



HAL
open science

**Recension de John Philipps, Order from Disorder.
Proclus' Doctrine of Evil ant its Roots in Ancient
Platonism, Brill, Leiden/Boston, 2007**

Fabienne Jourdan

► **To cite this version:**

Fabienne Jourdan. Recension de John Philipps, Order from Disorder. Proclus' Doctrine of Evil ant its Roots in Ancient Platonism, Brill, Leiden/Boston, 2007. *Ancient Philosophy*, 2010, 30, pp.219-225. hal-02426879

HAL Id: hal-02426879

<https://hal.science/hal-02426879v1>

Submitted on 2 Jan 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

dante de l'existence de l'écriture alphabétique en Grèce, réincarnée à chaque performance des aèdes, puis des rhapsodes, dans des occasions ritualisées comme les Panathénées, et n'aboutissant à des formes écrites qu'à partir du milieu du ve siècle ; une réflexion très intéressante aussi sur le mythe et sa valeur *d'exemplum*. Au total, cet ouvrage est largement un plaidoyer *pro domo*, mais mené sans polémique (p. 114, n. 7, l'auteur reconnaît qu'il a pu s'y laisser entraîner dans le passé) et avec un louable souci d'Américain dans son siècle (p. 147-152 notamment).

Catherine DOBIAS-LALOU.

29. DOUGHERTY (Carol), *The Raft of Odysseus, The ethnographic Imagination of Homer's Odyssey*, Oxford University Press, 2001, in-8°, 243 p.

Après divers travaux, dont un livre, *The Poetics of Colonization From City to Text in Archaic Greece*, paru en 1993, C. Dougherty, qui enseigne au prestigieux Wellesley College américain, continue sa réflexion sur les répercussions des premières entreprises coloniales dans l'imaginaire grec, à la faveur de trois tendances récemment développées dans l'approche des textes. Le renouvellement des connaissances sur l'Éubée archaïque et sur la place qu'elle a pu tenir dans la production et la diffusion de la poésie épique a jeté un éclairage nouveau sur les navigations d'Ulysse. L'accent mis dans les études littéraires sur les valeurs métaphoriques et symboliques des thèmes littéraires a permis par ailleurs de donner à certains épisodes un sens nouveau et d'établir au sein de l'œuvre des correspondances passées jusque-là inaperçues, comme en témoignent des travaux récents, par exemple sur les analogies entre travail poétique et travail textile. Enfin, la méthodologie de la littérature comparée, pratiquée d'habitude surtout pour éclairer les œuvres modernes par les œuvres antiques dont elles sont toujours à quelque degré des réécritures, peut aboutir à des résultats non moins intéressants si l'on adopte la perspective inverse. En l'occurrence, les exemples susceptibles de fournir des schémas explicatifs sont *La Tempête* de Shakespeare et surtout *l'Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* de Jean de Léry. À l'aide de ces différents appuis, l'A. propose une lecture organisée en trois parties. La première, intitulée « Appareillage », souligne les analogies entre la navigation et la poésie. Les arguments essentiels en sont : 1° la fabrication de la *oxytyl* d'Ulysse au chant V (en vérité ce n'est pas un radouin !) qui est assemblage de matériaux comme l'élaboration du matériel épique et qui, dans le poème permet à Ulysse d'accéder à la parole poétique ; 2° la bizarre comparaison de cet esquif avec un cargo (le 249-51) qui permet de rechercher le *kepsos* par le voyage, comme le font, chacun à sa manière, le pirate et l'aide itinérant qu'est Ulysse, à la différence de Démodocos ; 3° sur une conception mobile de la poésie, attestée par la multiplicité des récits d'Ulysse, sincères et mensongers, qui sont autant de voyages. La seconde partie est centrée sur le pays des Phéaciens, « porte de l'imagination ethnographique ». Ulysse découvre à Schérie des navigateurs du bout du monde, au nom associant avec celui des Phéaciens, mais qui ne font pas comme eux du commerce. D'autre part, chez leurs proches parents, les Cyclopes, il avait connu le schéma topographique idéal d'un futur établissement colonial, avec l'île aux ressources agricoles face à un continent occupé par des êtres ignorant les règles, de la

civilisation. Enfin, par leur haut degré de culture, les Phéaciens ne sont pas sans évoquer les Eubéens, premiers colonisateurs de l'Occident méditerranéen. La troisième partie « Enfin de retour », présente le retour à Ithaque comme une nouvelle fondation et le lit conjugal comme un autre esquif construit par Ulysse de ses mains, mais fixé dans l'immobilité symbolique d'une installation pérenne. Il est difficile d'évoquer en quelques lignes les innombrables études de détail et les rapprochements souvent très féconds opérés par l'A. Certains parallèles peuvent sembler plus fragiles que d'autres, mais leur grand nombre force la conviction. L'ensemble constitue, me semble-t-il, un ouvrage important et stimulant.

Catherine DOBIAS-LALOU.

30. BERNABÉ (Alberto), *Poetae epici graeci testimonia et fragmenta*, IIe partie, 1^{er} volume, München und Leipzig, K. G. Saur, Bibliotheca Teubneriana, 2004, in-8°, LXXXV + 394 p.

En 1922, Otto Kern donnait une édition des fragments orphiques, dépassant de loin celles réalisées auparavant par Hermann (1805) et Abel (1885). Depuis, de nouveaux fragments nous sont parvenus grâce à la découverte, entre autres, des lamelles d'or, des lamelles d'os d'Olbia, des papyrus de Bolagne et de Derveni, ainsi qu'une meilleure connaissance des Néoplatoniciens (grâce notamment à de nouvelles éditions de leurs textes), qui sont les plus nombreux à nous transmettre des témoignages relatifs à cette tradition. Or, aucun ouvrage jusque-là n'offrait l'intégralité de ces documents. Alberto Bernabé comble cette lacune en nous proposant cette année sa nouvelle édition des fragments orphiques parue dans la Bibliotheca Teubneriana. Ce livre inaugure la deuxième partie d'une entreprise de publication des fragments et témoignages des poètes grecs épiques (la première étant parue en 1987) et constitue le premier volume consacré à l'orphisme.

L'ouvrage présente la structure suivante. Après la préface, où Alberto Bernabé expose ses choix éditoriaux est déroulée une bibliographie thématique, d'abord générale puis ordonnée selon le plan du livre, exhaustive jusqu'en 2002. Elle concerne également le second volume à venir et précède l'incontournable liste des sigles. Les textes donnés ici se répartissent en quatre parties de longueurs inégales. La première et la plus importante (fr. 1-378) est consacrée aux chants théogoniques et « discours sacrés ». Elle comprend les vers cités dans le *Papyrus de Derveni*, la théogonie dite sacré « d'Éudème » et les passages qui peuvent lui être rapportés, le « discours sacré » des Égyptiens qu'A. Bernabé propose de relier plus intimement à la tradition orphique que cela n'a été fait jusque-là, la théogonie dite de « Hiéronymos et Hellanicos », les *Discours sacrés en vingt-quatre rhapsodies* appelée *Testament d'Orphée* par les autres chrétiens. La deuxième partie (fr. 379-402) présente les témoignages sur les fragments orphiques qui auraient été consacrés à Déméter et Perséphone dont les fragments tirés du *Papyrus de Berlin 44*. La troisième (fr. 403-420) évoque les textes également attribués aux Pythagoriciens où le monde est comparé à des objets divers comme un filet, une tunique, une sphère, un cratère ou une lyre. La quatrième (fr. 421-469) et au destin qui peuvent être rattachés dans une certaine mesure à l'or-

phisme. Elle s'achève sur les lamelles d'os découvertes à Olbia. Chaque partie et chaque sous-partie est précédée par une introduction présentant les difficultés qui lui sont propres avec la bibliographie correspondante et l'argument du texte. Ce recensement est beaucoup plus riche que celui d'Otto Kern. Il prend en compte en effet toutes les nouvelles découvertes et ajoute de nombreux textes liés de manière plus tenue ou controversée à cette tradition.

Alberto Bernabé choisit d'éditer absolument tous les passages attribués à Orphée par les auteurs anciens. Il les signale par la lettre « F » (*Fragmenta*) en distinguant ceux qui sont transmis littéralement de ceux qui le sont indirectement par la grosseur des caractères respectivement gros et petits. Il ajoute les textes qui se rapportent de manière plus lointaine à la tradition orphique en les désignant par la lettre « T » (*testimonia*). Il complète avec les passages — indiqués par la lettre « V » (*vestigia*) — qui ne sont certes pas orphiques, mais comportent des allusions parodiques ou théoriques à ces doctrines, comme ceux que l'on trouverait chez Aristophane, Pindare, Empédocle, Héraclite ou Platon par exemple ou ceux rattachés à la tradition pythagoricienne. Alberto Bernabé offre donc un recensement plus large que celui d'Otto Kern et n'hésite pas à éditer des textes dont le rapport à l'orphisme est fort controversé. Ce choix a néanmoins l'avantage d'ouvrir le champ à la discussion. Le triple appareil critique présente un intérêt du même ordre. Il donne tout d'abord le contexte dans lequel est cité chaque fragment. Il fournit ensuite les passages poétiques, philologiques ou scripturaires qui peuvent en être rapprochés. Les parallèles dressés sont souvent fort éclairants et font apparaître les relations multiples tissées par l'orphisme avec le reste de la littérature grecque. Le dernier appareil est proprement critique en ce qu'il déroule les différentes leçons proposées. Il est également exécutif parce qu'il ajoute de brefs commentaires et signale les travaux relatifs aux fragments en question. Il mentionne en outre de nombreuses références iconographiques. L'originalité de cette présentation par rapport à celle d'O. Kern réside principalement dans le choix de séparer les fragments proprement dits — les vers en particulier, de leur contexte de citation mentionné quant à lui dans l'apparat. Le lecteur accède ainsi plus directement au cœur du discours orphique. Il ne devra cependant pas oublier que cette poésie vit principalement, et peut-être même seulement, par le biais de ses commentateurs. On peut légitimement se demander s'il est possible d'accéder au sens même des fragments sans prendre en considération de contexte de leur citation.

Afin de bien comprendre la nouveauté de l'entreprise d'Alberto Bernabé, il suffit de prendre un exemple. Soit celui du *Papyrus de Derveni* (fr. 2-18) qui fait partie des nouveaux textes publiés ici. Les problèmes dus à l'absence d'édition officielle de ce document, les questions relatives à sa découverte, sa datation, sa nature, son auteur, etc. sont clairement évoqués dans l'introduction. L'argument tel qu'il est présenté relève de l'interprétation proposée entre autres par W. Burkert, mais A. Bernabé signale les désaccords à ce sujet. L'édition proprement dite ne présente, à l'exception du deuxième témoignage, que les vers cités dans le papyrus, leur contexte figurant en partie dans l'apparat. Cette présentation comporte le désavantage de ne pas permettre de comprendre comment la théogonie est utilisée par son commentateur et comment elle est, à partir du discours de ce dernier, reconstruite par les savants. Le fragment 3 F par exemple est une totale restitution, l'« auteur » du papyrus n'en donnant qu'une paraphrase à partir

de laquelle il est certes aisé de retrouver un vers bien connu par ailleurs. Mais il faut rappeler pour sa défense qu'A. Bernabé n'entend pas éditer le papyrus pour lui-même et s'attache ici principalement aux fragments théogoniques.

Son ouvrage est remarquable par toutes les perspectives de recherche qu'il ouvre en nous offrant autant de textes et en proposant de si nombreux parallèles. Nous attendons avec impatience le second volume.

Fabienne JOURDAN.

31. LAMBIN (Gérard), *Anacréon. Fragments et imitations*, Collection Interférences, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2002, in-8°, 330 p.

On connaît Gérard Lambin, professeur à l'Université de Rennes 2, au moins par les trois grands ouvrages qu'il a publiés : *La Chanson grecque dans l'Antiquité* (1992), *Homère le Compagnon* (1995) et *L'Épopée. Genèse d'un genre littéraire en Grèce* (1999). C'est à un autre genre littéraire qu'il s'attache dans ce nouveau livre, l'anacréontisme. En dépit du titre, on ne trouvera pas ici une édition et traduction commentée d'Anacréon et des poèmes anacréontiques : fragments et poèmes (texte grec, traduction et commentaire critique), faciles à retrouver grâce à un index, illustrent une grande synthèse, d'une érudition sans faille, et qui déborde le cadre de la seule littérature grecque, non seulement parce que les poèmes anacréontiques ont vivement impressionné les poètes de la Renaissance, mais parce qu'ils révèlent certains aspects fondamentaux de l'âme humaine (ainsi, p. 211, le poème anacréontique n° 14 est rapproché de la fameuse aria de Leporello dans *Don Giovanni* de Mozart). C'est avec délice que l'on se plonge dans ce livre très dense, mais qui s'efforce toujours d'être parfaitement clair (il est même muni d'un glossaire pour atteindre le public le plus large). Sur les dix chapitres qu'il comprend, cinq sont consacrés à Anacréon, cinq aux poèmes anacréontiques. Anacréon est à l'origine d'un genre et s'est effacé derrière lui (chap. I), si bien qu'il est difficile de bien connaître sa vie et son œuvre (chap. II). Sa personnalité est cependant fortement marquée : c'est celle d'un sage, d'un ami de l'ordre et de la raison (chap. III), qui a goûté avec douceur et mélancolie aux joies de la vie (chap. IV). Sa poésie, modeste, exprime, dans leur complexité, le fugitif et l'instantané (chap. V). Les poèmes anacréontiques, redécouverts à la Renaissance (chap. VI), donnent d'Anacréon une image simplifiée, mais finalement assez exacte (chap. VII). La vieillesse, le vin et l'amour en sont les thèmes principaux (chap. VIII). Peu importe si l'on n'arrive pas à mieux connaître ceux qui ont écrit ces poèmes (chap. IX). Le charme, lié à l'évocation discrète des beautés de la nature, opère toujours (chap. X). Sur la couverture du livre figure une reproduction du panneau de mosaïque trouvé à Antun et figurant Anacréon, majestueusement assis sur un *cismos*, la lyre à la main, encadré par deux fragments de son œuvre, les nos 396 et 429 de Page (voir ici, p. 73 et 62). Cette mosaïque fait merveilleusement le lien entre Anacréon et les poèmes anacréontiques. Elle justifie aussi l'insistance de Gérard Lambin sur la sagesse (et par suite la valeur pour l'humanisme) d'Anacréon et des poèmes anacréontiques qu'on aurait tort de mépriser : à Antun, ce panneau appartient à un

Order from Disorder: Proclus' Doctrine of Evil and its Roots in Ancient Platonism. By John Philipps. Leiden: E.J. Brill, 2007. Pp. xi + 280. € 109 / \$153 (cloth). ISBN 9789004160187.

Fabienne Jourdan

John Philipps' book is a study of Proclus' doctrine on evil as it is developed in the philosopher's monograph on the subject and in his other works. The originality of the book resides in its method, based on two suppositions. First, the study of Proclus' late monograph on evil (*On the Existence of Evils = De Malorum Subsistentia = DMS*) requires an assessment of his positions on the topic in his earlier treatises (that present no doctrinal divergences on this question); second, it must include an investigation of the theories of evil developed by Proclus' predecessors. Philipps' intention is therefore to analyze Proclus' treatment of Plato's texts and his position in the Neo-Platonic interpretations of them.¹ The book begins with an overview of Plato's and his opponents' positions on evil. Each chapter deals with a specific question linked to this topic in Proclus' works: Philipps translates a series of texts from different treatises (of which *DMS* is always the first) and comments on them.

Philipps' choice of an anthology of texts has two major disadvantages that go against his purpose: (1) Readers may be unaware of the polemical context in which each position is defended. This effect is obvious in the case of *DMS*: Philipps wishes to outline Proclus' reaction to his predecessors, but excerpts cannot convey the sense of the whole debate Proclus presents before he tackles each problem. Moreover, the thread of argumentation is completely disrupted. (2) Philipps' choice of privation as a major topic in Proclus' doctrine of evil can be misleading. Privation is certainly a controversial theme in the debate, especially in Aristotle who claims that privation, as the complete absence of form, is an evil agent, and in Plotinus who supports an equation of matter as privation with evil. But Proclus distinguishes his position from his predecessors'. He neither concedes to Aristotle that privation is evil, nor does he accept that matter could be privation (*DMS* c. 38). Complete privation would amount to the disappearance of evil. If one talks about privation as evil, the notion of privation of form should be abandoned for the so-called 'privation of the good'. This kind of 'privation', however, derives its power from the good itself and therefore cannot be contrary to the good (*DMS* c. 52-53). Therefore, according to Proclus, this opposition to the good should not be called privation, but sub-contrary and should be considered as depending on the good. (Philipps explains this point in his second chapter). Dependence of this sort is an example of Proclus' fundamental notion of *parhupostasis* (*DMS* c. 50): evils only have a partial or secondary existence, a

¹ Philipps aims to go into more detail than Opsomer and Steel 2003, a study he admires in other respects. See also Opsomer and Steel 1999.

'parasitic existence', which means that they are not the product of a cause operating per se, but 'have their being accidentally and on account of something else' (*DMS* c. 50, 10-11).² This very notion of *parhupostasis* seems to be the most appropriate to synthesize Proclus' thoughts on evil, whereas the notion of privation has essentially a polemical character and is not supported as such by Proclus himself.

Finally, it is unfortunate that Philipps does not say anything about the original texts he translates, especially in the case of *DMS* for which we have the Latin translation of Moerbeke and the Greek imitation of Sebastokrator.³

The anthology of Platonic passages with commentaries is a good illustration of the history of the debates within the Platonic tradition. Two remarks can be made concerning this selection and its presentation. (1) Certain texts are overlooked. Concerning the *Sophist*, for instance, Philipps (15) summarizes the relation of otherness and alterity to evil as privation of the good (257b-259b), but does not consider the distinction articulated between evil as baseness (*aiskhos*) and evil as illness (*nosos*) in the body (228e-230e). This difference, which corresponds to the distinction between foulness (e.g., ignorance) and disease or discord in the soul, is a distinction adopted by Proclus not only in *DMS* (c. 55-57), but also in his commentary on the *Republic*.⁴ (2) The use of summaries rather than quotations facilitates access to discussions of the topic, but at the same time encourages superficial interpretations. With *Laws* 896a-898c the case is particularly problematic: in contrast to Philipps' assertion that 'in the upper world there are two World Souls' (14), this evocation of an 'evil' World Soul in the *Laws* is probably just a hypothesis not maintained by Plato. It might have been better to underline the discrepancy between Plato's text and this interpretation that is characteristic of Plutarch's exegesis. In the general overview of Stoic and Peripatetic doctrines, however, Philipps outlines clearly what belongs to the Platonists' interpretation of their opponents' positions.

The first chapter gives a general presentation of Proclus' doctrine on evil. Philipps' analysis of the selected texts outlines Proclus' monistic perspective, his

² According to the translation adopted for *parhupostasis* by Opsomer and Steel 1999 and 2003.

³ It would also have been interesting to know the edition Philipps chose, especially when the text is difficult. His translation of p. 29, l. 12-13 (*DMS*, c. 50, l. 29-30 Isaac), for example, mirrors the reading that does not make sense in Moerbeke's text, but is correctly eliminated by Isaac 1982, 94, a correction accepted by Opsomer and Steel 2003, 95, l. 20-21. Some choices of translation could be discussed as well: on p. 37, l. 20 (*In Rem.* i 38) the negation in the sentence 'evil thus does not derive from God, since it is good in a manner', e.g., does not correspond to the Greek text; p. 57, l. 10 (*DMS* c. 46, l. 29 Isaac), the translation by 'although it (the maleficent soul) is capable of being drawn away from itself towards better things' proposed by Opsomer and Steel 2003, 93, l. 1 seems to be better than the one proposed by Philipps ('insofar as...it has the ability through its own power to be drawn toward what is better', 211, l. 15), because the text precisely deals with the soul that is too weak to contemplate the higher realm by itself.

⁴ *In Remp.* i 37,3-38,29, a text quoted by Philipps himself (37). I note the lack of reference to the *Philebus*, which provides one of the key concepts for some Platonists' doctrines of evil (Plutarch for instance), that is, the concept of the indefinite dyad, which is also used by Proclus to discuss matter in *DMS* (c. 34 and 35).

argumentation in favour of the soul's autonomy, his 'defence' of the forms and of God as having no responsibility in the generation of evil. Despite the non-systematic and paraphrastic aspect of this analysis and the lack of explanation for the concept of *parhupostasis* (which is treated only in a footnote, 44-45n8), in his comparison of the treatment of the subject in *In Timaeum* and in *DMS*, however, Philipps' shows how the latter, contrary to the former, lays greater emphasis on privation and on the different instantiations of evil in order to answer Plotinus.

The second chapter is devoted to the conception of evil as privation. Philipps analyzes convincingly how Proclus distinguishes the Aristotelian concept of privation, as absolute not-being, from the notion of privation as sub-contrary to the good in order to account for the existence of evil without denying the goodness of the Demiurge.⁵ However, Proclus' argument that evil gains its power as evil by its participation in the good may not be 'unique in the history of Platonism' (68). Actually, this conception is reminiscent of Plato's positions in *Republic* 352c, 344c, 348e.

Philipps' study of Proclus' polemical use of the concept of privation as a response to the Platonist use of Aristotle's notion as well as to Plotinus' is an excellent contribution to the history of this concept in Platonism. However, his interpretation of Plotinus' doctrine (74-88) is mediated by his intention to understand Proclus' debate with Plotinus,⁶ which explains for instance the attempt to justify Plotinus' omission of the distinction between the privation of being and the privation of the good (78-80).⁷

The third and fourth chapters respectively treat two aspects of evil as privation in the body: the disorderly motion and the irrational nature. However, the notion of privation tends to vanish from the texts in favour of the other two.

The selected texts about chaotic motion that contain Proclus' distinction between matter and disorderly motion reflect his conflict with Atticus and

⁵ As the selected texts show, in *DMS*, Proclus denies the possibility of a primary or absolute evil, contrary to the good. Such an evil would not exist because it would be beyond not-being itself, as the good is beyond being. Therefore, only partial evils exist, each time opposed to a certain good, but participating in the whole good and hence in being. Evils are not contrary, but sub-contrary to these goods (which means that there is no total contrariety), according to the new interpretation given by Proclus of the word *hupenantion* used by Plato in *Theaetetus* 176a. This analysis allows the philosopher to reject Plotinus' notion of matter-privation as primary evil: matter is neither good nor bad, but necessary and, as such, desires the good. It allows him to reject as well the (Aristotelian) theory of evil as privation of forms, which would imply that evil does not exist at all. Evil is consequently not an absolute privation, but a certain privation: it is the privation of good that co-exists with the good of which it is privation, it makes good weaker by its presence, while taking from it its power and forms. In addition, the texts selected in *In Tim.*, *In Parm.*, and in *Th. Pl.* support Proclus' idea that there is no absolute not-being that constitutes the contrary of being in Plato.

⁶ Here Philipps follows O'Brien 1996a and 1996b along with O'Meara 1997 and 1999.

⁷ It also explains the emphasis on the different terminologies selected by each philosophy (83, 90) and the conclusion that both would have had the same fundamental aims (89). If we accept the Proclian point of view on Plotinus, the list of disagreements proposed throws light on the details of Proclus' argumentation.

Plutarch about the generation of disorder as well as his monistic answer to them.⁸ Philipps clearly explains that Proclus considers the irrationality of motion as being due to the lack of articulation of the traces of elements and can thus maintain that there is no principle of generation independent from the good. He shows how Proclus avoids making an intelligible cause engender an irrational thing, leaving evil as just an incidental by-product of the causal activity of the paradigm (143; see also Dodds 1963, 231, de Haas 1997, Opsomer 2000a and 2000b). However, his analysis deserves two comments.⁹

(1) It is rather difficult to agree with Philipps' claim that Proclus changed his mind (147) and did not always see the paradigm as a producer of the trace-forms (*In Tim.* i 382,20-389,1 [3.8]), but sometimes only as cause of the forms (*In Tim.* i 417,27-32 [3.11], 146). These assertions occur in the same treatise and should not be interpreted as divergent: they are just different points of view in two different contexts. In the second text, Proclus wants to show that the existence of the cosmos as a living being originates in form and not from matter; the origin of disorderly motion is not his concern.

(2) I do not think that Proclus is confronted with the absurd situation of the Demiurge making matter receptive to order while the paradigm makes it unreceptive (147-148). This reading belongs to John Philoponus (104-105). Actually, this very notion of *parhupostasis* is the key to avoid such a problematic conclusion: making evil an incidental by-product of the paradigm clears the latter of any direct responsibility (as Philipps himself concedes, 143).

The main purpose of chapter 3 is to evaluate Proclus' position on disorderly motion in the Platonic tradition and to explain how his distinction between matter and pre-cosmic chaos resists the views that liken the origin of evil to matter (Numenius and Plotinus), natural bodies (Porphyry), or the soul (Plutarch and Atticus). We will here content ourselves with one remark and concentrate on the interpretation of Plotinus' position.

What Philipps presents as Plutarch's and Atticus' viewpoints is actually Proclus' own reading of their works through Porphyry and Iamblichus. It would be advisable to be more careful when asserting that they 'maintained that Plato's creation occurred in time and that the disorderly motion is to be identified with the agency of an evil World Soul' (109; cf. 177, 216-217). Actually, Plutarch's concept of time has to be understood as well-ordered time, which is different from the Aristotelian concept. Moreover, the Chaeronean does not apply the word *kakergetis* to the soul. Even less is he committed to the theory of an evil World Soul: he only defends the presence of an irrational element or aspect of the World Soul.

Since Plotinus does not directly address the question of disorderly motion, Philipps tries to reconstruct his understanding of this process, in which matter is

⁸ Disorder for him corresponds to matter imbued with the traces of elements as in the *Timaeus* or to the previous condition of the world depicted in the *Politicus*.

⁹ It is regrettable that the distinction of evils in bodies and evils in souls, characteristic of *DMS* and mentioned at the beginning of the chapter, is not presented in the selected texts.

mixed with traces of the elements to generate a pre-cosmic evil. This reconstruction deserves particular attention because it leads to an interpretation of the soul's initial *prosbolê* (iii 9, 3), which stands in contrast to O'Brien's account of this particular descent as the production of matter by soul. Philipps actually proposes to associate this first *prosbolê* with the stage of matter permeated by the trace-forms (121) and sees it as being at the origin of the trace-soul that blends directly with matter (119n46; cf. 244n15). This trace-soul, inherited from the irrational or sub-sensitive soul of Middle Platonism, would provide motion and shape to matter and thus make the 'body itself' (what Proclus names the corporeal nature). Yet for Plotinus matter in the pre-cosmos and the body are ultimately responsible for the disorderly motion and passions (117-134). However, this reading must be treated with caution because it is misleading to explain Plotinus' doctrine through Proclus' concepts, whereby the trace-soul is supposed to fulfill the function of Proclus' inarticulate traces of the forms.

The fourth chapter focuses on the notion of nature to show how for Proclus it explains the disordered corporeal self-motion without attributing it to a particular soul.¹⁰ Here Philipps insists on Proclus' sources, highlighting his borrowing from Aristotle's notions of nature (as principle of motion and rest), nutritive soul and, from certain Stoics, a concept of lower nature (which is not soul, but possesses psychic attributes such as self-movement). He also presents Proclus' doctrine as an attempt to overcome the difficulties encountered by his predecessors.¹¹ Three remarks can be made here. (1) Proclus' distinction between the functions of nature and those of the traces of forms remains unclear and the tension between the two, as noted by Baltes 1978, 92, is not really accounted for. (2) Concerning the concept of nature as it is read in Plutarch, Philipps seems to isolate it artificially because of his interpretation of Proclus. Contrary to what he asserts (177-178), in *De Is. et Os.* (372e) Plutarch actually does not associate Isis with nature but with soul and matter, and in *De an. procr.* the word *phusis* in the phrase *pan-dekhous phusis* (1014c) does not mean that Plutarch focuses on nature, but on the character of the receptacle proper to *chôra*. (3) Philipps' new contribution in this chapter is his distinction between nature and the trace of soul in Plotinus' work. In his view, nature, being rational and separable from bodies, is a soul, more precisely the last image of the soul of the All, whereas the traces of soul, produced

¹⁰ Because of the difficulty of the notion, it can be useful here to summarize the definition given it by Proclus in the selected texts. Intermediate between soul and corporeal powers, nature enters the bodies from which it is inseparable (it is the 'divided essence' mentioned by Plato). Although irrational in itself, it possesses the rational principles of all things with which it permeates and guides them, and is, as such, identified with fate. Finally, nature receives these principles from the paradigm in which it is prefigured. This definition reconciles the seemingly contradictory functions of nature: although the motion it generates in the pre-cosmic phase is irrational, its derivation from the paradigm gives to nature the ability to move the world in accordance with the Providence after the generation of the cosmos.

¹¹ Proclus answers Plutarch and Numenius, for whom lower nature and nutritive souls are not really parts of the soul, but who fall into dualistic views, and Atticus and some Stoics, who identify nature with rational soul and are therefore unable to explain the presence of evil in our world.

by this very nature, is inseparable from bodies and the source of their disorder. Plotinus would have added this 'psychological layer' to account for the functions that Proclus gives to nature (191). Still, it is difficult to find precisely this distinction in Plotinus' texts as well as a definition of this trace-soul that remains 'unnamed' (as Philipps acknowledges, 199). Moreover, Philipps sometimes asserts that the trace-soul has the function of Proclus' nature (191) and at other times that it corresponds to his traces of the forms (198), which reveals just how uncertain the distinction between the two is in Proclus.

The following chapters take up the question of the soul's responsibility for evil actions. Chapter 5 explains Proclus' interpretation of the 'evil-doer' Soul (*kakergetis*, as Proclus qualifies it) referred to in *Laws* 896e and his rejection of the doctrine of an 'Evil World Soul' attributed to Plutarch and Atticus. Although it is quite unclear how Proclus *directly* answers Numenius, Philipps' reconstruction of Numenius' doctrine of the ensouled matter as principle of evil is very convincing (cf. 114-117, 179-180, 218-224).

The sixth chapter analyzes how Proclus evaluates the implication of the human soul in evil acts and his rejection of Plotinus' doctrine of the role of matter and of the irrational soul.¹² Philipps' reading of the conditional formulation 'even if soul had itself created matter' (*Enneads* i 8,14,5) as expressing an 'irreal' rather than a real situation and his conclusion that the first descent of soul cannot correspond to its generation of matter (244n15; 247) requires a more detailed argumentation in order to be completely convincing.¹³ Philipps highlights in a very interesting way one of the criticisms Plotinus addresses to the Gnostics (*Enneads* ii 9,12; 245-247): the weakness they attribute to the soul would implicate the entire intelligible world in the generation of evil.

In his conclusion, Philipps outlines Proclus' inconsistencies (*contra* Blumenthal 2000, 168), especially the fact that, despite Proclus' claims, he posits a metaphysical foundation for the generation of evil in the pre-cosmic chaos insofar as the paradigm generates the trace-forms. Here again, however, the concept of *parhupostasis* can save Proclus from this objection, because through it, evil, though never independent from the good, is only a by-product of the paradigm, and, as such, is deprived of any real metaphysical foundation.¹⁴

CNRS

Université Paris IV - Sorbonne
Paris, France

¹² As the selected texts and Philipps' analysis show, through his interpretation of the *Phaedrus*, Proclus claims that evil is neither due to the seduction of matter nor to the irrational soul itself, but is already present in the higher soul before its descent. It therefore depends on the choice of this soul, although evil does not belong to its essence, but arises from its weakness and incapacity to stay in the intelligible realm as well as from the asymmetrical relationship between it and the irrational soul.

¹³ Contrary to O'Brien 1993, 64. However, Philipps (256) agrees with O'Brien 1993, 139 that for Plotinus, matter and irrational soul are jointly the efficient and sufficient causes of evil.

¹⁴ I thank Philippe Charles, Jan Opsomer, and Miriam Peters for checking the English.

BIBLIOGRAPHY

- Baltes, M. 1978. *Die Weltentstehung des Platonischen Timaios nach des Antiken Interpreten II*. Leiden: Brill.
- Blumenthal, H.J. 2000. 'Plotinus and the Platonic Theology' 163-176 in A.-Ph. Segonds and C. Steel edd. *Proclus et la théologie Platonicienne. Actes du colloque international de Louvain (13-16 mai 1998) en l'honneur de H.D. Saffrey et L.G. Westerink*. Leuven: Leuven University Press.
- Dodds, E.R. 1963. *Proclus. The Elements of Theology*. Oxford: Clarendon Press.
- de Haas, F. 1997. *John Philoponus' New Definition of Prime Matter: Aspects of its Background in Neoplatonism and the Ancient Commentary Tradition*. Leiden: Brill.
- Isaac, D. 1982. *Proclus, Trois Etudes sur la Providence III, 'De l'existence du mal'*. Paris: Les Belles Lettres.
- O'Brien, D. 1993. *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique*. Leiden: Brill.
- O'Brien, D. 1996a. 'Plotinus on Matter and Evil' 171-195 in L. Gerson ed. *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- O'Brien, D. 1996b. 'Matière et privation dans les *Ennéades* de Plotin' 211-220 in A. Motte and J. Dennoz edd. *Aristotelica Secunda. Mélanges offerts à Christian Rutten*. Liège: C.I.P.L.
- O'Meara, D. 1997. 'Das Böse bei Plotin (Enn. I, 8)' 33-47 in Th. Kobusch and B. Mojsisch edd. *Platon in der abendländischen Geistgeschichte*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- O'Meara, D. 1999. *Plotin, Traité 51, I, 8*. Paris: Cerf.
- Opsomer, J. 2000. 'Neoplatonist criticisms of Plutarch' 187-199 in A. Pérez Jiménez and Fr. Casadesús Bordoy edd. *Estudios sobre Plutarco misticismo y religiones místicas en la obra de Plutarco*. Actas del VII Simposio español sobre Plutarco, Palma de Mallorca, 2-4 de Noviembre de 2000. Madrid: Ediciones clásicas.
- Opsomer, J. 2002. 'Plato's Psychogonia in Later Platonism' *Classical Quarterly* 52: 231-248.
- Opsomer, J. and C. Steel. 1999. 'Evil without a cause: Proclus' doctrine on the origin of Evil and its antecedent in Hellenistic philosophy' 229-260 in Fuhrer and Erler edd. *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Opsomer, J. and C. Steel. 2003. *Proclus, On the Existence of Evil*. London: Duckworth.

Proclus' Commentary on the Cratylus in Context. By R.M. van den Berg. Leiden: E.J. Brill, 2007. Pp. 239. € 89.00 / US\$ 127.00 (cloth). ISBN-13: 978-9004163799.

Svetla Slaveva-Griffin

The book's opening statement that 'Proclus' *Commentary on the Cratylus* is a unique work' applies in full strength to van den Berg's project itself. The uniqueness of the book lies in its conception as a study with dual emphasis: one on Proclus' commentary and the other on 'the ancient theories of language and naming'. In other words, the book offers a comprehensive thematic analysis of what we have left from Proclus' *in Crat.* 'in context'. This context is the conceptual development of the relationship between philosophy and language from Plato to Proclus. As the author aptly puts it, 'in order to fully appreciate what is

said by a commentator it is important to read what he says against the backdrop of the text on which he is commenting' (93). Van den Berg successfully balances his attention between the two topics. As result, the study falls in two parts, almost equal in length. Chapters 1 through 3 trace the history of the questions of how language expresses reality and what the epistemological connotations of this expression are, from their inception in Plato's *Cratylus* through the theories of Aristotle, Stoics, Epicureans, and Middle Platonists to the divergent views among Proclus' immediate philosophical circle, the Neoplatonists. Chapters 4 through 6 analyze Proclus' commentary in light of the philosophic questions that are introduced in the first part. The last chapter surveys the reception of the commentary in the Neoplatonic schools in Athens and Alexandria, and in the works of Ammonius, Damascius, Olympiodorus, and pseudo-Dionysius, all of them working at the intersection between Platonism and Christianity. Representing the ideological divide between paganism and the new religion of late antiquity, the chapter highlights the principal interest of late Platonic philosophers to harmonize the views of Plato and Aristotle in an attempt at fostering conceptual unity against the looming threat of Christian monotheistic ideology.

The thematic structure of the book contains another unique feature. It is not easy for the reader to determine the literary genre of the work. Is it a philosophical commentary on Proclus' *in Crat.*, an analytical study of it, or a historical analysis of the ancient theories of name-giving through the lens of Proclus' commentary itself? The book is rather amphibious in nature and successfully engages all of the above possibilities. This amorphousness, however, is not necessarily a drawback and, in my opinion, sets up an excellent example of the kind of exegetical work we need for all ancient philosophic commentaries. The book goes hand in hand with Duvack's translation of Proclus' *in Crat.* At the outset, van den Berg warns he does not 'undertake an integral translation of the text' (xvi) in anticipation of B. Duvick, *Proclus. On Plato's 'Cratylus'* (Ithaca, NY 2007). This is a fair warning for both those who are not intimately familiar with the work and those who need to contextualize the author's selections in the original.

Plato's *Cratylus* is important in the history of ancient philosophy because the dialogue offers the first attempt at understanding the relationship between language and philosophy. This relationship is vital for 'philosophy cannot do without language' (xiii). For this reason, every ancient philosophical school has coined its own view on the subject. There are two camps: one argues that language does not reflect physical reality but higher metaphysical truths; the other considers language as a conventional tool for describing physical reality. Van den Berg approaches the dialogue not as a work on 'the philosophy of language—which as such did not exist in Antiquity—or about linguistics', but as 'a reflection on relation between ὀνόματα ("names"), the elementary building blocks of language, and Platonic philosophy' (xiv). This statement fits the focus of Proclus' *in Crat.* It also highlights the major curiosity of Proclus' position on language, which is at odds with Plato by assuming 'that the etymologies from

Dans l'ensemble du livre, V. Boudon-Millot fait preuve d'un sens critique stupéfiant. Interprétant avec finesse les propos les plus explicites, elle fait systématiquement appel à plusieurs sources pour éclaircir les zones d'ombre ou les contradictions ; on ne peut être que frappé de la rigueur avec laquelle elle trouve une explication à tous les dossiers, même les plus épineux, sans renoncer jamais aux élégances du style ni à la clarté.

Edouard FELSENHELD

15. Miguel Herrero de Jáuregui, Ana Isabel Jiménez San Cristóbal, Eugenio R. Luján Martínez, Raquel Martín Hernández, Marco Antonio Santamaría Álvarez, Sofia Torallas Tova, [éds.], *Tracing Orpheus*, « Studies of Orphic fragments, In Honour of Alberto Bernabé », Berlin / Boston, Walter de Gruyter (« Sozomena » 10), 2011.

En hommage à Alberto Bernabé qui fêtait ses soixante-cinq ans en 2011, six de ses anciens étudiants de l'Université Complutense à Madrid ont entrepris de réunir soixante-cinq courtes études sur l'orphisme. Avec son édition des fragments et témoignages orphiques parue en trois volumes chez Teubner (2004, 2005 et 2007), Alberto Bernabé a en effet renouvelé le champ des études dans ce domaine, notamment par l'intégration dans son ouvrage de textes encore inconnus à l'époque des précédentes éditions, comme le *Papyrus de Derveni*, une série de lamelles d'or et les tablettes d'os trouvées à Olbia. Les éditeurs de ces soixante-cinq études réunies en son honneur ne prétendent pas donner à celles-ci une cohérence artificielle, leur but étant avant tout festif et informatif. Après avoir reproduit la bibliographie complète de leur maître, ils présentent les contributions de manière thématique, consacrant ainsi une première partie de leur livre aux fragments orphiques et les suivantes successivement aux fragments de Musée et de Linus, au *Papyrus de Derveni* et aux hymnes orphiques — tous textes ajoutés dans son édition par Alberto Bernabé. Le recueil s'achève de manière originale par l'évocation de la vision d'Orphée à l'époque moderne et de la poésie orphique d'origine espagnole. On ne pourra que saluer cette généreuse entreprise qui donne au lecteur un aperçu très diversifié des recherches en cours sur l'orphisme, et ce de manière extrêmement efficace, les articles ne comportant pas plus de quatre pages chacun.

Fabienne JOURDAN

16. POLTERA (Orlando), *Simonides lyricus. Testimonia und Fragmente. Einleitung, kritische Ausgabe, Übersetzung und Kommentar*, Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 35, Bâle, Schwabe Verlag, 2008, in-8°, XII-664 p.

Ce livre est une thèse d'habilitation, soutenue en 2001 à Fribourg en Suisse. L'auteur explique dans sa préface pourquoi il a fallu sept ans pour publier ce travail ; mais étant donné que ce compte rendu apparaît cinq ans après cette publication, on ne lui aurait demandé aucune justification. En fait, le livre était resté sur les étagères aux Études Grecques pendant ces années. Comme il s'agit d'un livre beau, important et méritant, il est souhaitable de le signaler ici au moins brièvement.

MASSA (FR.), *Tra la vigna e la croce. Dioniso nei discorsi letterari e figurativi cristiani (II-IV secolo)*. - Stuttgart : Steiner, 2014. - 324 p. : bibliogr., index. - (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, ISSN : 1437.6032 ; 47). - ISBN : 978.3.515.10631.3.

Fils d'un dieu et d'une mortelle, dispensateur de la vigne et du vin, libérateur étranger venu répandre une religion nouvelle — revêtant pour cela forme humaine, prophète injustement châtié ou innocente victime cruellement mise à mort par les Titans — qui donc pouvait mieux que Dionysos servir de parangon païen au Christ ? Les chrétiens ont senti le danger comme l'attrait fascinant d'une telle figure et l'ont fait servir à leurs propres discours et représentations du divin au point qu'elle a souvent contribué à les façonner. C'est à ce transfert culturel réalisé par le biais d'une exploitation polémique et créatrice de l'imagerie dionysiaque que Francesco Massa (FM) a consacré sa thèse de doctorat, publiée à présent sous le titre évocateur : *Tra la vigna et la croce* et préfacée par Nicole Belayche. Son étude montre l'importance de la confrontation avec le « paganisme » dans la formation de l'identité « chrétienne » — deux notions dont, en accord avec les recherches les plus récentes à ce sujet, il rappelle à bon escient les limites définitionnelles. Son but est plus précisément de reconstruire la dynamique, la typologie et les raisons de la présence des représentations littéraires et iconographiques dionysiaques dans la production chrétienne située entre le II^e et le IV^e siècles (de Justin à Jean Chrysostome), en montrant bien à chaque fois l'influence particulière de l'époque et du lieu. Après un rappel des raisons motivant le rapprochement des deux figures divines en jeu, des sources qui le proposent, des choix de lecture de celles-ci, des réflexions théologiques et philosophiques dont elles témoignent et enfin de l'histoire de la recherche les concernant, FM les aborde de la manière suivante : il invite à abandonner les anciennes théories de la dérivation, les comparaisons généalogiques ainsi que le modèle de la christianisation qui présupposerait à tort une victoire absolue de la religion chrétienne

ignorant par trop le phénomène de continuelle construction de celle-ci par la rencontre avec le paganisme (FM suit Gilles Dorival sur ce point) et, reprenant les analyses de Miguel Herrero à propos de l'orphisme, il définit trois stratégies d'appropriation chrétienne de Dionysos et de son univers : 1- la reconnaissance des analogies, qui conduit à leur justification ou à leur négation ; 2- la reprise du vocabulaire et des images dionysiaques pour la construction du discours chrétien ; et 3- la réinterprétation chrétienne des thèmes et motifs dionysiaques.

Cette grille interprétative une fois posée, le premier chapitre rappelle tous les éléments de la sphère dionysiaque (images et récits, fêtes, cultes, exploitation littéraire et philosophique de l'ensemble) diffusés à l'époque considérée (une grande part nous étant précisément parvenue par des sources chrétiennes) et souligne l'importance décisive des *Bacchantes* d'Euripide dans la polémique entre païens et chrétiens : le Nouveau Testament comporterait des échos de la pièce, Celse du moins s'en sert pour montrer la supériorité de Dionysos sur le Christ et elle reste un texte de référence jusqu'à Firmicus Maternus au IV^e siècle.

Le deuxième chapitre analyse la première stratégie qui consiste d'un côté à reconnaître les analogies entre Dionysos et le Christ et, de l'autre, à tenter la mise à distance d'une concurrence perçue comme menaçante. Cette stratégie est essentiellement caractéristique des apologistes qui utilisent les analogies comme défenses contre les accusations adressées aux chrétiens en les renvoyant aux païens comme accusations visant leurs propres dieux. Ainsi procèdent entre autres Athénagore et Arnobe. Justin (*Apologie I* et *Dialogue avec Tryphon*) est le premier à souligner plus précisément les parallèles possibles entre Dionysos et le Christ : il va jusqu'à « christianiser » la mythologie

entourant le premier (en parlant de sa mort, de sa résurrection et de sa montée au ciel) pour dénoncer en elle une contrefaçon diabolique des récits concernant le second. Sa démarche, qui vise à rendre acceptable la figure du Christ au public grec et romain, reste toutefois isolée. Après lui, Clément évite les références à la naissance de Dionysos à partir d'une mortelle et à son retour à la vie pour se concentrer sur l'aspect incestueux de cette naissance et le caractère violent de la mise à mort. FM (p. 102) rappelle à ce propos la célèbre étude de Marcel Detienne, « Dionysos mis à mort ou le bouilli rôti » (1977) et fait remarquer à juste titre que Detienne fonde toute son interprétation de l'inversion du sacrifice qu'il perçoit dans la cuisson du dieu par les Titans sur cet unique témoignage de Clément (Arnobé ne fait que le suivre) qu'il ne cite même pas. En suivant Ghidini Tortorelli, FM suggère que cette inversion du schéma sacrificiel constitue en réalité une réélaboration antipaïenne — ce qui est, selon nous, difficile à concevoir. Quoi qu'il en soit, il est certain que Clément préfère éliminer tout parallélisme entre Dionysos et le Christ¹. Origène fait de même contre Celse et, au IV^e siècle, Firmicus Maternus banalise le récit mythique au point de le réduire à une simple question de jalousie interne à la maison royale de Crète, lui faisant en cela perdre sa valeur paradigmatique par rapport à l'histoire du Christ. Chez ces trois auteurs, les autres parallèles possibles sont alors soumis à une même dénégation revenant à identifier au contraire Dionysos au Diable en l'associant à la

figure du serpent qui marque tant les épisodes de son mythe que les cultes qui l'honorent.

Le troisième chapitre décrit la deuxième stratégie qui consiste à opérer une sélection au sein de l'imagerie dionysiaque pour en emprunter une partie alors resémantisée en vue de construire la langue littéraire et l'iconographie chrétiennes. Dans leurs discours, les chrétiens (en cela héritiers de Platon et de Philon, comme l'a montré Christoph Riedweg) reprennent abondamment le vocabulaire des initiations dionysiaques pour décrire leur propre liturgie (les termes d'*orgie*, de *thiase*, de *thyrsé* et leurs dérivés sont des plus courants) au point qu'il fut possible d'établir un parallèle entre la répression des Bacchanales et celle des premiers groupes chrétiens. Au niveau iconographique, on observe deux modalités d'emprunt de ce « vocabulaire » dionysiaque : la simple reprise de schémas figuratifs et le processus d'adaptation et de réinterprétation. Sont ainsi simplement repris sur les fresques les éléments décoratifs comme les figures animales ou la végétation, tandis que *semblent* adaptées l'image du jeune Dionysos aux cheveux flottants et aux traits androgynes et celle du dieu sur l'âne — l'image du couronnement des bacchantes étant quant à elle critiquée par Clément. FM revient dans ce chapitre (p. 152-155) sur la gemme de Berlin présentant un personnage crucifié et comportant l'inscription *Orpheos bakkikos* : il s'accorde à penser avec Attilio Mastrocinque qu'il s'agit malgré tout d'un objet authentique dont il faut toutefois souligner l'origine chrétienne et non païenne.

Les chapitres quatre et cinq analysent la troisième stratégie d'appropriation du discours dionysiaque : celle qui consiste, une fois qu'il est intégré au discours chrétien, à en donner une interprétation chrétienne. Le chapitre quatre étudie cette interprétation chez Clément d'Alexandrie et Jean Chrysostome et commence par préciser les catégories critiques nécessaires à son étude : FM abandonne les notions de syncrétisme et de christianisation, la première impliquant, selon la définition d'André Motte et de Vinciane Pirenne-Delforge, une réelle fusion

1. Sur ce point, voir aussi F. JOURDAN, « Manger Dionysos. L'interprétation du mythe du démembrement par Plutarque a-t-elle été lue par les néo-Platoniciens ? », *Pallas* 67, 2005, p. 153-174 ; « Dionysos dans le *Protreptique* de Clément d'Alexandrie », *Revue de l'histoire des religions*, 223, 2006, p. 265-282 et *Orphée et les Chrétiens*, Tome I, *Orphée du repoussoir au préfigurateur du Christ*, Paris 2010, p. 211-219.

des éléments associés que FM ne pense pas trouver dans les sources examinées (même si, selon nous, Clément parvient parfois à une telle fusion par une « conversion » du vocabulaire emprunté) ; la seconde, selon Peter Brown que suit ici FM, laissant croire que le christianisme constituerait un bloc compact de croyances venant recouvrir un autre bloc compact qui lui serait opposé alors qu'il est lui-même un ensemble d'identités multiples qui s'élabore par une série de rencontres. FM invite à s'en tenir plutôt aux notions de médiation culturelle et de resémantisation chrétienne. Clément d'Alexandrie est l'auteur de prédilection dans ce domaine. Dans le *Protreptique*, il crée un nouveau scénario chrétien à partir d'une réécriture des scènes des *Bacchantes* dont il convie les personnages à la conversion — FM montre entre autres de manière originale et convaincante comment Clément utilise les deux facettes de la pièce où les Ménades sont d'abord paisibles avant de devenir des furies (p. 175) ; dans le *Pédagogue*, Clément réutilise l'image du vieux Tirésias pour dénoncer à travers lui l'homme « vieux », abandonné à la vision des faux dieux, par opposition à l'homme nouveau illuminé par le Christ ; dans les *Stromates*, il décrit l'initiation au christianisme en termes empruntés aux *Bacchantes* et peut-être aux rites bacchiques. Dans l'Antioche du IV^e siècle, Jean Chrysostome suit la voie ouverte par Clément : d'un côté il condamne la fête rituelle en l'honneur de Dionysos, de l'autre il en sélectionne et réinterprète certains éléments, notamment en transformant les images de la fête et joie bacchique en danse chrétienne en l'honneur du Christ.

Le chapitre cinq analyse quant à lui cette interprétation chrétienne concernant deux images fondamentales associées à Dionysos et au Christ : la vigne et le dieu enfant. De cette analyse, on retiendra l'interprétation de la mosaïque de la voûte du Sépulcre M des Giulii dans la nécropole vaticane : l'interprétation la plus souvent admise consiste à voir dans le

personnage représenté un Christ triomphant à l'image de *Sol invictus*. Par le rappel des associations souvent opérées entre Dionysos et le soleil, FM propose de considérer qu'il s'agit d'une image du Christ unissant les deux (p. 238-248). Quant au motif du dieu enfant, FM n'exclut pas, au IV^e siècle, une imitation païenne de l'imagerie chrétienne et conclut à l'influence réciproque des groupes religieux dans un esprit de concurrence.

Le dernier chapitre détaille la manière dont le centon d'Euripide, le *Christus patiens* dont ni l'auteur ni la date ne sont déterminables avec certitude, fait usage des *Bacchantes* pour représenter la Passion et la douleur de Marie.

En conclusion, FM revient sur les trois stratégies étudiées et note que ce ne sont pas les parallélismes attendus (mort et résurrection du dieu, dieu triomphant sur un char) qui ont retenu l'attention des chrétiens, mais les éléments diffus du patrimoine bacchique de l'Empire, textes et images ne retenant d'ailleurs pas les mêmes. Il invite enfin à une réflexion sur la manière dont ces interprétations chrétiennes ont influencé notre perception du mythe gréco-romain (thématique qui, concernant le mythe « orphique » de Dionysos, pourrions-nous ajouter, a déjà été traitée par Radcliffe Edmonds², ainsi que par F. Jourdan³).

Le livre est bien construit, clair, très informé et riche d'interprétations convaincantes. De manière générale, on pourra simplement regretter que FM n'ait pas repris et approfondi la typologie de l'usage d'Orphée chez les premiers chrétiens proposée dans *Orphée et les Chrétiens I*, ouvrage cité en note, mais en réalité peu ou pas utilisé : elle est en effet parfaitement transposable à l'usage chrétien de

2. « Tearing Apart the Zagreus Myth: A few Disparaging Remarks on Orphism and Original Sin », *ClAnt* 18, 1999, p. 35-73 et « Recycling Laertes' Shroud: More on Orphism and Original Sin », 2007, <http://chs.harvard.edu/chs/redmonds>.

3. « Manger Dionysos », *art. cit.*

Dionysos, surtout concernant les chapitres de Clément d'Alexandrie ici étudiés, puisqu'elle décrit les étapes que sont la mise à distance critique, la reprise thématique et terminologique conduisant à une transposition et appropriation « convertissant » les images empruntées⁴ — schéma différant peu de celui de FM sinon qu'avec Clément, sa dernière étape va plus loin : Clément parvient en effet parfois à une appropriation telle que la consonance originale païenne de sa terminologie finit par disparaître dans une apothéose chrétienne. Concernant l'imagerie dionysiaque du moins, effectivement chez lui indissociable des *Bacchantes*, il est indispensable de remarquer que son appropriation est pleinement réalisée lorsque Clément l'unit à celle du monde biblique en l'occurrence en la faisant répondre et se fondre au tableau des agnelles de l'*Apocalypse* (voir *Orphée et les Chrétiens I*, p. 426-432) — intégration qui selon nous scelle une véritable christianisation conforme au projet *protreptique*. FM a peut-être manqué de signaler cette étape (p. 173-175) pour n'avoir pas prêté suffisamment attention à la forte présence et justement co-présence de cette imagerie biblique. Dans ce même esprit, il nous semble dommage d'avoir renoncé à examiner davantage les sources vétero-testamentaires et judéo-hellénistiques de cette appropriation-intégration : elles sont indispensables pour l'étude du texte de Clément qui constitue un chapitre essentiel de ce livre ainsi que pour toute la reprise du vocabulaire dionysiaque dont Philon est un précurseur fondamental. Semblable remarque vaut pour l'iconographie : le contexte chrétien des images entourant celle qui est étudiée est indispensable à sa pleine compréhension. Sur ce même sujet, il n'est en outre peut-être pas utile de parler de « guerre des images » avec Thomas F. Mathews :

4. À ce propos, voir aussi *Orphée et les Chrétiens II* et à présent la synthèse « Orpheus/Orphik », dans le *Reallexikon für Antike und Christentum*, 2014, col. 576-613.

l'influence de l'iconographie environnante et le désir de rencontrer l'horizon familier au spectateur suffisent le plus souvent à expliquer les choix picturaux.

Concernant le détail, on pourra ajouter les remarques suivantes. Dans le résumé des traits légendaires d'Orphée qui ont motivé la reprise de sa figure par les chrétiens (p. 21), on pourra également signaler les figures du barbare et de l'étranger. Dans l'évocation du motif de l'âne chez Justin (p. 92-93), on notera que les deux manuscrits comportent en réalité la leçon οἴνον, « vin », ὄνον, « âne », étant une correction proposée en marge et l'éditeur du texte Philippe Bobichon avoue dans son commentaire que le cas est indécidable⁵. Sur l'interprétation par Clément de la métaphore du démembrement de Dionysos en *Strom.* I 13, 57, 1 (ici p. 124), on pourra rappeler qu'il s'agit d'une reprise et transformation de celle du déchirement de Penthée par Numénios (fr. 24. 71-72 des Places). Sur l'association, par ailleurs fort convaincante, de Dionysos et du soleil (p. 239-242), on pourra renvoyer également au *De Iside et Osiride* de Plutarque et sur celle d'Apollon et de Dionysos, au *De E* du même auteur.

Tout comme ils ont ignoré l'Orphée descendant aux Enfers pour lui préférer le chantre et mystagogue en vue de le comparer au Christ, les chrétiens des premiers siècles ont préféré taire la mort et « résurrection » de Dionysos pour retenir entre autres la joie transmise dans ses initiations et en prêter les traits aux fêtes chrétiennes. L'ouvrage a l'heur d'éclairer ainsi toutes les facettes d'un parallélisme certes réalisé, mais pas selon les attentes du lecteur et spectateur moderne qui, comme Tirésias à l'égard du jeune prêtre de Dionysos, peut être reconnaissant à Francesco Massa de l'avoir ainsi dessillé.

FABIENNE JOURDAN

5. *Dialogue avec Tryphon*, vol. II, Academic Press Fribourg, 2003, p. 760, n. 4.

MASSA (FR.), *Tra la vigna e la croce. Dioniso nei discorsi letterari e figurativi cristiani (II-IV secolo)*. - Stuttgart : Steiner, 2014. - 324 p. : bibliogr., index. - (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, ISSN : 1437.6032 ; 47). - ISBN : 978.3.515.10631.3.

Fils d'un dieu et d'une mortelle, dispensateur de la vigne et du vin, libérateur étranger venu répandre une religion nouvelle — revêtant pour cela forme humaine, prophète injustement châtié ou innocente victime cruellement mise à mort par les Titans — qui donc pouvait mieux que Dionysos servir de parangon païen au Christ ? Les chrétiens ont senti le danger comme l'attrait fascinant d'une telle figure et l'ont fait servir à leurs propres discours et représentations du divin au point qu'elle a souvent contribué à les façonner. C'est à ce transfert culturel réalisé par le biais d'une exploitation polémique et créatrice de l'imagerie dionysiaque que Francesco Massa (FM) a consacré sa thèse de doctorat, publiée à présent sous le titre évocateur : *Tra la vigna et la croce* et préfacée par Nicole Belayche. Son étude montre l'importance de la confrontation avec le « paganisme » dans la formation de l'identité « chrétienne » — deux notions dont, en accord avec les recherches les plus récentes à ce sujet, il rappelle à bon escient les limites définitionnelles. Son but est plus précisément de reconstruire la dynamique, la typologie et les raisons de la présence des représentations littéraires et iconographiques dionysiaques dans la production chrétienne située entre le II^e et le IV^e siècles (de Justin à Jean Chrysostome), en montrant bien à chaque fois l'influence particulière de l'époque et du lieu. Après un rappel des raisons motivant le rapprochement des deux figures divines en jeu, des sources qui le proposent, des choix de lecture de celles-ci, des réflexions théologiques et philosophiques dont elles témoignent et enfin de l'histoire de la recherche les concernant, FM les aborde de la manière suivante : il invite à abandonner les anciennes théories de la dérivation, les comparaisons généalogiques ainsi que le modèle de la christianisation qui présupposerait à tort une victoire absolue de la religion chrétienne

ignorant par trop le phénomène de continuelle construction de celle-ci par la rencontre avec le paganisme (FM suit Gilles Dorival sur ce point) et, reprenant les analyses de Miguel Herrero à propos de l'orphisme, il définit trois stratégies d'appropriation chrétienne de Dionysos et de son univers : 1- la reconnaissance des analogies, qui conduit à leur justification ou à leur négation ; 2- la reprise du vocabulaire et des images dionysiaques pour la construction du discours chrétien ; et 3- la réinterprétation chrétienne des thèmes et motifs dionysiaques.

Cette grille interprétative une fois posée, le premier chapitre rappelle tous les éléments de la sphère dionysiaque (images et récits, fêtes, cultes, exploitation littéraire et philosophique de l'ensemble) diffusés à l'époque considérée (une grande part nous étant précisément parvenue par des sources chrétiennes) et souligne l'importance décisive des *Bacchantes* d'Euripide dans la polémique entre païens et chrétiens : le Nouveau Testament comporterait des échos de la pièce, Celse du moins s'en sert pour montrer la supériorité de Dionysos sur le Christ et elle reste un texte de référence jusqu'à Firmicus Maternus au IV^e siècle.

Le deuxième chapitre analyse la première stratégie qui consiste d'un côté à reconnaître les analogies entre Dionysos et le Christ et, de l'autre, à tenter la mise à distance d'une concurrence perçue comme menaçante. Cette stratégie est essentiellement caractéristique des apologistes qui utilisent les analogies comme défenses contre les accusations adressées aux chrétiens en les renvoyant aux païens comme accusations visant leurs propres dieux. Ainsi procèdent entre autres Athénagore et Arnobe. Justin (*Apologie I* et *Dialogue avec Tryphon*) est le premier à souligner plus précisément les parallèles possibles entre Dionysos et le Christ : il va jusqu'à « christianiser » la mythologie

entourant le premier (en parlant de sa mort, de sa résurrection et de sa montée au ciel) pour dénoncer en elle une contrefaçon diabolique des récits concernant le second. Sa démarche, qui vise à rendre acceptable la figure du Christ au public grec et romain, reste toutefois isolée. Après lui, Clément évite les références à la naissance de Dionysos à partir d'une mortelle et à son retour à la vie pour se concentrer sur l'aspect incestueux de cette naissance et le caractère violent de la mise à mort. FM (p. 102) rappelle à ce propos la célèbre étude de Marcel Detienne, « Dionysos mis à mort ou le bouilli rôti » (1977) et fait remarquer à juste titre que Detienne fonde toute son interprétation de l'inversion du sacrifice qu'il perçoit dans la cuisson du dieu par les Titans sur cet unique témoignage de Clément (Arnobé ne fait que le suivre) qu'il ne cite même pas. En suivant Ghidini Tortorelli, FM suggère que cette inversion du schéma sacrificiel constitue en réalité une réélaboration antipaïenne — ce qui est, selon nous, difficile à concevoir. Quoi qu'il en soit, il est certain que Clément préfère éliminer tout parallélisme entre Dionysos et le Christ¹. Origène fait de même contre Celse et, au IV^e siècle, Firmicus Maternus banalise le récit mythique au point de le réduire à une simple question de jalousie interne à la maison royale de Crète, lui faisant en cela perdre sa valeur paradigmatique par rapport à l'histoire du Christ. Chez ces trois auteurs, les autres parallèles possibles sont alors soumis à une même dénégaration revenant à identifier au contraire Dionysos au Diable en l'associant à la

figure du serpent qui marque tant les épisodes de son mythe que les cultes qui l'honorent.

Le troisième chapitre décrit la deuxième stratégie qui consiste à opérer une sélection au sein de l'imagerie dionysiaque pour en emprunter une partie alors resémantisée en vue de construire la langue littéraire et l'iconographie chrétiennes. Dans leurs discours, les chrétiens (en cela héritiers de Platon et de Philon, comme l'a montré Christoph Riedweg) reprennent abondamment le vocabulaire des initiations dionysiaques pour décrire leur propre liturgie (les termes d'*orgie*, de *thiase*, de *thyrsé* et leurs dérivés sont des plus courants) au point qu'il fut possible d'établir un parallèle entre la répression des Bacchanales et celle des premiers groupes chrétiens. Au niveau iconographique, on observe deux modalités d'emprunt de ce « vocabulaire » dionysiaque : la simple reprise de schémas figuratifs et le processus d'adaptation et de réinterprétation. Sont ainsi simplement repris sur les fresques les éléments décoratifs comme les figures animales ou la végétation, tandis que *semblent* adaptées l'image du jeune Dionysos aux cheveux flottants et aux traits androgynes et celle du dieu sur l'âne — l'image du couronnement des bacchantes étant quant à elle critiquée par Clément. FM revient dans ce chapitre (p. 152-155) sur la gemme de Berlin présentant un personnage crucifié et comportant l'inscription *Orpheos bakkikos* : il s'accorde à penser avec Attilio Mastrocinque qu'il s'agit malgré tout d'un objet authentique dont il faut toutefois souligner l'origine chrétienne et non païenne.

Les chapitres quatre et cinq analysent la troisième stratégie d'appropriation du discours dionysiaque : celle qui consiste, une fois qu'il est intégré au discours chrétien, à en donner une interprétation chrétienne. Le chapitre quatre étudie cette interprétation chez Clément d'Alexandrie et Jean Chrysostome et commence par préciser les catégories critiques nécessaires à son étude : FM abandonne les notions de syncrétisme et de christianisation, la première impliquant, selon la définition d'André Motte et de Vinciane Pirenne-Delforge, une réelle fusion

1. Sur ce point, voir aussi F. JOURDAN, « Manger Dionysos. L'interprétation du mythe du démembrement par Plutarque a-t-elle été lue par les néo-Platoniciens ? », *Pallas* 67, 2005, p. 153-174 ; « Dionysos dans le *Protreptique* de Clément d'Alexandrie », *Revue de l'histoire des religions*, 223, 2006, p. 265-282 et *Orphée et les Chrétiens*, Tome I, *Orphée du repoussoir au préfigurateur du Christ*, Paris 2010, p. 211-219.

des éléments associés que FM ne pense pas trouver dans les sources examinées (même si, selon nous, Clément parvient parfois à une telle fusion par une « conversion » du vocabulaire emprunté) ; la seconde, selon Peter Brown que suit ici FM, laissant croire que le christianisme constituerait un bloc compact de croyances venant recouvrir un autre bloc compact qui lui serait opposé alors qu'il est lui-même un ensemble d'identités multiples qui s'élabore par une série de rencontres. FM invite à s'en tenir plutôt aux notions de médiation culturelle et de resémantisation chrétienne. Clément d'Alexandrie est l'auteur de prédilection dans ce domaine. Dans le *Protreptique*, il crée un nouveau scénario chrétien à partir d'une réécriture des scènes des *Bacchantes* dont il convie les personnages à la conversion — FM montre entre autres de manière originale et convaincante comment Clément utilise les deux facettes de la pièce où les Ménades sont d'abord paisibles avant de devenir des furies (p. 175) ; dans le *Pédagogue*, Clément réutilise l'image du vieux Tirésias pour dénoncer à travers lui l'homme « vieux », abandonné à la vision des faux dieux, par opposition à l'homme nouveau illuminé par le Christ ; dans les *Stromates*, il décrit l'initiation au christianisme en termes empruntés aux *Bacchantes* et peut-être aux rites bacchiques. Dans l'Antioche du IV^e siècle, Jean Chrysostome suit la voie ouverte par Clément : d'un côté il condamne la fête rituelle en l'honneur de Dionysos, de l'autre il en sélectionne et réinterprète certains éléments, notamment en transformant les images de la fête et joie bacchique en danse chrétienne en l'honneur du Christ.

Le chapitre cinq analyse quant à lui cette interprétation chrétienne concernant deux images fondamentales associées à Dionysos et au Christ : la vigne et le dieu enfant. De cette analyse, on retiendra l'interprétation de la mosaïque de la voûte du Sépulcre M des Giulii dans la nécropole vaticane : l'interprétation la plus souvent admise consiste à voir dans le

personnage représenté un Christ triomphant à l'image de *Sol invictus*. Par le rappel des associations souvent opérées entre Dionysos et le soleil, FM propose de considérer qu'il s'agit d'une image du Christ unissant les deux (p. 238-248). Quant au motif du dieu enfant, FM n'exclut pas, au IV^e siècle, une imitation païenne de l'imagerie chrétienne et conclut à l'influence réciproque des groupes religieux dans un esprit de concurrence.

Le dernier chapitre détaille la manière dont le centon d'Euripide, le *Christus patiens* dont ni l'auteur ni la date ne sont déterminables avec certitude, fait usage des *Bacchantes* pour représenter la Passion et la douleur de Marie.

En conclusion, FM revient sur les trois stratégies étudiées et note que ce ne sont pas les parallélismes attendus (mort et résurrection du dieu, dieu triomphant sur un char) qui ont retenu l'attention des chrétiens, mais les éléments diffus du patrimoine bacchique de l'Empire, textes et images ne retenant d'ailleurs pas les mêmes. Il invite enfin à une réflexion sur la manière dont ces interprétations chrétiennes ont influencé notre perception du mythe gréco-romain (thématique qui, concernant le mythe « orphique » de Dionysos, pourrions-nous ajouter, a déjà été traitée par Radcliffe Edmonds², ainsi que par F. Jourdan³).

Le livre est bien construit, clair, très informé et riche d'interprétations convaincantes. De manière générale, on pourra simplement regretter que FM n'ait pas repris et approfondi la typologie de l'usage d'Orphée chez les premiers chrétiens proposée dans *Orphée et les Chrétiens I*, ouvrage cité en note, mais en réalité peu ou pas utilisé : elle est en effet parfaitement transposable à l'usage chrétien de

2. « Tearing Apart the Zagreus Myth: A few Disparaging Remarks on Orphism and Original Sin », *ClAnt* 18, 1999, p. 35-73 et « Recycling Laertes' Shroud: More on Orphism and Original Sin », 2007, <http://chs.harvard.edu/chs/redmonds>.

3. « Manger Dionysos », *art. cit.*

Dionysos, surtout concernant les chapitres de Clément d'Alexandrie ici étudiés, puisqu'elle décrit les étapes que sont la mise à distance critique, la reprise thématique et terminologique conduisant à une transposition et appropriation « convertissant » les images empruntées⁴ — schéma différant peu de celui de FM sinon qu'avec Clément, sa dernière étape va plus loin : Clément parvient en effet parfois à une appropriation telle que la consonance originale païenne de sa terminologie finit par disparaître dans une apothéose chrétienne. Concernant l'imagerie dionysiaque du moins, effectivement chez lui indissociable des *Bacchantes*, il est indispensable de remarquer que son appropriation est pleinement réalisée lorsque Clément l'unit à celle du monde biblique en l'occurrence en la faisant répondre et se fondre au tableau des agnelles de l'*Apocalypse* (voir *Orphée et les Chrétiens I*, p. 426-432) — intégration qui selon nous scelle une véritable christianisation conforme au projet *protreptique*. FM a peut-être manqué de signaler cette étape (p. 173-175) pour n'avoir pas prêté suffisamment attention à la forte présence et justement co-présence de cette imagerie biblique. Dans ce même esprit, il nous semble dommage d'avoir renoncé à examiner davantage les sources vétéro-testamentaires et judéo-hellénistiques de cette appropriation-intégration : elles sont indispensables pour l'étude du texte de Clément qui constitue un chapitre essentiel de ce livre ainsi que pour toute la reprise du vocabulaire dionysiaque dont Philon est un précurseur fondamental. Semblable remarque vaut pour l'iconographie : le contexte chrétien des images entourant celle qui est étudiée est indispensable à sa pleine compréhension. Sur ce même sujet, il n'est en outre peut-être pas utile de parler de « guerre des images » avec Thomas F. Mathews :

4. À ce propos, voir aussi *Orphée et les Chrétiens II* et à présent la synthèse « Orpheus/Orphik », dans le *Reallexikon für Antike und Christentum*, 2014, col. 576-613.

l'influence de l'iconographie environnante et le désir de rencontrer l'horizon familier au spectateur suffisent le plus souvent à expliquer les choix picturaux.

Concernant le détail, on pourra ajouter les remarques suivantes. Dans le résumé des traits légendaires d'Orphée qui ont motivé la reprise de sa figure par les chrétiens (p. 21), on pourra également signaler les figures du barbare et de l'étranger. Dans l'évocation du motif de l'âne chez Justin (p. 92-93), on notera que les deux manuscrits comportent en réalité la leçon οἴνον, « vin », ὄνον, « âne », étant une correction proposée en marge et l'éditeur du texte Philippe Bobichon avoue dans son commentaire que le cas est indécidable⁵. Sur l'interprétation par Clément de la métaphore du démembrement de Dionysos en *Strom.* I 13, 57, 1 (ici p. 124), on pourra rappeler qu'il s'agit d'une reprise et transformation de celle du déchirement de Penthée par Numénios (fr. 24. 71-72 des Places). Sur l'association, par ailleurs fort convaincante, de Dionysos et du soleil (p. 239-242), on pourra renvoyer également au *De Iside et Osiride* de Plutarque et sur celle d'Apollon et de Dionysos, au *De E* du même auteur.

Tout comme ils ont ignoré l'Orphée descendant aux Enfers pour lui préférer le chantre et mystagogue en vue de le comparer au Christ, les chrétiens des premiers siècles ont préféré taire la mort et « résurrection » de Dionysos pour retenir entre autres la joie transmise dans ses initiations et en prêter les traits aux fêtes chrétiennes. L'ouvrage a l'heur d'éclairer ainsi toutes les facettes d'un parallélisme certes réalisé, mais pas selon les attentes du lecteur et spectateur moderne qui, comme Tirésias à l'égard du jeune prêtre de Dionysos, peut être reconnaissant à Francesco Massa de l'avoir ainsi dessillé.

FABIENNE JOURDAN

5. *Dialogue avec Tryphon*, vol. II, Academic Press Fribourg, 2003, p. 760, n. 4.

sa seconde femme), ses années de formation dans différentes villes d'Europe, y compris au-delà du Rideau de fer, ses deuils, ses succès et ses échecs faisaient de sa vie une belle matière. La mienne, en comparaison, était sans relief. » Perte d'estime de soi.

Le récit d'Hervé Cam est empreint d'amertume : incapacité pour l'écrivain d'aujourd'hui d'être un intellectuel engagé, sentiment qu'aucune prise n'est pour lui possible dans ce chaos qu'est devenu l'Histoire. D'où le désespoir et le repli sur soi dictés par la marche d'un temps auquel l'écrivain ne peut ni échapper ni souscrire. S'explique ainsi le renoncement à un roman contemporain trop déconnecté de l'Histoire. Le paradigme hégélien du « grand homme », le « conducteur d'âmes », n'est plus possible aujourd'hui. L'écrivain n'a plus le « bonheur d'être l'agent d'un but qui constitue une étape dans la marche progressive de l'Esprit universel » (*La Raison dans l'histoire*, 1830). Restent ces illusions perdues dont une littérature dépourvue d'idéal a pu se faire le complaisant porte-parole.

La parole entravée d'Hervé Cam rejoint celle du poète Morhange revenu, lui aussi, de bien des illusions. Ayant préféré Marx à Rimbaud face à Breton, peu lui chaut l'absence de reconnaissance de ses pairs. Morhange donne la parole aux exclus. Dire la souffrance au quotidien, c'est la nécessaire condition de l'écriture du poème. Cam montre que l'écrivain devient lui aussi un exclu bâillonné par un système qui n'aime ni les hommes de vigie ni les magiciens de paroles. Sombre futur...

Michel LAMART

Olivier SEBBAN : *Sécessions* (Rivages, 20 €).

Savannah, Géorgie, août 1840. Elijah Delmar assassine son frère dans le cabinet de son père. Le fratricide a pour origine l'amour dissymétrique porté par ce père ainsi que l'adultère, produit du ressentiment : le fils putatif du bien-aimé David est en réalité celui d'Elijah. Tout devient alors fuite et poursuite provoquées par la série de *sécessions* ainsi ouverte. Elijah fuit la culpabilité. Amos, poursuivi par le remords paternel, le poursuit, mais pour mieux l'aider à fuir. Il est alors lui-même fui par ses patients pour la complicité, cette fois inversée, qui naît comme naturellement de ce meurtre contre nature. Isaac, le fils adultérin, fuit quant à lui l'éducation libérale de son grand-père pour s'embarquer aux côtés des Confédérés dans une Guerre de Sécession où il espère retrouver son oncle et venger son père. Elaine, vendeuse de biens puis d'elle-même, qui séduit Elijah, poursuit ce dernier de ses assiduités vénales. Elle croit le retrouver en son fils qui devine alors la vérité, retrouve son père et reprend finalement la route après l'incendie vengeur allumé par cette furie, lui laissant la garde de son fils, comme lui-même avait été confié à son grand-père.

Dans cette course incessante aux allures d'exil et parfois d'exode qui rappelle le mythe du Juif errant, Olivier Sebban approfondit ses thèmes de prédilection. Comme dans *Amapola* et dans *Le Jour de votre nom*, la question de la perte et de la recherche de l'identité a pour cadre une guerre de libération et de persécution : après les affres de l'Espagne et de la Seconde Guerre aux frontières de celle-ci, c'est la Guerre de Sécession qui sert à refléter les déchirements familiaux et la diaspora qui s'ensuit. Dans la suite du *Jour de votre nom*, cette quête est plus intimement associée à l'appropriation du nom véritable. Álvaro découvrait celui que lui avait caché son père. Elijah abandonne celui que lui a légitimement laissé le sien au profit d'un nom d'emprunt qui dit l'essentielle filiation (*Mendelssohn*) et qu'il peut finalement donner à son fils illégitime, entre autres parce qu'il le lui a lui-même en partie emprunté (sous la forme du prénom Isaak, Mendelssohn étant le nom de la mère d'Isaac). La fuite se fait fondation. Pareille fondation est étayée par un motif symbolique : la clef. La clef du cabinet médical devenu mortuaire, conservée par le grand-père, emmenée par le petit-fils, finit par devenir le passe d'une nouvelle maison où se sont enfin réunis père et fils qui lui construisent une serrure à ses dimensions. L'héritage du fratricide est accepté,

bien qu'il ne puisse quant à lui être ultimement fondateur : la clef justement *fond* dans l'incendie. Olivier Sebban ne permet pas à Isaac de s'installer en Terre promise. Tout aussi peu avait-il été tenté de le permettre au père qui, dans *Roi mon père*, avait un moment pensé y réunir ses fils illégalement enlevés. Mais la question de l'identité s'élabore plus profondément encore dans l'écriture de la temporalité : *Le Jour de votre nom* jouait sur la rétrospective créant le canevas de l'histoire. Ici, les chemins du père et du fils sont décrits parallèlement, mais à vingt ans d'intervalle, pour les faire se rejoindre dans un présent commun dont le père a un moment tissé le passé, le fils le futur.

Le roman est bâti sur une audacieuse relecture du texte biblique. Le fratricide, fondamentalement, donne ici lieu à une rédemption aux franges christiques *via* le rachat du frère par le frère : Elijah en Caïn joue bon gré mal gré le rôle provisoire du « gardien » d'Abel qui a pris les traits du jeune frère débauché de Gordon, avant de se faire le fraternel ami de Jacques Loisel qui l'a peut-être sauvé cette fois de l'infanticide. Mais ce retournement, voire parfois cette perversion de l'héritage vétérotestamentaire, est pleinement achevé dans le portrait de chacun des personnages. Par son éthique et son refus de l'exploitation des Noirs, Amos rappelle certes le prophète réformateur social et promoteur de l'humanité, mais il est lui-même coupable et complice de la haine qui divise ses fils. David, le bien-aimé, se voit refuser toute fondation comme tout développement littéraire pour n'être que la victime fantomatique qui hante l'esprit de son frère. Elijah est une facette inversée du prophète purificateur des liens familiaux, consolateur et rédempteur : comme son vénérable ancêtre, certes, « jamais il ne meurt » (ch. IV, III), mais c'est paradoxalement lui qui est condamné à l'errance du coupable qui a perdu Dieu. Isaac, le patriarche légitime par excellence, devient le fils illégitime qui ne peut réellement fonder, peut-être parce que Sarah, ici, la femme surpuissante d'Amos, l'a en réalité pris à sa propre mère.

Si les hommes rejouent la saga juive et entrevoient la tentation christique, les femmes reconduisent à des relations primaires où s'épousent, dans un mélange de brutalité et d'idéalisme, réminiscences bibliques et littéraires. Ethel, la mère d'Isaac, éliminée par Sarah, semble incarner moins la noblesse de son nom que la faiblesse d'une certaine nature féminine, pourtant porteuse de la vérité, tout comme l'était la prostituée ainsi nommée par Steinbeck (*À l'Est d'Eden*). Elaine, au prénom dont la graphie est justement si peu américaine, pervertit la grande amoureuse arthurienne en incarnation à la fois de la haine d'El (Dieu) et par là d'Eli(jah) et de la femme en soi (elle) dont elle paraît définitivement entacher la figure par le lucre. Son lien à l'aster, plante qui protège des serpents, est alors d'autant plus ironique que c'est elle qui (ré)introduit le mal. Mais l'antidote réside dans la bonté silencieuse de Moly, qui n'est pas sans rappeler la dévouée mère d'Álvaro : elle porte, cette fois à juste titre, le nom de la fleur exorcisante utilisée ici par Ulysse-Elijah contre cette nouvelle Circé et fait contrepied à l'infidèle épouse de l'*Ulysse* de Joyce pour se rapprocher de la généreuse prostituée de Céline qui, elle aussi en Amérique, était la bienfaitrice de Bardamu (*Voyage au bout de la nuit*). Ainsi est scellée l'image de la femme en fidèle Pénélope.

On ne peut que saluer ce quatrième roman d'Olivier Sebban, à lire d'une traite, au rythme imprimé par la fuite des personnages eux-mêmes.

Fabienne JOURDAN

Philippe JOUDIOU : *Paris-Assise-Bénarès. Carnet de voyage 1947-1948* (Éditions franciscaines, 25 €).

« Impossible partir. Lettre suit ». Ce télégramme de M. H. je le reçois la veille de notre départ, confie Philippe Joudiou. Nous avons préparé ce voyage ensemble. Nous en avons beaucoup rêvé. Il étudiait les langues orientales, je dessinais. [...] Nous avons pour toute richesse un traveller-chèque de quinze livres (pour ne pas être arrêtés pour délit de vagabondage), un billet de