolveck (p. 20). Le défi de la traduction française n'en était que plus grand, et décuple l'admiration que l'on ressent à la découverte du superbe apport de Pascale Bourgain dans ce registre. Sa fidélité voulue à l'esprit de l'auteur rend pleinement accessible les hymnes dans toute la variété des rythmes qui en font « une poésie dansante » et des tons de leur composition. On y perçoit la beauté des transfigurations poétiques du mystère chrétien, et la richesse des modulations du style, déclarant ici la grandeur paradoxale de la Nativité qui s'accomplit dans une étable (hymnes 31-32, p. 96-99) ou suscitant ailleurs l'indignation devant la féroce du massacre des Innocents (hymne 89, p. 188-191)<sup>3</sup>, ou rejoignant les exultations printanières des troubadours dans l'un des hymnes qui célèbrent le jour de Pâques<sup>4</sup>, et l'intuition des prédicateurs inspirés par la figure du Christ pèlerin montant au ciel au terme de sa « pérégrination » sur terre<sup>5</sup>. L'hymne 14 (p. 66), à chanter le dimanche après

<sup>2</sup> Certaines citations de l'Écriture se devinent ainsi, en sus de celles, déjà nombreuses, qui ont été identifiées : par exemple dans l'hymne du premier nocturne du dimanche (p. 46, strophe 5) une citation de Sg.11, 21 : *Sed omnia in <m>ensura et numero et pondere disposuisti* ; ou dans l'hymne III pour la Purification de la Vierge (n° 39, p. 112), strophe 1, où Abélard écrit : *Deus dives in omnibus, ut nos ditet pauperrimus*, paraphrase certaine de 2 Cor 8, 9, souvent cité par les prédicateurs ; ou encore dans l'hymne II pour le commun d'une vierge martyre, à la strophe 3, le vers *Valida est sicut mors dilectio*, citation presque littérale de Cant.8, 6. .

<sup>3</sup> La troisième strophe est spécialement remarquable, qui se clôt sur une allusion à Romulus et Remus : *Furor irae / Nec ferinae / Comparandus / Perit eos, / Quos arreptos / Fovet lupus* (« Et sa fureur / pire que celle / des sauvagines, / perd ceux qu'un loup / peut enlever / pour les choyer »).

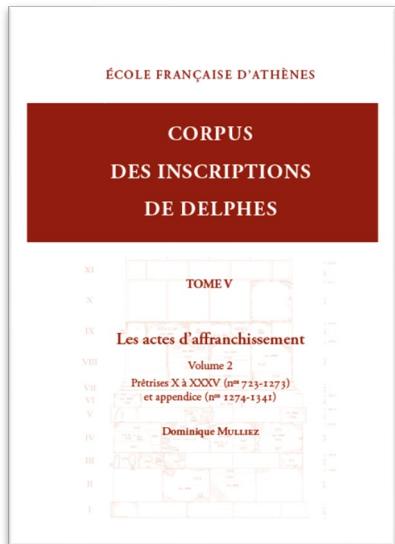
<sup>4</sup> Hymne IV du dimanche de Pâques *Veris grato tempore* (n° 45, p. 122-125). De plus les hymnes du jour de Pâques ont la forme de rondeaux.

<sup>5</sup> Hymne II pour l'Ascension *Quibusdam quasi saltibus* (n° 50, p. 132-135). Sur le motif du Christ pèlerin, je me permets de renvoyer à mon article : « Parler de Dieu en images. Le Christ pèlerin au Moyen Âge », *CRAIBL* (année 2008), 2009, p. 157-200, repris dans N. Bériou, *Religion et communication. Un autre regard sur la prédication au Moyen Âge*, Genève, Droz (Titre courant 64), 2018, chap. V, p. 149-193.

le repas, a l'allure bon enfant d'un plaidoyer adressé à Dieu pour qu'il se montre indulgent envers ceux qui succombent à la tentation des excès de bouche, sous l'influence du très vieux vice de la gourmandise, cet héritage qu'il faut faire remonter à Adam et Ève. Souvent, on soupçonne aussi qu'Abélard écrit consciemment pour des femmes, dont il sollicite l'expérience de la proximité avec la vie comme avec la mort, et dont il suggère l'élection du genre, que ses hymnes chantent la Vierge Marie, Marie-Madeleine repentante ou les saintes femmes engagées par l'ange à annoncer au monde la Résurrection. N'a-t-il pas même l'audace de déclarer, dans la deuxième strophe de l'hymne IV pour le commun des saintes femmes (n° 103, p.212-215), que « puisque c'est une femme qui a oint la tête et les pieds [du Christ], il est donc clair qu'il a reçu d'une femme le sacrement qui le faisait prêtre et roi » ? Aidé ici comme ailleurs par une traduction excellemment maîtrisée, le lecteur est incité à revenir au texte latin donné en vis-à-vis sur la double page, et à y goûter pleinement la capacité d'Abélard à faire preuve d'une « limpidité poétique éblouissante » (préface, p. 7).

Pour une future réédition, il serait pertinent de joindre à la bibliographie sélective une discographie, donnant accès à l'interprétation des hymnes diurnes de la semaine-type. Ils suivent tous en effet la mélodie de l'hymne 29, heureusement préservée dans des manuscrits suisses et reconstituée sur cette base par Ch. Waddell.

Nicole BÉRIOU



J'ai l'honneur de faire l'hommage à l'Académie du second volume du tome V du *Corpus des inscriptions de Delphes*, qui est consacré aux actes d'affranchissement d'esclaves, Athènes, École française d'Athènes, 2022, 755 p., 25,5 cm × 33 cm, 36 figures dans le texte, 8 planches hors texte. Avec le premier volume publié en 2020 (avec le millésime 2019), il forme un ensemble : la pagination, comme la numérotation des figures et des planches, en est continue.

Avant que ne commence l'exploration archéologique du sanctuaire d'Apollon, personne ne soupçonnait que les murs de Delphes livreraient plusieurs centaines d'affranchisements, car il n'en est jamais question dans les sources littéraires. On ne prit conscience de l'ampleur du dossier qu'avec la mise au jour progressive, à partir de 1840, des inscriptions gravées sur le grand mur polygonal. Lorsque commença la « grande fouille » de l'École française d'Athènes, en 1892, environ 650 affranchisements gravés sur ce mur étaient déjà connus ; au terme de la grande fouille, en 1902, on en avait considérablement accru le nombre et l'on avait aussi fait le constat que le grand mur polygonal était loin d'être le seul lieu de gravure de ce type de documents.

Le premier objectif consista à circonscrire le périmètre du *corpus*. En effet, le plan de publication adopté pour les inscriptions à l'issue de la grande fouille avait largement contribué à une dispersion de la documentation. Si les volumes de la *Sammlung der Griechischen Dialekt-Inscriften* de J. Baunack avaient réuni par catégorie les inscriptions publiées avant 1892, les inscriptions mises au jour ensuite furent publiées selon un ordre topographique et, à l'intérieur de chaque secteur, par monument. Toutes les catégories diplomatiques se trouvèrent ainsi mêlées, sans considération aucune pour l'ordre chronologique des documents, de telle sorte qu'on en a longtemps ignoré le nombre exact. Au terme de leur révision d'ensemble, conduite sur le site et dans les réserves du musée, les actes d'affranchissement delphiques représentent aujourd'hui un *corpus* de 1273 numéros, dont près de quatre-vingts inédits et une cinquantaine de raccords nouveaux, ensemble auquel il faut ajouter soixante-huit textes que leur état de conservation rend quasiment inutilisables et qui sont réunis dans un appendice comme autant de pierres d'attente pour d'éventuels raccords à venir. Par leur nombre, les affranchisements constituent incontestablement la série la mieux représentée du sanctuaire pythique.

Chronologiquement, ces textes couvrent trois siècles : c'est en 201/200 av. n.è., en effet, que l'on commença à graver sur les murs du sanctuaire d'Apollon une copie des affranchisements d'esclaves et cette pratique se poursuivit jusqu'à la fin du I<sup>er</sup> s. de n.è. (exception faite d'un texte isolé au début du III<sup>e</sup> s. de n.è.). Mais leur répartition est très inégale, ce que rend sensible la partition du *corpus* entre les deux volumes : en effet, les 722 numéros du premier volume (prêtrises I à IX) couvrent approximativement soixante-quinze années, tandis que les 551 numéros du second volume (prêtrise X à XXXV) couvrent près de deux cent vingt-cinq années. Des raisons matérielles peuvent expliquer ce constat : au II<sup>e</sup> s. av. n.è., les affranchisements ont été gravés sur des monuments moins vulnérables au temps, en particulier le grand mur polygonal ; à partir du I<sup>er</sup> s. av. n.è., on commença à utiliser également les piliers des souverains hellénistiques, des bases et, de façon générale, des supports dispersés, pour lesquels le pourcentage de perte est beaucoup plus élevé. Mais cette explication ne saurait évidemment rendre compte de la diminution sensible que l'on observe d'une période à l'autre : de fait, cette diminution concerne toute la documentation delphique à partir du I<sup>er</sup> s. av. n.è., à mesure que le sanctuaire perd de son éclat et de son rayonnement.

Dans le cadre d'un *corpus* thématique, le classement chronologique des documents s'imposait. Leur révision systématique a permis de modifier sur plusieurs points la *Chronologie delphique* que G. Daux avait fait paraître en 1943. Dans chacun des deux volumes, les prêtrises – de durée aléatoire, puisque les prêtres sont nommés à vie – fournissent l'ossature du classement. À l'intérieur du cadre ainsi fourni par les prêtrises, les textes sont classés par archontats et, à l'intérieur des archontats, par mois<sup>6</sup> : dans le meilleur

<sup>6</sup> Sur la construction de la chronologie delphique, voir D. MULLIEZ, « Les fils d'Ariane. Quelques questions de chronologie delphique », *CRAI* 2006, en part. p. 2235-2243.

des cas, on parvient à un classement relatif des archontats, voire à une datation absolue, notamment pour la première moitié du II<sup>e</sup> s. av. n.è. ; ensuite, il faut bien souvent se contenter d'un classement alphabétique. Dans le premier volume, ce sont surtout les prêtrises IV, VI et IX qui on fait l'objet de modifications ; dans le second volume, la trame chronologique n'a plus la même cohérence, au point que la succession même des prêtrises est parfois en question ; néanmoins, quelques modifications institutionnelles, qui constituent autant de jalons, et les progrès de la recherche ont permis des gains substantiels, notamment dans la chronologie du I<sup>er</sup> s. de n.è. Chaque prêtrise est précédée d'une introduction qui dresse le bilan des progrès ainsi enregistrés.

Pour l'essentiel, les affranchissements delphiques prennent la forme de contrats de vente, similaires à ceux auxquels on recourait pour la vente de biens mobiliers, dont les esclaves font du reste partie : datation, identification des parties contractantes, description de l'objet de la vente, prix, effets du contrat, désignation du garant et clause de garantie, modalités de la publicité et de l'archivage, liste des témoins. Le contrat est en l'occurrence conclu entre le propriétaire de l'esclave, parfois avec le consentement de ses proches, et Apollon : l'esclave ne possédant pas la capacité juridique qui lui permettrait de conclure un contrat, il confie au dieu le soin de l'acheter, étant entendu que si le dieu devient juridiquement propriétaire de l'esclave (il ne s'agit donc pas en l'occurrence d'une vente « fictive », comme on l'écrit trop souvent), il laisse à ce dernier l'usufruit de sa liberté. Si le formulaire des documents réunis dans le premier volume, parfois assortis de conditions particulières qui en rompent la caractére nécessairement répétitif, donne le sentiment d'une relative stabilité, des évolutions importantes sont perceptibles dans la documentation réunie dans le second volume : le recours à la première personne devient de plus en plus fréquent, que ce soit pour la désignation du garant ou les modalités de l'affichage et de l'archivage, l'archivage lui-même jusque-là confié à de simples particuliers passe désormais par un dépôt dans les archives de la cité, des apostilles ponctuent de plus en plus couramment les contrats, dont on précise parfois le nom du rédacteur quand le vendeur admet « ne pas connaître ses lettres ». Surtout, la clause de *paramona*, qui était déjà attestée au II<sup>e</sup> s. av. n.è. et qui fait obligation à l'esclave affranchi(e) de demeurer auprès et au service du maître, le plus souvent jusqu'à sa mort, devient plus fréquente avec le temps et, surtout, s'accompagne d'exigences croissantes, notamment celle de fournir aux ayants droit du maître un ou plusieurs enfants, qui, selon les cas, devront avoir un, deux ou trois ans, c'est-à-dire avoir franchi le cap de la mortalité infantile et être sevrés. Dans le recours à ce type de clause, qu'il faut mettre en parallèle avec une diminution des esclaves étrangers au profit des esclaves « nés à la maison » (*oikoyeveῖς*), il faut reconnaître la difficulté croissante pour les Delphiens à s'approvisionner sur les marchés extérieurs, les courants commerciaux étant désormais réorientés principalement au bénéfice de Rome, mais aussi probablement un effet de la lutte contre la piraterie, qui a tari une source d'approvisionnement.

La publication des inscriptions respecte les exigences de l'édition scientifique – lemme, transcription (qui, dans sa mise en forme, se veut le reflet le plus fidèle possible de la disposition du texte sur la pierre, en particulier pour les inscriptions du grand mur polygonal, où le début et la fin des lignes épousent souvent la courbe des joints), apparat critique mettant en évidence les différences de lecture au regard des éditions précédentes, mais aussi les particularités morphologiques ou syntaxiques. La traduction des documents n'est pas systématique, en raison même du caractère répétitif du formulaire, et un double parti a été adopté : traduction *in extenso* soit de textes caractéristiques des différents états du formulaire et qui, à ce titre, servent de modèles, soit, au contraire, de textes qui se distinguent par telle ou telle particularité de forme et/ou de contenu ; traduction partielle d'une clause dont la formulation se distingue ou dont l'interprétation fait difficulté. Les commentaires sont limités, comme il se doit dans un *corpus* : ils visent à replacer le texte dans une série ou, au contraire, à en souligner l'originalité ; seule la synthèse à paraître s'efforcera de rendre compte de l'ensemble de la documentation et de ses différents aspects. L'illustration graphique, figures dans le texte et planches hors-textes, sert essentiellement à repérer la disposition des inscriptions sur tel ou tel monument. Dans cette version imprimée du *corpus*, l'illustration photographique a été limitée à une photographie par prêtrise, ce qui offre une sorte de répertoire paléographique sur les trois siècles que couvre la documentation ainsi réunie ; par ailleurs, sur le site de l'École française d'Athènes, un moteur de recherche permet d'avoir accès à plus de cinq cents clichés pour chacun des deux volumes.

Ces documents purement privés sont d'apparence modeste ; dans la pratique, ils engagent le destin d'un individu et perdent toute signification avec sa mort. Ce qui fait aujourd'hui leur intérêt, c'est leur nombre même. En premier lieu, parce que c'est sur eux que se fondent l'essentiel de la chronologie de Delphes ainsi que notre connaissance de l'histoire de la Grèce centrale à partir de 200 av. n.è. Ensuite parce

que chacun de ces documents fait intervenir un grand nombre de personnes : le ou les magistrats éponymes (quand un étranger procède à un affranchissement, on mentionne le magistrat éponyme de sa cité et/ou de sa confédération, en plus de l'archonte delphien), les bouleutes, les vendeurs, les garants et les témoins, au nombre desquels les prêtres d'Apollon, nommés en premier rang. Au total, cette documentation mentionne à des titres divers près de cinq mille personnes libres, originaires d'une centaine de cités différentes et composant un répertoire onomastique d'environ mille cinq cents noms ; si certains individus ne sont connus que par une seule mention, pour d'autres, au contraire, la documentation permet de retracer sur plusieurs décennies la carrière, les liens familiaux, le réseau des relations, voire le profil politique. De ce point de vue, l'index prosopographique constituera l'un des éléments essentiels des index commentés, qui seront réunis dans un troisième volume. Quant aux esclaves affranchi(e)s, ils sont près de mille quatre cents durant les trois siècles que dure la procédure, pour environ six cent vingt-cinq noms différents ; beaucoup sont nés du croît naturel au sein de l'*oikos*, mais, pour les étrangers, nous connaissons plus de quatre-vingts origines différentes. – Au total, les milliers de personnes que l'on trouve mentionnées, originaires de Delphes ou des cités voisines, et les relations qui se tissent entre elles, ainsi que les multiples clauses des contrats qui unissent le maître et son ancien esclave offrent pour appréhender les réalités économiques et sociales de la Grèce des possibilités qui ne se rencontrent nulle part ailleurs.

Dominique MULLIEZ