

ALAIN SCHNAPP

UNE HISTOIRE UNIVERSELLE DES

RUINES

DES ORIGINES AUX LUMIÈRES

LA LIBRAIRIE
DU XXI° SIÈCLE

SEUIL

LA LIBRAIRIE DU XXI^e SIÈCLE

Collection
dirigée par Maurice Olender

À la mémoire de Jean-Pierre Vernant (1914-2007)

UNE HISTOIRE UNIVERSELLE DES

RUINES

CET OUVRAGE A ÉTÉ PUBLIÉ
AVEC LE CONCOURS DU
CENTRE NATIONAL DU LIVRE.

Il a également bénéficié du soutien de :

l'École nationale supérieure des beaux-arts,

l'École universitaire de recherche *Translitteræ*, programme Investissements d'avenir, réf. ANR-10-IDEX-0001-02 PSL* et ANR-17-EURE-0025,

l'Institut d'études avancées de Paris,

l'Institut national d'histoire de l'art,

la Fondation Maison des sciences de l'homme,

la Maison de l'archéologie et de l'ethnologie,

l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, en particulier du Centre de recherche HiCSA,

l'université de Paris Ouest Nanterre-La Défense, en particulier du Labex « Les passés dans le présent », Investissements d'avenir, réf. ANR-11-LABX-0026-01,

la Fondation de France, via la fondation Marguerite Goldschmidt dans le cadre de son programme « Recherche et transmission des savoirs ».

ISBN 978-2-02-143016-5

© Éditions du Seuil, octobre 2020

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L.335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.seuil.com

ALAIN SCHNAPP

UNE HISTOIRE UNIVERSELLE DES

RUINES

DES ORIGINES AUX LUMIÈRES

ÉDITIONS DU SEUIL

57, rue Gaston-Tessier, Paris XIX^e

**QU'EST-CE
QU'UNE
RUINE ?**

**LES STRATÉGIES
DE LA MÉMOIRE
COLLECTIVE**

CI-CONTRE

III. 1

La nature reprend ses droits.
Vue d'Angkor (Cambodge):
Gopura (enceinte) du temple
Ta Som du XI^e siècle.



Personne mieux que Chateaubriand n'a revendiqué, dans une page célèbre du *Génie du christianisme*, l'universalité des ruines :

Tous les hommes ont un secret attrait pour les ruines. Ce sentiment tient à la fragilité de notre nature, à une conformité secrète entre ces monuments détruits et la rapidité de notre existence¹.

Cette proposition est la conséquence d'un très long processus. Elle constitue dans sa radicalité même une incitation à la comparaison². Depuis Diderot, Volney et Chateaubriand, s'est imposée une vision universelle du passé, qui crédite chaque société et chaque individu d'une conscience des ruines. Cette conception est l'aboutissement de l'immense travail d'émancipation de la pensée dû aux Lumières. Le tout premier indice d'une notion des ruines est sans doute lié à l'érection des mégalithes de la protohistoire³, dont l'ampleur transcende la succession des générations. La monumentalité est la première étape d'une pensée des ruines, mais elle n'est en soi ni suffisante ni nécessaire pour qu'une poésie dédiée apparaisse. La force des Encyclopédistes a été d'en décrire les conditions d'émergence. Pour mieux cerner l'opposition entre les sociétés qui chérissent et exaltent les ruines, et celles qui semblent les ignorer

1. Chateaubriand 1978, p. 881. Voir Gregori 2010.
2. Settis 2003, et Settis 2011, p. 717-740; Barbanera 2009.
3. Bradley 2002; Cassen 2009; Hadad 2017. Sur les rapports entre conscience monumentale et destruction, voir Engels, Martens et Wilkin 2013, p. 9-39, « Pratiques et discours de la destruction, quelques réflexions introductives », et l'étonnant ouvrage de Jouannais 2012, fantaisie rationnelle qui explore l'expérience intime des ruines de la Mésopotamie au présent.

et les mépriser, il faut en examiner toutes les facettes, parfois contradictoires entre elles. De cette tension entre attitudes « archéophiles » et « archéophobes » jailliront, je l'espère, les outils nécessaires à une histoire universelle⁴. Non pas une histoire de toutes les ruines dans toutes les sociétés, mais une tentative d'exploration stratigraphique de la pensée des ruines à travers des cultures diverses qui nous ont laissé des traces de leur intérêt ou de leur aversion pour le passé.

LES RUINES COMME UNIVERSEL, UNE CONQUÊTE DES LUMIÈRES ?

La ruine est pour les hommes des Lumières une leçon d'histoire autant que de morale, et Chateaubriand s'est attaché avec une détermination sans pareille à en traquer les significations universelles, qu'il s'agisse de l'Europe, du Proche-Orient ou des Amériques. Cependant, pour lui, les ruines ne sont pas seulement la trace des actions des hommes, elles sont l'effet des révolutions de la nature : les mondes minéral, végétal ou animal portent la marque du passé. Même quand les hommes ont disparu, des empreintes subsistent. Les animaux eux-mêmes peuvent en donner témoignage, comme les oiseaux :

Des peuplades de l'Orénoque n'existent plus : il n'est resté de leur dialecte qu'une douzaine de mots prononcés dans la cime des arbres par des perroquets redevenus libres, comme la grive d'Agrippine gazouillait des mots grecs sur les balustrades des palais de Rome⁵.

Pour Chateaubriand, les ruines sont des monuments matériels voués à la décrépitude par le passage du temps, mais aussi des constructions presque immatérielles issues de l'activité des hommes et de leur influence sur les animaux. Dans le même texte, Chateaubriand s'inquiète de la disparition des idiomes de l'Europe, comme le vieux prussien, le basque ou le gaélique. Les langues sont pour lui comme des monuments de l'esprit qui disparaissent avec leurs locuteurs. La force de Chateaubriand est de conjuguer les ruines de la nature avec celle de l'homme, la matérialité des ruines avec

4. Sur ces termes, voir Rojas 2017, p. 8-31.
5. Chateaubriand 1976, p. 250. Sur les langues comme vestiges, voir Olender (1989) 2002 et Olender 2000.

l'immatérialité des langages, la puissance de l'oubli et les forces de la mémoire :

L'idée de vaincre le temps par un tombeau, de forcer les générations, les mœurs, les lois, les âges à se briser au pied d'un cercueil, ne saurait être sortie d'une âme vulgaire. Une vanité comme celle de la grande Pyramide, qui dure depuis trois ou quatre mille ans, pourrait bien à la longue se faire compter pour quelque chose¹.

Pour Chateaubriand, les ruines participent de l'universel ; l'action du temps unifie tout, et les recettes diverses employées par les sociétés pour maintenir leur mémoire relèvent toutes d'un même effort pour lutter contre l'oubli. Grands hommes ou simples laboureurs, monuments majestueux qu'il avait admirés au cours de son « itinéraire de Paris à Jérusalem », ou fragiles comme ceux des natifs américains qu'il avait pu observer lors de son voyage en Amérique, tout fait sens. Il est fasciné par la capacité infinie de résistance des hommes face au temps, par leur aptitude à laisser des traces d'eux-mêmes. Il revendique une égale curiosité pour les antiquités romaine et celtique, avant de s'intéresser à celles de la Grèce et de Rome :

Parmi les monuments des hommes je n'en connaissais encore que deux sortes d'antiquités, l'antiquité celtique et l'antiquité romaine, il me restait à découvrir les ruines d'Athènes, de Memphis et de Carthage².

La rare citation de l'antiquité celtique est plus qu'un simple hommage à sa patrie bretonne, elle ouvre la réflexion sur l'origine des mégalithes et des « pierres levées » qui parsèment le territoire de l'Europe et deviennent un sujet majeur de la curiosité antiquaire au début du XIX^e siècle.

Curieux des langues et des monuments, Chateaubriand s'emploie à définir les ruines comme un des caractères universels de la condition humaine. On se souvient que l'*Encyclopédie* voulait restreindre l'usage de la notion de ruines aux descriptions de « palais et tombeaux somptueux », ce qui avait provoqué les remords de Diderot :

Une autre chose qui ajouterait encore à l'effet des ruines, c'est une forte image de la vicissitude. Eh bien, ces puissants de la terre qui croyaient bâtir pour l'éternité, qui se sont fait de si superbes demeures et qui les destinaient dans leurs folles pensées à une suite ininterrompue de

descendants, héritiers de leurs noms, de leurs titres et de leur opulence, il ne reste de leurs travaux, de leurs énormes dépenses, de leurs grandes vues, que des débris qui servent d'asile à la partie la plus indigente, la plus malheureuse de l'espèce humaine, plus utiles en ruines qu'ils ne le furent dans leur première grandeur³.

Pour Diderot, la mémoire collective est une impérieuse nécessité, mais elle fait parfois mauvais ménage avec la justice sociale⁴. Chateaubriand ne s'aventure pas sur un tel terrain, il regarde les ruines avec la distance du philosophe et la curiosité comparative du grand voyageur. Dans l'automne enchanté de sa Bretagne natale, il sait découvrir des traces évanescentes qui n'en sont pas moins des empreintes bien lisibles du temps qui passe et de la forme du destin. À la vue du paysan breton qui retourne la terre âpre, il a cette réflexion :

Je m'arrêtais pour regarder cet homme germé à l'ombre des épis parmi lesquels il devait être moissonné, et qui, retournant la terre de sa tombe avec le soc de la charrue, mêlait ses sueurs brûlantes aux pluies glacées de l'automne : le sillon qu'il creusait était le monument destiné à lui survivre. Que faisait à cela mon élégante démonsse ? Par sa magie, elle me transportait au bord du Nil, me montrait la pyramide égyptienne noyée dans le sable, comme un jour le sillon armoricain caché sous la bruyère : je m'applaudissais d'avoir placé les fables de ma félicité hors du cercle des réalités humaines⁵.

Par-delà l'apologue chrétien du retour à la terre, Chateaubriand ose une parabole archéologique : face au temps, l'humble sillon du laboureur breton connaîtra le destin de la flamboyante pyramide. L'une sera recouverte par les sables, l'autre par les bruyères. Le gigantesque monument du pharaon comme la faible trace du laboureur seront dégradés par l'action du temps et la force inéluctable de la nature. Pour lui, un même fil relie la trace, simple marque sur la surface du sol, le vestige, empreinte plus ou moins lisible d'une action naturelle ou humaine, la ruine proprement dite, entendue comme la désintégration rapide ou lente d'un paysage géologique ou d'un monument dû à la main de l'homme. La force de Chateaubriand est d'accepter la ruine comme une sorte de donnée immédiate de la conscience, un pont entre nature et culture. Diderot avait été l'un des premiers à noter le rapport entre les « deux éternités », celle de la nature et celle de la succession infinie des générations

1. Chateaubriand 1969, p. 1143. Leniaud 2002 souligne le rapport entre sépulture et mémoire chez Chateaubriand, p. 20-21. Sur la tension entre mémoire, histoire et lieux, voir la préface de Nora 1997, p. 23-43. Et les remarques de Späth 2016.

2. Chateaubriand 1969, p. 769.

3. Diderot 1995, p. 365. Voir ici même, chap. VII, p. 632.

4. Voir chap. VII, p. 635.

5. Chateaubriand 1976, p. 96. Sur le rapport entre la sueur et la cendre, voir Hui 2016, p. 147-150, et sur l'oubli, Ricœur 2000, p. 536-592.

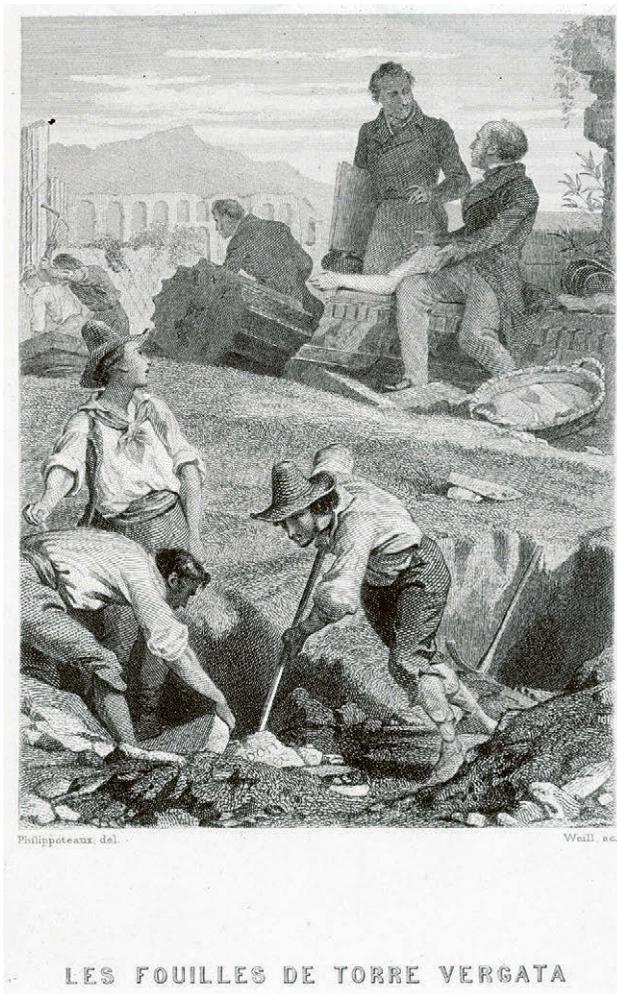
III. 2

Les fouilles de Chateaubriand à Torre Vergata; au centre, Chateaubriand, à droite, l'antiquaire romain Philippe Aurélien Visconti, à gauche, Hyacinthe Pilorge, secrétaire de l'écrivain. Estampe de Henri-Félix Philippoteaux, in François-René de Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe* (édition 1860). Paris, Bibliothèque des Arts décoratifs.

humaines¹. Chateaubriand reprend ce thème, mais sous un angle différent qui confronte l'histoire de la nature à la destinée humaine :

Il y a deux sortes de ruines, l'une ouvrage du temps, l'autre ouvrage des hommes. Les premières n'ont rien de désagréable parce que la nature travaille auprès des ans. Font-ils des décombres, elle y sème des fleurs ; entrouvrent-ils un tombeau, elle y place le nid d'une colombe sans cesse occupée à reproduire, elle enveloppe la mort des plus douces illusions de la vie. Les secondes ruines sont plutôt des dévastations que des ruines ; elles n'offrent que l'image du néant sans une puissance réparatrice. Ouvrage du malheur et non des années, elles ressemblent aux cheveux blancs sur la tête de la jeunesse. Les destructions des hommes sont d'ailleurs plus violentes et plus complètes que celles des âges, les seconds minent, les premiers renversent².

On saisit là ce qui oppose Chateaubriand à Diderot ; pour Chateaubriand la nature est le bras de Dieu, elle s'ingénie à consoler l'homme face au destin, elle est la complice du temps. À l'inverse, les ruines dues aux hommes sont les conséquences des guerres et des révolutions, elles joignent la soudaineté à la destruction. Le temps de la nature est fait de modifications progressives, celui des hommes est rythmé par les manifestations d'une violence aussi radicale qu'épisodique. Diderot a conscience du défi, mais il affirme sa capacité de résister : « Moi, moi seul, je prétends m'arrêter et fendre le flot qui coule à mes côtés³. » Le chrétien au contraire s'abandonne à la force des ruines qui est une expression de la souveraineté divine :



L'homme n'est lui-même qu'un édifice tombé, qu'un débris du péché et de la mort, son amour tiède, sa foi chancelante, sa charité bornée et ses sentiments incomplets, ses pensées insuffisantes, son cœur brisé, tout chez lui n'est que ruines⁴.

Diderot voulait faire du sentiment des ruines un outil d'émancipation sociale et historique, Chateaubriand dans le *Génie du christianisme* entend mettre la ruine au service d'une leçon chrétienne qui place les monuments au cœur d'une stratégie morale. Il renoue avec saint Augustin et les Pères de l'Église, tout en affrontant le sentiment moderne de la ruine qui participe d'une réception de l'Antiquité élaborée à la Renaissance et structurée par les Lumières⁵.

Même si, au bout du compte, Chateaubriand désire faire des ruines un outil de la révélation chrétienne et un instrument de salut personnel, il n'échappe pas à l'influence de son temps et à la conscience diffuse de

1. Diderot 1995, p. 337-338.

2. Chateaubriand 1978, p. 882 ; Clément 2007, p. 179-189.

3. Diderot 1995, p. 339. Voir l'introduction de J. Hell, in Hell et Schönle 2010, p. 8.

4. Chateaubriand 1978, p. 883.

5. Fournet 2007, p. 22 à 32.

l'ancienneté du monde¹. Dans *Les Époques de la Nature*, Buffon avait exprimé avec clarté le malaise des historiens face aux révolutions naturelles :

Combien de changements et de différents états ont dû se succéder depuis ces temps antiques [qui cependant n'étaient pas les premiers] jusqu'aux âges de l'histoire. Que de choses ensevelies ! Combien d'événements entièrement oubliés ! Que de révolutions antérieures à la mémoire des hommes².

Qu'on le veuille ou non, les leçons de la géologie et de l'évolution des espèces animales constituent un singulier défi à l'entendement humain. L'immensité des temps, les catastrophes successives qui ont affecté le globe sont un obstacle de taille à la fondation d'une histoire qui pourrait établir un pont entre l'homme et la nature. Elles s'opposent cependant à une lecture fidéiste de la chronologie biblique. Chateaubriand semble avoir entendu les réflexions de Buffon quand il parle de l'homme et de ses « pensées insuffisantes » :

N'est-ce pas qu'étant accoutumés par notre trop courte existence à regarder cent ans comme une grosse somme de temps nous avons peine à nous former une idée de mille ans, et ne pouvons pas nous représenter dix mille ans ni même en concevoir cent mille³.

Pour Buffon, l'immensité des temps est une évidence, et son exploration est largement dépendante de la difficulté qu'ont les hommes à se représenter un passé qui excède très largement le cycle des vies humaines et les annales historiques. Même si Chateaubriand prend garde à ne pas remettre en cause la chronologie biblique, il ne peut occulter complètement la nécessité d'une observation du monde indépendante des contingences de l'espèce humaine :

On ne peut nier que c'est assez mal établir la durée du monde, que d'en prendre la base dans la vie humaine⁴.

Face aux énigmes des ruines de l'Amérique ancienne, Chateaubriand est troublé, mais il renvoie ces critiques

à l'instabilité des conclusions et des chronologies proposées par les naturalistes :

Quoi, c'est par la succession rapide d'ombres d'un moment que l'on prétend nous démontrer la permanence de la réalité des choses ! C'est par des décombres⁵ qu'on veut nous prouver une société sans commencement et sans fin. Faut-il donc beaucoup de jours pour amasser beaucoup de ruines ? Que le monde serait vieux si l'on comptait ses années par ses débris⁶ !

D'une certaine façon les interrogations et les exclamations de Chateaubriand renvoient à la remarque de Buffon ; ce que l'observation de la nature révèle est si déroutant qu'il est bien difficile de le penser et *a fortiori* de l'accepter. Chateaubriand peine à se soustraire au *Zeitgeist* et aux remarques de Buffon et de Lamarck, même s'il tente d'y résister. Il a visité le monde de l'Europe aux Amériques, il a observé les vestiges de l'histoire naturelle comme ceux de l'histoire des hommes. Lui qui a vu de si près l'action du temps sur les paysages et les édifices ne peut complètement éluder la question du rapport entre le temps et l'érosion des choses. Pour tous ceux qui tentent de compter l'âge du monde « par ses débris », l'immensité des temps géologiques ne fait aucun doute. Lamarck poursuit les réflexions de Diderot et les enrichit de son travail de naturaliste :

Tout change, tout s'altère, tout se perd ou se détruit. Toute langue vivante change insensiblement son idiome ; au bout de mille ans les écrits faits dans une langue quelconque ne pourront être lus qu'avec difficulté ; après deux mille ans aucun de ces écrits ne saurait être entendu [...]. Que de causes pour que l'histoire et les sciences éprouvent, d'époques en époques, des révolutions qui les détruisent plus ou moins complètement ! Que de causes pour que les hommes perdent la trace de ce qui a existé, et ne puissent croire à l'immense antiquité du globe qu'ils habitent ou même la concevoir⁷.

Chateaubriand s'est avancé dans la même direction, il a éprouvé l'attrait des ruines sous toutes leurs formes et sous toutes leurs espèces, d'un continent à l'autre, et il s'efforce de n'en pas tirer de conséquences irrémédiables pour ce qu'il estime être nécessaire à l'équilibre de sa profession de foi chrétienne. Cependant son trouble est évident, il a entendu en présence des *tumuli*

1. Sainson 2005, p. 47-63.

2. Buffon 1828, p. 426.

3. *Ibid.*, p. 446.

4. Chateaubriand 1978, p. 547 ; commenté par Sainson 2005, p. 59-60. Dans son *Essai sur les révolutions anciennes et modernes* de 1797 (*ibid.*, p. 12), Chateaubriand se réfère explicitement à Buffon et note : « Il est certain que le premier coup d'œil qu'on jette sur l'histoire des hommes suffirait pour nous convaincre que notre courte chronologie en remplit à peine la dernière feuille, si les monuments de la nature ne démontroient cette vérité au-delà de toute contradiction. »

5. Le mot « décombres » est très ambigu, voir les remarques incisives de Jouannais 2014.

6. Chateaubriand 1978, p. 547. Sur la méthode de Chateaubriand, voir Hartog 2003, p. 79-101.

7. Lamarck 1802, p. 89.

de l'Amérique du Nord l'appel du temps long et des ruines qui en révèlent l'effet :

Pour moi, amant solitaire de la nature et simple confesseur de la Divinité, je me suis assis sur ces ruines. Voyageur sans renom j'ai causé avec ces débris comme moi-même ignorés. Les souvenirs confus des hommes et les vagues rêveries du désert se mêlaient au fond de mon âme [...] Seulement à longs intervalles on entendait la chute de quelque arbre que la hache du temps abattait dans la profondeur des forêts, ainsi tout tombe, tout s'anéantit¹.

Cette dernière phrase fait clairement écho à celle de Lamarck : « Tout change, tout s'altère, tout se détruit². » Même s'il répugne à admettre l'évidence de l'immensité des temps géologiques, Chateaubriand doit bien entendre que l'homme participe de quelque chose de plus grand que sa propre histoire. *Volens nolens*, il accepte la nécessité de considérer les ruines comme un effet combiné de l'action de la nature et des hommes, et ce faisant, autant par la grâce de son style que par sa volonté d'établir entre les monuments et la mémoire un lien indissoluble, il a contribué à fonder la vision occidentale des ruines. Les penseurs européens ont puisé dans ses intuitions fulgurantes quelques-uns des thèmes fondamentaux de notre moderne conception des ruines³.

LES RUINES : CONTINUITÉ OU RUPTURE ?

Les Lumières et Chateaubriand ont unifié la notion de ruines, ils en ont fait une sorte d'horizon indépassable de l'histoire humaine. Cette conception a été élaborée en Occident, à partir d'une attitude née dans le monde gréco-romain et qui imprègne la culture médiévale occidentale. La ruine définie dans ce contexte est à la fois un objet d'inquiétude et d'admiration, elle porte la marque

1. Chateaubriand 1978, p. 546-547.

2. Sainson 2005, p. 59.

3. Je me concentre sur ces auteurs qui se sont confrontés directement aux relations entre la poétique et la matérialité des ruines. On trouvera une synthèse de l'histoire de la notion des ruines des Lumières au présent dans l'ouvrage de Lacroix 2007, et dans celui de Ginsberg 2004. Voir aussi Roth et al. 1997, Settis 2003 et Hell et Schönle 2009.

du passage du temps et des dévastations qui l'accompagnent et, en même temps, la splendeur monumentale qu'elle révèle frappe l'imagination. La ruine en Occident s'est bâtie sur cette tension évidente entre continuité et distance⁴, suivant les termes de Salvatore Settis. Elle est la marque de la gloire des souverains et des empereurs et, cependant, les architectures gigantesques de l'Empire romain pèsent sur les contemporains, leur masse fait ombrage au présent. Un tel équilibre instable entre continuité et distance peut fluctuer, il est dépendant d'une aptitude à interpréter et à dater les monuments. L'affirmation du sentiment des ruines à la Renaissance procède de ce désir de savoir, et d'une volonté de leur donner une juste place de témoin d'une grandeur passée qui n'offense pas le présent. . . Cette revendication pleinement assumée prône un recours, non plus seulement institutionnel mais culturel, à l'Antiquité, jusqu'à ce que les Lumières bâtissent une sorte d'universel des ruines. Un tel récit se révèle, somme toute, continuiste.

Mais qu'en est-il au Proche-Orient ou en Chine ? Les souverains d'Égypte ancienne et de Mésopotamie ont fait de leurs temples, de leurs palais et de leurs ouvrages d'art un instrument de pouvoir qui entendait perdurer à travers les générations ; ils se sont dotés de stratégies sophistiquées d'écriture qui permettaient d'élaborer une tradition et de la partager. Cependant leur message, déjà à l'époque hellénistique, était largement oublié, le sentiment d'une discontinuité était apparent, et il a été renforcé avec l'apparition de l'islam et la notion de *ġāhiliyya*, l'âge de l'ignorance, qui caractérise tout ce qui est antérieur à l'islam. On verra pourtant que cette notion n'a pas empêché l'apparition dans le monde islamique d'une esthétique des ruines alliée à la poésie de l'érosion et de la perte.

Face au monde proche-oriental et islamique, le monde chinois revendique fortement une continuité inébranlable qui ne porte pas tant sur les monuments que sur les inscriptions et les vases rituels. Et, pourtant, même la Chine a connu des tentatives d'éradication du passé, aussi violentes que celle du « Premier Empereur » ou encore la « Révolution culturelle ».

Certaines sociétés sont bâties sur une volonté de mémoire collective presque sans faille comme la Chine ancienne, et ont développé des instruments spécifiques pour protéger leur héritage, tant immatériel que matériel. D'autres ont vu dans les ruines des amas de pierres ou de briques dont on pouvait se débarrasser avec profit. D'autres encore ont organisé elles-mêmes la destruction cyclique de leurs architectures légères de bois et de chaume pour mieux les reconstruire. La notion de ruine ne peut rester limitée aux architectures de pierre,

4. Settis 1986b.

elle apparaît sous d'autres aspects, aussi visibles dans le monde chinois que dans certaines sociétés africaines ou océaniques. Elle peut prendre une forme diffuse qui conjoint oralité et matérialité.

UNE GÉNÉALOGIE DES RUINES

La conscience du passé en Occident comme en Orient est souvent le fruit d'un dialogue entre monuments, mémoire orale et tradition écrite, mais certaines sociétés ne disposent ni d'architecture ni d'écriture. Le but de cette enquête est de dégager les lignes de force qui permettent en toutes circonstances d'affronter le passé. Dans un premier temps je me propose d'explorer les diverses instances de la mémoire collective dans des types de civilisations qui, contrairement à l'Occident ou au Proche-Orient, ne privilégient pas les monuments comme garant de la continuité, mais utilisent la mémoire orale combinée avec certains sites, objets ou fragments d'objets, pour se remémorer le passé. Il s'agit pour la plupart de sociétés sans écritures. Le cas de l'Inde cependant démontre que ce refus de monumentalité n'est pas forcément lié à l'absence de traditions écrites. On peut observer d'ailleurs que, si certaines sociétés, tout en maîtrisant l'écriture, se détournent de l'histoire et des ruines, d'autres, comme les sociétés précolombiennes, ont développé une riche tradition de réemploi et d'exhumation de fragments de construction et d'objets anciens¹, sans toutefois nous transmettre une poétique des ruines. De même les chasseurs-cueilleurs Aranda en Australie n'ont que faire des ruines, mais ils possèdent, comme bien des sociétés de l'Asie, de l'Afrique et de l'Océanie, des objets de mémoire.

Les rapports entre la poétique de la mémoire et les vestiges, les traces, voire les décombres du passé sont les fils conducteurs de ce livre. Toutes les sociétés doivent affronter le passé, même celles qui tentent de l'oublier. Ce sont les disparus qui donnent aux hommes du présent de la profondeur temporelle :

Seuls les morts nous donnent une légitimité. Sans les morts nous ne sommes que des bâtards².

Quels sont donc nos moyens de les remémorer ? Les traditions égyptiennes et mésopotamiennes sont, sans doute, les toutes premières à tenter de maîtriser les ruines et à associer, dès le III^e millénaire avant J.-C., le respect du passé à des formes poétiques et à des monuments spécifiques. Les scribes au service des rois dominent l'art des inscriptions autant que celui de la poésie, et ils concourent avec les architectes à édifier et restaurer les monuments. La mémoire collective dans le monde grec et romain s'appuie sur un substrat différent, elle privilégie le souvenir des grands hommes à travers les descriptions des antiquaires ou les vers des poètes. Pour les Grecs comme pour les Romains, les ruines sont inséparables de l'expérience poétique : un trait commun à première vue au monde classique et à la Chine, si ce n'est que pour les Chinois les architectures comptent peu, ou ne sont intéressantes que livrées à la nature et aux bêtes sauvages. Les Grecs et les Romains craignaient les espaces ensauvagés des ruines retournées à la nature, les Chinois au contraire les recherchent et les chérissent, et cela sur la longue durée.

Cette stabilité de la culture chinoise, l'Europe ne l'a pas connue. La révélation chrétienne a déstabilisé les liens qui établissaient une continuité entre l'Empire, les nouveaux royaumes chrétiens et le magistère papal. Les Pères de l'Église et leurs successeurs se sont attachés à « purger » l'héritage du paganisme, il leur a fallu des siècles, mais ils sont parvenus à maîtriser les ruines, à tout le moins celles de Rome. Certes, les Byzantins ont échappé à la rupture politique, mais cette pérennité leur semblait lourde à porter ; ils ressentaient le poids d'un trop-plein de mémoire.

Dans le monde arabe, la cassure semblait consommée dès l'apparition de l'islam. Ce qui précédait était relégué au règne de l'ignorance, *ḡāhiliyya*, et pourtant la chose était plus complexe. L'islam hérite d'une poétique de la mémoire qui est celle du désert et des vestiges des campements. Elle devient bientôt un genre littéraire qui intègre les ruines sassanides et celle du monde gréco-romain et du Proche-Orient ancien. Tout comme en Occident, les poètes et les antiquaires tentent de résister à l'iconoclasme et au vandalisme, et déclinent, du Maghreb à l'Inde, une sensibilité ruiniste qui, sous certaines formes, annonce celle de l'Occident.

La Renaissance européenne ouvre un autre chapitre qui conduit à une volonté manifeste de reconquête des ruines antiques, appuyée autant sur la poétique que sur le relevé et le dessin. Pour la première fois, les monuments de l'Antiquité sont figurés précisément et repérés dans l'espace, tandis que les antiquaires développent des techniques de plus en plus précises de datation. L'antiquaire et le poète ont toujours travaillé côte à côte,

1. López Luján 2017.

2. Pogue-Harrison 2003, préface p. x.

et ils le font désormais à une échelle nouvelle, en s'adjoignant les savoirs de l'architecte et l'imagination du peintre. Les ruines d'avant la tradition écrite, les mégalithes, les « céraunies » (silex taillés) et les urnes funéraires deviennent des objets d'histoire autant que des thèmes poétiques. Le goût des ruines de la Renaissance gagne autant en profondeur chronologique qu'en extension géographique, et les *conquistadores* s'appliquent à décrire les vestiges de l'Amérique centrale et du Pérou avec le même enthousiasme que ceux de l'Espagne romaine.

Les Lumières assument l'héritage de la Renaissance et font des ruines un universel, qu'il s'agisse de l'étude de l'ensemble des cultures humaines ou de la recherche d'un équilibre entre ruines de la nature et celles de l'histoire. Les traces du passé annoncent le futur : c'est ce que nous disent avec des moyens différents aussi bien Diderot que Piranesi ou Hubert Robert et bientôt Chateaubriand. À chacun ses ruines, pourrait-on dire, même pour les cultures qui ne se soucient pas d'employer ce terme. La trame de ce livre est celle du dialogue entre les poèmes et les monuments, elle repose donc pour l'essentiel sur des traditions écrites qui permettent de confronter les mots aux choses, et de saisir l'émergence et l'affirmation de ce reste des âges que nous nommons, sous différentes acceptions, des ruines.

ENTRE NATURE ET CULTURE

Pour Chateaubriand, les ruines tiennent autant de la nature que la culture. La ruine est faite de matériaux extraits de la nature et qui y retournent par l'action consolatrice du temps, qui leur donne la nécessaire patine. Georg Simmel (1858-1918) a repris ces arguments en donnant une place déterminante à la géologie :

En d'autres termes le charme de la ruine consiste dans le fait qu'elle présente une œuvre humaine tout en produisant l'impression d'être une œuvre de la nature. Les mêmes forces qui, par désagrégation, érosion, effondrement, envahissement de végétation, ont fini par donner à la montagne sa ligne générale, se sont exercées ici sur les murs. Déjà l'attrait des formes alpines qui sont cependant pour la plupart lourdes, incohérentes et impropres à éveiller la puissance artistique repose sur la conscience que l'on a d'un contraste entre deux directions cosmiques : un soulèvement volcanique ou des dépôts successifs ont élevé la montagne ; la pluie et

la neige, la désagrégation et les éboulements, la dissolution chimique et l'action d'une végétation envahissante ont déchiqueté et creusé le bord supérieur, ont fait choir une partie de ce qui avait élevé vers le haut, et ont ainsi donné au contour sa forme actuelle¹.

Pour Simmel, la ruine est le résultat d'un retour à la nature de ce qui en avait été extrait. Elle est une sorte de fragile équilibre entre des forces contradictoires, celles de « l'esprit qui élève et celle de la matière qui abaisse ». On est là à l'opposé de la vision matérialiste du monde, si puissante chez Diderot, et si fortement combattue par Chateaubriand. Chez Simmel, cependant, nulle réticence face à l'action transformatrice de la nature, nulle hésitation face à l'immanence des temps géologiques, mais la volonté bien affirmée de saisir la dimension pleinement esthétique des ruines. La nature a fait son devoir, elle a sculpté les reliefs et s'est construite à travers des mouvements complexes de surrections et de dépressions. Pour que la ruine existe, cependant, il faut que le regard de l'homme la révèle à elle-même. Les phénomènes géologiques sont un des aspects de la constitution des ruines, mais ils n'en épuisent pas la notion, ils en sont en quelque sorte l'esquisse.

Des ruines de la nature aux ruines de l'homme, Simmel construit une sorte de typologie bâtie sur une dialectique des contraires : nature *versus* culture, matière *versus* esprit, passé *versus* présent. D'un côté, les ruines inachevées des révolutions du globe, de l'autre, la splendeur des monuments dont la destruction révèle, malgré tout, les intentions du bâtisseur. Dans cette perspective il n'y a pas de ruine sans architecture :

Dans la poésie, dans la peinture, dans la musique, la matière faisant taire ses propres lois s'assujettit à la pensée artistique, et celle-ci une fois l'œuvre accomplie absorbe la matière en elle-même jusqu'à la rendre pour ainsi dire invisible².

La sculpture elle-même n'échappe pas à la perte de sens de cet assujettissement : « le morceau de marbre tangible n'est pas l'œuvre d'art³ ». Pour devenir ruine, une œuvre humaine doit à la fois présenter des traces évidentes d'usure, mais aussi résister comme une forteresse inexpugnable au passage du temps et à ses vicissitudes. Toutes les formes d'art, y compris la poésie, sont soumises à l'action des forces hostiles de la nature, toutefois l'architecture résiste, car elle est la seule à pouvoir échapper à la téléologie humaine :

1. Simmel 2002. Paul Zucker 1961 propose de voir dans les ruines un « hybride esthétique ».

2. Simmel 2002, p. 48.

3. *Ibid.*

Un tableau dont la peinture s'écaille, une statue aux membres brisés, un texte de poète antique dont se sont perdus des mots et des lignes entières agissent tous d'après ce qui subsiste en eux de formation artistique ou d'après ce que la fantaisie peut construire au moyen de ces restes ; leur apparence immédiate n'est pas une unité esthétique, elle n'offre rien qu'une œuvre d'art amoindrie de certaines de ses parties¹.

Pour Simmel, la ruine doit révéler une expérience morale autant qu'artistique, et l'effet du temps sur les choses amoindrit toutes les œuvres de l'homme. Cette perte de matière est pour lui une perte de sens, elle met en cause la substance du tout qui en assurait l'attrait. Aux antipodes d'une culture du fragment qui apparaît pourtant déjà dans la peinture du XVII^e siècle, et qui constitue une des clefs de la science antiquaire des Lumières, Simmel ne tolère pas l'incomplétude des vestiges : il n'accepte la valeur cognitive du fragment que comme une sorte de succédané². La ruine ne saurait donc être qu'un monument dans un état précis et par définition instable :

Mais la ruine d'architecture montre dans les parties détruites ou ravagées de l'œuvre d'art un développement de forces et de formes étrangères à celle-ci. Ce sont les forces et les formes de la nature. Ainsi est né un nouveau tout, composé à la fois d'un élément d'art et d'un élément de nature fondus dans une unité caractéristique³.

La ruine architecturale offre donc un équilibre entre culture et nature qu'aucun autre type de création humaine ne saurait offrir. Cette puissance des forces de la nature s'exprime de façon radicale dans le site d'Angkor, comme Paul Claudel le note dans son journal⁴. Quand l'édifice se délite, une subtile correspondance s'établit entre ce qu'était sa structure originelle et ce qu'elle devient :

La nature a fait de l'œuvre d'art la matière de sa création à elle, de même qu'au paravant l'âme s'était servie de la nature comme de sa matière à elle⁵.

Une ruine au sens de Simmel est doublement une œuvre d'art, elle participe de ces deux mondes condamnés à s'affronter que sont la nature et la culture, et qui concourent à lui donner sa forme. Simmel est allé plus

loin qu'aucun de ses prédécesseurs dans l'exploration de la dialectique des ruines, et il a élucidé l'opposition fondamentale entre ce qui procède du travail humain et des forces naturelles, mais sa volonté d'affirmer la force des valeurs esthétiques face à celles de la matière le conduit à une hiérarchie peu compatible avec la diversité même de la notion de ruines. Il refuse de considérer comme telles ce qui ressort de la poésie, de la sculpture, de la peinture ou de la musique. Il va jusqu'à dénier à certains monuments, et en particulier ceux du monde romain, la qualité de ruines lorsqu'ils sont détruits par la main de l'homme⁶, ou que la décomposition des fûts de colonnes leur fait, selon lui, perdre tous leurs attraits⁷. Il construit une théorie des ruines de l'architecture qui, d'une certaine façon, exclut du champ tout ce qu'on pourrait appeler vestiges, traces du passé qui ne répondent pas aux critères esthétiques hérités du romantisme. Il n'aborde par ailleurs la question de l'« évocation du passé » que dans les toutes dernières lignes de son essai, où il retrouve l'enthousiasme de Diderot et de Chateaubriand pour le charme et l'attrait de la « décadence »⁸.

ENTRE MÉMOIRE ET OUBLI

Comme nous l'avons vu, dans sa définition des ruines Simmel privilégie la tension nature/culture. Tout autre est la position de Benjamin Péret (1899-1959) qui, sans jamais le citer, prend le contre-pied des positions du sociologue allemand en examinant la ruine du point de vue de l'opposition entre mémoire et oubli. Le texte de Péret est une sorte de poème en prose qui cherche à élucider le double effet de l'attraction et du dégoût des ruines qui traverse la modernité :

Chassé par mille fantômes obsédants, l'homme sort en hurlant d'un château de ténèbres inoubliables qui le

1. *Ibid.*, p. 49-50.

2. *Ibid.*, p. 55.

3. *Ibid.*, p. 50.

4. « Thaprom sous la végétation et les arbres dans une atmosphère de décomposition et de fièvre. Les énormes fromagers blancs digérant la pierre encastrée dans leur anastomose, cette racine qui couvre et enserre tout un portique et vient prendre la place d'un des piliers », in Claudel 1968.

5. Simmel 2002, p. 51.

6. *Ibid.*, p. 50 : « dans la mesure où on remarque en elles la destruction par les hommes, l'opposition entre l'œuvre humaine et celle de la nature, sur laquelle repose la signification de la ruine en tant que ruine, se trouve contredite ».

7. *Ibid.*, p. 54. Voir la critique de Raulet 1996, p. 179-182.

8. Les ruines telles que les définit Simmel sont en gros celles de l'Occident. Tout un courant d'étude s'emploie aujourd'hui à explorer les ruines de la fin des empires et des États coloniaux dans leur contexte contemporain, voir Stoler 2013 et Gordillo 2014.

III. 3

Les « tours de Marko » à Prilep (Macédoine) sont une partie d'un château construit au XIV^e siècle par le roi serbe Marko Kraljević dans le but de résister à la pression ottomane. Elles sont une des images les plus spectaculaires réunies par Benjamin Péret pour illustrer son article « Ruines : ruine des ruines », in *Le Minotaure*, n° 12-13, 1939, p. 62.

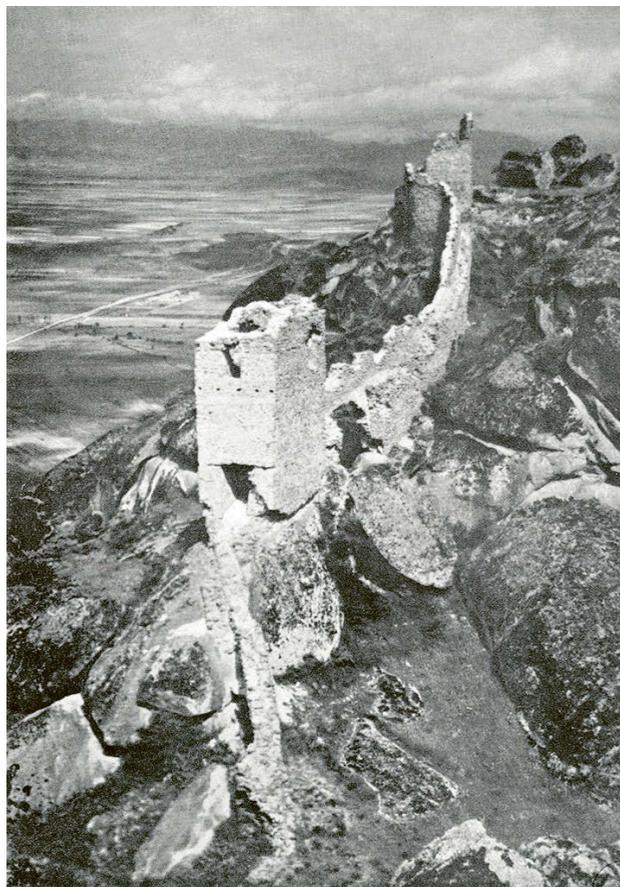
hantera toute sa vie, jusqu'à ce que, mort, on l'enferme dans un autre château, épouvantail ridicule celui-ci et bâti à la mesure du vers qui le ronge. Mais voici l'homme, fantôme pour lui-même et château visité par son propre fantôme. Aussi loin qu'on le retrouve, aussi jeune qu'on le voit, son désir prend la forme d'un château : caverne disputée à l'ours ou construction minuscule dont la mémoire ne gardera qu'une image d'aventurine¹.

La force des ruines et leur attrait résident d'abord dans le gîte de l'homme, ici identifié avec le ventre maternel, entendu comme la demeure initiale dont la réminiscence domine toute une vie destinée au caveau ultime. De cette vie bornée par la hantise originelle de la perte et de la disparition inéluctable ne survit que la mémoire. Aussitôt disparu l'homme s'en vient rejoindre l'immense cohorte des fantômes qui se souviennent des grottes de la préhistoire ou des pauvres cabanes de la protohistoire. Plus tard il pourra rêver de d'autres asiles :

[Il] aspire – s'il est un lamentable petit-bourgeois – à la hideuse villa de banlieue, à la paillote s'il est nomade, s'il est artiste à quelque ruine veloutée qu'il devra disputer à la végétation et aux oiseaux rapaces, ruine qu'il transplantera dans ses terres s'il vient de s'enrichir dans le commerce des saucisses².

La trace de l'homme, c'est sa demeure, et celle-ci est à la fois son rêve et sa perte. Le thème de la tension entre nature et culture affleure, mais il n'est pas l'objectif dominant. Le véritable souci de Péret est de cerner les images du passé aussi concurrentes qu'obsédantes qui investissent les générations :

L'homme, pagure, ne voit de la vie que la ruine où cacher l'animal qu'il se défend d'être resté. Mais l'animal s'est



transformé. De tigre, il est devenu loup et le loup s'est mué en chien. Le chien issu de chien reconnaît à peine les ruines du loup, mais celles du tigre ne sont plus pour lui qu'une empreinte dans le sable, ce sable dont il a oublié les ruines, images dérisoires de celles qu'il méconnaît³...

L'homme comme le crustacé s'approprie la demeure d'un autre, et cette demeure est moralement une ruine qui, elle, n'a rien de « velouté », et chacun de ces gîtes porte en lui la fatalité de l'oubli, l'obsédante incapacité à se rappeler les prédécesseurs et à établir un lien serein avec le passé. La métaphore animale, du tigre au loup puis au chien, énonce la barrière infranchissable qui sépare les cultures. À grand-peine, les hommes de la protohistoire peuvent se remémorer les vestiges de la préhistoire, mais leurs successeurs n'en sauront rien. Les hommes ont bien du mal à se souvenir de leur enfance, et quand parfois ils y arrivent, c'est pour mieux la décrier. Ceux qui font mine de faire revivre le passé ne cherchent qu'à l'avilir et le trahir. Le culte mussolinien de la Rome antique comme le culte soviétique de Lénine ne tendent pas à autre chose qu'à asservir l'histoire. Les ruines sont

1. Péret 1939. Sur l'histoire des formes de la mémoire, voir Aleida Assmann 2010.

2. *Ibid.*, p. 57.

3. *Ibid.*

une sorte de phare de l'existence humaine qui éclaire l'incompréhension, la lâcheté et le goût du lucre de la plupart des sociétés :

Les ruines sont reniées par ceux dont la vie n'est déjà plus qu'une ruine dont rien ne subsistera si ce n'est le souvenir d'un crachat¹.

Tout au long de son texte, Péret joue des deux acceptions de la ruine : la ruine dans sa matérialité même et la ruine métaphorique. Ceux qui sont incapables de saisir la leçon morale et esthétique qu'elles nous offrent saccagent leur propre vie, et sont les victimes logiques de leur vacuité. Suit alors une sorte de classification des ruines qui se présente comme une stratigraphie virtuelle de l'histoire humaine :

Les ruines de l'Antiquité, sarcophages sans momies d'une société sans contact émotif avec la nôtre [...] n'offrent que des « ci-gît » à la méditation des nécrophiles. Trop jeunes pour receler un mystère humain, trop vieilles pour participer à la vie de la nature, elles ne sont plus guère que des pièces anatomiques conservées dans l'alcool dénaturé des musées [...]².

À chacun les ruines qu'il mérite. Les ruines antiques ont dominé la conscience européenne jusqu'au XIX^e siècle. Péret en appelle aux ruines médiévales comme à un outil de refondation de leur puissance imaginaire :

Une ruine chasse l'autre, celle qui l'a précédée, et la tue. Des forteresses écroulées des seigneurs féodaux coule une lave épaisse qui étouffe à jamais les arènes et les cirques romains³.

Le retour au Moyen Âge est un moyen de dépoussiérer les ruines, d'échapper aux fantômes néo-classiques pour retrouver « les souvenirs d'enfance de la grand-mère qui a vécu avec les fées ». Péret en exalte la force créatrice pour mieux s'en prendre à la société d'Ancien Régime et particulièrement à Versailles :

Versailles n'est que le produit décadent de la société féodale dégénérée, déjà rongée par la société à venir, tandis que la ruine médiévale en reste l'aurore printanière⁴.

Pour Péret, comme pour Diderot, la ruine est plus qu'une esthétique, une poétique qui permet de

communiquer avec le passé dans un double mouvement d'attraction et de répulsion au service de la Raison. La leçon des ruines relève de leur universalité. Des lointaines grottes préhistoriques aux constructions lugubres de la modernité, le poète parcourt l'espace-temps pour mieux cerner le lien indissoluble de la mémoire et de l'oubli. L'attention portée aux ruines est une marque du respect de soi et des autres, l'affrontement de la nature et de culture s'efface devant l'inconstance de la mémoire humaine et celle des civilisations⁵. Péret rejoint ainsi Thucydide et sa méditation sur les ruines de Sparte et d'Athènes⁶, qui inaugure le genre des ruines « anticipées » pour imaginer les ruines de Paris quand notre monde contemporain aura définitivement disparu :

Peut-être retrouvera-t-on un jour, alors que son souvenir sera effacé de la mémoire des hommes, le gigantesque fossile d'un animal unique, la tour Eiffel⁷...

ENTRE MATÉRIALITÉ ET IMMATÉRIALITÉ : LES DANGERS DE LA MÉMOIRE

La leçon de Péret est que la ruine est une mémoire, précaire, dangereuse et précieuse. De la façon dont les hommes la considèrent, on peut déduire leur faiblesse et leur grandeur ; quoi qu'il en soit, le rapport des sociétés et des ruines révèle une vérité morale et poétique qui explique la fascination qu'elles exercent dans les cultures les plus diverses. La ruine ne peut être entendue de la même façon dans les sociétés qui ont des traditions monumentales, et les autres. Même chez Simmel, qui ne leur accorde qu'un statut « amoindri », un fragment de statue ou un poème peuvent relever du champ sémantique de la ruine⁸. Dans les sociétés qui privilégient la tradition orale, le poème, le récit mythologique semblent occuper la place de ce que nous appelons la ruine en Occident. Le débat qui oppose le poète à

1. *Ibid.*, p. 59. Alfred Jarry prête au père Ubu cette réflexion : « Cornegidouille, nous n'avons point tout démoli si nous ne démolissons même les ruines », Jarry 1972, I, p. 427, cité par Egaña et Schefer 2015, p. 11.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, p. 62. Péret retrouve là C. N. Cochin et P. S. Mercier, voir ici même, chap. VII, p. 638.

5. Les ruines postcoloniales peuvent entrer sans difficulté dans l'approche de Péret, voir Stoler 2013, « *Imperial Debris by othertnames* », p. 17-24.

6. Voir chap. II, p. 121.

7. Péret 1939.

8. Sur le fragment et la ruine, voir Harbison 2015.

l'architecte et au sculpteur¹ ne se limite pas au poème inaugural d'Horace *exegi monumentum aere perennius*² (j'ai achevé un monument plus durable que le bronze), il apparaît déjà dans l'Égypte ancienne et structure un champ de tension entre les mots et les choses qui traverse une bonne part des civilisations³. Face aux plus durables constructions, la mémoire des hommes offre une alternative qui permet de résister à l'oubli. Quand les monuments sont abandonnés, quand la nature a repris ses droits et que la trace même des édifices est presque invisible, le poème transmis d'une génération à l'autre peut être un recours, s'il reste bien entendu des bardes pour le transmettre. L'oralité peut être une forme de résistance face à l'oubli.

Que se passe-t-il quand l'oubli menace de tout effacer ? Un conte, attribué au rabbin ukrainien Israël de Rizhin (1796-1850), narré par Samuel Agnon à Gershom Sholem constitue une réponse métaphysique à cette terrible question :

Quand le Baal Shem (le maître du bon Nom, Israël ben Eliezer [1698-1760], le fondateur du hassidisme) avait une tâche difficile devant lui, il allait à une certaine place dans les bois, allumait un feu et méditait en prière, et ce qu'il avait décidé d'accomplir se réalisait. Quand, une génération plus tard, le « Maggid » de Meseritz devait faire face à la même tâche, il se rendait au même endroit dans les bois et disait : nous ne pouvons plus allumer le feu mais nous pouvons dire la prière. À nouveau, une génération plus tard, rabbi Moshe Leib de Sassov eut lui aussi à affronter la même tâche. Et il s'en vint dans les bois et dit : nous ne pouvons plus allumer le feu, pas plus que nous ne connaissons les méditations secrètes qui appartiennent à la prière, mais nous connaissons le lieu dans les bois à quoi tout ceci se réfère, et cela doit être suffisant, et cela fut suffisant. Mais quand une autre génération fut passée et que rabbi Israël de Rizhin fut appelé à la même tâche, il s'assit sur sa chaise dorée dans son château et dit : nous ne pouvons allumer le feu, nous ne pouvons dire les prières, nous ne connaissons pas l'endroit, mais nous pouvons raconter l'histoire de comment tout cela s'accomplissait. Et le conteur ajoute, l'histoire qu'il racontait aboutissait au même résultat que les actes de ses trois prédécesseurs⁴.

Dans la tradition juive, ce texte est interprété non seulement comme un indice de la difficulté de la transmission, mais aussi comme une forme de la décadence des vertus théurgiques des rabbins dont les ressources semblent diminuer d'une génération à l'autre. Il reste cependant qu'au bout du compte le simple souvenir de ce qui est advenu est aussi efficace que les actions et que les prières des devanciers. La métaphore peut donc s'envisager sous une forme différente de la légende hassidique. Elle suggère que toute transmission est sujette à une transformation, une perte de substance qui peut être compensée par un effort de remémoration. S'il suffit, pour que le récit agisse, de raconter l'histoire au lieu de se rendre dans la forêt, d'allumer la lumière d'un feu et de réciter une prière, c'est bien que les mots ont le pouvoir de conjurer l'oubli et de maintenir ce qui est nécessaire à la tradition. Chaque parole prononcée est comme une petite pierre qui contribue à la permanence des idées face à l'impermanence des choses et à la succession des générations. Ce que dit le rabbin de Rizhin n'est pas différent de l'injonction au souvenir énoncée par B. Péret. Qui oublie se perd, qui n'est pas conscient de la ruine des choses, des mots et des êtres ne peut vivre dans un monde réconcilié. « *Zakhor*, souviens-toi », dit la tradition juive⁵.

D'autres voix puissantes ailleurs l'ont énoncé. Celle des rois d'Assyrie qui enjoignent à leurs successeurs de lire les tablettes disposées dans les fondations de leurs palais⁶, celle des souverains de l'Occident chrétien qui, comme Alfred de Wessex à la fin du IX^e siècle fait traduire en vieil anglais la *cura pastoralis* du pape Grégoire le Grand pour tenter de retrouver les « empreintes » des premiers évangélistes des îles Britanniques, et détourner la menace de l'oubli⁷.

Dans la parabole hassidique, c'est la parole transmise d'un homme à l'autre qui autorise la transmission ; les narrateurs sont les garants de la qualité du message et, pour le valider, ils acceptent l'idée d'une perte de substance qui cependant n'en altère pas le sens. La stratégie mémorielle repose sur l'idée qu'il y aura toujours une oreille pieuse pour maintenir la tradition. Mais si elle vient à manquer qu'advient-il ? Il faut recourir au texte

1. Voir Assmann 1995, p. 173-174.

2. Horace, *Odes*, III, 30, voir ici même, chap. II, p. 136.

3. Assmann 2002, p. 151-163.

4. Je suis la version Scholem attribuée à S. Agnon, p. 368, qui est une sorte d'interprétation mémorielle du récit. Le texte original de ce conte se trouve dans un recueil intitulé *Kenesset Israel*, Varsovie, 1906, fol. 12 A. Il diffère de l'interprétation de Scholem sur trois points. Dans le texte hébraïque, le Baal Shem tov allume une bougie

dans la forêt et non un feu quelconque, son successeur se contente de se comporter comme son prédécesseur, mais sans dire les prières, et le troisième résume l'histoire et obtient la grâce. Je remercie M. Amit d'avoir vérifié ce point en consultant le texte souligné par Scholem lui-même dans sa bibliothèque. Idel 1988 en donne une traduction littérale p. 270-271. Assaf 2002 en offre aussi une version, p. 331.

5. Yerushalmi 2008, p. 21.

6. Voir chap. I, p. 53.

7. Voir chap. IV, p. 279.

et s'efforcer de le protéger, comme on conserve un trésor. Dans l'épopée en vieil anglais de *Beowulf*, le narrateur, dernier de sa lignée, remet à la terre le soin de garder les trésors qui ont été accumulés par ses prédécesseurs : « C'est à toi, terre, de garder ce que les comtes et les héros ne peuvent plus garder¹. » L'enfouissement dans le sol est la dernière ressource, sorte de bouteille jetée dans la mer du temps.

La foi dans la redécouverte est d'une importance capitale ; ce qu'on enfouit peut être un texte inscrit sur une tablette d'argile ou de métal, comme en Mésopotamie, ce peut être le trésor de la lignée, comme dans le monde anglo-scandinave médiéval, ou selon Horace toutes les richesses qu'on a voulu cacher *quidquid sub terra est in apricum proferet aetas, defodiet condetque nitentia* (« l'âge amène à la lumière tout ce qui se trouve sous terre, il enterre et cache ce qui brille »)². Pour le poète latin, la terre est un livre d'histoire qui révélera les turpitudes du monde. Elle est une sorte de notaire qui reçoit ce qui un jour sera exposé à nouveau.

Cette leçon, les moines bouddhistes du Tibet médiéval confrontés, aux XI^e et XII^e siècles, à l'effondrement de l'ordre ancien l'ont méditée plus que les autres, et ils en ont fait un outil de mémoire autant que de magistère théologique. Pour les lettrés tibétains, l'enfouissement dans le sol des temples de traités théologiques (*terma* ou *gter ma*, trésors textuels) est une pratique courante³. Ces trésors cachés sont ainsi protégés et peuvent parvenir au fil du temps à d'autres générations, ils sont un moyen sûr d'assurer une transmission que les malheurs du présent rendent incertaine. L'hagiographie de celui qui fut appelé « le précieux maître », Padmasambhava, considéré comme un second bouddha, relate ces faits :

Maintenant que bien de saints *Dharma* qui enseignent la voie du Bouddha dans cette vie authentique ont été traduits pour le bénéfice de Sa Grandeur,
Mais à cause des nombreux divertissements du roi,
Quoique vous [les proches du roi] n'ayez pas pu les pratiquer, vous avez mis en œuvre le propre *karma* [la bonne action]
Ensevelissez-les donc comme des *terma* [des trésors textuels]
En sorte qu'à la conclusion de soixante-dix cycles de vie, le roi puisse les rencontrer⁴.

Dans la tradition du Tibet médiéval la transmission des textes théologiques ne relève pas seulement de l'enseignement des maîtres ; en confiant au sol ces précieux traités, on s'assure qu'un jour, proche ou lointain, quelqu'un les découvrira et, s'il est un homme cultivé et pieux, il pourra les comprendre. Le colophon d'un des plus importants *tantra* de cette époque précise ainsi les raisons de l'enfouissement du document :

Assurez-vous que ce roi des textes ne se retrouve pas ailleurs à Jambudvīpa [le monde] ! Il n'est pas nécessaire de l'entendre, posséder le texte suffit. Si quelqu'un donne ce roi des savoirs à quelqu'un qui n'est pas un passeur sérieux, tous deux seront détruits. Qu'il soit découvert par un homme de lettres, un homme au comportement correct, alors la doctrine du *mantra* secret pourra durer pour longtemps⁵.

Les textes fondateurs du bouddhisme tibétain ont une valeur qui dépasse celle des trésors terrestres, leur force théurgique leur permet de subsister dans le sol davantage que dans le palais le mieux gardé : le souci des théologiens réside simplement dans la nécessité de trouver dans les générations suivantes une âme pure et savante capable de les lire et de les interpréter.

Lutter pour la transmission des savoirs, c'est prévenir l'obsolescence des choses. Le rabbin de Rizhin choisissait la voie de la mémoire orale qui fonctionnait comme une sorte de colophon gagnant en lisibilité au fur et à mesure qu'il perdait de sa substance. En remettant à la terre et au hasard de la redécouverte les « enseignements cachés », les sages tibétains nouent un pacte avec le futur et la miséricorde divine. Les livres une fois retrouvés contribuent à la maîtrise du savoir de ceux qui les découvrent et de leurs contemporains. Il arrive même que ces traités soient une seconde fois déposés dans le sol pour assurer une nouvelle étape de la transmission : s'ils sont redécouverts, ils brillent d'une révélation encore plus rare assurée par des moines encore plus pieux. Mais il existe encore une troisième étape, celle des « textes cachés révélés par la méditation » (*dgongs-ter*) ; ceux-ci proviennent d'une source encore plus pure que celle des livres découverts dans le sol, mais ils en sont proches :

Ce terme désigne des textes composés à travers la méditation et une expérience visionnaire qui transforme le simple fragment d'un « livre caché dans le sol » [*sa-gter*] en un système de cycles tantriques⁶.

La stratégie tibétaine tente de détourner le risque de l'oubli et la décrépitude des choses en prévenant

1. *Beowulf* 2000, p. 153, v. 2248-2249.

2. Horace, *Épîtres*, VI, « À Numicius ».

3. Davidson 2004, p. 211.

4. *Ibid.*, p. 210, d'après « l'hagiographie de Copper Island de Padmasambhava » par Nyang-rel (XII^e siècle).

5. *Ibid.*, p. 230.

6. Dargyay 1977.

les effets du temps et les vicissitudes de l'histoire. Les textes laissés dans la terre sont autant d'enseignements dont la discrétion permet d'échapper à la destruction. Les Tibétains font mine de perdre ce à quoi ils tiennent le plus, et cette posture se révèle efficace, elle repose dans la foi en la puissance théurgique des « enseignements cachés », dont la Providence assure au moment opportun la redécouverte. Et si par un effet du sort il n'en allait pas ainsi, les « textes cachés révélés par la méditation », pour autant qu'il y aura des sages susceptibles de les entendre, viendraient compenser ce que le sol n'aurait pas rendu. À la voie de la transmission matérielle s'ajoute celle, immatérielle, de la succession régulière des cycles tantriques et du savoir qui les accompagne.

De B. Péret aux moines du Tibet, la réflexion sur la mémoire est au cœur d'une obsession compulsive, la peur de l'oubli. Si l'érosion guette les monuments, si la mémoire des hommes les plus pieux et les plus droits se délite, que faire ? Comment préserver la capacité de se souvenir ? Une manière paradoxale de répondre à cette angoisse est d'observer le trop-plein de mémoire. C'est ce qu'a tenté de faire le psychologue russe Alexandre Luria dans un essai intitulé « Une prodigieuse mémoire »¹. Il s'agit d'une étude de cas, celle d'un homme, Salomon Veniaminovitch Cherechevski, doué d'une mémoire si puissante qu'il ne peut rien oublier. Luria est fasciné par la facilité avec laquelle son patient (qu'il nomme Veniamin) peut tout mémoriser sans presque aucune limite :

Il fallait reconnaître que la mémoire de Veniamin n'avait pas de limites définies, ni dans son étendue ni dans sa constance. Il était capable de reproduire sans erreur ni effort apparent n'importe quelle liste de mots qui lui avaient été donnés une semaine, un mois et même une ou plusieurs années plus tôt².

Cette faculté incroyable conduisit Luria à tenter de théoriser et d'évaluer le processus cognitif qui rendait Veniamin capable, apparemment sans aucun effort, de tels exploits. Il s'agissait pour le psychologue non « de mesurer sa mémoire mais d'en étudier les propriétés ». L'analyse de Luria a ainsi dégagé les stratégies mnémotechniques complexes qui permettaient à Veniamin d'enregistrer tout ce qu'il percevait dans un processus continu de synesthésie. La force de ce mécanisme le conduisait à associer une perception auditive à une perception visuelle, ou l'inverse. Cette aptitude singulière du cerveau humain devenait chez lui une sorte de faculté permanente

qui conférerait à sa mémoire une amplitude quasi illimitée. Toutes ces perceptions laissaient dans son cerveau des traces d'une « stabilité indélébile ». La mémoire absolue de Veniamin s'apparente à un monument immatériel proche de ce que Pindare appelle un « trésor des hymnes », un poème aussi beau qu'un véritable trésor de pierres appareillées que rien ne peut ruiner puisqu'il est composé de mots³. L'hypermnésie apparaît ainsi comme le contraire de l'amnésie et, comme cette dernière, elle peut se transformer en une affection qui rend la vie du patient douloureuse. S'il est pénible de tout oublier, il est tout aussi désagréable de ne rien oublier :

La plupart d'entre nous se demandent comment faire pour avoir une meilleure mémoire ? Mais personne ne se pose la question, comment faire pour mieux oublier ? Dans le cas de Veniamin c'est l'inverse qui se produit. La question qui le tracasse le plus c'est comment faire pour oublier⁴ ?

Trop de mémoire nuit à l'équilibre de la pensée comme à la pratique des activités quotidiennes. Pour faire face à l'hypermnésie il faut recourir à différents moyens d'oublier, comme coucher par écrit les souvenirs dont on entend se débarrasser ; si cette technique ne suffit pas, on peut déchirer et jeter les morceaux de papier, voire les brûler⁵. Il n'est pas sans intérêt de constater l'ironie du processus : l'écriture est normalement utilisée pour se souvenir et le scripteur tente de s'assurer de la durabilité du support qu'il utilise. Veniamin au contraire se sert de l'écriture pour tenter d'oublier, et s'en prend à la matérialité même du texte écrit pour qu'il n'en reste aucune trace⁶. S'ils apportent quelques soulagements, ces actes cependant ne sont pas suffisants. La seule manière efficace qu'il trouve pour débarrasser sa mémoire est d'exercer sa volonté à oublier les tableaux de chiffres qu'il enregistrerait pour les répéter sans erreur aucune devant un public venu admirer son art de « mnémoniste ». Alors le miracle se produit, il reprend le contrôle de son infaillible mémoire, pour la première fois il peut la gérer à son gré⁷. En contraignant son imagination au même traitement qu'il inflige au texte il obtient le résultat attendu : la mémoire se plie à son désir d'oubli, comme le texte ou le monument subissent la volonté du destructeur.

La leçon est claire, mémoire et oubli sont les deux pôles de notre rapport au passé, de leur équilibre dépend

1. Luria 1995 (le texte intitulé « Une prodigieuse mémoire » constitue la seconde partie de l'ouvrage).

2. *Ibid.*, p. 203. Voir aussi Forty et Küchler 1999.

3. Voir chap. II, p. 117.

4. Luria 1995, p. 240.

5. *Ibid.*, p. 241.

6. Weinrich 2005, p. 136-137.

7. Luria 1995, p. 243.

autant le bien-être du sujet animé et singulier que la permanence des monuments et des sociétés.

Ce que Luria décrit relève d'une sorte d'universel de la mémoire qui remonte à l'Antiquité. Selon une fameuse anecdote rapportée par Cicéron, Thémistocle aurait répondu à un homme de « grand savoir » qui lui proposait de lui apprendre les secrets de la mémoire qu'il préférerait de bien loin connaître « le moyen d'oublier ce qu'il voudrait »¹. Cet équilibre varie bien sûr d'un individu à l'autre comme d'une société à l'autre, c'est pourquoi toute ruine est l'objet d'un compromis : si rien de ce qui a été ne subsiste, le passé n'a plus d'épaisseur. À l'inverse, si tout demeure en l'état, si par un sort improbable ni la vétusté ni la catastrophe ne dégradent le monument, il apparaît aussi neuf qu'au premier jour après sa construction ; il n'est plus, ou pas encore, une ruine, il échappe à la morsure du temps.

C'est pourquoi le récit du mnémoniste est si utile pour comprendre la notion de ruines. J. L. Borges, avec la prescience du poète, a imaginé, avant que Luria ne publie son ouvrage, un cas parfait d'hypermnésie aussi poignant que celui de Veniamin. Funes, un ami du poète devenu tétraplégique à la suite d'un accident, découvre qu'il dispose désormais d'une mémoire infinie, enrichie par des synesthésies multiples :

Ces souvenirs n'étaient pas simples ; chaque image visuelle était liée à des sensations musculaires, thermiques, etc.².

Borges énonce grâce à sa veine poétique, ce que Luria découvre par son observation distanciée, la capacité du mnémoniste à s'emparer de ce qu'il voit et entend pour le graver dans une mémoire sans bornes. Le sujet chez Borges, encore plus que dans le texte de Luria, est en quelque sorte prisonnier de sa mémoire, il ne peut plus penser, « dans le monde surchargé de Funes il n'y avait que des détails, presque immédiats ». L'hypermnésie est aussi dangereuse que son contraire, elle transforme l'homme en monument :

Il me parut monumental comme le bronze, plus ancien que l'Égypte, antérieur aux prophéties et aux pyramides³.

Chez Borges, l'homme-mémoire échappe au présent, sa capacité à se souvenir fait de lui un monument d'avant la plus ancienne des histoires. Il se débat dans les gouffres sans prises du souvenir, qui dissout toute réalité. Borges dit qu'il a écrit ce texte pour échapper à de terribles

insomnies⁴ qui l'empêchaient d'oublier chaque détail du mobilier et de la disposition d'une maison hantée. L'oubli est aussi nécessaire que la mémoire, il est, comme le sommeil, nécessaire à la vie. Les mnémonistes sont des sortes d'insomniaques qui ne peuvent cesser d'observer et de ressentir. En ce sens, ils sont des ruines en devenir, écrasés par le poids des sensations et « d'un passé trop minutieux pour être supporté ». La mémoire absolue tue la pensée, comme elle transforme qui la possède en un monument meurtri, non par le passage infini du temps, mais par l'accumulation d'infimes et inutiles détails. On peut voir dans cette image le combat désespéré de l'archéologue pour enregistrer tout ce que la truelle ou le pinceau lui permettent de dégager, tout autant que la volonté de certaines sociétés de se débarrasser du passé⁵. La transformation de l'homme-mémoire en monument renvoie bien sûr au poème d'Horace déjà cité⁶.

Mais voilà, le jeune Funes n'est pas un poète, il est comme Veniamin, accablé par l'hypermnésie, et il doit s'effacer devant le monument qu'il est en train de devenir, avec le seul privilège de remonter à la période des statues de bronze antiques et, même bien plus en arrière dans l'histoire, aux temps d'avant les prophètes et les pyramides. En quelque sorte, Borges prend Horace à témoin, les lacs sans fond du passé ont raison de l'homme-mémoire, ce trop-plein de mots et d'images font de lui une statue. D'ordinaire les images et les monuments sont érigés pour résister au temps, le souvenir reçoit une forme minérale qui « au temps fait résistance », selon l'expression de Du Bellay. Funes n'a pas besoin de cela pour devenir immémorial, son esprit lui tient lieu de caveau ou d'arc de triomphe, comme le poème inexpugnable qui seul surpasse le temps. Aussi Funes ne sera-t-il pas oublié, la magie poétique du récit de Borges assure qu'il ne « mourra pas tout entier »⁷. Les mots prononcés par le poète relatifs à l'infaillible mémoire du jeune homme se reflètent dans le texte qu'il lui dédie : hommage ironique d'un *monumentum* dans sa double signification de pierre et de signe⁸ à celui qui est un monument. Borges porte ainsi la critique de l'excès de mémoire à son point final : au bout du compte, tout se rappeler c'est tout oublier. Il faut pondérer la tension entre mémoire et oubli et, comme G. Scholem interprétant le rabbin de Rizhin, garder l'esprit du récit quand sa substance s'en est allée⁹.

4. *Ibid.*, p. 585.

5. González-Ruibal 2017.

6. Horace, *Odes*, III, 30 ; voir ici même, chap. II, p. 137, et Zonana 2006, p. 223.

7. Horace, *Odes*, III, 30, 7.

8. Baroin 2010, p. 35-36.

9. Voir ici même, introduction, p. 20.

1. Cicéron, *De l'orateur*, II, LXXXVI.

2. Borges 1993, p. 514. Ce texte a suscité d'innombrables commentaires, voir Zonana 2006.

3. Borges 1993, p. 517.

TRACES, VESTIGES, RUINES

Depuis Halbwachs¹, nous savons que la mémoire collective est un processus global en constante élaboration qui combine autant les sources orales et matérielles que les traditions écrites. Les monuments, qu'il s'agisse d'édifices ou d'images, et parfois des deux à la fois, sont ainsi les vecteurs de cette mémoire². Comme il y a des lieux de mémoire, il existe aussi des objets de mémoire, simples restes d'un temps révolu ou bibelots précieux élaborés avec passion par des artisans ou des artistes. La marque du temps sur les choses, cependant, relève d'une autre catégorie de l'esprit, celle des traces. Il y a toutes sortes de traces. Comme l'a souligné G. Didi-Huberman, le trait caractéristique de l'empreinte et de la trace est de donner à voir une figure qui est issue d'« une ressemblance par contact », empreintes d'animaux ou d'hommes sur le sol, traces d'êtres surnaturels ou de héros dans le paysage, figure divine qui imprègne la substance d'un tissu comme le Saint Suaire de Turin³, ou encore moulage d'un être ou d'un objet dont on a voulu pérenniser la forme. Ce qui reste alors de ce contact entre le sujet et la surface qui en reçoit les contours est une empreinte directe de l'être qui l'a produite (dans le cas du moulage d'une chose qui est re-produite). On pourrait dire en suivant la tradition byzantine qu'il existe des empreintes « acheiropoïètes », qui sont celles des êtres et des empreintes « cheiropoïètes », qui sont la reproduction des choses. La force de l'empreinte est qu'elle est une conséquence physique du contact, elle renvoie à quelque chose qui est de l'ordre du mécanique, de l'impression d'un corps sur une surface : le chasseur qui piste l'animal, le sorcier qui prélève un peu de la poussière de la trace d'un pas pour accomplir un rituel, le théologien qui reconnaît sur le suaire la face du Christ, le préhistorien qui découvre une empreinte de mains sur la paroi d'une grotte paléolithique ou des pas d'enfants sur une couche qui n'a pas été foulée depuis des millénaires, sont confrontés à l'irréfragable d'une présence passée encore bien visible.

-
1. Halbwachs 1950, voir ce qu'en dit Ricœur 2000, p. 145-151.
 2. « [la mémoire des lieux] s'appuie tout entière sur le plus précis de la trace, le plus matériel du vestige, le plus concret de l'enregistrement, le plus visible de l'image », Nora 1997, p. 30.
 3. Didi-Huberman 2008, p. 76-88.

La stèle moulée, l'estampage d'une inscription conservent un peu de ce mystère, ils sont la réplique à l'identique d'une chose dans l'état même où elle était au jour de sa reproduction. La ruine est un édifice ou un objet dont la consommation est la conséquence d'un retour de la culture à la nature, monument imposant ou petit tas de débris dont l'essence même enregistre, dans sa décrépitude visible, le passage du temps. L'empreinte renvoie à autre chose, trace singulière presque instantanée d'un contact récent ou ancien entre un être et un support, qui peut être non intentionnel ou au contraire intentionnel comme un masque funéraire ou le moulage d'un relief.

Reste une aporie : comment établir les relations entre les notions de trace, d'empreinte et de vestige ? Jean Greisch s'est penché sur la question et arrive à cette interrogation :

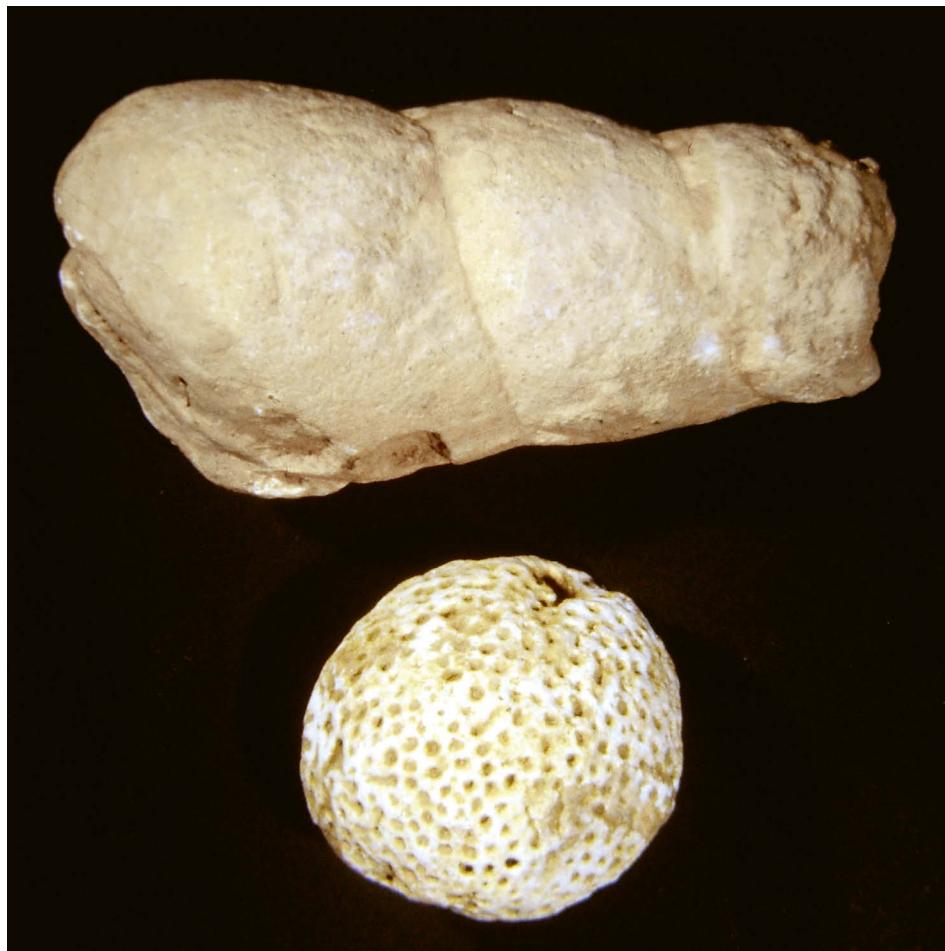
La « trace » est-elle un terme générique dont l'« empreinte » et le « vestige » sont des sous-espèces ? Toute trace doit-elle être pensée comme vestige, résidu, reste ? [...] Le cas de vestige est le plus simple. Peut être dit « vestige », tout ce qui traite d'un passé révolu : la ruine d'un château, un site archéologique, un bijou de famille⁴.

Tout le dossier présenté ici nous incite à une certaine prudence⁵. Le vestige dans son lien avec la trace est autre chose qu'une ruine, il est, me semble-t-il, une marque matérielle, non le doublon de la ruine, mais son pôle opposé. Il est plus proche de l'empreinte au sens précis que lui donne Greisch, et qui converge avec les réflexions de G. Didi-Huberman : « l'empreinte, envisagée dans une optique purement sémiotique, est l'effet d'une chose qui laisse sa marque sur une autre⁶ ».

Il est à peu près impossible de cerner avec précision les différentes acceptions de la trace, du vestige et de l'empreinte, mais l'étymologie nous offre une piste. Le vestige (*vestigium* au sens latin) est une empreinte, le vieux mot latin a été progressivement remplacé par ce dernier mot plus récent qui, selon Littré, signifie « figure marquée par impression⁷ ». Quant à « trace », son lien avec les vestiges est bien souligné par Littré : « vestige qu'un homme ou un animal laisse à l'endroit où il a passé » ; l'origine relève du verbe *trahere* et du mot *tractus*, tirer

-
4. Greisch 2003, p. 99, sur le vocabulaire des ruines, voir la réflexion de Leygonie 2015, p. 221-226.
 5. Ginzburg 1989.
 6. Greisch 2003, p. 99.
 7. Hui 2016, « au Moyen Âge le sens de *vestigia* passa des traces du passé à celui de trace de dieu », p. 92. Au Moyen-Orient comme en Chine, les traces sont aussi bien une marque des dieux que le résultat de l'action du temps sur les choses.

Ill. 4
Fossiles provenant de la grotte de l'Hyène à Arcy-sur-Cure (Yonne) découverts dans des niveaux postmoustériens (-40000 av. J.-C.), par André Leroi-Gourhan. Avallon, Musée de l'Avallonnais.



un trait. Trace est le sommet d'un triangle de significations dont l'empreinte et le vestige sont les deux autres pointes. Leur sens a pu varier et s'enrichir, mais chacune de ces notions renvoie à une action qui laisse une marque, un signe visible sur un support qui peut être une surface quelconque, sable, argile, rocher ou tissu, mais qui offre, à qui sait le déchiffrer, une intelligibilité sémiotique. P. Nora souligne cette longue dérive du sens :

Le passé s'est investi dans la trace qui en est la négation¹.

Pour qu'on parle de ruines, il faut qu'un édifice ou un simple aménagement soit reconnaissable même par d'infimes vestiges, quelques fosses de fondation ou quelques trous de poteaux. La ruine suppose l'action du temps ou d'un agent quelconque sur la matière d'un édifice, le vestige se contente de bien moins : l'empreinte d'un pas, le fragment d'une arme ou d'un piège, une bizarre concrétion due à l'action de la nature ou quelque bouleversement géologique. Le vestige peut être *in situ* ou

déplacé par l'action de la nature ou des hommes. Quand il est ramassé en pleine conscience, il est le prélude à la collection. A. Leroi-Gourhan a découvert dans les niveaux postmoustériens d'une grotte à Arcy-sur-Cure ce qui pourrait être la première collection de l'histoire de l'humanité. Une série « d'objets de curiosité » ramassés par les habitants de la grotte au cours de leurs déplacements :

Ce sont une grosse coquille spiralée d'un mollusque fossile de l'ère secondaire, un polypier en boule de la même époque, des blocs de pyrite de forme bizarre².

Ces objets ne sont certes pas des œuvres d'art, ils possèdent simplement des formes naturelles singulières que quelqu'un a réunies, poussé par la curiosité. Et cette habitude se poursuit durant les époques successives jusqu'au magdalénien. Leroi-Gourhan y voit le premier signe d'une conscience esthétique³. Ce bric-à-brac est le plus ancien témoignage de ce que nous appelons la collection : des objets mis de côté, sélectionnés parce qu'ils

1. Nora 1997, p. 31, et Hui 2016, « The Traceless Etymon », p. 91-93.

2. Leroi-Gourhan 1965a, p. 35.

3. Leroi-Gourhan 1965b, p. 212-215.

signifient quelque chose, et qu'ils sont détournés de leur usage commun pour affirmer leur singularité. Ce sont des sémiophores au sens que K. Pomian donne à ce terme¹. La collection est un outil de la curiosité, elle coexiste dans la plupart des sociétés avec la volonté de connaître et d'explorer l'environnement, mais aussi le temps : oursins fossiles, polypiers, blocs de pyrite apparaissent dès le moustérien et se retrouvent de façon régulière dans les habitats². Tous les grands empires ont connu cette soif d'amasser, mais nous sommes là au début du processus. Dès le Paléolithique moyen, il y a donc une conscience, confuse sans doute, du fait que les vestiges de la nature ou de l'art des hommes (qui peut se résumer au dépôt d'une couche d'ocre) constituent des agrégats de matière qui témoignent d'un ailleurs dans le temps ou l'espace. Avant même que les sociétés humaines ne construisent leurs premières tombes ou leurs premières cabanes, elles font une place discrète, mais palpable, au désir de la connaissance. La trace et le vestige précèdent donc le concept de ruine tel qu'il apparaît dans le Proche-Orient et la Chine ancienne³, et ces notions ont joué un rôle important dans l'émergence d'une conscience du passé.

Les travaux récents consacrés à l'étude des habitats précéramiques du Proche-Orient (X^e et IX^e millénaires av. J.-C.) ont révélé des constructions de pierres considérables qui correspondent à des dizaines de milliers d'heures de travail, et dont la destination n'était pas celle d'être des habitats⁴. Il s'agit de grands bâtiments circulaires comme sur le site de Göbekli Tepe sur les contreforts du Taurus oriental. Ces « rotondes mégalithiques » sont renforcées par de grands piliers de calcaire décorés d'un bestiaire impressionnant. Leur caractère intentionnel est indiscutable, et tranche avec les habitats de terre bien connus au Proche-Orient ancien. Ces monuments se distinguent autant par l'énorme investissement de travail humain que représentait leur mise en place, que par leur abandon. Ils n'ont pas été démolis, les pierres travaillées qui les composaient n'ont pas été récupérées, mais ils ont été ensevelis systématiquement sous une masse de remblais : l'opération de destruction semble aussi programmée que celle de la construction, et elle finit d'une certaine manière par le réemploi de l'édifice comme un signe qui restera visible. Construction et destruction semblent s'annuler dans une immense dépense de travail humain, comme s'il fallait organiser les funérailles d'un monument avec le même soin que réclamait

son érection⁵. Ces procédures impliquent par définition une chaîne de transmission et une prise de conscience de la valeur symbolique des monuments.

LES MÉGALITHES ET LA MÉMOIRE COLLECTIVE

Les constructeurs des agglomérations précéramiques du Levant ont été les précurseurs d'une monumentalisation de l'espace habité qui prend une dimension toute différente au Néolithique et à l'âge du Bronze avec l'apparition des mégalithes : l'échelle de ces constructions, la place qu'elles occupent dans l'espace constituent une modification radicale de l'action de l'homme sur son environnement. Un bloc de pyrite soigneusement ramassé et conservé est déjà un sémiophore, mais les rotondes du Précéramique, le cercle de Stonehenge ou les alignements de Carnac matérialisent une volonté de prendre possession des territoires, et de les ordonner suivant une symbolique conquérante qui est l'expression de la volonté de leurs constructeurs. R. Bradley a dédié un ouvrage à la signification des mégalithes et à leur rôle mnémotique⁶. La variété des constructions mégalithiques édifiées par les populations du Néolithique et de l'âge du Bronze est si imposante qu'il n'est guère possible de donner un sens général à leur fonction. Cependant l'analyse attentive d'un certain nombre de sites permet de reconstituer les étapes de cycles d'édification, d'utilisation, de modification ou de destruction qui se sont succédé.

Les usages d'un édifice peuvent changer au cours du temps et répondre à des nécessités pratiques et symboliques très différentes. Une étude archéologique attentive permet parfois de comprendre et de reconstruire pareils cycles. C'est ce qui a été réalisé sur un site du Néolithique et de l'âge du Bronze de l'île écossaise d'Arran, Machrie Moor⁷. Les fouilleurs ont identifié une série d'aménagements humains qui couvrent trois phases structurales. Dans la première, deux installations circulaires de poteaux de bois sont construites à faible distance

1. Pomian 1987, p. 15-59.

2. Joulian 2012.

3. Voir chap. I, p. 53, et chap. III, p. 217.

4. Hadad 2017, et Notroff et al. 2014. Sur la signification des destructions intentionnelles des maisons dans le monde néolithique, voir Tringham 2013.

5. Je suis ici la réflexion originale de Hadad 2017, p. 26-28. Sur le rôle de la destruction dans l'histoire, voir Engels et al. 2013, et Driessen 2013.

6. Bradley 2002. Voir Aussi Van Dyke et Alcock 2003, en particulier p. 1-35, et Lillios et Tsamis 2010.

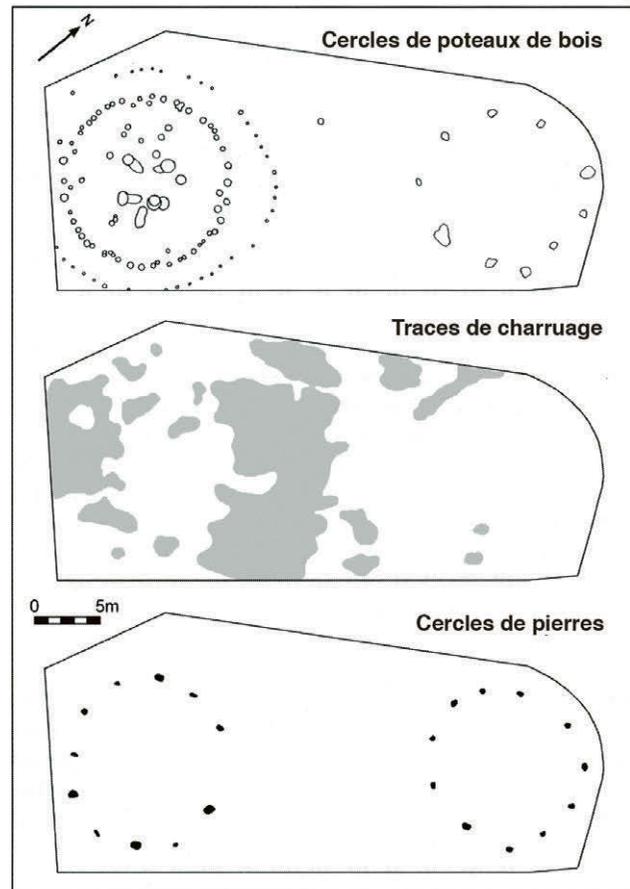
7. Bradley 2002, p. 89-92.

III. 5
Site de Machrie Moor (Écosse, île d'Arran), reconstitution de l'évolution d'un mégalithe du Néolithique à l'âge du Bronze.

l'une de l'autre (environ 15 mètres). La plus importante est constituée de deux cercles concentriques et d'un édifice carré en bois qui rappelle l'habitat domestique néolithique. La seconde installation consiste en un seul cercle de trous de poteaux. La fonction de ces deux ensembles devait être cérémonielle. Au bout d'une certaine période, dans une deuxième phase, ces édifices se sont sans doute érodés naturellement et la zone, comme l'attestent les sillons dans le sol dus au passage de la charrue, a été destinée à l'agriculture, à l'exception de l'espace occupé par les cercles primitifs qui a été préservé. Quelque temps après, deux cercles de pierres sont édifiés au même emplacement que les trous de poteaux. Il semble donc incontestable que, dans cette troisième phase, la mémoire des édifices ait été transmise par les différents occupants des lieux pour aboutir à l'aménagement des cercles de pierres qui ont subsisté jusqu'à nos jours. Il est difficile d'établir quelles interactions ont eu lieu entre mémoire orale et traces matérielles du site primitif, mais la précision de l'implantation de ces structures les unes sur les autres est stupéfiante. Même si la fonction du site a changé (on trouve dans le cercle de pierres des dépôts funéraires qui n'existaient pas auparavant), sa tradition s'est imposée d'une génération à l'autre malgré de multiples transformations.

Un tel phénomène nous révèle que la mémoire collective des populations du Néolithique et de l'âge du Bronze fonctionnait de façon telle que ces sociétés peuvent être créditées d'une intentionnalité dans la décision d'édifier ce que nous appelons des monuments, des structures bien visibles dans le territoire qui, par leur forme et leur matière, indiquent la volonté de marquer l'espace et de rattacher l'édifice à des fonctions connues de tous. L'épisode d'arasement agricole démontre qu'au terme de leur processus de décomposition, ces vestiges de monuments ont été préservés pour servir de modèle à des constructions plus résistantes, qui gardaient une relation structurelle avec la première phase de construction.

Bien d'autres édifices préhistoriques semblent répondre à une sorte de développement cyclique tel que celui qui a été observé par R. Bradley et les archéologues de l'île d'Arran. Il va de soi que si nous pouvons reconstruire partiellement les différentes étapes de l'évolution de semblables monuments, il ne nous est pas possible d'en induire les interprétations et les réinterprétations



successives. Nous nous heurtons à un plafond de verre qui empêche de saisir pleinement la symbolique à l'œuvre dans de telles entreprises, nous n'en percevons que l'écho. Dans la plaine de Salisbury, autour de Stonehenge, comme dans les alignements de Carnac en Bretagne nous décelons un plan d'ensemble de contrôle symbolique du territoire qui a été constamment renouvelé au cours des générations. Comme le souligne R. Bradley, c'est sans doute la nouvelle de Kafka intitulée *La Muraille de Chine*¹ qui offre la plus efficace réflexion sur la fonction collective des monuments. Les plus ambitieuses des entreprises monumentales portées par les plus puissants souverains ne peuvent en aucun cas garantir que le message de leur grandeur survive, mais il est certain qu'elles modifient le paysage et, partant, influent sur la conscience que les générations successives peuvent avoir du passé². De ces installations se dégage une *aura* à laquelle nul ne peut échapper : ces monuments sont des sémiophores dont la signification est perdue, mais qui continuent à émettre un signal que chaque génération reçoit et peut interpréter à sa guise³.

1. *Ibid.*, p. 82-85, et ici même, conclusion, p. 654.
2. Voir l'introduction d'Osborne 2014.
3. Voir le travail de Cassen 2009.

Nous ne disposons pas de traditions orales suffisamment anciennes pour pénétrer les intentions des bâtisseurs de mégalithes et des tumuli, mais nous pouvons nous tourner vers l'ethnographie pour définir l'usage qu'en font certaines sociétés contemporaines. Une étude menée par l'archéologue malgache Ramilisonina avec un collègue britannique ouvre certaines perspectives d'interprétation¹. Les auteurs démontrent que, dans la tradition malgache, une attention particulière est donnée à des constructions de pierres levées nommées « *vatolahy* », littéralement « pierres mâles », qui sont précisément identifiées avec les ancêtres. Ces pierres ont un rôle mémorial et collectif, on procède autour d'elles à des cultes et à des cérémonies. Il faut noter que, dans la culture matérielle malgache, les maisons sont en bois, et que la pierre est réservée aux morts et à leur commémoration : cette coutume remise en cause par la modernité subsiste dans certaines régions, comme Androy au sud de l'île. L'usage des pierres levées varie d'une région à l'autre, certaines ont une valeur proprement funéraire, d'autres semblent relever d'une fonction apotropaïque ou même topographique pour marquer des limites territoriales. Cette polysémie peut cependant être résumée par un proverbe : « Les pierres sont le support du message². »

Quelle que soit leur fonction, les pierres transmettent quelque chose, elles sont un moyen métaphorique d'engager le dialogue avec les figures du passé, elles renvoient à quelque chose de plus solide, de plus résistant que le bois le plus dur. Pour les Malgaches, la masculinité est liée à la dureté, à la capacité à résister aux forces adverses qui croît avec l'âge. Aussi la pierre, matériau le plus résistant, est-elle associée aux ancêtres. Le bois aux vivants, la pierre aux morts. Le passage du bois à la pierre est le signal d'un désir de durabilité, d'une volonté de combattre l'impermanence, tant des êtres que des choses.

L'existence de pareils cycles à travers l'histoire des mégalithes et des tumuli de l'Europe du Néolithique et de l'âge du Bronze valide l'idée d'une conscience du passé qui a pu prendre des formes très différentes d'une culture à l'autre. La monumentalité est une des étapes préalables de la formation d'une pensée des ruines qui semble indiscutablement présente dans la longue histoire de l'aménagement des territoires occupés par les sociétés anciennes. La densité, la compacité, la taille de certaines installations humaines entre le Néolithique et l'âge du Bronze ont contribué à rendre palpable la présence du passé dans des paysages privilégiés comme ceux de Carnac et de Stonehenge :

1. Parker Pearson et Ramilisonina 1998.

2. *Ibid.*, p. 313.

Les monuments durables, principalement ceux composés de terre et de pierres, avaient une capacité mnémotique. Leur présence continue et leur réutilisation ramenaient le passé dans le présent³.

Durant bien des siècles après leur édification, les mégalithes et les tumuli furent réemployés et réutilisés par les populations successives. Des travaux systématiques⁴ ont démontré que, dans certaines régions comme le Mecklembourg, environ 30 % des monuments mégalithiques avaient été réutilisés de l'âge du Fer au Moyen-Âge. Il ne fait donc aucun doute que le travail successif des diverses populations ait fini par créer des « paysages de mémoire » qui ont contribué à structurer les espaces anthropisés durant des millénaires. La « visite aux monuments du passé » si courante dans le Proche-Orient ancien, le monde chinois et le monde gréco-romain⁵, et même dans l'Amérique ancienne⁶, est une des constantes de la tradition des constructions de pierre et de terre de l'Europe au Néolithique et à l'âge du Bronze. Une fois oubliée leur vocation première, ces monuments persistent la plupart du temps dans les paysages, car leur destruction réclamerait d'importants travaux. Comme le soulignait Walter Charleton, un antiquaire britannique du XVII^e siècle et l'un des premiers interprètes des mégalithes, pour subsister en tant que tels les monuments ont besoin d'une tradition orale ou écrite⁷. Quand celle-ci vient à manquer, il faut suppléer à son absence par une sorte de ré-enchantement du monde, qui tente de les relier à de nouvelles pratiques et de nouveaux récits. Depuis qu'il y a eu des hommes pour édifier des levées de terre, des tumuli, ou d'immenses bâtiments de pierres, leur présence dans le paysage n'a cessé d'interroger leurs successeurs. La surface du sol devient ainsi, du fait de la variété et de la diversité des vestiges, comme un palimpseste recouvert de traces multiples et parfois contradictoires. Une réflexion de l'érudite arabe Al-Ġâhiz (IX^e siècle) résume ce genre de survivances désaccordées :

Dieu a rendu inhérente en nous la nécessité de connaître l'histoire de nos prédécesseurs, tout comme s'imposait à nos prédécesseurs la nécessité de connaître l'histoire de leurs prédécesseurs, tout comme il sera nécessaire à ceux qui viendront après nous de connaître notre histoire⁸.

3. Thomas 2000. Sur l'histoire sans texte en Occident, voir le recueil Regazzoni 2019.

4. Holtorf 2000-2005, et aussi Holtorf 2005.

5. Voir ici même, chap. I, p. 64 ; chap. III, p. 199, et chap. IV, p. 291.

6. Voir ici même, chap. VI, p. 534, et López Luján 2002.

7. Charleton 1725.

8. Al-Ġâhiz (Al-Jahiz) 2015, 1, 42.



III. 6
Carte postale anonyme. Groupe d'hommes devant une pierre levée monolithe dite « Vatolahy » à Madagascar. Musée du Quai Branly-
Jacques Chirac, Paris, inv. PPO229003.

La remarque d'Al-Ġāhiz peut aussi bien être entendue comme une affirmation de la continuité d'une génération à l'autre que comme celle de la discontinuité. « La nécessité de connaître » n'implique pas obligatoirement la capacité de cette connaissance. B. Péret affirme avec éclat que, d'une génération à l'autre, tant de choses sont perdues que toute revendication de continuité est soit une marque d'aveuglement, soit une volonté politique d'accaparement d'un passé¹.

Mais que font les sociétés qui ne recourent pas à la monumentalité² pour inscrire leur marque dans le paysage et donc dans la mémoire ? Les peintures pariétales des grottes du Paléolithique supérieur sont une des voies par lesquelles les chasseurs de la Préhistoire ont laissé des traces extraordinaires de leur activité artistique, mais après quelques dizaines de générations elles ont échappé complètement à l'attention de leurs successeurs, elles ne sont pas restées visibles et ainsi ont été soustraites au lot commun des réutilisations multiples et contradictoires. Il a fallu des millénaires jusqu'au xx^e siècle pour que l'art pariétal préhistorique prenne sa place dans l'histoire de l'humanité. Les grottes ornées sont comme des pyramides ou des cathédrales oubliées enfouies dans les profondeurs du sol qui attendaient depuis des millénaires d'être redécouvertes, elles ne sont ruines que par la puissance de l'oubli, car le temps paraît à peine les avoir effleurées. Elles font partie de notre mémoire culturelle, mais nous sommes bien démunis pour les interpréter car, comme le soulignait W. Charleton, dans le cas de Stonehenge, la tradition orale nous fait défaut³.

SOUVENIR, RITUEL ET PAYSAGE

Parfois, cependant, les prouesses d'une mémoire maîtrisée, efficace sans être une maladie de la cognition comme chez Borges et Luria, nous offrent une occasion de réfléchir aux vertus et à l'efficacité de la mémoire orale. Dans les années soixante du xx^e siècle, l'ethnologue J. Guiart a rassemblé et traduit les épopées polynésiennes

du centre de l'archipel des Nouvelles-Hébrides (le Vanuatu aujourd'hui)⁴. Deux de ces traditions rapportent en des termes précis l'histoire du peuplement de deux îles, Tongoa dans l'archipel des Shepherd, et Éfaté, la grande île au sud. Pour Tongoa, on raconte que les habitants s'y réfugièrent après l'explosion d'un volcan qui détruisit l'île légendaire de Kuwae, dominée par des chefferies venues d'Éfaté. Un jeune homme nommé Tombuk fut conduit par les habitants de Kuwae à commettre un inceste avec sa mère ; dépité, il en appela au châtement des coupables et l'îlot explosa. Alertés par les signes avant-coureurs du cataclysme, les chefs s'enfuirent. Les seuls rescapés parmi ceux qui étaient restés furent un adolescent et une jeune fille. Réfugié par la suite sur une île voisine, le jeune homme fut l'organisateur de la colonisation de l'île de Tongoa, la plus proche de la caldeira de Kuwae. Il reçut le nom de Ti Tongoa Liseiriki et fut rejoint depuis l'île d'Éfaté par ceux qui avaient pu s'échapper avant l'explosion. À sa mort, six ans après le cataclysme, le héros fut inhumé à Tongoa, dans le village de Panita, avec ses femmes et quelques membres de son entourage. Autour des corps inhumés furent déposés des coquillages et des dalles basaltiques, et on érigea quelques pierres dressées.

Les recherches géologiques et archéologiques entreprises sur l'île ont confirmé l'existence d'une éruption volcanique qui détruisit tout sur son passage, semble-t-il dans le courant du xv^e siècle (datation au carbone 14). Dans le village de Panita fut découverte une sépulture qui présentait tous les traits de la description rapportée par l'épopée. Une analyse des collagènes osseux permit de dater l'enfouissement de 1475 (plus ou moins quatre-vingt-cinq ans). L'enquête de J. Garanger démontre sans le moindre doute que durant les cinq siècles qui séparent la mort du héros de la transcription de la chanson de geste, la tradition a été maintenue par les bardes qui répétaient l'épopée. Une autre confirmation de la fiabilité d'une telle tradition est attestée par le récit du peuplement de l'île d'Éfaté guidé par un héros plus ancien et plus célèbre, Roy Mata. On dit que Roy Mata aborda dans l'île en pirogue, et qu'il établit une sorte de souveraineté sur toutes les populations côtières. À sa mort, il fut conduit sur le petit îlot corallien de Retoka, et là, plusieurs de ses proches et des représentants de chaque clan furent enterrés vivants. Enfin l'île fut déclarée « terre interdite ». À Retoka même, la tradition désignait un lieu bien précis signalé par deux grandes pierres dressées. La fouille minutieuse confirma tous les détails donnés par la chanson de geste : lieu de la tombe héroïque et des tombes adjacentes, types d'objets votifs déposés avec les corps, modalité de la cérémonie funéraire et des sacrifices qui l'accompagnèrent pendant

1. Voir ici même, introduction, p. 17.

2. Sur les usages de la monumentalité, voir Wu 1995, et Osborne, « Monuments and Mentality », in Osborne 2014, p. 1-22. Et les réflexions de Herwitz 2010 sur le refus des monuments commémoratifs en Afrique du Sud après la fin de l'apartheid.

3. Charleton 1725, voir chap. VII, p. 595.

4. Garanger 1976.

III. 7

Sépulture de Roy Mata,
le héros fondateur, sur le site de
Retoka (Vanuatu) XIII^e-XIV^e siècle.
Fouilles de José Garanger
en 1965.

plusieurs jours. La datation par les collagènes osseux confirme que la mort de Roy Mata survint à une date plus ancienne de deux ou trois siècles que celle de Ti Tongoa Liseiriki.

Le nombre d'inhumations et la qualité des parures qui les accompagnent font de la nécropole de Retoka un des monuments funéraires les plus importants de la culture matérielle du Pacifique Sud. Ce second exemple vient renforcer la conviction que les habitants du Vanuatu savaient protéger et transmettre de génération en génération des éléments précis, tant dans le champ événementiel que dans celui des pratiques rituelles. Il existe bien sûr ailleurs des récits qui ont pu véhiculer pendant de longues périodes des informations importantes relatives à l'histoire de certains lieux, mais nulle part aussi bien qu'au Vanuatu la puissance et la précision de la tradition orale n'apparaissent de manière aussi éclatante.

Des travaux récents menés dans les îles Tuamotu¹ contribuent à mieux éclairer la relation des populations polynésiennes avec le passé. Les habitants des Tuamotu édifiaient des espaces sacrés qui servaient de lieux de réunion, de cérémonie et parfois de sépultures, les *marae*. Ils consistent en une cour délimitée par des murs de pierre ou de corail, une zone considérée comme la maison des dieux, des poteaux de pierres dressées qui manifestent la présence des divinités ou des ancêtres, une plate-forme surélevée édifiée à l'une des extrémités de la cour (qui peut être une évolution de la maison de culte) et qui constitue un des traits spécifiques du *marae*. Il y a plusieurs types de *marae* qui associent, sous diverses formes, les installations que nous venons de décrire. Leur destination est polyvalente, et ils contribuent fortement à l'organisation des territoires, puisqu'ils constituent les seules constructions de pierre ou de corail dans le paysage polynésien. Par-delà leur fonction sociale et religieuse, ils ont un rôle foncier qui établit les droits de la population sur l'espace habité, ils sont des marqueurs intimement liés à la transmission des généalogies. On peut parfois établir un lien entre ces édifices et les épopées traditionnelles, comme c'est le cas du *marae* de Te Tahata sur l'îlot de Tepoto. Selon la tradition orale, cette installation



appartenait à un certain Te Urupo, dont l'un des descendants avait maintenu la mémoire :

C'est moi Te Urupo,
J'habite sur mon île et sur mon *marae*
Enseveli avec de la terre².

Ce poème recueilli par E. Conte peut être rapproché d'une découverte significative au cours de la fouille systématique du *marae* qu'il a menée. Celle-ci a permis d'établir que le site a servi de lieu d'inhumation vers le milieu du XIX^e siècle, et qu'il est probable que la déposition de plusieurs dizaines de corps dans ce lieu ait été liée à une épidémie. En général, les *marae* n'ont pas une vocation

1. Conte et Dennison 2010, et Molle 2014.

2. Conte et Dennison 2010, p. 9, voir aussi Conte 1996.

III. 8

Marae ta Meora, atoll de Temoe dans l'archipel des Gambier (Polynésie française).



funéraire. C'est pourquoi la présence d'une sépulture masculine profondément enterrée accompagnée du dépôt votif d'une herminette, au voisinage d'une structure de pierre particulièrement imposante, attire l'attention. Contrairement aux autres tombes, celle-ci peut être datée entre le xv^e et le xvii^e siècle, soit bien avant les autres sépultures. Il est alors tentant, même si les informations transmises ne sont pas aussi précises que dans le cas d'Éfaté, de penser que cette tombe « privilégiée » a pu être celle du personnage cité par le poème transcrit par E. Conte, Te Urupo. Il s'agirait là d'un autre exemple des prouesses poétiques des bardes polynésiens. Ironiquement, comme l'a bien vu Borges, la mémoire la plus fidèle peut cohabiter avec l'oubli le plus total. Les inhumations du xix^e siècle dégagées par la fouille n'étaient pour leur part liées à aucune tradition orale. Qu'il s'agisse des cérémonies de consommation des tortues bien attestées par la présence de fours, ou d'un rituel funéraire, ou autre, rien de ce qu'a révélé le dégagement des sépultures n'avait subsisté dans la mémoire des habitants de l'île. Il semble que l'événement lié à ces inhumations, peut-être une épidémie donc, ait fait l'objet d'une sorte de *damnatio memoriae* due à la volonté de préserver l'équilibre entre les morts et les vivants :

Protéger les vivants et les morts ensevelis sous le silence et l'oubli ; l'exemple de Tepoto offre un cas de mémoire partiellement et pensons-nous volontairement tronquée¹.

Ainsi les habitants de ce petit atoll isolé des Tuamotu nous donnent un bel exemple de l'équilibre nécessaire entre mémoire et oubli, art de la parole et aménagement de l'espace. Certains faits méritent d'être remémorés et les bardes s'y emploient, d'autres gagnent à ne pas l'être, et l'oubli s'impose de lui-même.

Comment la mémoire collective peut-elle garantir la pérennité de certains souvenirs ? Ce résultat n'est possible que s'il relève d'une stratégie élaborée. L'étude des populations Himba de Namibie, comme celle des Polynésiens, révèle les moyens employés par la société pour associer présent et passé². Dans cette société pastorale, la gestion des généalogies est fondamentale pour établir tant les droits sur le bétail que les alliances matrimoniales. De ce fait, les tombes ancestrales jouent un rôle considérable, on s'y rend à l'occasion de divers rituels de commémoration à la fois pour honorer les défunts, et rappeler les liens de filiation des familles avec eux. Ces visites régulières contribuent à raviver le souvenir des disparus, et à maintenir vivante l'inscription dans le paysage des lieux de sépultures simplement marqués par quelques pierres et poteaux. La régularité et l'importance de ces rituels de remémoration varient dans le temps et selon la richesse des groupes familiaux. En certaines occasions, une cérémonie importante est organisée selon un protocole bien défini. M. Bollig a pu participer à une telle entreprise. Dans ce cas précis, le chef d'une famille

1. Conte et Dennison 2010, p. 129.

2. Bollig 2000.

Ill. 9

Reconstitution d'une cérémonie de consommation rituelle de tortue aux îles Tuamotu (Polynésie française), réalisée par Jean-Louis Saquet d'après K. Emory.



dominante décida d'inviter les parents (plusieurs dizaines de personnes) à célébrer un rituel sur un site choisi, car il avait été occupé par un personnage de haut rang disparu dans les années trente, Mbwanandja, le premier membre du groupe à avoir été reconnu comme chef par le gouvernement colonial sud-africain.

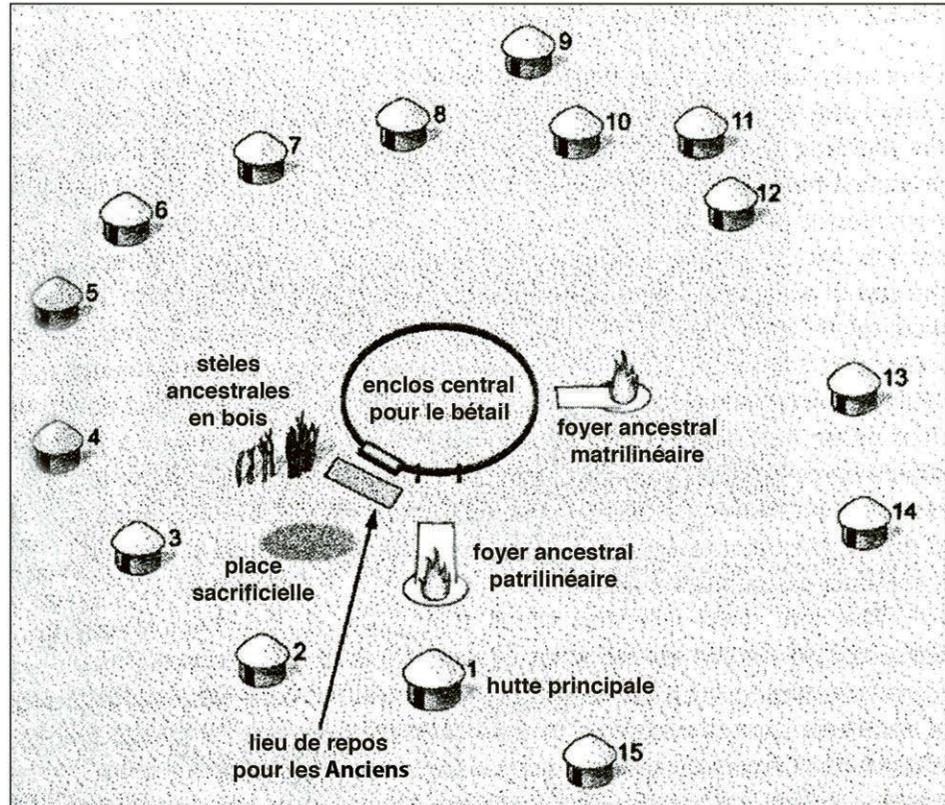
Le lieu retenu porte la trace d'aménagements antérieurs, restes de huttes et de clôtures, et il offre un espace dégagé d'arbres et de buissons ainsi que les vestiges de tombes bien plus anciennes que celle de Mbwanandja. À cet emplacement, on construit donc un village rituel éphémère capable d'accueillir la foule des parents et les troupeaux qu'ils amènent. L'espace est organisé circulairement autour d'un enclos central, de deux foyers ancestraux et des tombes signalées par des stèles de bois. Une zone sacrificielle et un lieu de rassemblement des Anciens sont installés devant l'entrée de l'enclos. Le rituel dure six semaines, il est structuré par diverses actions répétées régulièrement : la visite des tombes, les prières devant le foyer ancestral, l'abattage des bœufs sacrificiels, la divination des entrailles, la dépose de morceaux de bois sur le foyer et l'érection de stèles commémoratives sur les tombes. On plante des poteaux sur lesquels sont piquées les têtes de bœufs sacrifiés suivant un rituel différent de la pratique traditionnelle : ils sont égorgés et non étranglés et leur dépouille est soigneusement découpée pour produire le trophée composé du crâne et des cornes. Au fil des jours les célébrants se déplacent de plus en plus loin pour honorer les tombes, parfois très distantes. Au bout de quelques semaines, à la fin du cycle, une aire de plusieurs dizaines de kilomètres carrés a été parcourue par

les participants, accompagnés de leurs troupeaux qui sont une part importante du rituel.

Il apparaît donc que la cérémonie de visite aux tombes dite « *ovipandé* » est à la fois un moyen de contrôler l'espace du clan, de se remémorer les ancêtres et de créer entre les vivants et les morts une sorte de communauté symbolique inscrite dans le paysage. Les marqueurs qui permettent d'identifier les tombes sont discrets. Pour les interpréter correctement, il faut entretenir avec l'environnement une relation continue afin de transmettre d'une génération à l'autre les traditions utiles. Le groupe s'appuie sur son savoir généalogique, sur la maîtrise de l'espace et l'identification des tombes pour créer un paysage de mémoire, un « mnémotope », que vient raviver la pratique régulière du rituel. D'une certaine façon, l'espace cérémoniel et funéraire fonctionne comme une sorte de carte sur laquelle sont inscrits les marqueurs nécessaires à la perpétuation de la mémoire collective. On ne peut parler ici de ruines au sens plein du terme, de passage du temps sur les choses comme l'entend Simmel, mais de mémoire, de traces plus ou moins lointaines d'ancêtres qu'on se remémore et qui sont nécessaires à la vie du groupe.

La ruine impose une distance radicale entre passé et présent, la conscience d'une séparation insurmontable et nécessaire entre les vivants et morts. Dans le cas Himba, cette rupture n'est pas entièrement consommée, elle fait partie d'un processus de mémorisation régulier et actualisé qui s'appuie sur les rites et la tradition orale. La visite aux tombes des ancêtres n'est pas motivée par une volonté de savoir antiquaire ou par une émotion

III. 10
Plan de la cérémonie
de remémoration dite
« Ovipandé » en Namibie.
D'après Bollig 2000.



artistique, mais par celle de respecter les morts et d'entretenir avec eux un commerce régulier, de trouver un équilibre entre passé et présent.

Le marquage de l'espace est donc un des moyens utilisés par les sociétés pour assurer la mémoire collective¹. Vansina a bien vu ce rapport entre mémoire et paysage. Chez les Mae Enga de Papouasie-Nouvelle-Guinée, les compétitions pour l'échange des cochons (*tee*) donnent lieu à des cérémonies où les concurrents expriment leur richesse par l'offre conséquente de ces animaux². Des arbres sont plantés sur le lieu pour attester la longueur des files de cochons offerts par chaque propriétaire. Ces lieux arborés sont des sortes de mémoriaux de ces compétitions et des échanges de toutes sortes qui les accompagnent. Bien d'autres exemples établissent ce lien entre territoire et mémoire, entre vestiges au sens de trace et transmission d'informations et de savoirs au long des générations. Comment, dès lors, tracer une frontière entre vestiges et ruines ? Leo Frobenius avait remarqué que les sociétés de la steppe africaine ne prêtaient aucune attention aux pierres³ :

Ce qui m'a frappé comme le symbole le plus caractéristique de la vie des peuples des grandes steppes africaines est qu'ici les pierres sont si rares. Ces populations n'utilisent la pierre que pour un seul usage, pour la fabrication des meules sur lesquelles les femmes moulent le grain quotidien. Souvent ces pierres sont transportées de fort loin au prix de nombreuses journées de marche. C'est pourquoi la langue des pierres manque ici. Le passé ne dispose pas de ce médium pour se faire connaître du futur.

Frobenius, avec sa large expérience de l'ethnologie et de l'archéologie de l'Afrique, exprime son étonnement, partagé par nombre d'Européens, face à l'absence de monuments dans l'Afrique subsaharienne. Il avait eu la chance d'observer les villes anciennes d'Éthiopie et du Nigeria, il avait été un des premiers à découvrir les bronzes d'Ife, et la simplicité de la vie matérielle dans l'Afrique subsaharienne lui paraissait relever d'un type de civilisation radicalement différent. Pourtant il n'allait pas jusqu'à nier, comme la plupart des ethnologues de l'époque, la dimension historique présente dans ce type de culture :

Et pourtant le passé n'est pas silencieux dans ces lieux, ô non ! Le manque de pierres n'empêche jamais les choses

1. Voir ce qu'en dit très justement Klaus E. Müller, in Assmann et Müller 2005, p. 48-50.
2. Vansina 1985, p. 45-46.
3. Frobenius 1924, p. 22.

d'évoluer et de résonner dans les temps plus tardifs après la disparition des contemporains¹.

L'absence de pierres n'interdit pas l'histoire, mais celle-ci s'écrit d'une autre manière dans les objets, la culture matérielle et les paysages. On pense ici à la célèbre définition de Huizinga :

L'histoire est la forme intellectuelle selon laquelle une civilisation se rend compte à elle-même du passé².

L'histoire requiert un travail qui doit prendre une forme bien définie pour affronter le passé, c'est pourquoi elle nécessite une sorte de regard rétrospectif, la prise de conscience de la distance entre ce qui est advenu et le temps présent. Frobenius ne parle pas d'histoire, mais de présence du passé, d'écho des formes matérielles anciennes dans un présent qui se reconstruit dans la succession des générations. La rareté des pierres apparaît comme une sorte de déficit, d'incapacité à assurer la permanence et la durabilité des comportements et des savoirs. Pourtant, nous l'avons vu, l'oralité peut assurer, à certaines conditions, la circulation des informations d'une époque à une autre, la survie de pratiques et de traditions. Le manque de pierres n'est pas un empêchement majeur à cette continuité, la volonté de « rendre compte » peut l'emporter sur les obstacles matériels qui obèrent toute transmission. W.S. Heckscher, qui a été un des éminents théoriciens de l'histoire des ruines en Occident, a présenté d'une façon étonnante la remarque de Frobenius :

Les ruines telles que nous voulons les entendre sont des documents historiques et intellectuels, une terre sans histoire ne peut donc laisser aucune ruine³.

Il est fascinant de constater que la remarque de Heckscher est exactement contemporaine de celle de Huizinga dont elle prend le contre-pied radical. Le conflit réside à l'évidence dans une définition de l'histoire et de la civilisation profondément eurocentrique. Pour Heckscher, il n'y a aucun doute possible :

Nous devons en conclure : il n'y a pas de ruines africaines, car il n'y a pas d'histoire africaine qui par une nécessité interne s'emploierait à offrir aux générations futures une valeur unique et bien documentée dans le cadre d'un processus évident de transformation du passé⁴.

Pour Heckscher, la ruine est une des formes de la conscience historique ; elle répond à un impératif kantien de découvrir une valeur singulière au passé, entendu comme la marque du passage du temps sur les choses. La ruine est l'affirmation d'un processus de transformation qui répond à sa propre logique documentaire. L'influence de Spengler sur l'historicisme de Heckscher est ici évidente⁵, autant qu'une vision proche de celle de Riegl : la ruine est la forme d'une représentation de l'histoire qui relève d'un idéal esquissé par le monde gréco-romain, et repris par la Renaissance européenne. Elle ne peut exister que dans des sociétés qui ont conscience de la transformation inéluctable des monuments face au temps, et qui s'emploient à documenter ce processus. De ce point de vue, la ruine est une invention proprement occidentale :

Pour la première fois [en Occident] nous voyons des hommes reconnaître comme stade antérieur de leur propre activité artistique, culturelle et politique, des œuvres et des événements distants de plus d'un millénaire⁶.

La définition de l'histoire telle que l'entend Huizinga ouvre pourtant d'autres possibilités. Elle ne soumet pas l'apparition de la ruine à une posture idéologique, elle accepte la diversité du rapport des hommes avec le passé. Chinois et Japonais ont un sens aigu de cette relation nécessaire, mais ils ne privilégient pas la pierre comme le médium du contact avec l'Antiquité, ils favorisent la transmission des objets ou la reconstruction systématique des édifices culturels⁷. Leur notion du monument est très différente de celle de l'Occident et de l'Égypte ancienne. Suivant la formule de P. Ryckmans : « l'éternité ne doit pas habiter l'architecture, elle doit habiter l'architecte⁸ ». On pourrait aller plus loin en s'interrogeant sur la notion même d'architecture dans les civilisations de l'Extrême-Orient⁹. Cela n'empêche pas la Chine et le Japon d'avoir élaboré une définition et une poétique des ruines qui n'a rien à envier à celles de la tradition occidentale ou proche-orientale.

On ne peut donc pas inférer de l'absence de pierres dans le monde sahélien l'inexistence des ruines : ces sociétés étaient conscientes des vestiges multiples d'occupation humaine présents dans le paysage. Elles étaient capables, quand les nécessités familiales ou culturelles le rendaient nécessaire, de les identifier et de

1. *Ibid.*, p. 23.

2. Huizinga 1936, p. 9. Sur l'universalité du concept d'histoire, voir l'essai d'Inglebert 2014. Certaines sociétés entendent explicitement nier le passé, voir González-Ruibal 2017, p. 38-43.

3. Heckscher 1936, p. 4.

4. *Ibid.*, p. 5.

5. Schoell-Glass et Sears 2008, p. 53-54.

6. Riegl 2013, p. 50 (1^{re} édition 1903). Sur la conception des monuments chez Riegl, voir Forster 1982.

7. Voir Wu 2010, et ici même, chap. III, p. 243.

8. Leys 1998, p. 742, et ici même, chap. III, p. 226.

9. Cluzel 2008.

les interpréter dans un contexte qui leur était propre. Elles ne voyaient pas dans les traces du passé un outil structurel de leur rapport au temps, elles en faisaient, comme les Polynésiens, une ressource que l'on pouvait convoquer ou répudier selon les besoins¹. Dans le désert d'Arabie, bien avant l'islam, les Bédouins ont inventé une poésie de l'infime et du fragile qui relate la recherche et la perte de soi de l'homme face aux traces des campements et au retour des souvenirs. Ils ont formulé un art de la quête de la mémoire qui est en même temps une des formes les plus élaborées de la poétique des ruines, alors qu'au sens occidental du terme ils ne construisaient pas de monuments².

Nous pourrions paraphraser ici la phrase de Chateaubriand citée plus haut : tous les hommes ont un secret attrait pour les ruines³, même ceux qui n'utilisent pas le mot. Je ne veux pas dire que la notion de ruines est consubstantielle à toutes les sociétés, mais que son absence éventuelle, voire son rejet, est un trait culturel qui mérite examen⁴. J'entends donc par histoire universelle des ruines un questionnement des différences, et non une échelle de valeur graduée des sociétés « ruïnistes » aux sociétés sans ruines. Nous n'avons pas ou peu de récits tangibles qui nous permettent d'évaluer comment les populations du Sahel ou les Polynésiens intériorisaient les vestiges qui les entouraient, mais leur connaissance du terrain est un indice décisif. Dans des sociétés où la chasse est un outil cardinal de la subsistance, l'attention aux traces, qu'elles soient celles des hommes ou des bêtes, est une nécessité, et leur interprétation un impératif. Qui sait reconnaître la « voie » du gibier est prédisposé à repérer les légères variations du sol et de la végétation qui indiquent la présence de vestiges, le signe d'une occupation humaine ancienne ou récente⁵. La formule de Régis Debray : « l'homme sans le monument c'est la barbarie, le monument sans l'homme c'est la décadence⁶ » pousse à son extrême l'idée occi-

dentale de la monumentalité. Pour comprendre le reste du monde, il faut remplacer le terme de monument par celui de trace, et considérer autant la simple empreinte de l'action humaine sur le sol et le paysage que les architectures les plus intentionnelles.

T. G. H. Strehlow, le grand ethnologue des Aranda d'Australie, a donné une splendide description de la relation ombilicale entre mémoire et territoire chez cette population de l'Australie centrale :

Les montagnes, les ruisseaux, les sources ne sont pas seulement pour lui [l'indigène] des aspects du paysage beaux et dignes d'attention [...]. Chacun fut l'œuvre d'un des ancêtres dont il descend. Dans le paysage qui l'entoure, il lit l'histoire des faits et gestes des êtres immortels qu'il vénère ; êtres qui, pour un bref instant, peuvent encore assumer la forme humaine ; êtres dont beaucoup lui sont connus par expérience directe, en tant que pères, grands-pères, frères, mères et sœurs. Le paysage tout entier est pour lui comme un arbre généalogique ancien et toujours vivant. Chaque indigène conçoit l'histoire de son ancêtre totémique comme une relation de ses propres actions au commencement des temps et à l'aube même de la vie, quand le monde tel qu'on le connaît aujourd'hui était encore livré à des mains toutes-puissantes qui le modelaient et le formaient⁷.

Bien sûr, comme le souligne C. Lévi-Strauss, la conscience historique des Aranda ne relève pas d'un système de l'histoire tel que nous l'entendons en Occident, elle est la narration d'incidents qui paraissent futiles, mais qui sont la texture même des mythes. On peut supposer que l'art d'interpréter les vestiges présents dans le paysage a été le stade préliminaire de la définition des ruines. Le lien entre tradition orale et sol est l'outil indispensable aux pratiques de la mémoire collective dans les sociétés sans écritures, mais il n'est pas le seul. On pourrait en conclure que toute culture laisse des traces, et que ces traces se transforment en vestiges, mais que l'idée de ruines ne naît pas spontanément de leur observation, elle requiert une notion du temps qui s'est inscrite dans la matière, une façon de considérer le passé. R. Debray l'exprime avec netteté : « on lève la tête devant un monument, on baisse les yeux sur un vestige⁸ ». Si on suit les conclusions de Leroi-Gourhan sur ses découvertes de la grotte de l'Hyène à Arcy-sur-Cure, tout a commencé par une humanité qui baissait les yeux

1. Le refus de l'historicité, voire sa négation, peut être une stratégie politique et culturelle. González-Ruibal 2017 en donne plusieurs exemples pour ce qui concerne des populations de la frontière soudano-éthiopienne, p. 11-48.

2. Voir introduction, p. 15.

3. Voir ici même, introduction, p. 10.

4. Le travail de Gordillo 2012 propose une typologie du rapport aux vestiges et aux décombres dans le Chaco argentin, qui prend en compte la variabilité sociale de la définition de ce que les populations acceptent ou refusent comme leur passé. Un autre exemple de mémoire longue et contestée est étudié par Beasley-Murray 2010 à partir du site inca de Vilcashuaman au Pérou.

5. Ginzburg 1989 : « le geste le plus ancien de l'histoire intellectuelle du genre humain, celui du chasseur accroupi dans la boue qui scrute les traces de la proie », p. 151.

6. Debray 1999, p. 43.

7. Strehlow 1947, cité et traduit par Lévi-Strauss 1962, p. 322-323.

8. Debray 1999, p. 37.

pour observer et parfois ramasser ce qui l'entourait¹. Il est frappant de voir combien ce lien structurant entre sol et mémoire rencontre les réflexions d'un des meilleurs théoriciens du patrimoine contemporain comme J.B. Jackson, dont l'œuvre est une profonde méditation sur le rôle des approches vernaculaires dans les bonheurs et les malheurs du paysage².

OBJETS DE MÉMOIRE, MÉMOIRE D'OBJETS

La transmission d'objets précieux, ou supposés tels, au fil du temps, est une coutume bien connue dans les sociétés de l'Orient, de l'Extrême-Orient et de l'Europe ancienne, mais elle existe aussi dans les mondes traditionnels de l'Océanie, de l'Amérique et de l'Afrique. En Indonésie, dans l'île de Sumba, l'anthropologue J. Hoskins a mené une recherche originale sur le rôle des objets dans la constitution d'une mémoire collective chez les Kodi³. Chaque famille dans cette culture possède sa propre collection, considérée comme la manifestation physique de la présence des ancêtres. Composé d'objets divers en provenance majoritairement d'autres cultures, ou produits sur place, un tel assemblage est exposé comme une « preuve » de l'histoire, un témoignage de mémoire. Définis en langue vernaculaire comme « objets d'histoire », ils ont une sorte de valeur propre, indépendante de leur propriétaire ou des avatars de leur circulation. Cette pratique n'est pas sans rappeler les trésors des sanctuaires dans le monde gréco-romain, qui étaient présentés comme autant de preuves des apparitions divines et de l'antiquité du lieu de culte⁴. Plus que la collection elle-même, les valeurs d'historicité qui la caractérisent sont intéressantes. Les objets participent pleinement à la construction et à la fiabilité d'un récit historique dont ils sont la manifestation évidente des vestiges du passé ; ils sont littéralement des « traces des mains et des empreintes de pieds⁵ ».

Dans la culture Kodi, les objets ainsi mis de côté sont des sémiophores que le vocabulaire apparente à des

empreintes, à des traces. Cette relation sémiotique entre l'objet et les vestiges laissés par l'activité humaine sur le sol constitue une sorte de court-circuit dans la définition du champ des traces et des empreintes. Les objets portables, détachables de leur contexte, se voient conférer un statut singulier, ils sont à la fois une mémoire et la preuve de cette mémoire. Certaines cultures valorisent la récolte et la conservation d'objets mnémoniques, mais aucune à ma connaissance n'établit une équivalence aussi forte entre la notion d'empreinte et celle de restes matériels, entre ce qui est imprimé en creux sur un sol et ce qui est dû à l'activité créatrice des hommes définie comme « trace des mains ».

D'autres sociétés veillent à la collecte de reliques, mais l'emphase donnée par la culture Kodi au rôle historiographique de ces objets est un bon argument pour tenter de dépasser la notion de ruines telle qu'elle a été théorisée par Riegl et ses successeurs. Les habitants de l'île de Sumba ne construisent pas de somptueux monuments de pierres, toutefois ils considèrent que certains objets soigneusement préservés sont des *media* efficaces entre le passé et le présent, capables de raviver les souvenirs et de faire prendre conscience de la fragilité du lien qui unit les ancêtres aux hommes d'aujourd'hui. Ce ne sont pas tout à fait des ruines, mais ils symbolisent pourtant des valeurs d'ancienneté et d'historicité revendiquées comme telles.

L'existence de collections d'objets anciens ou singuliers est attestée dans bien d'autres sociétés⁶. On les retrouve dans les maisons privées comme dans les « maisons des hommes »⁷. Rares cependant sont les cultures comme les Kodi qui expriment leur volonté de traiter de tels vestiges comme des preuves de ce que, suivant Huizinga, on peut appeler une forme d'histoire.

La valeur de remémoration des objets peut s'exprimer de différentes manières. Les *tjurunga* ou *churinga* de l'Australie centrale sont parmi les plus fameux vecteurs de mémoire observés dans les civilisations traditionnelles. Dans une société entièrement structurée autour de la synchronie, ils occupent une place à part : « ils sont le passé matériellement présent⁸ ». Il existe plusieurs types de *churinga* qui relèvent malgré leur diversité d'un même usage culturel et social :

On sait que les *churinga* sont des objets en pierre ou en bois de forme approximativement ovale avec des

1. Leroi-Gourhan 1965a, ici même p. 25.
 2. Voir la traduction française de ses essais, Jackson 2005.
 3. Hoskins 1993.
 4. Voir ici même, chap. II, p. 146, la collection du sanctuaire de Lindos.
 5. Hoskins 1993, p. 119, et Müller 2005, p. 51-52.

6. González-Ruibal 2017 étudie un cas inverse des Kodi, celui d'une collection qui entend abolir le temps chez les Busase, p. 41-42.
 7. Voir le tableau donné par Müller 2005, p. 48-52, et la notion de « mémoire muséale ».
 8. Lévi-Strauss 1962, p. 315-316.

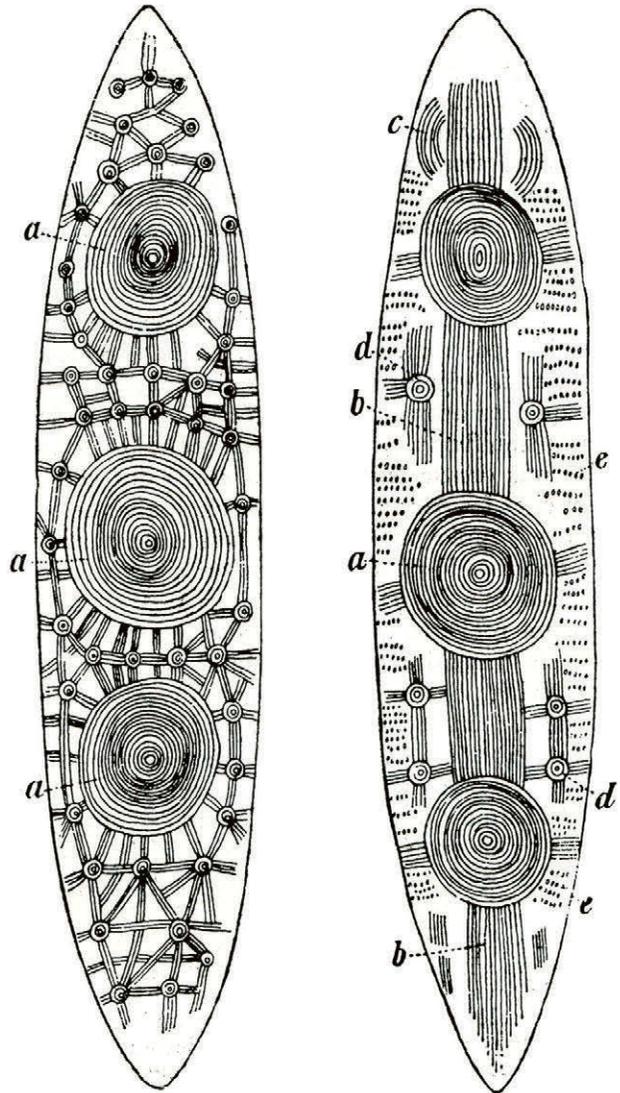
III. 11

Churinga d'un homme Aranda
(Australie) d'après B. Spencer et
F.J. Gillen, *The Native Tribes of
Central Australia*, Londres, 1938.
D'après Lévi-Strauss 1962, p. 317.

extrémités pointues ou arrondies, souvent gravés de signes symboliques ; parfois aussi simples morceaux de bois ou galets non travaillés. Quelle que soit son apparence, chaque *churinga* représente le corps physique d'un ancêtre déterminé, et il est solennellement attribué génération après génération, au vivant qu'on croit être cet ancêtre réincarné. Les *churinga* sont entassés et cachés dans des abris naturels, loin des pistes fréquentées. On les sort périodiquement pour les inspecter et les manier, et, à chacune de ces occasions, on les polit, on les graisse, non sans leur adresser des prières et des incantations¹.

De cette analyse serrée de Lévi-Strauss il ressort que les *churinga* sont des objets sacrés qui assurent le contact entre les générations. Chaque vivant en reçoit un qui matérialise la réincarnation de l'ancêtre ; quand son possesseur disparaîtra, il passera à un autre.

On ne peut mieux affirmer leur rôle de transmetteur de valeurs d'une génération à l'autre. Les attentions périodiques qui leur sont prodiguées rappellent sans aucun doute la *therapeia* qui, dans la tradition grecque, réclamait des desservants d'un temple un service régulier d'offrandes et de restauration des objets sacrés². Mais la différence est de taille, les *churinga* ne sont pas seulement des objets précieux, utiles aux performances culturelles, ils établissent un lien indissoluble entre les ascendants et la personne à laquelle ils sont voués. Ce rapport intime entre les ancêtres et la mémoire a conduit Lévi-Strauss à les considérer comme des « documents d'archives, des pages déchirées et jaunies » d'un passé qu'ils sont « seuls à assurer »³. Cette analyse est un argument supplémentaire en faveur d'une définition flexible de l'histoire et des outils qui permettent de la fonder, archives bien sûr, mais, à la limite ruines, car les *churinga* portent souvent des gravures qui sont des signes du passé, ils attestent une relation permanente et stable entre les ancêtres et le présent, ils sont l'occasion de renouveler les rituels et de répéter les récits de fondations. On ne peut qualifier de ruines les *churinga* (pas plus que les collections des



Kodi), mais ils sont bien des transmetteurs de valeurs anciennes. Ils sont la preuve que les plus démunies des populations de chasseurs-cueilleurs ne négligent pas le rapport au passé et ont imaginé les solutions les plus diverses pour entretenir avec lui un lien persistant.

Les sculptures *malangan* de l'archipel des Bismarck en Papouasie-Nouvelle-Guinée sont sans doute les objets d'art océanien les plus fréquents dans les musées d'ethnographie⁴. Ces figures de bois sculptées et peintes sont préparées à l'occasion de funérailles (d'autres sont aussi réalisées en fibres de plantes mais, comme elles sont brûlées à la fin du rituel, il n'en existe pas en Occident). Les *malangan* correspondent à divers modèles qui sont définis par les différents groupes, et que le sculpteur adapte à la personnalité du défunt ; ils ne sont pas fabriqués pour devenir une sorte de souvenir, mais

1. *Ibid.*, p. 316.

2. Voir chap. II, p. 153.

3. Lévi-Strauss 1962, p. 320.

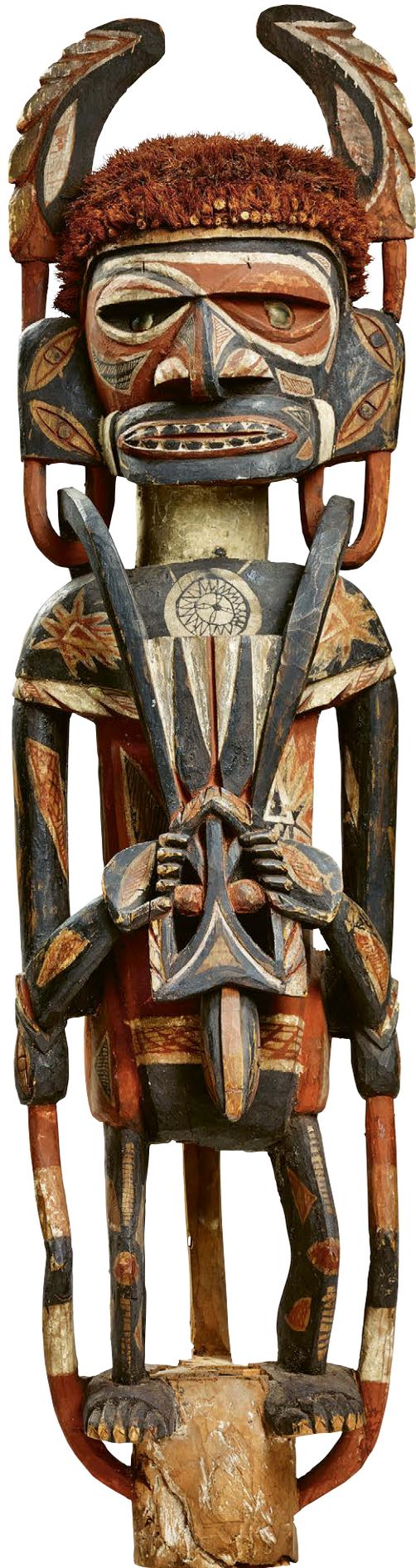
4. Küchler 1987 et Küchler 1988.

Ill. 12

Sculpture cérémonielle
 Malangan : personnage debout
 tenant devant lui un oiseau (bois,
 fibre végétale). Provenance
 Nouvelle-Irlande. Paris, Musée
 du Quai Branly-Jacques Chirac,
 inv. 71.1939.52.4 D.

pour le rôle essentiel qu'ils jouent dans le rituel funéraire. La variété et la qualité artistique de ces sculptures ont captivé les ethnologues et les historiens de l'art. Le paradoxe cependant tient à ce qu'ils sont abandonnés dans la forêt dès la fin de la cérémonie. L'aspect le plus singulier de cette pratique est « que ce qui est apprécié dans cette société ce n'est pas la sculpture elle-même mais sa mémoire¹ ». Malgré la dépense artistique et symbolique que représente la confection de la sculpture, confiée à un seul artisan qui travaille à son œuvre durant toute la durée de l'exposition du corps du défunt dans un enclos funéraire, ces objets ne sont pas destinés à être conservés.

Le bois doit se dessécher comme le corps². Quand ce stade est atteint, le sculpteur commence son œuvre : elle est adaptée à la singularité de chaque défunt par le truchement d'un proche qui instruit l'artisan de ce qu'il doit faire, et du type d'imagerie qui doit être employé. Le corps passe par différentes étapes avant d'être brûlé sur un bûcher funéraire. Quand le bûcher a achevé son office, l'âme du défunt passe du corps consumé à la sculpture placée dans une petite maison construite à cet effet. La sculpture est recouverte par un voile, puis exposée à la vue de tous à la fin du processus cérémoniel. Chacun des acteurs du rituel doit jeter sa participation monétaire face à elle, et le mort provisoirement hébergé par la statue doit maintenant s'en détacher comme il s'est libéré de son corps. Le *malangan* a été « tué ». La cérémonie peut s'achever, il ne reste rien du corps et la sculpture est abandonnée dans la forêt. De tout cela ne subsiste que l'image virtuelle du *malangan*, qui permettra sa reproduction dans une autre cérémonie pour une autre personne du groupe familial, et le souvenir de l'événement imprimé dans la mémoire collective des participants affirme ainsi leurs droits sur les terres du défunt³. Les statues *malangan* ne sont donc pas des monuments, mais des sortes d'artefacts éphémères ; leur matérialité relève d'une caducité programmée qui



1. Küchler 1987, p. 240.
 2. Küchler 1988, p. 631.
 3. Küchler 1993.

les inscrit dans la continuité toujours recommencée d'une mémoire collective insoucieuse des vestiges et des traces.

On retrouve de telles pratiques ailleurs dans certaines sociétés qui construisent des bâtiments éphémères, comme dans le royaume Oku au nord-ouest du Cameroun¹. Lors du rituel d'intronisation d'un nouveau souverain, on construit près de la résidence royale une cabane traditionnelle, en bambou avec des murs enduits, qui symbolise le roi. Après la cérémonie, elle est abandonnée à elle-même, elle se dégrade sous l'effet des intempéries, comme le roi sous l'effet de l'âge. Au bout de longues années, quand le roi est mort, les débris de sa cabane voisinent, près du palais royal, avec la nouvelle cabane, construite pour la cérémonie destinée à son successeur en une sorte de parabole cyclique de mort et de renaissance.

Plus encore que les *churinga* des Australiens, les *malangan* des îles Bismarck établissent un lien ténu, mais bien visible, entre matérialité et immatérialité. Cette instabilité est, pour notre conscience occidentale, bien difficile à admettre :

Une culture sans monuments nous apparaît comme un bateau perdu dans la mer, incapable de naviguer et de réparer des jugements erronés².

Certaines sociétés utilisent la pierre, la brique ou le bois pour transmettre leurs valeurs, d'autres ont plus de foi dans la force des poèmes, ou la répétition, au fil du temps, de cérémonies soigneusement protégées par la mémoire collective. D'autres enfin combinent ces différents aspects : c'est pourquoi définir la ruine comme le travail du temps sur un édifice relève d'une sorte de biais européocentriste. À son corps défendant, Riegl l'avait bien compris :

Tandis que la valeur d'ancienneté est fondée exclusivement sur la dégradation, tandis que la valeur historique veut arrêter toute dégradation à partir de son intervention, mais perdrait sa raison d'être sans les dégradations antérieures, la valeur de remémoration intentionnelle ne revendique rien de moins pour le monument que l'immortalité, l'éternel présent, la pérennité de l'état original³.

Les Aranda comme les Himba ou les habitants de l'archipel des Bismarck n'ont pas besoin de monuments pour maîtriser leur « remémoration intentionnelle », et

assurer la transmission de ce qu'ils estiment nécessaire d'une génération à l'autre. À l'encontre du Veniamin de Luria et du Funes de Borges, ils savent que la mémoire est une puissance dévorante qu'il faut maîtriser par une action collective.

ARCHITECTURES ÉPHÉMÈRES ET RECONSTRUCTIONS

On a vu comment le caractère éphémère de certaines constructions ou celui de la fabrication de certains types d'objets participent de stratégies complexes de remémoration qui contribuent à maintenir les liens nécessaires entre les générations. Déjà dans l'Antiquité classique, certaines constructions comme la cabane de paille de Romulus sur le Palatin à Rome matérialisaient, du fait de leur fragilité même, un passé lointain⁴. Il suffisait de les entretenir régulièrement pour qu'elles conservent une tonalité archaïque nécessaire à leur fonction symbolique. Il en allait de même d'une autre hutte de Romulus sur le Capitole. Alors que tout le reste des bâtiments du cœur de la ville archaïque était restauré avec un luxe de pierres, de marbres et de bronze, ces deux frères témoignages du fondateur de l'*Urbs* étaient préservés dans une sorte d'état originel avec de la chaume et du bois. Selon la remarque de J. Rykwert : « sur le forum, les monuments étaient des reliquaires, sur le Capitole et le Palatin, ils constituaient la relique même⁵ ».

Les édifices construits en matériaux précaires peuvent donc recéler une valeur de remémoration équivalente à celle d'édifices de pierres ou de briques. Dans la tradition japonaise, l'empereur est intronisé dans un palais de bois et de chaume aussitôt détruit après la cérémonie⁶. Dans le sanctuaire de la famille impériale japonaise à Isé se déroule tous les vingt ans un rituel qui voit un nouveau temple de bois et de chaume s'élever à côté du temple ancien. Quand la construction nouvelle est terminée, le temple précédent est démonté : ce rituel est répété scrupuleusement depuis le VIII^e siècle après J.-C.⁷. Isé est un cas à part qui témoigne non seulement de la signification

1. Argenti 1994.

2. Küchler, in Forthy et Küchler 1999, p. 53.

3. Riegl 2013, p. 85.

4. Voir chap. II, p. 143.

5. Rykwert 2017, p. 199.

6. Voir chap. III, p. 246, et *ibid.*, p. 199-204.

7. Voir chap. III, p. 244.

religieuse et symbolique des architectures éphémères, mais aussi du caractère cyclique de la reconstruction qui confère à l'architecture une sorte d'éternelle jeunesse. Il est le point extrême d'une pratique de la restauration en l'état dominante en Asie, par opposition à une tradition occidentale qui valorise la ruine. Dans un article célèbre, l'architecte indien A.G. Krishna Menon a remis en cause le modèle occidental de la protection des monuments, en opposant les sociétés qui ont une vision cyclique du temps et celles qui privilégient le modèle du temps linéaire, les unes attachées au lieu où s'élève le monument plus qu'à sa forme, les autres à la matérialité même de l'édifice¹. En Orient, la reconstruction périodique ou occasionnelle serait de mise, en Occident le respect des techniques et des formes relèverait d'une conscience de l'intégrité du monument liée à l'histoire. Il faut sans doute nuancer cette affirmation, on verra qu'au fil du temps en Europe les constructeurs des palais et des lieux de culte n'ont cessé de transformer les bâtiments, même si la conscience de différents styles d'architecture était bien présente².

Pour autant qu'on puisse la reconstruire, l'histoire de l'architecture prend sa source dans l'expérience de la construction en bois qui est à l'origine, on l'a vu, de l'érection de certains monuments mégalithiques, et qui est attestée dans le monde grec, en Égypte, en Amérique dans les cultures mayas et aztèques³. C'est de la volonté de transformer ces architectures rustiques en structures plus résistantes à l'action des intempéries que naissent les stratégies de conservation. Soit on reconstruit avec des composants à la pérennité plus assurée, soit on adopte une réfection périodique qui renouvelle l'édifice dans des matériaux similaires. Les architectures de la Chine, du Japon, du Népal et de l'Inde privilégient cette deuxième approche, celles de l'Égypte et du monde gréco-romain relèvent de la première, mais à l'intérieur de chacune de ces traditions des variantes peuvent exister ; la frontière entre permanence et impermanence est fluctuante⁴.

Quant à la tradition juive, l'érection des cabanes provisoires de *sukkot*, la fête des Tabernacles, révèle cette limite incertaine : on quitte sa maison pendant une semaine pour célébrer la cérémonie et habiter dans des huttes de branchage. La précarité de l'abri éphémère contraste avec la majesté du Temple, dont la splendeur atteste la souveraineté d'Israël et la protection divine.

Les huttes rappellent l'instabilité de la vie humaine et la nécessaire humilité de l'homme devant Dieu⁵. Les matériaux les plus rustiques ont une portée symbolique, ils contribuent à la remémoration du passé, mais, à la différence des ruines, ils sont toujours neufs, ils affirment la permanence des rites face au passage du temps. À l'autre bout du monde, au Pérou, et dans un tout autre contexte, le rituel de la reconstruction d'un pont suspendu en lianes qui domine le fleuve Apurimac à 28 mètres de hauteur en est l'illustration. Chaque année et, semble-t-il, depuis plusieurs siècles, les communautés voisines se rassemblent pour construire un nouveau pont (*Q'eswa Chaka* en quechua) dédié à la déesse Pachamama. Quand le nouveau pont est terminé, on se débarrasse du précédent⁶.

On pourrait multiplier ces exemples. Il en va de la notion de ruine comme de celle de l'histoire. Si on admet son universalité, il faut en accepter la diversité, car certaines cultures n'en donnent pas de définition explicite. Des sociétés très diverses ont imaginé des stratégies subtiles de remémoration qui occupent la place des ruines dans la mémoire collective sans être à proprement parler des ruines. L'Inde ancienne, védique et brahmanique constitue de ce point de vue un cas à part⁷. La culture védique se présente comme une somme des connaissances humaines, mais l'histoire collective n'y joue qu'un rôle secondaire. Dans une tradition qui donne une large part à la transmigration, ce passé est entendu comme une aventure individuelle ; chaque fois que l'individu renaît, à de très rares exceptions, tout est effacé des vies antérieures. Ce cycle auquel nul ne saurait échapper est donc celui de la table rase :

Ainsi une part immense, à vrai dire infinie, du passé de l'individu, de son expérience, échappe à sa conscience, alors que sa condition présente est pourtant étroitement déterminée par les traces qu'a laissées en lui ce qu'il a fait et subi dans ses vies passées⁸.

Chacun porte le poids de ses vies précédentes sans pouvoir les connaître, et s'il veut tenter de se les remémorer, il doit pratiquer une vie vertueuse et ascétique. L'absence de mémoire collective des vies antérieures inscrit donc la recherche du passé sur un plan strictement individuel, et rend un peu futile ce qui relève d'une mémoire partagée, commune à tout un groupe. L'identité collective relève de la tradition mythologique, d'une sorte d'imprégnation culturelle liée aux

1. Menon 1994.

2. Voir chap. III, p. 246.

3. Vegas et Mileto 2010, p. 24-35.

4. Voir pour la Renaissance européenne les réflexions de Nagel et Wood 2010, p. 7-9.

5. Rykwert 2017, p. 179.

6. Vegas et Mileto 2010, p. 31.

7. Malamoud 2002.

8. *Ibid.*, p. 1152.



épopées fondatrices et à leurs commentaires. Le lieu de l'histoire et de ses récits existe bien, mais il faut aller le chercher ailleurs que dans la tradition de l'Occident ou de la Chine.

Il n'y a pas de chemin évident qui permette de passer simplement de l'expérience individuelle à la mémoire collective. Car pour l'Inde brahmanique, à la différence de l'Inde bouddhique, le monde est ordonné par un immense corpus de textes qui porte le nom de *smṛti*, un mot dérivé de *smara*, qui signifie aussi « mémoire ». Cette « mémoire » ne recouvre pas toute la tradition, un autre groupe de textes est appelé '*śruti*, littéralement « audition » ; l'un et l'autre vont de pair :

La '*śruti* c'est le texte du Veda : il est éternel, il n'a jamais été créé, il est porteur de vérité – et cette vérité ne peut être démentie ni confirmée par aucune autre source de connaissance –, il est inaltérable, sa transmission est ininterrompue. Dans les temps immémoriaux, dans un passé intemporel, un passé sans passé, des hommes exceptionnels ont eu la révélation de ce texte¹.

1. *Ibid.*, p. 1154.

Pas de chronologie, pas de passage du temps, ceux qui ont la révélation n'y parviennent que par transmission orale. La '*śruti* n'est accessible que de cette façon, son apprentissage n'a pas recours à l'écriture. La maîtriser parfaitement jusqu'en ses moindres détails est un impératif, une obligation pour ceux que leur statut social de brahmane qualifie pour ce difficile apprentissage. Ceux-là ont composé un autre corpus qui ne leur a pas été révélé, mais qu'ils ont découvert par eux-mêmes dans leurs efforts de maîtrise de la '*śruti* et qui, lui, est écrit : c'est cela qui est l'essence de la *smṛti*, la mémoire.

Audition et Mémoire cheminent donc ensemble, elles accompagnent les savants dans leur soif de connaissance. Nulle part cependant les conditions de production et d'énonciation de cet ensemble infini ne sont explicitées, seul le contenu et la forme du texte importent. Le corpus védique est une architecture idéale, débarrassée de tous les échafaudages qui ont permis de le bâtir, il ne saurait vieillir, car il est par définition inaltérable, le temps n'a sur lui pas de prise. D'autres textes sont inclus dans la *smṛti*, les lois de Manu, les deux grandes épopées et des recueils encyclopédiques définis comme les *purana* ou « Antiquités », mais ils ne sont pas construits sur une trame historique, leur objet est de transmettre un savoir, jamais d'éclairer les conditions de la transmission. C'est

CI-CONTRE

III. 13

Le pont de Q'eswa Chaka sur le fleuve Apurimac au Pérou.

ce qui a conduit les premiers historiens européens à dénier à l'Inde védique et brahmanique le concept même d'histoire. Les historiens contemporains de l'Inde ont démontré les biais de cette assertion, et validé la définition de Huizinga. Il y a bien un sens de l'histoire dans l'Inde ancienne, mais il ne relève pas des pratiques communes dans le monde islamique, chinois et occidental¹. Aussi, comme le souligne C. Malamoud, à la différence du bouddhisme, ne fait-elle pas grand cas des reliques et des traces. À peine dans l'Inde postvédique s'accorde-t-on à reconnaître dans certaines empreintes sur un rocher ou sur une pierre la marque des pas d'une divinité.

La trace dans la tradition védique a pour fonction de délimiter des espaces, elle est essentielle à ce moteur de la religion qu'est le sacrifice. Chaque site sacrificiel est délimité par sa propre aire construite spécialement pour la réalisation du rituel, et qui ne doit surtout pas être liée à un lieu précédent. On crée un espace symbolique appuyé sur des foyers de briques sur lesquels sont allumés des feux qui régulent les déplacements nécessaires à la performance. Un des mots clefs nécessaires à la construction de l'espace sacrificiel est *sima*, le sillon tracé dans le sol, dont la racine est « coudre » : « la frontière c'est la couture entre deux pays² ». L'aire sacrificielle est une anti-architecture qui ordonne les relations réciproques des hommes, des dieux et des victimes sacrificielles, une sorte de modèle spatial en rien destiné à durer. Elle facilite la circulation des personnes, elle fait coïncider les traces de pas et les mots proférés par les officiants. D'ailleurs, une empreinte de pas ou un mot, en sanskrit, c'est la même chose : *pada*. La conception brahmanique du monde opère un constant va-et-vient entre les mots et les choses, la récitation des textes est aussi importante que les actes cérémoniels ; à la limite, elle se confond avec eux : « il n'y a pas à remonter de la trace au mot : la trace et ce dont elle est la trace coïncident : le travail de la mémoire est comme comprimé³ ».

Si on suit l'interprétation de C. Malamoud, dire les choses c'est déjà les faire, et tout le travail des interprètes

du Veda est de travailler à ce raccourci, de comprimer le rapport entre ce que dit la tradition et ce que font les officiants. Dans une telle culture, la trace n'est pas un donné qu'on découvre parce que l'on maîtrise l'art de l'observation du chasseur ou la technique de prospection de l'antiquaire, c'est un moyen d'agir sur le réel ; tracer des lignes, d'ailleurs, en sanskrit, c'est écrire. Une fois le sacrifice effectué, l'aire sacrificielle sera détruite, il n'en restera rien. La profonde originalité de l'approche brahmanique consiste donc à détourner la machine du temps pour donner aux fidèles la possibilité de maintenir la tradition sans s'embarrasser des traces matérielles. C'est la maîtrise des mots dans la mémoire des hommes et des gestes dans l'espace rituel qui autorise et renforce la continuité du culte. Point besoin pour se souvenir de reliques ou de ruines d'anciens temples, il faut que les pratiques du rituel soient précises et efficaces, que chaque officiant connaisse son rôle. C'est pourquoi le monument et la ruine ne trouvent pas ici leur place. Par ailleurs, en sanskrit, *smara*, la mémoire, c'est aussi l'amour : l'amour est une conséquence de la mémoire⁴.

La mémorisation du Veda, si nécessaire dans la tradition brahmanique, n'est pas contradictoire avec cette définition de la mémoire, elle la complète et l'enrichit : on ne mémorise un texte qui si « on l'a dans la gorge⁵ », s'il est devenu une part de soi. La tradition védique révélée aux âmes pieuses et savantes est un monument de mots et de phrases plus sophistiqué et plus complexe que le plus ambitieux des édifices ; cela peut expliquer le peu d'intérêt que la culture indienne porte aux vestiges matériels du passé, si importants dans la culture bouddhique ou islamique. La notion même de ruines en langue védique est d'un usage assez limité, le mot *arma* renvoie à un tas de détrit, amas de tessons et, plus largement, à l'idée de villages en ruines, rien qui soit proche d'une idée de monumentalité⁶. Bien sûr, de Harappa aux cités des princes Moghols en passant par les Mauryas et les Gupta, les populations de l'Inde ancienne et moderne ont édifié des monuments, les ont restaurés, aménagés et reconstruits pour marquer leur présence dans l'espace, et ont gravé des milliers d'inscriptions qui témoignent de leur souci de laisser une trace matérielle de leurs vies sur terre⁷. Pourtant, ce qui était pour les Grecs le trait saillant de la culture des Indiens, la mémoire (*mnémé*) au sens oral du terme, a perduré

1. Thapar, 2013, et Narayana Rao et al., 2004.

2. Malamoud 2002, p. 1159.

3. *Ibid.*, p. 1161.

4. Malamoud 1989 : « par cœur, note sur le jeu de l'amour et de la mémoire dans la poésie de l'Inde ancienne », p. 295-306.

5. *Ibid.*, p. 304.

6. Falk 1981.

7. Pollock 2006, p. 134-161 ; Kavuri-Bauer 2011, p. 19-48.

jusqu'à aujourd'hui. Face aux monuments somptueux de l'Égypte, de la Grèce et de Rome, les poètes revendiquaient l'immarcescible substance de leurs vers qui résistaient sans défaillir à l'action du temps¹. Rien de tel dans la tradition brahmanique où l'évocation même de la splendeur des monuments anciens est presque inconnue. Un poème en kawi du XI^e siècle de notre ère provenant de l'île de Java démontre cependant que ce type de mélancolie était parfois ressenti. Il s'agit du récit dit *Mariage d'Arjuna*. Le poète décrit le paysage qui s'étend sous ses yeux :

Les édifices abandonnés semblaient un paysage de rêves, à quoi pouvaient-ils ressembler avant que les arbres de la forêt ne les recouvrent ? Les temples de pierres gisaient en ruines, en sorte que leurs décorations de têtes de géants paraissaient pleurer à travers les larmes de pluie qui gouttaient de leurs yeux. Une multitude d'arbres Ashoka [*sara asoca*] font éclater les parois du mur circulaire qui s'effondre dans la rivière [...]. Il n'y avait pas de poètes avec leurs écritoirs pour se promener sur les berges de la rivière².

Cette composition subtile qui joue du rapport entre la nature et l'architecture n'a rien à envier à la poésie latine des ruines ou à celle chinoise des Song³. La décrépitude des monuments, l'action de la nature, la tristesse qui sourd des pierres expriment la mélancolie du temps qui passe. Dans la tradition brahmanique, les édifices ont malgré tout un rôle à jouer, même si l'immense palais de savoir védique dominait les plus glorieux monuments de l'Inde comme les piliers de l'empereur bouddhiste Asoka au IV^e siècle avant J.-C. L'un des plus fameux d'entre eux est celui d'Allahabad qui, outre l'inscription du souverain fondateur, porte celle de Samudragupta, empereur des Gupta au IV^e siècle après J.-C., et celle de Jahangir, empereur moghol du XVI^e siècle⁴. Pendant vingt-quatre siècles et en trois langues différentes (prakrit, sanskrit, persan), les souverains de l'Inde ont considéré que cette colonne était l'un des symboles de leur autorité et de la gloire de leur empire. Ces édifices-insignes relèvent d'une poétique du passé telle qu'on l'observe chez les Sassanides ou les souverains chinois ; ils sont le reflet, malgré tout, du rôle des monuments dans l'Inde ancienne et moderne.

1. Voir ici même, chap. II, p. 133.

2. Zoetmulder 1974, p. 15, et p. 13-14. Je dois cette référence à Tom et Aryati Hunter. On peut comparer cette poésie du temps qui passe à la dépossession qui frappe les habitants de Jetprole dans l'Andra Pradesh, chassés de leurs terres par la construction d'une digue, Rao 2013.

3. Voir chap. II, p. 136, et chap. III, p. 199.

4. Pollock 2006, p. 239 ; Thapar 2013, p. 340-342.

La tension entre monumentalité et oralité existe donc dans les cultures de l'Inde.

Elle a été fort bien définie par H.D. Thoreau, dans la pure tradition de la critique des bâtiments somptueux et des architectures mégalomanes⁵ :

Ce n'est pas par leur architecture, mais justement par leur pouvoir de pensée abstraite que les nations devraient chercher à se commémorer, combien plus admirable la *Bhagavad-Gita* que toutes les ruines de l'Orient [...]. Les nations sont possédées de la démente ambition de perpétuer leur mémoire par l'amas de pierres travaillées qu'elles laissent. Que serait-ce si d'égales peines étaient prises pour adoucir et polir leurs mœurs ? Un seul acte de bon sens devait être plus mémorable qu'un monument aussi haut que la lune⁶.

Thoreau développe avec bonheur une idée latente depuis les scribes égyptiens, qui, les premiers, s'en prirent aux prétentions des souverains, des architectes et des sculpteurs à atteindre l'immortalité, un thème auquel l'*ubi sunt*, tant en Orient qu'en Occident, a donné toute sa résonance⁷. Mais, dans la lignée de Louis-Sébastien Mercier, Diderot et Volney, il inscrit sa critique de l'architecture et des ruines dans un réquisitoire sans appel contre les princes et les classes dominantes. Il plaide pour un usage maîtrisé de la mémoire qui part de l'Inde ancienne et qui anticipe J.L. Borges et B. Péret⁸.

LA VOIX DES RUINES

Des bâtisseurs des mégalithes et des pyramides aux Brahmanes de l'Inde védique, la plupart des sociétés ont dû faire l'expérience d'une dialectique de la mémoire dont l'un des pôles est l'oralité, et l'autre la matérialité. Cette tension est au cœur de ce livre. Il est bien sûr impossible de rendre compte de la façon dont, dans le temps et dans l'espace, l'ensemble des sociétés humaines ont su établir les équilibres nécessaires entre ces deux pôles. Cet essai

5. Voir chap. VII, p. 639.

6. Thoreau 2016, p. 70. Pour le rôle des ruines dans l'Inde moderne, voir Le Blanc 2008, in McIntosh-Varjabédian et Prugaud 2008, p. 73-84 ; Vyjayanthi Rao, in Stoler 2013, p. 287-321.

7. Voir chap. I, p. 88, et chap. II, p. 108.

8. Voir introduction, p. 17 et p. 22.

privilégie les civilisations qui ont élaboré explicitement une esthétique des ruines comme celles de l'Orient ancien, du monde classique, chinois, arabo-islamique et du Moyen Âge occidental, jusqu'à la définition moderne des ruines en Occident à l'aube du XIX^e siècle. Un tel parcours est par sa nature même arbitraire, il n'induit nullement que d'autres sociétés, qui ne font guère de place à la poésie des ruines, ne relèvent pas d'une histoire universelle, comme on le voit pour l'Inde ou pour l'Amérique ancienne¹. Mon point de départ a été de soumettre la conception de la ruine actuelle telle qu'elle s'impose depuis les Lumières à un examen critique et historique, et le comparatisme m'a semblé être un outil utile à cette déconstruction². D'autres points d'observation auraient été possibles, comme le démontre par exemple l'essai récent de G. Gordillo, qui propose d'en abandonner la notion même³. La violence qu'exercent les États sur les personnes et les paysages de notre monde postcolonial a complètement transformé la notion même de ruines telle que les Lumières l'avaient imaginée. Convoquées au tribunal de l'histoire, les ruines ne témoignent pas seulement des iniquités du passé mais de celles du présent : des zones immenses sont transformées en ruines qui perturbent complètement la vie de leurs habitants⁴. Pour combattre ces atteintes, il faut bien considérer l'histoire plurimillénaire du sentiment des ruines dans sa diversité comme dans sa fragmentation⁵.

S. Settis remarque que dans le monde précolombien le sentiment des ruines semble « exogène », il apparaît au contact des colonisateurs⁶. Ironiquement, c'était une attitude que Pausanias, le plus érudit des antiquaires du monde hellénistique, reprochait aux Grecs :

Les Grecs montrent plus de talent à admirer ce qui provient de l'étranger que ce qui se trouve chez eux en sorte que si les meilleurs de leurs érudits ont analysé dans le moindre détail les pyramides des Égyptiens ils n'ont pas accordé le moindre souvenir au trésor de Minyas ou aux murs de Tyrinthe qui ne sont en rien moins admirables⁷.

Dans une culture aussi attachée aux vestiges du passé que celle des Grecs, la curiosité des grands auteurs comme Hérodote, Thucydide ou Strabon pour l'Égypte a pu apparaître comme une coupable négligence envers les antiquités locales. Preuve que les cultures peuvent révéler des failles et des contradictions lors même que leur rapport au passé semble bâti sur un sol ferme. Le cheminement que j'ai suivi consiste à repérer, dans la diversité des stratégies d'évocation du passé, ces moments imprévus où la découverte et l'observation des traces déclenchent une émotion, un éclair de réminiscence parfois furtif, parfois pleinement assumé ou même exalté.

1. Voir introduction, p. 43.

2. Le classique ouvrage de Macaulay 1984 (1953) a été le premier à tenter une analyse comparée de la littérature des ruines en Orient comme en Occident, voir p. 1-13. L'ouvrage de Zucker 1968 propose une reconstruction historique de l'idée de ruines en Occident, de la Renaissance à l'époque contemporaine.

3. Gordillo 2014.

4. Stoler 2013.

5. Tiberghien 2015.

6. Settis 2011, p. 732 ; voir ici même, chap. VI.

7. Pausanias, IX, 36, 5. Sur ce passage, voir Hartog 2003, p. 172.

CHAPITRE I

**LE SENTIMENT
DU PASSÉ
DANS L'ORIENT
ANCIEN**

CI-CONTRE

III. 14

Aššur, La mémoire des grands hommes : rangée nord des tombes des souverains.

À gauche stèle dédiée Aššur-Resa-Isil II (973-968), à droite Teglath-Phalasar III (745-727).

Fouilles Walter Andrae, 1903-1914. Berlin, Staatliche Museen zu Berlin, Vorderasiatisches Museum, inv. Ass. 15550-15549, Ph. Ass. 4526, voir p. 77.





n Mésopotamie ancienne comme en Égypte, les ruines sont nécessaires tant à l'exercice du pouvoir qu'au prestige des souverains. Ces derniers tiennent leur légitimité d'un sentiment de continuité qui relie les monuments, temples, palais et ouvrages d'art aux rois les plus anciens. Les écritures sophistiquées, constamment perfectionnées par les scribes, maintiennent un lien de génération en génération, elles sont des outils précieux qui accompagnent la construction et l'entretien du bâti. Pharaons d'Égypte et rois de Mésopotamie s'emploient à édifier les monuments les plus gigantesques et les plus somptueux pour exalter leur puissance et impressionner leurs peuples, mais ils utilisent des stratégies différentes. Les Égyptiens construisent en pierre et inscrivent leurs messages sur les hauts murs de leurs édifices. Les Mésopotamiens sont dépendants de la brique crue qui s'érode en moins d'une génération. Il leur faut donc confier leur souvenir à des briques de fondation enfouies dans la terre. Ils s'attachent ainsi à retrouver les traces de leurs plus lointains prédécesseurs et à fouiller le sol pour retrouver les inscriptions et les briquetages anciens. Le rôle des scribes consiste à éviter que la chaîne de la tradition soit interrompue. Ils développent ainsi des pratiques d'observation et de dégagement qui assurent la continuité et l'intelligibilité des vestiges. On peut considérer l'ensemble de ces comportements comme un savoir singulier, un antiquarisme, un appétit de la connaissance du passé qui est partagé par les spécialistes et les souverains. Cet engouement débouche sur la collection et la préservation d'objets anciens ou étranges.

Dans un autre contexte, il en va de même en Égypte, mais l'exercice est un peu différent, il relève d'une observation des paysages de la vallée du Nil dominés par les édifices des premiers pharaons. Leurs successeurs, aidés de leurs scribes, doivent maintenir en l'état ou dégager les monuments recouverts par les sables du désert. Leur approche est plus monumentale et plus familiale. Les prêtres chargés de l'administration des grands sanctuaires exhibent avec orgueil leur parentèle royale ou princière, ils ajoutent des inscriptions à celles déjà existantes en les signant de leurs noms propres. Face aux ravages du temps, ils proclament haut et fort leur savoir-faire au point que les poètes s'en émeuvent et leur rappellent que les mots sont parfois plus solides que les pierres les plus résistantes. Chez les Mésopotamiens, la poésie des ruines est une ode à la destruction des villes inexorablement anéanties par la collusion des vainqueurs et des catastrophes naturelles, pour les Égyptiens elle tient de la confrontation entre la force des mots et la matérialité des pierres. Une opposition évidente dans le monde juif ancien écartelé entre la destruction du Temple et la construction d'une tradition qui est la matière même de la foi et du souvenir.

Les Grecs considéraient avec admiration la pérennité de la tradition et de l'architecture égyptiennes. Quand Hécatée, aux dires d'Hérodote¹, se présente aux prêtres du sanctuaire de Thèbes, il exhibe fièrement la liste de ses ancêtres jusqu'à la seizième génération. Alors, nous dit Hérodote, les prêtres le firent entrer dans le temple et lui montrèrent les centaines de statues de chacun des Grand Prêtres qui avaient été érigées depuis la fondation du temple, et qui se montaient au nombre de 345.

Les Égyptiens étaient conscients de leurs majestueuses architectures et de leurs traditions plurimillénaires. Cette conscience était liée à celle de la continuité des hommes et des dynasties, au sentiment de la pérennité des cadres de vie, des discours et des architectures qui constituaient le cœur de la civilisation de l'Égypte. Les travaux de D.B. Redford et P. Vernus² ont contribué à nous donner une idée plus claire de la façon dont cette construction mentale s'est effectuée.

La singularité de l'expérience égyptienne du rapport au passé a été cernée par J. Assmann dans un livre au titre inspiré : *Stein und Zeit*³. Pour mieux définir ce qu'il entend par ce titre, Assmann a eu recours à cette définition lapidaire :

La pierre en tant que medium pour les Égyptiens du souvenir et de la projection de soi dans l'éternité, et le temps comme une dimension dans laquelle et contre laquelle cette civilisation de la pierre s'est construite⁴.

1. Hérodote, II, 143.

2. Redford 1986 ; Vernus 1995 ; Inglebert 2014 offre une synthèse sur l'historiographie du Proche-Orient, p. 171-196.

3. Assmann 1991. La pierre et le temps sonnent en allemand comme le fameux *Sein und Zeit* de Heidegger.

4. Assmann 1991, p. 11.

La construction d'architectures imposantes est le propre des grands empires, on en trouve des exemples autant chez les Égyptiens que chez les Mésopotamiens et même chez les Chinois, mais il ne faut pas trop s'y fier. Les travaux du préhistorien britannique R. Bradley⁵ démontrent que les premières populations sédentaires de l'Europe protohistorique ont érigé leurs mégalithes avec un sens de la continuité qui nous donne à entrevoir une conception raffinée des relations entre les générations, une capacité à anticiper le développement et l'usage de telles architectures dans le temps. La remarque de Bradley, « les monuments durables, principalement ceux composés de terre et de pierre, possédaient une capacité mnémonique. Leur présence continue et leur réutilisation rendaient le passé présent⁶ », vient conforter celle d'Assmann. Il y a dans les gigantesques architectures mégalithiques, tout comme dans les pyramides d'Égypte, les hautes ziggurats des souverains mésopotamiens et la muraille infinie des empereurs de la Chine ancienne quelque chose de commun, un défi, une volonté de s'imposer face au temps, qui est la marque d'une des dimensions de la condition humaine.

W. Charleton, un de ces médecins rationalistes anglais qui partageaient avec T. Browne, outre la passion des antiquités, le goût des formules efficaces, ne disait pas autre chose quand il s'en prenait à la thèse de l'origine romaine de Stonehenge, défendue par le plus illustre architecte de l'Angleterre du XVII^e siècle, Inigo Jones⁷ :

Au demeurant il semble qu'on doive affirmer modestement qu'il n'y a pas d'homme qui ne se sente concerné par ce qu'il adviendra après lui ; et que les œuvres les plus grandioses des hommes tirent leur origine de cet appétit d'une renommée posthume.

L'« appétit d'une renommée posthume », le souci de laisser une trace grandiose, la volonté d'imposer à la nature un dessein bien précis constituent une stratégie commune à des sociétés très différentes les unes des autres. Nous verrons comment ce désir de mémoire combat l'érosion et tente parfois de passer des pactes avec l'oubli, voire de l'apprivoiser.

Quelque chose sépare cependant les souverains des grands empires des constructeurs de mégalithes : les « despotes orientaux » ne se sont pas contentés de bâtir. Ils ont aussi écrit, sur les murs de leurs pyramides, sur les tablettes déposées dans les dépôts de fondation, sur la paroi des précieux vases de bronze sacrificiels. Ils n'ont pas seulement signé leurs œuvres, ils ont commandé à

5. Bradley 2002.

6. Thomas 2000, p. 86. Voir Bradley 2002, p. 87.

7. Charleton 1725 (1663), p. 2-3.

leurs scribes de tenir les annales de leurs actions, et de décrire la splendeur de leurs constructions. Le bon souverain doit construire des palais et des temples, mais aussi exalter ceux qui l'ont précédé et dont les actions rejailissent sur lui. Certaines sociétés laissent aux monuments le soin d'assurer leur postérité, et développent des stratégies qui s'emploient à résister à l'usure du temps. Ces stratagèmes ne sont pas purement matériels, les monuments sont le produit de conduites sociales, de rituels complexes qui les accompagnent, et qui assurent la transmission d'une génération à l'autre. Quand cette transmission est coupée, quand ne subsiste plus que la seule architecture, alors ils deviennent, au sens moderne, des ruines. Les souverains des grands empires sont les héritiers de ces expériences, cependant l'usage qu'ils



Ill. 15
Statue d'homme naophore :
Saïset, scribe royal et
intendant en chef des greniers,
XIX^e dynastie (XIII^e siècle
av. J.-C.), diorite. Paris, Musée
du Louvre, inv. A73.

font de l'écriture sous ses différentes formes vient en quelque sorte renforcer leur projet. Le texte inscrit sur le monument à la façon égyptienne, ou soigneusement déposé dans une cache de fondation à la manière mésopotamienne, est un message lancé vers le futur qui vise à établir une continuité intellectuelle. Les souverains s'adressent à leurs successeurs et aux lettrés qui, un jour, liront leurs majestueuses, et parfois menaçantes, déclarations.

LA PIERRE ET LE TEMPS

Pourquoi commencer ce périple par les Égyptiens ? Peut-être par un sentiment de continuité puisque leurs hautes pyramides avaient l'ambition de résister à l'immensité du temps, et que d'une certaine façon ils ont mieux réussi cette difficile entreprise que leurs concurrents de Mésopotamie et de Chine. Quand le Génie s'adresse à Volney dans *Les Ruines ou Méditations sur les révolutions des empires* publié à Genève en 1791, il désigne l'Égypte comme un commencement absolu :

Et le Génie me détaillant et m'indiquant du doigt les objets : ces monceaux, me dit-il, que tu aperçois dans cette vallée étroite que le Nil arrose, sont les restes des villes opulentes, dont s'enorgueillissait l'antique royaume d'Éthiopie. Voilà les débris de sa métropole, Thèbes aux cent palais, l'aïeule des cités, monument d'un destin bizarre. C'est là qu'un peuple maintenant oublié, alors que tous les autres étaient barbares, découvrait les éléments des sciences et des arts ; et qu'une race d'hommes aujourd'hui rebut de la société, parce qu'ils ont les cheveux crépus et la peau noire, fondait sur l'étude des lois de la nature des systèmes civils et religieux qui régissent encore l'univers. Plus bas, ces points gris sont les pyramides, dont les masses t'ont épouvanté¹.

Pour que sa leçon historique soit mieux entendue, Volney utilise une image aérienne : le monde n'est pas vu d'en bas, mais d'en haut. Les pyramides gigantesques ne sont alors que de petits points sur le macrocosme habité par l'humanité. La primauté égyptienne est double. Les Égyptiens sont les « premiers inventeurs » au sens grec du terme, et ils ont laissé des traces impérissables, dont ni le temps ni l'espace ne peuvent effacer l'emprise. L'Égypte est, plus qu'un paysage des origines, un

1. Volney 1869, p. 30-32.

monde qui fait coexister harmonieusement le passé et le présent. Chateaubriand souligne le contraste entre le Levant et l'Égypte :

Les ruines changent de caractère en Égypte ; souvent elles étalent dans un petit espace toutes les sortes d'architectures, et toutes les sortes de souvenirs. Le sphinx, et les colonnes du vieux style égyptien s'élèvent auprès de l'élégante colonne corinthienne ; un morceau d'ordre toscan s'unit à une tour arabesque. D'innombrables débris sont roulés dans le Nil, enterrés dans le sol, cachés sous l'herbe ; des champs de fèves, des rizières, des plaines de trèfle s'étendent à l'entour¹.

L'Égypte de Chateaubriand, par-delà son rôle fondateur, devient un lieu magique qui permet au passé de s'incarner. L'œil attentif du voyageur y décèle autant le passage du temps que l'harmonie des styles ou la poésie d'une nature luxuriante, le désert est pacifié par le fleuve. La singularité et la splendeur des paysages égyptiens, et tout particulièrement des pyramides, ne sont pas seulement caractéristiques des récits des voyageurs occidentaux. Le médecin et historien al-Baġdādī (1161-1231) est saisi, bien avant nos imaginations romantiques, par le mystère des pyramides² : Charleton voyait dans les mégalithes des monuments muets, al-Baġdādī reconnaît dans les pyramides une sorte de testament d'un lointain et haut savoir. Il est moins fasciné par le paysage que par la prouesse de la construction. Les pyramides sont des sortes d'objets parfaits, témoignages d'une intelligence en quelque sorte mécanicienne. Cet homme, qui avait parcouru tout le monde arabe, étudié le soufisme et même rencontré Maïmonide, découvre dans la ruine le dessein qu'elle révèle. Il s'agit d'une curiosité plus cérébrale, plus conceptuelle que celle de Volney ou de Chateaubriand. Pourtant la poétique des ruines n'est pas absente de la tradition littéraire arabe. L'érudit égyptien Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (1445-1505), auteur d'un intéressant traité sur les pyramides, cite un poème qui exprime dans un vocabulaire arabe des sentiments proches de ceux de Volney :

Les pyramides défient l'esprit des hommes intelligents,
Et les rêves [les plus extravagants] deviennent insignifiants face à leur immensité.
Leur surface est polie, elles ont une forme triangulaire et sont si hautes
Qu'une flèche lancée vers leur sommet ne les peut atteindre
Je ne sais – car toute méditation tourne court face à elles

1. Chateaubriand 1978, p. 884.

2. Al-Baġdādī, cité par El-Daly 2005, p. 48, et ici même, chap. V, p. 390.

Et toute conjecture est troublée par leur splendeur –,
Si elles sont les tombes de rois païens
Des talismans contre [les ravages] du sable ou des monuments³.

Bien d'autres textes témoignent encore du magnétisme des pyramides et des monuments de l'Égypte ancienne qui, sans distinction, touche auteurs d'Orient et d'Occident. Mais comment les Égyptiens de l'Antiquité ont-ils décrit leurs monuments ? Quelles traditions, quels savoir-faire peuvent-ils justifier de leur édification ?

L'un des textes les plus anciens dont nous disposons pour nous faire une idée des conceptions du passé des anciens Égyptiens est constitué par la base d'une statue inscrite du prêtre Kaouâb, fils de Chéops (vers 2700 av. J.-C.) ; l'inscription est due à un certain Chaemois/Khâemouaset, lui aussi fils d'un pharaon (Ramsès II, 1290-1224 av. J.-C.), grand prêtre de Ptah à Memphis et en quelque sorte conservateur des monuments de la nécropole de Saqqâra. Khâemouaset s'enorgueillit d'avoir découvert, exhumé et restauré la statue de son lointain prédécesseur :

Par le grand maître des chefs d'ateliers artisanaux, le prêtre Sem, le fils royal Khâemouaset, dont le cœur [...] à cause de la présente statue du fils royal Kaouâb, qu'il a saisie alors qu'elle était au rebut dans [...] aimé de son père le roi de Basse- et Haute-Égypte Chéops, en bon état... pour lui donner une place dans la faveur des dieux, en compagnie des esprits excellents qui président au Château du Ka à Ro-Setaou, tant il aime les nobles ancêtres qui vivaient auparavant et dont toutes les actions furent remarquables, véritablement utiles un million de fois ; que cela dure, selon toute vie, stabilité, puissance, le prêtre Sem, le fils royal Khâemouaset, après qu'il eut rétabli tous les rites de ce temple qui étaient tombés dans l'oubli de la mémoire des hommes, tandis qu'il faisait creuser un bassin en face d'un sanctuaire vénérable, un travail qu'il avait souhaité, lors d'allées et venues pour assainir et apporter de l'eau du canal de Chéphren, pour qu'il soit doué de vie⁴.

D'emblée le prêtre se définit comme un antiquaire, quelqu'un qui a la charge de veiller à la protection des monuments du passé, mais qui est aussi capable de les interpréter. Toutes les règles classiques d'une curiosité

3. Nemoy 1939, p. 21.

4. Schnapp 1993, p. 328. Un poème du nomarque d'Éléphantine au XIX^e siècle avant J.-C. Sarenpout décrit en détail la restauration d'une tombe d'un général fameux qui vivait trois siècles auparavant, voir Stewart 2019, p. 11, et Franke 1994, p. 155-157.

Ill. 16

Fossile éocène avec inscription hiéroglyphique, découvert par Ernesto Schiaparelli à Héliopolis (date incertaine, entre le VIII^e et le IV^e siècle av. J.-C.). Turin, Museo delle Antichità Egizie, inv. S. 02761.



archéologique apparaissent dans ce texte : l'identification précise de l'objet, son assignation à une période et même à une personne déterminée, la volonté d'établir une relation, ici de type dynastique, avec le passé. Surtout l'idée d'une continuité retrouvée qui procède du rétablissement des rites. Contre l'érosion des architectures et des statues, l'observation du sol est un outil de mémoire, un moyen de rétablir la communication fragile, mais décisive, entre les hommes du présent et ceux du passé. Certes l'excavation est le résultat d'une découverte fortuite liée à l'aménagement du sanctuaire, mais cela même vient renforcer la dimension antique de l'événement. Il ne s'agit pas d'une quête aux objets rares ou précieux, traditionnelle dans une société qui réserve aux tombeaux les productions les plus rares de l'artisanat, mais d'une affirmation religieuse, culturelle et politique de la mémoire. La redécouverte, le rétablissement et l'identification des traces du passé sont les marques d'une piété qui est aussi une forme de respect et d'émotion. Ce souci du passé n'est pas isolé et les restaurations de Khâemouaset sont nombreuses¹.

1. Sur ce personnage, voir Gomaa 1973, l'article d'Aufrère 1998, et Charron et Barbotin 2017. Sur l'entretien et la restauration des monuments en Égypte ancienne, voir Galicier 2010.

L'aventure de Khâemouaset est particulièrement frappante en ce qu'elle illustre la volonté de remémoration des clercs de l'ancienne Égypte, et nous verrons que ce genre de sensibilité est commune aussi bien aux Égyptiens et aux Mésopotamiens qu'aux Chinois ; toutefois un autre document atteste une curiosité d'un type différent, à la fois privée et plus laïque. Il s'agit d'un fossile découvert par Ernesto Schiaparelli à Héliopolis dans une zone archéologique aux fonctions mal définies². Ce fossile d'un oursin (*Echinolampas africanus*) du Lutétien porte une inscription composée de douze signes hiéroglyphiques qu'E. Schiaparelli traduit de la façon suivante : Fossile « trouvé au sud de la carrière par le “père divin” [le prêtre] Tcha-nefer ».

L'exploitation des carrières est bien connue par divers témoignages et le nom du prêtre Tcha-nefer est souvent attesté dans l'onomastique égyptienne à partir du Nouvel Empire. Entre cette inscription et celle de Khâemouaset il y a une distance considérable. D'un côté, un document officiel qui témoigne de la piété et du savoir de son inventeur, de l'autre un témoignage privé de la curiosité d'un lettré qui ramasse un objet bizarre,

2. Scamuzzi 1947. Je remercie Sydney Aufrère de m'avoir signalé ce document. Aufrère 1998, p. 14.

un sémiophore. Il nous est difficile de savoir pour quelles raisons ce prêtre a conservé et étiqueté ce fossile, mais il nous suffit de supposer que son intérêt révèle une curiosité qui est à la source de ce que nous appelons la collection. Un acte qui suppose d'extraire l'objet d'un environnement fonctionnel ou naturel pour le mettre à part, le décrire sommairement, l'identifier, en bref, le constituer en objet de signification. . . À mi-chemin de l'antiquaire et du naturaliste, Tcha-nefer mériterait une place dans la galerie des premiers collectionneurs de l'humanité.

Par-delà leur curiosité personnelle, scribes et savants collectent et déchiffrent les inscriptions anciennes. Ce type de savoir est un outil nécessaire à l'accomplissement du culte et au respect des dieux, il jette un pont entre curiosité et vérité. Le culte des Égyptiens pour les monuments confine à l'obsession, les pharaons s'emploient à construire des « monuments d'éternité » (le mot monument en égyptien est associé à la racine *men* être stable).

Chaque pharaon cherche à commissionner les meilleurs des architectes pour laisser une trace ineffaçable de son pouvoir et de sa piété¹. Aussi la connaissance des monuments du passé et leur imitation font-elles partie des tâches de l'architecte. Celui-ci doit s'entourer de peintres et de sculpteurs qui ont pour mission d'assurer la gloire du pharaon. Le rang que les uns et les autres occupent dans la société dépend de leur savoir-faire et des secrets de leur art :

Le roi [...] m'a rendu plus grand que les courtisans [...] et mon maître s'est montré satisfait des solutions que je proposais. . . Il m'a promu pour diriger les travaux. . . et j'ai été introduit au Château de l'Or pour mettre au monde les statues de culte et les images de tous les dieux. « Je suis un admis à l'inaccessible », quelqu'un qui voit Rê dans ses manifestations et Atoum dans son ré-enfantement [...] je suis aussi celui à qui incombe de les faire reposer dans les sanctuaires².

La maîtrise des arts est une des conditions de la gloire du souverain, elle concrétise l'espoir d'une longévité supérieure à celle de la vie humaine, une sorte de garantie de mémoire qui associe l'édifice et son commanditaire. Dans la vision égyptienne de la création et de la réalisation d'un monument, l'artisan est un personnage inspiré capable de communication avec les dieux, et cette capacité est le moyen d'échapper à l'érosion qui menace aussi bien les choses que les êtres. La connaissance des secrets du passé est donc l'une des

conditions de la réussite de l'œuvre, chaque pharaon est en compétition avec ses prédécesseurs et ses successeurs. La récupération de *spolia* est une manière de distinguer et d'honorer l'œuvre. Ainsi le fils inspiré du pharaon Snefrou (prédécesseur de Chéops), Hordjédef, collectionne, selon le *Livre des Morts*, des inscriptions anciennes :

Cette formule a été trouvée à Hermopolis, sur un bloc de quartzite de Haute-Égypte, sous les pieds de ce dieu, au temps de la majesté du roi de Haute- et Basse-Égypte Mykérinos, par le prince Hordjédef, qui le trouva quand il vint inspecter les temples, tandis qu'une force l'accompagnait pour cela : il l'avait demandée pour lui en hommage et il l'avait rapportée comme une merveille au roi quand il vit que c'était quelque chose de très secret, qui n'avait été ni vu ni aperçu³.

L'Antiquité n'est plus simplement un objet de piété comme dans la découverte de Khâemouaset, elle révèle un bien rare, un objet de collection, quelque chose qui n'est accessible qu'au roi et à ses savants conseillers. Un autre texte du même recueil contribue à préciser cette dimension antiquaire :

Ce texte est transcrit conformément à ce qui a été trouvé et écrit [par] le prince Hordjédef, qui le trouva dans un coffre secret, en un écrit du dieu lui-même, dans le temple d'Ounou, maîtresse d'Ounou (à Hermopolis) quand il voyageait pour faire l'inspection des temples, des villes, des campagnes, et des buttes des dieux ; ce qui est récité en secret dans la Douat, un mystère de la Douat, un mystère de l'empire des morts⁴.

La découverte n'est pas fortuite, elle est liée aux tâches d'inspecteur et de gestionnaire du prince. Hordjédef et ses pareils sont des administrateurs du sacré, ils ont pour fonction de pourvoir à l'entretien des sanctuaires, et cette responsabilité réclame des savoirs particuliers, ainsi qu'une attention à des signes cryptiques que les dieux envoient aux hommes. Ils révèlent à l'émissaire du pharaon ce qu'ils avaient caché aux autres hommes et aux autres rois : le texte original, œuvre divine, message trop précieux pour être dévoilé à un autre qu'au pharaon. Les scribes certifient l'authenticité du message transcrit par le prince et soigneusement recopié. Le statut du texte, ses conditions de conservation et de transmission font partie de l'histoire qui, pour être reçue, doit produire un effet de réel : la curiosité antiquaire, les méthodes qui l'accompagnent sont là pour en témoigner.

1. Müller 1990.

2. Kruchten 1992, p. 110-112.

3. Barguet 1967, p. 104-105. Sur ce texte voir Aufrère 1998.

4. Barguet 1967, p. 76. Voir Aufrère 1998.

Ill. 17
Bloc de granit gravé
au nom du pharaon Shabako,
provenant du sanctuaire
de Ptah à Memphis
(710 av. J.-C.). Londres,
The British Museum,
inv. EA 498.



Beaucoup plus tard, au VIII^e siècle avant J.-C., un pharaon d'origine éthiopienne (XXV^e dynastie), Chabaka (Shabako), fera inscrire ce message sur un bloc de granit noir du sanctuaire de Ptah à Memphis :

Sa Majesté a écrit une nouvelle copie de ce document dans la maison de son père Ptah. Sa Majesté l'avait découvert comme l'œuvre des ancêtres qui avait été dévorée par les vers et qui n'était pas [complètement] lisible du début à la fin. C'est pourquoi Sa Majesté l'écrivit à nouveau en sorte qu'elle soit plus belle qu'elle n'était auparavant, en sorte que son nom perdure et que son monument reste dans la demeure de son père Ptah pour toujours¹.

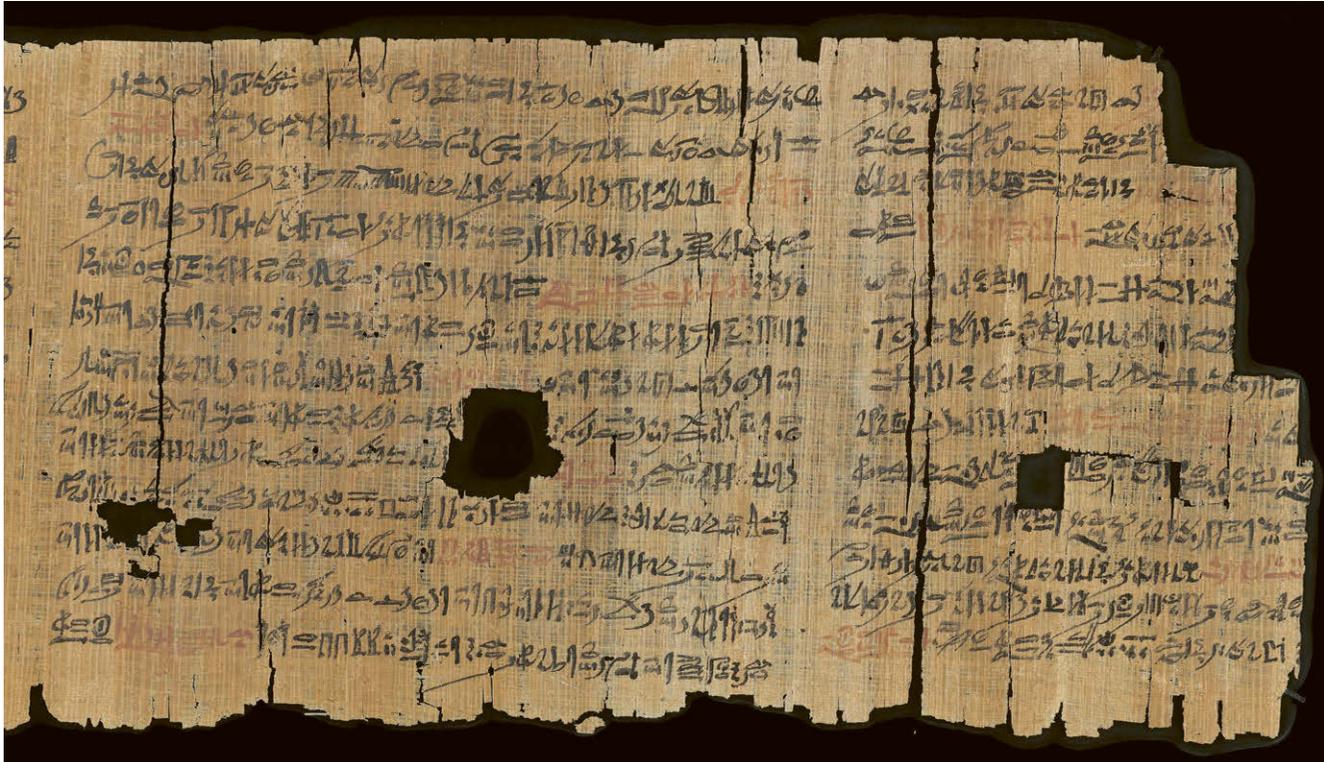
Le texte ainsi soigneusement recopié remonte par sa langue et son orthographe à l'Ancien Empire, soit deux bons millénaires avant le règne de ce pharaon qui, par cet acte de piété, a voulu, en préservant le message du dieu, contribuer à la survie de sa propre mémoire. Pour la première fois, semble-t-il ici, les vers, en lieu des souris chères à Karl Marx, sont censés exercer une rongeuse critique sur un papyrus ou une plaquette de bois.

Mais il ne suffit pas de construire des monuments, d'édifier des pyramides et des tombeaux, il faut que

ceux-ci portent témoignage du rang et de la renommée de leurs commissionnaires. Face aux architectes, aux sculpteurs et aux peintres, les scribes – ou du moins certains d'entre eux – revendiquent leur part de notoriété :

Ces écrivains, hommes de savoir,
Qui remontent aux temps postérieurs à l'arrivée des dieux
Ces vrais devins du futur, ils sont devenus tels
Que leurs noms s'inscrivent dans l'éternité
Bien qu'ils soient partis là-bas, quand leur temps de vie s'est achevé
Quand leurs contemporains sont tous oubliés
Ils ne se sont pas bâtis des pyramides d'airain
Pas plus que des stèles de fer ;
Ils n'ont pas cherché à laisser des héritiers sous la forme d'enfants,
Pour conserver leurs noms vivants.
Mais ils ont créé des livres pour héritiers
Et des leçons qu'ils ont composées.
Ils se sont empressés de présenter au prêtre lecteur les rouleaux inscrits,
Et les tablettes inscrites « au fils aimant »
Le jonc est leur fils
La surface polie est leur femme.
Les Grands comme les Petits
Leur ont été donnés comme enfants ;

1. Bull 1955, p. 27.



Le scribe l'emporte sur tous.
 On leur a construit des portes monumentales et des chapelles, elles se sont effondrées
 Leurs autels sont salis par la terre
 Les prêtres chargés des morts s'en sont allés
 Leurs chapelles funéraires oubliées.
 Mais on cite leurs noms et leurs écrits, ceux qu'ils ont composés
 Car ils subsistent par la puissance de leur achèvement.
 Et l'on se souvient de leurs créateurs pour l'éternité
 Devient un scribe, prend cela à cœur
 Et ton nom sera tel.
 Des enseignements sont leurs pyramides
 Plus précieux qu'une pierre funéraire inscrite est un livre
 Plus précieux qu'une chambre funéraire [?] bien construite
 Ces livres font fonction de tombe et de pyramide
 Pour maintenir leurs noms vivants.
 Dans l'au-delà c'est certain cela a de l'importance
 Qu'un nom dans la bouche des hommes.
 L'homme s'en est allé, son corps est poussière
 Tous ses contemporains ont été portés en terre.
 L'écriture cependant fait qu'on se souvient de lui
 Et qu'une bouche le dise à l'autre.
 Plus précieux est un livre qu'une maison aux murs dressés
 Plus précieux qu'une chambre funéraire tournée vers l'ouest

Plus précieux qu'un château bien planté sur ses fondations
 Plus précieux qu'une pierre votive dans le temple¹.

Ce texte d'époque ramesside (fin du II^e millénaire) exprime avec une vigueur inattendue la compétition entre les différents types d'artisans de la mémoire. Face à la pierre, le texte revendique son autonomie et sa supériorité : une écriture qui n'est pas muette, mais qui a besoin de la bouche des hommes pour en prononcer le contenu. Pour reprendre les conclusions de J. Assmann, il y a deux manières de faire face au conflit entre *Stein* et *Zeit*. L'une consiste à maîtriser la construction de la tombe, à ériger une trace de soi dans la pierre jusqu'à la consommation des siècles. L'autre est plus immatérielle puisqu'elle confie aux mots le soin de la mémoire. Même inscrits sur les flancs du monument, les mots relèvent d'un ordre différent, car « une bouche doit le dire à l'autre » ; la communication verbale, rendue possible parce que le lecteur potentiel lit à voix haute, établit entre les générations une relation d'un ordre différent.

J. Svenbro a attiré l'attention sur les relations de l'écriture et de la mémoire en Grèce ancienne, et il a insisté

1. Papyrus Chester Beatty, IV, 2, 5-3, 11, cité par Assmann 1991, p. 173. Cette tension peut se résoudre dans la figure de certains personnages comme Imhotep, à la fois architecte et scribe, comme me le fait remarquer Alain Zivie.

CI-CONTRE

III. 18

Papyrus Chester Beatty IV,
feuille 5, v° 1-3,
XIX^e dynastie (XIII^e siècle av. J.-C.).
Londres, The British Museum,
inv. EA 10684,5.

sur l'étrange relation entre le scripteur et le lecteur par l'intermédiaire de la lecture à voix haute : on voit que cette idée grecque était déjà en place chez les Égyptiens¹. Pour les Grecs, l'immortalité relève du *kléos* (la renommée) et de la *genesis* (la descendance) : les Égyptiens raisonnent de la même façon, mais ils divergent des Grecs par les moyens d'assurer ce *kléos*. Même si leurs poètes clament haut et fort que leurs œuvres leur assureront la renommée, les pharaons comme le peuple croient davantage dans la pierre et la tombe, malgré la pratique constante des pillages.

Les monuments incarnent une communication muette, ils captivent, séduisent ou impressionnent, et les Grecs, les premiers depuis Hécatée d'Abdère, ont été fascinés par le message muet des nécropoles égyptiennes :

C'est que les habitants du pays n'attachent aucune importance au temps qu'ils passent dans cette vie, mais font le plus grand cas du temps qui, après leur mort, pourra perpétuer le souvenir de leur mérite. Les maisons des vivants, ils les nomment « auberges » parce que nous n'y habitons que peu de temps. Mais les tombes des morts, ils les appellent « demeures éternelles » parce que les morts habitent dans l'Hadès pour l'éternité. Voilà pourquoi, alors qu'ils se soucient peu de l'aménagement de leurs maisons, ils ne négligent aucun excès de zèle pour leurs tombeaux².

Les Grecs ont donc vu l'Égypte comme une « demeure d'éternité », comme une civilisation qui privilégie l'au-delà face à la brièveté de la vie humaine. J. Assmann a fort bien souligné que cette singularité égyptienne relevait d'une dialectique savante entre monument, écriture et mémoire, qui n'a guère de parallèle. Il faut laisser une trace de soi, et

pour l'inscrire dans la longue durée, monument et écriture se conjuguent au service de la mémoire³. Mais les Grecs n'ont saisi qu'une partie de ce besoin de mémoire, car ils n'avaient pas accès aux textes que le déchiffrement des hiéroglyphes nous a rendus compréhensibles. Et ceux-ci nous révèlent une sensibilité au passé, une poésie des ruines qui n'est pas sans rapport avec l'émotion qui étreint la littérature européenne de la Renaissance au contact d'un monde gréco-romain redevenu visible.

Le Chant du Harpiste dans la tombe d'Antef (XXII^e siècle av. J.-C.) en donne un exemple :

Les générations s'en vont
D'autres arrivent depuis le temps des ancêtres.
Les dieux qui les précédaient
Reposent dans leurs pyramides
Les Nobles et les Glorieux
Sont ensevelis dans leurs pyramides.
Ceux qui bâtissaient des maisons – leurs gîtes ont
disparu –
Que sont-ils devenus ?
J'ai entendu les mots d'Imhotep et d'Hordjédef
Leurs maximes sont dans toutes les bouches
Où donc sont leurs gîtes ? Leurs murs sont délabrés,
ils n'ont plus de lieu, comme s'ils n'avaient jamais été⁴.

Le passé est peuplé de Dieux, de Grands et de poètes : si les premiers gisent toujours dans leurs pyramides, les poètes, qui sont aussi des bâtisseurs comme Imhotep et Hordjédef vivent par leurs œuvres qui passent de bouche en bouche. Les monuments d'éternité sont constitués par les pierres et les paroles de ceux qui les ont forgées. Le sens du temps qui passe, la mélancolie de la condition humaine sont les ingrédients de ce type de poésie qui tire son aliment de la contemplation et de la compréhension du passé. On retrouve ici sans peine la définition de R. Mortier :

Avant d'acquérir une beauté propre, la ruine a d'abord une fonction médiatrice : elle autorise la méditation historique, philosophique, morale⁵.

Il ne fait donc aucun doute que l'Égypte ancienne a jeté les bases des pratiques antiquaires et qu'elle a créé un univers culturel dans lequel la relation du passé et du présent, la concurrence des formes verbales et monumentales du souvenir contribuent à donner un cadre historique, religieux à des exercices de mémorisation

1. Svenbro 1988 : « Au moment de la lecture, le lecteur se trouve devant une écriture présente dans l'absence du scripteur. De même qu'il prévoit sa propre absence, le scripteur prévoit la présence, en face du lecteur, de son écriture. La lecture est la rencontre entre le lecteur et les traces écrites d'un absent », p. 53.

2. Diodore de Sicile, I, 51, 2 (trad. Y. Vernière, Collection des universités de France - CUF -, 1993).

3. C'est aussi le cas en Mésopotamie, mais la monumentalité n'atteint pas les mêmes proportions.

4. Papyrus Harris, 500 (Londres, British Museum); Assmann 1991, p. 215.

5. Mortier 1974, p. 9.

sociale d'un style particulier. Si chacun, du plus noble au plus humble, pense à se projeter dans les temps qui suivront sa mort biologique, il lui faut aussi se tourner vers un passé aussi lointain qu'obsédant, dont les ruines dominant le paysage quotidien. Chaque individu veut ajouter aux ruines du passé les siennes, en construisant de nouvelles pyramides ou de nouveaux poèmes, destinés à survivre à l'érosion. On accepte l'idée que le souvenir doit en quelque sorte pactiser avec la ruine. L'infiniment grand, l'infiniment petit ou l'infiniment beau sont des moyens de lutter avec le temps, des outils pour résister à l'érosion : pharaon architecte, scribe ou poète, chacun a recours à une stratégie qui utilise (parfois en les associant) ce genre de moyens. Les Égyptiens sont en quelque manière des antiquaires pyromanes qui anticipent la ruine dans l'ébauche du monument. En ce sens, leur expérience des ruines annonce la « ruine des ruines » chère à Benjamin Péret¹. Péret ne cite pas la pyramide dans son essai, mais la caverne est le pendant de la pyramide : à la fois tombeau et texte, architecture tentaculaire et modèle réduit, construction futuriste et ruine. Le texte de Péret établit une relation presque égyptienne entre le château qu'habite l'homme et la tombe qui marque sa fin dernière. Tout château, si prestigieux soit-il, est destiné à devenir tombe, toute tombe est oublié.

LE FUTUR EST DERRIÈRE NOUS²

Les souverains des grands empires ont donc expérimenté par des voies diverses les techniques de préservation, de conservation et d'exaltation de la mémoire. Aux côtés des Égyptiens, les Mésopotamiens et les Chinois font bonne figure, mais ils contribuent, par des procédures et des dispositifs spécifiques, à établir des liens entre leur pouvoir et la mémoire. Le monde oriental ancien apparaît ainsi comme un vaste laboratoire du contrôle de la mémoire, comme un régime social qui se prête plus que d'autres à des stratégies mémorielles.

Les rois de Mésopotamie ne sont pas moins antiquaires que les Égyptiens ; comme eux, ils établissent une équation entre le prince et les monuments, mais

en remplaçant la pierre par la brique³. Comme eux, ils ont recours à l'écriture en tant que moyen de communication entre les générations. Comme eux, ils favorisent la naissance d'une culture lettrée qui fait appel à la tradition, aux textes antérieurs, voire au savoir des Anciens. Le souverain babylonien est par définition un bâtisseur. S. Lackenbacher l'a démontré, la rapide dégradation des architectures de briques impose au roi une surveillance constante de ses palais. Temples et demeures doivent être périodiquement reconstruits, et cette réhabilitation est à la fois une manifestation de piété et un acte politique. La révérence des souverains du présent envers les souverains du passé réclame une stabilité culturelle, une capacité à déchiffrer les écritures anciennes au long des siècles, voire des millénaires. Le processus de construction est ainsi un processus de reconstruction : il faut retrouver les traces des anciens temples et palais pour en bâtir de nouveaux, à la fois identiques et différents. Identiques dans l'esprit, car le roi, pas plus que ses artisans, ne se soucie de la vraisemblance stylistique. C'est l'intention qui compte, non la ressemblance :

La mémoire du monument devenait plus importante que le monument lui-même dont l'existence n'était pas liée à sa forme concrète : l'idée l'emportait sur une réalité fugitive⁴.

Les pharaons répondaient au défi de l'érosion par la massivité et la solidité de leurs monuments ; les souverains mésopotamiens, qui ne disposaient pas de carrières de pierre facilement accessibles, ont imaginé une autre solution, celle d'organiser la mémoire de leurs reconstructions continues grâce à des briques de fondation, à des inscriptions dédicatoires systématiquement produites à l'occasion de la construction des édifices. Certes, les pharaons se glorifient de leurs travaux par des inscriptions, mais les souverains mésopotamiens vont beaucoup plus loin, en créant un formulaire décliné à l'infini qui insiste sur leur piété, leur grandeur et la continuité qu'ils établissent entre leurs prédécesseurs et leurs successeurs. Il y a là quelques évidentes différences de comportement et de technique. Les pharaons s'employaient à résister à l'érosion par d'immenses édifices de pierre. Les souverains mésopotamiens imaginèrent ces briques inscrites, respectueusement enfouies, qui attestaient la piété du souverain autant que sa munificence. Elles constituaient un message de ce dernier adressé à ses descendants, en même temps qu'un témoignage de sa connaissance des réalisations de ses prédécesseurs.

1. Péret 1939. Voir ici même, introduction, p. 17.

2. En akkadien, le futur se dit « derrière nous », voir chap. I, p. 88.

3. Berneck 1996.

4. Lackenbacher 1990, p. 183. Sur les scribes et les monuments, voir Roche-Hawley 2019.

Ce savoir-faire cependant est un peu ironique : ce n'est pas la solidité des murs, la somptuosité des décors sculptés ou peints qui témoignent à eux seuls de la grandeur du roi, mais de simples briques de terre crue séchées au soleil, soigneusement inscrites par des scribes vigilants. Les souverains connaissent la précarité de leurs édifices, mais ils proclament très haut et très fort leur grandeur en recourant à ce modeste moyen de communication avec le futur. Cette subtile stratégie repose sur un savoir partagé qui unit les scribes par-delà les millénaires. Elle suppose une capacité philologique, une aptitude à maîtriser les graphies archaïques, les traditions diplomatiques, qui est la marque originale des scribes mésopotamiens, dont nous savons qu'ils étaient des collectionneurs d'inscriptions autant que d'habiles traducteurs. Égyptiens et Mésopotamiens démontrent la même foi et le même intérêt pour le passé, ils l'explorent cependant par des voies différentes. Les Mésopotamiens s'acharnent à combattre l'érosion par le savoir : les ruines de leurs fragiles palais, paradoxalement, protègent les briques inscrites. Toutefois, pour communiquer avec le passé, ces messages pieusement déposés dans le sol ne suffisent pas, il faut s'assurer que, dans la chaîne des générations, rois et scribes iront fouiller ce même sol pour y retrouver ces traces indestructibles.

Cette avidité à explorer le sol, à dégager les substructions précédentes, à dater et interpréter les murs, objets et inscriptions qui apparaissent, a quelque chose de troublant pour l'archéologue moderne, qui a parfois l'impression de rencontrer là des prédécesseurs aussi passionnés que lui-même. G. Goossens a cependant nuancé cette image des rois néo-babyloniens, en insistant sur la dimension religieuse et politique de cette attitude qui visait à assurer une continuité indiscutable entre présent et passé. Car les souverains et leurs scribes cherchent, dans le sol des temples, quelque chose de bien précis :

Un mot revient sans cesse lorsqu'il est question de ces fouilles, un mot qui caractérise ce qu'on recherche et qu'on trouve, le mot *temenu* [...] le *temenu* est l'ancien texte de fondation qui authentique [*sic*] la construction d'un temple. Son antiquité peut être toute relative, il suffit que le texte ait été déposé par les prédécesseurs du roi, mais elle est indispensable, car d'autre part pour désigner son propre texte de fondation, un roi ne parle pas de *temenu* mais de *sitru*¹.

La nature même du *temenu* importe peu, il peut s'agir d'un cône ou d'un cylindre en terre cuite, d'une tablette,

voire d'un dépôt de fondation avec tablettes d'or et de lapis-lazuli, parfois même d'une statue portant une inscription.

Ce qui constitue le *temenu* c'est donc la preuve d'une tradition, même s'il apparaît par la suite que cette tradition est fautive du fait qu'un document plus ancien la contredit. La preuve ne résulte pas nécessairement d'un document écrit, quoique ce soit préférable, mais à défaut de texte on peut admettre comme *temenu* toute pièce d'antiquité certaine trouvée au cours des recherches².

La recherche du passé est donc un exercice de piété qui nécessite des savoirs complexes. Le roi et ses scribes doivent être capables de déchiffrer les écritures anciennes pour valider leurs découvertes, il leur faut aussi reconnaître les traces de temples anciens, de lieux de culte, tirer parti de la topographie et du climat pour déceler des constructions anciennes. En somme, le savoir antiquaire est l'un des outils de la fonction royale, un moyen d'affirmer autant la grandeur que l'élection par les dieux du souverain.

Les assyriologues se sont employés aussi à modérer une vision trop antiquaire des sociétés mésopotamiennes en insistant sur les spécificités de la période néo-babylonienne, qui voit fleurir les recherches des cultes anciens, collections d'inscriptions et excavations. Reste cependant que nous pouvons observer dès le III^e millénaire, chez les Sumériens, l'apparition d'inscriptions dédicatoires qui identifient les temples selon un schéma bien déterminé :

Il comprend le nom de la divinité à laquelle le bâtiment est dédié, le nom du souverain, le verbe exprimant l'action et l'objet de la construction³.

Ce protocole sumérien est largement répété par les souverains postérieurs qui tentent de s'identifier aux grands rois du passé. S. Lackenbacher a démontré la singularité de cette pratique épigraphique et architecturale qui fait du récit de construction un adjuvant presque nécessaire de l'entreprise de rénovation ou de création d'un palais ou d'un sanctuaire. Pour les Mésopotamiens, l'érection d'un palais ou d'un temple se place dans la continuité de l'action des souverains. L'inscription sur la tablette ou la brique de fondation est comme le colophon d'un livre. Elle suppose un savoir, une précision philologique et historique déconcertante. Ainsi Assarhaddon évoque-t-il l'histoire du temple d'Aššur :

1. Goossens 1948, p. 149-159. Voir maintenant l'étude d'ensemble de Schaudig 2010 et la notion « recherche des fondations ».

2. Goossens 1948, p. 151.

3. Kupper et Sollberger 1971, p. 25.

Le temple primitif d'Aššur, qu'Ušpia, mon ancêtre, prêtre d'Aššur, avait bâti jadis était tombé en ruine. Erišum, fils d'Ilu-šuma, mon ancêtre, prêtre d'Aššur, l'avait reconstruit. 120 années s'étant écoulées, il était retombé en ruine et Šamši-Adad, fils d'Ila-kabkabī, mon ancêtre, prêtre d'Aššur, l'avait reconstruit. 434 ans s'étant écoulés, ce temple fut détruit par un incendie. Salmanasar [I^{er}], fils d'Adad-nārārī, mon ancêtre, prêtre d'Aššur, le reconstruisit. 580 ans s'étant écoulés, la *cella* intérieure, où demeure Aššur, mon seigneur, le *bit šahūri*, le sanctuaire de Kubu, celui de Dibar et celui d'Ea étaient ruinés, décrépits et vétustes¹.

Pour obtenir l'agrément des dieux, il n'est pas seulement nécessaire de restaurer les sanctuaires, il faut retrouver les lieux de leur fondation et tenter de reconstruire leur histoire. Bien sûr, ce genre de chronologie est sujet à caution, mais ce qui importe c'est l'historicité dans laquelle le souverain inscrit son action. L'exercice du pouvoir est un combat contre la décrépitude, contre le « temps dévoreur » que le souverain doit apprivoiser. Ici les textes n'ont pas la monumentalité des inscriptions lapidaires égyptiennes, toutefois leur discrétion même, leur répétition sont un gage d'endurance et de résistance.

Ce qui fascine chez les Mésopotamiens, c'est le lien intime et structural entre la fondation et le récit qui l'accompagne. Au fil du temps, ce récit gagne en précision et en importance. Il ne décrit pas seulement l'acte de construction, mais la splendeur de l'architecture et des décors qui l'accompagnent. L'émulation, la compétition même entre les rois du passé et ceux du présent sont le moteur de ce type de pratique : Sennachérib (704-681) portera le défi encore plus loin, qui voudra construire *Le Palais sans rival*². Le palais sans rival doit toucher l'imagination : apparaît alors le thème de la concurrence des arts, les bas-reliefs, les peintures, les architectures elles-mêmes deviennent des enjeux chargés d'assurer le prestige et la réputation du roi. Reste qu'au bout du compte les rois et les scribes ont plus confiance dans les inscriptions que dans les monuments :

Aucune civilisation, probablement, n'a eu à la fois autant de défiance dans l'avenir de ses constructions et de foi en son écriture mais en même temps n'a lié à ce point l'une aux autres pour répondre à son besoin d'éternité³.

En Mésopotamie, monuments et inscriptions sont concurrents. Les scribes revendiquent autant leur savoir ésotérique que leur curiosité pour le passé. Ainsi,

E. Sollberger attire l'attention sur une tablette du British Museum en provenance de Sippar⁴. Il s'agit d'une inscription présargonique sur une tablette recopiée par un scribe néo-babylonien. L'inscription, la plus ancienne jamais copiée, signifie :

L'homme de Mari, le marchand, fils d'Iddi-'il, le scribe, fils d'Arši-aha, le Samaréen, a dédié cette statue à Šamaš.

Elle est suivie d'un commentaire explicite qui indique la provenance et le lieu de découverte :

De l'épaule droite d'une statue de pierre qui [...] dans les débris de l'Ebabbar.

À la même époque, Nabonide apparaît comme un souverain antiquaire qui organise des fouilles pour redécouvrir des temples anciens, et qui démontre son savoir et sa piété en mettant au jour des inscriptions que ses prédécesseurs n'avaient pas été capables de découvrir⁵. Ce goût antiquaire s'exprime dans la revendication royale d'une compétence épigraphique et linguistique. Ainsi ce passage d'une tablette d'Aššurbanipal :

Moi, Aššurbanipal, j'ai étudié la technique du sage Adapa tout l'art du scribe. J'ai l'expérience des signes ominaux du ciel et de la terre, j'en discute dans l'assemblée des maîtres en érudition. Je débats de [l'ouvrage] « Si le foie est le reflet du ciel » avec des devins experts. Je peux résoudre les réciproques et produits les plus complexes qui n'ont pas de solution. J'ai lu une composition sophistiquée, dont la version sumérienne est obscure et la version akkadienne difficile à interpréter. J'ai examiné les inscriptions sur pierre d'avant le Déluge qui sont un mélange de *Kakku sakku* [ce qui est scellé et obscur]⁶.

Le souverain exprime ici sa passion pour les inscriptions anciennes, sa capacité à déchiffrer les messages les plus cachés, sa connaissance des premières écritures d'avant le Déluge que les dieux ont données aux hommes. À l'époque néo-babylonienne, l'antiquarianisme devient une des composantes de la politique des souverains, collecter des inscriptions, fouiller des temples, amasser des objets venant des époques les plus anciennes et des villes les plus éloignées du royaume sont des activités royales⁷. Cet antiquarianisme est au cœur des conceptions religieuses et politiques des souverains néo-babyloniens.

1. Lackenbacher 1990, p. 32. Voir la nouvelle édition de ce texte, in Leichty 2011, p. 124-125.

2. Lackenbacher 1990, p. 55.

3. *Ibid.*, p. 192.

4. Sollberger 1967.

5. Beaulieu 1994, et Joannès 2009.

6. Tablette d'Aššurbanipal, milieu du VII^e siècle ; Beaulieu 1994, p. 38 ; trad. Villard 1997, p. 137.

7. Voir Joannès 2009.

Ill. 19
Coffret en terre cuite
contenant la tablette du soleil
(calcaire, 860-850 av. J.-C.)
et son moulage, déposés
par Nabopolassar
(625-605 av. J.-C.),
dans le temple de Šamaš
à Sippar. Londres,
The British Museum,
inv. 91000.



Une tablette de Nabonide traduite par Erica Reiner exprime de façon extraordinaire les dimensions pratiques, religieuses et politiques de cette recherche des traces du passé :

Par ce que pour un très long temps, la charge de la grande prêtresse avait été oubliée
Et que ses traits singuliers n'étaient indiqués nulle part,
j'y songeais jour après jour.
Le temps prévu étant arrivé, les portes s'ouvrirent à moi,
Et je portais donc les yeux sur une ancienne stèle de Nabuchodonosor I^{er},
Fils de Ninurta-nadin-šumi, un ancien roi du passé,
Sur laquelle était figurée l'image de la grande prêtresse.
De plus ils [nos prédécesseurs] avaient enregistré et déposé dans l'Egipar
Ses biens, ses vêtements et ses bijoux.
J'examinai avec attention les tablettes anciennes d'argile et de bois
Et je fis tout exactement comme dans les temps anciens.
Une stèle, ses biens, le nécessaire de sa maison,
Je les fis exécuter à nouveau, et après avoir porté sur chacun une inscription,
Je les déposai devant mon seigneur et ma Dame, Šin et Ningal¹.

La recherche du passé est donc une pratique pieuse qui s'inscrit dans des traditions et des savoirs sans lesquels les charges ne sont plus pourvues, les rites ne peuvent plus être pratiqués. Le culte doit s'appuyer sur le culte, les images appellent les images, et, pour rétablir une continuité, il faut redécouvrir un témoignage du passé. Ces comportements ne conduisent pas à une conservation fétichiste des monuments et des objets des temps anciens, ils nécessitent un examen des découvertes, une lecture des inscriptions, une intelligence des procédures qui seuls autorisent la relance de la mécanique rituelle. La description donnée par Nabonide de la réapparition de l'image de la grande prêtresse est à rapprocher d'un autre « miracle » du même type, au temps du roi de Babylone Nabû-apla-iddina (IX^e siècle av. J.-C.) : un prêtre de Sippar découvrit une figure divine de Šamaš qui permit de refonder le culte. La chose la plus extraordinaire est que cette image fut retrouvée deux cent cinquante ans plus tard par le roi Nabopolassar qui la fit reproduire et déposer dans un coffret qui nous est parvenu².

Les Mésopotamiens sont donc allés plus loin que les Égyptiens dans leur passion pour les vestiges du passé. Leurs scribes ont collectionné les écritures anciennes, ils en ont parfois exécuté des moulages et en ont donné

1. Reiner 1985, p. 3. Voir une version un peu différente chez Joannès 2009, p. 98, et Schaudig 2001, p. 373-377.

2. King 1912, XXXVI, p. 120 sq., trad. in Labat 1970, p. 115-116, BM 91000. Et l'interprétation de Bahrani 2014, p. 222-227.

la traduction et l'origine, ils ont organisé de véritables fouilles pour découvrir les vestiges des temples anciens, et se sont employés à les dater avant de les restaurer.

Borges, avec sa prescience coutumière, a imaginé un monde irréel, celui de Tlön, où les objets n'existent que dans et par la conscience de ceux qui les imaginent sous la forme de doubles (*hrönir*) qui sont la matérialisation de leur essence. Pour extraire des objets du passé il suffit de les imaginer avec détermination :

L'élaboration systématique des *hrönir* (dit le onzième tome¹) a rendu des services prodigieux aux archéologues. Elle a permis d'interroger et même de modifier le passé, qui maintenant n'est pas moins malléable et docile que le futur [...]. Dans Tlön, les choses se dédoublent ; elles ont aussi une propension à s'effacer et à perdre leurs détails quand les gens les oublient².

La connaissance du passé ne relève pas de la seule curiosité, elle réclame un effort parfois inouï de volonté.

CONVERGENCES ET DIVERGENCES DES TRADITIONS ÉGYP TIENNES ET MÉSOPOTAMIENNES

La continuité est le maître mot, le guide des souverains et de leurs scribes. Face à une crise, une mort de souverain, une guerre, un déluge, le réflexe des scribes est de rechercher dans la tradition des événements similaires. Pour ce faire, les scribes d'Égypte disposent de différentes sources que D. Redford³ décline de la façon suivante :

- *oudj_* : tablettes et stèles
- *âhâ* : inscriptions monumentales
- *nou* : tablettes
- *genet*, *genout* au pluriel : semble renvoyer à la notion d'Annales

Une des plus anciennes inscriptions de ce type est celle de Pépi I^{er} :

Le roi a laissé ses Annales aux hommes, l'amour de sa majesté auprès des dieux⁴.

Chez les Égyptiens, la fonction royale est liée de façon presque indissoluble à la mémoire. La chapelle funéraire de la reine Hatchepsout porte l'inscription suivante :

Cela n'avait jamais été entendu depuis les temps primordiaux de ce pays [...] cela n'était pas arrivé aux rois de Haute- et Basse-Égypte, à commencer par la première génération, cela n'avait jamais été prononcé durant les temps des dieux et des hommes, cela n'était pas arrivé durant les temps des hommes, ni entendu depuis les temps du dieu, cela n'était pas dans les Annales de ceux des temps d'avant⁵.

Le message inscrit sur la chapelle est un texte original dont la sacralité tient précisément à ce que jamais dans l'histoire, qu'il s'agisse des dieux (qui font partie de l'histoire) ou des hommes, un formulaire de ce genre n'était apparu, et la preuve en est que les Annales n'en comportent aucune trace. Pour interpréter le présent et décider des actions futures, les scribes se réfèrent à la notion d'Annales (*genout*). Redford a consacré un brillant commentaire à ce concept de *genout*⁶ qui malgré son origine obscure (« pièce de bois coupée ou détachée ») correspond parfaitement aux tablettes inscrites de l'époque archaïque. Si le mot est rare dans les textes de l'Ancien Empire il est beaucoup plus courant à la période suivante. Souvent c'est le dieu Thot lui-même qui écrit :

Déclaration, par Thot, Seigneur d'Hermopolis, maître des hiéroglyphes, à Amon Seigneur de Karnak : « J'ai établi les Annales de ta fille [Makarê], celle qui a en charge de réaliser un grand nombre de fêtes *sed* maintenant qu'elle est apparue comme le roi de Haute- et Basse-Égypte »⁷.

Le dieu de l'écriture est celui qui assure les rois de l'inscription de leurs actions dans les Annales, un processus qui leur permet de prendre date et de compter au rang des plus grands. Les Annales sont un outil de l'action, un instrument religieux qui contribue à la prise de décision. Quand Ramsès II entreprit une construction à Louqsor :

Il chercha dans la chambre des écrits, il ouvrit les Annales de la Maison de Vie et il s'informa des choses sacrées du ciel, et de tous les secrets de la terre⁸.

1. De l'encyclopédie de Tlön, selon Borges.
2. Borges 1993, t. I, p. 462-463.
3. Redford 1986, p. 67.

4. Pépi I^{er} (XXIII^e siècle), in *ibid.*, p. 68.
5. Chapelle funéraire de la reine Hatchepsout (XV^e siècle), in *ibid.*, p. 83.
6. *Ibid.*, p. 66-68.
7. *Ibid.*, p. 70.
8. *Ibid.*, p. 91.

Nous n'avons malheureusement jamais découvert cette « chambre des écrits », mais sa fonction est claire. Le roi et ses scribes disposaient d'une bibliothèque où ils pouvaient trouver, on le verra, les informations nécessaires à leurs recherches philologiques et antiquaires. Comme leurs confrères de Mésopotamie, les souverains de l'Égypte s'affirment comme des lettrés. Rekhmiré dit ceci du pharaon Thoutmosis III :

Sa majesté savait ce qui était advenu¹, il n'y avait rien qu'il ne sache. Il était Thot en toute chose, il n'y avait aucun sujet qui lui soit inconnu. . . Il pouvait inscrire un signe² en respectant son sens, tout comme le dieu qui l'avait ordonné et créé³.

Le roi revendique clairement son statut de lettré, sa capacité à maîtriser les savoirs complexes de l'écriture. Thoutmosis III et ses devanciers sont les artisans d'un renouveau de l'Égypte au Nouvel Empire et de l'utilité de l'exploration du passé. La remise en état des sanctuaires de Memphis, le transfert des palais royaux dans cette région⁴ sont l'occasion d'un retour au passé dans un paysage marqué par les dynasties précédentes. Le temple d'Amon à Karnak est restauré de façon que les statues des anciens souverains soient protégées et rétablies dans leur majesté. Dans la « chambre des ancêtres », une petite construction à l'est du grand temple de Karnak, les prédécesseurs de Thoutmosis III reçoivent un hommage appuyé :

Ma majesté m'a ordonné la perpétuation des noms de mes pères, le renouvellement de leurs offrandes, la confection de leurs images [...] et des dépositions d'offrandes divines nouvelles, bien au-delà de ce qui avait lieu auparavant⁵.

Pharaon antiquaire, Thoutmosis III n'est pas le seul à se passionner pour ce genre de questions, à explorer le sol et le paysage avec avidité. Amenhotep III est tout aussi obsédé par la continuité, par la restauration des anciens lieux de culte et la construction de nouveaux, au point qu'on lui attribua le nom de *menouy*, ce qui signifie « l'homme monument ».

Et de fait, dans la culture égyptienne, la monumentalisation du passé est une des conditions de la remémoration. Hormis à l'époque ramesside avec les entreprises de Khâemouaset, nous ne trouvons guère d'allusion à

des fouilles au sens technique du terme dans la tradition de l'Égypte ancienne. Les pharaons et les scribes s'emploient d'abord à restaurer, et pour le faire efficacement ils doivent dégager les monuments, mais ils n'ont pas le souci systématique de la reconnaissance dans le sol des traces de leurs prédécesseurs ; les documents épigraphiques sont si nombreux que l'excavation est un moyen contingent, qui parfois livre des textes inconnus déposés par les dieux eux-mêmes.

Dès la haute époque, les scribes égyptiens se réfèrent à une histoire précédente, appuyée sur des témoignages écrits. Il en va de même dans le monde mésopotamien, Sargon, le fameux premier souverain d'Akkad, s'adresse à ses successeurs :

Qui détruira cette inscription
que Šamaš détruise ses racines,
consume sa descendance.
Qui fera disparaître cette statue,
qu'Enlil fasse disparaître son nom,
brise son arme. Face à Enlil, il ne se relèvera pas.

G. Jonker⁶ a souligné combien la malédiction destinée aux générations futures est un moyen pour les souverains de se prémunir et, en même temps, de doter leurs tombes, leurs statues ou leurs constructions de pouvoirs qui leur permettent de résister à l'usure du temps. Le souci du passé est lié de façon indissoluble au futur dans la continuité de la mémoire humaine. Les messages inscrits sur les briques, sur les tablettes, voire plus tard au dos des reliefs (et qui ne sont donc visibles que lorsque le palais est détruit ou démonté) témoignent de ce sens de la tradition qui apparaît en Mésopotamie comme en Égypte dès les débuts de l'Histoire. Ils sont la conséquence de la formation d'une conscience collective, d'un sentiment d'appartenance à un destin commun. Šulgi d'Ur, au début du XXI^e siècle avant J.-C., dit ceci :

Parce que j'avais une excellente connaissance du savoir que les savants avaient acquis après qu'ils eurent été menés dans la bonne direction, j'ai chanté les chants des temps précédents, les chants anciens [...] Je ne les ai jamais négligés [...] Au contraire j'ai porté mon attention à toutes les choses anciennes qui s'y rapportent, je ne les ai jamais abandonnées à la décrépitude⁷.

Šulgi est un homme pieux qui respecte les traditions et qui s'emploie à conserver autant la forme que le fond. Mais cela ne suffit pas, plus que la mémoire, c'est la répétition, la performance dans le respect du rituel qui compte :

1. *Ibid.* Redford rend ce mot (*kheperout*) par « History, that which had happened ».

2. *Ibid.*, p. 167, commentaire : il s'agit d'un signe hiéroglyphique.

3. *Ibid.*, p. 166-167.

4. *Ibid.*, p. 168.

5. *Ibid.*, p. 177.

6. Jonker 1995, p. 83.

7. *Ibid.*, p. 85.

Pour que mes chants ne soient pas oubliés, pour qu'ils ne disparaissent pas de la bouche des hommes, on ne doit pas les abandonner dans les lieux de culte, on ne doit pas cesser de les chanter dans le palais de lapis-lazuli¹.

Les Mésopotamiens sont obsédés par la transmission, la perte de savoir, la prescience de l'érosion. Ce souci de la continuité que révèlent scribes et souverains est évident. Il s'exprime avec des accents angoissés dans la tradition mésopotamienne, avec des tons plus sereins mais tout aussi empreints de piété dans la vision égyptienne du passé. Respect de la tradition, connaissance des textes, révérence aux souverains et aux savants des temps anciens sont des marques de vertu et des outils de bon gouvernement. La mémoire des hommes est sujette à l'oubli, la préservation des monuments est un moyen de la conforter. Ce qui distingue les Égyptiens des Mésopotamiens cependant, c'est l'idée de stabilité et de permanence. Khâemouaset exalte sa piété en restaurant des monuments anciens et en fouillant le sol pour en extraire des statues et des inscriptions. Son père Ramsès II fait écrire :

Il n'y a pas de pauvre ou de démuné du temps de sa majesté, le pays étant plus stable comme lors de la première fois quand il n'y avait pas de passé².

P. Vernus remarque justement : « La "première fois" marque l'avènement du monde dans son ordre, elle est le moment privilégié où il s'affirme dans toute sa plénitude. » Ce début de l'Histoire, ce moment où « il n'y avait pas de passé » est la référence à laquelle chaque souverain se mesure, le lieu du temps auquel chacun doit revenir. Pour exister, pour exercer son pouvoir, le pharaon doit s'appuyer sur cette origine, et cela suppose un système chronologique, un savoir pour ordonner les éléments, bref une philosophie antiquaire. La vision mésopotamienne est un peu différente : les rois se savent les successeurs d'une longue suite de souverains dont chaque consécration d'un temple, chaque reconstruction d'un palais rappelle le nom. Le présent est pour eux la conséquence d'une longue chaîne d'événements qu'il faut savoir interpréter :

En opposition avec notre idée de l'unicité des événements du passé qui caractérise le sens de l'histoire en Occident, la signification des événements du passé pour les Mésopotamiens relevait essentiellement de leur caractère exemplaire³.

Pour être roi, il faut donc se référer au passé, déchiffrer les écritures anciennes, interpréter les tablettes, découvrir les traces des anciens bâtiments. On a vu combien la découverte d'une inscription, la mise au jour du briquetage d'un temple d'un ancien souverain sont fondamentaux. À la fin de l'*Épopée de Gilgameš*, le poète invite le lecteur à regarder et à creuser les fondations des gigantesques murailles édifiées autour de la ville par le héros pour y découvrir l'inscription dédicatoire :

Trouve le coffre de cuivre
Défais la serrure qui est de bronze
Ouvre le couvercle jusqu'à son contenu secret
Prends et lis à haute voix la tablette de lapis-lazuli
Comment Gilgameš a traversé toutes ses épreuves⁴.

On comprend ainsi pourquoi tout Égyptien ou Mésopotamien est un antiquaire qui s'ignore, quelqu'un qui, s'il est savant, doit recueillir des inscriptions et communiquer avec le passé pour prendre de bonnes décisions et préparer le futur.

Le surpassement des devanciers est un des objectifs capitaux qui s'expriment dans les inscriptions des pharaons, des rois et de leurs scribes. La volonté de communiquer avec le passé induit deux conséquences. Elle conduit à formaliser les messages que les scribes rédigent pour le compte des souverains, et à rechercher des modèles, citations et inscriptions, qui leur permettront de briller face à leurs concurrents moins chanceux dans la découverte ou l'observation d'objets ou de monuments anciens. Concurrence des rois qui se vantent de réaliser des œuvres que personne avant eux n'a imaginées... Déjà Djoser, le pharaon d'une des grandes pyramides, faisait apposer l'inscription suivante :

Jamais rien de tel n'advint
sous aucun roi depuis l'Antiquité⁵.

La grandeur des pharaons est liée à leur capacité à découvrir des inscriptions et des monuments anciens qui sont autant de références nécessaires à l'exaltation de leurs propres entreprises. La tradition est donc le guide des lettrés. Quand elle vient à manquer, on le déplore :

Il n'y avait pas de tradition orale à son sujet. Il n'était pas de nature à être mentionné dans les écrits des ancêtres.

Les rois du présent communiquent avec leurs prédécesseurs, leur modèle sert à édifier les fondations du présent. La référence aux bâtiments passés est aussi courante que l'usage des inscriptions anciennes :

1. *Ibid.*, p. 86.

2. Vernus 1995, p. 36.

3. Finkelstein 1963, p. 466.

4. Jonker 1995, p. 102 ; Wiseman 1975, p. 141.

5. Baines 1989, p. 134.

Le grand plan dans Dendara. Renouveler le monument qu'avait érigé le roi du Sud et du Nord, le Maître des Deux-Pays Menkheperre, le fils de Rê, maître des couronnements, Thoutmosis, après que cela eut été trouvé dans les écrits anciens du temps du roi Chéops¹.

Régner, c'est bâtir et restaurer, et c'est être attentif aux prédécesseurs autant qu'aux successeurs. Narām-Sîn d'Akkad, l'un des souverains mésopotamiens du XXIII^e siècle, est supposé avoir rédigé cette inscription :

Toi, qui que tu sois, gouverneur ou prince ou n'importe qui d'autre, que les dieux ont appelé à gouverner, je t'ai fait un coffre à tablette et inscrit une stèle pour toi. Je l'ai laissé pour toi à Cuthan dans l'Emeslam dans la *cella* de Nergal. Lis cette stèle (*narû*) et sois attentif à cette stèle (*narû*)².

Nous l'avons vu, pour les souverains égyptiens et mésopotamiens, fonder un temple, restaurer un palais, ériger une tombe, sont des signes adressés à la fois au passé et au futur : la permanence des dynasties, leur ancrage dans un passé qui ne se contente pas de référence mythologique, mais doit pouvoir être évoqué par des preuves concrètes sont le garant de la stabilité du présent. Cette continuité qui relève à la fois de l'activité du roi bâtisseur et de sa capacité érudite, de son habilité à lire le passé, repose sur une élection divine. Hordjédef dispose donc de la capacité de découvrir des textes et des œuvres qui ont été cachés à ses prédécesseurs³, c'est son statut d'élus, d'homme de savoir et de foi qui lui permet d'accéder aux secrets et à l'invisible. Ces dons des dieux cependant ne sont efficaces que s'ils sont accompagnés des savoirs qui autorisent l'interprétation. Hordjédef est un familier des sanctuaires, il est lui-même un savant et un écrivain⁴.

C'est le fils du roi Hordjédef, juste de voix, qui trouva ce rouleau dans un coffre secret, étant écrit par le dieu lui-même dans le temple d'Ounout, maîtresse d'Ounou, quand il faisait l'inventaire des *téménos* des dieux de Haute- et Basse-Égypte. C'est à Sa Majesté, vie, santé, force, qu'il l'apporta en tant que prodige⁵.

Comme l'a bien montré Vernus, la force de ces textes procède de leur origine divine ; les textes préexistaient, ils ne sont révélés aux hommes que grâce au savoir et à

la piété des scribes les plus éclairés, voire à l'action du pharaon lui-même :

Or donc c'est Sa Majesté qui trouva ces écrits elle-même. Jamais aucun scribe qui était alors à la suite de Sa Majesté ne les avait trouvés⁶.

Suggérée dans ces textes, la leçon est clairement revendiquée par certains pharaons comme Thoutmosis III⁷, et certains souverains de Mésopotamie comme Aššurbanipal⁸. L'incapacité à découvrir ou lire correctement des inscriptions antiques peut constituer pour le souverain une sérieuse difficulté. Enmerkar, un malheureux roi d'Uruk, fut condamné, en raison de ses mauvaises actions, à boire de l'eau polluée dans l'enfer, Narām-Sîn d'Akkad, un autre roi malheureux, dut faire face à de considérables difficultés, car son prédécesseur ne lui avait pas transmis le nécessaire *narû* qui seul assure la continuité :

[Enmekar] n'a pas écrit [ces événements] sur une stèle et ne [les] a pas laissés pour moi-même, il ne s'est pas fait un nom de sorte que moi je ne l'ai pas béni⁹.

Les souverains ne sont pas seulement des sages instruits des savoirs les plus ésotériques, capables d'apprécier les raisonnements complexes des scribes, voire, pour les Mésopotamiens, de déchiffrer avec componction les inscriptions anciennes dans leur version originale. Ce sont aussi des bâtisseurs et des restaurateurs, ils doivent faire ériger des œuvres dignes de louange qui s'inscrivent dans le passé tout en le dépassant par leur munificence même. L'affirmation d'une tradition demande un effort de lisibilité, qui repose bien sûr sur le déchiffrement des écritures anciennes tout autant que sur la maîtrise des pratiques architecturales. Continuité et lisibilité ne sont pas tout. Le troisième critère est l'excellence qui peut être atteinte par la massivité des constructions, la beauté des œuvres, la rareté des matériaux précieux, des *paraphernalia* nécessaires au culte. Dans certains cas, l'antiquité ou l'étrangeté des objets soigneusement rassemblés dans les trésors des palais ou des temples jouent un grand rôle. P. Vernus a étudié cette notion d'excellence qui s'exprime du point de vue égyptien par le dépassement des prédécesseurs sous ses diverses formes. En premier lieu le surpassement quantitatif :

Établissant pour eux [les dieux] des offrandes divines, sous forme d'offrandes régulières de chaque jour, en fournissant leurs galettes sur terre, en ayant accordé

1. Inscription de Thoutmosis III, xv^e siècle, Vernus 1995, p. 58. Ce texte est également commenté et traduit dans le très original article de Volokhine 2005, p. 63.

2. Tablette de Narām-Sîn, XXIII^e siècle, Jonker 1995, p. 99, traduction et commentaire Rendu-Loisel 2011, p. 606.

3. Voir chap. I, p. 56.

4. Voir Volokhine 2005, p. 52.

5. Vernus 1995, p. 113.

6. *Ibid.*, p. 114.

7. Voir chap. I, p. 65.

8. Voir chap. I, p. 62.

9. Jonker 1995, p. 103; Rendu-Loisel 2011, p. 606.

III. 20

Tablette de fondation en or du palais de Khorsabad, ancienne Dûr-Sharrukin (fin VIII^e av. J.-C.). Paris, Musée du Louvre, inv. AO19933. Cette tablette fait partie d'un lot de plaques de fondation découvertes dans un coffret de pierre enfoui dans les fondations du palais construit par Sargon II (721-705 av. J.-C.). Fouilles Victor Place, 1852-1854.

plus que ce qui existait auparavant, et en ayant surpassé ce qui avait été fait depuis le temps des prédécesseurs¹.

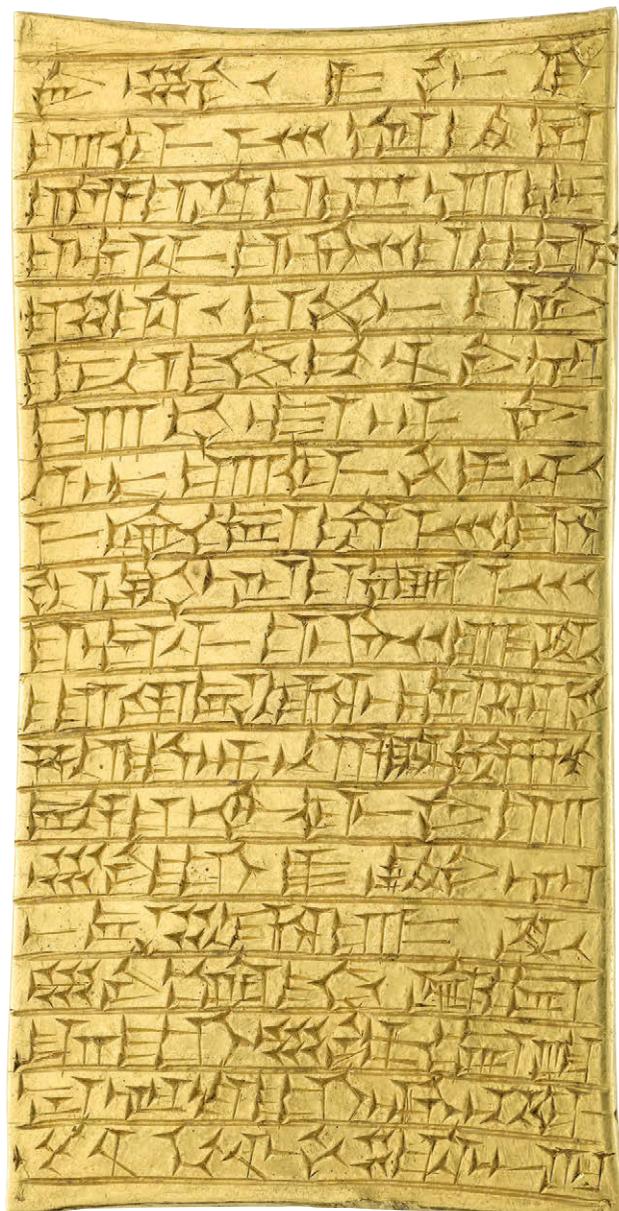
Toutankhamon s'illustre quant à lui parce qu'il accorde davantage que ce qui avait été fait auparavant « aux effigies des dieux et par la qualité des métaux et des pierres utilisés pour les images divines » :

Il façonna [l'effigie] de son père Amon sur treize brancards, son image sacrée étant en or fin, en lapis-lazuli, en turquoise et en toutes sortes de pierres précieuses. Car la majesté de ce dieu était auparavant sur onze brancards².

Le « dispensateur de présents » fait œuvre de distinction parce qu'il contribue au culte. Son intervention se distingue tant sur le plan quantitatif que technique. Les matériaux rares et précieux ou d'une qualité remarquable sont par définition le signe de la piété et de la grandeur des souverains. Sennachérib se vante de la rareté et de la taille des poutres qu'il a fait préparer pour le palais de Ninive :

Afin que je puisse mener à bien l'œuvre de mon palais et accomplir cette entreprise de mes mains, c'est alors qu'Aššur et Ištar qui aiment mon sacerdoce ont proclamé mon nom, m'ont révélé les lieux où poussaient des cèdres énormes qui, se trouvant en des endroits secrets, dans le mont Sirāra, s'étaient développés depuis des temps très anciens et étaient devenus d'une grosseur considérable³.

Seul le roi a la capacité de découvrir ces arbres d'une taille exceptionnelle qui lui sont accessibles en raison de ses liens particuliers avec les dieux. Le roi bâtisseur n'est pas un banal donneur d'ordres, il bénéficie de la sollicitude divine, garante du succès de ses entreprises. Les pierres précieuses et l'or sont présents dans le monde



égyptien comme dans le monde mésopotamien, mais les Mésopotamiens se distinguent par le soin accordé aux rituels de fondation. Sargon II d'Assyrie fait édifier les fondations de sa nouvelle capitale :

Sur de l'or, de l'argent, du cuivre, des pierres précieuses, des essences venues de l'Amanus, j'alignai des blocs de calcaire, je jetai ses fondations et assurai solidement le gros œuvre de briques⁴.

Le surpassement du passé ne se limite donc pas à une dimension quantitative, il fait appel à des techniques et des matériaux d'un genre différent. Ainsi Amenhotep III :

1. Inscription du Nouvel Empire, Vernus 1995, p. 94.
2. Inscription de Toutankhamon, *ibid.*, p. 94-95.
3. Tablette de Sennachérib, début du VII^e siècle, Lackenbacher 1990, p. 85.

4. Sargon II, fondation de Dur-Šarrukin, fin du VIII^e siècle, *ibid.*, p. 102.

Ce qui était auparavant en briques se trouve bâti en pierres. Ceux qui avaient existé auparavant ne l'avaient pas fait¹.

Intervient alors parfois une dimension esthétique. Thoutmosis III insiste sur la beauté des colonnes du temple qu'il a bâti :

Leurs [des colonnes] folioles sont en or-*saouy*, à l'image de l'horizon du ciel. Elles sont plus belles que ce qui avait existé avant².

Sennachérib, comme son père Sargon II, entendra aller encore plus loin dans la réalisation d'un palais qui est en lui-même un véritable trésor :

Au temps jadis, lorsque les rois, mes pères exécutaient une image en cuivre à leur ressemblance pour l'installer dans un temple, le travail que cela exigeait épuisait tous les ouvriers ; dans leur manque d'intelligence et de réflexion, pour accomplir le travail désiré, ils épuisaient dans leur pays leurs ressources en huile, en cire et en laine. Mais moi, Sennachérib, le premier parmi tous les princes, expert en tous les arts, grâce à l'intelligence aiguë dont m'a doté le noble Ninšiku [le dieu Ea] et à ma propre sagesse, je méditai à fond pour accomplir ce projet : de grandes colonnes de cuivre et des lions colossaux, « aux genoux ouverts », qu'aucun roi n'avait façonnés avant mon époque, et suivant ce que me conseillait mon esprit et me soufflait mon cœur, je [les] fabriquai en coulant du cuivre et le fis avec un très grand art. Sous l'inspiration divine, je confectionnai des moules en argile pour des arbres géants et des palmiers, l'arbre de la richesse, et pour douze lions colossaux rugissants ainsi que douze taureaux colossaux majestueux et de forme parfaite, et vingt-deux sphinges enveloppées d'une exubérante vénusté, imposantes de dignité et de beauté, j'y versai du cuivre comme s'il s'agissait de fabriquer des pièces d'un demi-sicle et les parachevai...³.

La description du palais dont nous ne donnons qu'un court extrait se déploie ainsi en alliant, comme le souligne S. Lackenbacher, les séquences poétiques d'un hymne et les détails concrets d'une description, une sorte d'*ekphrasis* qui s'attacherait à mettre en abîme la magnificence du palais. Le roi ne nous renseigne pas sur la signification des animaux ou des symboles, mais il s'attache à nous faire partager la performance technique, à faire admirer par des effets de réel le caractère inouï,

« indépassable » des œuvres qu'il a conçues. Celles-ci sont des imitations du réel, mais plus rares, plus belles, plus émouvantes que ce que la nature peut créer. Les artisans érigent un théâtre des merveilles, une chambre des plus incroyables curiosités dont le metteur en scène est le souverain lui-même. Le roi en appelle aux visiteurs pour leur intimer non plus de lire son *narû* – son message enfoui –, mais pour admirer avec lui son intelligence et sa prodigalité. Pourtant, finalement, nous ne pouvons que deviner à travers quelques ruines éparses des traces de ces merveilles. L'inscription commémorative a donc bien joué son rôle puisqu'elle nous permet de nous imaginer le palais du roi dans sa splendeur enchantée.

Les pharaons d'Égypte comme les souverains mésopotamiens n'ont jamais cessé d'accumuler des trésors et de construire des temples et des palais, mais ils l'ont fait sous le regard de leurs prédécesseurs et de leurs successeurs. Les dieux ont multiplié les signes, ils ont laissé dans le sol et dans les bâtiments anciens des messages qui contiennent leurs précieuses leçons. C'est le devoir des pieux et des justes de les découvrir, et ces découvertes font partie de leurs obligations culturelles et s'appuient sur leurs savoirs philologiques et ésotériques.

La curiosité pour ce qui est ancien, lointain ou étrange est associée par les scribes à la révérence des Anciens. L'œuvre du grand prêtre Khâemouaset, déjà citée, est le fait du travail attentif d'un observateur et d'un conservateur des monuments. Outre la découverte de la statue de Kaouâb dont il rétablit le culte, il restaure dans la nécropole memphite plusieurs monuments dont la pyramide de Djoser (III^e dynastie), la pyramide d'Ounas (V^e dynastie), le temple de Niousserrê et bien d'autres. Tous ces monuments font l'objet d'une réfection putative attestée par une inscription identique :

C'est le grand prêtre de Ptah, le prêtre Sem, le prince Khâemouaset, qui a perpétué le nom du roi [untel]. Son nom ne se trouvait pas à l'origine sur le côté de la pyramide. Le prêtre Sem, le prince Khâemouaset, agit hautement, désirant restaurer les monuments de Haute- et de Basse-Égypte qui tombaient en ruine. Khâemouaset décréta les offrandes sacrées pour les pyramides, les dota d'une parcelle de terre ainsi que de personnel⁴.

D. Wildung commente ainsi l'activité du prince et de ses pareils :

Ces visites aux sites anciens avaient sans le moindre doute un caractère officiel et répondaient [...] à un désir de propagande qui visait à exalter l'autorité du souverain. À

1. Vernus 1995, p. 97.

2. *Ibid.*, p. 99.

3. Sennachérib, prisme de Ninive, in Lackenbacher 1998, p. 120-121.

4. Inscription de Khâemouaset citée par Aufrère 1998, p. 20; Drioton et Lauer 1937; Gomaï 1973, p. 63 sq.

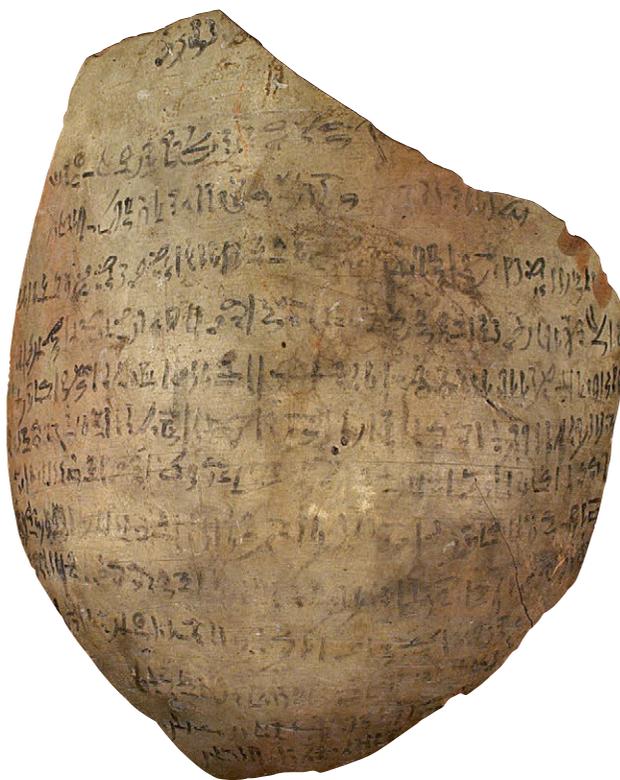
III. 21

Ostracon provenant
d'une tombe
de Deir el-Médîna
(XII^e siècle av. J.-C.).
Vienne, Oesterreichische
Nationalbibliothek,
inv. Pap Aeg. 00001.

travers la restauration fictive des anciennes pyramides, il s'agissait de mettre en valeur la relation intime du souverain régnant avec les rois de la haute Antiquité. Il s'agit donc [...] de l'éveil d'une nouvelle fierté envers la glorieuse antiquité de l'institution royale et, en même temps, d'une arrière-pensée ; celle d'être partie prenante à la monumentalité des monuments des prédécesseurs en tant qu'on démontre les avoir restaurés¹.

Ce qui frappe dans ces activités érudites et techniques, c'est moins leur aspect culturel, qui va de soi, que leur dimension savante. Dans l'Égypte ancienne, les prêtres partent à la recherche des vestiges, collationnent les inscriptions anciennes, les objets antiques sont conservés soigneusement. Un témoignage extraordinaire nous est fourni par un ostracon inscrit trouvé à Deir el-Médîna, vraisemblablement dû à un scribe fameux, Amennakhte, au service de Ramsès III (XII^e siècle av. J.-C.), qui décrit avec précision le contenu d'une tombe découverte en cet endroit :

L'année 25, le 1^{er} mois (Pachons) de la Saison des moissons (*chemou*), le 9^e jour [du règne de Ramsès III]. Rapport sur l'inventaire de tous les objets [déc]ouverts dans la tombe en ruines (située) en face de la sépulture du scribe Amennakht, [fils d']Ipouy, consistant en un sarcophage fait en « pierre divine » ; un sarcophage avec un linceul de lin (?) ; un (autre) sarcophage avec un linceul de lin (?) ; un tabouret pliant en ébène à têtes de canard, réparé ; deux lits ; un siège en papyrus ; trois chevets ; un panier *irqes* rempli de vêtements usagés ; deux paires de sandales ; une palette de scribe ; un objet *ga*... en métal ; une outre ; une boîte ronde – au contenu (suivant) : un couteau, une épingle, un bol, un ustensile en métal, un étui (à rasoir), un rasoir, un affiloir (?) ; un récipient en granit ; cinq récipients *menet* en métal ; un bol ; un récipient *tj(a)b* ; un bâton ; un panier à nourriture avec du pain ; un objet *keren* en bois ; un récipient *k(a)b* en calcite ; deux récipients *nechi* en bois à usage médical ; une boîte ronde – au contenu (suivant) : une amulette en fritte émaillée,



un vase *k(a)b* en calcite, un vase *hin* à onguent, dix [...] ; une boîte ronde – au contenu (suivant) : un vase *k(a)b* en calcite, un peigne, une pince à épiler les sourcils, un récipient *nemset* en calcite ; un objet *khâr* ; deux portions d'un parfum à fumiger. [Étaient présents] le contremaître Khonsou, le contremaître Khâou, l'officier du district Neferhotep, l'officier du district Khâouemôpe, le gardien Penmennefer [...], le scribe Amennakht. [La tombe a été murée et pourvue d'un sceau]².

Ce rare document nous donne un aperçu de la routine du travail des scribes, et de l'attention tatillonne du pouvoir et de ses inspecteurs dans la gestion des sites funéraires. Le pillage des tombes était une véritable industrie dans l'Égypte ancienne, mais les fonctionnaires, quand ils recevaient la charge d'inspection de ce genre, pouvaient se révéler très attentifs : la signature et le sceau des personnages officiels viennent conclure l'opération et certifier la procédure de dégagement et d'inventaire. Au demeurant, comme on l'a vu, le scribe rédacteur du protocole était un personnage connu qui avait fait construire sa propre tombe à proximité. On le voit, pour les Égyptiens, les dépositions funéraires ne sont pas la marque des seuls grands. Elles participent de

1. Wildung 1969, p. 170-171; voir aussi Galicier 2010, chap. II, « L'État des monuments », p. 39-65.

2. Zonhoven 1979. Je remercie Sydney Aufrère d'avoir traduit ce texte.

pratiques rituelles bien présentes à tous les échelons de la société, et révèlent le savoir-faire et la compétence des scribes et de leurs collaborateurs. Un jour, les tombes disparaîtront, les monuments seront ruinés, mais la tâche des scribes consiste à les protéger et, dans la mesure du possible, à en conserver la mémoire. De tels gestes n'ont pas l'écho des rapatriements d'objets de culte déplacés par les envahisseurs ; ils attestent toutefois un souci de préservation et un respect du passé qui domine toute la culture de l'Égypte ancienne. Un texte inscrit entre les pattes du grand sphinx de Gîza porte une inscription du pharaon Thoutmosis IV (début du ^{XIV}^e siècle av. J.-C.) qui raconte comment le souverain reçut l'ordre de restaurer et de dégager le monument :

Un jour il arriva que le fils royal Djehoutymes [Thoutmosis] alla faire une promenade au moment de midi et il s'assit à l'ombre de ce grand dieu. Une vague de sommeil prit possession de lui [...]. Le soleil était à son zénith. Il trouva la majesté de ce dieu vénérable en train de lui parler de sa propre bouche comme un père parle à son fils :

« [...] Vois mon état comme celui d'un homme dont le corps entier est dans la maladie. Je suis ruiné [...] le sable du désert [?] sur lui. Tu vas faire quant à toi ce qui est dans mon cœur¹. »

Le sphinx s'adresse directement au pharaon et décrit son état comme celui d'un homme malade. La ruine est au monument ce que la maladie est au corps de l'homme. Le pharaon a eu la grâce d'entendre la voix du dieu figuré par la statue. Celle-ci porte sur elle-même un regard clinique, elle décrit le lent mécanisme d'érosion et de destruction auquel travaille le sable du désert. C'est le devoir et la grandeur du souverain de déférer au désir du dieu pour lui rendre son aspect et ses capacités. En Égypte, la ruine est une menace permanente, seules la dévotion et l'attention des prêtres et du souverain peuvent prévenir et réparer les inévitables dommages.

Les éléments ne sont pas les seuls à menacer les monuments, les actions humaines peuvent contribuer à leur dégradation, voire à leur disparition. La déportation des statues relève d'un autre type de pratique, elle est partie du conflit des mémoires opposant les vainqueurs et les vaincus. Les statues des dieux, objets de pillages et de déportation en Mésopotamie sont, comme on va le voir, rapportées solennellement. Ptolémée II, qui n'est pourtant pas un souverain autochtone, se vante dans un fameux décret, dit de Canope, d'avoir rétabli les dieux de l'Égypte dans leurs demeures :

Les statues sacrées, emportées par les Perses, il les a, à la suite d'une expédition faite au-dehors, sauvées et rapportées en Égypte, pour les restituer aux temples d'où chacune avait été enlevée primitivement².

Tous les rois ont besoin du passé, mais les souverains des grands empires savent que le lien entre passé et futur est le garant de leur pouvoir, l'outil qui seul servira à la préservation de leur mémoire. Qu'ils confient leur souvenir à de fragiles tablettes ou à des murs gigantesques, qu'ils tentent de séduire leurs successeurs ou de les effrayer, qu'ils s'emploient à garnir leurs sanctuaires des statues faites des matières les plus raffinées ou des pierres les plus brutes, ils entreprennent tous, par des moyens divers, de conjurer l'avenir. Et cet acte les rapproche de manière subreptice des chasseurs de trésors. Car pour maîtriser les techniques de la mémoire, il leur faut découvrir les traces de leurs anciens prédécesseurs. La quête du passé, la prospection du paysage, l'excavation du sol et les techniques d'interprétation, de déchiffrement et de collection qui vont avec sont un art subtil qui vise à apprivoiser le temps qui passe. Ce genre d'antiquarianisme, qui mêle ferveur religieuse, calcul politique et curiosité, est autant un art de gouvernement qu'une discipline intellectuelle. La mémoire du passé est un trésor virtuel qui ne brille pas grâce aux reflets du métal ou à l'éclat des pierreries. Elle s'impose comme une donnée immédiate de la conscience de soi, comme une discipline collective qui unit le souverain et ses clercs :

Dans le soleil, l'éclat d'une armure reste suspendu au-dessus des douves, tandis que les constructions de l'Antiquité – que les fantômes ont abandonnées leur mission terminée – sont devenues des Saharas de pierres dont des lions desséchés ornent, descentes de lit, les chambres nuptiales des pharmaciens³.

L'antiquarianisme ne se réduit pas à une pratique sociale dont le but est d'exalter le pouvoir, il s'agit là d'une technique religieuse et politique qui permet le développement ou la restauration du culte. Un savoir concret qui réclame autant une connaissance philologique qu'une sensibilité artistique, une capacité à reproduire (et donc à observer) les monuments et les objets du passé. En entreprenant leurs recherches antiquaires, en utilisant des noms et des tournures sumériennes du III^e millénaire, les rois de Babylone s'inscrivent dans la continuité. Aussi menacée que puisse paraître leur souveraineté, l'appel à la tradition apparaît comme une arme au service de la stabilité et de la fermeté du royaume.

1. Galicier 2010, vol. 2, p. 69 ; Zivie 1976, p. 128.

2. Décret de Ptolémée II, seconde moitié du III^e siècle, in Aufrère 1998, p. 45, et Winnicki 1994, p. 186.

3. Péret 1939, p. 59.

Il n'existe pas plus d'hommes sans mémoire que de sociétés sans ruines. Cette *Histoire universelle des ruines* vise à élucider le rapport indissoluble que chaque civilisation entretient avec elles.

L'Égypte ancienne confie la mémoire de ses souverains à des monuments gigantesques et à des inscriptions imposantes. D'autres sociétés préfèrent pactiser avec le temps, comme les Mésopotamiens, conscients de la vulnérabilité de leurs palais de briques crues, qui enterrent dans le sol leurs inscriptions commémoratives. Les Chinois de l'Antiquité et du Moyen Âge remettent le souvenir de leurs rois et de leurs grands hommes à des inscriptions sur pierre et sur bronze dont les antiquaires scrupuleux collectent les estampages. D'autres encore, les Japonais du sanctuaire d'Isé, détruisent puis reconstruisent à l'identique, en un cycle infini, leurs architectures de bois et de chaume. Ailleurs, dans le monde celtique et en Scandinavie, comme dans le monde arabo-musulman, ce sont les poètes ou les bardes qui ont la charge d'entretenir la mémoire.

Les Grecs et les Romains considèrent les ruines comme un mal nécessaire qu'il faut apprendre à interpréter pour les maîtriser. Le monde médiéval occidental affrontera l'héritage antique avec une admiration fortement teintée de répulsion. Face à cette tradition, la Renaissance entreprend un retour d'un type nouveau à l'Antiquité, considérée comme un modèle du présent qu'il faut imiter pour mieux le dépasser. Les Lumières enfin bâtissent une conscience universelle des ruines qui s'est imposée à nous comme le « culte moderne des monuments » : un dialogue avec les ruines qui se veut universel et dont ce livre porte témoignage.

Passant d'une civilisation l'autre, Alain Schnapp s'appuie autant sur des sources archéologiques que sur la poésie. Magnifiquement illustrée, cette somme est l'œuvre d'une vie.

Alain Schnapp est archéologue et historien. Il a codirigé, avec Jean-Paul Demoule et Dominique Garcia, *Une histoire des civilisations. Comment l'archéologie bouleverse nos connaissances* (La Découverte/Inrap, 2018). Fondateur en 2001 de l'Institut national d'histoire de l'art (Inha), il l'a dirigé jusqu'en 2005.