

ASDIWAL

Revue genevoise d'anthropologie
et d'histoire des religions



N°15
Genève
2020

Sommaire

| | |
|--|--|
| <hr/> | |
| Entretiens | CHARLES MALAMOU <hr/> 7 |
| | JÖRG RÜPKE <hr/> 21 |
| <hr/> | |
| Arts et territoire, de la Nouvelle-France au Québec | |
| | Dossier édité par SARA PETRELLA |
| SARA PETRELLA | Introduction. Entre deux mondes <hr/> 29 |
| SARA PETRELLA | Seins pendants. Histoire d'une curiosité des Amériques entre allégorie et science <hr/> 37 |
| DAGMARA ZAWADZKA | « Cette occasion d'idolâtrie » : le destin des lieux sacrés Anishinaabe en contexte colonial <hr/> 55 |
| LAURENT JÉRÔME, SAKAY OTTAWA, PATRICK MOAR | Matakan : transmission des savoirs et images de la décolonisation en milieu autochtone au Québec <hr/> 71 |
| <hr/> | |
| Études | |
| YOANN CHAUMEIL | La communauté en péril ? Enjeux de la réception des femmes mystiques chez Léon Bloy <hr/> 87 |
| NICOLAS CORRE | <i>Ialdabrae</i> , Neptune et la Lurette. Trois modes de connaissance de la divinité dans la <i>Physica Plinii Sangallensis</i> <hr/> 101 |
| EDUARD IRICINSCHI | How Gullible Were the Women of Late antique Rhone and Asia Minor ? Redescribing the Valentinian Marcosians in Irenaeus of Lyon's <i>Against the Heresies</i> (I,13-15) <hr/> 115 |
| EMILIANO RUBENS URCIOLI | Jumping Among the Temples. Snapshots of an Early Christian Critique of Polytheism's « Spatial Fix » <hr/> 133 |
| FRANÇOISE VAN HAEPEREN | Épidémies, dieux et rites à Rome <hr/> 151 |
| <hr/> | |
| L'inconstance de l'âme sauvage : à propos d'un livre d'Eduardo Viveiros de Castro | |
| | Table ronde éditée par PAOLA JUAN et STEFANO R. TORRES |
| PAOLA JUAN | Introduction. Quelle anthropologie dessiner autour de <i>L'inconstance de l'âme sauvage</i> d'Eduardo Viveiros de Castro ? <hr/> 171 |
| VINCENT DEBAENE | L'anthropologie sans la culture <hr/> 176 |
| PERIG PITROU | Mise à mort et modes de vie : perspectives amazoniennes <hr/> 181 |
| DANIELA SOLFAROLI CAMILLOCCI | Des âmes inconstantes <hr/> 184 |
| FRÉDÉRIC TINGUELY | Le tiers exclu de l'ethnohistoire <hr/> 188 |
| STEFANO R. TORRES | Épilogue. Situer <i>L'inconstance de l'âme sauvage</i> : éléments historiques <hr/> 191 |
| <hr/> | |
| Comptes rendus <hr/> 195 | |

LEONARDO AMBASCIANO, *An Unnatural History of Religions : Academia, Post-truth and the Quest for Scientific Knowledge*, London, Bloomsbury Academic, 2019 (Andrea Rota); DAVID BRAKKE, *Les Gnostiques. Mythe, rituel et diversité au temps du christianisme primitif*, traduit de l'américain par Marie Chuvin, Paris, Les Belles Lettres, 2019 (Christophe Lemardelé); FRANÇOIS DINGREMONT, *L'Odyssee des plaisirs*, Paris, Les Belles Lettres, 2019 (Christophe Lemardelé); RENAUD GAGNÉ, SIMON GOLDHILL, GEOFFREY E. R. LLOYD éds., *Regimes of Comparatism: Frameworks of Comparison in History, Religion and Anthropology*, Leiden – Boston, Brill, 2019 (Daniel Barbu, Nicolas Meylan); MELANIE LOZAT, SARA PETRELLA éds., *La Plume et le calumet. Joseph-François Lafitau et les « sauvages américains »*, Paris, Classiques Garnier, 2019 (Sergio Botta); PAUL MAGDALINO, ANDREI TIMOTIN, éds., *Savoirs prédictifs et techniques divinatoires de l'Antiquité tardive à Byzance*, Seyssel, La pomme d'or, 2019 (Matteo Antoniazzi); DANIELE MIANO, *Fortuna. Deity and Concept in Archaic and Republican Italy*, Oxford, Oxford University Press, 2018 (Francesca Prescendi); ANNA PERDIBON, *Mountains and Trees, Rivers and Springs. Animistic Beliefs and Practices in ancient Mesopotamian Religion*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2019 (Anne-Caroline Rendu Loisel); CHLOÉ RAGAZZOLI, *Scribes. Les artisans du texte en Égypte ancienne (1550-1000)*, Paris, Les Belles Lettres, 2019 (Youri Volokhine); HANSPETER SCHAUDIG, *Explaining Disaster. Tradition and Transformation of the « Catastrophe of Ibbi-Sin » in Babylonian Literature*, Münster, Zaphon, 2019 (Anne-Caroline Rendu Loisel); NATHAN WACHTEL, *Paradis du Nouveau Monde*, Paris, Fayard, 2019 (Stefano R. Torres); ROBERT A. YELLE, *Sovereignty and the Sacred. Secularism and the Political Economy of Religion*, Chicago – London, The University of Chicago Press, 2019 (Philippe Borgeaud); VASILIKI ZACHARI, ÉLISE LEHOUX, NOÉMIE HOSOI dirs., *La cité des regards. Autour de François Lissarrague*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2019 (Alexandra Attia).

Similairement, l'idée de « science » défendue par l'auteur demeure implicite, ou n'est définie qu'*a contrario*. L'image qui se dégage est celle d'une sorte de néo-positivisme ou d'un réductionnisme néo-naturaliste¹ dont les fondements épistémologiques restent vagues – le *nouveau réalisme* du philosophe Maurizio Ferraris est mentionné en quelques lignes – voire surprenants, par exemple lorsque l'auteur semble enraciner directement les valeurs rationnelles des Lumières et les approches des sciences modernes dans les structures cognitives de l'humanité, en affirmant que « *gi-*

ven the set of panhuman cognitive universals, we can expect them to arise everywhere and whenever free thinking is sufficiently valued and defended » (p. 142).

À défaut de préciser ces idées et leurs conséquences², le *aut-aut* auquel les lectrices et lecteurs se trouvent confronté-e-s dans les dernières lignes du livre – « *Science & democracy or post-truth & pseudoscience: whose side are you on?* » – sonne comme une rhétorique vide.

ANDREA ROTA

DAVID BRAKKE, *Les Gnostiques. Mythe, rituel et diversité au temps du christianisme primitif*, traduit de l'américain par Marie Chuvin, Paris, Les Belles Lettres, 2019 (Harvard University Press, 2010), 198 p., ISBN 978-2-251-44973-9.

198

Dans cet ouvrage de synthèse, l'auteur, universitaire américain, historien du christianisme, tente de faire le point sur l'épineuse question des gnostiques, et non du gnosticisme qui est plus une construction des historiens qu'une réalité (p. 37). L'histoire de la recherche a été trop durablement orientée par l'écrit d'Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, impliquant l'idée d'une proto-orthodoxie chrétienne contestée par des courants déviants que l'on pourrait réunir sous le vocable de gnosticisme. Or, c'est précisément parce qu'il y eut des courants *divers* dans le christianisme primitif qu'une orthodoxie émergea progressivement: « Les proto-orthodoxes ont toujours su, par exemple, que le Dieu de la Torah et le Père de Jésus-Christ étaient un seul et même Dieu: la pression exercée par les gnostiques, les valentiniens et

les marcionites n'a fait que les aider à articuler cette connaissance » (p. 25). Par ailleurs, il importe d'en revenir aux connotations positives de la *gnōsis* et, même, de *gnōstikos*, termes relevant des champs lexicaux de la sagesse et de la connaissance divine, ce qui fait du gnostique un chrétien idéalisé selon Clément d'Alexandrie (p. 52). En dirigeant son discours contre de *faux* gnostiques, Irénée a dès lors attribué à ce terme ses connotations négatives.

Second problème: pour l'A., de trop nombreux écrits sont attribués aux gnostiques sans l'être, ce qui conduit à avoir une approche peu restrictive, et donc peu rigoureuse, de cette *hairesis*. En croisant les témoignages, étrangers l'un à l'autre, d'Irénée et de Porphyre, qui évoque une école de pensée chrétienne vers 250 à Rome quand Plotin enseignait (p. 59), et

1 Ambasciano s'oppose explicitement à une perspective antiréductionniste, mais ne définit pas clairement quel type de réductionnisme il souhaite défendre. Son penchant pour une perspective éthologique laisse supposer un réductionnisme biologique, mais certaines affirmations laissent la porte ouverte à un réalisme social, par exemple lorsqu'il écrit: « *everything social is biological, and vice versa (up to a certain point)* » (p. 150).

2 Par exemple, il faudrait clarifier le statut ontologique des « données », puisque « *the collection of data remains a most important part of any scientific study* » (p. 150), entre autres car la constitution de vastes bases de données devrait permettre de tester sur des bases quantitatives les théories sur l'évolution des cultures et des religions.

en prenant prioritairement en compte les livres cités par ces deux auteurs comme étant assurément des livres gnostiques, on parvient à mieux cerner le mythe de référence de cette école : « le mythe gnostique était une tentative d'explication de l'histoire de Dieu à la lumière de l'événement christique, tentative suffisamment singulière pour obtenir le statut d'école bien distincte. Par contraste, ce mythe est totalement absent de l'Évangile de Thomas, qui peut être compris sans aucune référence aux gnostiques. L'Évangile de Thomas enseigne que le salut vient de la *gnōsis* et reflète une anthropologie dualiste mais il n'est pas gnostique » (p. 62). En revanche, l'Évangile de Judas, cité par Irénée, et qui fait de Judas le seul détenteur de la vérité, à la différence des autres disciples qui identifient le démiurge au père du Christ (p. 57), pourrait bien être un écrit gnostique, de même et surtout le *Livre des secrets de Jean* mais aussi le *Zostrien*, l'*Allogène* et le *Livre de Zoroastre* puisqu'ils sont attribués aux gnostiques par Porphyre (p. 71).

Quel est ce mythe ? Le chapitre 3, consacré au mythe et aux rites, est au cœur du livre et en est la partie la plus importante : « Le mythe souligne la transcendance du dieu suprême, et sa dévolution en des principes médiateurs inférieurs, dont le dernier est le créateur de notre univers » (p. 81). Les éons proviennent de ce dieu inconnaissable et les archontes sont, au contraire, des entités tout aussi négatives que le démiurge : « Alors que le démiurge chez Platon créait le monde en imitant le plus fidèlement possible les formes divines, Ialdabaoth copie très imparfaitement le Tout spirituel dont il n'a qu'un souvenir flou pour modeler le monde matériel. [...] Comme le fit remarquer l'auteur du *Livre des secrets de Jean*, le Dieu d'Israël (Ialdabaoth) témoigne à son insu de l'existence d'un dieu supérieur : "Car si aucun autre n'existait, de qui serait-il jaloux ?" » (p. 86). En se désignant comme les descendants de Seth, et non de Caïn ou d'Abel, les gnostiques se sont approprié la Genèse en tant que mythe d'origine (p. 95),

tandis que « l'Évangile de Judas critique sévèrement l'Eucharistie, qui serait une cérémonie à la gloire d'Ialdabaoth, le dieu de ce monde » (p. 102). Quant à leur conception du baptême, elle s'apparente presque à une initiation : « Dans la *Protennoia trimorphe*, le baptême comporte cinq étapes, présidées par cinq ensembles de divinités (le don des vêtements, la purification, le don du trône, la glorification et le ravissement de la lumière) » (pp. 99-100). Les gnostiques ont même « incorporé de la théurgie à leur spiritualité, c'est-à-dire des pratiques rituelles destinées à faciliter l'ascension de l'âme jusqu'à la contemplation des êtres supérieurs » (p. 107). Le christianisme des gnostiques est donc empreint de judaïsme (Genèse), de platonisme (*Timée*), d'apocalyptique juive (2 *Hénoch*) et de néoplatonisme puisque la finalité rituelle doit aboutir à la délivrance de l'enveloppe corporelle. *A contrario*, « Plotin rejetait avec force les idées gnostiques, mais sa propre méthode pour arriver à l'union mystique avec l'Un doit beaucoup aux enseignements gnostiques » (p. 108).

L'A. tient à différencier les gnostiques d'autres groupes chrétiens qui peuvent s'apparenter en partie seulement à eux. Si la conception du dieu suprême chez Marcion transcende le démiurge, en revanche, celui-ci rejetait les Écritures juives (p. 126). Quant à Valentin, partageant la croyance en des éons dans son Évangile de la vérité, il se pense en philosophe et en rassembleur (pp. 134-135). Justin le martyr, hérésiologue avant Irénée, est tout autant philosophe, cherchant sa voie dans les différentes écoles avant de se tourner vers le christianisme. Sans doute son attachement à l'Ancien Testament – sans être ni juif ni samaritain, il était de Naplouse – en fait-il une figure proto-orthodoxe car « il taxe tout de même d'"hérétiques" ces chrétiens qui nient la résurrection des corps et pensent au contraire que les âmes s'élèvent directement au ciel : ils blasphèment le Dieu d'Israël » (p. 140). Dans l'ultime chapitre du livre, l'A. élargit encore le spectre afin de cerner

les prémices de l'orthodoxie : les valentiniens éclipsèrent les gnostiques (p. 148) et Irénée les combattit en incitant par lettre l'évêque de Rome à les exclure (p. 158). Mais lui-même avait une conception plurielle de la divinité (p. 159) – « Les "monothéistes" antiques se figuraient une hiérarchie de dieux, *daimons* et autres êtres spirituels, au sommet de laquelle se tenait un unique Dieu supérieur » (p. 84) –, la ligne de démarcation entre « orthodoxes » et « hérétiques » se fixant sur la conception du démiurge pour les gnostiques, celle du salut de l'âme sans résurrection pour les valentiniens. La frontière entre les deux est plus que ténue : « Le mythe d'Origène, dans sa trame et le nombre de ses thèmes (la chute, le retour vers Dieu et la contemplation), constitue une brillante adaptation des premiers mythes chrétiens qu'il condamnait pour hérésie » (p. 165). Dans les premiers temps du IV^e siècle, la tâche revint à l'empereur Constantin de présider à la séparation du bon grain de l'ivraie (p. 172).

200

Ainsi, plus qu'un ouvrage sur les gnostiques, qui restent insaisissables – le propos de l'A. n'étant pas d'explicitier d'où proviendrait cet ésotérisme christiano-philosophique –, le livre éclaire les « stratégies de différenciation à la fondation et à l'application d'une orthodoxie » (p. 168), après avoir récusé avec force l'idée selon laquelle les gnostiques auraient dévié d'un

christianisme-source, unique et uniforme : « la mort et la résurrection de Jésus ont donné lieu à diverses réponses religieuses, qui se sont développées et ont interagi de multiples manières » (p. 113). Nous nous interrogeons toutefois sur la rapidité de telles interprétations. Les découvertes contemporaines des manuscrits de la mer Morte et de Nag Hammadi dans le désert égyptien ont fait soudainement voir tout un pan de conceptions religieuses juives et chrétiennes « hétérodoxes », montrant d'une part la complexité du réel religieux quand le tri des textes n'a pas été opéré par de quelconques autorités – ensemble hétéroclite de livres à Nag Hammadi (p. 63), manuscrits bien souvent difficiles à attribuer aux seuls esséniens à Qumrân –, d'autre part le renouvellement et la profusion des idées dans une aire méditerranéenne « unifiée ». Le religieux devenait plus conceptuel que rituel et public au tournant de notre ère, débordant les systèmes en place, qu'il s'agisse des polythéismes grec, romain, égyptien, comme du monothéisme samaritain et juif. Finalement, compte tenu de l'importance que prit la question de l'âme dans le christianisme, Platon prit une place non négligeable bien que non officielle aux côtés de Jésus et de Paul.

CHRISTOPHE LEMARDELÉ

FRANÇOIS DINGREMONT, *L'Odyssee des plaisirs*, Paris, Les Belles Lettres, 2019, 206 p., ISBN 978-2-251-44989-0.

Dans cet ouvrage, l'auteur propose une lecture nouvelle de *l'Odysseus* homérique, situant sa démarche entre celle des humanités classiques et celle de l'anthropologie historique : « À la proximité trompeuse peut néanmoins répondre une altérité artificielle, reconstruite » (p. 7). D'une certaine manière, il situe sa démarche dans les pas de Nietzsche qui « a parfaitement cerné l'ampleur de *l'antagonisme* entre un idéal philosophique ascétique et une production littéraire mettant le plaisir social, esthé-

tique, au centre de ses valeurs » (p. 9). Il écrit avec force que pour beaucoup « la poésie homérique consacre la supériorité du réflexif sur le narratif, ce qui est un parfait contresens mais correspond à l'ambition de maîtrise par l'intellect, par la pensée qui caractérise le monde occidental » (p. 19). Il ajoute : « *L'Odyssee* n'offre pas un outil pour expliquer le monde, ce qui supposerait une instance en position de surplomb, mais pour évoquer l'extraordinaire diversité des expériences... » (p. 20). Et il cite