

4582
LEGLEY, M
1964
IN LATOMUS

Le symbolisme de l'échelle sur les stèles africaines dédiées à Saturne

Les rites funéraires des anciens Romains impliquaient la croyance en une survie. Mais attachés qu'ils étaient, comme tous les peuples de l'Antiquité païenne aux différenciations sociales et humaines jusque dans la mort et au-delà, ils ne concevaient pas cette survie comme uniforme. Tandis que l'homme du commun, une fois mort, représenté et comme prolongé par son « masque », se contentait de retrouver une vie périodique, seuls les personnages éminents, les morts « historiques » conservaient une vie plus constante, dans la mesure où leur action était susceptible d'être prolongée indéfiniment ⁽¹⁾. Ce fut le cas de Romulus, assimilé à Quirinus et devenu le protecteur de la ville qu'il avait fondée ; ce fut aussi le cas des « grands hommes » dont l'ombre conservait quelque individualité grâce, surtout, à la statue dont leur mémoire était honorée ⁽²⁾. Dès l'époque républicaine, sous la double influence des doctrines venues des colonies grecques de Grande-Grèce, profondément marquées par l'orphisme, et des croyances étrusques relatives à l'au-delà, les conceptions romaines ont évolué. Et s'est répandue l'idée, d'origine étrangère, que les âmes d'élite, c'est-à-dire les âmes de ceux qui ont bien servi l'État, accèdent au monde astral ⁽³⁾. Plus tard, les influences philosophiques, néo-pythagoriciennes puis néo-platoniciennes, interférant avec le courant mystique qu'alimentaient les religions orientales, ont non seulement renforcé ces croyances en

(1) Selon les remarques et les expressions si justes de P. GRIMAL dans un compte rendu du livre de L. CERFAUX et J. TONDRIAU, *Un concurrent du christianisme. Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Paris, 1957, paru dans *Latomus*, XVII, 1958, p. 770.

(2) *Ibid.*

(3) La distinction établie très clairement par Cicéron entre les *clari viri et feminae* qui vont *in caelum* et les autres, *ceteri*, est à cet égard hautement significative : *In Somm. Scipionis, De republ.*, VI, 11 et 13.

Societe d'Etudes Latines de Bruxelles

Le symbolisme de l'échelle sur les stèles africaines dédiées à Saturne

Author(s): Marcel Leglay

Source: *Latomus*, T. 23, Fasc. 2 (AVRIL-JUIN 1964), pp. 213-246

Published by: [Societe d'Etudes Latines de Bruxelles](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/41524378>

Accessed: 05/09/2013 10:45

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Societe d'Etudes Latines de Bruxelles is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Latomus*.

<http://www.jstor.org>

Le symbolisme de l'échelle sur les stèles africaines dédiées à Saturne

Les rites funéraires des anciens Romains impliquaient la croyance en une survie. Mais attachés qu'ils étaient, comme tous les peuples de l'Antiquité païenne aux différenciations sociales et humaines jusque dans la mort et au-delà, ils ne concevaient pas cette survie comme uniforme. Tandis que l'homme du commun, une fois mort, représenté et comme prolongé par son « masque », se contentait de retrouver une vie périodique, seuls les personnages éminents, les morts « historiques » conservaient une vie plus constante, dans la mesure où leur action était susceptible d'être prolongée indéfiniment ⁽¹⁾. Ce fut le cas de Romulus, assimilé à Quirinus et devenu le protecteur de la ville qu'il avait fondée ; ce fut aussi le cas des « grands hommes » dont l'ombre conservait quelque individualité grâce, surtout, à la statue dont leur mémoire était honorée ⁽²⁾. Dès l'époque républicaine, sous la double influence des doctrines venues des colonies grecques de Grande-Grèce, profondément marquées par l'orphisme, et des croyances étrusques relatives à l'au-delà, les conceptions romaines ont évolué. Et s'est répandue l'idée, d'origine étrangère, que les âmes d'élite, c'est-à-dire les âmes de ceux qui ont bien servi l'État, accèdent au monde astral ⁽³⁾. Plus tard, les influences philosophiques, néo-pythagoriciennes puis néo-platoniciennes, interférant avec le courant mystique qu'alimentaient les religions orientales, ont non seulement renforcé ces croyances en

(1) Selon les remarques et les expressions si justes de P. GRIMAL dans un compte rendu du livre de L. CERFAUX et J. TONDRIAU, *Un concurrent du christianisme. Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Paris, 1957, paru dans *Latomus*, XVII, 1958, p. 770.

(2) *Ibid.*

(3) La distinction établie très clairement par Cicéron entre les *clari viri et feminae* qui vont *in caelum* et les autres, *ceteri*, est à cet égard hautement significative : *In Somm. Scipionis, De republ.*, VI, 11 et 13.

une véritable et permanente survie de l'âme dans l'univers astral ⁽¹⁾. Mais elles en ont élargi la portée. Désormais, il ne s'agit plus vraiment de survie — reflet plus ou moins pâle et anémié de la vie terrestre, mais plutôt de salut, c'est-à-dire d'une nouvelle vie, éternellement bienheureuse, qui fait de l'élu un héros, qui à ce titre participe donc à la vie divine. D'autre part, le privilège du salut n'est plus réservé aux seuls morts « historiques » ; en bénéficient maintenant tous les « sages », c'est-à-dire tous ceux qui, étant purs, se trouvent par un moyen ou par un autre — la science, l'initiation, l'amour ⁽²⁾ — en possession d'une sagesse ; ils ont par là acquis le droit à l'immortalité astrale. Leurs âmes sont admises à la grande migration qui par les planètes les conduit vers le royaume de la lumière, séjour des dieux.

Telles sont les idées qui gagnent Rome dans les deux derniers siècles de la République et au début de l'Empire. Quelles idées règnent en Afrique au moment où les deux civilisations, romaine et punique, vont se rencontrer ?

Le sort des âmes chez les Puniques et les Numides.

L'idée d'un « pèlerinage des âmes » de la terre, où elles viennent de se libérer de leur prison corporelle, vers le monde astral, où séjournent les bienheureux, était-elle admise en Afrique avant la conquête romaine ? C'est à peu près sûr. Nous sommes un peu mieux renseignés qu'à l'époque de S. Gsell ⁽³⁾ sur la conception de l'au-delà chez les peuples vivant en Afrique du Nord avant l'intervention de Rome. Des recherches récentes, quelques documents nouveaux et une meilleure connaissance des monuments per-

(1) Sur toutes ces questions, cf. F. CUMONT, *Rech. symb. fun. Romains*, p. 104 ss., et *Lux perpetua*, p. 142 ss.

(2) Sur le salut par la science, par la culture, cf. les travaux de F. CUMONT, *ouv. cit.* ; de P. BOYANCÉ, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1937 ; de H. I. MARROU, *Mousikos anêr*, Grenoble, 1937. Sur l'immortalité par les mystères, le salut par l'initiation, cf. F. CUMONT, *Afterlife in Roman Paganism*, 1922, p. 166 ss. et *ouv. cit.* ; en outre tous les travaux sur les mystères de Bacchus, de Cybèle, d'Isis, de Mithra, etc... Sur l'héroïsation par la pureté, voir W. SESTON, *L'épithaphe d'Eutychos et l'héroïsation par la pureté* dans *Hommages à J. Bidez et F. Cumont*, Bruxelles, 1949, pp. 313-322. Sur le salut par l'amour, principe de vie spirituelle, capable de vaincre la mort, P. GRIMAL, *Vénus et l'immortalité* dans *Hommages W. Deonna*, Bruxelles, 1957, pp. 258-262 ; cf. aussi sur la doctrine pythagoricienne du salut par l'amour pur, J. CARCOPINO, *De Pythagore aux Apôtres*, p. 59 ss.

(3) *Hist. Anc. Af. N.*, IV, p. 427.

mettent de préciser certains points, et peut-être de suivre, avec plus de netteté qu'on ne l'a fait jusqu'ici, une évolution.

Comme l'avait vu S. Gsell ⁽¹⁾, il semble bien que le séjour commun des âmes ordinaires se situait dans un *schéol* souterrain, où elles traînaient une pauvre et triste existence, tandis que les âmes d'élite pouvaient aspirer à la béatitude divine. S. Gsell avait déjà signalé à cet égard l'importance des mausolées puniques, hérités sans doute des méghazils phéniciens d'Amrith ⁽²⁾. Ces tours à étages surmontées d'une pyramide portent déjà vers le ciel l'âme du mort que célèbre la splendeur de leur architecture. Mais une analyse plus minutieuse du décor symbolique qui paraît le célèbre mausolée de Dougga, œuvre d'art punique destinée à un prince numide du ^{II}^e s. av. J.C. ⁽³⁾, a permis récemment à M. G. Picard de mettre en relations plus étroites ces monuments avec les croyances du temps relatives à la destinée des morts ⁽⁴⁾. Dans les statues qui flanquaient la pyramide terminale, M. Picard reconnaît en effet des Sirènes, ces femmes-oiseaux, dangereuses séductrices de la vieille mythologie, dont les Pythagoriciens ont fait des esprits qui président aux sphères célestes et assurent par leurs chants l'harmonie de leur mouvement. Étant donné l'importance de cette doctrine de l'harmonie des sphères dans la conception pythagoricienne du monde — doctrine reprise par Platon et ses disciples — les Sirènes se sont trouvées au centre même du système. Cela ne suffirait cependant pas à expliquer le succès de leurs représentations symboliques. Ce qui l'explique surtout, c'est la transposition de cette théorie philosophique dans la conception de la destinée des âmes. Animant les sphères par où passent les âmes des défunts promises au bonheur, les Sirènes deviennent tout naturellement les véhicules

(1) *Ouv. cit.*, p. 462.

(2) *Ouv. cit.*, p. 441 ; cf. G. et C. PICARD, *Vie quotid. Carthage*, p. 54. Sur les méghazils d'Amrith, G. CONTENAU, *Man. arch. or.*, III, p. 1465. Outre le mausolée de Dougga (sur lequel voir maintenant C. POINSSOT, SALOMONSON dans *C.R.A.I.*, 1962), G. et C. Picard indiquent les mausolées de la région du Hédil, en Tunisie du Nord : Ksar Chenan (SALADIN dans *B.A.C.*, 1900, pp. 126-127), Ksar Rouhaha (*ibid.*, pp. 127-128), et la tour à trois étages sommée d'une pyramide, représentée sur une fresque de l'hypogée du Jbel-Mlezza, dans le Cap Bon (GOBERT et CINTAS dans *R.T.*, 1939, p. 190 *sq.*).

(3) Cf. L. POINSSOT, *La restauration du Mausolée de Dougga* dans *C.R.A.I.*, 1910, pp. 780-787 ; G. PICARD, *Monde de Carthage*, pl. 82-83.

(4) G. et C. PICARD, *Vie quotid. Carth.*, pp. 120-121.

de ces âmes ⁽¹⁾. Mieux, pour aider les défunts à franchir l'espace atmosphérique secoué par les Vents qui, parfois bienfaisants, élèvent eux-mêmes les âmes parfaitement pures vers l'éther, mais qui peuvent aussi bien devenir malfaisants et punir les âmes souillées dans les affres de la tempête, elles deviennent en quelque sorte les âmes ailées des morts qui doivent aboutir dans les sphères célestes ⁽²⁾. Comme l'a bien vu M. Picard, c'est ce « voyage aérien de l'âme » que symbolisent les statues des sirènes sur le Mausolée de Dougga.

Le décor de certaines stèles puniques et néopuniques illustre des conceptions identiques ou parallèles.

C'est d'abord le cas du sphinx ou plus exactement de la sphinge, à corps de lion, à poitrine de femme, cet autre monstre qui figure sur une stèle du tophet de Salammbô à Carthage ⁽³⁾. A propos de cet être fantastique qui, tantôt seul, tantôt flanqué de lions, apparaît sur de nombreux monuments funéraires, F. Cumont s'en est tenu à la conception du « monstre ravisseur et meurtrier, symbole de la mort dévorante » ⁽⁴⁾. M. G. Picard a certainement raison, en remarquant qu'il s'agit sur la stèle de Carthage de la sphinge grecque « sans rapport avec le monstre égyptien du même nom », de considérer qu'elle représente plutôt « une des formes du « Seelenvogel », l'âme-oiseau » ⁽⁵⁾. Elle a donc la même valeur symbolique que la Sirène.

Il en va sans doute de même de l'oiseau qui, plus fréquemment que la sphinge, orne les stèles puniques et néopuniques ⁽⁶⁾. Quand

(1) Cf. déjà Euripide, fr. 911, cité par F. CUMONT, *Rech. symb. fun.*, p. 328, n. 6. Sur l'âme-oiseau, cf. WEICKERT, *Der Seelenvogel in der alten Literatur und in der Kunst*, Leipzig, 1902 ; et R. TURCAN, *L'âme-oiseau et l'eschatologie orphique* dans *R.H.R.*, 1959, pp. 33-40.

(2) Sur les Sirènes, âmes des sphères, voir F. CUMONT, *ouv. cit.*, pp. 23, n. 1 et 328-9 avec de nombreuses références. De même sur la doctrine pythagoricienne de l'harmonie des sphères, *ouv. cit.*, p. 258 ss., et sur le rôle des Vents, p. 128 ss.

(3) Cf. G. LAPEYRE et A. PELLEGRIN, *Carthage punique*, pl. III (stèle du milieu) ; M. HOURS-MIÉDAN, *Les représentations figurées sur les stèles de Carthage* dans *Cah. de Byrsa*, I, 1950, p. 54 ; pl. XXVII, c. La sphinge est représentée juchée sur un pilier ; c'est une forme dérivée du motif de l'oiseau ou du personnage perché sur l'arbre sacré, qui évoque l'idée de vie, de renaissance et d'immortalité : cf. W. DEONNA, *Questions d'archéologie religieuse et symbolique. V. De quelques monuments inspirés du type oriental de l'arbre sacré* dans *R.H.R.*, LXXX, 1914, pp. 43-60, en part. pp. 56-57.

(4) *Rech. symb. fun.*, p. 504, add. à p. 159, n. 3.

(5) *Rel. Afr. ant.*, p. 69.

(6) Voir C. PICARD, *Cat. Mus. Alaoui*, n.s., *Coll. puniques*, t. I et M. HOURS-MIÉDAN, *l.l.*, p. 50 ss., qui ne dispense pas de recourir à l'étude, ancienne et souvent dépassée, de E. VASSEL, *La colombe. Études puniques* dans *R.T.*, 1920.

il est gravé ou sculpté avec un peu de soin, on y reconnaît généralement la colombe. C'est-à-dire un des attributs préférés de la grande déesse Tanit-Caelestis — et de Baal-Saturne par occasion — comme d'ailleurs le sphinx qui accompagne volontiers en guise d'accoudoir le trône de la déesse ⁽¹⁾ et même celui du dieu ⁽²⁾. Si sur certains monuments, elle est sans nul doute un symbole de fécondité, en revanche, lorsqu'on la représente au sommet des stèles becquetant l'arbre de vie ⁽³⁾, ou une fleur de grenadier ⁽⁴⁾, emblèmes d'immortalité, elle figure alors elle aussi l'âme-oiseau. Comme la sirène et la sphinge, elle symbolise pour les Puniques le voyage aérien des âmes ⁽⁵⁾. Cette signification se détachera plus nette et décisive, si elle est mise en parallèle avec celle du dauphin.

Sur de nombreuses stèles puniques et néopuniques apparaissent en effet, des dauphins et des poissons, tantôt figurés seuls ⁽⁶⁾, tantôt par paires ⁽⁷⁾, tantôt évoluant dans la partie médiane du monument, tantôt dans sa partie inférieure. De même que les oiseaux évoquent l'élément aérien, dauphins et poissons, bien connus en Phénicie où, comme les colombes, ils sont associés à Astarté ⁽⁸⁾, évoquent tout naturellement l'élément humide de l'atmosphère, ce que l'on a justement appelé les « eaux supérieures » ⁽⁹⁾. Mais ici il importe d'établir une distinction, que l'on n'a pas suffisamment marquée jusqu'ici. Cet élément humide peut en effet avoir une

(1) Voir P. CINTAS dans *C.R.A.I.*, 1952, pp. 17-20 et *supra*, p. 216, n. 5.

(2) Voir S. GSELL, *Hist. Anc. Af. N.*, IV, pp. 297-301 ; A. MERLIN, *Le sanctuaire de Baal et de Tanit près de Siagu*, p. 17, 39-42 ; *Statuettes et reliefs en terre-cuite découverts à Carthage* dans *B.A.C.*, 1919, pp. 180-182, fig. 2 ; L. POINSSOT dans *B.A.C.*, 1932-33, p. 474 c. ; P. CINTAS dans *R. Afr.*, 1947, p. 14n. ; G. Ch. PICARD, *Rel. Afr. ant.*, pp. 72-73.

(3) C. PICARD, *Cat.*, Cb 980, 987 (Mactar).

(4) C. PICARD, *Cat.*, Cb 701 (Carthage).

(5) Cette signification devait être très connue en Afrique ; c'est elle qui vraisemblablement était attachée aux oiseaux peints sur des vases de poterie modelée trouvés dans des sépultures berbères du *Castellum Tidditanorum* (Tiddis) et étudiés par G. CAMPS, *La céramique des sépultures berbères de Tiddis* dans *Libyca, Anthr.-Préhist.-Ethnog.*, IV, 1956, p. 178 : vases I, 2, a (fig. 32), III, 1 (fig. 34), et p. 182 ss : vase I, 8, a (pl. X) que l'auteur date de la fin II^e - début I^{er} s. av. J.-C.

(6) C. PICARD, *Cat.*, Cb 169 (Carthage) 924 (Carthage) ; M. HOURS-MIÉDAN, *Les représentations...*, pl. XXIII, b, c, d, g ; XXIV, a ; et p. 52.

(7) Cb. 229 (Carthage), 800 (Carthage) ; M. HOURS-MIÉDAN, *l.l.*, pl. XXIII, e, f.

(8) Cf. W. ROBERTSON SMITH, *The Religion of the Semites*, rééd., 1957, p. 356.

(9) Sur le dauphin, emblème des « eaux supérieures », voir Ch. PICARD dans *Bull. Soc. arch. d'Alexandrie*, n.s., X, 1938, p. 17 ss. ; F. CUMONT, *Rech. symb. fun.*, pp. 83, 154 ss.

double destinée, terrestre (fertilisante) et céleste ; une double signification, agraire et eschatologique. Le parallélisme des valeurs symboliques de la colombe et du dauphin est à cet égard très frappant. Il n'est pas douteux que sur certaines stèles — les plus anciennes d'ailleurs ⁽¹⁾ — les dauphins, à l'instar des Tritons et des Néréides figurés autour des bassins du grand temple de Baalbek ⁽²⁾, symbolisent l'élément humide en tant que source de pluie et donc de végétation. Il ne faut jamais oublier que l'Afrique, comme le Proche-Orient, est un pays au climat sec, où l'eau joue un rôle déterminant dans les productions du sol et par conséquent tient une place primordiale dans les préoccupations des habitants. Tandis que sur d'autres monuments, c'est l'océan supérieur en tant que région de l'atmosphère à franchir pour gagner les sphères célestes qu'évoquent dauphins et poissons. On en aura la preuve sur une stèle néopunique de Mactar ⁽³⁾, qui précise le rôle du dauphin en lui faisant tenir le rôle d'« astronaute » (Pl. VII, fig. 2).

Il est encore une autre façon d'évoquer l'élément humide sur les stèles puniques et néopuniques, c'est de représenter une barque. Déjà dans une tombe de la nécropole de Dermech, à Carthage, qui date de la fin du VII^e s. av. J.-C., fut trouvée une barque en terre cuite dans laquelle était une statuette assise ⁽⁴⁾. Il est vraisemblable qu'à cette époque le motif était importé d'Égypte, où l'on sait quel rôle important jouait la barque dans les rites funéraires ⁽⁵⁾. A Carthage, où elle apparaît pour la première fois sur une stèle du III^e s., il ne semble pas qu'elle ait à proprement parler tenu une place dans les cérémonies funèbres, du moins lui assignait-on vraisemblablement une valeur symbolique ; comme le dauphin et le

(1) C. PICARD, *Cat.*, Cb 169 (fin v^e - début iv^e s. av. J.-C.) ; 229 (iv^e s. av. J.-C.).

(2) Leur signification a été expliquée par H. SEYRIG, *La triade héliopolitaine et les temples de Baalbek* dans *Syria*, X, 1929, pp. 329-331.

(3) C. PICARD, *Cat.*, Cb. 1010.

(4) P. GAUCKLER, *Nécropoles puniques*, I, pp. 28-29 et pl. CXXXV. Notons que la « barque solaire » figure souvent sur les scarabées trouvés dans les tombes puniques : cf. J. VERCOUTTER, *Les objets égyptiens et égyptisants du matériel funéraire carthaginois*, pp. 141, n° 195 ; 157, n° 254 ; 158, n° 255, 256 ; 178, n° 378 ; 221, n° 582.

(5) Voir ERMAN, *Aegypt. Religion*, p. 93 ss, p. 130. F. BENOIT dans *Mém. Inst. hist. de Provence*, XXI, 1946, pp. 59-75, a rassemblé de nombreux documents funéraires avec figuration de barques. Sur le symbolisme de la barque, cf. F. CUMONT, *Lux perpetua*, p. 283 ss.

poisson, elle pouvait évoquer les eaux supérieures dont elle facilitait la traversée aux âmes des élus ⁽¹⁾.

Cette double série d'emblèmes — d'une part les sirènes, les sphinges, les colombes et peut-être les paons, d'autre part les dauphins, les poissons et les barques — prend toute sa signification à la lumière de l'idée que se faisaient les Carthaginois de la destinée des morts et du monde supra-terrestre où évoluaient les âmes des justes après leur séparation d'avec le corps. F. Cumont a rappelé qu'il était couramment admis dans l'Antiquité, en Orient comme en Occident, que les âmes devaient passer entre la terre et le ciel un temps suffisant pour se purifier de leurs souillures ⁽²⁾. Il a eu en outre le mérite de démontrer que selon une doctrine d'origine orientale, transmise à la Grèce et à Rome, les âmes devaient au cours de leur long pèlerinage traverser successivement plusieurs zones. C'est en effet en Orient chez les peuples sémitiques qu'est née l'idée qu'au-dessus de l'atmosphère régnait une région humide, un Océan céleste, pourvoyeur des pluies. Cette vieille idée babylonienne, ou plus généralement sémitique, a-t-elle touché la Phénicie ? et par elle Carthage ? C'est très probable ; mais nous n'en avons pas la preuve. Il est même surprenant de remarquer que les emblèmes des zones atmosphérique et humide n'apparaissent sur les stèles puniques qu'à partir du IV^e s. et même surtout du III^e s. av. J.-C. ⁽³⁾. On est donc fondé à supposer que la vieille idée sémitique des zones célestes dominées par les éléments qui purifient n'a été transmise à Carthage qu'à l'époque hellénistique, lorsque cette idée se fut répandue autour du bassin méditerranéen.

De plus il semble particulièrement important que tous ces emblèmes évocateurs des conceptions puniques du monde de l'au-delà figurent non pas seulement sur des monuments funéraires, mais aussi sur des ex-voto dédiés à Tanit et surtout à Ba'al-Hammon. Ce qui prouve d'une part qu'à côté de leurs soucis matériels le sort de leur âme préoccupait beaucoup les Carthaginois ; d'autre part

(1) C. PICARD, *ouv. cit.*, Cb 915 et M. HOURS-MIÉDAN, *l.l.*, p. 67 sq. et pll. XXXVIII-XXXIX. M. Hours-Miédan voit dans les représentations de barques sur les stèles plutôt qu'une allusion au métier de navigateur du dédicant une allusion à la fonction religieuse des barques « qui devaient à certaines fêtes promener dans les ports des symboles divins ». Cette explication est possible, mais n'exclut pas une interprétation symbolique.

(2) F. CUMONT, *Rech. symb. fun.*, p. 104 ss.

(3) Cf. *supra*, p. 218, n. 1.

que si Ba'al-Hammon était un dieu agraire de la fécondité et de la fertilité, sa religion était aussi une religion de salut. Toutefois, avouons-le, telle qu'elle est exprimée par l'imagerie des monuments des IV^e et III^e s. av. J.-C., l'idée du pèlerinage des âmes dans les zones qui s'interposent entre le monde terrestre des humains et le monde astral des dieux et des élus reste assez imprécise. Ici l'âme est figurée par une Sirène, là par une sphinge. Ici c'est le voyage aérien qu'évoque la colombe ou le paon ; là c'est au voyage à travers l'Océan que fait allusion le poisson ou le dauphin. On n'a pas l'impression d'une doctrine fermement établie, mais plutôt d'influences partielles et venues d'horizons divers, où l'on entrevoit tantôt la Phénicie, tantôt l'Égypte et tantôt la Grèce.

C'est peut-être seulement vers la fin du III^e s. et dans la première moitié du II^e s. av. J.-C. que les notions se sont précisées et que la doctrine s'est fixée. On peut, semble-t-il, en trouver un écho dans le fameux *Songe de Scipion*, que Cicéron nous a transmis au VI^e livre de son traité *De Republica*. Dans une récente et brillante communication à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, M. A. Piganiol (1) a en effet proposé avec beaucoup de vraisemblance d'attribuer une source africaine à ce curieux poème cosmique. Ce serait (en 150 ou 149) au cours d'une longue conversation entre un Massinissa vieilli, qui se sentait au bord de la tombe, et Scipion Emilien, que sa haute culture hellénistique inclinait vers ces problèmes, que sur le thème de la mort se seraient échangées les idées, passées ensuite dans le *Songe* : en particulier sur la théologie solaire, l'anabase de l'âme vers les astres et « l'immortalité privilégiée » réservée à certains élus. Entre le monde africain, berbéro-punique, hellénisé et le monde romain, profondément influencé par les doctrines philosophiques transmises par le canal de la Grande-Grèce, se trouverait ainsi jeté dès le II^e s. av. J.-C. un pont spirituel, sur lequel pourront s'engager sans peine les Campaniens qui un siècle plus tard iront, à la suite de P. Sittius, s'installer en Numidie, transportant avec eux leurs coutumes administratives, leurs croyances et leurs symboles.

En attendant, il faut dire un mot de l'évolution qui en Afrique s'est poursuivie après le II^e s.

(1) A. PIGANIOI, *Sur la source du Songe de Scipion* dans *C.R.A.I.*, 1957, pp. 88-93.

L'évolution des symboles et des idées aux I^{er} s. avant et après J.-C.

Une évolution importante se manifeste au cours des deux siècles suivants. L'examen des stèles néopuniques et romaines des I^{er} s. av. et ap. J.-C. révèle de profonds changements. Des stèles du II^e s. ap. J.-C. devront même être jointes à celles-ci ; elles proviennent de certains sites qu'il vaudra la peine de préciser.

Tout d'abord les êtres fantastiques — sphinges, sirènes — disparaissent. Mais surtout les autres emblèmes, au lieu de figurer en ordre dispersé et isolé, sont maintenant associés en registres superposés en même temps qu'ils sont accompagnés de symboles non équivoques d'immortalité. Ainsi les colombes, généralement affrontées, becquètent l'arbre de vie ⁽¹⁾ ou une grappe de raisin ⁽²⁾ ou encore une pomme de pin ⁽³⁾, symbole nouveau, fréquemment utilisé dans le culte de Saturne, ou bien encore elles se désaltèrent dans un ou deux vases ⁽⁴⁾. De toute façon, la signification est claire : c'est l'âme-oiseau qui consomme la nourriture merveilleuse, gage d'immortalité, avant de s'envoler vers les sphères célestes.

De même les poissons et les dauphins, plus ou moins stylisés — la stylisation étant quelquefois poussée au point de les rendre difficilement reconnaissables ⁽⁵⁾ — ne sont plus que rarement représentés seuls. Le plus souvent ils constituent, comme plus haut les oiseaux, un groupe antithétique soit de deux dauphins ⁽⁶⁾, soit même d'une poisson et d'un dauphin ⁽⁷⁾. Tantôt ils nagent horizontalement ⁽⁸⁾ ; tantôt ils ont la tête en bas et paraissent plonger ⁽⁹⁾ ;

(1) C. PICARD, *Cat.*, Cb 980, 987 (Mactar).

(2) C. PICARD, *Cat.*, Cb 1012.

(3) C. PICARD, *Cat.*, Cb 1003, 1004 (Mactar). La différenciation entre les grappes de raisin et les pommes de pin n'est pas toujours facile à établir, étant donné la stylisation des symboles ; ainsi sur la stèle 1003 où M^{me} Picard voit une pomme de pin, je reconnaîtrais plutôt une grappe de raisin. Cela importe peu d'ailleurs, car la signification symbolique ne varie guère.

(4) C. PICARD, *Cat.*, Cb 998, 1002, 1007 (Mactar).

(5) Par ex. Cb 1010, où M^{me} PICARD (*Cat.*, p. 283) décrit un « petit personnage juché sur un oiseau », alors que par comparaison avec Cb 988 ou 1002, la monture du petit personnage est incontestablement un dauphin. Cf. de même une stèle de *Thala* (A. MERLIN, dans *B.A.C.*, 1915, p. CLXXXVII, 2 et fig. 1) sur laquelle on peut hésiter entre un dauphin et un hippocampe.

(6) Cb 1005 ; *C.I. S.*, 243, 485.

(7) Cb 1000, 1010.

(8) Cb 976, 988, 989, 993, 1001, 1002, 1010.

(9) Cb 999, 1000, 1004.

ils semblent même sur une stèle vouloir goûter eux aussi au contenu de deux vases déposés sous eux ⁽¹⁾. Parallèlement aux oiseaux, qui évoquent l'élément aérien, dauphins et poissons évoquent l'océan supérieur en tant que région de l'atmosphère à franchir pour gagner les sphères célestes, séjour de repos et de bonheur pour les âmes. La preuve de cette interprétation est fournie par une stèle de Mactar ⁽²⁾ et par une stèle d'Aïn-Barchouch aux environs de Médeina ⁽³⁾, où un petit personnage installé sur le dos d'un dauphin représente l'âme, prête à effectuer son voyage vers les astres (Pl. VII, fig. 2 et 3).

Mais l'interprétation d'ensemble, éclairée déjà par l'idée des zones successives que l'âme doit obligatoirement traverser, ne prendra toute sa valeur que si elle s'exprime d'une manière — toujours symbolique bien sûr, mais très réelle — dans l'imagerie des stèles. C'est précisément le cas sur un certain nombre de documents qu'il importe d'examiner avec attention (Pl. VII, fig. 1).

Il s'agit d'abord de stèles de Mactar qui cette fois réunissent les oiseaux et les dauphins, en les montrant associés mais répartis en deux registres superposés. En général les oiseaux se trouvent au-dessus des dauphins et des poissons ⁽⁴⁾. Il arrive aussi que cet ordre soit inversé ⁽⁵⁾. Le fait que ces deux registres se situent désormais avec une régularité intentionnelle, quasi-rituelle, dans la partie supérieure des stèles, entre l'inscription votive ou le dédicant — si la stèle est anépigraphie — et le symbole astral (croissant, rosace, disque) souligne encore cette volonté d'illustrer de la manière la plus claire la doctrine de la migration des âmes à travers les zones qui séparent la terre des astres.

Les stèles d'Aïn-Barchouch où les défunts, transportés à dos d'oiseaux et de dauphins, se livrent à une véritable ascension à travers les zones supra-terrestres, évoquent d'une façon peut-être encore plus « pittoresque » — comme l'ont bien vu leurs récents exégètes ⁽⁶⁾ — le pèlerinage des âmes vers le Paradis.

(1) Cb 1005.

(2) Cb 1010.

(3) Cb 939 (où manque la partie inférieure de la stèle).

(4) Sauf une fois où tous — deux oiseaux et un poisson — se trouvent sur le même plan : C. PICARD, *ouv. cit.*, Cb 999. Cf. en revanche Cb 988, 989, 998, 1000, 1002, 1004, 1007, 1010.

(5) Une seule fois (Cb 976), les dauphins sont figurés au-dessus des colombes.

(6) Cf. C. PICARD, *Cat.*, p. 253 et G. PICARD, *Rel. Afr. ant.*, p. 146 qui mentionne avec à propos les statuettes de terre cuite, trouvées dans des nécropoles du Sahel tunisien, à

Les mêmes thèmes se retrouvent sur les stèles de la Ghorfa ⁽¹⁾ qui, sans être à proprement parler des monuments du culte de Ba'al-Saturne, relèvent plutôt du culte de Tanit-Caelestis et appartiennent donc au même horizon religieux.

Ils se retrouvent également sur une stèle d'Henchir-el-Left, au sud de Mactar ⁽²⁾, stèle funéraire, mais placée sous la protection de Caelestis, comme il arrive pour plusieurs stèles qui, bien que funéraires, sont en même temps dédiées à Saturne. On y voit en registres superposés un oiseau (peut-être un paon ?) qui évoque l'atmosphère, puis un poisson qui rappelle l'Océan supérieur ; enfin au-dessus de l'inscription commémorative deux colombes qui picorent deux grappes de raisin sur le bord d'un cratère, symbole de la félicité paradisiaque.

Faut-il insister sur le fait qu'à la différence de la pure doctrine qui établit la superposition air, eau, feu, le décor des stèles intervient parfois l'ordre des éléments et subordonne l'élément humide à l'élément aérien ? Il n'y faut peut-être pas attacher grande importance, en se souvenant que les stèles sont des œuvres artisanales commandées par des gens du peuple, fort éloignés des écoles philosophiques et des enseignements théologiques. A moins qu'il ne faille voir encore dans cette insistance à mettre au premier plan les emblèmes des eaux supérieures un reflet des préoccupations agraires des populations africaines. Tanit-Caelestis, la Grande Dame des Carthaginois, n'est-elle pas la *pollicitatrix pluviarum* ?

Hadrumetum (Sousse) et à *Thysdrus* (El-Djem) et qui représentent soit un char attelé de deux colombes, dirigé par un petit Eros, soit un oiseau portant un Eros sur son dos (voir références dans l'art. cité ci-après, p. 174, n. 6 et 7).

Le Musée S. Gsell d'Alger possède depuis longtemps dans ses collections une statuette de terre cuite représentant un char tiré par deux colombes et conduit par un Eros, identique à celui qui se trouve au Musée du Bardo. Au dos de la statuette est gravée la même inscription COLEBOS. Elle ne porte aucun numéro d'inventaire, ni aucune indication d'origine ; sans doute provient-elle de Tunisie : cf. M. LEGLAY dans *Libyca*, VI, 1958, pp. 173-177. Ces statuettes sont à rapprocher de la scène figurée à l'extrémité gauche d'une des fresques, qui sur la Voie triomphale à Rome ornent le tombeau d'Octavia Paulina : on y voit dans un char traîné par deux colombes Eros enlevant la jeune morte pour la transporter aux Champs-Élysées : cf. G. BENDINELLI dans *Not. d. scavi*, XIX, 1922, p. 431 ss. ; LEHMANN-HARTLEBEN dans *Arch. Anzeiger*, 1926, p. 106 ss. ; PATRONI dans *Rend. Accad. Lincei*, XXXII, 1923, p. 252 ss, dont l'interprétation est repoussée par F. CUMONT, *Rech. symb. fun.*, pp. 345-346 et fig. 76.

(1) Cb 964, 965.

(2) G. Ch. PICARD, *Rel. Afr. ant.*, p. 145, fig. 14.

Il me paraît beaucoup plus important de souligner que tous ces documents — de Mactar, d'Aïn-Barchouch, de la Ghorfa et d'Hen-chir-el-Left — sont des stèles « tunisiennes », et pour mieux dire, qu'elles proviennent d'une région profondément marquée par l'influence punique. Qu'il s'agisse de l'administration municipale, qui malgré la domination romaine reste entre les mains de suffètes jusque dans la première moitié du II^e s. ap. J.-C. (1) ; qu'il s'agisse de la langue punique, qui garde un caractère quasi officiel au moins jusqu'à la fin du I^{er} s. (2) mais qu'on emploie encore à la fin du II^e (3) ; qu'il s'agisse de l'art et de la religion, où les stèles dédiées à Ba'al-Saturne attestent, malgré des influences romaines, un respect très fidèle de la tradition punique jusqu'à la fin du I^{er} s. (4), toute cette région est après un siècle et demi d'occupation romaine demeurée sous l'influence de la civilisation carthaginoise. Bien que la romanisation des institutions ait été poussée au I^{er} s., surtout à partir des Flaviens, bien des aspects de la vie des populations restent dans la ligne des formes libyco-puniques jusqu'au II^e s., les ex-voto et les stèles funéraires examinés ci-dessus en font foi.

Il est même très remarquable que ce soient ces documents néo-puniques tardifs — tous plus ou moins contemporains, datés du

(1) A Mactar, des suffètes sont mentionnés dans la seconde dédicace du temple d'Hathor Miskar que G. Ch. PICARD propose de dater du début du II^e s. ap. J.-C. (*Civitas Mactaritana* dans *Karthago*, VIII, 1957, p. 61). La liste des cités africaines qui eurent des suffètes après la conquête romaine a été dressée par L. POINSSOT, *Une inscription de Souani el Adari* dans *R. T.*, 1942, pp. 125-140, en part. p. 128 ss. ; on y relève plusieurs cités de cette région centrale de la Tunisie, parmi lesquelles *Althiburos* (Medeina) : NP 124 - *Apisa Maius* : *C.I.L.*, V, 4921 (29 ap. J.-C.) - *Aradi* (Bou Arada) : *C.I.L.*, 23867 - *Thibica* : *C.I.L.*, 12228 (Antonin le Pieux) - *Avitta Bibba* : *C.I.L.*, 12265 = D., 6798 (avant 137 ap. J.-C.) - *Thugga* (Dougga) : *C.I.L.*, 26517 (48-49 ap. J.-C.). On constate que dans cette région, où le suffétat se rencontre le plus souvent, presque tous les textes qui le mentionnent sont ou antérieurs au règne de Trajan ou au plus contemporains. Seules font exception *Thibica* qui avait encore des suffètes sous Antonin et peut-être *Avitta Bibba*. Ailleurs, des suffètes ont existé à *Calama* (Guelma), à *Capisa* (Gafsa), *Gales*, *Biracsaccar*, *Curubis*, *Limisa*, *Masculula*, *Ruspae*, *Siagu*, *Tepelte*, *Thaca*, *Themetra*, *Thimiliga*, *Uthina*, *Utique*. *Lepcis Magna* en avait aussi en 92 ap. J.-C. (*I.R.T.*, 347).

(2) Comme le montrent les dédicaces en langue punique du temple d'Hathor Miskar, dont la plus ancienne paraît dater du milieu du I^{er} s. et la plus récente, de la fin du I^{er} ou du début du II^e s. ap. J.-C. Cf. G. Ch. PICARD, *ouv. cit.*, pp. 59-60. Sur la première dédicace, voir maintenant J. G. FÉVRIER, *La grande inscription dédicatoire de Mactar* dans *Semitica* VI, 1956, pp. 15-31, qui la date également du I^{er} s. ap. J.-C.

(3) G. Ch. PICARD, *op. l.*, pp. 45-46.

(4) Cf. les stèles de Mactar, d'*Althiburos*, de *Thala*.

1^{er} et du II^e s. ap. J.-C. — qui offrent l'expression la plus précise, la mieux développée, la plus complète des croyances puniques sur la destinée des âmes. On est amené à se demander si la vieille idée sémitique des zones célestes à travers lesquelles doivent voyager les âmes avant d'atteindre le Paradis — idée qui avait touché Carthage à l'époque hellénistique sinon avant — n'a pas été plus tard précisée et renforcée et si l'illustration de nos stèles ne reflète pas une doctrine plus solidement établie.

Or il se trouve, F. Cumont l'a démontré avec autorité ⁽¹⁾, que deux écoles philosophiques grecques se sont emparées de l'idée sémitique, les Stoïciens pour lui donner une base scientifique et l'ériger au rang de système philosophico-religieux, les Néo-pythagoriciens pour l'incorporer dans leur cosmogonie.

Les 1^{er} s. av. et ap. J.-C. ayant connu une large diffusion des doctrines stoïciennes et néopythagoriciennes dans le bassin méditerranéen, il est tentant d'établir une relation directe entre les idées qu'elles impliquent sur la destinée des âmes et les croyances des Africains punicisés exprimées par l'imagerie des stèles. Notons d'ailleurs que dans le même temps, vers la fin du 1^{er} s. ap. J.-C., un stoïcien rédigeait en grec un récit allégorique intitulé *Πίναξ Κέβητος*, le *Tableau de Cébès*, où sous le prétexte de décrire un tableau énigmatique décorant parmi toutes sortes d'offrandes le mur d'un temple de Kronos ⁽²⁾ — c'est-à-dire de Saturne —, il exposait une

(6) *Rech. symb. fun.*, p. 121 ss.

(7) Voir CROISSET, *Hist. littér. grecque*, V, p. 415 et H. VON ARNIM dans *R.E.*, XI, art. *Kebes*, cols. 102 ss. Pour le texte, cf. *Cebetis tabula*, éd. PRAECHTER, coll. Teubner. Plusieurs traductions françaises en ont été données, par M. MEUNIER, à la suite de Marc-Aurèle, *Pensées pour moi-même, suivies du Manuel d'Épictète*, Coll. Garnier, 1933 ; et récemment G. MÉAUTIS, *Les pèlerinages de l'âme*, Paris, 1959, pp. 33-65.

Des œuvres d'art décoraient souvent les temples qui en arrivaient à contenir, outre les objets dédiés, d'importantes collections d'art. Le temple de la Concorde sur le Forum romain était devenu un véritable musée (G. LUGLI, *Roma antica, Il centro monumentale*, p. 112). Sir Ronald SYME a récemment rappelé (*Seianus on the Aventine* dans *Hermes*, 84, 1956, pp. 257-266) qu'à l'époque de Tibère, Séjan avait chez lui une statue de *Fortuna* qui avait appartenu à Servius Tullius et qui avant Séjan se trouvait dans le temple de *Fortuna* fondé par Servius sur le *Forum Boarium*. L'Antiquité avait sa propre antiquité comme le souligne Walter ALLEN Jr. dans *The Class. Bull.*, 35, 1958, p. 1. Cf. FRIEDLÄNDER, *Roman Life and Manners under the Early Empire*, I, ch. 7 : Touring under the Empire.

Il ne semble pas que le *Tableau de Cébès* soit une quelconque œuvre d'art déposée dans le temple de Kronos ; elle a été dédiée au dieu par un « homme qui par ses paroles

recette de salut. Traité de morale, a-t-on dit ⁽¹⁾. L'expression n'est peut-être pas très juste. Son dernier exégète, R. Joly ⁽²⁾, en ferait plutôt une œuvre eschatologique et mystique. Je crois qu'il n'est ni l'un ni l'autre, ou plutôt qu'il est à la fois l'un et l'autre. Et sans doute vaudrait-il mieux parler de recueil de sagesse, puisque, en analysant les moyens de franchir les trois enceintes superposées qui avec toutes sortes d'embûches représentent sur le « tableau » les obstacles qui encombrant et menacent le séjour terrestre des hommes pendant la durée de leur vie, il aboutit au séjour des bienheureux, à la cité divine où tout est parfait, où la Félicité couronne ceux qui ont mérité leur salut au prix de progrès constants dans la vraie science et la pratique des vertus — deux principes essentiels du stoïcisme ⁽³⁾. Le donateur du tableau n'était-il

et par ses actes rivalisait avec la vie d'un Pythagore ou d'un Parménide » (II, 2). La date du récit a été discutée. Bien qu'écrit en grec, il est certainement d'époque romaine ; on a en effet remarqué que la représentation de la Fortune debout sur une pierre ronde (ch. VII) est typiquement romaine.

(1) F. CUMONT, *Rech. symb. fun.*, p. 11. C'est aussi l'avis de E. BRÉHIER, *Hist. de la philos.*, I, p. 440 et de A. D. NOCK dans *Harv. Theol. Rev.*, XXXIII, 1940, p. 312 qui y voit un traité pratique without otherworldliness. Cependant les ch. XX-XXIX contiennent bien une description du séjour réservé aux bienheureux (= la cité divine où tout est parfait) et de la vie qui y attend ceux qui obtiennent le salut, c'est-à-dire « ceux qui connaissent », autrement dit les sages.

On notera que cette cité divine, séjour des bienheureux, est située au sommet de la montagne, après la troisième enceinte. *L'Asclepius*, traité hermétique qui présente une vue de l'univers d'inspiration stoïcienne (cf. A. J. FESTUGIÈRE, *Rév. Herm. Trism.*, II, p. 67), précise que Dieu, créateur et âme du monde, est « établi sur la plus haute pointe du ciel suprême », *supra verticem summi caeli consistens* (*Apocalypse*, section IX, ch. 27, p. 322, 8-9) ; c'est le *Jupiter Summus Exsuperantissimus* que la théologie du II^e s. mettra en faveur. Sur cette inspiration stoïcienne, voir note suivante.

(2) R. JOLY, *Le tableau de Cébès et la philosophie religieuse*, Bruxelles, 1963.

(3) D'origine stoïcienne est la définition de la sagesse comme *science des choses humaines et divines* ; elle se retrouve littéralement dans les *Placita* d'Aétius (*Aetii Placita I Prooem.* 2 ; D. G. p. 273, 11) et chez Sextus Empiricus (*Adv. Math.*, IX, 13 ; S.V.F. II, 36), qui l'attribuent tous deux aux stoïciens. Cf. aussi Cicéron, *De Off.*, II, 5 et *Tuscul.*, IV, 57 (avec une addition, aristotélicienne sans doute). Saint Augustin (*Contra Acad.*, I, 6, 16 ; *C.S.E.L.*, LXIII, 1, p. 16, 10-14) la met en compte des « Anciens » et la cite sans l'addition cicéronienne. Cf. G. VERBEKE, *Augustin et le stoïcisme* dans *Rech. august.* I, 1958. Cette définition de la sagesse traduit la doctrine, essentiellement stoïcienne, selon laquelle les choses humaines et divines constituant la cité des hommes et des dieux, c'est-à-dire le monde, conçu comme un être vivant, animé d'un souffle divin, tous les hommes portent en eux une parcelle de ce souffle (cf. J. BIDEZ dans *La cité du monde et la cité du*

pas d'ailleurs, dit le texte grec, « un homme qui par ses paroles et par ses actes rivalisait avec la vie d'un Pythagore ou d'un Parménide », c'est-à-dire, ajouterons-nous, d'un sage ? Fondamentalement stoïcien dans la doctrine qu'il met en œuvre, ce traité ne répudie pas toute influence pythagoricienne. Par le dualisme qui se trouve impliqué au départ dans le choix d'une route, par le constant souci de l'au-delà, par l'importance accordée à la *καθαρσις*, par l'espérance de la « couronne », symbole du salut et du bonheur, ce sont même les principes religieux essentiels de l'orphisme et du pythagorisme qui sont appliqués dans la doctrine religieuse de ce recueil de sagesse.

Ajoutons que l'ascension, qu'illustre précisément le Tableau de Cébès, évoque curieusement une initiation, avec ses hésitations, ses détours et ses retours en arrière, ses effrois et le couronnement final dans la lumière.

Le besoin d'un tel recueil — que son renom a porté non seulement jusqu'à Ibn Miskaoeïh, un contemporain d'Avicenne, qui en a donné une version arabe au début du XI^e s. ⁽¹⁾, mais même jusqu'à des artistes modernes qui ont voulu d'après le texte recon-

soleil chez les stoïciens, dans *Acad. royale Belgique, Bull. cl. Lettres*, 1932, pp. 244-294) ; ils doivent donc — et ils le peuvent — acquérir la sagesse en progressant dans la science des choses humaines et divines. Au progrès dans la science s'adjoint naturellement le progrès dans la vertu, car la vraie science permet une meilleure appréciation du bien et du mal. Dans une de ses lettres (*Epist.*, 118 et aussi 167), s. Augustin rapporte la doctrine stoïcienne sur les progrès dans la vertu et l'acheminement vers la sagesse. La doctrine stoïcienne avait d'ailleurs évolué sur ce sujet : cf. G. VERBEKE, *Les stoïciens et le progrès de l'histoire* dans *Rev. philos. Louvain*, t. 62, 3^e sér., n^o 73, févr. 1964, pp. 5-38.

Selon von Arnim, le Tableau de Cébès a été écrit par un ami de Platon (*contra*, voir II, 2). Si l'origine platonicienne n'est pas établie, on y décèle en revanche quelques notes pythagoriciennes ; mais le récit est, comme l'a établi ZELLER, *La phil. des Grecs*, trad. BOUTROUX, III, 1884, p. 226, l'œuvre d'un stoïcien, contemporain de Panaetius ou de Sénèque (fin 1^{er} s. ap. J.-C.). Praechter est du même avis. Sur le succès des traités de ce genre à partir du 1^{er} s. ap. J.-C., où ils répondent au goût de culture de l'élite et à la préoccupation de la direction des âmes, voir les remarques de A. J. FESTUGIÈRE, *Révélation d'Herm. Trism.*, II, p. 28 ss.

(1) Sur la fortune du Tableau dans l'Antiquité, voir R. JOLY, *ouv. cit.*, p. 79 ss. *Le Tableau de Cébès*, version arabe d'Ibn Miskaoeïh, trad., introd. et notes de R. BASSET, Alger, 1898. Ibn Miskaoeïh (+ 421 Hégire = 1030 ap. J.-C.) est contemporain d'Avicenne, qui l'a jugé peu favorablement, note R. BASSET, *Introd.*, p. 7. Il y a dans la version arabe, outre des lacunes, des erreurs, des confusions et de fausses interprétations dues au fait que le traducteur connaissait mal le grec.

stituer le tableau antique ⁽¹⁾ — témoigne à la fois du souci de vie intérieure des Anciens, qui se développe du 1^{er} s. av. J.-C. jusqu'à la fin du paganisme, de leur préoccupation de l'au-delà et des liens qui unissaient les doctrines d'écoles aux cultes les plus anciens, en l'occurrence celui de Kronos. Pourquoi sous l'égide de Ba'al-Saturne africain, c'est-à-dire du même Kronos — est-ce pure coïncidence ? — de tels liens n'existeraient-ils pas dans l'Afrique punიცisée, où l'influence de la Carthage hellénistique s'est prolongée bien au-delà de la chute de la Carthage punique en 146 av. J.-C. ?

Toutefois une telle influence ne s'est pas exercée seule. Tandis que se précisait en *Africa* — au contact peut-être des doctrines stoïciennes et néo-pythagoriciennes — la croyance en un monde astral, dominé par Ba'al-Saturne et Tanit-Caelestis, où aboutissent les âmes au terme de leur pèlerinage céleste, ailleurs une croyance parallèle, sous l'effet d'une autre influence, s'exprimait par un curieux symbole : l'échelle.

*
* *

Les fouilles entreprises, d'une manière sporadique depuis 1853 et systématique depuis 1941, sur le site du *Castellum Tidditanorum*, un des six bourgs qui constituaient autour de Constantine une « couronne » de positions fortes, ont permis la découverte de stèles votives dont on a de bonnes raisons de penser qu'elles proviennent d'un sanctuaire installé au point le plus haut de la colline ⁽²⁾. Parmi ces ex-voto les uns sont néopuniques, les autres sont romains. Or parmi ces derniers, auxquels il convient d'ajouter une stèle trouvée à *Tigisis*, près de Constantine ⁽³⁾, une autre trouvée à Bir

(1) *Le Tableau de Cébès* connut un vif succès à la Renaissance. On en multiplia les éditions et les traductions latines et françaises dès la première moitié du xvi^e s. Après 1560, la vogue du stoïcisme lui valut une nouvelle faveur ; et en 1672 il en existait près de quinze traductions latines et au moins quatre traductions françaises. Peut-être est-ce ce succès littéraire qui inspira les graveurs Nicolas de Mathouinière (1614) et M. Mérian le père (1655) et le peintre Quentin Varin dont « Le Tableau de Cébès » est conservé au Musée des Beaux-Arts de Rouen : voir R. LEBÈGUE, *Le peintre Quentin Varin et le tableau de Cébès* dans *La rev. des arts*, 1952, n° 3, pp. 167-171.

(2) Voir A. BERTHIER et M. LEGLAY, *Le sanctuaire du sommet et les stèles à Ba'al-Saturne du Castellum Tidditanorum* dans *Libyca*, VI, 1958, p. 7 ss.

(3) Encore inédite.

PLANCHE VII

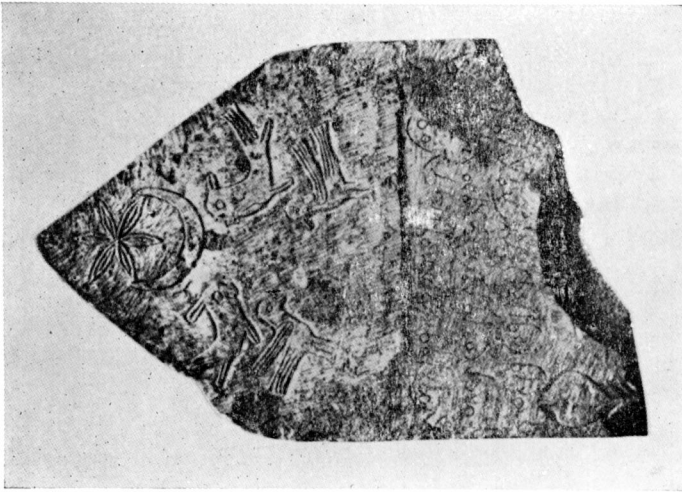


FIG. 1. — Mactar. Stèle néopunique (C. PICARD, *Cat. Mus. Alaoui*, n.s., Coll. pun., t. I, Cb 976).

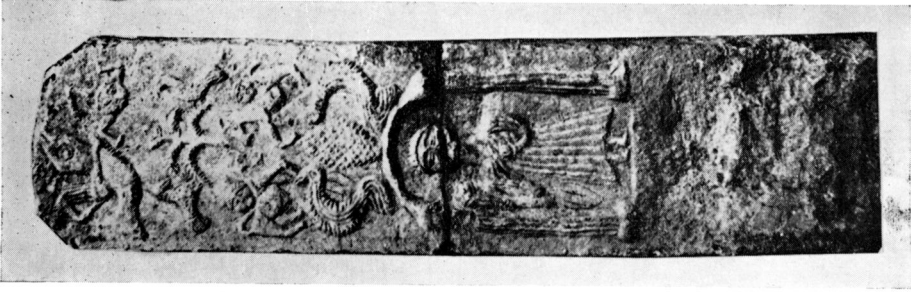


FIG. 3. — Ain-Barchouch. Stèle néopunique (C. PICARD, *Cat. Mus. Alaoui*, Cb 939).

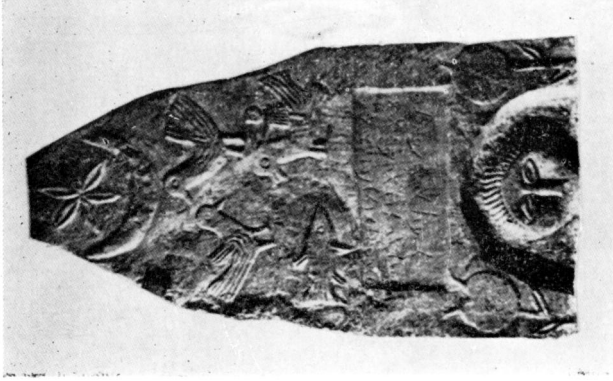


FIG. 2. — Mactar. Stèle néopunique (C. PICARD, *Cat. Mus. Alaoui*, n.s., Coll. pun., t. I, Cb 1010).

PLANCHE VIII



FIG. 4. — Tiddis. Stèle néopunique.
L'échelle ne figure pas.



FIG. 5. — Tiddis. Stèle votive romaine ; le décor
et le style relèvent de la tradition punique ; mais
l'échelle apparaît.



FIG. 6. — Tiddis. Stèle du 1^{er} s. : le style relève encore de la tradition punique ; mais à la gravure s'est substitué le relief plat.



FIG. 7. — Tiddis. Stèle du 1^{er} s.

PLANCHE X



FIG. 8. — Tiddis. Stèle votive romaine.

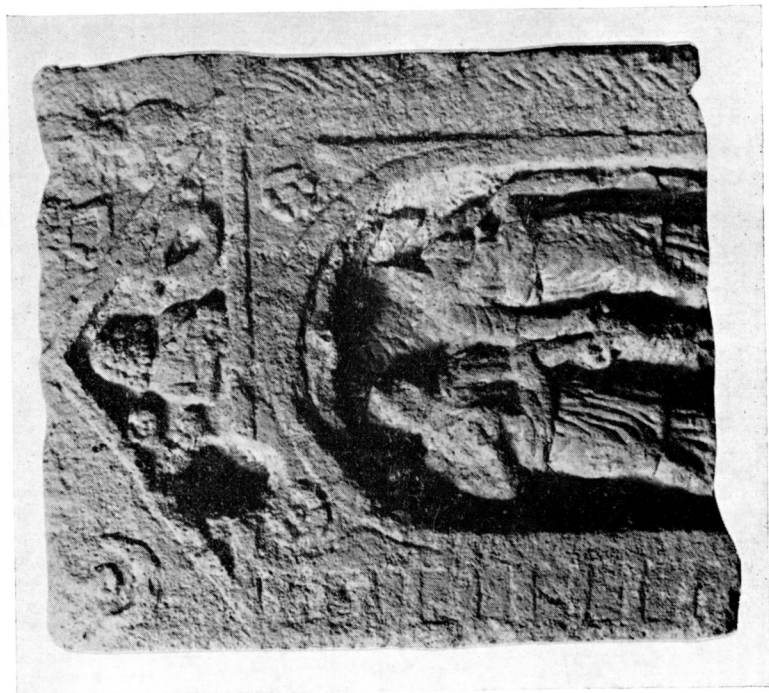


FIG. 9. — Tiddis. Stèle votive romaine.

Derbal, près de Ghardimaou ⁽¹⁾ et un petit groupe récemment découvert près de Béja ⁽²⁾, presque tous comportent dans leur illustration, originale à plus d'un titre, un élément très singulier, qu'on ne rencontre nulle part ailleurs : une échelle, dont le nombre de barreaux varie de six à neuf. Ce dernier détail permet d'exclure tout de suite tout rapprochement trop direct avec le κλίμαξ ἐπτά-λος des sanctuaires mithriaques ⁽³⁾. Cela dit, la présence de ce curieux instrument sur les stèles à Saturne de nos cités numides appelle quelques remarques préliminaires.

D'abord il résulte de la comparaison des ex-voto néopuniques et des ex-voto romains (Pl. VIII, figs. 4 et 5) que l'échelle ne figure jamais sur les premiers ; elle apparaît pour la première fois sur une stèle très fruste ⁽⁴⁾ qui par son style et son décor se rattache à la tradition punique (Pl. VIII, fig. 5) mais qui porte une inscription latine dont le texte, en mentionnant un fidèle de Saturne nommé Q. Publicius Sarnus, évoque à travers ce surnom les origines campaniennes de la Confédération cirtéenne et plus spécialement le fleuve de Nucérie, patrie du condottière Publius Sittius, fondateur de l'État cirtéen ⁽⁵⁾. Pour ces diverses raisons, on peut dater l'ex-voto de la seconde moitié du 1^{er} s. av. J.-C. Avant cette date, l'échelle ne figure pas sur les stèles de Tiddis ; après cette date, elle est presque de règle. Comme elle ne paraît pas non plus sur les stèles puniques ou néopuniques des autres sites africains, faut-il en conclure que son introduction dans la symbolique en usage sur les monuments du culte de Saturne est liée à l'arrivée des Romains dans la Numidie Cirtéenne ? Ce qui pose d'une manière très précise le problème de son origine.

Une autre remarque doit être faite sur la place qu'occupe l'échelle sur les ex-voto (Pls. IX-X, figs. 5-9). Les stèles de Tiddis et de Tigisis sont divisées en registres bien distincts, généralement au nombre de deux : le registre supérieur réservé aux dieux ou aux emblèmes divins ; l'autre occupé par le dédicant. Or en aucun cas

(1) L. CARTON dans *C.R.A.I.*, 1918, p. 345, 7^o.

(2) Cinq stèles trouvées à El-Afareg, près de Béja, par M. Amar Mahjoubi, qui m'a fait l'amitié de m'en envoyer des photographies et de me permettre de les utiliser. Je l'en remercie très vivement.

(3) Sur quoi, voir F. CUMONT, *Mon. myst. Mithra*, I, p. 117.

(4) A. BERTHIER et M. LEGLAY, *art. cit.*, pp. 27-28, n^o 1.

(5) Voir en dernier lieu J. HEURGON, *Les origines campaniennes de la Confédération cirtéenne* dans *Libyca*, V, 1957, pp. 7-24.

l'échelle ne figure dans la zone élevée du monde divin ; elle est toujours représentée, soit gravée au trait, soit sculptée en léger relief, dans le compartiment du dédicant. C'est donc à celui-ci, et non à la personne du dieu, que s'attachent l'échelle et son symbolisme.

Précisons davantage. La place qu'occupe l'échelle sur les ex-voto varie peu. Tantôt il n'y en a qu'une, tantôt il y en a deux, qui encadrent le dédicant, soit immédiatement dans le champ du registre principal, soit de plus loin, en bordure de la stèle, par delà les colonnes qui délimitent l'entrée-niche du sanctuaire représenté lui-même par sa façade. Or, quand ne figure qu'une seule échelle, elle a régulièrement pour pendant une palme, qui est — on le sait — un emblème de victoire et de salut. La position respective de ces deux objets de part et d'autre du dédicant les met en relation directe et étroite à la fois entre eux et avec le dédicant. Pour en connaître davantage, il faut aborder maintenant le problème de la signification de l'échelle.

C'est un symbole fort ancien, dont il serait hors de propos de retracer toute l'histoire. Contentons-nous d'en suivre le cheminement. Peut-être élucidera-t-on du même coup l'énigme de son introduction en Numidie Cirtéenne.

L'idée d'une nécessaire communication entre la terre et le ciel est une idée primitive et celle d'un recours à une échelle pour l'assurer n'est guère plus récente ⁽¹⁾. Commune à beaucoup de peuples, elle s'est fixée littérairement très tôt et dans les pays les plus divers. Mais elle a tout naturellement pris corps surtout chez les peuples qui plaçaient dans le ciel le séjour des bienheureux et dans les astres l'origine des âmes. C'est ainsi que les anciens Égyptiens, qui rapprochaient volontiers le ciel des montagnes terrestres, croyaient que les âmes des fidèles d'Osiris l'atteignaient à l'aide d'une échelle. Cette croyance se rencontre dès la fin de l'Ancien Empire ⁽²⁾. Les Textes des Pyramides, la plus ancienne et la plus importante composition religieuse des Égyptiens (milieu du III^e

(1) Voir FRAZER, *Folklore*, II, p. 52 ; H. BERGEMA, *De boom des levens in schrift en historie*, Diss. Hilversum, 1938 ; index, sv. *Hemellader*.

(2) E. MASPÉRO dans *R.H.R.*, XV, 1887, p. 279 sq. et *Études de mythologie et d'archéol. égypt.*, I, 1893, p. 344 ; E. A. WALLIS BUDGE, *Egyptian Magic*, 1899, pp. 51-55 et *The papyrus of Ami*, Introd., p. LXX sq. ; A. ERMAN, *Die Religion der Aegypter*, 1934, p. 98. Les renseignements et les notes qui suivent doivent beaucoup à la science de J. LECLANT, professeur à la Sorbonne, que je tiens à remercier très cordialement.

millénaire), montrent même les dieux venant à l'aide du roi défunt pour lui faire franchir les derniers degrés ⁽¹⁾. L'échelle, soit peinte sur les murs des tombeaux, soit déposée à côté du corps, fait désormais partie de ce qu'on a appelé « l'équipement funéraire du défunt » ⁽²⁾. Et cette croyance a traversé l'histoire égyptienne, car, au I^{er} millénaire encore, on retrouve dans les tombes des amulettes en forme d'échelles ⁽³⁾.

Retraçant l'histoire de cet emblème religieux, F. Cumont en a montré l'origine égyptienne ⁽⁴⁾. Ce qui assurément est exact pour l'échelle considérée comme un moyen mis à la disposition des morts pour gagner le ciel, puis de là comme l'emblème de l'ascension des âmes à travers les sphères planétaires et bientôt comme un talisman qui devait faciliter aux défunts l'accès du paradis. Mais si la fonction eschatologique de l'échelle ou, si l'on veut, sa signification comme symbole funéraire, est d'origine égyptienne, il semble — et ici je me sépare de F. Cumont — que, considérée comme un moyen de liaison entre l'homme marqué du signe divin (patriarche ou prêtre-roi), l'échelle est d'origine mésopotamienne. De là viendrait par conséquent sa valeur d'emblème d'initiation. Il est parfois difficile de distinguer les deux significations, qui s'entremêlent d'autant plus aisément que l'un des bienfaits essentiels de l'initiation consiste précisément à assurer à l'initié son salut dans l'au-delà. Cependant il est frappant de constater que si la marque

(1) BREASTED, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, 1912, p. 112 sq., 153 sq. Les textes appellent parfois l'échelle « échelle de Seth » (*Pyr.*, 971 sq.) ; ailleurs elle est soutenue par les quatre fils d'Horus (*Pyr.*, 2078 sq.) ; ailleurs encore le roi est aidé par Râ et par Horus (*Pyr.*, 472) ; l'échelle est aussi rattachée au cycle osirien (*Pyr.*, 939 sq.) : sur le développement du rôle d'Osiris, voir J. VANDIER, *La rel. égypt.*, pp. 75-77.

(2) FRAZER, *Folklore*, p. 57 sq. ; H. KEES, *Totenglauben und Jenseits Vorstellungen der alten Aegypter*, Leipzig, 1926, p. 101 sq. ; ID., *Götterglaube*, 2^e éd., 1956 ; H. P. BLOK, *Zur altägyptischen Vorstellung der Himmelsleiter* dans *Acta Orientalia*, VI, 1928, pp. 257-269 ; H. BONNET, *Reallexikon der aegypt. Religionsgesch.*, 1952, p. 305 ss.

(3) Cf. G. MASPERO, *Études...*, p. 344. A. ERMAN, *ouv. cit.*, p. 189, pense que ces échelles devaient servir symboliquement aux morts à sortir de leurs tombes. Cette idée, qui ne repose sur rien, doit être écartée. Pour la même raison qui leur faisait déposer auprès de leurs morts des échelles destinées à permettre l'ascension au ciel, les Égyptiens mettaient également des souliers en terre cuite qui devaient servir au voyage d'outre-tombe : cf. P. PERDRIZET, *Les terres cuites grecques de la collection Fouquet*, p. 147.

(4) *R.A.*, 1917, I, p. 101 et *Études syriennes*, p. 91, n. 2 : à propos des disques de Tarente, sur lesquels voir *infra*, p. 237, n. 1. F. Cumont assigne une origine égyptienne à toutes les échelles, quelle que soit leur signification.

funéraire de l'échelle est nette dans l'Égypte ancienne et à l'époque romaine sur le *limes* rhénan, où de petites échelles de bronze ont été retrouvées dans des tombeaux ⁽¹⁾, elle chemine comme moyen de liaison sacré et comme emblème d'initiation sur une autre voie qu'ont empruntée beaucoup d'idées, de cultes, de rites et de symboles.

Il n'est pas douteux que la Babylonie et l'Assyrie ont connu l'échelle. Leur cosmologie qui répartit les dieux en dieux du ciel et dieux de la terre, des eaux et des enfers, leur mythologie et leur liturgie qui comportent des ascensions divines, celles d'Ishtar et de Dumuzi-Tammuz par exemple, impliquent l'existence d'une liaison entre la terre et le ciel ⁽²⁾. Aucune trace d'une ascension des âmes n'apparaît en revanche dans leur conception de l'au-delà.

Il est juste de dire qu'à ma connaissance il n'existe pas davantage de preuve archéologique touchant la croyance en l'usage de l'échelle comme moyen de communication entre les dieux de la terre et ceux du ciel ou entre ceux-ci et les êtres humains marqués d'un caractère sacré. A défaut de preuve archéologique, l'histoire de l'échelle de Jacob apporte cependant une preuve littéraire péremptoire ⁽³⁾. Si, en effet, l'on replace le songe de Jacob dans son contexte biblique, on s'aperçoit — ce qui jusqu'ici n'a pas été suffisamment souligné — qu'il se produit après deux événements décisifs : d'une part la bénédiction de Jacob par son père Isaac ⁽⁴⁾, bénédiction qui en fait un être particulier, marqué du signe divin ; d'autre part, sa fuite en Mésopotamie pour échapper à la vengeance de son frère Esaü frustré de la bénédiction paternelle ⁽⁵⁾. Il est révélateur que ce soit précisément en Mésopotamie que Jacob eut sa vision d'une échelle appuyée sur la terre et dont le sommet touchait au ciel. Au-dessus d'elle se tenait l'Éternel, tandis que des anges montaient et descendaient les degrés. Et l'Éternel s'adressait à Jacob ; l'échelle devenait le signe du pacte sacré qui se trouvait conclu entre Dieu et celui qui avait été béni. Peut-être n'est-il pas inutile à cet égard d'analyser les paroles que Dieu dit à Jacob (*Gen.*, XXVIII, 13-16). Après s'être fait reconnaître comme « l'Éternel, le Dieu d'Abraham et d'Isaac » [13], Il s'engage envers le fils d'Isaac

(1) F. CUMONT, *Mon. myst. Mithra*, II, n° 223bis, fig. 492.

(2) Cf. E. DHORME, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, Coll. Mana, p. 21 ss, 118 et 323.

(3) *Genèse*, XXVIII, 12 ss.

(4) *Genèse*, XXVII.

(5) *Genèse*, XXVIII, 1-12.

par une triple promesse : a) Il lui assure pour lui-même et sa postérité la domination temporelle : « La terre sur laquelle tu es couché, je la donnerai à toi et à ta postérité » [13]. — b) Il dispensera sur sa famille la fécondité et sur son patriarcat la richesse : « Ta postérité sera comme la poussière de la terre ; tu t'étendras à l'Occident et à l'Orient, au septentrion et au midi ; et toutes les familles de la terre seront bénies en toi et en ta postérité [14]. — c) Il lui garantit une protection sans faille : « Voici, je suis avec toi, je te garderai partout où tu iras, et je te ramènerai dans ce pays ; car je ne t'abandonnerai point, que je n'aie exécuté ce que je te dis » [15]. Dans cette épiphanie, Dieu a scellé avec Jacob un pacte comparable à celui que concluent les dieux des cultes à mystères avec leurs initiés. Et l'instrument qui a établi le contact entre le serviteur « béni » et son Dieu a été l'échelle, suivant une croyance dont le récit biblique lui-même paraît bien désigner l'origine en la situant en Mésopotamie.

Plus tard, des commentateurs, comme Philon d'Alexandrie et Origène, ont interprété l'échelle de Jacob comme l'atmosphère à travers laquelle montent et descendent les âmes libérées de leur corps ⁽¹⁾. Mais il est remarquable que cette explication eschatologique émane précisément de deux auteurs originaires d'Égypte, c'est-à-dire du pays où l'échelle avait depuis la plus haute antiquité une signification essentiellement funéraire, qu'elle devait d'ailleurs conserver jusqu'en pleine période chrétienne ⁽²⁾. L'explication de Philon et d'Origène a donc été de toute évidence influencée par les idées en cours dans leur entourage. Il n'y a — on l'a vu — rien de funéraire dans la vision de Jacob telle que la rapporte la Genèse. Dans ce récit, l'échelle n'a nullement une fonction eschatologique, mais purement mystique. Et l'on comprend que d'instrument de liaison entre l'homme et Dieu, elle soit devenue très vite et tout naturellement le symbole de cette liaison, mieux le « signe » du pacte conclu entre les deux parties, humaine et divine.

La même signification se retrouve curieusement attachée à l'échelle en pays thrace. Polyen rapporte qu'un prêtre-roi d'une peuplade thrace fit attacher ensemble plusieurs échelles en bois et qu'il emprunta cette voie de communication entre la terre et le ciel

(1) PHILON, *De somniis*, I, p. 133-156, éd. SAVINEL, p. 80 ss. ; ORIGÈNE, *Contra Celsum*, VI, 21.

(2) Cf. MICHAILIDIS, *Échelle mystique chrétienne dessinée sur lui* dans *Bull. Soc. arch. copte*, XI, 1945, p. 87.

pour aller se plaindre à Héra du désordre de ses sujets ⁽¹⁾. Et il n'est pas moins curieux de rencontrer encore la Thrace liée à une autre manifestation rituelle de l'échelle. Un auteur tardif, Claude Élien, qui à la fin du III^e s. de notre ère publia dans son *Histoire variée* une vaste collection de faits glanés partout, rapporte que vers 600 av. J.-C. l'aisymnète de Mitylène Pittakos ⁽²⁾, d'origine thrace selon la tradition antique, voulant offrir un ex-voto dans un sanctuaire de Lesbos, avait consacré une échelle ⁽³⁾. Élien prétend que le but de Pittakos était de souligner les vicissitudes de la fortune qui pousse les uns à monter les degrés de l'échelle sociale, aux autres les leur fait descendre. Cette explication, qualifiée de « rationaliste », n'a rien de commun avec l'interprétation de l'échelle de Jacob qu'a donnée Philon d'Alexandrie. Celle-ci était influencée par la croyance égyptienne dans la fonction eschatologique de l'échelle. Celle d'Élien est marquée, quant à elle, par l'interférence des doctrines philosophiques, qui à la fin du II^e s. mettent volontiers l'accent sur le rôle de la Fortune ⁽⁴⁾ et des réalités sociales d'une époque marquée par d'importants changements ⁽⁵⁾. Dégagée de ces influences philosophiques et sociales, qui chez Élien défigurent la signification réelle du geste religieux de Pittakos de Mitylène, l'offrande du tyran redevient un emblème religieux, que l'aisymnète déposa, en guise d'ex-voto, dans un sanctuaire public de Lesbos. Les cultes de Lesbos sont encore mal connus. Mais on sait qu'on y vénérât la triade Zeus-Héra-Dionysos, la « déesse Éolienne », Cybèle et aussi Asklépios et Orphée ⁽⁶⁾. On peut donc avec vraisemblance supposer

(1) *Polyen*, VII, 22.

(2) Aisymnète est le titre exact du tyran Pittakos. Il désigne un « arbitre temporaire » entre les partis ; mais ARISTOTE définit cette fonction comme une « tyrannie élective » (*Pol.*, III, 9 (14), 5 ; VI (IV), 8, 2. Sur Pittakos — dont le vrai nom était sans doute Phittakos d'après les monnaies (HEAD, *HN*², 562) et les papyrus : *Pap. Oxyrh.*, X, p. 70 ss, n° 1234 ; — cf. WILAMOWITZ-MOELLENDORF dans *N. Jahrb. f. kl. Ph.*, t. XVII, 1914, p. 235 ss. et plus récemment F. SCHACHERMEYR dans *R.E.*, XX², cols. 1862-1873.

(3) *Var. Hist.*, II, 29. Sur Claude Élien, voir M. WELLMANN dans *R.E.*, I, coll. 486-488, nr. 11.

(4) Sur le développement du rôle de la Fortune qui dès l'époque hellénistique a pris rang de déesse (*Τύχη*), voir les remarques de A. J. FESTUGIÈRE, *Rel. gr.*, p. 124 ss. et *Rév. Herm. Trism.*, II, p. 162 ss.

(5) Cf. M. ROSTOVITZ, *Storia econ. e soc. dell'Imp. rom.* p. 428 n.

(6) Sur le culte de Cybèle à Lesbos, cf. H. GRAILLOT, *Le culte de Cybèle...*, p. 373 ss. Pour Dionysos, cf. KERN dans *R.E.*, V 1, col. 1011, s.v. *Dionysos*. Voir en général E. L. SHIELDS, *The Cults of Lesbos*, diss. Baltimore, 1917 ; et la bibliographie des études sur

que l'offrande de Pittakos s'adressait à un dieu d'origine thrace comme lui-même, et c'est surtout à Dionysos que l'on pense.

La Grèce a connu aussi cette croyance dès une haute époque. Dans la première moitié du v^e s. av. J.-C., Pindare lui attribue un rôle dans les relations des dieux de la terre et des Olympiens. Ainsi quand les Parques conduisent leur mère Thémis à l'Olympe, où elle a le privilège de partager la vie des grands dieux ouraniens, c'est *ποτὶ κλίμακα σμενάν* (1). Et quand les Aloades, Otos et Ephialtès, les deux fils géants de Poséidon et d'Iphimédie, ayant décidé de faire la guerre aux dieux, entreprennent de porter les hostilités chez eux et pour cela d'escalader le ciel, ils dressent une échelle contre les nues (2). Exprimée par Pindare sous une forme mythologique, c'est toujours au fond la même croyance qui sous une forme onirique et avec une arrière pensée politico-religieuse était en Mésopotamie à la base du récit biblique de la vision de Jacob, et c'est encore la même croyance que sous une forme mystique traduisait l'offrande du thrace Pittakos.

Or, précisément, vers la même époque où Pindare composait ses poèmes, l'échelle apparaît en Grèce comme un « signe » mystique. Une kylix attique, datant de 470-460 montre une femme dont le poignet gauche est tatoué d'une échelle (3). Et l'on sait que l'échelle est avec la feuille de lierre, le lis et le chevreau (ou le faon ou encore le cerf) un des *signacula* dionysiaques, c'est-à-dire une des quatre marques qui distinguent d'une manière visible et indélébile les initiés du culte de Dionysos et leur permettent de se reconnaître entre eux. Si l'on se souvient du rôle fondamental joué par la Thrace dans les origines du culte dionysiaque, on peut avec quelque raison se demander si les thèmes de l'échelle, d'abord comme voie de communication entre la terre et le ciel puis comme emblème religieux et signe mystique, n'ont pas été introduits en Grèce par la Thrace.

Lesbos par L. ROBERT, *Rech. épigr.* dans *R.E.A.*, LXII, 1960, p. 285, n. 1 ; et *Bull. épigr.* dans *R.E.G.*, 74, 1961, p. 205 ss. n^{os} 438, 441.

(1) *Hymnes*, Ib, 3 ; A. PUECH (Budé), t. IV, p. 91.

(2) Et selon PINDARE, *Fr.* 43 ; A. PUECH (Budé), t. IV, pp. 215-216, se transpercens l'un l'autre de leur lance. La mort des Aloades est présentée de manière différente dans l'*Odyssee*, XI, — ss. Voir P. GRIMAL, *Dict. Myth. gr. et rom.*, art. *Aloades*, p. 29, qui ne cite pas le fragment 43 de Pindare, lequel suit évidemment une autre tradition ; cf. APOLLODORE, I, 55.

(3) A. B. COOK, *Zeus* dans *J.H.S.*, IX, 1888, pl. 6 ; FURTWÄNGLER - REINHOLD, *Griech. Vasenmalerei*, I, 284.

Quoiqu'il en soit, il est désormais sûr que dès le ^v^e s. av. J.-C. l'échelle était considérée par les Grecs comme un des symboles des liens étroits que créait l'initiation entre le myste et son dieu. La croyance attachée par l'Orient à l'échelle comme moyen de communication entre le monde terrestre et le monde céleste a de toute évidence favorisé et même introduit le choix de ce symbole comme « signe » de l'initiation. Et comme l'un des bienfaits essentiels de l'initiation est d'assurer à celui qui l'a reçue le salut dans l'au-delà, c'est-à-dire l'immortalité bienheureuse qu'il obtient par la fusion intime et l'identification avec le dieu (le myste de Dionysos devient lui-même un Bacchos), l'échelle qui selon la doctrine égyptienne permettait aux âmes des morts de gagner le ciel devait tout naturellement symboliser le voyage au ciel de l'âme destinée au bonheur et devenir du même coup l'emblème par excellence de l'immortalité de l'âme et de la voie de salut. La doctrine eschatologique de l'Égypte interférait ainsi avec la doctrine « mystique » de l'Orient, plus précisément de la Mésopotamie et de la Thrace, pour aboutir à un symbolisme mystico-eschatologique.

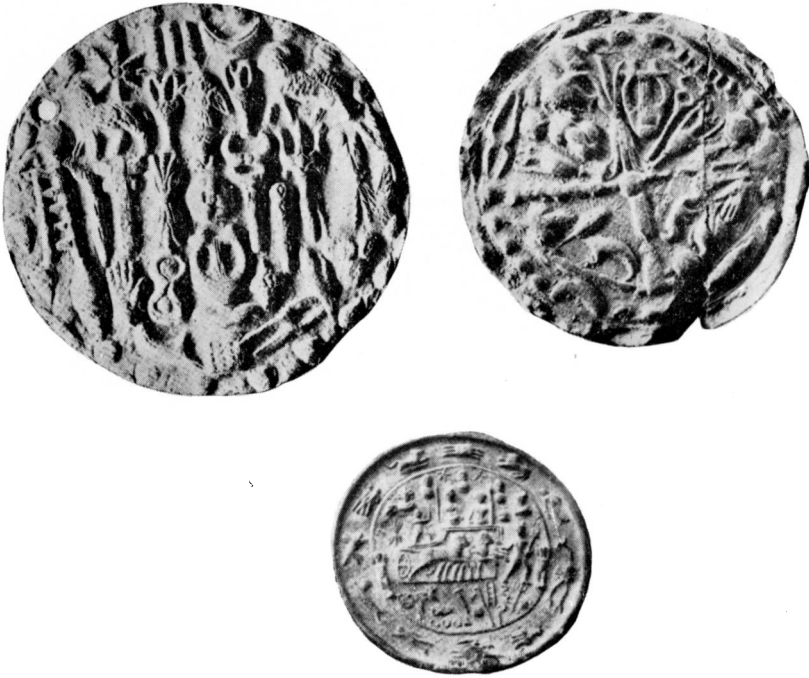
Le culte dionysiaque n'est d'ailleurs pas le seul à accorder cette valeur à l'échelle. Les mystères de Mithra connaissent le *κλίμαξ ὑπὲρ πύλου* (*ἐπτάπυλος*), échelle à sept degrés, formée de sept métaux différents et surmontés d'un huitième degré qui évoque l'ascension de l'âme à travers les sphères des planètes jusqu'à celle des étoiles fixes, chacun des métaux étant en rapport avec une des planètes ⁽¹⁾.

Le chemin suivi par l'emblème de l'échelle aboutit tout naturellement en Grande-Grèce où les mystères dionysiaques prirent pied très tôt. Des ex-voto en terre cuite découverts à Locres Epizephyroi sont consacrés à Dionysos dès la fin du ^{vi}^e ou le début du ^v^e s. ⁽²⁾, et une inscription gravée sur une *tegula*, recueillie dans une tombe de Cumes, y atteste la présence d'initiés dès la première moitié du ^v^e siècle ⁽³⁾. Aussi n'est-il pas surprenant de rencontrer

(1) F. CUMONT, *Mon. myst. Mithra*, I, p. 118 ss. ; *R.H.R.*, CIII, 1931, p. 52 ss. Dans un *mithraeum* d'Ostie, une mosaïque figure une échelle composée de sept portes, symbole du passage des âmes à travers les sphères : cf. F. CUMONT dans *C.R.A.I.*, 1945, p. 415, et G. BEGATTI, *Scavi di Ostia, II. Mitrei*, p. 47 ss.

(2) Cf. QUAGLIATI dans *Ausonia*, III, 1908, p. 136 sq. et 175 sq., figg. 29 à 31 ; *Mostra d'arte antica Roma, Valle Giulia*, 1932, tav. XXVI. Cf. OLDFATHER dans *R.E.*, art. *Lokroi*, XIII, 2, cols. 1289 ss. Il s'agit de *pinakes* de terre cuite où sont figurées les divinités à qui ils sont consacrés : Dionysos y est associé à Déméter.

(3) COMPARETTI dans *Ausonia*, I, 1907, p. 13 sq. ; GABRICI dans *Mon. ant. Lincei*, XXII,



FIGG. 10 et 11. — Disques mystiques en terre cuite de Tarente.

FIG. 12. — Disque mystique en terre cuite de Brindes.

PLANCHE XII



FIG. 14. — El Afareg. Stèle votive romaine.

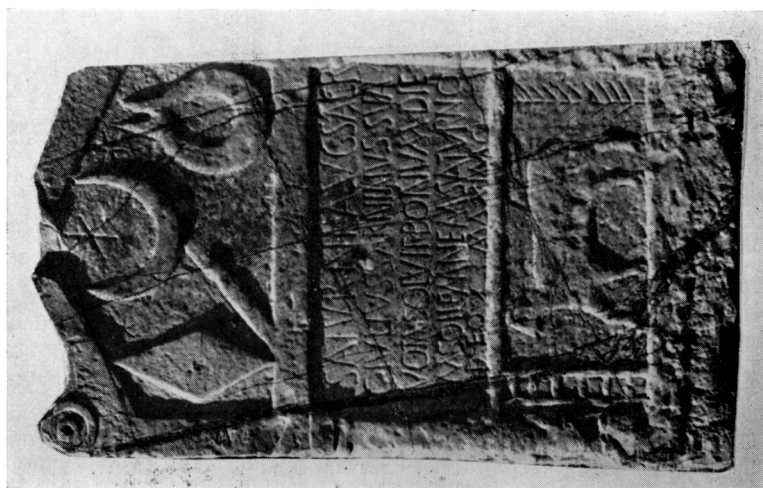


FIG. 13. — El Afareg. Stèle votive romaine.

l'échelle parmi les nombreux symboles, qui sont accumulés sur les fameux disques mystiques de Tarente, qui datent des IV^e-III^e s., ainsi que sur un disque semblable découvert à Brindisi qui, attribué d'abord au I^{er} s. ⁽¹⁾, a été reporté avec des arguments solides par M. P. WUILLEUMIER à la même époque que la collection tarentine ⁽²⁾ (Pl. XI, figs. 10-12). Sur les quarante-trois exemplaires répertoriés par M. WUILLEUMIER, l'échelle figure vingt sept fois, aux côtés d'attributs divins comme le caducée d'Hermès, le trident de Poséidon, la massue d'Héraklès, d'instruments et d'offrandes rituels comme le vase, le couteau, les pains, d'objets à vertus magiques tels que la quenouille ou la main levée, de symboles cosmiques comme l'étoile et le croissant, et sur le disque de Brindisi aux côtés du liknon (?), du phallos et du thyrses. Après de multiples controverses ⁽³⁾ sur la nature de ces documents, dont on a voulu faire tour à tour des moules à gâteaux, des amulettes, des moules à miroir de bronze et des instruments de catoptromancie, il est maintenant admis que ces disques de terre cuite sont des disques mystiques, qu'on déposait dans les tombeaux au même titre que les non moins fameuses lamelles d'or à prières orphiques, trouvées elles aussi en Italie du Sud, et dont M. Carcopin a montré la signification stellaire et les affinités pythagoriciennes ⁽⁴⁾.

Il serait hors de propos de reprendre ici la question des rapports entre Dionysos et l'orphisme, si étroitement lié en Italie du sud au pythagorisme ⁽⁵⁾. Du moins n'est-il pas surprenant que l'une des conceptions fondamentales de ces systèmes, commune à la religion dionysiaque, à la doctrine orphique et au pythagorisme, à savoir la migration des âmes à travers les espaces sidéraux, ait été exprimée par le même symbole, à la vérité très parlant, très significatif, de l'échelle.

1913, p. 573, f. 214 ; F. CUMONT, *Rel. orient.*, p. 197, fig. 12 ; *Lux perpetua*, p. 253 ; A. BRUHL, *Liber pater*, p. 63 et n. 77. SOPHOCLE considérait déjà l'Italie comme le lieu de prédilection de Dionysos (*Ant.*, 1115). Sur le développement du culte dionysiaque en Grande Grèce, voir en dernier lieu A. BRUHL, *ouv. cit.*, p. 35 sq., 59 sq.

(1) Voir P. WUILLEUMIER, *Les disques de Tarente* dans *R.A.*, 1932, I, pp. 26-64 avec la bibliographie antérieure ; ID., *Tarente des origines à la conquête romaine*, p. 544, pl. XLV. Le disque de Brindisi a été publié d'abord par K. KERENYI dans *Archaeologiai Ertesítő*, 1930, pp. 74-106, qui le date du I^{er} s.

(2) *L.l.*, p. 59 sq.

(3) Enumérés par P. WUILLEUMIER, *l.l.*, pp. 26-27.

(4) J. CARCOPINO, *La Basil. pythag. de la Porte Majeure*, p. 179.

(5) L'état de la question a été présenté en dernier lieu par A. BRUHL, *Liber pater*, pp. 9-10.

Aussi — et, sur ce point précis, il me paraît impossible de suivre F. Cumont et M. P. Willeumier — l'échelle doit-elle être éliminée des objets magiques où elle figurerait aux côtés des mains levées, des poings, des cordes nouées et des miroirs, pour être rangée plutôt parmi les objets qui évoquent une divinité. Le regroupement dans la partie inférieure du disque de Brindisi du phallos, du thyrses et de l'échelle, peut-être du liknon ⁽¹⁾, aux côtés de la torche allumée et de la ciste mystique ⁽²⁾, c'est-à-dire des emblèmes dionysiaques aux côtés des emblèmes éleusiniens, paraît à cet égard très riche de sens. Et il n'est pas surprenant que Dionysos, « le principal dieu de la région tarentine », comme le note justement M. Willeumier ⁽³⁾, soit représenté sur la plupart des disques à la fois par la grappe (33 fois sur 43 disques) et par l'échelle. Ou plus exactement que l'échelle, symbole de l'ascension stellaire pour les membres des sectes orphico-pythagoriciennes d'Italie du Sud, ait été empruntée au répertoire rituel dionysiaque. Que plus tard, en vertu même de son succès et de sa signification, l'échelle soit passée du répertoire religieux au répertoire magique, cela n'est pas douteux ⁽⁴⁾. Mais cette transformation a dû être assez tardive.

(1) On notera que le van (liknon) et le phallos sont aussi des signes d'initiation : par ex. sur le sarcophage lyonnais des Acceptii : Ch. PERRAT dans *Mém. ant. Fr.*, LXXXIII, *Livre du cent cinquantième*, 1954, p. 86 sq., fig. 3 et p. 87, n. 2 ; sur un sarcophage de Torre Nova : G. E. RIZZO dans *Röm. Mitt.*, XXV, 1910, p. 89 sq. Cf. aussi M. P. NILSSON, *Dionysos liknites* dans *Bull. Soc. roy. lettres Lund*, 1951-52 et CAGIANO DE AZEVEDO, *Un sarcofago di Villa Medici, con scena d'iniziazione bacchica*, Rome, 1942. Le thyrses est un emblème dionysiaque bien caractérisé.

(2) Cf. P. WILLEUMIER, *Les disques de Tarente, l.c.*, p. 58 ; pl. I, fig. 2.

(3) P. WILLEUMIER, *Tarente...*, p. 496 et sq. avec références aux textes et aux documents archéologiques. Cf. également A. BRUHL, *Liber pater*, p. 35 sq. et 58-69.

(4) Il en est ainsi de nombreux symboles ou thèmes dionysiaques, dont on a maintes fois souligné le caractère magique et la valeur prophylactique. Voir là-dessus A. MERLIN et L. POINSSOT, *Deux mosaïques de Tunisie à sujets prophylactiques* dans *Mon. Piot.*, XXXIV, 1934 ; L. POINSSOT, *Mosaïque d'El-Haouria* dans *I^{er} Cong. féd. Soc. sav. Afr. N.*, Alger, 1935, pp. 183-206 ; A. MERLIN et L. POINSSOT, *Amours vengeurs au gecko* dans *R. Afr.*, C, 1956, pp. 285-300 ; L. FOUCHER, *Motifs prophylactiques sur des mosaïques récemment découvertes à Sousse* dans *Actes 79^e Cong. nat. Soc. sav. Alger 1954*, pp. 163-186 ; Id., *Thermes romains des environs d'Hadrumète*, 1958, *passim*, en part. p. 30.

On remarque que les mosaïques à sujets prophylactiques se répandent seulement au III^e s. et surtout même au IV^e s. ap. J.-C. : cf. outre les mosaïques citées ci-dessus, une mosaïque d'El-Djem du deuxième ou troisième quart du IV^e s. : G.-Ch. PICARD, *Isaona* dans *R. Afr.*, C, 1956, pp. 301-313 ; un pavement d'Aïn-Témouchent, du IV^e s., avec apostrophe à l'*Invidus* : de PACHTÈRE, *Inv. mos.*, III, n^o 318. Voir à ce sujet les remarques de L. FOUCHER, *Thermes romains des environs d'Hadrumète* et de G. Ch. PICARD, *Africo-romani centri* dans l'*Enciclopedia universale dell' arte*, I, cols. 145 sq.

Si le Christianisme a utilisé l'échelle comme symbole de l'ascension au ciel et de bonheur céleste, c'est sans doute en souvenir du songe de Jacob rapporté par l'Ancien Testament, mais on peut penser que pour ce symbole comme pour beaucoup d'autres ⁽¹⁾ un emprunt direct aux cultes à mystères a été effectué. L'échelle devait en tout cas se perpétuer, comme symbole, à travers le Christianisme ⁽²⁾

(1) Par exemple le canthare dionysiaque devenu un calice, d'où s'échappent des rinceaux : sur des mosaïques chrétiennes (pour prendre quelques exemples) dans l'église d'El-Mouassat en Tunisie : *Atti del III^e Cong. intern. arch. crist.*, Ravenne, 1932, p. 394, fig. 4 ; chapelle funéraire byzantine à Carthage : *B.A.C.*, 1951-52, p. 95, fig. 1 ; baptistère de Kélibia, dans le Cap Bon : *B.A.C.*, 1953, p. 57 et pl. V ; mosaïque tombale de Furna : *Atti del IV^e Cong. int. arch. crist.*, Rome, 1938, I, p. 234, fig. 31 ; basilique de Cresconius à Djemila : *ibid.*, pp. 160-161, figg. 11 et 12) ; sur des chapiteaux chrétiens (S. GSELL, *Musée de Tébessa*, pl. VI, 3) ; sur des socles de colonnes (*ibid.*, pl. VII, 4) ; sur un pilier de l'église de Ksar el-Kelb (*M.É.F.R.*, 1934, pl. I, figs. 2 et 3, face à p. 238), etc... De même le rinceau de vigne répandu en particulier par les mystères dionysiaques et emprunté par les chrétiens (*vinea Domini*) : sur la valeur du rinceau de vigne, voir J. HEURGON dans *M.É.F.R.*, 1930, p. 197 sq. ; W. DEONNA, « *Sacra vitis* ». *La double vigne dionysiaque et les origines du rinceau* dans *Cah. tech. art.*, Strasbourg, 1952, II, n° 3, pp. 1-64.

(2) Les fidèles des premiers temps chrétiens envisageaient volontiers l'accès du ciel par le moyen d'une échelle. Celle-ci figure sur une fresque de la première moitié du IV^e s. au cimetière de Balbine, dans les salles des saints Marc et Marcellin : un homme gravit une échelle au pied de laquelle se dresse un serpent (J. WILPERT, *Le pitture delle Catacombe romane*, Rome, 1903, p. 445, pl. CLIII, 1 ; *Id.*, *La scoperta di due basiliche cimiteriali dei santi Marco e Marcelliano e Damaso* dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1903, pp. 47-49 ; cf. *D.A.C.*, II, col. 150, fig. 1229) ; dans le cimetière de Priscille, une échelle est gravée à gauche d'une inscription funéraire (O. MARUCCHI, *Scavi eseguiti nel cimitero di Priscilla* dans *Nuov. bull. di arch. Crist.*, 1906, p. 41, n. 10 ; cf. *D.A.C.*, IV 2, col. 1718, fig. 3900). Dans la Passion des saints Marcien et Jacques en 259, se trouve un récit dans lequel l'échelle du Ciel est rapprochée du souvenir de l'échelle mystique de Jacob (P. FRANCHI DE'CAVALIERI, *La Passio ss. Mariani et Jacobi*, n. VI, Rome, 1900, p. 54). Pour un récit qui éclaire le sens du symbole peint au cimetière de Balbine, voir *Passio ss. Perpetuae et Felicitatis*, 4, 3-10 (éd. Van Beek, Nimègue, 1936, pp. 12-14), où sainte Perpétue a la vision d'une échelle qui atteint le ciel, étroite, garnie d'armes tranchantes et gardée par un dragon qui empêche les âmes d'approcher. Elle écarte le dragon du pied et grâce à une invocation au Christ monte les degrés jusqu'au sommet où elle trouve le Paradis sous l'aspect d'un immense jardin peuplé d'élus vêtus de blanc pour qui un pasteur trait ses brebis ; pour cette figuration du Paradis, voir une mosaïque de *Rusguniae* (Cap Matifou) au Musée S. Gsell d'Alger : L. LESCHI, *Études d'épigraphie, d'archéologie et d'histoire africaines*, p. 405, fig. 2.

L'échelle a pris alors une valeur allégorique, qu'exprime par ex. le moine Jean Climaque, au VI^e s., dans un ouvrage où, prenant appui sur la vision de Jacob, il traite des trente échelons, symboles des vices à éviter et des vertus à pratiquer, pour parvenir au ciel ; les ms. illustrés de ce texte montrent des moines qui grimpent à l'échelle mystique,

et, comme signe apotropaïque, jusqu'à l'époque contemporaine ⁽¹⁾. Mais rien n'indique qu'à haute époque, elle ait eu déjà une valeur magique.

Symbole religieux chargé de tout son sens mystique dans cette Italie du Sud si imprégnée de mysticisme orphique, dionysiaque et pythagoricien ⁽²⁾, pour les uns marque d'initiation et d'appartenance au culte dionysiaque, pour les autres emblème de l'immortalité de l'âme et de la voie du salut, l'échelle a suivi — si j'ose dire — dans les bagages du nucérien P. Sittius et de ses amis campaniens, les *Sittiani*, que leurs pérégrinations aventurières et leurs succès militaires au service de César conduisirent dans le Nord de la Numidie, où en 46 av. J.-C. se constitua autour de *Cirta* un fief d'un style si particulier qu'il devait conserver jusqu'au milieu du III^e s. ap. J.-C. un statut municipal exceptionnel sous le nom de Confédération Cirtéenne ⁽³⁾. On s'est beaucoup interrogé sur cette « étrange Confédération » qui à travers tout le Haut-Empire fit tâche dans le système municipal romain.

les uns avec succès jusqu'à la couronne de gloire qui les attend au sommet, les autres rejetés dans la gueule du dragon (cf. Ch. MOREY, *East. Christian Paintings in the Freer Collection*, New York, 1914, p. 17 sq. Cf. également le songe de Boèce : dans la prison où jeté par Théodoric, il devait être exécuté en 524, Boèce vit en songe une femme à l'aspect grave dont la tête semblait toucher le ciel (la Philosophie). Sur sa robe, on pouvait lire deux lettres majuscules, en bas *Π*, symbole de la vie pratique (*πρακτικὸς βίος*), en haut *Θ*, symbole de la vie théorétique (*θεωρητικὸς βίος*) ; une échelle menait de l'une à l'autre).

(1) De nos jours encore, on vend à Naples des petites échelles comme amulettes contre le mauvais œil (jettatura), note F. CUMONT, *Lux perpetua*, p. 283.

(2) Sur la vague mystique qui aux III^e-II^e s. couvre le monde hellénistique et atteint particulièrement les cités grecques d'Italie, cf. P. BOYANCÉ dans *R.E.A.*, XLIV, 1942, pp. 191-216 et A. BRUHL, *Liber pater*, p. 69.

(3) Les *IIII coloniae Cirtenses* rassemblaient *Rusicade* (Philippeville), *Chullu* (Collo) et *Milev* (Mila) autour de *Cirta* (Constantine) et des *castella* qui l'entouraient : *castellum Subzuaritanum* (Aïn Sadjar), *castellum Arsacalitanum* (El Goulia), *castellum Phuensium* (Aïn Foua), *castellum Mastarense* (Beni Ziad), *castellum Elephantum* (Rouffach), *castellum Tidditanorum* (Tiddis) ; en outre les cités de *Caldis* (Mechta Nahar) *Celtianis* (El Meraba) *Tigisis* (Aïn el-Bordj) etc...

Les inscriptions qui concernent cette confédération cirtéenne, publiées en 1881-1894 dans le *C.I.L.*, VIII ont été révisées et leur nombre augmenté dans *I.L.Alg.*, II (1^e partie), 1957, qui comprend les textes de *Rusicade*, de *Chullu*, de *Cirta*, de *Celtianis*, *Caldis* et *Castellum Tidditanorum*. La 2^e partie, qui comportera le reste des inscriptions de la Confédération, sera publiée prochainement par les soins de M. H. G. Pflaum.

Tout récemment M. Jacques Heurgon ⁽¹⁾ a montré que, malgré certaines différences, la constitution de la Confédération cirtéenne, fondée sur une organisation triumvirale, reproduisait celle de certaines cités italiques et peut-être plus précisément celle de la Confédération nucérine. Par leurs institutions, par leur situation même, par leur onomastique aussi, « les colonies de Rusicade, Chullu et Milev sont les homologues en terre africaine, de Pompéi, Sorrente et Nucérie », groupées autour de la colonie romaine de *Cirta* comme autour d'une petite Rome. D'autre part on avait déjà remarqué depuis longtemps que par leurs surnoms théophores trois des colonies cirtéennes, la *colonia Veneria Rusicade* (Philippeville), la *colonia Minervia Chullu* (Collo) et la *colonia Sarnia Milev* (Mila), se trouvaient — comme le rappelle et le précise M. Heurgon ⁽²⁾ — « placées sous la protection des mêmes divinités que les trois cités-mères de la Campanie nucérine, la *colonia Cornelia Veneria Pompeiorum*, Sorrente avec son temple d'Athéna à la pointe de son cap, Nucérie sur les bords du fleuve Sarnus, adoré comme dieu fédéral sous l'aspect d'un jeune homme aux cornes de bélier ».

Tant de similitudes topographiques, institutionnelles, religieuses, prouvent de la part des *Sittiani* et de leurs descendants un tel attachement aux traditions de leur mère-patrie qu'on peut imaginer avec beaucoup de vraisemblance le transfert par leurs soins des emblèmes qui illustraient leurs croyances. Vraisemblance n'est pas preuve ; il faut le reconnaître. D'autant que l'on sait vraiment très peu de choses des compagnons de Sittius, de leur vie et de leurs idées.

Toutefois le fait que l'échelle, qui devait ensuite figurer sur *toutes* les stèles romaines de Tiddis, apparaisse pour la première fois sur un ex-voto offert par Q. Publicius Sarnus, ex-voto que l'on a de bonnes raisons de dater des environs du milieu du 1^{er} s. av. J.-C., fonde, me semble-t-il, d'une manière assez solide, cette vraisemblance. Une objection, toutefois, surgit : comment admettre que les *Sittiani*, si attachés à toutes les traditions de leur Campanie natale, aient adhéré si facilement au culte africain de Ba'al-Saturne ? Pareille conversion touche au paradoxe. Moins cependant qu'il ne

(1) J. HEURGON, *Les origines campaniennes de la Confédération Cirtéenne* dans *Libyca*, V, 1957, pp. 7-24, où l'on trouvera, discutées, les opinions antérieures.

(2) *L.l.*, p. 12.

paraît à première vue, si l'on veut bien considérer que le dieu de Nucérie, devenu le dieu fédéral de la confédération que dirigea cette ville, jusqu'en 90 av. J.-C., était Sarnus aux cornes de bélier ⁽¹⁾. C'était un dieu jeune, il est vrai ; mais son attribut essentiel le rapprochait de l'Ammon africain, dont l'effigie ornait les monnaies de Juba I^{er} ⁽²⁾ et qui, confondu avec Ba'al Hammon, prêtait parfois son enroulement cornu au dieu carthaginois. Nullement dépayés par cette terre numide où, selon une heureuse expression de M. J. Heurgon, ils fondent une « Nouvelle Campanie, comme il y eut ailleurs et en d'autres temps une Nouvelle France et une Nouvelle Angleterre » ⁽³⁾, les *Sittiani* immigrés ont dû s'adapter rapidement au milieu africain. Et leur facile adhésion à un culte indigène se comprend mieux dès lors.

Peut-être même cette adhésion spirituelle fait-elle mieux comprendre la présence du nombre exceptionnellement élevé de *Sittii* dans l'épigraphie des *III coloniae Cirtenses* ⁽⁴⁾. Pour l'expliquer, il ne suffit peut-être pas de faire appel à la politique colonisatrice de P. Sittius et aux assignations de terres dont auraient bénéficié les indigènes ⁽⁵⁾. Ce phénomène onomastique est d'une telle ampleur qu'il ne se laisse comparer qu'à la vogue exceptionnelle du nom d'Aurelius au début du III^e s. Mais celle-ci résultait normalement de l'application de l'Édit de Caracalla. L'engouement des indigènes pour le nom de Sittius, aussi bien d'ailleurs que le succès du système

(1) Sur le dieu *Sarnus*, cf. SUÉTONE, *De rhet.*, 4 ; SAMBON, *Monn. ant. Italie*, 1906, p. 378 sq. ; FASCIATO-LECLANT, *Notes sur les types monétaires présentant une figure imberbe à cornes de bélier* dans *M.É.F.R.*, LXI, 1949, p. 32 sq. et J. HEURGON, *l.l.*, p. 12 et n. 26 (qui donne les références ci-dessus).

(2) Cf. MÜLLER, *Num. Afr. anc., Numidie*, pp. 42-43, n^{os} 55-57 ; J. MAZARD, *Corpus nummorum Numidiae Mauretaniaeque*, 1955, p. 51 sq., n^{ot} 90-92. L'effigie d'Ammon à cornes de bélier, fréquente sur les monnaies de Cyrénaïque mais absente des monnaies de Byzacène et de Zeugitane, se trouve également sur une monnaie de bronze dans l'inter-règne Bocchus III - Juba II (MÜLLER, *Suppl.*, p. 73 et pl. III, n^o 17a) et sur une monnaie de bronze de Juba II (J. MAZARD, dans *Rev. numism.*, X, 1947, pp. 31-37).

(3) J. HEURGON, *La lettre de Cicéron à P. Sittius (Ad. Fam., V, 17)* dans *Latomus*, IX, 1950, p. 369 sq. et *Les origines campaniennes...*, *l.l.*, p. 8-9.

(4) Voir H. G. PFLAUM, *Remarques sur l'ononastique de Cirta* dans *Limes-Studien, Schriften des Inst. für Ur- und Frühgesch. der Schweiz*, XIV, 1959, p. 132 ; *Remarques sur l'ononastique de Castellum Celtianum* dans *Carnuntina, Röm. Forsch. in Niederösterreich*, III, 1956, p. 127 ; L. TEUTSCH, *Das römische Städtewesen in Nordafrika*, Berlin, 1962, p. 65 sq.

(5) Comme le font H. G. PFLAUM, *l.l.*, p. 127 et J. HEURGON, *l.l.*, p. 22, n. 86.

d'administration de l'État sittien — succès affirmé par sa longue survivance en dépit de son caractère parfaitement aberrant — ne peuvent vraiment s'expliquer que par l'adhésion de la population à une politique. Faute de documents, nous connaissons mal le détail de l'œuvre des *Sittiani* dans l'État cirtéen. La stèle dédiée au grand dieu des Africains par Q. Publicius Sarnus permet peut-être de lever un coin du voile et d'entrevoir une politique de compréhension et d'adhésion mutuelles, les italiens immigrés adoptant sans peine un culte africain extérieurement très proche du leur, les numides enrichissant leurs propres conceptions spirituelles par des emprunts aux Campaniens. Il peut paraître aventureux de tirer de telles conclusions d'un seul document, qui après tout ne constitue peut-être qu'une exception. Je ne le crois pas. Car à cet ex-voto sittien font écho les nombreuses stèles tidditaines sur lesquelles des indigènes ont fait graver le motif de l'échelle emprunté aux Campaniens.

Ces conclusions, qui débordent un peu le cadre de notre recherche, devraient-elles être rejetées ? Il n'en resterait pas moins sur le plan religieux l'étonnant succès d'un symbole étranger qui, lui, ne s'explique que parce que ce symbole, l'échelle, matérialisait en quelque sorte la croyance des numides en une ascension des âmes vers le monde astral, séjour paradisiaque des dieux et des élus.

L'hypothèse — vraisemblable, me semble-t-il — d'un lien direct entre l'importation en Numidie du symbole de l'échelle et l'arrivée des *Sittiani* vient de recevoir d'une découverte récente et encore pratiquement inédite une intéressante confirmation. En dehors du lot cirtéen, représenté par les stèles de Tiddis et une stèle de Tigisis, l'échelle ne se retrouvait jusqu'à ces derniers temps que sur un ex-voto de Bir-Derbal, près de Ghardimaou. Celui-ci perdait du fait de son isolement une grande part de sa valeur historique. Or on vient de découvrir près de Béja, à El-Afareg ⁽¹⁾, cinq nouvelles stèles à Saturne, dont trois portent le symbole de l'échelle en pendant à celui de la palme, exactement comme à Tiddis et en liaison directe avec la mention épigraphique du *bonus dies sollemnis* de l'initiation ⁽²⁾ (Pl. XII, figs. 13-14). Au lot cirtéen de Tiddis-Tigisis s'ajoute désormais le lot de Bir Derbal- El Afareg. Et il n'est pas

(1) Cf. *supra*, p. 229, n. 2.

(2) Comme nous le montrerons ailleurs dans un livre, qui paraîtra prochainement.

sans intérêt de remarquer deux choses : d'une part que Bir Derbal est situé à proximité de *Simitthu* (Chemtou) qui paraît avoir été placé sous le *patrocinium* de Sittius ⁽¹⁾ avant de recevoir une colonie augustéenne ⁽²⁾ ; d'autre part que parmi les dédicants d'El Afareg se rencontre un C. Iulius Sarninus, dont le nom rappelle la politique de promotion indigène de César ou d'Auguste et que son *cognomen* met en rapport avec le fleuve de Nucérie et le dieu fédéral de la confédération nucérine. Ainsi des deux sites qui constituent ce groupe tunisien surgit une triple indication qui vient à point nommé renforcer la vraisemblance de notre hypothèse sur l'origine campagnienne et sittienne du symbole africain de l'échelle.

*
* *

Dans cette période d'intense fermentation religieuse, qui se situe entre le milieu du 1^{er} s., av. J.-C. et la fin du 1^{er} s. ap. J.-C., où s'affirment à la fois un vif souci de vie intérieure et une grande curiosité des problèmes du monde et de l'au-delà, nous voyons donc les croyances des Africains relatives à la destinée des âmes se préciser et s'enrichir au contact d'influences extérieures diverses, bien que toutes issues de la même source gréco-orientale. Mais toujours, il faut le noter, dans le cadre de leurs traditions propres, c'est-à-dire sous l'égide de leurs divinités « nationales », Ba'al-Saturne et Tanit-Caelestis. Dans ce cadre, qui à certains égards peut paraître étroit, l'Afrique n'échappe donc pas au grand mouvement spirituel qui anime le monde méditerranéen aux environs de notre ère.

Si pour finir, nous nous transportons en pleine époque romaine, c'est pour constater que sur des stèles, que des critères purement formels, mais valables — onomastiques, stylistiques ou autres —

(1) Les limites de la principauté de Sittius sont mal connues, en particulier du côté de l'Est. Son autorité s'étendait certainement jusqu'à la côte et probablement sur une bande de l'arrière-pays qui allait jusqu'aux frontières de l'*Africa vetus*. M. GRANT, *From Imperium to Auctoritas*, 1946, pp. 178-181, se fondant sur l'interprétation d'une légende monétaire, a cru pouvoir placer *Simitthu* sous le *patrocinium* Sittii ; voir là-dessus les réserves de L. TEUTSCH, *op. l.*, p. 117. Reste le texte d'Appien, IV, 54, d'après lequel Sittius reçut non pas toute la Numidie, ἀλλὰ τὸ κράτιστον αὐτῆς.

(2) Sur la *colonia Iulia Augusta Numidica Simitthensium*, dont le nom marque bien l'appartenance au royaume de Numidie, voir S. GSELL, *Hist. Anc. Af. d. N.*, VIII, p. 169 ss. ; et L. TEUTSCH, *op. l.*, p. 171.

permettent de dater des II^e-III^e et parfois IV^e s. ap. J.-C., la symbolique a, somme toute, peu évolué.

Les symboles mis en place ou apparus au cours de la période précédente subsistent. Toutefois, seule l'échelle garde à la fois sa signification et sa place pendant toute l'époque romaine dans une région, il est vrai, bien délimitée ; alors que les autres, s'ils conservent l'essentiel de leur valeur, finissent cependant par sortir de leur domaine propre et en quelque sorte par s'objectiver.

C'est seulement dans la région très puniciée de Mactar, Aïn-Barchouch, La Ghorfa, Hr-el-Left que des stèles, qui pour certaines datent du II^e s. mais qui toutes se rattachent directement à la tradition néopunique, ont conservé l'ensemble des symboles qui illustraient par leur disposition zonale la croyance en un pèlerinage des âmes dans les régions supra-terrestres. A la même région appartiennent d'ailleurs les seules stèles à inscription latine, qui présentent les dauphins (ou poissons) et les colombes évoluant en registres superposés entre le dédicant et les astres, lieu du séjour céleste de Saturne : un ex-voto du *vicus Maracitanus* ⁽¹⁾ qui commémore le *dies bonus*, c'est-à-dire le jour heureux de l'initiation d'un indigène, nommé Gila ; une stèle funéraire d'Hr-el-Left qui rappelle le souvenir d'un ménage berbère ⁽²⁾.

Il ne faudrait pas croire qu'ailleurs la croyance dans l'immortalité astrale et l'anabase des âmes a disparu à l'époque romaine. Elle subsiste intacte, et pas seulement chez les dévots de Saturne, jusqu'à l'orée de l'époque chrétienne. Les principaux symboles chargés de les évoquer restent toujours les mêmes ; ils se sont simplement dissociés. Ici, à Lambafundi ⁽³⁾, on n'a reproduit que des dauphins astronautes transportant l'âme, habillée en petit génie ailé. Là, à Khenchela ⁽⁴⁾, des colombes seules évoquent soit l'âme elle-même, soit le véhicule de l'âme dans son périple aérien. Ailleurs encore ⁽⁵⁾, c'est une barque qui remplit le même office. Leur symbolisme particulier s'est chargé d'une valeur plus générale.

(1) Ch. SAUMAGNE, dans *Rev. Tun.*, 1941, pp. 248-9, n° 12, fig. 3, f.

(2) G. Ch. PICARD, *Religions de l'Afrique antique*, p. 145, fig. 14.

(3) Stèle inédite, qui sera publiée dans *Saturne africain, Monuments*, II, Lambafundi.

(4) A Khenchela : voir *Sat. Afr., Mon.*, II.

(5) Au Bou-Kournéin : P. GAUCKLER dans *Nouv. arch. miss.*, XV, 1907, p. 382, n° 184 ; pl. XI, fig. 2.

Autre changement intéressant. Parmi les symboles qui désormais rencontrent le plus de faveur, on trouve surtout l'arbre de vie, la palme, la couronne, ou bien la grenade, la pomme de pin et le lotus, c'est-à-dire ceux qui associent le thème de l'immortalité à ceux de victoire et de fécondité.

Dans l'Afrique romaine, sous l'égide de Saturne, le sort des âmes reste donc une préoccupation majeure, mais il n'est plus seulement, comme il l'était dans la tradition gréco-punique, lié à un pèlerinage nécessaire à une purification absolue dans les régions supra-terrestres, il est maintenant associé d'une part à une théologie de la Victoire, d'autre part à une garantie de Fécondité, qui reflètent une orientation différente de la pensée, imprimée sans doute par l'influence de Rome.

Marcel LEGLAY.