



HAL
open science

Sens et pouvoirs de la nomination dans les cultures hellénique et romaine

Suzanne Gély

► **To cite this version:**

Suzanne Gély (Dir.). Sens et pouvoirs de la nomination dans les cultures hellénique et romaine. Presses universitaires de la Méditerranée, 224 p., 1988, 2-905397-21-7. hal-03281565

HAL Id: hal-03281565

<https://hal.science/hal-03281565>

Submitted on 8 Jul 2021

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

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

SÉMINAIRE D'ÉTUDES DES MENTALITÉS ANTIQUES

*

Actes du colloque de Montpellier
23, 24 mai 1987.

Sens et pouvoirs de la nomination
dans les cultures hellénique et romaine

Textes recueillis et présentés par Suzanne Gély

Préface de Robert Combès

PUBLICATIONS DE LA RECHERCHE
UNIVERSITÉ PAUL VALÉRY

PROJET INITIAL

I. La nomination (position des problèmes en termes de linguistique générale et historique) :

a) les noms qui désignent, en grec et en latin, la nomination ; nom et adjectif ; nom et verbe ; frontières entre nom d'agent et nom d'action ? les pronoms.

b) formation et aspects des noms dans les langues indo-européennes et particulièrement, en grec, et en latin, des noms qui ont trait aux cultures (le terme étant entendu dans son acception archéologique en même temps que dans son acception humaniste traditionnelle), pratiques et définitions du « nom propre ».

c) l'« étymologie » ancienne (pratiques et théories chez les Grecs et les Romains, des présocratiques à Isidore de Séville), nom et nature ; nom et nombre ; la création nominale chez les poètes. Quelle sémantique ?

II. Le nom et l'histoire (la nomination sous l'angle de l'histoire des institutions et des mentalités)

a) éponymie et toponymie ; la littérature étiologique ;

b) la nomination des individus, des terres, des peuples, en tant que membres d'une collectivité ; en tant que différents.

c) en raisons de la prolifération des mots, en latin, destinés à désigner l'individu, comparaisons avec le domaine grec, en fonction des époques et des influences ; les changements de nom ; nom absent et nom non-dit.

III. Le nom et le mythe

a) mythes de nomination : à époque ancienne, à époque tardive ;

b) « mythisation » par le nom : entités divinisées, titulatures, allégories ;

c) honneur du nom et volonté d'éternisation.

SOMMAIRE

| | |
|--|------------|
| – Préface de Robert Combès _____ | 1 |
| I. LA NOMINATION _____ | 3 |
| – Paulette Ghiron-Bistagne : Le nom et le surnom dans l'onomas- tique grecque : étude de littérature et d'épigraphie _____ | 5 |
| – Michel Griffe : Le nom propre et les théories linguistiques _____ | 21 |
| – Jean Daude : De quelques abstraits à majuscule _____ | 33 |
| – Lucienne Deschamps : <i>Verbum quod conditum est</i> . Réflexions sur une expression varonienne (Résumé) . _____ | 45 |
| – Bernard Schouler : Nom et définition chez les rhéteurs et sophistes _____ | 47 |
| – Jean Bernardi : Anthroponymes et toponymes grecs d'origine sémitique _____ | 71 |
| II. LE NOM ET L'HISTOIRE _____ | 85 |
| – Jean-Marie Lassère : Onomastique et Acculturation _____ | 87 |
| III. LE NOM ET LE MYTHE _____ | 103 |
| – Alain Moreau : Etymologie du nom et mythe originel : Adraste, Andromaque, Déjanire _____ | 105 |
| – Antoinette Novara : Sur des noms propres devenus noms communs à la suite de métamorphoses : remarques à partir du chant X des <i>Métamorphoses</i> d'Ovide _____ | 125 |
| – Véronique Gély : Psyché, d'Apulée à Boccace : rôle et pouvoir du nom dans le conte et dans le mythe _____ | 143 |
| – Luce-Elianne Roux : L'analogie et la puissance régénératrice du nom à travers <i>Les noms du Christ</i> de Fray Luis de Leon _____ | 161 |
| – Postface de Suzanne Gély _____ | 207 |

Composition et mise en page :
A.I.R. (Atelier d'Informatique pour la Recherche)

Colloque du séminaire d'Etudes des Mentalités antiques

SENS ET POUVOIR DE LA NOMINATION

Montpellier, 23-24 mai 1987

* * *

PROGRAMME

Responsable-coordonateur : Suzanne Gély

Président : Robert Combès

Samedi 23 mai, 9 heures 30 : Archives Départementales

Allocutions préliminaires de Michel Gayraud, Président de l'Université Paul Valéry Montpellier III, et de Robert Combès, Professeur émérite de l'Université Paul Valéry.

I. LA NOMINATION (Président Xavier Mignot)

- **Paulette Ghiron-Bistagne** : Le nom et le surnom dans l'onomastique grecque : étude de littérature et d'épigraphie.
- **Michel Griffe** : Le nom propre et les théories linguistiques.
- **Jean Daude** : De quelques abstraits à majuscule.
- **Lucienne Deschamps** : *Uerbum quod conditum est*. Réflexions sur une expression varonienne.

Samedi 23 mai, 15 heures : Musée de Lattes
(accueil par Christian Landes, conservateur).

(Président : Jean-Marie Lassère)

- Bernard Schouler : Nom et définition chez les rhéteurs et sophistes.
- Jean Bernardi : Anthroponymes et toponymes grecs d'origine sémitique.

18h : visite de Maguelone, commentée par Robert Saint-Jean, conservateur du Musée archéologique de Montpellier.

Dimanche 24 mai, 10 heures : Archives Départementales

II. LE NOM ET L'HISTOIRE (Président Bernard Schouler)

- Jean-Marie Lassère : Onomastique et Acculturation.
- Annie-France Laurens et Colombe Couelle : Les noms dans l'iconographie grecque.

Dimanche 24 mai, 14 heures 30 : Archives Départementales

III. LE NOM ET LE MYTHE (Président Lucienne Deschamps)

- Alain Moreau : Etymologie du nom et mythe originel : Adraste, Andromaque, Déjanire.
- Antoinette Novara : Sur des noms propres devenus noms communs à la suite de métamorphoses : remarques à partir du chant X des *Métamorphoses* d'Ovide.
- Véronique Gély : Psyché, d'Apulée à Boccace : rôle et pouvoir du nom dans le conte et dans le mythe.
- Luce-Elianne Roux : L'analogie et la puissance régénératrice du nom à travers *Les noms du Christ* de Fray Luis de Leon.

20h : excursion et repas à Sète.

PRÉFACE

par Robert COMBÈS
Université Paul Valéry, Montpellier

La richesse et la variété du programme proposé aujourd'hui à ceux qui vont participer à cette rencontre révèlent amplement l'activité qu'a su mener le tout jeune groupe de recherches « Séminaire d'études des mentalités antiques ». Il faut en féliciter et en remercier celle qui l'a fondé et animé, Madame Suzanne Gély.

Il faut aussi la féliciter pour le choix du thème autour duquel vont s'inscrire les communications prévues pour ce colloque. Le choix et l'emploi des noms permet en effet de mieux saisir, dans leur véritable nature et dans leur évolution, les mentalités qu'ils reflètent.

Dans le cadre chronologique où se sont inscrites mes recherches, du second siècle avant au second siècle après J.C., et à l'intérieur de la société et de la civilisation romaines, cet emploi évolue de telle sorte qu'il reflète l'émergence de l'individu dans une contexture politique et sociale qui l'excluait d'abord. Caton l'Ancien, dans ses *Annales*, refuse de nommer les acteurs du récit qu'il conduit. Pour le vieux républicain qu'il veut être, ces acteurs ne sont que des citoyens anonymes, que le *populus Romanus* a chargés d'une mission conforme à ses buts et à ses intérêts et pourvus de l'*imperium* et des *auspicia* qui constitueront les seuls moyens d'agir dont ils puissent avoir besoin. Et ceci même quand il existe déjà à Rome deux Cornélii Scipiones Africani.

Moins de deux siècles plus tard, Valère Maxime rappelle cette orthodoxie républicaine quand il signale que le Sénat a refusé le droit de triompher à Sci-

pion, vainqueur des Carthaginois en Espagne et à Marcellus, vainqueur de Syracuse parce qu'ils n'avaient pas ces qualifications liées à une charge normale. Mais il ajoute :

« Scipioni et Marcello, quorum ipsa nomina instar aeterni sunt triumphii. »

V.M., 2, 8, 5.

Ainsi le *nomen* désignant la personne est devenu le support de ce qui, pour un Romain, définit le mieux sa personnalité. Aux métopes, ou aux « badges », qui constituent le recueil des *Acta et dicta memorabilia* vont succéder les frises, les fresques, ou les « clips » publicitaires, du « bon » Plutarque, et l'antiquité va léguer, accroché à tous les *nomina* qui désignent ses héros, un stock d'images ou de récits que reprendront toutes sortes de supports, littéraires ou plastiques. Mais ceux qui y puiseront, devront pour en saisir la richesse et l'intérêt, apporter eux-mêmes tout ce qu'ils auront su acquérir de culture au cours de la lecture de ces auteurs.

Robert Combès
Professeur émérite

I

La nomination

NOM ET SURNOM DANS LA PROSOPOGRAPHIE GRECQUE

Etude de littérature et d'épigraphie

par Paulette GHIRON-BISTAGNE
Université Paul Valéry, Montpellier

La formulation du sujet est très ambitieuse. En fait ce pourrait être l'objet d'une véritable thèse de doctorat. Nous nous bornerons dans le cadre de notre modeste communication à rappeler les données du problème et à proposer quelques orientations de recherche.

Les principes de l'onomastique grecque à l'époque classique

Les ouvrages bien connus et toujours utiles de J. Kirchner et de F. Bechtel¹ confirment par de nombreux exemples ce que nous savions par les textes : dans le monde grec, durant l'époque archaïque et le début de l'époque classique il était d'usage de désigner les gens par le nom seul. Un tel usage s'est avéré inopérant dès que les limites des communautés se sont élargies et que l'organisation sociale est devenue plus complexe.

A Athènes, dans tous les documents officiels, on distingue le nom, le patronyme et le démotique : *Euripide* (le poète tragique) est fils de *Mnésarchidès* du dème *Phlyè* ; *Démosthène* (l'orateur) est fils de *Démosthène* du dème *Péania*; etc.

Le démotique est une particularité qui dénote une structure administrative complexe : à Athènes, les citoyens étaient inscrits sur les registres de leur dème au moment où ils passaient leur « conseil de révision » pour l'éphébie. D'autres régions, comme Rhodes, connurent un usage semblable.

Dans les documents d'ordre international le nom et le patronyme sont accompagnés de l'ethnique. Le fameux *ex-voto* que Gélon offrit au sanctuaire de Delphes, peu après sa victoire d'Himère, porte, sur la base, le nom de l'artiste qui exécuta l'œuvre : *Bion* fils de *Diodore* de *Milet*.

La nature même du nom est ce qui nous intéresse ici. Il ne faut pas confondre le nom grec et le prénom. Le nom est un tout et se suffit. Il a un caractère stéréotypé et traditionnel. Le répertoire des noms grecs reste limité, du moins jusqu'à la période hellénistique. Certaines règles président à l'attribution du nom. Il est choisi à la naissance. Il est de règle, à Athènes, de donner au fils premier né le nom de son grand-père maternel. Les autres enfants héritent à leur tour des noms des divers membres de la famille, de la lignée maternelle mais aussi de la lignée paternelle. La prosopographie attique présente ainsi une grande cohésion et l'on a pu retracer l'histoire d'une famille sur plusieurs générations (Fig. 1).

Dans notre prosopographie des acteurs grecs nous avons pu distinguer trois *Kallippos* apparentés. Le premier, *Kallippos* fils de *Kallias* du dème *Sounion*, dit « l'ancien » conquiert ses premières victoires comme acteur comique aux Dionysies de 313/312 avant J.C. Le second, dit « le jeune » est fils ou neveu du précédent. *Kallippos*, troisième du nom est fils de *Kallippos* II et petit fils de *Kallippos* I^{er}.

Il est évident que dans de telles conditions les pouvoirs du nom restent limités, celui-ci étant en quelque sorte sclérosé par sa transmission héréditaire. Tous les *Philippos* n'avaient pas immédiatement conscience d'être « ami des chevaux », ou tous les *Théodoros* d'être « un présent des dieux ». Toutefois, socialement parlant, la répartition des noms reste chargée de signification. Certains noms, notamment ceux qui se terminent par le suffixe *-kleidès* ou *-kleia*, qui évoque « la gloire », caractérisent les milieux aristocratiques. De façon générale, les noms qui apparaissent dans les documents attiques dans un système cohérent sur plusieurs générations sont ceux des familles les plus puissantes. Leur participation à la vie politique, leurs honneurs, leurs charges, les monuments qu'elles firent élever, ont permis de donner à leurs noms une publicité qui est parvenue jusqu'à nous. Nous citerons un seul exemple emprunté à la période archaïque, celui de l'épithaphe, émouvante dans sa concision, de *Phrasikleia* dont nous reproduisons le *fac-simile* d'après L.H. Jeffery, *The local Scripts of Archaic Greece*, (Oxford 1961) n°29. (Fig. 2).

Traduction : « Tombeau de *Phrasikleia* / Jeune fille tel est le nom / que pour toujours j'aurai au lieu du mariage / ayant reçu des dieux ce nom / ».

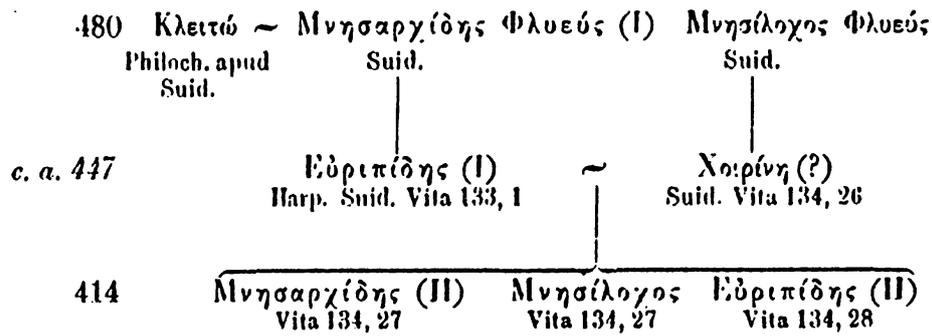


Fig. 1 – Tableau généalogique du poète tragique Euripide d'après la Prosopographie de J. Kirchner

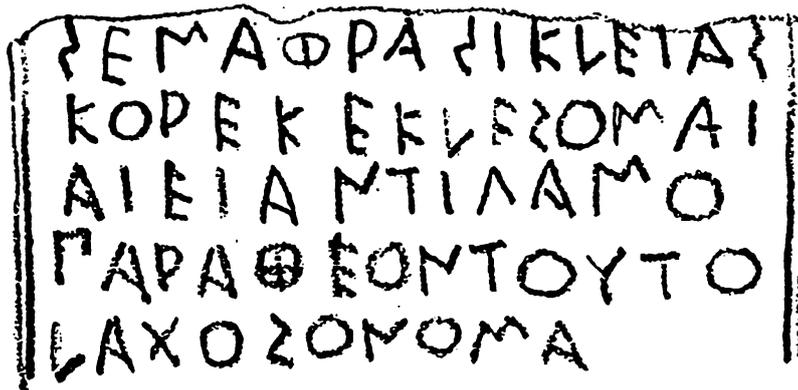


Fig. 2 – Epitaphe de Phrasikleia

Marguerite Yourcenar, dans son beau livre *La couronne et la lyre* (Gallimard, 1979, p. 94) traduit :

« Je suis vierge à jamais. On eût fêté mes noces,
Mais les dieux, brusquement, m'ont alloué ce lot »

Ce beau nom qui évoque la « proclamation de la gloire » était sans aucun doute fort connu à Athènes, dans les milieux aristocratiques, au milieu du VI^e siècle avant J.C. Comme c'est le cas souvent à cette époque il n'est suivi ni du patronyme ni du démotique.

Les pouvoirs de la nomination : les exemples d'Aristophane

En fait c'est Aristophane qui donne les meilleurs exemples de la potentialité nominative des anthroponymes. Mais sa démonstration s'appuie, le plus souvent, sur des exemples de fantaisie.

Je rappellerai d'abord un passage très amusant et significatif des *Nuées* (vers 60-74) :

« Comme venait de nous naître le fils que voilà, à moi et à mon excellente épouse, ce fut sur le nom à lui donner que nous nous querellions. Elle voulait un nom en -hippos : *Xanthippos*, *Charippos* ou *Kallippide*. Moi, à cause du nom de son grand-père je proposais *Phidonide*. Long fut le différend. Enfin nous nous accordâmes pour l'appeler *Phidippide* ».

(Traduction M.V. Daele, édition des Belles Lettres)

Le fils de Strepsiade ne s'appellera donc pas « Cheval blond », « Joie du Cheval » ou « Beauté du Cheval », noms répandus dans les milieux aristocratiques. Il ne s'appellera pas non plus « Le Parcimonieux », nom de son grand-père maternel. Par un compromis entre les deux il deviendra *Phidippide*, c'est-à-dire « celui qui épargne les chevaux ». Nom complètement farfelu, surtout dans la comédie où « épargne » et « cheval » se sont révélés antinomiques, le fils ayant dilapidé le bien paternel dans sa passion pour les chevaux de course.

La traduction de Victor-Henri Debidour (Gallimard 1966, réimpression Folio 1987) rend sensible ces jeux sur les noms auxquels nous convie Aristophane :

« elle voulait un nom qui eût quelque chose de cavalcadant : Grangalop, ou Beaugalop, ou Fiergalop. Moi, j'étais pour l'appeler comme son grand-père Dupingre. La dispute dura un bout de temps. Enfin nous nous sommes mis d'accord pour l'appeler Galopingre ».

On voit avec ce passage que l'attribution du nom pouvait ne pas respecter la règle de transmission héréditaire, surtout dans les familles modestes.

Pour compléter ce que les documents littéraires nous apprennent sur les pouvoirs de la nomination, on peut se reporter à d'autres exemples du théâtre d'Aristophane.

C'est un procédé constant chez le poète que ce recours à des noms de fantaisie signifiants.

Diceopolis est le « Juste de la ville » (*Justinet* dit Debidour). *Lysistrata* est celle qui « dissout les armées » (*Démobilisette* dit Debidour). Nous citons un passage des *Acharniens* dans la nouvelle traduction de Pascal Thiery qui rend bien compte de ces jeux sur les noms³. A la question posée au vers 594 par Lamachos « Qui es-tu ? », Dicéopolis répond :

« qui ? un bon citoyen, pas un *Lintrigan*,
mais bien, depuis le début de la guerre, un *Labataille*,
alors que toi, depuis le début de la guerre, tu es un *Lagrassepaie* ! »

Quand il n'emploie pas des noms de fantaisie, Aristophane s'attache à débusquer sous les noms usuels les significations les plus cachées.

Benedetto Marzullo a consacré précisément une étude à l'interpellation dans les *Oiseaux* d'Aristophane⁴. Les noms des protagonistes font d'ailleurs l'objet de plusieurs scholies. Dès le vers 1, l'une d'entre elles précise : « les noms de *Pisthétairos* et d'*Euelpidès* sont formés, l'un sur le verbe « obéir », l'autre sur l'expression « avoir bon espoir ». En fait le nom de *Pisthétairos* a posé quelques problèmes et les manuscrits hésitent entre $\pi\sigma\theta\acute{\epsilon}\tau\alpha\iota\rho\varsigma$, $\pi\epsilon\iota\sigma\theta\acute{\epsilon}\tau\alpha\iota\rho\varsigma$, $\pi\epsilon\iota\sigma\theta\acute{\alpha}\iota\tau\epsilon\rho\varsigma$. Une première série de noms connus semble intervenir dans la fabrication du nom : $\pi\epsilon\iota\theta\acute{\omicron}\xi\epsilon\nu\omicron\varsigma$, $\pi\epsilon\iota\theta\alpha\gamma\acute{o}\rho\alpha\varsigma$, $\pi\epsilon\iota\theta\alpha\nu\delta\rho\varsigma$, $\pi\epsilon\iota\theta\eta\nu\omega\rho$, etc. Dans cette série le préfixe $\pi\epsilon\iota\theta$ - indique le fait « d'obéir » ou de « se fier à ». Mais une deuxième série de noms semble bien construite sur le même préfixe à l'actif (« convaincre »), sur une racine d'aoriste ou de futur : $\pi\epsilon\iota\sigma\acute{\iota}\sigma\tau\rho\alpha\tau\omicron\varsigma$, $\pi\epsilon\iota\sigma\alpha\nu\delta\rho\varsigma$, $\pi\epsilon\iota\sigma\eta\nu\omega\rho$. L'ambiguïté que l'on observe dans la formation du nom de *Pisthétairos* a sans

doute été voulue par Aristophane. D'ailleurs tout un passage de la comédie développe un véritable jeu verbal fondé sur le nom du protagoniste :

Oiseaux vers 161 sq : « Oui, j'entrevois un grand dessein pour la race des Oiseaux et une puissance qui se réaliserait *si vous vous fiez à moi* » (εἰ πίθοισθέ μοι 163)

- Pourquoi nous fier à toi ? (τί σοι πίθώμεσθ')
- En quoi vous fier ? (ὅτι πίθησθε)

Se fondant sur cette étude, B. Marzullo propose de changer certaines réparties, notamment dans la scène du choix du nom de la future cité, scène instructive sur les pouvoirs signifiants du nom que le poète éclaire d'un jour nouveau (vers 810 sq.) :

- « Or cà, que faut-il faire ?
- D'abord donner un nom à la ville, un nom grand, glorieux (*mega kai kleinon*); ensuite sacrifier aux dieux.
- Comment s'appellera-t-elle notre ville ?
- Voulez-vous que de ce grand nom emprunté à Lacédémone nous l'appelions Sparte ?
- Héraclès ! Je mettrai du sparte (genêt tressé) à ma ville ? Pas même à mon châlit ! Ah non ! quand je n'aurai qu'une sangle.
- Quel nom enfin lui donnerons-nous ?
- Tirons de là, des nuées et des régions supérieures quelque nom bien pompeux (*khaunon ti panu*)
- Tu veux Coucou-les Nuées ? (*Nephelokokygie*)
- Iou, Iou ! Un bien beau nom que tu as trouvé là ! »

Ces jeux sur les noms peuvent atteindre un niveau de grande subtilité et nous ne sommes pas toujours en mesure de les comprendre. Maria Grazia Bonnano, dans un article consacré à *Dexinikos* « nome parlante »⁵ tente précisément d'expliquer le jeu verbal construit autour de *Dexinikos* dans le *Ploutos* d'Aristophane, vers 800 sq. :

« Il ne convient pas au poète comique de jeter aux spectateurs des figures sèches et des friandises, comptant là-dessus pour les faire rire ».

vient de remarquer Ploutos. A quoi la femme de Chrémyle réplique :

« Bien dit ! voyez *Dexinikos* qui se lève pour attraper les figes ! »

Ce vers a suscité la curiosité des critiques. Dans l'édition des Belles Lettres on peut lire (n. 1, p. 127) :

«...Peut-être y a-t-il ici, outre l'allusion faite à la gourmandise de *Déxinikos*, une équivoque difficile à saisir, due aux deux sens d'*ischas*, 1) figue sèche, 2) ancre ».

Les scholies manifestement improvisent au sujet des personnages :

« C'était un pauvre et il est l'objet de moqueries car il volait de la nourriture et il était gourmand » ... « Certains disent que c'était un stratège et on l'accuse d'être voleur et pauvre ! »

En fait ce nom est inconnu dans la prosopographie de J. Kirchner et on peut avancer l'hypothèse que nous avons là encore un nom de fantaisie, objet d'un jeu de mot préparé au vers 794 :

« Alors, n'accepteras-tu pas ces friandises ? » (*oukhi dexei*)

vers que les spectateurs pouvaient prendre pour une promesse de distribution de friandises⁶. Les spectateurs qui s'identifient à « celui qui reçoit la victoire » étaient prêts à saisir (à dérober au vol) les figues qu'on lance au « beau vainqueur », au *Kallinikos* chanté dans les fêtes données en l'honneur des vainqueurs aux jeux olympiques.

En fait notre *Déxinikos* n'a rien « attrapé » du tout ! Il n'est que le vainqueur ridicule d'une « abortiva manciata di ficchi secchi » comme le dit M.G. Bonnano.

Sur cette facilité d'Aristophane à jouer avec les noms⁷ on peut encore citer *Oiseaux* 640 : « Il n'est plus temps de sommeiller ni de faire son *Nikias* » (littéralement lambiner comme *Nikias mellonikian*).

L'étude des effets comiques créés autour de la nomination chez Aristophane reste à faire et elle va du jeu de mot le plus simple à la recherche la plus sophistiquée.

Si l'on change de répertoire et si l'on examine la tragédie, la première constatation qui s'impose est que les noms des héros tragiques ne sont jamais employés comme anthroponymes, usage pour lequel les grecs d'aujourd'hui

ont bien changé ! Mais, en France, tout récemment encore, un officier d'Etat civil qui se piquait de mythologie refusa tout net d'enregistrer le nom de *Cassandre* que des parents voulaient donner à leur fillette !

Dans la prosopographie attique de J. Kirchner on ne trouve donc pas d'*Antigone*, de *Clytemnestre*, etc. Il existe bien une *Phaidryllè*, mais pas de *Phèdre* ! On trouve un *Hellen* fils de *Myiskos* de *Sounion*, mais pas d'*Hellène*. *Jason* est l'un des rares à faire exception. De même les noms théophores n'apparaissent-ils pas tels quels, mais en composition, comme l'a bien montré E. Sittling⁸. De Zeus sont tirés tous les noms à préfixe *Dio-* : *Dioklès*, *Diomède*, *Diophante*, etc. *Apollon* est de même à l'origine de toute une famille de noms : *Apollonios*, *Apollodore*, etc.

En conclusion, ce que nous pouvons retenir notamment des jeux d'Aristophane sur les noms, c'est que ceux-ci ne se prêtaient pas immédiatement à des jongleries sémantiques à cause de leur caractère traditionnel et stéréotypé. En revanche la langue grecque s'avère avoir un génie particulier pour forger des sobriquets, génie que les poètes comiques ont su exploiter.

Surnoms et sobriquets dans l'onomastique grecque

Contrairement à ce qui se passera à Rome, l'emploi courant du surnom est resté limité en Grèce.

Dans notre prosopographie des acteurs grecs⁹ nous en avons rencontré quelques-uns.

Aristodémos de *Métaponte*, acteur tragique célèbre à Athènes, des années 385 jusqu'à l'époque de Démosthène, était surnommé *Stemphylios*, « Noiraud ». *Archias* de *Thourioi*, qui fit partie de la troupe lancée à la poursuite de Démosthène, était surnommé *Phygadothéras*, « Chasseur d'exilé ». Le fameux *Théodoros*, acteur tragique du début du IV^e siècle, était dit, suivant Hésychius, *Pelethobaps* « l'éboueur » (allusion à l'un de ses rôles ?). Les sobriquets « culinaires » sont les plus fréquents. *Mynniskos* de Chalcis, le célèbre acteur d'Eschyle, était surnommé, si l'on en croit Athénée, *Opsophagos* « avaleur de poisson ». *Hippoclès* de *Cilicie*, acteur tragique du IV^e siècle, moins connu, était appelé, toujours suivant le même Athénée, *Zomotarichos*, « Saumure », allusion peut-être à son caractère qui aujourd'hui lui aurait valu le prix « citron ».

L'origine des sobriquets est très variable. Ils semblent puiser leur source autant dans l'usage familial que dans la tradition littéraire. En fait comme l'ont montré F. Bechtel et L. Robert¹⁰ il faut attendre l'époque hellénistique avancée pour les voir se répandre de façon plus officielle dans la prosopographie. La nature même de certains noms a pu paraître mystérieuse et Louis Robert a su reconnaître sous des noms soit disant exotiques de bons sobriquets grecs qui sont passés dans la prosopographie. C'est le cas d'un certain *Eutaktos* fils de *Bombastos* sur une stèle de Byzance¹¹. Ce « Discipliné, fils de Boumboum » n'est pas phrygien mais grec.

Les noms issus de surnoms peuvent se classer en six catégories.

1) Dans la première, où figure notre *Bombastos*, peuvent se regrouper les sobriquets formés de façon comique sur un nom se rapportant à un bruit, à une odeur, une saveur ou une couleur ou tiré d'un nom d'animal, tels les *Rongkos*, (« Bourdon »), *Chénas* (« De l'oie »), etc.

2) La deuxième catégorie pourrait regrouper les noms du type *Lallnamen* formé sur un redoublement expressif comme *Mammia*, *Mamaliios*, *Ninnion*, *Nonnos*, etc. On en trouve maints exemples dans la prosopographie grecque de l'époque impériale.

3) Viennent ensuite les surnoms à valeur apotropaïque. Sur une jolie stèle du Musée Calvet d'Avignon¹² (Fig. 3), figure le nom de la défunte : *Aischra*, fille de *Midias*. De même on trouve sur une stèle de Byzance une *Aischra* fille d'*Epinikos*. « La Laide » n'est pas à première vue un nom digne d'être transmis par une épitaphe. Mais de tels noms, dus au désir de conjurer le mauvais sort ne sont pas rares. Ainsi on trouve des *Trellos* (« Fou », etc.). Certains exemples sont déconcertants. Les anthroponymes formés sur le nom du porc, *Khoiros* sont bien attestés dès l'époque classique : *Khoiros*, *Khoirilos*, *Khoirion* pour les hommes ; *Khoirinia*, *Khoiridion*, *Khoirinè* ou *Khoirina* pour les femmes. Ces « cochonnettes » fleurissent dans la prosopographie. L'épouse d'Euripide s'appelait *Khoirinè* fille de *Mnésilochos*, de *Phiè*. On peut se demander, à la lumière de ces témoignages prosopographiques, si la fameuse scène des *Acharniens* d'Aristophane agrémentée de plaisanteries obscènes sur les fillettes déguisées en « cochonnettes » ne tirait pas tout son piquant dans l'allusion à un anthroponyme courant. On notera que la même situation peut se produire de nos jours en France. Certains de



**Fig. 3 – Stèle funéraire d'Aiskhra, fille de Midias
(aujourd'hui au Musée Calvet d'Avignon)**

nos contemporains sont affublés de noms parfois bien difficiles à porter, tel ce Rigolot (Francis) auteur d'un ouvrage très sérieux sur *Poésie et Onomastique* (Genève, 1977). Une procédure officielle permet aujourd'hui de changer un nom trop encombrant ou malséant. Chaque année un numéro du *Journal Officiel* offre ainsi un échantillon de noms qui peuvent rivaliser avec les anthroponymes les plus osés des Grecs.

4) Les toponymes, et surtout les ethniques ont pu passer comme anthroponymes. Un acteur tragique contemporain d'Aristophane était surnommé Sakas, « Le Scythe ». Mais la liste des acteurs grecs montre à l'évidence que les ethniques ont pu devenir des anthroponymes. La chose était plus facile pour les gens de cette profession. En effet, comme je l'ai montré dans mon étude sur les acteurs (*op. cit.* p. 177), après l'organisation des sociétés dionysiaques au début du III^e siècle le recrutement était international et les acteurs renonçaient en quelque sorte à leur nationalité lorsqu'ils entraient dans une guilde. L'appartenance à une confrérie d'acteurs, notamment à celle d'Athènes, peut expliquer certains anthroponymes tel cet *Athénaios*, fils de *Métrodoros* de *Pergame*. Mais le procédé est constant : Les fils de Cimon s'appelaient l'un *Lakedaimonios*, l'autre *Thessalos*. Sur les stèles de Byzance on trouve une *Ionia* fille de *Kallistratos*, de *Byzance*... L'exemple le plus piquant est sans doute celui d'un *Athénaios*, fils de *Périclès* de... *Sparte* !

5) Dès l'époque hellénistique on voit se répandre des anthroponymes issus de surnoms décrivant une qualité physique ou morale. Ces épithètes laudatives, sont l'inverse des sobriquets mais le procédé de nomination est similaire. Dans un chœur d'*Iphigénie à Aulis*, Ganymède est dit *Tryphema Dios*, « Délice de Zeus ». Sur les stèles de Byzance on trouve un *Tryphon* fils de *Métrodoros*, une *Tryphosa* fille d'*Apollonios* (L. Robert, *op. cit.* p. 187). Il n'est pas utile de considérer ce nom comme celui d'une courtisane. Il est de la même famille que les noms *Melité*, *Melitinè*, « douce comme le miel ». D'ailleurs sur une stèle de Smyrne conservée au Musée de Vienne on peut lire le nom de *Melitinè*, fille d'*Attale*, *Tryphaina*. Nous avons là un exemple rare en grec d'un surnom figurant officiellement dans la prosopographie puisqu'il est inscrit. Les noms tirés de la racine *Glycos*, « Doux », « Sucré », sont bien attestés déjà en Attique à l'époque classique. Or, sur une stèle de Byzance, on trouve le nom de *Polla Paconia*, fille de *Spurius*, *Glykeia*. Cette nomenclature est de type romain et nous ne pouvons aborder ici le cas des noms romains introduits dans la prosopographie grecque.

Il est certain que la présence du surnom à côté du nom dans les documents grecs dénote une influence romaine. En revanche, typiquement grecque semble être l'origine des nouveaux anthroponymes décrivant une qualité morale. Sur une stèle d'Avignon figure un *Prothymos* (« Zélé » - Fig. 4), sur une autre *Parrhésia*, (« Franchise » - Fig. 5), beau nom s'il en fut. *Eutaxia* (« Discipline ») et les noms de la même famille se répandent. Dans la collection Nani d'où proviennent la plupart des stèles d'Avignon, se trouvait la stèle funéraire de deux sœurs (Fig. 6) : *Spondè* (« Trêve »), et *Euporia* (« Abondance »)¹³. Sans doute un brave commerçant des îles avait-il donné à ses filles les noms propitiatoires qui correspondaient à son idéal. On pourrait multiplier les exemples. Nous terminerons avec les *Gauros*, *Gaios*, etc, noms élogieux qui figurent sur les stèles de Byzance (L. Robert, *op. cit.* p. 146).

6) Une dernière catégorie de noms peut regrouper les pseudonymes de métiers. Nous rappellerons seulement *Bathyllos* que tout pantomime en renom se devait de porter à l'époque impériale.

Conclusion.

Le poids de la tradition, le contenu magico-religieux du nom fait que celui-ci reste en quelque sorte tabou dans la Grèce classique. Seule la liberté totale des poètes comiques peut vraiment jouer avec les noms, sublimer leur potentialité nominative ou créer des anthroponymes de fantaisie. L'apparition de nouveaux noms issus de sobriquets ou décrivant une qualité morale, un principe abstrait, est un signe de profond changement en Grèce : ouverture sur l'extérieur, brassage des communautés, etc. Mais le nom officiel, à côté duquel le surnom ne figure pratiquement jamais, est le signe distinctif du citoyen. Voilà pourquoi il a tant d'importance et tant de rigidité. Les noms d'esclave à l'opposé, manifestent une plus grande souplesse. Mais ces derniers avaient à peine un nom, un ethnique pouvant suffire ou un surnom qui à l'occasion changeait.



Fig. 4 – Stèles de Prothymos d'après P. Paciaudi,
Monumenta Peloponnesia
(aujourd'hui au Musée Calvet d'Avignon)



Fig. 5 – Stèle de Parrhésia d'après P. Paciaudi,
Monumenta Peloponnesia
(aujourd'hui au Musée Calvet d'Avignon)



Fig. 6 – Stèle de Spôndé et Euporia, filles d'Agathoklès de Milet
d'après Paciaudi, *Monumenta Pelopponnesia*

NOTES

1. J. Kirchner: *Prosopographia attica*, 2 vol. Berlin 1901; F. Bechtel, *Die historische Personennamen des Griechischen bis zur Kaiserzeit*, Halle 1917, réimpr. Olms, Hildesheim, 1964... Voir aussi Cl. Autran: *Introduction à l'étude critique du nom propre grec*, Paris, Librairie Orientaliste, 1926-1930; F. Dornseiff & B. Hansen: *Reverse-Lexikon of Greek Proper Names*, réimpression de l'édition de 1957 avec *addenda*, ARES, Chicago, 1978. L'œuvre de Louis Robert a apporté sur ce sujet un matériel considérable pour l'époque post-classique et le monde grec périphérique. Voir notamment le *Bulletin Epigraphique* publié par la *Revue des Etudes Grecques*, les volumes *Hellenica*, etc.
2. Cf. P. Ghiron-Bistagne, *Recherches sur les acteurs dans la Grèce antique*, Paris, Belles Lettres 1976, p. 335.
3. Pascal Thiery, *Les Acharniens*, nouvelle traduction, et notes, accompagnée du texte. Edition du Groupe Interdisciplinaire du Théâtre Antique de l'Université Paul Valéry. A paraître.
4. Benedetto Marzullo, « L'interlocuzione negli Uccelli di Aristofane » *Philologia* 114, (1970) p. 181-194.
5. Maria Grazia Bonnano, *Museum Criticum*, Pise, XIX-XX, (1985-1986) p. 99-101.
6. Sur les distributions de friandises au théâtre voir notre ouvrage: *Recherches sur les acteurs dans la Grèce antique*, p. 210-211. Paris, Belles Lettres, 1976.
7. Sur les noms de fantaisie et les surnoms dans la comédie cf. Jean Martin, Actes du VII^e congrès de l'Association G. Budé, Aix-en-Provence, 1963, p. 356-358. Ménandre reprendra la tradition. Son fameux *Dyscolos*, (« le Bilieux ») est dit « fils d'Odynè » (« Chagrin ») au vers 88 de la comédie du même titre.
8. E. Sittig, *Ancient Greek Theophoric proper-Names*, Halle 1912, réimpr. ARES.
9. cf. n. 6. *Ibid.* p. 301-381.
10. Cf. Louis Robert, *Hellenica* VI p. 90 sq. F. Bechtel a consacré un chapitre à ce sujet: *Die einstämmigen männlichen Personennamen des Griechischen die aus Spitznamen hervorgegangen sind*. Voir aussi *Bulletin Epigraphique* de la REG, 1956 n° 57.
11. Louis Robert, « édition et index commenté des épitaphes », dans *Les stèles de Byzance gréco-romaine*, par N. Firatli, Paris 1964, p. 162.
12. Odile Cavalier, « une stèle funéraire grecque inédite au Musée Calvet d'Avignon », *Revue Archéologique*, 1984, p. 53-54.
13. Cf. P. Paciaudi, *Monumenta Peloponnesia*, Rome, 1761.

Paulette Ghiron-Bistagne

LE NOM PROPRE ET LES THÉORIES LINGUISTIQUES

par Michel GRIFFE
Université Paul Valéry, Montpellier

Le nom propre est à la mode chez les linguistes : une bibliographie un peu complète compterait plus de 300 titres. Je m'étais avancé très imprudemment en promettant une synthèse pour le SEMA. Comme je ne suis pas spécialiste de la question, je me suis contenté d'examiner quelques ouvrages représentatifs, comme la thèse de Georges Kleiber qui m'a beaucoup servi et qu'on ne saurait trop recommander à tous ceux qui veulent aller plus loin. On trouvera les références de ces ouvrages à la fin.

J'ai eu d'autre part la chance de profiter, dans le courant de l'année, du travail du groupe de *praxématique* de l'Université Paul Valéry qui avait inscrit ce sujet à son ordre du jour avec deux conférences de Robert Lafont et de Paul Siblot et la publication d'un recueil d'articles consacré aux « Théories et fonctionnements du nom propre » (*Cahiers de Praxématique* n° 8, avril 1987).

On ne trouvera donc pas ici un exposé original et complet sur le problème du nom propre, mais une modeste tentative pour répondre à une seule question : qu'est-ce que la linguistique a apporté de nouveau à l'idée que les latinistes et les hellénistes non-spécialistes se font du nom propre à travers les souvenirs de leurs propres études philologiques, la pratique qu'ils ont à leur disposition et leur lecture quotidienne des auteurs anciens ? Dans la mesure où elle peut être réduite à quelques grands traits schématiques, cette idée me semble reposer sur les trois points suivants :

1. Il y a deux catégories de noms : le nom propre et le nom commun.
2. Le NP (nom propre) désigne un individu, le NC (nom commun) une classe, un concept.

3. Le NP, moins chargé de sens que le NC, occupe dans la grammaire une place relativement marginale par rapport au NC ; la syntaxe d'Ernout et Thomas, par exemple, ne comporte pas une seule ligne consacrée au NP. Cela sous-entend que la langue pourrait fonctionner avec les NC sans les NP, mais pas l'inverse.

I. L'origine de la tradition

La vulgate dont je viens d'esquisser les grands traits puise ses origines chez les grammairiens anciens. Sans examiner en détail l'histoire de la question, je me dois d'en dire quelques mots pour rappeler que les Anciens ne sont pas unanimes et qu'on trouve trace chez eux d'un débat - très important pour nous - entre les stoïciens et Aristote.

On connaît la position d'Aristote, il n'y a pour lui qu'une seule catégorie d'*onoma*, dont il donne la définition dans le *De Interpretatione* (16 a) « Le nom est l'élément de l'énoncé possédant une signification conventionnelle sans référence au temps ». Curieusement l'exemple qu'il donne est celui d'un nom propre, *Kallippos*; il montre que pour que ce nom existe en tant que nom il faut oublier qu'il y a du cheval comme nous oublions que *Lebrun* ou *Lénoir* faisaient primitivement référence à la couleur des cheveux.

En réalité le nom commun existe chez Aristote, mais il faut aller en chercher la description dans le long chapitre des *Categoriae* consacré à l'*housia* (2a,11 à 4b,19); l'*essence* (la *substance*) correspond très exactement à notre définition moderne du NC comme concept général. Pour lui, le jeu d'emboîtement entre les substances premières et les substances secondes, entre les genres et les espèces est fondamental pour la progression de la connaissance.

Nous mesurons probablement mal l'aspect révolutionnaire pour la mentalité antique de cette théorie qui affirme le caractère immotivé, arbitraire (au sens saussurien) du nom en même temps que sa fonction classificatrice. Les stoïciens, en tout cas, la refusent parce qu'ils la considèrent comme trop abstraite. Pour eux ce sont les qualités propres aux individus ou aux groupes d'individus qui définissent le nom, c'est pourquoi ils distinguent deux catégories de noms. Ils refusent aussi l'idée de l'arbitraire du signe, le nom peut exprimer de manière apparente ou cachée les qualités des individus : il y a encore du cheval dans *Kallippos* !

D'où leur théorie de l'étymologie qui semble très proche de la mentalité dominante en Grèce comme en témoignent les jeux sur les noms dans les mythes (voir l'article d'A. Moreau), et à Rome (voir par exemple le livre I de Tite-Live, où l'historien passe son temps à nous expliquer pourquoi tel site de l'*Vrbs* porte tel nom : Jupiter *Stator*, la « Poutre de la Sœur » etc...). Ainsi nous devons aux stoïciens la distinction entre le NP et les NC, mais nous mettons sous ces étiquettes des contenus qui sont proprement aristotéliens. Nous devons cet amalgame aux logiciens du Moyen Age et à la Grammaire Générale qui ne se démarque guère de ses prédécesseurs sur ce point.

Cette ambiguïté explique le jugement mitigé que nos contemporains portent sur la théorie stoïcienne. Ils reconnaissent qu'elle a donné naissance à l'étymologie scientifique dont les principes sont formulés par Varron dans le livre V du *De lingua latina* (§ 2-6) en des termes que la grammaire historique ne renie pas. Mais en même temps, la fantaisie débridée des étymologies stoïciennes leur semble aussi vaine que la naïveté de ce qu'il est convenu d'appeler « l'étymologie populaire ». Toutefois, l'étymologie et l'onomastique « populaires », sont des constantes trop régulières de l'activité linguistique des peuples pour être tenues en dehors du champ de l'étude scientifique et de la réflexion théorique comme on le verra ci-dessous.

II. L'onomastique et l'anthropologie

L'onomastique moderne est indiscutablement héritière des théories étymologiques de l'antiquité : il s'agit de retrouver le nom commun primitif sous le nom propre actuel. Malgré les efforts de Paul Fabre dans son article des *Cahiers de Praxématique* (p. 14) pour tenter de retrouver les traces d'une évolution de la théorie onomastique à partir du XVIIe siècle, on est frappé au contraire par la permanence des idées : quand De Brosses affirme que « les noms propres personnels ont une origine significative et forment un sens dans le langage » et « sont formés sur les mêmes principes que les autres mots d'une langue », il prend peut-être le contre-pied de la grammaire générale, mais reste dans la droite ligne des positions de Varron !

L'onomastique fait réapparaître le nom commun primitif sous le nom propre contemporain. Remonter dans le temps du connu vers l'inconnu au moyen de règles sûres est assurément une démarche scientifique d'un grand intérêt, mais qui tombe sous le coup de la critique que faisait déjà Saint Augustin aux stoïciens : « On pourrait aisément leur objecter qu'une fois

trouvés les mots dont provient un mot, on va demander aussi d'où viennent ces derniers mots, et cela à l'infini » (*Dialectique VI*).

La véritable nouveauté vient de l'anthropologie structurale. On se souvient des pages de *La Pensée Sauvage* où Claude Levi-Strauss parle des lois qui régissent les systèmes d'appellation. La fonction essentielle des NP est de classer. Même si l'homme de la rue ne connaît pas les détails des biographies de Vercingétorix, d'Attila, de Gengis Khan ou de Jugurtha, ces noms renverront pour lui à la classe des grands « sauvages » de l'histoire (*La Pensée Sauvage*, note de la p. 285). Levi-Strauss fait de la nomination un acte social et ouvre ainsi une voie qui va permettre aux onomasticiens contemporains d'échapper au vertige de la diachronie.

III. La morphologie et la syntaxe

Les grammairiens ont tenté de dégager les critères qui permettraient de distinguer formellement la catégorie des NP de celle des NC. On avait remarqué depuis longtemps que la morphologie des NP était en général plus simple que celle des NC et que leur syntaxe présentait des particularités dans toutes les langues. On a étudié en anglais le fonctionnement des diminutifs en essayant d'y découvrir des règles (Edward > Eddy > Ed.). Pour le français, les grammairiens ont recherché une spécificité du NP dans son comportement à l'égard de l'article et des déterminants (le NP ne peut être précédé de l'article indéfini, il semble inapte à se plier à la catégorie du pluriel).

Les résultats de ces travaux ont cependant déçu l'attente de ceux qui espéraient aboutir à des systèmes nettement démarqués et cohérents. Ainsi, on ne peut pas, pour le français, ériger en règle l'absence de l'article défini ou indéfini devant le NP, on dit *un Cicéron, tous les Cicérons de la terre*, etc. Il faut se rendre à l'évidence : les NP ont les mêmes propriétés syntaxiques que les NC, l'article n'est pas une particularité du NC, mais de la catégorie du nom en général. Les latinistes et les hellénistes seront d'autant plus sensibles à cette conclusion que dans les deux langues, en latin où l'article n'existe pas, et en grec où il existe, les NP et les NC ont pratiquement le même traitement (déclinaisons notamment).

IV. La logique

Les logiciens et les sémanticiens se sont posé très tôt la question fondamentale des NP : *ont-ils un sens* ? Question redoutable : si les NP n'ont pas de sens, ils ne sont plus des signes linguistiques, s'ils ont un sens, alors ils ont une valeur descriptive, laquelle ? Deux types de réponses ont été apportées par les très nombreux linguistes et logiciens qui se sont attaqués au problème depuis une cinquantaine d'années :

A - Les NP n'ont pas de sens :

Ils ont uniquement une fonction référentielle : renvoyer toujours au même individu. Les linguistes, dans leur jargon, disent que le NP « dénote » mais ne « connote » pas. C'est la théorie dite de la « constante individuelle ». On peut ranger sous cette bannière depuis Port-Royal : le philosophe Stuart Mill, le père de la linguistique structurale américaine L. Blomfield, le philosophe Bertrand Russell, les linguistes Gardiner, Brøndal, Toegeby, Lyons.

Les arguments en faveur de cette thèse sont les suivants : les NP ne sont pas descriptifs (impossibilité des questions du genre * *Qu'est-ce qu'un Bernard* ?). Les NP sont intraduisibles. Les NP ne sont pas présents dans les dictionnaires de langue. On peut ignorer les noms propres d'une langue pour parler cette langue. Mais des faits - importants - plaident dans l'autre sens. 1/ Les noms propres ne sont pas les seuls à référer à des individus : il y a des NC (le soleil, la lune), et même des locutions (*la capitale de la France*). Les démonstratifs aussi réfèrent à des individus et on leur reconnaît un sens. 2/ Les NP peuvent se mettre au pluriel. 3/ Les phrases du genre : *Marcus Tullius c'est Cicéron*, ne sont pas purement tautologiques (*Paul c'est Paul*).

B - Les NP ont un sens :

Ici, plusieurs écoles et presque autant de solutions que de linguistes.

a) Les NP ont un sens « faible » :

Pour Maurice Gross, Kieffer Buysens les NP sont caractérisés par un ensemble de traits classificatoires généraux. *Colmar, Montpellier, Rome,...*

=/ villes /; *Médor*, *Kiki*,...=/ chiens / etc. On peut objecter que rien n'empêche quelqu'un d'appeler son chien *Napoléon*, et des phrases comme *Napoléon est mort à Ste-Hélène* et *Wellington est mort à Ste-Hélène* devraient être synonymes.

b) Les NP ont un sens « fort » :

On trouve ici des grammairiens des débuts du structuralisme (Breal, Dauzat, Jespersen, Kurylowicz, des logiciens (Frege, Russell), des pionniers de la pragmatique (Searle, Strawson). Pour eux, le sens des NP est la somme de toutes les descriptions définies qu'on peut rapporter à un NP et qui permettent de l'identifier. *Romulus* = / celui qui a tué Rémus + celui qui a fondé Rome + celui qui l'a défendue contre les Sabins + celui qui est mort dans des conditions mystérieuses + celui dont les historiens contestent l'existence etc. /. Certains sont allés jusqu'à dire que les NP, concepts dont l'extension est beaucoup plus réduite que les NC, ont une définition plus riche qu'eux.

Cette position présente des inconvénients : en quoi le *lune* a-t-elle plus de sens que l'*étoile* ? Connaître quelqu'un n'est pas forcément être capable de le décrire, mais simplement avoir entendu prononcer son nom.

c) Théorie causale :

Pour Kripke, Devitt, Donnellan, si *Aristote* désigne le célèbre philosophe, ce n'est pas parce qu'on attache à ce nom une série d'informations identifiables, mais en vertu d'une chaîne causale qui relie l'usage actuel du nom à la dénomination primitive conçue comme une sorte de baptême solennel qui a donné à ceux qui ont participé à la cérémonie, compétence pour utiliser la nouvelle nomination.

d) Le NP comme abrégé de prédicat :

C'est la solution de G. Kleiber. Pour lui, le sens de *Cicéron*, c'est « être appelé / Cicéron / à propos de l'homme Cicéron », soit la formule : « être appelé / N / à propos d'un x », où le nom N entre crochets désigne la séquence phonétique qui est attachée au nom. Le NP, comme le NC est bien un prédicat (il apporte des renseignements sur un sujet), mais à la différence du NC, c'est un prédicat non-descriptif.

Cette définition peut apparaître comme un subterfuge, elle a pourtant l'avantage de résoudre élégamment quelques problèmes embarrassants. On explique ainsi que les phrases *Cicéron est né à Arpinum* et *Marcus Tullius est*

né à Arpinum ne soient pas synonymes. *Cicéron* est une dénomination différente de *Marcus Tullius* (pour les anciens *M. Tullius* est le nom de l'homme public, *Cicero* celui de l'homme privé, alors que pour les modernes *Cicéron* est le nom sous lequel l'orateur est connu des non-spécialistes). On comprend aussi que les anciens aient pu dire : *M. Cicéron est un vrai Cicéron* qui signifie : « M. Cicéron est à tous points de vue un individu appartenant à l'ensemble des individus appelés Cicéron (= sa famille). ».

V. La pragmatique

La pragmatique n'est pas - ou n'est plus - à proprement parler une nouvelle école linguistique. C'est une réaction contre le structuralisme qui avait souvent négligé un aspect important de l'activité linguistique. Celle-ci ne se réduit pas en effet à un échange d'informations entre les interlocuteurs, elle est aussi un moyen de pression, un moyen d'action.. La pragmatique (ou linguistique de l'énonciation) étudie donc les « actes de langage », en gros les « modalités » des anciens (assertion, souhait, ordre, interrogation, exclamation, etc.). C'est un prolongement de ce que Benveniste appelait « la subjectivité dans le langage ».

Les noms propres contribuent à l'acte de *référence*. Les linguistes sont à peu près d'accord sur la définition : c'est la fonction par laquelle un signe linguistique renvoie à la réalité extérieure. Seuls les substantifs réfèrent et on distingue en général deux sortes de références, la référence au sens large (qui renvoie à des objets conceptuels) et la référence unique qui renvoie à des objets individuels de la réalité. Les NP à la différence des NC relèvent exclusivement de la référence à des objets uniques, il y a aussi les démonstratifs et les descriptions. La pragmatique s'est efforcée de définir la spécificité des noms propres par rapport à ces autres outils.

On relève ainsi pour les NP les particularités suivantes :

1. Le NP suppose une dénomination préalable. On ne peut pas utiliser un NP nouveau à propos de quelqu'un sans que la personne en question ait fait préalablement l'objet d'un baptême au sens large du terme; sinon l'interlocuteur posera inévitablement la question « Mais qui est Untel ? ».

2. Le NP désigne sans intermédiaire descriptif. Sauf exception (les sobriquets par exemple : fr. *le Gros*, lat. *Bibulus = Trinquette...*), le NP ne

décrit pas l'objet auquel il renvoie à la différence des locutions comme *l'homme au chapeau tyrolien*.

3. La création des NP reste soumise à des conditions restrictives :

- L'objet doit être sujet à de fréquentes prédications : il faut qu'on parle souvent de lui. La création et l'utilisation d'un NP exigeant un effort de mémoire, il faut que celui-ci soit rentable.

- L'objet doit être perçu comme étant toujours le même.

- Il ne doit pas y avoir de description définie courte et pratique qui permette d'identifier l'objet sans ambiguïté (ex : *ma maison*).

4. Les noms propres servent de « pivots » privilégiés pour la fabrication des descriptions définies : *la capitale de la France, le livre de Pierre...*

5. Les NP à la différence des démonstratifs ne nécessitent pas la présence de l'objet pour y référer (*donne-moi ce livre / donne-moi le livre de Pierre*).

6. Le NP à la différence des descriptions définies ne permet pas d'identifier un objet, mais seulement de le réidentifier :

Va me chercher la bicyclette qui est dans le garage / Va me chercher la bicyclette de Paul : si l'interlocuteur ne connaît ni Paul, ni sa bicyclette, ni l'endroit où se trouve l'objet en question, il sera incapable de le retrouver. Une description donne des renseignements sur l'objet, pas le NP.

7. Conséquence directe de la caractéristique précédente : le NP n'a pas d'usage attributif :

* *X est Cicéron.*

* *Cicéron en tant que tel est génial.*

Les propriétés ci-dessus ne sont pas totalement discriminantes : par exemple la présence de descriptions définies n'est pas incompatible avec l'existence d'un NP (*Rome / La capitale de l'Italie*). Elles ont cependant le mérite d'aller un peu plus loin dans la description des faits que la traditionnelle définition de NP désignant des objets particuliers.

Conclusion

S'il fallait résumer l'apport de la linguistique à l'idée qu'on se faisait traditionnellement du NP (qui devait beaucoup en fin de compte aux anciens et à la logique classique), on pourrait dire qu'elle a substitué une représentation dynamique à une conception localiste et statique. On est plus attentif aujourd'hui au *processus* de nomination, qu'à la réalité de l'étiquette.

L'idée que la nomination est un *acte* implique qu'il est inscrit dans le temps et qu'on ne peut pas l'étudier en dehors de l'échange linguistique (le dialogue) et social (l'histoire). Cela n'est pas contradictoire avec une certaine forme de structuralisme, on dira aussi que le NP a une *fonction*.

La théorie linguistique doit tenir compte de ce caractère dynamique du NP qu'on a tant de mal à enfermer dans une définition. Personnellement, je me représenterais volontiers le système du NP selon un schéma guillaumien en deux mouvements successifs. Le premier partirait du nom commun (descriptif, riche en extension) pour aller vers le NP désignation individuelle, c'est un mouvement qui va du général au particulier et qui élimine progressivement le sens. Dans un deuxième temps le NP regagne progressivement l'extension qu'il a perdue et tend à nouveau vers le statut de NC. Les différents emplois du NP se situent d'une manière ou d'une autre sur cet axe des mouvements.

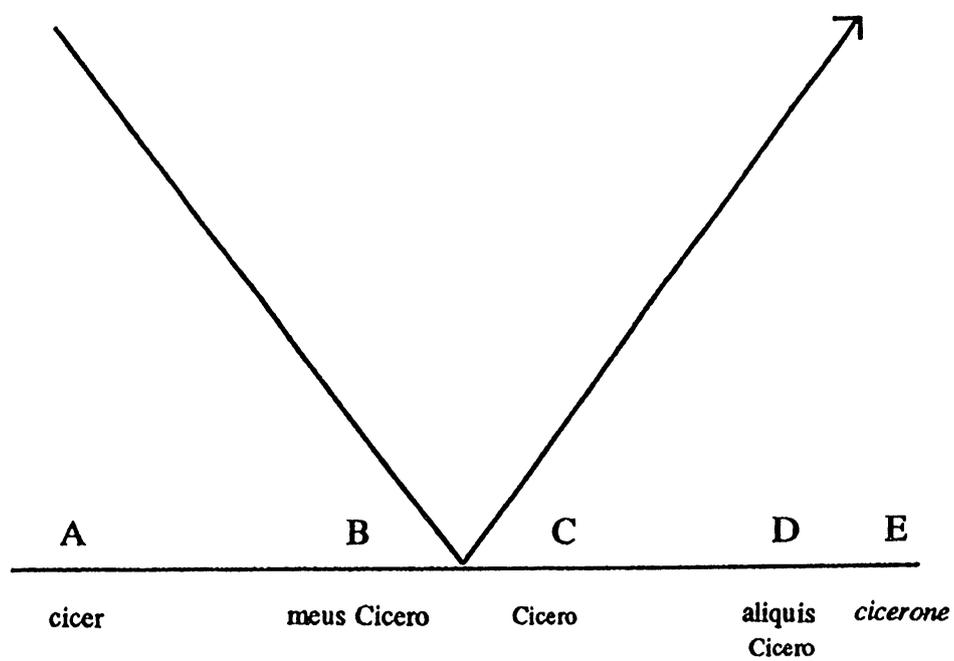
Ainsi le *cognomen* de Cicero est-il à l'origine un nom commun (*cicer* « pois chiche »). Dans son usage primitif de sobriquet, appliqué à un individu, il conservait encore probablement une partie de son sens primitif. Le nom perd ensuite presque complètement son contenu concret et sert à distinguer les différentes branches d'une *gens* et d'appellatif familial à l'intérieur du cercle étroit de la *familia* et de ses proches (lorsque Cicéron dit *meus Cicero* en parlant de son fils, ou quand, selon Cicéron, César s'adresse à Clodius en lui donnant du *Pulcher*).

Le *cognomen* « Cicero » franchit un seuil lorsqu'il finit par désigner dès l'Antiquité un individu unique, Marcus Tullius, le célèbre orateur. Ce seuil est celui de l'individualité absolue symbolisée, à notre époque qui est celle des fichiers et de l'informatique, par le numéro de sécurité sociale.

Indépendante de la volonté de l'individu, ou voulue par lui, une dernière transformation du NP en NC peut s'opérer, les qualités de l'individus finissent par conférer à son nom le statut de NC : un *Cicéron* en français ou, mieux, un *cicerone* en italien (véritable NC que le français a fini par emprunter). Ce deuxième mouvement va du particulier au général. Alors que le premier était plutôt la marque d'une réduction sociale, ce dernier est le signe d'une reconquête de sa personnalité par l'individu (on dit « se faire un nom »).

Mouvement d'individuation

Mouvement de généralisation



BIBLIOGRAPHIE

I.

- Marc BARATIN et Françoise DESBORDES, *L'analyse linguistique dans l'antiquité classique*, Klincksieck, 1981. Livre fondamental qui contient une introduction et une anthologie de textes traduits qui permettent de porter un œil neuf sur les théories linguistiques des anciens (voir sur le NP l'introduction p. 28, les textes d'Aristote p. 97 et sd., Cicéron p. 130, Varron p. 153, Augustin p. 217).

II.

- Revue *Langages* n° 66, et notamment l'article de Jean MOLINO « Le nom propre dans la langue » p. 5 à 20.
- Claude NICOLLET, « L'onomastique des classes dirigeantes sous la République », Actes du colloque sur *l'Onomastique Latine*, CNRS 1977, p. 45 à 57. L'usage officiel des *tria nomina* est de marquer l'appartenance de l'individu au corps des citoyens romains. Une citation de Cicéron permet d'entrevoir que le *cognomen* (et non le *praenomen* comme on pourrait le croire d'après l'usage moderne) était utilisé familièrement. Voir aussi sur ce même sujet la contribution de Jean-Marie Lassère dans le présent volume.
- Christian BROMBERGER, « Pour une anthropologie des noms de personnes » dans la revue *Langages* n° 66, Larousse, 1982, p. 103 à 122, où l'auteur étudie l'attribution des surnoms à Mèze. Ceux-ci étaient traditionnels dans tous les villages du midi. Ils servent maintenant à différencier les trois catégories de la population : viticulteurs, ostréiculteurs et nouveaux arrivés.
- Robert LAFONT, « La fonction idéologique des noms propres dans la *Chanson de Roland*, *Revue de praxématique* n° 8, p. 77 à 95. L'auteur montre que la création et l'emploi des noms propres des Musulmans n'a rien de fantaisiste, il s'agit toujours de marquer l'altérité païenne dans la forme même des anthroponymes. Le nom de Roland garde les traces d'une double origine franque et normande, qui a valeur d'une revendication politique contre les usurpateurs capétiens.

III.

- C. SLOAT, « Proper Nouns in English », *Language* 45 n° 1, p. 26 à 30, définit les NP comme une sous-classe des NC.
- H. KALVERKÄMPER, *Textlinguistik der Eigennamen*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1978. La linguistique *textuelle*, très prisée en Allemagne, considère que la syntaxe doit se libérer du cadre trop étroit de la phrase.
- M. LE BIHAN, *Le nom propre. Etude de grammaire et de linguistique*. Thèse, Rennes, 1974. Défend l'inaptitude en français du NP à la pluralisation.

IV.

- G. FREGE, *Ecrits logiques et philosophiques*, 1882, trad. de l'allemand, Seuil, 1971.
- S. KRIPKE, *Naming and Necessity*, 1980, trd. *La logique des noms propres*, Minuit, 1982, deux classiques.
- Georges KLEIBER, *Problèmes de référence. Descriptions définies et noms propres*, Klincksieck, 1981; la théorie personnelle de G. Kleiber est exposée principalement dans le chapitre XV, p. 385 à 417. Cet article lui doit beaucoup.
- P. SIBLOT, « La signifiante du nom propre », *Cahiers de Praxématique* n° 8, p. 97-116, Montpellier, 1987. P. Siblot, après avoir relevé que le NP se caractérise par une perte du sens dénotatif, fait ensuite le recensement de cinq variétés de « signifiante » des noms de personnes (polyonymie des appellatifs, symbolique des prénoms, charge émotive des noms propre à chaque individu, légende des NP).

V.

- O. DUCROT, *Dire et ne pas dire*, Herman, 1972.
- P.F. STRAWSON, *Les Individus* (traduction), Seuil, 1973.

Michel Griffe

DE QUELQUES « ABSTRAITS A MAJUSCULE »

par Jean DAUDE
Université Paul Valéry, Montpellier

1) Comme toutes les langues, le latin connaît une catégorie d'Eigenschaftabstrakta, ou « abstraits de qualité », principalement tirés d'adjectifs. Les morphèmes *-ia* (*superbia*), *-itia* (*amic-itia*), *-mōnia* et *-nt-ia* (*castimōnia* et *prudentia*) d'une part, *-tūs* (*seruitūs*), *-tūdō* (*magnitūdō*) et *-tās* (*pietās*) d'autre part, sont les suffixes constitutifs de ces abstraits de qualité (*nomina qualitatis*)¹.

Par ailleurs, il existe d'autres abstraits dits *nomina actionis*, sur base verbale, avec suffixes *-tus* (gén.-*tūs*), *-tiō* (*n*) et *-or*. Les dérivés en *-or* qui admettent base verbale et nominale, *calor*, *ardor*, *amor*, etc < *-es/os- constituent une catégorie intermédiaire entre les deux, *nomina actionis* par certains côtés, *nomina qualitatis* par d'autres².

2) La place de ces « abstraits » au sein de l'ensemble des substantifs a été définie par le grammairien latin Charisius, au livre II de son *Ars Grammatica*, chap. VI : *de nomine*³, dans les termes suivants :

« Nomen est pars orationis cum casu sine tempore significans rem corporalem aut incorporalem proprie communiterve, ut urbs civitas flumen.

Nomina aut propria sunt aut appellativa. Propria hominum tantum modo, quae in species quattuor dividuntur, praenomen nomen cognomen agnomen, ut Puplius Cornelius Scipio Africanus. Nam agnomina cognomina ex aliqua ratione aut virtute adduntur, velut Africanus Creticus Asiaticus Numantinus et his similia. Praenomen ergo est quod nomini praeponitur ut Publius, nomen quod familiae originem declarat, ut Scipio, agnomen quod extrinsecus adici solet, ut Africanus.

Appellativa autem quae generaliter communiterque dicuntur quaeque in duas species dividuntur, quarum altera significat res corporales, quae videri tangique possunt, ut est homo terra mare, altera incorporales, ut est pietas iustitia dignitas, quae intellectu tantummodo percipiuntur, verum neque videri nec tangi possunt.»⁴

En termes plus modernes, mais d'une manière très voisine, les grammairiens d'aujourd'hui disent des noms abstraits qu'ils « dénotent des entités appartenant à l'ensemble idéologique », contrairement aux noms concrets « qui réfèrent à des objets du monde physique » (= res corporales)⁵.

Sans conteste, les noms propres (*nomina propria*) renvoient à des êtres individualisés de chair et d'os, en tout cas à des réalités du monde physique. En principe, il y a donc une antinomie fondamentale entre noms propres d'individus et noms communs (*appellativa*) abstraits de qualité. Comment, dès lors, l'abstrait de qualité a-t-il pu, au cours de la latinité, glisser à la dénotation d'un individu, remplacer même le 3ème des *tria nomina*, comme en témoignent diverses inscriptions funéraires de l'Afrique romaine que nous allons examiner ?

3) Soulignons auparavant que, dans toutes les langues, - surtout en poésie, on le sait -, les abstraits (*nomina actionis* rarement, *qualitatis* plus souvent) peuvent comme on dit « se concrétiser » : de simples abstractions sont alors « personnifiées », « héroïsées », « déifiées », *hypostasiées*. Pour ne citer qu'un exemple, cf. grec *Penia*, « pauvreté », d'où « Pauvreté » chez Aristophane (*Ploutos*) et Platon (*Banquet*).

Ainsi en latin, bien des noms abstraits communs sont, de longue date, devenus noms *propres*⁶. Cela est attesté avec presque tous les suffixes abstraits, au prix d'un changement de genre, quelquefois : à date archaïque, *uenus* (N) « désir » devient *Venus*, « divinité du Désir » (F); parallèlement, *cupido*, -inis (F), devenu *Cupido* (M), est promu fils de *Vénus*. Autres exemples d'abstrait de qualité personnifiés :

· suffixe *-tūs / -tūtis* : *Virtus* : déification de la « qualité guerrière du uir » (cf. temple dédié à *Honor* et *Virtus*, voué par *Marcellus* en 208 avant J.C. ; *Iuuentus*, la « Jeunesse ».

· suffixe *-ia* : *Concordia*, *Copia*, *Discordia*, *Miseria*, *Pecunia*, *Strenia*, *Victoria*, etc...

· suffixe *-or* : *Furor*, *Honor*, *Pauor*, *Pudor*, *Timor*, divinités ou au moins

figures allégoriques dans des œuvres épiques, tragiques, lyriques ou élégiaques fort connues...

suffixe *-ntia* : *Aventia*⁷, *Libentia*, *Pallentia*, *Pollentia*, etc...

suffixe *-tās* : entre beaucoup d'autres, *Pietas*, *Felicitas* (Cic. *Verr. IV*, 4)... etc. Même pour *-tās*, le plus abstrait des suffixes abstraits de qualité, l'usage est assez ancien : il nous est dit de L. C. Scipio, Barbatī filius, (consul en 259 avant J.C.) : *dedet Tempestatebos* aide meretod, ce que confirme Ovide (*Fast. VI*, 193-194) :

« Te quoque, Tempestat, meritam delubra fatemur
Cum paene est Corsis obruta classis aquis ».

Le procédé remonte sans doute à l'indo-européen, à en juger par la comparaison :

Ainsi connaît-on l'équivalent osque de Venus, *Herentat* « désir, *déesse du désir » (R. *gher-; cf. horior, *heries); inscriptions en territoire Pélignien, à Herculaneum, et sur le territoire des Frentani.

C'est surtout dans le monde indo-iranien, en avestique, et en védique, que le suffixe *-tāt-*, qui donne normalement des abstraits (*haurvatāt* / *sarvatāt* = ὁλοτης) -R. de saluus « fait d'être sain et sauf » ; *daevatāt*/*devātāt* « divinité » ; *uparatāt* / *uparātāt* « supériorité ») crée aussi des substantifs « indiquant la catégorisation, le fait d'être tel ou tel, de porter tel nom ». « On y trouve beaucoup de noms impliquant une sorte de personnification, d'hypostase, des sortes d'abstrait à majuscule », comme l'écrit L. Renou⁸. Au niveau de l'idéologie et des croyances, ces termes en *-tāt-* servent ainsi à nommer des sortes d'« Entités agissantes », selon la formule de Dumézil⁹. Dans *Les Dieux Souverains des IE*, passant en revue les « Immortels Bienfaisants » (*Aməsa Spənta*), ces six « archanges » de la théologie des Gathas de l'Avesta et du Zoroastrisme, il insiste sur les figures 5 et 6, *Haurvatāt* - et *Amərdātāt* -, « l'Intégrité », « la Santé » et la « Non-Mort, la Vie ». Ces noms, dit Dumézil, sont tirés d'un répertoire religieux d'abstractions que connaît aussi le Rg-Veda... et il ajoute : « le procédé par lequel ces abstractions sont devenues des personnes agissantes n'est pas moins ancien : les plus vieux Indiens, comme d'ailleurs les autres IE, des Hittites aux Latins, des Grecs aux Celtes, animaient volontiers les dérivés que fournissait à leur langue un abondant magasin de suffixes d'abstrait »¹⁰.

On n'insistera pas ici sur les trésors d'ingéniosité que l'Antiquité, aussi bien grecque que latine, a dépensés pour fournir une représentation figurée et

donner vie à ces déités abstraites, à ces Entités déifiées si l'on préfère, dans l'art et la littérature¹¹.

4) Pour le linguiste, se pose plutôt la question du comment et du pourquoi. Pourquoi et comment une désignation abstraite et générale prend-elle si facilement valeur individuelle jusqu'à devenir un nom « propre », c'est-à-dire justement « particulier » ? Peut-on discerner des étapes, des jalons dans l'extension d'emploi ?

Et s'il y a eu des étapes, « la déification » est-elle le seul terme possible de l'évolution ? En fait, le latin, au moins pour ses abstraits de qualité en *-ia* et *-tās*, ne vise pas toujours si haut ! Le dérivé abstrait peut se borner à n'être qu'une étiquette, cognomen ou agnomen, appliquée à un individu incarnant remarquablement la qualité correspondante ; le substantif de qualité prend ici le relais de l'adjectif qualificatif : Cornelius Pietas prend le pas sur Cornelius Pius. Le français dit de même Jo la Terreur, Roger la Honte, le père la Victoire, la mère la Tendresse (Compagnons du Tour), etc... De là aussi des noms de famille, comme Ladouceur, Lacourtoisie, Lagloire...

En latin, cette étape est atteinte assez tôt, au moins en latin d'Afrique, à en juger par diverses inscriptions funéraires recueillies sur le territoire de l'ancienne Numidie et de la province d'Afrique, et disséminées dans les divers recueils dont nous disposons.

On a tiré parti, ici, des 4417 inscriptions d'Algérie publiées par Léon Rénier, *Inscriptions Romaines de l'Algérie*, 1865, mais surtout des quelque 11 000 textes épigraphiques du tome VIII (parties 1 et 2) du C.I.L., ainsi que des *Inscriptions Romaines d'Algérie* de Gsell (tomes 1 et 2, parus plus récemment).

Voici, à titre d'exemples, quelques-uns des termes en *-tās* et en *-ia* relatifs à des hommes et à des femmes :

A) Hommes. (indication des *tria nomina* presque toujours)

- | | |
|--------|---|
| 1) DM | C. Cornelius Pietas armorum custos legionis III... (CIL VIII, 2855) |
| 2) DMS | M. Calpurnius Pietas uixit annis LXXXIII (ibid. 4947) ¹² . |
| 3) DMS | C. Caelio Caelitati uixit an. XIII (ibid. 3496) |
| 4) DMS | G. Ianuaritati filio dulcissimo... (ibid. 3699) ¹³ |
| 5) | Saturno Augusto Vianius Namitas uotum soluit... (ibid. 2190). |

Si Pietas est abondamment représenté (Caelius Pietas 9072, Claudius Pietas 3526, etc), Caelitas, Ianuaritas, Narnitas sont des hapax : les deux premiers sont clairement une dérivation des gentilices Caelius et Ianuarius (tantôt nomen, tantôt cognomen), le troisième est obscur¹⁴.

B) Femmes (*duo nomina*)

- 1) Septimiae Aequitiae coniugi incomparabili... (CIL VIII, 4054)
- 2) Vlpia Aeternitas uxor... (ibid. 4158, 4159, 3244).
- 3) Caecilia Concordia... (ibid. 475) ; ailleurs, Caecilia Amor (ibid. 8656)
- 4) Iulia Crescentia... (ibid. 5906)
- 5) Fabia Clementia... (ibid. 3627)
- 6) L(a)eli(a)e Felicitati... (ibid. 3845)
- 7) Attia Hilaritas... (ibid. 1909)
- 8) Antonia Victoria... ibid. 3418, 4692)
- 9) Pollentia Victoria... ibid. 5158)
- 10) Munatia Voluptas... (ibid. 5257)¹⁵.

Victoria est de loin le nom le plus fréquent : on le retrouve dans 147 épitaphes, mais il y a aussi 17 Felicitas, en face d'une dizaine de Concordia, de Clementia et même de Felicia, par exemple, Albia Felicia, Basilia Felicia, Cornelia Felicia, Herennia Felicia, Liburnia Felicia, Pallusia Felicia, etc.

Ces « Felicia » posent un problème, tout comme Aequitia (Septimiae Aequitiæ, *supra*), Crescentia et Clementia, et, en face de Hilaritas, l'hapax Hilarisia (Iunia Hilarisia, ibid. 4141), à côté de Veneria (Fulvia Veneria, 9108, al.). Tout porte à penser qu'on identifiait ces noms comme des féminins de cognomina masculins et non plus comme d'anciens abstraits ; de là, les diverses recompositions en *-ia*, « féminisantes » (Aequitia sur aequitas, Felicia sur felicitas ; ailleurs Volupia sur uoluptas...). L'hypothèse est corroborée par l'abondance de « couples »¹⁶ ; ainsi dans CIL VIII, 1 et 2, et à titre d'exemples :

| | |
|---|---|
| Herennia Felicia (9477) | répond à Herennius Felix |
| Petronia Victoria (3759) | répond à Petronius Victor (2028, 3305)... |
| Pomponia Felicia (9016) ou Pomponia Felicitas (4567) | répond à Pomponius Felix (2714, 2961) |

| | |
|---------------------------|--|
| Rutilia Victoria (3881) | répond à Rutilius Victor (10924) |
| Sempronia Victoria (661) | répond à Sempronius Victor (2554, 2568)... |
| Sittia Crescentia (10814) | répond à Sittius Crescens (6819, 6598)... |
| Vatinia Victoria (4129) | répond à Vatinius Victor (2569) |
| etc... | |

Si *Clementia* est considéré comme le « féminin » de *Clemens*, *Crescentia* comme celui de *Crescens*, *Felicia* - au même titre que *Felicitas* et même que *Felicitia* (3768) - comme celui de *Felix*, *Victoria*¹⁷ est-il autre chose que le féminin de *Victor*? Dès lors, le sémantisme du cognomen s'affaiblit ; l'individu n'incarne plus une qualité : *Fabia Clementia* n'est plus « *Fabia-la-Clémence* » ; elle est à peine « *Fabia la Clémentine* » ; et *Iunia Hilarisia* « *I. la joyeuse* » n'est pas *Attia Hilaritas* « *A.-la-Joie* » ...

C'est l'ambivalence du suffixe *-ia* (féminisant, mais aussi morphème d'abstrait) qui semble avoir été la cause première du glissement fonctionnel que nous décelons ici. Mais même les formes en *-tās*, toujours abstraites en latin si l'on excepte les entités féminines déifiées dont il a été question plus haut, tendent, on le voit, à devenir, peu ou prou, des *cognomina*, et pour des hommes comme pour des femmes. On souhaiterait pouvoir préciser, en latin même, les étapes de cette évolution, en jalonneur l'histoire en quelque sorte. Tâche difficile et complexe. Pour l'heure, on se permettra ici d'avancer, sur les glissements fonctionnels de la dérivation en *-tās*, quelques jalons sommaires.

5) Notre point de départ sera Cicéron chez qui l'on trouve deux hapax en *-tās*, sans doute malicieux¹⁸ et pour la première fois dérivés d'un nom propre, un gentilice en l'occurrence. Ce sont *Appietas* et *Lentulitas*, sur *Appius* et *Lentulus*. Il faut comprendre ces « abstraits à majuscules » : « le caractère "Appien, Lentulien", le fait d'être un Appius, un Lentulus »¹⁹. Cette double création verbale suscite plusieurs remarques :

a) il s'agit d'abord d'un quasi jeu-de-mots. Le néologisme *Appietas* s'appuie sur le couple *pius/pietas*²⁰. Pour *Lentulitas*, on peut songer à l'analogie de *credulus/credulitas*, et (avec Cicéron?) tenter de rattacher le gentilice à l'adjectif *lentus* « nonchalant », ce qui suggérerait, en filigrane, un **lentulitas*, « caractère un peu lent... »²¹. La « leçon » sur la véritable *nobilitas* n'exclut pas cet aspect des choses dans une lettre « visiblement écrite de verve et *ab irato* »²².

b) les deux néologismes ne sont pas des *cognomina* individuels; au contraire, ils désignent l'appartenance d'un individu à un type, ici à une gens... On pourrait comparer en français l'expression qu'on entend parfois « Celui-ci, c'est bien un... », suivi d'un nom de famille.

c) Cicéron n'« invente » pas ici un nouveau type de dérivation sur un nom propre. Ces deux mots prennent place à côté des 60 mots, ou plus, qu'il a créés en *-tās* (*diuinitas*, *medietas*, *proprietas*, *qualitas*...). Seules, l'ironie et l'analogie expliquent les deux hapax... Mais la voie est ouverte, au moins sur le plan de la morphologie.

Un autre facteur va être décisif: l'usage, fort ancien, d'adjectifs qualificatifs comme *cognomina*: *Africanus*, *Celer*, *Maximus*, *Pulcher*, *Victor*... La désignation de la qualité ainsi mise en exergue chez un héros de la République passe inévitablement par l'abstrait correspondant. Ainsi Sulla fut-il *Felix* et très logiquement ses chœurs pouvaient célébrer sa *Felicitas*. L'abstrait à minuscule tend déjà à devenir un abstrait à majuscule. Cela est d'autant plus vrai que, comme l'écrit Servius, « *felix dicitur et qui habet felicitatem et qui facit esse felicem* »²³.

Le nom de Sulla cristallise en quelque sorte l'abstraction, qui devient le bien propre du dictateur. Et cet exemple n'est pas isolé, comme on le verra plus loin.

Fidèle à un usage multiséculaire, Horace dans les *Odes* (IV, 5, 18) présente, en ces termes, une des entités déifiées du monde rural, *Faustitas* :

« *Tutus bos etenim rura perambulat
nutrit rura Ceres almaque Faustitas* »,

(Grâce à toi, Auguste),

« le boeuf peut sans danger aller et venir dans les campagnes ; les campagnes ont pour les nourrir Cérès et la Félicité bienfaisante ». Ainsi traduit F. Villeneuve avec, en note : « La "Faustité" dit le texte; Horace paraît avoir créé le mot *Faustitas* comme équivalent de *Fausta Felicitas* (CIL. p. 323) ». Le terme est effectivement un hapax et la divinité n'est pas autrement connue²⁴. On se résigne à traduire « Cérès et la Prospérité » (plutôt que Félicité). Sans le contexte²⁵, l'expression **faustitas alma* pourrait simplement désigner la « prospérité ». Mieux encore, elle pourrait même faire référence à Auguste en personne (= *faustitas tua*), surtout si l'on songe

que *faustus* signifie d'abord « favorable » et que ce fut le titre et surnom du fils de Sulla (Cic. *pro Cluentio*, 94)²⁶. On pourrait comprendre alors « Cérés et ta Protection », ou « ta Faveur »...

Felicitas, *Faustitas*, ces termes annoncent-ils déjà le titre de respect honorifique, si répandu par la suite dans la langue de la Chancellerie Impériale et généralisé par les auteurs chrétiens, dans les adresses aux dignitaires : *almitas* (tua), *admirabilitas*, *auctoritas*, *benignitas*, *claritas*, *dignitas*, *eximietas*, *germanitas*, *humanitas*, *honorabilitas*, *maiestas*, *nobilitas*, *perennitas*, *sanctitas*, *serenitas*, *sublimitas*, *summitas*, *tantitas*, *tranquillitas*, *uenerabilitas*, etc²⁷ ?

6) Sur la voie qui mène à l'usage du dérivé abstrait en *-tās* comme cognomen, *Appietas*, *Felicitas*, *Faustitas* nous semblent constituer des repères, des jalons. La personnification, fort ancienne, d'entités abstraites, la dérivation, encore isolée, sur base de gentilice et la suffixation d'un adjectif servant de cognomen ont contribué, chacune pour une part, à l'utilisation d'abstraites comme cognomina. Cognomina ou agnomina ? On pourrait se le demander, s'il est vrai que « agnomina cognominibus ex aliqua ratione aut uirtute adduntur ». Mais on notera que la formation en *-tās* est toujours le « nomen tertium » des inscriptions funéraires recensées...

Revenons un instant, pour conclure, à notre petite liste de dérivés. C. Cornelius Pietas et M. Calpurnius Pietas témoignent d'une suffixation sur base de cognomen adjectival (*Pius* reste, d'ailleurs, largement attesté). C. Caelius Caelitas, fruit d'une dérivation où le cognomen est tiré du gentilice n'est pas sans rappeler, *mutatis mutandis*, le type fr. Pommier de la Pommeraye. Vianius Narnitas reste obscur : faute d'un gentilice Narnius, le dérivé évoque-t-il une origine : « venu de... ». Narnia était une ville de l'Ombrie. Peut-être y a-t-il eu quelque Narnia numide ou africaine ? On aurait affaire ici au type fr. Dupont de Nemours..., lat. Arpinas...

Du côté des femmes, le nom de Munatia Voluptas ne saurait être réduit à un vulgaire affichage de programme ou de métier, comme l'a bien montré P. Flobert. Les nombreuses *Felicitas/Felicia*, *Clementia*, *Victoria*, senties comme des féminins de *Felix*, *Clemens*, *Victor*, dessinent déjà quelques prénoms des langues romanes, espagnols en particulier (en *-dad*) ou français, *Félicie* et *Félicité*, *Clémence* et *Victoire*...

Le renouvellement des *tria nomina*, ou, de manière plus générale, du système de nomination des êtres singuliers, passe aussi par les abstraits de qualité : il faut s'en convaincre.

NOTES

1. Sur l'ensemble de la catégorie, cf. nos « *Dérivés abstraits de qualité en latin : étude lexicographique, morphologique et sémantique* », thèse de doctorat d'Etat de l'Université de Paris III (1985) à paraître dans la *Bibliothèque de l'Information Grammaticale*.
2. Cf. H. Quellet, *Les dérivés latins en -or*, Paris, Klincksieck, 1969.
3. P. 193-194, éd. Barwick. On nous excusera de citer la page en extenso.
4. On trouverait des définitions du même ordre chez les autres grammairiens : Diomède, Dosithée, Donat, Consentius, Probus, etc...
5. Cf. Dubois, Guespin et al., *Dictionnaire de linguistique s.u. concret*, p. 112.
6. Rappelons la remarque de Donat (ad *Aen.* IV, 197) : « Veteres omnes multis incorporalibus et nomina dederunt et formas et nonnulla pro numinibus habuerunt Victoriam scilicet, Concordiam, Furorem, Somnum et cetera similia... ». Donat aurait pu ajouter Fama (*Aen.* IV, 298) ou encore Fames (VI, 276 ; aussi Ovide, *Met.* VIII, 788 sq.)...
7. A la fois « désir » (Quadrigarius) et nom de la déesse tutélaire d'Aventicum.
8. L. Renou, « *Les dérivés abstraits en -tāt- et -tāti- du Ṛg-Veda* », B.S.L. 55, 1960, p. 10 et sq.
9. G. Dumézil, *Les dieux souverains des Indo-Européens*, p. 43 et sq.
10. G. Dumézil, *op. cit.* p. 45.
11. Cf. dans ce colloque même, la communication d'A.F. Laurens et C. Couelle.
12. Sur la même stèle, se lit l'épithète de L. Calpurnius Datius, sûrement son parent.
13. Pas de Praenomen. Le G, que n'avait pas vu Renier (710), est commenté dans le CIL : « G = Gellio uel simile quid », peut-être d'après des inscriptions comme « L. Gellius Terminalis p.u. annis LV H.S.E. » (VIII, 2855) où Renier avait cru lire un impossible *Terminatatis (Renier 556).
14. Y verra-t-on quelque nom berbère latinisé ? L'indication d'une citoyenneté ?
15. Nous n'avons relevé dans CIL VIII que cette seule attestation de Voluptas. Mais le surnom est fréquent. Ainsi dans la fameuse inscription d'Isernia (CIL IX, 2689) : « L. Calidius Eroticus sibi et Fanniae Voluptati u. f(ecit) », étudiée dans les *Mélanges P. Wuilleumier* (« A propos de l'inscription d'Isernia », p. 121-128), par P. Flobert qui note que Voluptas « se retrouve ailleurs, 22 fois d'après Kajanto » (*The latin*

- cognomina*, p.269), ajoutant même: «ce n'est pas une raison pour oublier que Voluptas sert souvent à qualifier l'être aimé, surtout la femme... Telle est, bien entendu, l'origine du cognomen...» (*op. cit.* p. 124, n° 14).
16. A l'image des couples plus « traditionnels » Aemilia Ianuaria/Aemilius Ianuarius, par exemple.
 17. Victrix, le féminin de uictor, n'apparaît comme cognomen dans aucune des inscriptions que nous avons recensées.
 18. Cf. J. Carcopino, *Les secrets de la Correspondance de Cicéron*, I, 420: «Dépensant pour lui-même toute son indulgence, il n'en gardait rien pour les autres; follement spirituel, il faisait des "mots" comme on respire, et la collection en trois livres en circula de bonne heure dans les cercles mondains de la ville, à la colère de beaucoup et pour l'amusement de tous».
 19. *Fam.* III, 7, 5 (Budé CCXL), à Appius Claudius Pulcher février 51. - Appius aurait été outré de ne pas voir Cicéron son successeur en Cilicie, se porter à sa rencontre, *more maiorum*, sur la route d'Iconium, et aurait déclaré: «Appius Lentulo, Lentulo Ampio processit obuiam, Cicero Appio noluit». Cicéron lui répond: «ullam Appietatem aut Lentulitatem ualere apud me plus quam ornamenta uirtutis existimas?»
 20. Dans cette même lettre, Cicéron joue deux autres fois sur le nom d'Appius: § 2: legati Appiani («les ambassadeurs d'Appia», bourg de Phrygie); § 3: de Appianis hactenus («les affaires d'Appia, ou celles d'Appius?»).
 21. Lentus est l'adjectif que, dans *la République*, Cicéron a opposé à acer pour qualifier le caractère de Marcellus et celui de Q. Fabius Maximus. - Etymologiquement, il semble toutefois que Lentulus dérive de lens, lentis «lentille» et non de lentus.
 22. Comme l'écrivent Constans et Bayet dans leur édition (*Correspondance IV*, p. 102).
 23. Et de cette Felicitas, les partisans de Sulla n'attendaient-ils pas quelques retombées?
 24. Hardiment, Gaffiot écrit: «Faustitas» divinité qui présidait à la fécondité des troupeaux» avec pour seule référence, bien sûr, celle des *Odes*. Cf. aussi Thesaurus, s.u. - Pas d'autre attestation de cette divinité évanescence, même chez Saint Augustin qui, dans *la Cité de Dieu* (IV, 11), a ironiquement ramené au jour de très vieux noms de déités quotidiennes dont ni Varron, ni Festus, ni Servius ne nous ont conservé le souvenir.
 25. Essentiellement le nom de Cérès et la copule -que.

26. A la Felicitas du père pouvait alors répondre la Faustitas du fils. Mais nous n'en avons aucun témoignage. Et faustitas comme abstrait n'apparaît nulle part.
27. Et avec d'autres suffixes abstraits : altitudo, beatitudo, celsitudo, magnitudo ; ... clementia, eminentia, honorificentia, magnificentia, potentia, reuerentia, uenerantia, sans omettre gloria (tua) et divers autres... Par humilité, réelle ou feinte, l'inférieur ose à peine évoquer sa pauxillitas (tantillitas, extremitas...), tandis que le dignitaire, condescend à répondre à la filiolutas de son subordonné.

Jean Daude

VERBUM QUOD CONDITUM EST... REFLEXIONS SUR UNE EXPRESSION VARRONIENNE

Résumé de la conférence prononcée à Montpellier
lors du colloque « Sens et pouvoir de la nomination »

par Lucienne DESCHAMPS
Université de Bordeaux III

Dans le début mutilé du *de ling. VII* de Varron se lit l'expression *uerbum quod conditum est a quibus litteris oportet* où l'alliance *uerbum condere* attire l'attention, car, sauf en Terentianus Maurus 448, elle ne se retrouve pas ailleurs dans ce qui reste de la littérature latine.

Lorsqu'on étudie tous les emplois de *condere* chez notre grammairien, on s'aperçoit que ce dernier considère comme étant le sens premier de ce verbe celui de « conserver, sauvegarder, mettre à l'abri », même lorsqu'il lui donne comme complément *urbem* ou *oppidum*. On en arrive à la conclusion que le passage ci-dessus devait signifier pour son auteur : « ce qui a été conservé grâce aux lettres qu'il faut en tant que mot ». D'une part cela renvoie à la conception varronienne unissant l'explication par « thésis » à celle par « phusis » selon laquelle les noms ont été conférés aux choses par un onomatothète inspiré, intermédiaire entre les humains et le divin, un « roi ». D'autre part on y décèle l'influence des théories stoïciennes aussi bien que pythagoriciennes postulant que les sonorités correspondent aux significations. Ainsi *l'impositor nominis* a cherché, en l'insérant dans le nom, à mettre à l'abri un message qui révélait l'être véritable de la chose qu'il nommait, et le nom permet de connaître ce qu'il désigne.

Bien plus, il semble que pour Varron, qui parle toujours du signifié d'un mot et non du signifié d'un énoncé, signifié et référent ne soient pas vraiment

distincts. De sorte qu'on en arrive à se demander si notre linguiste ne concevait pas le nom comme une partie de la chose nommée, ceci peut-être à la suite de réflexions ayant pour point de départ l'œuvre d'Empédocle.

Si les noms propres fournissent une illustration évidente de ces théories, celles-ci valent également pour les noms communs. Elles expliquent les tabous linguistiques.

En même temps, une telle opinion de la part du Sabin justifie son activité « polyédrique », qui est quête de la Connaissance, de ce qu'ont « ...mis à l'abri tous les *conditores* dans tous les domaines et qui, ainsi, devient une quête initiatique lui permettant de se mettre en harmonie avec le Cosmos et, partant, de jouir *post mortem* du bonheur promis par les Pythagoriciens et par Empédocle aux savants dont leurs recherches ont fait des « Purs ».

Lucienne Deschamps

NOM ET DÉFINITION CHEZ RHÉTEURS ET SOPHISTES

par Bernard SCHOULER
Université Paul Valéry, Montpellier III

Le nom dans l'élocution

Essayer de comprendre les valeurs que le nom et la définition pouvaient prendre aux yeux des théoriciens et des praticiens de la rhétorique, aux yeux de ceux qui de toute manière l'enseignaient, voilà une tâche dont nous risquons de ne pas sortir de sitôt. De notre propos nous éliminons donc d'emblée une question telle que l'opposition nom propre - nom commun, qui engage à la fois l'invention (comment passe-t-on de la biographie historique, évidemment rattachée à un nom propre, au lieu commun, consacré quant à lui à un type anonyme ?) et l'élocution (pourquoi certains sophistes, comme Himérios, adorent accumuler, comme nos romantiques, les noms propres, qui se chargent apparemment d'une valeur incantatoire, et pourquoi d'autres en usent relativement fort peu, tel Libanios, dont le style devient énigmatique à force de pronoms ?) ; nous n'analyserons pas non plus le jeu qui fréquemment s'établit entre un concept, tel que *ἰοίκουμένη*, et l'ensemble des éléments qui le compose (comment un sophiste en arrive à remplacer un nom par une accumulation de termes ?).

De cette exploration préliminaire, je ne retiendrai qu'une constatation : le nom, en tant que tel, n'est pas pour l'orateur un élément stable. Peut-être n'a-t-il même, aux yeux de celui-ci, qu'une importance très secondaire. Mais revenons plutôt à une question primordiale. Qu'est-ce que l'élocution, le style ? Des principaux moments de la création oratoire, il est facile de négliger la composition, l'action, la mémorisation, pour ne retenir qu'une dichoto-

mie initiale, bien présente déjà chez Platon¹ : εὐρησις - διάθησις, invention des arguments et disposition des mots. La même dichotomie fondamentale se retrouve chez Aristote, pour qui ne comptent réellement que la διάνοια et la λέξις². Le mot λέξις, dont la portée est moins restreinte que le terme utilisé par Platon, désigne l'énoncé, réduit parfois au simple mot, même totalement dépourvu de sens, comme βλίτυρι³. La dichotomie, chez Denys d'Halicarnasse⁴, devient νοήματα-ὀνόματα.

L'élocution est donc une affaire d'ὀνόματα, assurément pris au sens de mots. Quand les rhéteurs ne désignent pas celle-ci par le mot λέξις, ils utilisent φράσις, ou, mieux, ἐρμήνεια. Mais l'élocution se partage elle-même en deux grands versants : Denys d'Halicarnasse⁵ a le sentiment qu'il aura entièrement embrassé l'étude de l'élocution s'il compose, à la suite de son livre, un second livre. Quels sont les deux titres dont il les pare : ἐκλογὴ τῶν ὀνομάτων et σύνθεσις τῶν ὀνομάτων. L'élocution est donc affaire de mots : tantôt elle préside à leur choix, tantôt à leur répartition. Ces deux notions fondamentales de choix des mots et de disposition des mots sont recoupées par la notion de figures (σχήματα). Les figures touchent effectivement tantôt au choix des mots (avec les métaphores et les métonymies) tantôt à la répartition des mots dans le débit oratoire (avec les anaphores, les antistrophes, les épanastrophes etc...).

Si le mot ὄνομα a le sens très ample de mot, il prend aussi le sens plus restreint de nom, de substantif, lorsque le rhéteur l'oppose, comme les grammairiens, à ῥήμα. Denys d'Halicarnasse⁶, toujours dans le même ouvrage sur la composition stylistique (περὶ συνθέσεως ὀνομάτων), énumère les parties du discours (τὰ τοῦ λόγου μέρη) ou éléments du langage (τὰ τῆς λέξεως στοιχεῖα), dont le nombre varie de trois à neuf selon les diverses théories grammaticales, mais où se retrouvent toujours, en début d'énumération, l'opposition fondamentale entre le nom et le verbe, telle qu'Aristote (notre premier grammairien) la définit : le verbe ajoute à l'énoncé la valeur temporelle.

Ὄνόματα et ῥήματα forment la phrase ou le discours, le λόγος. Parmi les ὀνόματα, rhéteurs et sophistes distinguent assez nettement l'ὄνομα κύριον, le nom propre, la προσηγορία ou la κλήσις, le nom commun ou appellation, la φωνή, son ou mot ressenti comme ensemble de sons. Ῥήματα semble souvent utilisé pour désigner les qualificatifs agréables ou désagréables dont on pare une personne, et rejoint alors ὀνόματα. Lorsque s'effectue la répartition des mots (la σύνθεσις τῶν ὀνομάτων), qui vise à l'harmonie rythmique et phonique du discours, le

nom, en tant que tel, ne joue aucun rôle spécifique. Quand Denys d'Halicarnasse⁷ dit : « La σύνθεσις (« composition stylistique ») a pour rôle de placer les mots (τά τε ὀνόματα) dans des rapports de parenté les uns par rapport aux autres, d'affecter aux κῶλα (membres de phrase) l'harmonie convenable, et de répartir correctement l'ensemble du discours en périodes », il est tout à fait clair qu'il emploie ὀνόματα au sens de mots. Quelle que soit sa définition en tant qu'élément du langage (nom propre, nom commun ou appellatif, participe, verbe, adverbe, article, pronom, conjonction, préposition), chaque mot contribue, par ses sonorités, par son rythme métrique, par sa place, par sa répétition, par la répétition de quelques-uns de ses éléments, à édifier la σύνθεσις, l'harmonie du discours.

Plaçons-nous donc au niveau du choix des mots. Le nom joue-t-il là un rôle spécifique ? Il le semblerait au premier abord. Mais ce n'est qu'apparence. Tout glossème (mot emprunté à un langage étranger ou peu ordinaire) n'est pas forcément un nom⁸. Il y a plus surprenant. Quand Alexandros⁹ définit la figure dite « synonymie », il la décrit comme l'énoncé d'une même notion au moyen de noms différents par leur forme. Mais l'exemple qu'il cite, tiré de Démosthène¹⁰, est fort curieusement formé de verbes synonymes ou presque synonymes. ὀνόματα est ramené ici encore au sens large de mots.

Je signalerai cependant un cas où la valeur spécifique du nom semble importer. Ce sont les étymologies de personnes ou de peuples, chères à notre ami J. Daude. Les sophistes aiment étaler leur érudition ou leur ingéniosité en cette matière. Libanios¹¹ loue le courage d'Artémis, qui, à peine née, éloigne de sa mère Lêtô les créatures d'épouvante dépêchées par la jalouse Héra, en rapprochant son nom de celui d'Arès ou d'ἄρρην, le mâle, et fustige la couardise d'Apollon en donnant une interprétation toute nouvelle de l'épithète Loxias. Au lieu de voir en celle-ci une allusion à l'ambiguïté future des oracles ou à l'inclinaison de la trajectoire solaire sur la sphère céleste (pour ceux qui identifient Apollon et Hélios), Libanios prétend que le dieu mérita ce surnom en souvenir des dérobades dont il aurait usé pour échapper alors à ses responsabilités.

Une autre étymologie nous touche de plus près. Libanios¹² est seul à la donner. Elle concerne le nom d'une peuplade qui compte dans notre histoire nationale : les Francs. Il considère le mot φράγκοι comme une corruption due à l'ignorance (τοῦτ' ἔστι προσηγορία τῆ τῶν πολλῶν ἀμαθία διεφθαρμένη) d'une appellation authentique, φρακτοί. Ce peuple aurait reçu ce nom en raison des retranchements et des obstacles que bras de mer, fleuves et marais opposent à tous ceux qui voulaient les attaquer.

Les Francs sont alors, et Libanios décrit très véridiquement leurs moeurs, un peuple de marins occupant le site de l'actuelle Hollande. L'étymologie proposée par le sophiste résulte d'un jeu où se mêlent à la fois un souvenir de Thucydide, une définition de la paréchèse et la réalité du milieu naturel où s'ébattaient nos Francs. Hermogénès¹³ en effet donne comme exemple de paréchèse un passage de Thucydide¹⁴ : « L'Égypte retomba sous l'autorité du pharaon, à l'exception du roi Amyrtée, dont l'autorité s'exerçait sur la région marécageuse (ἐν τοῖς ἔλεσι); en effet à cause de l'immensité du marais (τοῦ ἔλους), on ne put en venir à bout (ἐλεῖν), d'autant plus que, de tous les Égyptiens, c'était les Héleiens (οἱ ἔλειοι) qui étaient les plus combattifs. » Le rhéteur Hermogénès commente ainsi : « ἔλος désigne le site (ὁ τόπος), ἐλεῖν l'action (en venir à bout), ἔλειοι les habitants de la région ». Libanios reprend à son compte la paréchèse étymologique que le technographe découvre chez l'historien.

La définition dans l'argumentation

Dans la procédure conduisant à la recherche du statut de la cause¹⁵, la στάσις dite ὀρικὴ, c'est-à-dire fondée sur la définition, occupe la troisième position, à la suite du statut dit « déclinaoire », qui récusé les conditions dans lesquelles l'affaire va être jugée (μετάληψις, παραγραφή, *traliatio*), – système de défense que K. Barbie essayait d'utiliser quand il se présentait comme un citoyen bolivien traîné illégalement devant la justice française –, et immédiatement à la suite du statut conjectural (στοχασμός) dans lequel on s'interroge sur la matérialité des faits. Dans une cause dont le statut est dit de définition, les faits sont reconnus, mais une discussion peut s'engager sur leur dénomination.

Sôpatros¹⁶ marque ainsi la différence : « Dans l'état conjectural, les faits servent d'indices pour étayer l'accusation ; dans le cas de la définition, ce sont les faits eux-mêmes qui sont jugés. L'état conjectural axe sa recherche sur l'existence (οὐσία, qui désigne ce que nous nommerions la matérialité des faits) ; dans l'état visant à la définition, on fait porter la recherche sur le nom (à donner aux faits) ». Sôpatros¹⁷ fait appel au rival d'Hermogénès pour exposer la nature de cette même différence : « Minoukianos considère que la négation, dans l'état conjectural, porte sur l'existence ; dans le statut visant à la définition, elle ne porte pas sur l'existence, mais sur un nom. On

ne nie pas qu'un acte ait été commis, mais on dit que le nom dont on l'affuble ne lui convient pas». Syrianos¹⁸ affirme : « C'est une recherche de nom... » Il poursuit¹⁹ : « Dans l'état conjectural, la recherche porte sur l'existence (ὑπαρξις), dans la définition, sur l'appellation (κλήσις) : l'appellation est consécutive à la naissance ; pour l'enfant tout juste né (ἄρτιγενής) nous cherchons de même quel nom il faut donner à cet être qui vient de naître ».

Dans la terminologie d'Hermogènes, un fait dont la matérialité n'a plus à être discutée est qualifié de « clair » (φανηρόν), tandis qu'un fait clair dont la définition reste à déterminer est dit « incomplet » (ἀτελής). Syrianos²⁰ précise que ce caractère inachevé procède de l'absence du nom ; l'attribution du nom provoque une contestation, car, ce qu'il faut apprécier, ce sont moins les faits dans leur nudité, que leur ἐνέργεια. Prenons ce mot au sens aristotélicien : il indique le degré de réalisation ou d'accomplissement de l'essence dont le nom attribué va précisément noter le degré. Le sujet de déclamation que signale Syrianos²¹ et que traite Sôpatros²² illustre bien cette signification. Etant donné que le mot « tyrannoctone » sonne aux oreilles des anciens plutôt comme « libérateur abolissant la tyrannie » que comme « tueur de tyrans », qui le mérite le mieux ? Celui qui, après avoir résolu de tuer le tyran, et s'être précipité dans la citadelle, n'a pu mener à bien son entreprise, le tyran ayant esquivé le coup, ou celui qui, s'étant trouvé par hasard en travers de la fuite du tyran, a porté le coup fatal ? « Le premier affirme qu'il a jeté la graine et amorcé l'événement, le second affirme qu'il a achevé l'entreprise et occis de ses mains le tyran » (cf. *infra* sujet O).

Si le fait est défini (τέλειος), de telle sorte qu'il n'autorise aucun débat sur le nom par lequel on doit le désigner, la recherche du système de défense saute l'échelon de la définition, et s'arrêtera sur un autre type de statut (légal ou contradictoire, par exemple).

Les causes portant sur la définition se partagent en deux grandes classes : sont dites κατὰ δίωξιν καὶ φυγὴν celles où il y a une poursuite et une défense, autrement dit les causes judiciaires ; sont appelées κατὰ κρίσιν celles dans lesquelles la notion de délit ou de crime n'intervient pas, mais dont le principe est une requête adressée à un conseil ou à une personne apte à trancher. Personne n'accuse personne, si bien que nous sommes hors de la sphère judiciaire, dans un cadre résolument délibératif. La cause κατὰ κρίσιν sera considérée comme étant κατὰ αἵτησιν lorsqu'elle n'est rien d'autre qu'une simple demande. Elle sera en revanche classée sous la rubrique κατὰ ἀμφισβήτησιν si deux personnes revendiquent le même

avantage. Cette réintroduction de la dispute se produit sans que cependant nous sortions du genre délibératif.

Voici quelques sujets de déclamation correspondant à des causes judiciaires dont le statut repose sur la définition.

(A) Un mari tue, comme il en a le droit, un adultère pris sur le fait. Or la victime est un eunuque. Un citoyen accuse le mari de meurtre²³.

(B) Dans un temple, un individu a dérobé des objets qui n'étaient pas consacrés au dieu, mais déposés par un particulier. Il est accusé néanmoins de sacrilège.²⁴ Ce sujet se caractérise comme une définition opposant deux noms (ἀντονομάζων, écrit Hermogénès²⁵), ici sacrilège et voleur. Syrianos²⁶ emploie l'expression « fait indéfini (ἀτελής) par rapport au mot (φωνή) avancé par l'accusateur ». L'accusé, précise-t-il²⁷ se rallie à une définition plus modeste du fait. En tant que sacrilège, il mérite la mort ; en tant que voleur, il doit une simple amende d'un montant égal au double de la valeur des objets dérobés.

(C) On arrête un homme occupé à ouvrir un cénotaphe. Il est accusé de pillage de tombe²⁸.

(D) Epris d'une courtisane, un père déshérite son fils ; le fils s'installe chez la courtisane, mais il meurt, et la courtisane l'ensevelit dans son propre caveau. Le père enlève le corps la nuit, et est accusé de violation de sépulture par la courtisane. Il se défendra en affirmant que le mobile du vol est essentiel dans la τυμβωρυχία, et qu'il n'a eu lui-même aucune autre visée que de reprendre le corps de son fils²⁹.

(E) Une loi prive l'apatride (ἄπολις) du droit de concourir. Au lendemain de Salamine, un Athénien s'est inscrit parmi les concurrents des Jeux Olympiques. Une voix s'élève contre cette inscription³⁰.

(F) Un homme rêve que les secrets d'Eleusis lui sont révélés. A son réveil, il s'adresse à un initié. Celui-ci n'articule aucune réponse, mais hoche la tête en signe d'assentiment. Il est néanmoins accusé de profanation des mystères. Ce sujet présente un cas particulier, dans lequel deux définitions sont en jeu : le hochement de tête doit-il être confondu avec la parole, seule mentionnée dans la loi d'interdiction de la révélation des mystères ? le rêve est-il une forme inhabituelle d'initiation ?³¹

Les trois sujets suivants s'inscrivent en revanche dans la sphère délibérative.

(M) Un philosophe réussit à persuader le tyran de quitter le pouvoir. Il réclame la récompense que la loi attribue normalement au tyrannoctone³².

(N) Un jeune homme amoureux, mais éconduit, demande de bénéficier de la loi qui permet aux malades d'être réformés³³.

(O) Un homme grimpe sur l'acropole dans l'intention de tuer le tyran. Celui-ci parvient à s'enfuir. Il tombe sur un autre homme qui le tue. Les deux hommes se disputent la récompense due au tyrannoctone³⁴.

Une fois que l'orateur est assuré d'être en présence d'une cause visant à la définition, et qu'il en a terminé par conséquent avec la phase de recherche du statut, la rhétorique lui fournit une méthode, appelée « division du statut », qui lui permet de structurer son argumentation. La méthode de division des statuts offre à l'orateur une liste de chapitres qui constituent autant d'étapes dans l'argumentation. Ces étapes forment une progression logique, qui accepte néanmoins des modifications, surtout en ce qui concerne les dernières rubriques. Le statut portant sur la définition admet onze étapes.

1. La probolê, prétention initiale du demandeur (qui se trouve être l'accusateur dans un procès, et, à l'occasion d'une requête, celui qui s'y oppose, par souci du bien commun). Elle reprend les points principaux du récit³⁵ (récit généralement désigné par le vocable *κατάστασις*) en vue d'étayer la requête ou la plainte par une analyse détaillée du fait.

(B) L'accusateur a beau jeu d'insister sur ceux des éléments fondamentaux du récit qui corroborent le mieux sa thèse, ici **le lieu** (le voleur a pénétré dans le temple) et **l'intention** (il ne pouvait pas savoir que les objets qu'il emporterait ne seraient pas des objets consacrés).

(E) L'accusateur : tu as quitté le territoire de la cité, de sorte que tu es un athlète apatride³⁶.

(M) Le philosophe qui donne à son acte le nom de tyrannoctonie³⁷ (*τυραννοκτονίαν ὀνομάζοντος τὸ πρᾶγμα*) insistera sur les **personnes** (le tyran, ses concitoyens opprimés, lui-même avec sa vocation de philosophe), sur **le lieu** (il a osé entreprendre sa démarche à l'intérieur même de la citadelle), sur **la manière** (il s'est servi du *λόγος* et non des armes, de la

persuasion et non de la violence), sur l'intention (délivrer ses concitoyens des maux dont on reprend rapidement la description déjà effectuée dans le récit : cultes profanés, épouses déshonorées, fils et filles enlevés, citoyens sommairement exécutés, etc...). J'ai délivré la patrie, je mérite la récompense due à tous ceux qui abolissent la tyrannie³⁸.

(N) L'amoureux éconduit : je suis malade et je demande à bénéficier de la loi³⁹. Il développera surtout la manière, ici les symptômes de son mal.

2. La définition proprement dite (ὄρος) qui ajoute aux faits exposés dans la προβολή l'élément manquant sciemment omis par le demandeur (τὸ παρεμμένον). Syrianos⁴⁰ précise que l'orateur, dans la définition, dispose de trois méthodes pour donner plus d'ampleur à l'élément manquant : le recours à des exemples (comparaisons du genre : il ne suffit pas de sortir la nuit hors des murs pour être accusé de violation de sépulture, d'avoir été vu en conversation avec un brigand pour être accusé de brigandage) ; le retournement (περιτροπή) des propos de l'adversaire ou plutôt l'implication de celui-ci dans le type d'arguments qu'il utilise (supporterais-tu qu'on t'accuse sans preuve ?) ; le simple énoncé de l'élément manquant.

(C) Le pilleur de tombe est celui qui s'est emparé des vêtements et des bijoux du mort ; or n'ayant rien emporté, je ne suis pas un pilleur de tombe⁴¹.

(E) Ce nom d'apatride ne me convient pas, puisque ce n'est pas à la suite d'un bannissement que je me trouve hors du territoire de la cité.

(M) On n'est tyrannoctone que si on a physiquement supprimé le tyran (ἀναίρειν, διαχρησθαι).

(N) On n'est malade que si on a le corps atteint. Cette définition procède par adjonction, aux faits énumérés dans la προβολή, de l'élément omis, ici l'aspect somatique jugé comme essentiel dans toute maladie.

3. La contre-définition (ἀνθορισμός) est la réfutation de la définition.

(M) Supprimer un tyran ne consiste pas nécessairement à le tuer d'un coup d'épée ; ce qui importe c'est de délivrer la cité de la tyrannie, de rendre la liberté aux citoyens, de rétablir la démocratie dans son intégrité. Pourquoi chi-

caner sur la manière, et ne pas examiner le résultat ? Cette contre-définition s'appuiera sur des exemples : être médecin, ce n'est pas seulement opérer avec les lames ou les cautères, mais aussi guérir par la persuasion et le régime de vie. Le citoyen qui a obtenu, sans coup férir et sans blessure, que l'ennemi lève le siège de la cité ne mérite-t-il pas le titre d'ἀριστεύς⁴² ? Ce dernier exemple peut être rapproché d'un sujet d'exercice : Chorikios a effectivement composé une déclamation dont le héros est un orateur qui a obtenu par la persuasion le départ de l'armée ennemie et qui réclame le prix de la valeur militaire (decl. 12, dite « L'orateur »).

4. Le raisonnement (συλλογισμός) dont le but est de réunir le contenu de la προβολή (les faits) et celui de la définition (l'élément manquant). Alors que la προβολή était le fait du demandeur, la définition celui de l'opposant, et la contre-définition de nouveau celui du demandeur, le raisonnement appartient à l'un et à l'autre, à l'accusateur comme au défenseur, au demandeur comme à celui qui s'oppose à la demande⁴³.

(C) Il y a une différence entre s'emparer des biens appartenant à des particuliers et s'emparer des biens consacrés au dieu, dira l'un. - Aucune différence, dira l'autre ; seul compte le lieu où les objets ont été dérobés, et ceci d'autant plus que les particuliers ont confiance parce que les dépôts bénéficient du caractère sacré de l'édifice.

(M) « C'est chose équivalente (ἴσον) de persuader un tyran d'abdiquer et de le tuer. L'un et l'autre ont pareillement écarté le fléau »⁴⁴. L'opposant dira : il est impossible de mettre sur le même plan la suppression physique et l'obtention de l'abdication.

(N) « Souffrance de l'âme et souffrance du corps sont choses équivalentes ». Mais l'opposant dira : « Il y a une grande différence entre souffrir de quelque partie du corps et se trouver dans cet état mental »⁴⁵.

5. L'intention du législateur, ἡ γνώμη τοῦ νομοθέτου, interprétation de l'esprit ou la lettre de la loi, selon les besoins de la partie concernée.

(N) Le législateur a simplement dit que l'exemption était accordée aux « malades », sans aucune autre précision. Il n'a pas en effet écrit « physiquement malade »⁴⁶.

6. La relation (τὸ πρὸς τι) qui existe entre les deux interprétations, et qui s'établit en faveur de l'une ou l'autre des deux thèses.

(M) Obtenir un avantage politique par la persuasion est bien supérieur à l'obtention du même résultat par la violence⁴⁷.

(N) Les souffrances mentales sont bien plus pénibles que les souffrances physiques. Et la médecine est dans ce cas impuissante⁴⁸.

7, 8 et 9. L'argumentation antithétique, qui peut jouer sur tout un clavier, et qui n'est pas toujours possible. Si elle intervient, elle entraîne en chaîne une réplique métaleptique⁴⁹, qui déclenchera à son tour une riposte antileptique⁵⁰.

(A) Accusé du meurtre de l'eunuque, le mari trompé plaidera au moyen de l'antithèse dite ἀντεγκληματική, autrement dit la contre-accusation, qui consiste à prétendre que de toute façon la victime a bien mérité le sort qu'elle a subi. L'eunuque « méritait le sort qu'il a subi, puisqu'il avait entrepris, dans la mesure de ses possibilités, de porter l'outrage dans mon foyer »⁵¹. Ce système de défense crée un paradoxe, puisque l'accusé devient accusateur. Il renchérit par une large amplification : « Il est entré dans ma maison, s'est allongé auprès de ma femme, non sans avoir au préalable corrompu les petites servantes. De tels faits forment la preuve réelle de l'adultère »⁵².

L'accusateur emploiera cette métalepse (pris ici au sens de concession – ἀντιπράσταισις – et non de παραγραφή) : « D'accord. Il méritait un châtement. Mais ce n'était pas à toi de l'appliquer. Tu devais le citer en justice, non pas le tuer »⁵³. L'accusé dispose pour rétorquer à la métalepse d'une réponse antileptique : « Il m'était permis de le tuer, la loi m'en donnant l'autorisation »⁵⁴.

Dans l'autre sens, il est possible à l'accusateur d'user d'une antithèse par dépréciation, cette fois, fondée sur la personne⁵⁵. Les rôles sont vraiment inversés, l'accusateur plaidant pour le pardon (vis-à-vis de la victime). Il oppose, comme s'il était accusé, une définition à la prétention de l'accusé pour un instant mué en accusateur, et se doit donc de souligner les éléments omis, les παρεμμένα : comment serait-il un adultère, étant eunuque ? Du fait de son impuissance à commettre l'acte, aucun soupçon de bâtardise ne risquait d'atteindre les enfants à naître⁵⁶. On sait que l'adultère, en raison même de cette considération, était jugé plus grave que le viol ou le rapt d'une célibataire.

(D) Le père, après avoir interprété en sa faveur l'intention du législateur, est amené à une prise de position antileptique : ayant déshérité mon fils pour l'amener à résipiscence, et disposant donc à tout moment du pouvoir de le reprendre de son vivant, comment n'aurais-je pas eu le droit de le reprendre après la mort pour lui donner la sépulture de mon choix ? La courtisane oppose à cette argumentation contradictoire une antithèse métaleptique, métalepse étant bien pris ici dans le sens de παραγραφή, et non dans celui de concession : c'est avant que je l'ensevelisse que tu devais agir⁵⁷.

(M) L'adversaire du philosophe objectera, au moyen d'une antithèse dite conjecturale, que le tyran peut de nouveau s'emparer de la tyrannie. Confirmation : s'il avait été tué, jamais il ne risquerait de reprendre la pouvoir. Réfutation : non, il ne le voudra pas, puisqu'il a été persuadé qu'exercer la tyrannie était une injustice et qu'il est parti volontairement ; il ne le pourra pas, car il ne trouvera aucun complice pour lui faire confiance⁵⁸. L'argumentation se déploie, on le voit, au moyen des lieux du vouloir et du pouvoir (βούλησις καὶ δύναμις).

10. L'amplification de la qualité des personnes et des faits, ἡ ποιότης, qui prépare l'épilogue.

(D) Après avoir interprété à son avantage l'intention du législateur, en affirmant que celui-ci a surtout voulu protéger les sépultures de toute entreprise de violation, la courtisane se répandra en invectives. N'est-ce pas chose terrible et inadmissible que d'importuner les défunts ? Certains agissent de la sorte vis-à-vis de morts qui ne leur sont rien, et toi tu t'en es pris à un mort de ta propre famille⁵⁹.

11. L'intention, ἡ γνώμη, qui permet d'inventer des « couleurs », c'est-à-dire des changements ou des interprétations originales en matière de mobiles.

(A) Si tu n'avais pas eu l'intention de commettre un vol sacrilège aux dépens du dieu, pour quelle raison n'as-tu pas pris pour cible une maison particulière ? A cette demande portant sur ses intentions, le voleur répondra au moyen d'un argument antithétique par dépréciation qui est baptisé « couleur » puisqu'il est une trouvaille en matière de mobiles (χρῶμα

συγγνωμονικόν) : « Mon espoir était que je passerais plus facilement inaperçu en pillant dans un temple des objets déposés. Les gardiens en effet participent fréquemment à des fêtes, et l'ivresse les empêchent de surveiller avec soin les objets confiés à leur garde. Au contraire les objets précieux qui se trouvent chez les particuliers sont jugés dignes d'une stricte surveillance »⁶⁰.

(M) Le philosophe : « Je suis monté sur l'acropole et j'ai entrepris de chasser le tyran par le moyen du discours, car je m'apercevais que depuis tant de temps et jusqu'à aujourd'hui, personne, parmi tant de satellites, n'avait rien fait ». Son adversaire : « En réalité tu t'es rendu compte que la tyrannie était mal en point (σαθρά) et tu n'as pas eu de peine à persuader l'homme qu'il valait mieux pour lui la fuite que le dernier supplice »⁶¹.

Il est en revanche difficile, dit Syrianos⁶², de trouver des « couleurs » dans certaines causes, comme dans celle du piller de cénotaphe et celle de l'eunuque adultère.

Dans l'exemple (N) avancé par Sôpatros, l'épilogue semble se charger d'une portée figurée⁶³. Au delà du but avoué, obtenir l'exemption du service armé, le jeune homme, même s'il ne dévoile pas cet objectif principal qu'il poursuit de façon déguisée, cherche à faire céder la résistance de la jeune fille.

« Qu'on appelle la jeune fille, qu'elle apprenne qu'à cause d'elle je ne pars pas en campagne. Qu'elle apprenne que je juge la guerre qu'elle me livre plus terrible que l'affrontement des combattants (παράταξις). Qu'elle entende la lecture de la loi. Qu'elle apprenne que déjà frappé par les traits qu'elle-même décoche, je me verrai accorder par la cité la possibilité de soutenir son hostilité. Dans cette guerre qui se déroule ici-même, je remporterai la victoire, et je serai délivré de ma maladie... Accordez-moi le droit de demeurer avec mon mal. Ne me contraignez pas à affronter l'ennemi (παράταξασθαί), de peur qu'en pleine bataille, songeant à ma bien-aimée, je ne devienne, au lieu d'un guerrier valeureux, un poltron qui jette son bouclier (άντ' άριστέως...ήψασπις). Mon dieu pour lors n'est point Arès, mais Erôs. C'est ce dieu-là qu'en cet instant je vénère, et vers qui vont mes prières. Je crois qu'il est fort, puissant, supérieur. Si vous me forcez à faire campagne, je veux affronter l'ennemi (παράταξασθαί) accompagné de la jeune fille. Qu'elle m'assiste en me tendant le bouclier, en me tendant l'épée. Devant un tel témoin, je me signalerai par ma bravoure (τήν άριστείον). A sa vue, durant le combat, en face des ennemis, mon audace

croîtra. Qu'elle m'adresse une parole d'encouragement, qu'elle console par des mots l'amant engagé dans la bataille, et j'entonnerai alors en écho un chant de guerre que je lui adresserai et je ferai en sorte qu'aux paroles succède aussitôt le trophée »⁶⁴.

La définition dans la théorie et l'enseignement de la rhétorique

Contrairement à ce qu'on imagine souvent, la rhétorique, dans l'antiquité, jouit d'un statut philosophique, scientifique. Elle doit ce privilège, paradoxalement, à Platon. Celui-ci est surtout connu pour avoir vitupéré avec véhémence contre la rhétorique. Mais sa critique portait contre une certaine forme de rhétorique, la rhétorique pratiquée par les sophistes. Dans le *Gorgias*, il définit cette rhétorique au moyen d'expressions peu flatteuses : ce n'est pas une vraie τέχνη, reposant sur des données scientifiques, mais une « empirie » grossière, une « flatterie », mieux « le fantôme d'une partie de la politique ». N'était-ce pas déjà reconnaître qu'il pouvait exister une vraie rhétorique, qui ne fût pas une cuisine pour allécher le peuple, mais une médecine soignant et élevant les citoyens, les conduisant dans la bonne direction, celle qui est déterminée par la connaissance ? Dans le *Phèdre*, Platon jette une première esquisse de cette vraie rhétorique. Dès le moment où il ébauche cette description, il confère à jamais à la rhétorique sa dignité épistémologique. N'ayons pas la vue obscurcie par l'éclat des anathèmes socratiques contre les sophistes. Durant toute l'antiquité, la rhétorique n'est pas plus contestée en tant que discipline que toute autre discipline, philosophie comprise. Chacune doit répliquer aux attaques de ses rivales ou se défendre contre les assauts des sceptiques. De toute manière, Aristote érigea le monument dont Platon avait préparé la fondation. A partir d'Aristote, la rhétorique s'intègre dans le système des connaissances. Les Stoïciens la considèrent comme une partie de la logique, l'autre étant la dialectique, et la logique est elle-même une partie de la philosophie.

C'est pourquoi la rhétorique a affaire avec la définition. Depuis Platon et Aristote, chacun est bien convaincu que la base de la science est la définition. Aristote le dit expressément dans le deuxième livre des *Seconds analytiques*. Non seulement aucune science ne peut progresser sans recourir aux définitions, mais encore doit-elle se définir elle-même. Les rhéteurs appliquent à la lettre ce programme. Si nous voulons savoir ce qui se disait dans les

écoles de rhétorique grecque, deux voies royales s'offrent à nous : Quintilien, qui a le mérite d'être un témoin relativement ancien, mais le défaut d'être un latin, et les rhéteurs grecs dont les écrits s'échelonnent entre le 2^e et le 6^e siècles.

« Ante omnia, quid sit rhetorice ? »⁶⁵ Quintilien s'efforcera de répondre à cette question primordiale pendant une dizaine de pages. Tout en tentant de définir la rhétorique, il abordera la question de son but. Le chapitre 16 traitera de son utilité. Est-elle bien une technique (*ars*), c'est-à-dire, une activité fondée sur la science, et non une pratique naturelle et empirique ? se demandera-t-il au chapitre 17. En réalité, Quintilien suit un plan dont les rubriques se retrouvaient dans les introductions de nombreux traités de rhétorique, introductions souvent désignés par le terme grec de prolégomènes. Ces prolégomènes, tout aussi bien que certaines introductions à des traités particuliers, comme celui de Phoibammôn sur les figures, obéissent à des plans-types dans lesquels, malgré la diversité des schémas, se retrouvent toujours les structures péripatéticiennes. On y retrouve généralement les rubriques suivantes : l'origine mythique et le développement historique, le but (τέλος ου σκοπός), l'utilité (χρήσιμον), la relation avec la nature et l'art, la division en parties, etc..., rubriques auxquelles il faut ajouter toutes celles qui concernent l'essence (οὐσία) et la définition (ὄρος)⁶⁶.

Aucun cours de rhétorique, aucun grand manuel, ne pouvait éluder la question de la définition de la rhétorique. N'en sourions-pas. Les rhéteurs ne faisaient qu'imiter les philosophes, qui débutaient leur enseignement par le même rite. Travers de la scolastique antique ? voire. Combien d'entre nous ont sacrifié à cet usage, sans savoir qu'il remontait aussi haut, et ont essuyé, des heures durant, le fameux cours intitulé « Qu'est-ce que la philosophie ? » Des philosophes n'ont pas rougi de publier, en notre siècle, des ouvrages portant ce titre. Quand une discipline arrache son autonomie, elle commence par se poser inlassablement la question de son identité. « Qu'est-ce que la sociologie ? » L'étudiant qui sort trop tôt de la faculté risque même de ne savoir, sur une discipline, rien d'autre que les réponses données à la question « Τί ἐστίν. » J'ai écrit, sans les avoir encore publiées, une centaine de pages, sur les diverses définitions qui ont pu être données par les uns et les autres de la rhétorique. Nous ne nous intéressons pas, ici, aux réponses données à la question « Qu'est-ce que la rhétorique ? », mais à la façon dont les rhéteurs la posent.

Parmi les auteurs de prolégomènes, les plus méthodiques posent préalablement cette question : « Qu'est-ce qu'une définition ? » Ne doutons pas

que les élèves des sophistes dussent bien souvent se soumettre à cette initiation méthodique. J'ai relevé, sans prétendre être complet, la présence d'une recherche sur la définition de la définition chez cinq rhéteurs⁶⁷. Les contenus varient assez peu.

Trophônios⁶⁸ remonte à la définition qu'Aristote donne dans les *Topiques*: «La définition est une formule qui exprime l'essentiel de l'essence d'un sujet»⁶⁹. Trophônios commente cette définition et la traduit par une formule plus simple: «C'est un énoncé qui montre quelle est la nature de l'objet (δηλῶν τὴν φύσιν τοῦ πράγματος)»⁷⁰. Mais la plupart des rhéteurs⁷¹ retiennent une autre définition de la définition, qui remonte probablement aux Stoïciens, et qui est devenue canonique dans les écoles de philosophie⁷². Trophônios⁷³ et Doxapatrès⁷⁴ la connaissent, mais ils l'attribuent par erreur à Platon: «La définition est un énoncé (λόγος) abrégé (σύντομος) qui révèle (δηλωτικός) la nature de la chose étudiée (τοῦ ὑποκειμένου πράγματος)». Chez Troilos⁷⁵, on trouve une variante qui rejoint la formule de Trophônios: ce qui est révélé, c'est «la nature de chaque objet» (τὴν ἐκάστου φύσιν). Ces définitions de la définition donnent lieu, comme à l'accoutumée, à des commentaires qui sont, selon l'usage, menés selon la méthode par division: chaque mot fait l'objet d'un commentaire particulier.

Cette définition de la définition s'accompagne d'une recherche sur l'appellation de la définition. Chez tous les rhéteurs quasiment, on retrouve une recherche étymologique sur le mot ὄρος lui-même. Trophônios, décidément très complet, donne plusieurs étymologies. La plus courante met ὄρος en relation avec la pose de bornes qui permet de délimiter les champs, de marquer ainsi la séparation entre domaines contigus, pour distinguer ce qui est inclu dans la propriété et ce qui appartient à autrui. D'autres font venir ὄρος, comme dérive, disent-ils, σπόρος de σπείρω, du verbe εἶρω, la définition ayant pour rôle d'attacher ensemble et de tresser en une unité les caractères spécifiques du terme (τὰ ἴδια)⁷⁶.

Cet emploi du mot ἴδιον, qui désigne, chez Aristote, le second des prédicables, après la définition, et avant le genre et l'accident (Porphyre ajoutera l'espèce dans son fameux traité intitulé «Les cinq mots», αἱ πέντε φωναί) montre bien que les rhéteurs ne prêtent guère d'importance à la distinction qu'Aristote établit entre le premier prédicable, la définition et le second, le propre, τὸ ἴδιον. Le caractère propre, tout en appartenant exclusivement à une essence, n'en exprime pas l'essentiel; c'est en somme une

« queue » de définition, utile, mais non nécessaire, pour saisir l'essence. L'homme est un être vivant, mortel, bipède, terrestre, doué de raison (λογικός). Cette définition, jugée suffisante en soi, peut recevoir par exemple ce complément : apte à la lecture et à l'écriture (γραμματικῆς δεκτικός).

Trophônios mentionne une troisième étymologie qu'il impute au grammairien Hêrôdianos. Les ouvrages, parvenus jusqu'à nous, de ce contemporain de Marc Aurèle, contiennent effectivement cette assertion : ὄρος vient du verbe ὀρῶ, voir, puisque « la définition rend pour nous les objets définis bien perceptibles et bien visibles ». Un tel jeu de mots ne doit pas surprendre. Quelle définition Platon s'amuse-t-il à donner de la sédition, στάσις, dans le *Sophiste* (228 a) ? La στάσις, dit-il, est la destruction (διαφθορά) d'une parenté naturelle (τοῦ φύσει συγγενοῦς) résultant d'un certain désaccord (διαφορά). Si le jeu de mots n'inclut pas ici celui dont on prétend donner l'étymologie, du moins est-il tout aussi sophistique.

Après la réflexion sur le concept même de définition, on aborde la définition de la chose dont on s'occupe, définition de la rhétorique elle-même, ou, dans l'introduction d'un traité spécialisé, définition de la στάσις ou de la figure. Le rhéteur énumère généralement plusieurs définitions, tout en signalant leurs auteurs ; il critique chacune d'entre elles, montrant ce qui la rend à ses yeux inacceptables ; enfin il donne la définition jugée accomplie (ὁ τέλειος ὄρος) dont un commentaire vient confirmer la validité.

Mais, dans de telles préfaces, le paragraphe sur la définition est généralement accompagné d'un paragraphe sur l'appellation. Pourquoi emploie-t-on ce terme pour désigner la chose ? La réponse est assez évidente et ne soulève guère de controverses quand il s'agit de la rhétorique elle-même. Un mot comme σχῆμα, désignant la figure, est tout de même moins clair. Les rhéteurs insistent beaucoup sur l'aspect métaphorique des termes techniques : c'est ici par analogie avec les arts fondés sur l'imitation, danse, sculpture ou peinture, que l'on a recouru à ce mot σχῆμα, qui désigne le résultat d'une opération consistant à imprimer une autre forme, à donner une autre attitude (μετασχηματίζεισθαί)⁷⁷.

Dans un traité sur les figures, chaque type de figures recevra bien sûr sa définition. Quelquefois, on retrouvera quelques mentions succinctes sur l'origine de l'appellation, sur l'auteur de la définition canonique, plus rarement une discussion menant au choix d'une définition parmi une liste. La formulation des définitions est tantôt verbale (« La synonymie, c'est quand... La gradation – κλίμαξ – se produit lorsque... »⁷⁸), tantôt nominale, la défi-

nition se présentant alors comme un attribut (« L'hyperbate est un mot ou un groupe de mots – λέξις ἢ φράσις – qui se place à l'intérieur d'un élément qui forme, dans sa suite, une unité de pensée »⁷⁹). Chaque définition se prolonge en une énumération des espèces sous lesquelles la chose qu'on définit peut se présenter. Des exemples, tirés des classiques les plus célèbres, éclairaient le lecteur.

Hermogénès semble être, parmi tous les rhéteurs, le plus pointilleux. Il use à la fois de la formulation attributive et de la formulation verbale. « La paréchèse est un embellissement formé de mots semblables qui, tout en étant de signification différente, se répondent par des sons identiques (παρήχησις δέ ἐστὶ κάλλος ὁμοίων ὀνομάτων ἐν διαφόρῳ γνώσει ταύτων ἡχούντων). Elle se produit lorsqu'on énonce deux, trois ou quatre énoncés ou substantifs (λέξεις ἢ ὀνόματα) qui, tout en présentant des sons semblables, comportent une dénotation différente (ὅμοια μὲν ἡχούντα, διάφορον δὲ τὴν δήλωσιν ἔχοντα) ». Suit l'exemple tiré de Xénophon : il persuade Pithias (πείθει τὸν Πειθίαν)⁸⁰. La définition du cercle, construite exactement sur le même schéma, est complétée par le paragraphe sur l'origine de l'appellation. « Le cercle est une figure du discours qui comporte en elle-même un embellissement spécifique de l'expression (αὐτὸ ἐρμηνείας ἴδιον κάλλος). Elle se produit quand on termine une séquence sur le verbe ou le substantif avec lequel on l'a commencé, sans changer ni l'ordre des mots (σχῆμα) ni le temps ni le nombre ni quoi que ce soit d'autre. » Suit un exemple de Démosthène (*Philippiques* 4.73) où le même membre de phrase (μόριον) commence et finit par le pronom (ἀντωνυμία) σοί. « Cette figure a été dite cercle à cause de ceux qui tracent un cercle sur le sol. » Ils ne savent plus par où ils ont commencé le tracé, puisque début et fin de la ligne ne se distingue pas. Hermogénès ajoute une seconde formulation de la définition qui reprend à peu de choses près la première⁸¹.

La recherche sur la définition de la définition conduisait à se poser la question du rapport entre le nom et la définition. C'est le rhéteur Markellinos qui attire plus particulièrement l'attention de ses élèves et de ses lecteurs sur ce problème : le nom désigne au moyen d'un seul mot, la définition au moyen d'un énoncé comportant plusieurs mots (πάντα τὰ ὄντα ἢ διὰ μιᾶς λέξεως σημαίνονται ἢ διὰ πλειόνων, καὶ ὅτε μὲν διὰ μιᾶς, ἀκούει τὸ τοιοῦτο ὄνομα, ὅτε δὲ διὰ πλειόνων, ἀκούει τὸ τοιοῦτο λόγος)⁸². Il ne fait que répercuter dans l'école d'éloquence ce qui se dit dans l'école du philosophe. Un commentateur chrétien d'Aristote,

dont l'activité, aux 6^e-7^e siècles, s'inscrit dans la ligne de ses prédécesseurs néoplatoniciens, David, répond, comme chacun de ceux-ci, à la question : « Qu'est-ce que la philosophie ? » Il lui faut d'abord répondre à la question « Qu'est-ce qu'une définition ? » Il note alors qu'on dispose de deux manières d'approcher une essence, un objet, de répondre à la question τί ἐστὶ ; l'une est par le nom, l'autre par la définition⁸³.

Le nom a l'avantage de la brièveté et de la commodité d'emploi. Mais nous informe-t-il sur la chose autrement que comme un signe, un index, qui renvoie à une connaissance obtenue différemment (par l'expérience quotidienne imposant son évidence, comme le veulent les Stoïciens ? par l'effet de la réminiscence comme le veut Platon ?) De toutes manières, il faut remonter à Platon et à Aristote pour saisir cette relation entre le nom et la définition. Quand l'étranger entreprend de définir, devant Théétète et Socrate, le sophiste, il commence par dire : « En cet instant, toi et moi, au sujet de celui-ci, nous ne possédons en commun que le nom »⁸⁴. Toute la question est de découvrir s'il y a entente ou non. Seule la dialectique, procédant par divisions successives, permettra d'aboutir à des définitions. « Ce qu'il faut, constamment, dans toute recherche, c'est s'entendre grâce à des définitions (διὰ λόγων) sur la chose elle-même plutôt que sur le nom seulement, en dehors d'une définition (χωρίς λόγου) ». C'est le problème majeur de toute recherche rationnelle, qui s'effectue en quelque sorte contre le langage, qui véhicule les opinions confuses, et non les notions claires. Dans le *Banquet* (205 a-d), Diotime rappelle que toute aspiration vers les bonnes choses et vers le bonheur constitue l'amour. Pourtant on n'emploie pas ce mot pour le banquier, l'athlète, le philosophe, qui chacun à sa manière est poussé par la même force vers la possession de ce qu'il estime bon. Elle précise très doctement que nous donnons à une espèce (l'amour sexuel) l'appellation du genre, tandis que toutes les autres espèces jouissent d'une appellation particulière. « Nous avons mis à part une espèce d'amour et nous la nommons (ὀνομάζομεν) amour, lui appliquant la dénomination du tout (τὸ τοῦ ὅλου ἐπιτιθέντες ὄνομα, – admirons l'hyperbate par rupture du groupe nominal) ». Pour s'expliquer plus clairement, Diotime, excellente pédagogue, compare ce qui se passe pour l'amour avec ce qui a lieu dans le cas de la création artistique. Tous les ouvrages qui dépendent des arts sont des créations (αἱ ὑπὸ πασαῖς ταῖς τέχναῖς ἐργασίαι ποιήσεις εἰσι) et les professionnels qui les exécutent sont des créateurs (οἱ τούτων δημιουργοὶ πάντες ποιηταί). Pourtant on ne les appelle pas poètes (= créateurs), ils portent d'autres noms. De la totalité des activités poétiques (créatrices) on en a

détaché une, celle qui concerne l'expression en vers, pour lui donner la dénomination du tout. Cet exemple de glissement métonymique montre quels pièges nous tend constamment le langage et combien le nom ne nous donne qu'une information tronquée, voire truquée, de la réalité. La connaissance du nom ne remplace pas la connaissance de la chose elle-même.

Aristote oppose à plusieurs reprises nom et définition. Définir n'est pas substituer un nom à un autre nom, et surtout ne pas employer une métaphore à la place du mot usuel⁸⁵. A l'ὄνοματτα ou au λόγος ὀνοματώδης (énoncé dénommatif) l'ὄρος substitue un λόγος qui exprime la réalité de l'essence au moyen de termes qui excluent les espèces voisines. Sans être véritablement démonstrative, la définition, indémontrable, s'obtient par la méthode de la division. Elle est indispensable dans la science, puisque le moyen terme du syllogisme n'est jamais qu'une définition du terme majeur⁸⁶.

Conclusion

Pour les théoriciens et les praticiens de la rhétorique, le nom est une réalité mouvante, interchangeable, dont on joue, pour créer des effets stylistiques ; pour argumenter, rétrécissant ou élargissant sa signification ; pour approcher au plus près de la réalité de l'art dont ils sont les pratiquants et les défenseurs et pour en enseigner les éléments. La dénomination n'a d'intérêt pour la rhétorique que par son absence de fixité, de rigidité. La vénération d'un lien consacré, magique, entre le nom, parfois senti quasiment comme une réalité monadique, et la personne ou la chose désignée ne se trouverait que relégué aux confins du royaume sophistique. Ce qui compte aux yeux du sophiste, c'est le déplacement méthodique des limites de la dénomination, le jeu rationnel qui permet au nom de devenir piège, piège qu'on tend ou qu'on déjoue, ou moyen servant à renforcer le persuasif, par le biais du sens ou de la valeur esthétique du signe.

L'appellation (προσηγορία) peut effrayer, irriter ou charmer, mais son pouvoir propre, stylistiquement exploité, s'efface toujours en dernier ressort devant sa valeur de renvoi. C'est en tant que signe évocateur du concept qu'elle manifeste vraiment son rôle. Les Pythagoriciens ont pu donner aux nombres des valeurs symboliques fixes, mais le nom échappe à cette possibilité. A l'arithmologie ne répond aucune onomatologie. Pourquoi ? Parce que la série des nombres, même si elle est infinie (ce que les anciens n'ont guère remarqué), exclut toute équivoque. A chaque signe correspond une

valeur fixe. A l'opposé, au signe formé par le nom correspondent plusieurs valeurs⁸⁷. Je ne suis jamais certain que mon interlocuteur, usant du même nom que moi, se réfère bien à la même réalité.

Au Moyen Age la symbolique du nom s'établira sur un réseau de correspondances. C'est le temps où s'efface l'emprise éducative de la rhétorique. Pour les anciens, le Logos n'est parole que pour autant qu'il est réseau de relations entre des concepts. Il ne se résout pas en des séries de noms. Le nom n'est presque rien, il est quasiment vide, s'il ne se trouve pas en situation dans un maillage de rapports entre d'autres valeurs, internes ou externes par rapport au discours. Un dictionnaire n'est pas une litanie ou un moulin à prières. Il enregistre des relations. Encore n'est-il que d'un faible secours pour percer le sens. « Il ne faut pas se contenter d'utiliser des mots nus (οὐ χρῆ τοῖς γυμνοῖς χρῆσθαι τῶν ὀνομάτων), conseille Longin, il faut se servir de ceux qui expriment notre intention par le biais d'une indication (ἀλλὰ τοῖς δι' ἐμφάσεως τὸ βούλημα σημαίνουσιν) »⁸⁸. Que désigne ce mot ἔμφασις, qui dérive non de φημι, mais de φαίνω ? Le fait d'indiquer, de désigner par allusion ou par insinuation⁸⁹, de faire référence à un contexte, à tout ce qui n'est pas dit, mais immédiatement compris, perçu, ou du moins utilisé pour saisir le sens. La volonté de l'orateur n'est pas signifiée par les mots nus, mais celui-ci, pour la révéler, sait orienter la faculté de compréhension vers l'implicite, vers le non-dit. La rhétorique antique a répondu à l'avance par la négative à toutes les tentatives de codification du langage et à toutes les entreprises de traduction automatique, à toutes celles en tout cas qui ne prendraient pas en compte (mais est-ce possible ?) les circonstances qui président à la production du discours et les ruses que permettent les réalités vivantes et complexes du langage.

NOTES

1. Platon, *Phèdre* 236 A.
2. Aristote, *Rhét.* 3.1 (1404 A 19).
3. Chez les Stoïciens, λέξις forme le maillon intermédiaire entre le son (φωνή) et le discours (λόγος). Le son peut ne pas être articulé ; le mot, toujours articulé, peut ne pas avoir de sens ; le discours est toujours pourvu d'un sens (Diogene Laerce 7.57). Mais φωνή est souvent employé pour désigner le mot.
4. Denys d'Halicarnasse. *La composition stylistique (Opuscules rhétoriques, t. 3)*. Ed. G. Aujac, M. Lebel. AGB 1981, 6.1.5.
5. Denys d'Halicarnasse. *La composition stylistique* 6.1.10.
6. Denys d'Halicarnasse. *La composition stylistique* 6.2.1-5.
7. Denys d'Halicarnasse. *La composition stylistique* 6.2.5.
8. Cf. Aristote, *Rhétorique* 3.2 (1404 B 26 et 1406 A 6).
9. Alexandros dans *Rhetores Graeci*, ed. L. Spengel, t. 3, BT 1856 : 30.13-21. Le rhéteur Alexandros est fils du sophiste Nouménios, contemporain d'Hadrien.
10. Démosthène, *Réplique à la lettre de Philippe* 3-4.
11. Libanios, *Opera*, t. 1, ed. R. Foerster, BT, 1903, disc. 5.6.
12. Libanios, *Opera*, t. 4, BT, 1908, disc. 59.127.
13. Hermogénès, dans *Rh. Gr.* ed. H. Rabe, t. 6, BT 1913 (réimpr. 1959) : 194.17-195.4. Les traités d'Hermogénès, composés sous Marc Aurèle, s'imposeront comme les ouvrages de référence durant toute la période byzantine.
14. Thucydide 1.110.2.
15. Sur les statuts de la cause, on consultera :
Kennedy, G. A. 1983. *Greek rhetoric under Christian Emperors (A history of rhetoric, t. 3)* Princeton 1983 : 73-86.
Calboli Montefusco, L. 1984. *La dottrina degli « status » nelle retorica greca e romana*, Hildesheim 1986.
Schouler, B. « Personnes, faits et états de la cause dans le système d'Hermogénès », à paraître dans *Lalies*.
16. Sôpatros dans *Rhetores Graeci* ed. C. Walz, Stuttgart / Tübingen 1932-1936, t. 4 : 478.9. Le rhéteur Sôpatros, qu'il ne faut pas confondre avec le philosophe homonyme d'Apamée, enseigne à Athènes à l'extrême fin du 5^e siècle.
17. Sôpatros, W. 5.150.7-11.
18. Syrianos, W. 4.217.30.

19. Syrianos, W. 4.218.2-5.
20. Syrianos, W. 4.216.3-8. Syrianos est du 5^e siècle. Il s'agit probablement du maître de Proklos.
21. Syrianos, W. 4.216.9-18, 219.1-7.
22. Sôpatros, W. 8.98.12-100.18.
23. Hermogénès 60.20-61.3.
24. Hermogénès 37.8-13.
25. Hermogénès 61.21-62.10.
26. Syrianos, W. 4.216.18-19.
27. Syrianos, W. 4.216.25-31.
28. Syrianos, W. 4.216.20-25. Sôpatros, W. 4.479.2-4.
29. Sôpatros, W. 8.78.21-93.10.
30. Markellinos, Sôpatros, Syrianos, W. 4.534.18-28. Markellinos est un contemporain de Sôpatros. Des scholies au traité d'Hermogénès *Sur les états de la causes* regroupent les commentaires des trois technographes.
31. Sôpatros, W. 8.110-124. Cf. Russell, D. A. *Greek declamation*. Cambridge 1983 : 53-55.
32. Hermogénès 59.18-60.18. Syrianos, W. 4.487.11-488.5 ; 490.17-23.
33. Sôpatros, W. 8.93.13-95.20.
34. Cf. *supra* n. 21 et 22.
35. Sur les points principaux du récit, cf. Schouler, B. *La Tradition hellénique chez Libanios*. Lille/Paris 1984, p. 76 n. 72-73 ; p. 186-187 n. 86. Pernot, L. «Lieu et lieu commun dans la rhétorique antique», *BAGB* 1986, p. 263-265.
36. Markellinos, Sôpatros, Syrianos, W. 4.534.22-23.
37. Syrianos, W. 4.490.19-20.
38. Syrianos, W. 4.487.11-488.5.
39. Sôpatros, W. 8.93.22-23.
40. Syrianos, W. 4.490.23-491.10.
41. Sôpatros, W. 4.479.2-3.
42. Sôpatros, W. 8.95.31-96.1.
43. Sôpatros, W. 4.483.1-11.
44. Sôpatros, W. 8.96.12-19.
45. Sôpatros W. 8.94.7-10.
46. Sôpatros, W. 8.94.10-12.
47. Hermogénès 16-18. Sôpatros, W. 8.97.1-5.
48. Sôpatros, W. 8.94.17-21.
49. Le mot *μετάληψις* a deux valeurs : il désigne tantôt le report de l'accusation jugée intempestive, ce qui se produit dans le statut appelé aussi *παρρηγορησις*, tantôt le report de la réfutation par une concession dilatoire, ce qu'on appelle aussi *ἀντιπαράστασις*.

50. La position antileptique consiste à rejeter purement et simplement l'instance de l'adversaire : « je l'ai fait et j'en avais le droit ».
51. Syrianos, Sôpatros, Markellinos, W. 4.533.10-16.
52. W. 4.533.31-534.2.
53. W. 4. 533.16-24.
54. W. 4.533.24-27.
55. W. 4.532.6-10.
56. W. 4.534.2-5.
57. Sôpatros, W. 8.90.1-7. Cf. 92.29-93.2.
58. Sôpatros, W. 8.97.5-26.
59. Sôpatros, W. 8.92.12-24.
60. Syrianos, W. 4.541.1-9.
61. Syrianos, W. 4.541.9-21.
62. Syrianos, W. 4.541.21-23.
63. Cf. Schouler, B. « Le déguisement de l'intention dans la rhétorique grecque », article à paraître dans *Ktéma*.
64. Sôpatros, W. 8.94.21-95.20.
65. Quintilien, *Institution oratoire* 2.15.1.
66. Sur la structure des prolégomènes, cf. Hunger, H. *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner (Handbuch der Altertumswissenschaft 12.5)*, t.1, Munich 1978, p.86-87. Le plan le plus aristotélicien s'inscrit dans le prolongement des quatre questions énumérées au début du deuxième livre des *Seconds analytiques* (89 B 23-25). Ces quatre questions, τὰ τέσσαρα κεφάλαια, devenues εἰ ἔστι, τί ἔστι, ὁποῖόν τί ἔστι, διὰ τί ἔστι, structurent les Prolégomènes à la philosophie, David (*Commentaria in Aristotelem Graeca* 18.2, Berlin 1904 : 1.13-16), aussi bien que ceux de rhéteurs comme Trôilos (4-5^e s.), Markellinos, Trophônios (6^e s.), ou Doxapatrès (11^e s.). Voir par ex. Trôilos, dans *Prolegomenon sylloge*, ed. H. Rabe (*Rhetores Graeci*, t.14), BT 1931, n° 1 : 2.1-14.4 (cf. 13.15-21). Un rhéteur anonyme énumère comme David les τέσσαρα κεφάλαια (dans *Rh. Gr.* ed. H. Rabe, t. 14, n° 11 : 159.10-12).
67. Trôilos, Sôpatros, Markellinos, Trophônios, Doxapatrès. Le philosophe David consacre plusieurs pages à la définition de la définition (*CAG* 18.2 : 11.4-19.15).
68. Trophônios, dans *Rh. Gr.* ed. H. Rabe, t. 14, n° 1 : 9.16-17.
69. Aristote, *Topiques* 1.5 (101 B 37), traduction Jacques Brunschwig (AGB), pour : λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων, littéralement « énoncé signifiant ce qu'est ce qu'on découvre étant ».
70. Trophônios, dans *Rh. Gr.* ed. H. Rabe, t. 14, n° 1 : 10.4-5.

71. Markellinos, dans *Rh. Gr.* ed. H. Rabe, t. 14, n° 17 : 275.17-19.
72. David, *CAG* 18.2 : 11.17-18.
73. Trophônios, dans *Rh. Gr.* ed. H. Rabe, t. 14, n° 1 : 8.28-9.2.
74. Doxapatrès, dans *Rh. Gr.* ed. H. Rabe, t. 14, n° 9 : 94.15-18.
75. Trôïlos, dans *Rh. Gr.* ed. H. Rabe, t. 14, n° 5 : 53.25-26.
76. Trophônios, dans *Rh. Gr.* ed. H. Rabe, t. 14, n° 1 : 10.21-11.6.
77. Phoibammôn, dans *Rh.Gr.* ed. L. Spengel, t. 3, BT 1856 : 43.15-18.
78. Alexandros, dans *Rh.Gr.* ed. L. Spengel, t. 3, BT 1856 : 30.14 et 31.10.
79. Phoibammôn, dans *Rh.Gr.* ed. L. Spengel, t. 3, BT 1856 : 48.5-6.
80. Hermogénès 194.4-195.4.
81. Hermogénès 195.6-196.9.
82. Markellinos, dans *Rh. Gr.* ed. H. Rabe, t. 14, n° 17 : 275.19-22.
83. David, *CAG* 18.2 : 2.2.
84. Platon, *Sophiste* 218 C.
85. Aristote, *Topiques* 6.1-2 (139 B 12- 140 A 18). *Seconds Analytiques* 2.13 (97 B 37-40).
86. Aristote, *Seconds Analytiques* 2.1-10.
87. Aristote, *Réfutations sophistiques* 1 (165 A 6-18)
88. Longin, *Extraits*, n° 23, dans *Rh. Gr.* ed. Spengel, t. 1, BT, 1853 : 328.1-3.
89. Sur cet emploi du mot, cf. Démétrios, *Sur le style* 282, 283, 285, 287 et l'article à paraître signalé *supra* n. 63.

Bernard Schouler

ANTHROPONYMES ET TOPONYMES GRECS D'ORIGINE SEMITIQUE

par Jean BERNARDI
Université de Paris IV

Que Grecs et sémites aient été en contact au cours de longs siècles est une évidence que la géographie et l'histoire dénoncent. Les anciens humanistes le savaient bien, eux qui joignaient souvent la maîtrise de l'hébreu à celle du grec. C'est une notion qui n'a jamais été tout à fait perdue de vue hors de France. Elle est en train de refaire surface après une éclipse qui a duré environ un siècle. Les raisons de cette parenthèse sont multiples. Je me contenterai de les évoquer très brièvement. La structure de nos études marie le grec et le latin au français : les spécialistes des langues sémitiques appartiennent généralement à un autre monde. D'autre part, la littérature, l'art et la civilisation des IV^e et V^e siècles ont exercé une fascination telle que ce qu'on appelait, non sans raison, le miracle grec sacralisait en quelque sorte une civilisation dont il paraissait sacrilège de rapprocher quoi que ce fût. De plus, aux alentours de 1890, la linguistique indo-européenne se constituait en authentique science. Tout s'emboîtait à merveille à l'intérieur du domaine indo-européen, sans qu'il parût nécessaire de rechercher la trace d'influences extérieures. Plusieurs des rapprochements entre grec et hébreu, autrefois proposés par les anciens humanistes, s'effondraient, entraînant l'opération tout entière dans le scepticisme et la déconsidération. Il faut enfin rappeler, sans y insister, le fait qu'à partir des alentours de 1890, en France aussi bien qu'en Allemagne, tout ce qui portait la marque du monde sémitique n'était pas précisément à l'honneur. Ces temps sont révolus. Je n'en donnerai pour preuve que l'engagement de plusieurs jeunes chercheurs d'aujourd'hui dans des thèses qui portent sur la LXX.

Tout le monde sait que les Grecs ont emprunté aux Phéniciens leur alphabet et que les noms mêmes des lettres de l'alphabet grec constituent des emprunts qui sont aisément reconnaissables. Le nom de la tablette utilisée comme support pour écrire, le δέλτος, est un terme emprunté. Peut-on envisager qu'un peuple qui a enseigné l'écriture à l'un de ses voisins ne lui a rien légué de plus ? C'est pourtant ce qu'a soutenu Meillet, qui estimait que les Grecs n'avaient eu aucune espèce de contact avec les sémites de l'Est, assyriens ou babyloniens, et que le nombre des emprunts faits au vocabulaire des Phéniciens n'atteignait pas la dizaine de mots¹. Plus près de nous, P. Chantraine fait une part très restreinte aux emprunts sémitiques dans son dictionnaire étymologique, et E. Masson n'a pas trouvé 40 mots à caractériser comme emprunts certains ou probables². L'ère des bilans s'ouvre à peine. Tout ce que je peux en dire, c'est que le chiffre définitif a des chances de s'établir autour d'un multiple de cent. Je me bornerai à examiner, d'une façon qui n'est certainement pas exhaustive, un certain nombre de toponymes et d'anthroponymes. Leur nombre, – il avoisine la cinquantaine – et leur nature, ainsi que parfois la grande ancienneté de ces emprunts, ouvrent des perspectives nouvelles dans plusieurs domaines.

M'adressant à un public peu au courant, sauf exception, de la structure des langues sémitiques, il est tout à fait indispensable de définir le sens des termes que je vais employer, afin d'éviter de graves méprises. La racine sémitique n'est pas une reconstruction de l'esprit comme l'est la racine indo-européenne. Elle est toujours clairement identifiable et elle est affectée d'une totale stabilité dans le groupe. Une notion sémitique est caractérisée par un ensemble de 3 consonnes qui restent presque toujours les mêmes en akkadien (ou assyro-babylonien), en araméen, en phénicien et en punique, en ugaritique, ainsi qu'en hébreu pour ne pas parler de langues plus récentes, comme le syriaque, issu de l'araméen, ou encore de l'arabe. Seules ces trois consonnes sont écrites. Les voyelles ne sont notées que depuis les VIII^e/X^e siècles de notre ère. Ce système de notation des voyelles, œuvre des Massorètes, reflète une prononciation très tardive qui distingue une quinzaine de sons différents, alors qu'il est établi qu'il n'existait à l'origine que trois voyelles. Les trois consonnes de la racine servent à former verbe, nom et adjectif sans subir la moindre altération. La flexion est obtenue par deux moyens qui peuvent se combiner : la modification des voyelles et l'adjonction de préfixes ou de suffixes. Je donnerai un exemple. Soit la notion de sainteté : elle s'exprime au moyen de la racine qdš³. A partir de là, *il est saint* se dira qādāš, *saint* qādōš et *sainteté* qōdēs. Q^edōšim signifiera *les saints*. Le point essentiel à retenir

est qu'il n'y a aucune part de reconstruction dans l'identification des trois consonnes d'une racine sémitique. Une marge d'incertitude affecte l'identification des voyelles, car elles peuvent ne pas être les mêmes en phénicien et en hébreu par exemple : or le phénicien ne les écrivait pas et l'hébreu ne les a notées qu'un millénaire et demi après la date où le grec a emprunté les mots dont je vais parler. A ces indications très générales, je dois ajouter une mise en garde. Je serai contraint d'utiliser un système de transcription. Or ce système est propre à induire en erreur tout helléniste. Par convention, la lettre **aleph** est transcrite par l'esprit doux : cela ne veut pas dire que sa prononciation ait été exactement celle de l'esprit doux en grec. Plus grave: il existe en hébreu une consonne gutturale, plus exactement une laryngale, dénommée **aïn**, que nombre de sémitisants appellent, d'une façon imagée mais assez exacte, la *vomitive*... On la transcrit par le signe de l'esprit rude, mais il est assez rare que la transcription grecque des mots hébreux qui possèdent ce son le rende effectivement par l'esprit rude⁴. A l'initiale, elle est rendue soit par l'esprit rude soit par un γ . En position intérieure, on trouve le γ quand le phonème ne disparaît pas purement et simplement. J'aurai d'autres indications à donner, mais elles seront plus intelligibles si elles sont présentées en situation.

Qu'on me pardonne cette trop longue, mais indispensable, marche d'approche. Qu'on me pardonne encore un détour tout aussi nécessaire : avant d'examiner anthroponymes et toponymes, je vous convie à passer quelques instants avec un nom commun qui est lourd d'enseignements pour la suite de cet exposé. Il s'agit du mot grec qui désigne l'*amande*, $\acute{\alpha}\mu\upsilon\gamma\delta\acute{\alpha}\lambda\eta$. Il ne saurait être surprenant qu'un fruit exotique vendu par des marchands phéniciens ait conservé le nom sous lequel ceux-ci le connaissaient. Je propose de reconnaître dans $\acute{\alpha}\mu\upsilon\gamma\delta\acute{\alpha}\lambda\eta$ la racine sémitique gdl qui signifie à l'origine *être fort, être grand*. Elle est attestée en hébreu, en ugaritique et en arabe, donc chez les sémites de l'Ouest. En hébreu, *gâdôl* signifie *grand* et le composé *migdâl* désigne une tour ou une fortification. Le préfixe *mu-* caractérise les participes causatifs passifs (ou *hophal*). On obtient ainsi une forme **mugdâl⁵* (parallèle par exemple de *muškâb, couché*) dont le féminin régulier est **mugdâlâh = la fortifiée*. Quant au $\acute{\alpha}$ -initial, il représente l'article (invariable) *ha*, commun à l'hébreu, au phénicien et au moabite, entre autres. Dans ces conditions, $\acute{\alpha}\mu\upsilon\gamma\delta\acute{\alpha}\lambda\eta$ signifie *la fortifiée*.

Deux indications précieuses découlent de cette identification :
 1/ certains α initiaux du grec peuvent être hérités de l'article sémitique *ha*,
 2/ dans un mot grec, la syllabe initiale $\mu\upsilon-$ est susceptible de représenter le préfixe des participes causatifs passifs sémitiques. Ce dernier type de forma-

tion ne convient guère à des anthroponymes. En revanche, il pourrait correspondre à des toponymes.

La racine **qhl** signifie *rassembler, convoquer*. En dehors de l'hébreu, elle est attestée en arabe du sud ancien. Μυκάλη pourrait donc désigner un lieu de rassemblement.

On peut expliquer de la même façon Μυκήνη. La racine **qnh** signifie *acheter*. Elle est ancienne et très répandue (cf akkadien *qanû, acheter*). Le causatif passif serait en hébreu ***muq^enâh**. **Miq^eneh** et **miq^enâh** désignent l'acquisition, en particulier la terre achetée. Dans cette perspective, Mycènes aurait été une terre achetée, et non pas conquise, par une colonie de sémites. L'emploi fréquent du pluriel Μυκήναι n'implique pas nécessairement l'existence de lots distincts ou d'achats séparés, compte tenu du sémitisme bien connu que constitue l'emploi purement emphatique du pluriel, le verbe associé à un sujet de ce genre étant régulièrement mis au singulier.

De son côté, Μύκονος peut être rattaché à la racine **kôn**, qui veut dire être établi, installé. Elle est attestée, outre l'hébreu, en phénicien, ugaritique et syriaque. Μύκονος signifie probablement *base*, ce qui est le sens de l'hébreu **mâkon** et de **m^ekônoh**.

La Μυγδονία est une région du Nord-Est de la Macédoine, comme le Μυγδόνιος est un fleuve de la région de Nisibe, en plein pays de langue araméenne (cf Julien, D.I, 22 et III, 11). Toutefois, je n'ai pu trouver de racine sémitique du type **gdn**, susceptible de conforter l'étymologie du mot.

Diverses régions grecques ou fréquentées par des Grecs portent dans leur nom la trace d'une occupation sémitique. Ainsi, le nom grec de Cadix, Γάδειρα, a pu être rapproché du toponyme Geder, ainsi que de gâdêr, amas de pierres ou mur de pierres sèches. Le verbe gâdâr signifie d'ailleurs *entasser des pierres pour former un mur*.

Plus près de nous, il faut se demander si la ville de Marseille n'avait pas été occupée par des sémites avant l'installation de la colonie phocéenne qui est à ses origines. On peut en effet reconnaître dans Μασσαλία la racine **tsll**, *faire de l'ombre*, au participe **hifhil**, c'est-à-dire intensif actif. Ce participe est attesté en hébreu sous la forme **mêtsal**. Un des acquis les plus sérieux de la thèse d'E. Masson consiste dans le fait que le **tsadé** intervocalique donne en grec un **-σσ-**. Quelqu'un qui étend son ombre, c'est-à-dire sa protection, a donné à la ville son nom. L'arbre qui fait de l'ombre est symbole de la puissance bienfaitrice royale dans la littérature assyro-babylonienne. Voir Ezéchiel, XXXI, 6 : « dans son ombre habitaient de nombreuses nations » (cf Bible de Dhorme, II, n. p. 553). Les textes ne manquent pas pour dire

que Dieu seul donne en tout temps une ombre assurée (cf Ps. 121, 5 ; 91, 1 ; 17, 8 ; 57, 2 ; 63, 8 ; Is. 25, 4 s... ; 49, 2 ; 51, 16 etc). Dans Nombres 14, 19 on traduit « leur protection s'est retirée d'au dessus d'eux et YHWH est avec nous » : en fait *protection* traduit ici le mot qui signifie littéralement *ombre*. A partir de là, il est dangereux, mais tentant, de rechercher dans la deuxième partie du mot le sujet de ce verbe. On est d'autant plus porté à le faire qu'un très grand nombre d'anthroponymes sémitiques accouplent un verbe et son sujet, ce dernier désignant la divinité. Derrière la banalité du suffixe grec -ίας pourrait donc se dissimuler l'une des formes qui désignent le Dieu d'Israël, ce 'Iâh dont le nom a survécu jusqu'à nous dans la forme *alléluia* (*louez Iâh*). Les objections à faire à cette hypothèse ne manquent pas. La première qui vient à l'esprit est que, si les Phéniciens sont des marins qui ont parcouru la Méditerranée, on ne voit pas que la même vocation ait été assumée par le peuple juif. Il est vrai que, prise dans son ensemble, la Bible ne donne pas d'Israël l'image d'un peuple de marins. C'est qu'il s'agit d'un livre à visée religieuse et d'un livre largement écrit du point de vue de la Judée. Elle ne nous laisse pas ignorer pourtant que la tribu de l'extrême Nord-Ouest, celle qui était installée au voisinage immédiat des Phéniciens et qui débordait au nord de Sidon, avait sa vocation sur l'eau. La bénédiction de Jacob mentionne expressément le fait⁶. Il n'est d'ailleurs pas évident que IHWH ait toujours été pour elle le Dieu unique, et la tribu proche de Dan adore encore en plein V^e siècle un veau d'or, veau qui pourrait bien avoir été appelé Iâh ou Iôh et avoir quelque parenté avec le mythe d'Iô⁷...

Il existait assurément des sémites à Carthage, mais deux raisons excluent toute paternité de leur part à l'égard de Marseille : d'une part, la fondation de Marseille est trop ancienne pour qu'ils aient pu y prendre part, de l'autre le dieu de Carthage s'appelait Baal. Là où un juif s'appelle Nathanaël, un carthaginois portera le nom de Iathan-Baal⁸.

Mais continuons notre périple méditerranéen pour aborder à Ithaque. La racine tq' signifie *souffler*. La 3^e personne de l'imperfectum, *il souffle*, parfaitement attestée, s'écrit it^hâqa'. Or personne n'oublie qu'Ithaque est battue des vents, ἀνεμόεσσα. L'adjectif grec se présente donc comme une simple traduction du nom propre d'origine sémitique.

Arrêtons-nous maintenant à Delphes en ayant sous les yeux le rapprochement Δελφοί/δελφύς, la matrice. La racine dlp^h signifie *suinter*. Deux passages des *Proverbes* (19, 19 et 27, 15) visent la femme criarde ou querelleuse dans des termes où on a cru que ses cris perpétuels étaient comparés à l'eau qui fuit continuellement d'un toit percé. En fait, il

s'agit d'un suintement périodique durable, et la femme criarde est assimilée dans ce contexte à celle qui est affligée d'un flux de sang perpétuel et qui est frappée d'interdit pour ce motif : toutes deux sont à fuir. Le grec δελφύς désigne la matrice comme origine du suintement. Δελφοί pourrait se rattacher à δελφύς par le biais du mythe. La présence du nombril du monde au voisinage de cette matrice donne à l'ensemble sa cohérence. Le plus probable est qu'un phénomène naturel, du genre d'une source intermittente, est à l'origine d'une dénomination due à des sémites. Cette étymologie se heurte pourtant à un obstacle, qui est l'existence du béotien Βελφοί. En sens inverse, une origine sémitique rendrait bien compte, dans ce cas, comme dans d'autres d'un pluriel qui n'en est pas un, mais qui, nous l'avons dit, a souvent valeur d'intensif.

Puisque nous sommes à Delphes, il vaut la peine de s'attarder un instant du côté de la fontaine Castalie. Un certain nombre de noms propres grecs possèdent un élément commun de la forme -καστ- : ce sont Ἄκαστος, Κασταλία, Καστιάνειρα, Κάστωρ, Ἐπικάστη et Ἰοκάστη.

La racine *qst* est attestée dans la plupart des langues sémitiques. Qését, l'arc, est d'un emploi fréquent. *qasât* veut dire *il est* ou *il fut tireur d'arc* (cf Genèse, 21, 20 à propos d'Ismaël). Le *qoph* initial > κ constamment⁹ ; de même le *schin* > σ.

Dans ces conditions, Ἄκαστος signifie l'archer (avec ἄ < *ha* comme dans ἀμυγδάλη). La finale de Κάστωρ peut s'expliquer de plusieurs façons, soit par le suffixe -τωρ, avec l'inconvénient de recourir à un hybride, soit encore par *qasât-ôr*, *la lumière est archer*, l'expression associant deux caractéristiques du dieu Apollon.

Dans Κασταλία, on retrouve derrière -αλ- le mot 'êl, qui signifie *dieu*. Ce mot est fréquent, mais il l'est particulièrement dans les noms propres. *Qasât-êl*, *le dieu est archer*, est un nom propre construit sur le modèle le plus courant dans toutes les langues sémitiques. Faut-il voir dans la finale -ία, le dieu 'Îâh rencontré tout à l'heure ? J'en doute. Les composés triples sont rares en hébreu. Ils paraissent cependant avoir été plus fréquents dans les civilisations sémitiques plus anciennes.

Mais ce sont les formes Ἐπικάστη et Ἰοκάστη qui posent les problèmes les plus intéressants. L'Odyssee donne à la mère d'Edipe le nom d'Ἐπικάστη, qui deviendra Ἰοκάστη chez Sophocle. De toute évidence, le mot n'a pu être modifié pour remplacer Ἐπι- par Ἰο- que si ces deux éléments pouvaient être perçus, d'un point de vue ou de l'autre, comme inter-

changeables. Si ἐπι- peut être pris aisément pour une préposition, il n'en va de même pour 'lo-, ce qui donne à penser qu'Ἐπι- pourrait bien être autre chose que ce qu'il paraît être ou qu'il est devenu. Comme les noms propres sémitiques se composent généralement soit d'un sujet et d'un prédicat, soit d'un sujet et d'un verbe, on peut supposer qu'Ἐπι- et 'lo- sont en principe susceptibles de recouvrir le sujet du verbe *qašât*, être archer. En fait, il faut partir de la forme 'abî-qašât, où 'abî signifie *mon père* et désigne une divinité. Les noms propres en 'âb (*père*) ou 'abî (*mon père*) sont fréquents (cf Abiézer, Abigaïl, Abiël, sans compter Abraham). La mère du dernier roi de Juda s'appelait tout simplement 'Abî. Il se trouve que dans plusieurs de ces noms, la voyelle a passe à é ou ê, pour éviter, semble-t-il, la succession dans un même mot de trois a, le premier a étant celui qui est affecté par la modification. C'est ainsi qu'Abiasaph devient Ebiasaph et Abiathar, Ebiathar. Le passage de b à π n'est pas sans exemple (cf ἀγάπη). On observe d'ailleurs une tendance de la LXX à introduire à l'initiale de plusieurs noms propres un Ἐπι- qui n'y a que faire (cf 'Eliâdâh > Ἐπιδαέ ou Hehîrôt > Ἐπιρώθ). Ce qui a dû surtout jouer, c'est le pouvoir attractif de la préposition grecque. Ἐπικάστη signifiait donc *mon père est archer*, le mot *père* désignant une divinité.

Venons-en maintenant au premier élément du mot 'loκάστη.. Un grand nombre de noms théophores hébreux commencent par un Yô qui est une des formes du nom divin. C'est ainsi que Yôhânân > Ἰωάννης > Jean. Au demeurant, le â de l'hébreu Yâh ne se distinguait pas d'un o bref à époque ancienne. De plus le o long a pu s'abrèger en syllabe intérieure. Dans cette perspective, la réformulation du nom se serait faite dans un sens iahviste, ce qui n'inclut nullement le monothéisme. Par la suite, le grec ἰός, *trait* ou *flèche*, s'est substitué au terme primitif et Sophocle appellera son propre fils Ἰοφῶν.

Mais c'est Thèbes et la légende thébaine qui nous réservent les surprises les plus fortes.

Sans doute Θήβη mérite-t-elle d'être rapprochée de l'hébreu t^hôb, qui signifie *bon*, mais aussi de l'ugaritique t^hb ou de l'araméen t^hâb, et surtout de l'akkadien, plus ancien, t^hâbu, être bon. Θήβη est la bonne ville.

Dès 1702, Montfaucon rapprochait le nom de Κάδμος de l'hébreu qédém, qui signifie *Orient* dans les langues sémitiques¹⁰. Kadmos aurait donc été perçu comme un homme venu de l'Orient. A dire vrai, cette explication était un peu boîteuse, car le personnage ainsi dénommé ne pouvait tenir ce nom que de locuteurs conscients de n'être pas des orientaux tout en employant

eux-mêmes un terme sémitique. En réalité, il faut recourir au second sens de *qédém*, qui veut dire également *ancien*. Les deux sens sont étroitement liés, dans la mesure où les sémites s'orientaient par rapport au lever du soleil, direction où se trouvait pour eux un passé qu'ils avaient devant les yeux. Reportons-nous au premier vers de l'*Œdipe-Roi* : Κάδμου τοῦ πάλαι νέα τρόφη, de l'antique *Kadmos*, jeune *postérité* : τοῦ πάλαι y sonne comme la traduction du nom propre. Kadmos est l'Ancien, et ce personnage n'a pu être nommé ainsi qu'à l'intérieur d'un groupe qui parlait encore une langue sémitique. Ce n'est pas le nom que le personnage portait à sa naissance, mais un titre qui lui a été attribué ultérieurement. Il faut rappeler que les modifications des noms propres constituent un phénomène largement attesté chez les peuples sémitiques. Seul un rejet systématique de toute influence sémitique a pu amener certains à refuser tout crédit à Hérodote lorsqu'il affirme les origines orientales de Kadmos (cf II, 49). L'année même (c'était en 1963) où Fr.Vian parlait à ce propos de « mirage phénicien » et assurait qu'« on n'a pas réussi encore à déceler des traces d'influence phénicienne »¹¹ sur la Cadmée, on y trouvait 32 cylindres-sceaux babyloniens en lapis-lazuli¹². L'un de ces sceaux portait même une inscription cunéiforme qui donnait sa date. En voici la traduction :

Kiddin-Mardouk
fils de Ša-illima-damqa
reš de Burraburi(aš)
roi de l'Univers

Le roi Burraburias est bien connu des assyriologues : il a régné à Babylone de 1381 environ à 1364. Il y avait donc sur la Cadmée à l'époque mycénienne une colonie babylonienne dont le chef s'appelait Kiddin-Mardouk. J'entends bien que de petits objets comme des sceaux peuvent avoir été apportés de la lointaine Babylone à une date quelconque, mais c'est une hypothèse qui devient bien fragile devant le témoignage d'Hérodote et l'origine sémitique évidente du mot Kadmos. Il n'en reste plus rien quand on constate qu'un bon nombre des noms portés par les personnages de la légende thébaine ainsi que plusieurs toponymes béotiens sont également d'origine sémitique.

Pour plus de clarté, je prendrai autant que possible les noms dans leur ordre alphabétique.

'Αγαύη : Le nom de cette épouse d'Echion et mère du roi de Thèbes, Penthée, reflète ha-ga'awâh. On reconnaît dans ha- l'article sémi-

tique. Le mot *ga'awâh* signifie *hauteur* dans tous les sens du terme. La racine *g'wh*, *être haut, exalté*, est attestée également en araméen. *Agavè* pourrait signifier quelque chose comme *son Altesse*. La présence de l'article étant inusuelle dans un nom de personne, il ne peut s'agir d'un nom de naissance, mais d'un titre.

'Αγήνωρ : est le nom que la légende attribue au père de Kadmos. 'Agê' est un nom propre qui figure dans la Bible (II Sam. 23, 11) et nôr signifie *lumière*. La structure de ce nom propre, composé d'un sujet et d'un prédicat est celle de la plupart des noms propres sémitiques.

'Εχίων : Ce nom de l'un des cinq Spartes, nés des dents du dragon semées par Kadmos, rappelle le nom propre 'Ahi, qui signifie *mon frère*. Le *h* intervocalique est généralement transcrit par un *χ* en grec (cf 'ahî'ezer > 'Εχίεζερ). Mais il existe aussi un nom propre à valeur de diminutif de la forme 'Ahyon dont la transcription grecque serait 'Αχλον ou 'Εχλον. Le mot signifie à la lettre *mon petit frère* et désigne un cousin éloigné.

Λάβδακος : La préposition *l-* est une des plus courantes dans la plupart des langues sémitiques. Elle indique la destination. Combinée avec l'article, elle devient *la-*. *Bdq* signifie *séparer, briser* et *bédéq* désigne la brèche. Dans cette perspective, *Labdacos* pourrait être le perceur de remparts. Mais *bédéq* désigne tout aussi bien les dégâts que le temps a fait dans un monument. Dans II Rois, 12, 8, le roi Joas invite les prêtres à ne plus percevoir d'argent du peuple, car, ajoute-t-il, *pour les dégâts (1^e bédéq) de la Maison, donnez-le*. *Labdacos* signifie donc plutôt *le restaurateur*.

Λάιος : Pour le *l* initial, cf *Λάβδακος*. La racine *hûh* signifie *tomber*. Elle produit un *hayyâh* qui veut dire *perte, destruction, malheur*. *Laios* serait donc l'homme du malheur.

Tous les noms des membres de la dynastie thébaine n'ont pas une origine sémitique. C'est évidemment le cas de *Polydoros*, fils de Kadmos, et c'est apparemment celui d'Œdipe. La finale paraît claire, et l'interprétation traditionnelle du mot, telle que la rapporte Euripide dans les *Phéniciennes*, est bien installée, même si elle ne satisfait qu'à moitié.

Il existe en hébreu une forme *hidâh*, dont on sait qu'elle repose sur un *'ahidâh plus ancien. La syllabe finale *-âh*, qui est la marque du féminin, n'appartient pas à la racine. Dans une forme telle que 'ahid, le *aleph* initial donne normalement un esprit doux en grec, le *a* qui lui fait suite est susceptible de dégager un *o* bref, tandis que le *h* intervocalique disparaît comme il arrive souvent, c'est-à-dire toutes les fois où il n'est pas rendu par un *χ*. Il lui arrive même de disparaître à l'initiale. On obtient donc en grec

une forme du type οιδ-. 'a_hidâh signifie *énigme*. D'un autre côté, pâtâh signifie *il a ouvert*, et on trouve dans le Ps. 49,5 l'expression pâtâh hîdâh, *il a résolu l'énigme*.

Il faut partir de la forme homérique Οιδιπόδης, où - ιποδης représente une 3^e personne d'imparfait ipatêah. Le iota représente la caractéristique des 3^{es} personnes d'imparfaits au singulier. L'imparfait sémitique n'exprime nullement le passé, mais la durée. On retrouve ce iota à l'initiale de bien des mots, de 'ησοῦς par exemple : Jésus est celui qui sauve en permanence. P > π normalement, de même que â > ο en grec. Le t s'affaiblit en δ, tandis que ê donne un η. Le a, quand il précède une gutturale finale, a un caractère très furtif et disparaît facilement. Quant aux gutturales finales, elles donnent en grec habituellement un -ς (cf l'exemple déjà cité de 'ησοῦς).

Ainsi donc, Οιδιπόδης signifie *il résout l'énigme*. Le mot a la structure habituelle des noms propres sémitiques et un contenu analogue au leur. Observons de plus que l'échange d'énigmes à résoudre tenait sa place dans les relations mondaines du monde sémitique, y compris entre souverains.

Mais il n'y a pas, dans la Thèbes légendaire, que des personnes pour porter un nom d'origine sémitique. Des lieux célèbres en font autant. On a pu dire de la source Δίρκη que « c'est en elle... que réside le destin de Thèbes »¹³. Or drk veut dire *marcher vers* et dérêk signifie *chemin, route, direction*, mais aussi *destin*. L'hébreu connaît une forme de pluriel construit du type darkê(y), où le (y) ne se prononce jamais. Quant au nom du second fleuve de Thèbes, l'Ισμηνός, il est à rapprocher de l'imparfait i^sman, *il devient gras, prospère*, dénominateur de gémén, *huile*. L'Ισμηνός, représente la prospérité de Thèbes, tout comme Δίρκη porte son destin.

Nous n'en avons pas fini avec la Béotie, car on ne saurait laisser de côté la « mynienne Orchomène » dont parlent Iliade et Odyssée. On peut retrouver dans 'Ορχόμενος trois éléments : 1/ l'article hâ- dégage le 'Ο initial, 2/ la racine r_s, *être coupable*, où s > χ comme dans ἀρχή, 3/ la racine nwh, *installer, établir*, dont le participe hiphil, mênihâ, veut dire *qui donne asile*. Il s'agit probablement d'un lieu d'asile ménagé pour les homicides par imprudence, institution largement attestée en ce qui concerne les Hébreux dans la terre de Canaan. D'autre part, si la tradition appelle Minyens, Μινύαι, les descendants d'un certain Minyas, il y avait aussi, selon Pindare, des Minyens en Thessalie. Or la racine nws signifie *s'enfuir*, mânôs désignant le refuge et m^enûsâh, la fuite. Cette explication de Μινύαι suppose que l'emprunt ait été fait à une date où le s intervocalique disparaît. Les Minyens

ne sont pas à l'origine un peuple, mais des fugitifs coupables de meurtre involontaire qui trouvent asile dans un lieu approprié.

Dans cette même Béotie, comme dans d'autres régions, y compris la lointaine Cappadoce, on trouve une ville dénommée Νῆσα (cf Iliade II, 508). Le niphala nisa', forme de participe comme de 3e personne de parfait, veut dire *qui se dresse*. Νῆσα désigne un site érigé.

La Thessalie mérite un détour avec le héros Ixion. Le nom se signale par un suffixe de diminutif déjà rencontré. Pour l'essentiel, il est apparenté à la famille de ἰξός, *la glu*. Il ne s'agit pas du gui blanc, que nous connaissons, mais d'un gui jaune (*laurentus europæus*), qu'on trouve en Grèce ainsi qu'en Palestine, qui sert à fabriquer de la glu, c'est-à-dire à piéger les oiseaux (cf *Daphnis et Chloé*, III, 10, où les héros du roman se rencontrent en hiver et chassent les oiseaux). La racine yqs veut dire *poser des pièges* et le yâqôš est l'oiseleur. Le mot est attesté en ougaritique (yqsm). Le môqêš est un appât ou un leurre.

Je ne voudrais pas laisser de côté ce Péloponnèse qui tire son nom d'un Pélops que Thucydide, I, 9, a présenté comme un riche étranger venu d'Asie. Il n'est donc point étonnant qu'il porte un nom sémite. Πέλε'-âb s'interprète soit comme *merveille du père*, soit plus probablement comme *le père* (c'est-à-dire la divinité) *fait merveille*.

Quant à l'Achéron, il relève d'une géographie bien particulière, mais parfaitement logique. Le mot 'ahêrôn désigne ce qui est au bout, à l'extrémité, aussi bien dans le temps que dans l'espace. Il peut tout aussi bien désigner l'Ouest sans autre précision. Il faut remarquer que ce suffixe -ôn, qui n'est pas expliqué, est à peu près le seul que possède l'hébreu et qu'il est assez rarement employé. Le mot figure dans les parties les plus anciennes de la Bible.

On ne sera pas surpris de voir Pâris, juge de la beauté des déesses, porter un nom qui désigne sa fonction : la racine p^hrš signifie *décider en qualité de juge*. Il faut souligner que nous sommes là devant une très ancienne racine, puisqu'elle est attestée en akkadien (cf parâsu et parâšû). Si le nom de Pâris est célèbre, Σακκάδης est celui d'un poète obscur d'Argos. Le mot est à rapprocher de šâqad¹⁴, *il est éveillé*. Šâqêd est le nom de l'arbre qui fleurit le premier, l'amandier.

Cette liste n'est pas exhaustive. Cependant j'ai gardé pour la fin le nom dont l'attribution serait la plus lourde de conséquences. La forme 'omêr constitue le participe présent actif du verbe 'âmâr qui signifie *dire*. La plupart

des noms d'action ou d'agent ne se distinguent pas de ces participes. Le passage du aleph initial à l'esprit rude en grec est illustré au moins par une vingtaine d'exemples dans la transcription des noms propres de la LXX: Il en va de même du passage de ô à omicron. La racine 'mr est commune à nombre de langues sémitiques. A supposer qu' Homère ait été un sémite¹⁵, il est impossible de déterminer plus précisément ses origines. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il s'agirait d'un sémite de l'Ouest et non de l'Est, car l'akkadien ne possède pas cette racine. *Le diseur* est un titre qui convient assez bien à un poète épique.

J'ai limité mes observations aux noms propres de lieux et de personnes. La moisson, sans être illimitée, serait plus riche encore si j'avais pu faire état des noms communs.

Les conclusions à tirer de ces rapprochements dans le domaine historique sont trop évidentes pour qu'il soit nécessaire de les souligner. En matière phonétique, un certain nombre de lois semblent s'esquisser. La principale difficulté résulte du fait que notre matériel de comparaison est presque uniquement l'hébreu, parce que l'hébreu est le seul à fournir un nombre important de documents. L'aire couverte par le monde phénicien, entendu dans un sens très large, a exercé, à travers de multiples et anciens contacts avec le monde grec, une influence certaine sur ce dernier. A vrai dire, les Grecs ne disaient pas autre chose. Pourtant, il faut ajouter que les Sémites de l'Est, venus de la lointaine Mésopotamie, étaient présents en Béotie dès le XIV^e siècle au moins, assez tôt, en somme, pour disputer aux envahisseurs hellènes le territoire. Si bien que les cités grecques qui ont « médisé » à l'époque des guerres médiques avaient peut-être quelques raisons historiques d'accueillir l'envahisseur. En tout cas, les rois achéménides, héritiers des empires d'Assur et de Babylone, dont la langue officielle était l'araméen, tout indo-européens qu'ils aient été eux-mêmes, pouvaient avoir quelques droits à faire valoir quand ils ont repris la marche que l'on sait vers l'Ouest lointain.

Dans un colloque consacré à la nomination, peut-être convient-il de retenir ceci comme l'un des faits saillants qui résultent de ces rapprochements. La capacité du grec à former des mots composés est infinie et elle a donné à la pensée un extraordinaire outil d'abstraction. Le premier pas, – mais le seul, c'est vrai – avait été fait par ces sémites qui désignaient presque toujours lieux et personnes d'un mot composé de deux éléments étroitement

soudés au point de former un ensemble stable, ensemble dont le contenu sémantique dépassait la valeur des éléments constituants. *Dieu combat* : ces deux mots associés énoncent un jugement. Cela se dit en hébreu Israël... Toutes les fois où un sémite prononçait ce mot composé, au-delà de l'énoncé théologique, il définissait un peuple dans sa nature, ses actes et toute son histoire.

NOTES

1. *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, Paris, 1936⁶, p. 56.
2. *Recherches sur les plus anciens emprunts sémitiques en grec*, Paris, 1967.
3. On notera ici par **ç** le son *ch* et par **ħ** le *ħèth* sémitique, qui correspond sensiblement à un *ch* allemand.
4. Un très grand nombre de noms propres hébreux sont transcrits en grec par la LXX, sans parler de Philon et Flavius Josèphe.
5. Forme non attestée dans la Bible, mais parfaitement régulière.
6. *Genèse*, 49, 13.
7. Les massorètes utilisent un seul et même signe pour noter le o bref et le a long.
8. Ce qui donnera en latin Adeodatus, nom porté commé on sait par le fils de saint Augustin.
9. Je veux dire dans les nombreuses transcriptions de noms propres sémitiques qu'on trouve dans la LXX.
10. Tout ce qui concerne ici Kadmos est tributaire de B. Hemmerdinger, *Trois notes : I, Kadmos ; II, Emprunts du grec mycénien à l'akkadien ; III, L'infiltration phénicienne en Béotie*, R.E.G., 1966, p. 698-703.
11. *Les origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes*, Paris, 1963, p. 54.
12. Cf. G. Daux, *Chronique des fouilles et découvertes en 1963*, BCH 88 (1964), 775-779.
13. Cf. F. Vian, *op. cit.*, p. 105.
14. La racine est attestée en akkadien, en phénicien et en syriaque.
15. Comme il ne s'agit pas d'un nom de personne donné à la naissance, mais d'un nom de fonction, cette étymologie n'inclut pas nécessairement que celui qui a été désigné ainsi était d'origine sémitique.

Jean Bernardi

II

Le nom et l'histoire

ONOMASTIQUE ET ACCULTURATION DANS LE MONDE ROMAIN

par Jean-Marie LASSÈRE
Université Paul Valéry, Montpellier III

Mon père s'appelle Loukios et j'ai un frère du nom de Gaios. Pour les deux autres noms, nous avons les mêmes... Notre patrie est Patras en Achaïe.

Lucien, *Loukios ou l'âne*, 55

Si un tel sujet peut se poser, c'est eu égard à deux constatations: d'abord, que la Méditerranée est une mer fermée, qui avec ses abords immédiats a constitué pendant plus d'un millénaire un monde à lui seul ; et qu'autour de cette mer les Grecs (et les autres) étaient, ainsi que l'a dit un de nos ancêtres, comme des grenouilles autour d'une mare. Inventeurs de la Cité, propagateurs de ses institutions sur d'autres rivages, les Grecs ont été aussi les défenseurs de l'individu, au point de refermer précautionneusement sur lui les portes de la πόλις. Rome au contraire, beaucoup plus universelle, a très tôt ouvert à d'autres sa citoyenneté, « traitant le même jour les mêmes peuples en ennemis, puis en concitoyens », comme le rappelait l'empereur Claude dans son célèbre discours sur les notables des Gaules, cité ici dans la forme que lui a donnée Tacite¹. Dans le texte originel, dont un exemplaire gravé dans le bronze a été conservé à Lyon², l'empereur s'étonnait qu'on puisse préférer, comme sénateur, un Italien à un provincial, et affirmait avec toute la force de son autorité impériale un principe déjà appliqué sous la république, mais surtout à partir de César et d'Auguste : l'égalité de tous les Quirites, des ultimes descendants des patriciens à ceux qui, comme son propre ancêtre le sabin Clausus, avaient été admis au droit de cité. Le texte conservé sur les

Tables de Lyon fait, à titre d'exemple, l'éloge d'un de ces provinciaux de Gaule « qui honore maintenant l'ordre équestre » et que Claude désigne du nom de Lucius Vestinus. Voilà donc un citoyen « de la très honorable et très puissante colonie de Vienne », au pays des Allobroges, qui porte le nom d'un peuple montagnard de l'Italie centrale³. Nous ne pourrons jamais savoir – et dans cette impossibilité se trouve certainement un des arcanes de l'empire, pour parler encore comme Tacite – si L. Vestinus descendait des colons italiens installés à Vienne un siècle plus tôt, ou de Gaulois romanisés et faits citoyens.

Car, comme l'a bien rappelé Mommsen, obligation était faite au nouveau citoyen romain de prendre un nom romain⁴ et donc, dans une mesure qu'il va falloir apprécier, de s'acculturer.

*

Pour un nouveau Romain d'origine provinciale, parvenir à la séquence onomastique du Quirite (dont les trois éléments essentiels – du moins pour ce propos – sont le *praenomen*, le *nomen gentile* et le *cognomen*, qu'on fait parfois suivre de noms supplémentaires, *supernomina*, *agnomina*, *signa*, dont le libre choix peut révéler des options culturelles) représente tout un cheminement.

L'usage général des civilisations périméditerranéennes (y compris celles de l'Italie archaïque) a été d'user d'un nom unique, comme le montre le texte de la fibule de Préneste, dont l'authenticité, un moment discutée, semble admise⁵. On peut donc considérer que ceux que Tite Live appelait les *Prisci Latini* se désignaient par un seul nom.

Un second stade a consisté à Rome à préciser la position de l'individu dans le groupe par l'adjonction au nom unique d'une sorte d'adjectif formé sur le nom paternel : Numa Pompilius, Tullius Hostilius, etc... Ailleurs, c'est une filiation nettement indiquée : Ἀλέξων Ἀπολλοφάνου⁶ ; Joseph ben Mattias ; Zebîda bar Taimoamad à Palmyre⁷ ; Aris ben Esmunyatôn à Carthage⁸ ; Zanan u Yamabat dans le monde libyque⁹ ; dans d'autres civilisations, en Thrace aussi bien qu'en Gaule, on observe le même mode de dénomination, mais le plus souvent en transcription – fréquemment en grec – ce qui représente une première forme d'acculturation. Ce système onomastique se maintient un peu partout, alors même que l'Italie qui se romanise a progressivement adopté la séquence trianominale. Et l'impact culturel

de la romanisation donne naissance à la première manifestation onomastique de l'acculturation perceptible dans les inscriptions : le choix par le père d'un nom romain pour son enfant. Cela se traduit par un nom unique, mais romain, accompagné d'une filiation qui révèle une origine locale. Tel est le cas de ce Celte du Valais, originaire du *Forum Claudii Vallensium* et fidèle de Mercure : *[Mer]curio; Optatus, Cintusmonis f(ilius), u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)*¹⁰.

Dans ce genre de document, il s'agit encore de pèlerins, mais qui sont sur la voie de la romanisation. Il faut en effet considérer que la citoyenneté romaine est en fait la *sanction officielle* d'une évolution que le pèlerin a lui-même entreprise en direction de la civilisation romaine : c'est l'adoption d'un genre de vie romain, la connaissance du latin et son usage dans la vie de relations, autrement dit c'est bien une acculturation, qui peut se symboliser (mais pas obligatoirement) par le choix de noms romains pour ses enfants (en particulier les garçons, plus ou moins promis à une vie politique).

Le stade ultime est représenté par l'adoption d'un système onomastique à trois éléments, celui du citoyen. Théoriquement, seuls les citoyens romains pouvaient s'en orner, mais nous savons par Suétone que les abus étaient fréquents, à ce point que Claude dut prendre des mesures parfois très sévères : *peregrinae condicionis homines uetuit usurpare Romana nomina, dumtaxat gentilicia*¹¹ : en effet, en se donnant ainsi une onomastique de Quirite, on finissait par créer le doute sur sa condition juridique, et entrer dans la citoyenneté en usant de divers subterfuges, par exemple acheter un des *recipratores*¹² qui jugeaient *de statu* et pouvaient formuler un *iudicium* allant dans le sens de la reconnaissance d'une citoyenneté qui avait été contestée. Nous savons, par un édit de Claude (conservé par une inscription moins célèbre que celle de Lyon, mais pourtant très importante, la *Tabula Clesiana*, retrouvée dans la région de Trente et déposée au musée de cette ville¹³) que de tels faux Quirites parvenaient à occuper des postes importants dans l'armée et dans le personnel judiciaire (et devaient donc faire respecter le droit romain !) et à s'élever ainsi presque jusqu'à l'ordre équestre. Dans certains cas, la fraude était manifeste et Claude, pourtant un homme débonnaire, fit exécuter les coupables par la hache¹⁴ ; on peut penser que le nombre n'en a pas été très grand, mais que Claude a voulu faire un exemple, car dans d'autres cas il se montre beaucoup plus libéral : la *Tabula Clesiana* fait connaître des individus qui, au gré d'une histoire administrative assez embrouillée (et sur laquelle on ne peut revenir ici) se croyaient citoyens en toute bonne foi. Claude leur attribue par son édit la citoyenneté romaine. Pour nous, le plus intéressant se

trouve dans les dernières stipulations du texte, heureusement intact à cet endroit : « les noms qu'ils avaient auparavant, je leur permets de les conserver sans changement (*ita habere*) comme citoyens Romains »¹⁵. Ce qui nous prouve donc qu'il s'agissait d'une onomastique parfaitement imitée de celle des Quirites¹⁶. Il apparaît donc bien, à travers cet exemple qui intéresse des montagnards celtes, qu'une des manifestations essentielles de l'acculturation est de nature onomastique.

*

Le provincial qui se romanise est donc amené – et finalement il y est tenu – à se choisir un nom romain. Il peut choisir un système nominal purement romain. Dans ce cas, l'individu qui le porte, si le hasard de la documentation ne nous permet pas de le replacer dans sa lignée ou dans sa communauté, peut passer pour un Romain « pur sang » à l'observateur un peu pressé. Une inscription de Mésie permet d'illustrer ce cas et offre l'exemple de l'acculturation progressive d'une famille thrace qui entre dans la Cité romaine à la fin du second siècle :

« *D(iis) M(anibus sacrum); Aur(elius) Stilo Babonis (filius), uix(it) an(nis) (quingenta); h(ic) s(itus) e(st); Aurelia Ziza, Merulae (filia), marito et Aurelius Aquilinus patri piissimo et sibi uiui fac(iundum) cur(auerunt)*¹⁷.

Babo et Ziza sont des noms thraces; Merula est douteux (il peut désigner le merle en latin); Stilo, selon I. Kajanto, serait latin et dérivé de *Stylus*¹⁸. Aquilinus est parfaitement romain. Si seule la fin de l'inscription nous avait été conservée, nous n'aurions pu déceler l'origine ethnique d'Aurelius Aquilinus. Et tel est bien le sens de la concession du droit de cité dans l'esprit du législateur romain : donner aux nouveaux Quirites la faculté de se fondre totalement, et sans laisser de traces originelles, dans le *populus Romanus*. Stace le constate dans ses *Siluae* à propos de Romains qui habitent l'*Vrbs* et font partie de l'ordre équestre, mais qui sont originaires d'Afrique :

*Sunt Vrbe Romanisque turmis
Qui Libyam deceant alumni.*¹⁹

Mais la question essentielle, et qui n'est pas encore absolument résolue, est celle du choix de ce nom romain. Lequel choisir ? Peut-on choisir ? Ce point a fait l'objet d'une courte étude préliminaire de G. Alföldy il y a vingt ans²⁰. Il convient d'y revenir.

Pour la période républicaine, nous vivons sur l'opinion de Mommsen que c'est l'Etat qui confère la citoyenneté²¹. Un Etat abstrait, représenté par des magistrats qui sont des médiateurs dans l'attribution du droit civique, et qui prêtent leur nom au nouveau citoyen. Mais il faut bien dire que deux raisons nous empêchent de vérifier cette proposition à l'aide de séries suffisamment abondantes et probantes : la rareté de l'attribution de la citoyenneté à ce moment ; la rareté du matériel épigraphique conservé. Il faut donc admettre sans bénéfice d'inventaire.

On y voit plus clair sous l'empire, où l'Etat est personnalisé par le *princeps*, qui porte un nom. G. Alföldy rapporte un passage de Dion Cassius, selon qui c'était comme une obligation, sous Claude, que d'adopter le nom de l'empereur²². C'est bien ce que montre la consultation du *CIL* et celle de bien d'autres sources : lorsqu'il nous parle des événements de l'année 21 en Gaule, Tacite écrit que « les instigateurs (de la révolte) furent, chez les Trévires Julius Florus, et chez les Eduens Julius Sacrovir ; tous deux étaient d'une haute naissance et leurs aïeux avaient, par leurs belles actions, mérité d'obtenir le droit de cité, récompense jadis rare et réservée à la seule vertu »²³. Mais, ajoute-t-il un peu plus loin, les Gaulois sont divisés : « Julius Indus, de la même cité que Florus, ne partageait pas ses idées »²⁴. Nous rencontrons ainsi, sous Tibère, trois Gaulois citoyens Romains qui portent le gentilice de César et d'Auguste. De la même façon et plus tard, nous rencontrons à Alexandrie Ti. Julius Alexander ; à Cibyra, en Asie, Ti. Claudius Polemo et son frère Ti. Claudius Deiotarianus, qui est asiarque et chevalier romain²⁵ ; Flavius Joseph ; Aelius Aristide, etc...

Ici, deux remarques doivent être faites. La première va un peu à l'encontre de ce que remarque G. Alföldy, selon qui seul l'élément central des *tria nomina*, le gentilice, est lié au droit de cité, le *cognomen* et le *praenomen* étant moins importants. On observe pourtant que le gentilice entraîne avec lui le *praenomen* qui finit par ne plus faire qu'un avec lui : partout dans l'empire on retrouve des C. Julii ou des Ti. Claudii.

La seconde remarque est que, contrairement à ce qu'écrivait Dion Cassius, les nouveaux Romains ont disposé de plus de liberté dans leur choix. Ils pouvaient adopter des gentilices d'origine barbare, ou italique, comme l'observe G. Alföldy²⁶, qui pense toutefois que cette liberté s'est amenuisée à partir de la fin du I^{er} siècle dans les provinces où la romanisation est en marche²⁷ : c'est le cas, en particulier, au II^e siècle, dans les provinces danubiennes ; mais cela ne se vérifie pas ailleurs, notamment en Afrique.

Le nouveau Romain a en particulier la possibilité de choisir le nom du gouverneur de sa province, qui est évidemment moins lointain que l'empereur. C'est dans son *officium* que se prépare le dossier de promotion. En tout cas l'épigraphie confirme cet usage ancien : de très nombreux Romains de Numidie s'appellent C. Sallustius et il est certain qu'ils doivent ce nom à C. Sallustius Crispus, l'historien, ancien catililien, partisan de César qui avait fait de lui le premier gouverneur de la province de l'*Africa noua*²⁸.

On peut aussi faire choix du nom d'un notable local, ou au contraire originaire de Rome, qui s'est entremis pour faciliter les démarches. Deux inscriptions, entre bien d'autres, permettent de le constater; la première concerne un obscur Romain d'Afrique au I^{er} siècle de notre ère :

« *Quintus) Caecilius, Quinti) filius), Qui(rina tribu), Latro, civitate don(atus) cum liberis suis; pius uix(it) ann(is) (octoginta); h(ic) s(itus) e(st); o(ssa) t(ua) b(ene) q(ui)escant) ! t(erra) t(ibi) l(euis) sit) ! »*

*Thignica (Ain Tounga), Afrique proconsulaire*²⁹.

Comme aucun empereur ne s'est appelé Caecilius, et qu'on ne connaît au I^{er} siècle aucun proconsul d'Afrique de ce nom, il faut chercher ailleurs, dans une direction ouverte par les recherches d'E. Badian sur les *Foreign Clientellae* ; le savant britannique insiste sur l'importance de celles que Q. Caecilius Metellus Numidicus avait créées en Numidie au temps de la guerre de Jugurtha³⁰. Ses clients avaient pris son nom et son prénom et, un siècle et demi plus tard, ces Romains d'Afrique attirent à leur tour dans une Cité qui s'élargit d'autres Numides qui prennent aussi le même nom. Un autre exemple, beaucoup plus brillant, est celui du philosophe Cratippos de Pergame, dont nous parle Plutarque : « Pour Cratippos le péripatéticien, (Cicéron) obtint de César, alors au pouvoir, le droit de Cité romaine; il obtint de l'Aréopage un décret qui priait ce philosophe de demeurer à Athènes et de s'y entretenir avec les jeunes gens pour rehausser le prestige de la cité. On possède à ce sujet des lettres de Cicéron à Heroclès et d'autres à son fils où il le presse d'étudier la philosophie auprès de Cratippos »³¹. On possède surtout une inscription de Pergame qui apporte utilement la confirmation du fragment de Plutarque :

« *Tullia, M(arci) filia), uiua fecit sibi et suis : M(arco) Tullio, M(arci) filio), Cor(nelia) tribu), Cratippo, fratri suo, sacerdoti Romae et Salutis ; T(i)to Aufidio, T(i)ti) filio), Ani(ensi) tribu), Balbo, filio) suo, tribuno) mil(itum)*

Alexandr(ea) ad Aegypt(um) leg(ionis) XXII ann(is) (nouem); T(ito) Aufidio, T(iti) filio), Ani(ensi tribu), Spinteri, uiro suo, tr(ibun) mil(itum) in Hispania leg(ionis) III an(nis) (quinque).³² »

Ce texte nous fait connaître le fils du philosophe, M. Tullius Cratippus, qui géra la prêtrise de Rome et de la *Salus* ; sa fille, Tullia ; son gendre, T. Aufidius Spinter, de rang sénatorial ; et son petit-fils, T. Aufidius Balbus. Et surtout nous avons par ce texte confirmation de ce que dit Plutarque, que pour lui c'est Cicéron qui s'est entremis : et Cratippos et son fils se sont appelés non pas C. Julius Cratippus, mais M. Tullius Cratippus. Et là aussi, on peut le constater, le prénom ne fait qu'un avec le gentilice.

L'adoption d'un nom romain proclame donc l'adhésion à une culture nouvelle : c'est ce qu'Apulée de Madaure, bien placé pour le dire, résumait ainsi : *non enim ubi prognatus, sed ut moratus quisque sit spectandum*³³. Mais on peut rencontrer aussi, à l'inverse, des gentilices romains formés sur un nom étranger au latin et qui dénotent, à travers une acculturation évidente, une fidélité à des racines provinciales. On peut en citer quelques-uns à titre d'exemple, et en faisant à peu près le tour de la Méditerranée :

noms grecs : Alectorius ; Critonius.

asiatique (peut-être pontique) : Arsacius.

syriens : Bolanius ; Tyrius.

africains : Baricius ; Iddibalius ; Magonius ; Namponius ; etc...

hispaniques : Calpius ; Tanginius.

celtiques : Bellenius ; Bononius (de la Celtique padane) ; Esumagius, etc...

illyriens : Epidius, Plaetorius³⁴.

Cette liste de gentilices exotiques (où seule l'Égypte est absente, ce qui n'est peut-être pas un hasard puisqu'elle était *seposita*) représente surtout un certain goût de l'auteur de ces lignes pour la collection des *nomina notabilia*. On pourrait sans doute en extraire d'autres des fichiers déjà établis ; et sans le moindre doute non plus on en connaîtra de totalement inédits grâce aux inscriptions qui restent à découvrir. En réalité, ils ne représentent qu'une infime proportion dans l'onomastique des C.R., où l'écrasante majorité est détenue par des noms d'origine italique : les nouveaux Romains des provinces les ont adoptés, quelquefois sans véritablement les choisir, entraînés par leur reconnaissance envers l'empereur ou son représentant pour la promotion juri-

dique qui faisait d'eux les égaux des citoyens de la Ville. Quelquefois aussi (et là encore il n'y avait peut-être pas de choix véritable) quand, pris dans les liens de la clientèle d'un notable, ils s'y trouvaient encore confirmés par l'adoption de son nom. On voit pourtant, en particulier avec les noms gentiliques qu'on a évoqués plus haut, l'exemple de nouveaux citoyens dont le choix a été plus personnel, et qui se traduit par une onomastique italicisée dans les désinences³⁵. Autrement dit, c'est dans l'adoption du gentilice que l'acculturation est la plus manifeste. Ce qui n'est pas sans signification : c'est la marque d'une volonté de rassemblement dans une Cité devenue unique où, pour tous ceux qui ont adopté les coutumes romaines, il n'y a plus de critères de différenciation devant la loi, même si Juvénal grince des dents : à la génération suivante, Aelius Aristide remercie Rome, et félicite les empereurs d'avoir permis aux provinciaux, qui portent leurs noms, de devenir « leurs confrères en citoyenneté »³⁶.

*

On a longtemps pu croire – et même parfois l'écrire – que cette uniformité de l'onomastique provinciale était l'indice qui révélait une administration autoritaire, appliquée à couler au moule les individus pour les débarrasser de leurs traditions, comme on purifie un minerai, et en faire les éléments d'un organisme cohérent. Cette démarche était trop dépendante d'un présupposé d'origine platonicienne auquel l'esprit pragmatique des Romains était en fait totalement étranger. C'était surtout ne voir les choses que d'un certain côté, celui de la *gens*, avec l'excuse qu'elle finit par avoir en propre, collectivement, le prénom devenu quasiment inséparable du nom – et ne pas voir l'étonnante diversité des *cognomina* qui sont bien, chacun, le propre d'un individu. Tout pouvait, on le sait, devenir un *cognomen*, de la particularité physique constatée à l'espérance d'une dignité morale, et de plus en plus, avec le temps, l'affirmation d'une conviction religieuse. Aussi, en 1965, dans son ouvrage classique, I. Kajanto a-t-il pu dénombrer plus de 2200 *cognomina* latins : voilà qui laisse loin derrière les quelques centaines de saints patrons de nos calendriers, d'autant plus qu'à ces *cognomina* purement latins s'ajoutent les *non latin cognomina*, ceux qui maintiennent les traditions culturelles périphériques que l'acculturation a respectées³⁷ : il faut prendre en compte l'Alexandrin qui s'appelle Ti. Julius Alexander et qui est devenu préfet du prétoire; le Numide M. Virrius Flavius Jugurtha, magistrat de sa cité et curateur de la colonie de Carthage au III^e s.³⁸ ; le Gaulois C. Valerius

Caburus, dont César nous rappelle qu'il avait reçu la Cité romaine de C. Valerius Flaccus³⁹ ; Flavius Joseph et Aelius Aristide ; et ne pas oublier qu'ils sont, dans l'empire, des milliers à se faire connaître encore de nous, et qu'ils étaient en fait des millions, mais dont le souvenir ne nous est pas parvenu.

On pouvait tout à fait librement choisir le *cognomen* de son enfant (et même le sien quand on était le premier de sa lignée à entrer dans la Cité), de sorte que nous constatons une infinité de possibilités : il y a ceux qui portent un *cognomen* purement romain, tel Aurelius Aquilinus, et à l'inverse ceux qui, tel Valerius Caburus ou Aelius Aristide, utilisent leur nom originel. C'est-à-dire que la pratique onomastique romaine, loin d'être rigide comme on l'a cru, s'adapte très bien à la tradition provinciale puisque le *cognomen* est en fait le nom individuel : il n'y a ainsi, à l'occasion de la romanisation, aucun cahot dans la vie privée, du moins dans ses aspects onomastiques.

Mais entre ces deux cas limites, on découvre quantité de formes plus subtiles : une des premières, particulièrement fréquente dans l'Afrique de tradition culturelle punique, est la traduction en latin de noms théophores, qui expriment la reconnaissance des parents pour la naissance ou la préservation d'un enfant. Par exemple Mattanba'al, ou la forme hypocoristique Muttun (équivalent de l'hébreu Nathan, Nathanael, et signifiant « le dieu a donné ») sont traduits par Donatus, ou Adeodatus, et leur considérable fréquence jusque dans les milieux chrétiens témoigne d'autant mieux de la fidélité à une tradition à travers des cultures latines qui se superposent (ici la païenne, puis la chrétienne) que ce nom n'est pas isolé ; on peut citer Bellicus = Maharba'al (« mon guerrier est Ba'al »⁴⁰ ; Expeditus = Milkpilles (« le roi, c'est-à-dire Ba'al, a aplani », il s'agit de la voie, lors d'une naissance difficile)⁴¹ ; Memor = Zakar (« le dieu s'est souvenu », c'est-à-dire a épargné)⁴², etc... La liste (que j'ai tenté de dresser ailleurs) peut couvrir quatre pages. On doit au reste signaler que le nom traditionnel peut aussi se traduire (ou se déguiser) en grec, même en Occident : s. Augustin nous apprend que le nom Agathopus, bien attesté en Afrique, traduit (peut-être assez librement) le phénicien Namphamo⁴³ ; on peut d'ailleurs remarquer que la même traduction sert en Orient, puisqu'un des négociants syriens de la *statio* de Pouzzoles s'appelle aussi Agathopus⁴⁴ ; on reviendra plus loin sur son cas. Et il est même possible que le *cognomen* d'Aurelia [Aristo]bula, d'Uchi maius, en Proconsulaire⁴⁵ soit un rhabillage d'Arishatba'al, « l'épouse de Ba'al », nom théophore bien attesté dans la Carthage punique.

Certains ont peut-être éprouvé le besoin de créer un certain équilibre entre la tradition et l'acculturation : on porte une séquence trianominale purement romaine, à laquelle on ajoute un *supernomen* ou un *agnomen* traditionnel : par exemple en Afrique Aelius Primus Masupianus⁴⁶ ; ou bien, toujours en Afrique, mais descendant vraisemblablement d'un Syrien, M. Aelius Martialis Abinneianus⁴⁷. On signalera surtout un cas particulièrement instructif, où le *cognomen* et l'*agnomen* ont le même sens, mais le premier est la traduction latine du second : Hortensius Donatus *qui et Muttun*⁴⁸.

Cette recherche de la précision se rencontre un peu partout, mais de façon particulièrement intéressante dans l'Orient hellénophone, où les Grecs semblent avoir été gênés par les règles de la nomenclature romaine et les ont adaptées de diverses façons selon les circonstances, comme G. Daux l'a étudié assez récemment à partir de listes de magistrats et de collègues⁴⁹. Sans entrer dans le détail de ses démonstrations, auxquelles chacun peut se reporter, je me bornerai à rappeler la façon dont (avec quelques variantes), à Pydna par exemple, Κηπίων Πιερίως adapte son onomastique traditionnelle à sa condition de Quirite : Αὐρήλιος Κηπίων ὁ πρὶν Πιερίωνος, Aurelius Cepion, celui qui s'appelait avant (de devenir C.R.) Cepion, fils de Pieriôn. Un pont astucieux se trouve ainsi jeté entre les deux cultures.

Mais, d'un point de vue technique, le pont n'était pas toujours facile à jeter, si l'on prend le cas d'un citoyen romain dont l'onomastique est purement latine, mais qui éprouve la nécessité de la transcrire en grec : si Vibius Aquila, mort à Pouzzoles pendant qu'il y faisait ses études (διδάξας), n'a aucun mal à transcrire Οὐίβιος Ἀκουίλας⁵⁰, l'hésitation est permise même à ceux qui portent des noms très courants. Faut-il transcrire Φλαουίος ou Φλάβιος ? De même, trois choix sont possibles pour transposer le *cognomen* Seuerus : Σεουήρος, Σευήρος, Σεβήρος. Pourtant, ce genre de transcription du latin à la langue originelle se rencontre ailleurs dans l'empire, en Orient comme en Occident, par exemple sur un linteau réemployé dans la basilique de Rutilius à Mactar (en Afrique proconsulaire) où l'on découvre des noms romains dans une graphie néo-punique :

M'KSM' BN BRKB'L.
P'RṬN'T' BN M'KSM'
'WTN' BN R'M'N'

Retranscrits en caractères latins et traduits, ce sont les noms de : Maximus, fils de Berecbal ; Fortunatus, fils de Maximus ; Avitanus, fils de Romana⁵¹.

C'est probablement avec de tels témoignages qu'on peut approcher la conscience d'individus qui se sentaient comme « au confluent de deux fleuves... ». On peut également l'approcher en reconstituant des généalogies. S'il est logique de voir, en Afrique, qu'on passe, au fil des générations, de noms libyens à des noms puniques, puis à des noms latins (p. ex. Felix, fils d'Annobal, fils de Birzil, probablement le graveur de l'inscription de l'HI^F Mettich⁵²) il est tout aussi courant d'observer, en Afrique comme ailleurs, le flux et le reflux de la tradition : par exemple chez les Aufidii d'*Auzia*, en Maurétanie, où le grand-père, Aufidius Verna, appelle son fils Barigbal, tandis que Barigbal appelle le sien Verna iun(ior), sans doute en hommage à l'ancêtre⁵³. De son côté l'Agathopus de Pouzzoles, déjà nommé, est fils de Lachès, fils de Primogenius. Et ce qui confirme qu'il s'agit de préoccupations plus subtiles qu'un mouvement uniforme au fil des générations, c'est que, assez souvent, des frères, c'est-à-dire des contemporains issus du même milieu culturel portent les uns des *cognomina* latins, les autres des *cognomina* traditionnels. J'en ai rencontré des exemples en Afrique, à *Auzia*⁵⁴, au *Calceus Herculis*⁵⁵, à *Lepcis Magna*⁵⁶, mais je reviens volontiers sur l'exemple gaulois de C. Valerius Caburus, qui a eu deux fils, C. Valerius Procillus (nom que Kajanto rapproche de Proculus⁵⁷, celui qui est né en l'absence de son père, comme nous l'apprend Festus⁵⁸) et C. Valerius Dumnotaurus⁵⁹, qui porte un nom d'une tout autre origine.

L'acculturation, dans ses manifestations onomastiques, est donc un phénomène complexe, parce qu'il est en fait la somme de phénomènes individuels qui n'ont pas affecté seulement les vaincus, mais aussi les autres, dans un monde où d'ailleurs, comme l'a noté G. Picard, il n'y avait plus de vainqueurs ni de vaincus. Ces frères qui portent des *cognomina* d'origine différente prouvent bien qu'aucune frontière culturelle ne cerne exactement une communauté ethnique. Et pour prouver que l'acculturation affecte aussi les Romains de souche, je voudrais faire état de deux derniers aspects qui finiront de montrer la richesse du sujet qui nous préoccupe.

Le premier se rapporte à une longue controverse sur le nom des esclaves, qui est souvent un nom grec qu'ils conservent comme *cognomen* quand ils sont affranchis et qui peut se retrouver ensuite dans leur descendance devenue quiritaire. On a souvent voulu mettre ce nom grec en relation avec une ori-

gine gréco-orientale. Le point final a été mis par L. Vidman, qui a montré dans une étude intitulée *Les héros virgiliens et les inscriptions latines*⁶⁰, que les noms donnés aux esclaves représentent en fait les goûts littéraires et esthétiques de leurs maîtres. Autrement dit, une affaire de culture, mais de la culture du dominant, du *dominus* italien plus ou moins frotté d'hellénisme (ou de snobisme !), mais qui contribue à développer une culture mixte (une forme d'acculturation) dont les manifestations sont nombreuses dans l'épigraphie.

Et le second aspect, c'est le rôle des cultes orientaux, qui transportent dans la société italienne, puis occidentale, l'usage de noms théophores familiers aux Orientaux. Ainsi l'on rencontre en Italie et ailleurs en Occident une nouvelle strate onomastique où les noms sont de plus en plus exotiques : Apollinaris, Apollonius, Heracles, Herculianus, Hermogenianus, Isidorus, Serapio, etc... Bien lancée dès le haut empire, cette mode connaît, à partir du III^e s. un développement prodigieux avec le goût pour les *signa* à caractère mystique, tel Horonatus (attesté dans un hypogée gnostique de la Via Latina⁶¹) ou d'autres, d'interprétation souvent incertaine (Potamius⁶², Antacius⁶³) et avant l'apparition, dont on ne dira rien ici, des noms chrétiens.

En signalant ces deux derniers points, j'ai voulu montrer que l'acculturation ne se faisait pas toujours dans le même sens et que, pour reprendre la formule de A.N. Sherwin-White, la citoyenneté romaine est bien le rassemblement de toutes les *gentes*⁶⁴ et, j'ajouterai, de toutes les cultures.

*

Pour ma conclusion, je voudrais appeler à la rescousse Horace, Saint Augustin et le président Sedar Senghor. Chacun sait comment la Grèce vaincue a su vaincre son rude vainqueur en apportant les arts à l'agreste Latium. Ce qui au début n'était peut-être qu'un snobisme a dépassé les limites d'une mode passagère pour devenir ce que Senghor a appelé « un métissage culturel ». Non seulement les élites l'ont compris ainsi, mais aussi le peuple qui, dans tout l'empire, par l'effet d'une sorte de « chimie » qu'on a du mal à analyser (car sans doute la diffusion des cultes orientaux n'y occupe qu'une certaine place) assume dans son onomastique individuelle un héritage commun, qui a parfois ses détracteurs, mais aussi ses défenseurs : lorsque le vieux grammairien païen Maximus de Madaure raille (évidemment avec des préoccupations polémiques) les noms barbares – Miggin, Sanam, Namphamo – que portent les martyrs chrétiens, en qui il ne voit que des individus louches et justement condamnés⁶⁵, S. Augustin (le Romain Aurelius Augustinus) est outré : « comment peux-tu être à ce point oublieux de toi-même,

toi, un Africain, qui écris pour des Africains, et alors que nous sommes tous les deux enracinés en Afrique, pour tourner en dérision des noms puniques ? »⁶⁶. Mais quels noms relève-t-on dans la lignée d'Augustin ? Patricius, le père ; Augustinus ; et enfin Adeodatus, nom en qui se conjuguent, on vient de le voir, *africitas* et romanité : c'est comme une gerbe de traditions que chacun, dans l'empire, a conscience de défendre.

Sinon, comment expliquer, par exemple, qu'en ce milieu rudement provincial, mais passionnément romain, de soldats illyriens d'où émerge la famille de Constantin, on ait donné à l'un de ses demi-frères, puis à un de ses neveux, le nom inattendu d'Hannibalianus ? En fait, ces deux jeunes gens l'avaient hérité de leur aïeul, un préfet du prétoire qui, tout en étant originaire de la province d'Asie (et peut-être de la cité de Tralles), s'appelait Afranius Hannibalianus⁶⁷. C'est-à-dire que ce citoyen romain *Asiae oriundus*, portait un gentilice qui semble bien originaire de l'Italie méridionale et tyrrhénienne (de la Campanie jusqu'à la Calabre⁶⁸) et pour cognomen le dérivé d'un nom phénicien théophore (« Ba'al a favorisé »), passé à Carthage avec le retentissement que l'on sait et qui déborde l'événement politique et militaire pour envahir la littérature historique internationale (Polybe et Tite Live) et aussi la littérature morale (Plutarque). Les Afranii de Tralles, héritiers non seulement d'une double culture, grecque et latine, mais d'une culture universelle (à l'instar de Polybe) adoptent ce nom (vraisemblablement porté par deux d'entre eux au moins⁶⁹) et le transmettent à la branche illyrienne de leur descendance, qui aurait pu faire souche à Constantinople si l'assassinat politique n'en avait décidé autrement (le nom devenant peut-être tabou dans la famille, voire dans la bonne société).

Y a-t-il un plus bel exemple de ce « métissage culturel » que le rapprochement de ces deux noms, le romain et le punique ? et que les pérégrinations de ce nom oriental au cours des siècles et autour de la Méditerranée ? Et, toujours autour de cette mer que j'évoquais au début, quelle parfaite illustration de ce qui nous retient ici que d'autres pérégrinations, celles de Saül de Tarse devenu le Romain Paulus, puisque, « élevé aux pieds de Gamliel dans la connaissance exacte de la loi »⁷⁰, il sait aussi le grec⁷¹, il évoque devant les Athéniens ἄγνωστος θεός⁷² et il explique comment il est citoyen de Tarse⁷³, mais aussi citoyen Romain⁷⁴, capable de maîtriser le latin autant que le grec et l'hébreu⁷⁵, et probablement aussi l'araméen. Y a-t-il une meilleure incitation à mesurer le secours de l'onomastique lorsqu'on cherche à déterminer la place que chaque individu a conscience d'occuper dans son histoire, c'est-à-dire entre sa cité et une culture universelle ?

NOTES

1. Tacite, *Ann.* XI, 24.
2. *CIL* XIII, 1668 = *ILS.* 212 ; Ph. Fabia, *La table claudienne de Lyon*, 1929.
3. R. Conway, *The Italic dialects*, t. II, (Index III), p. 589.
4. *Droit public*, p. 228 sq.
5. *CIL* I², 3 = XIV, 4125 = *ILS* 8561 ; A.E. Gordon, *The inscribed fibula praenestina, problems of authenticity*, Univ. of Calif. Public, vol. 16, 1975.
6. *IG*, II, 1, 444, l. 47.
7. J.B. Chabot, *Choix d'inscriptions de Palmyre*, Paris, 1922, p. 78 (inscription bilingue, l'autre texte, grec, donne la transcription Ζεβειδου Θαιμοαμεδου (l. 4).
8. *CIS* III, 3967.
9. J.B. Chabot, *Rec. des Inscr. libyques*, Paris, 1940, n° 451, il s'agit d'un texte bilingue, libyque et néopunique ; les deux lectures concordent en partie.
10. *Ann. ép.* 1978, 454.
11. Suétone, *diu. Claud.*, 25, 7.
12. Cicéron, *Verr.* III, 32, 135 ; *Flacc.*, 47 ; Suétone, *diu. Vesp.* 3, 1.
13. *CIL* V, 5050 = *ILS* 206 ; E. Frezouls, *A propos de la tabula Clesiana*, *Ktéma*, 6, 1981, p. 239-252 (avec traduction française p. 240, n. 12).
14. *Ciuitatem R(omanam) usurpantes in Campo Esquilino securi percussit*, Suétone, *diu. Claud.* 25, 8.
15. *CIL* V, 5050, l. 36-37 : *nomina ea quae habuerant antea, tanquam ciues Romani ita habere is permittam.*
16. A. Mocsy, *Antik Tanulmányok (studia antiqua)*, XII, 1965, p. 39-45, confirme en effet, de façon générale, que ni les *tria nomina*, ni le gentilice ne sont des signes sûrs du droit de Cité.
17. *Ann. ép.* 1981, 733.
18. I. Kajanto, *Latin cognomina*, p. 343.
19. Stace, *Siluae*, IV, 5, 47-48.
20. G. Alföldy, *Note sur la relation entre le droit de cité et la nomenclature dans l'empire romain*, *Latomus*, t. 25, 1966, p. 37-57.
21. *Röm. Staatsrecht*, III, p. 64.
22. Dio Cass., LX, 17, 7 ; en fait Claude interdit d'inquiéter les nouveaux Romains qui ont choisi un autre nom gentilice.
23. *Ann.*, III, 40.

24. *Ann.*, III, 42.
25. R. Cagnat, *IGRR*, IV, 883 ; *PIR*², C. 963.
26. *Latomus*, 1966, p. 42.
27. *Latomus*, 1966, p. 46.
28. J. Kolendo, C. Sallustius Crispus, premier gouverneur de l'Africa noua et la dispersion géographique du gentiice Sallustius en Afrique, *Arheoloski Vestnik*, t. 28, 1977, p. 255-277.
29. *Inscr. lat. de Tunisie*, 1318.
30. E. Badian, *Foreign Clientelae, 264-70 B.C.*, Oxford, 1958, p. 258.
31. Plutarque, *Cicéron*, 24.
32. *CIL*, III, 399.
33. *Apologia*, XXIV, 3.
34. Cités par G. Alföldy, *Latomus*, 1966, p. 42-43.
35. Le cas s'était déjà produit lors de la transcription en grec de noms orientaux : il suffit de rappeler Φλαουίος πλώσηπος ou, à Cyrène, le libyen hellénisé ΔΑΝΝΙΚΕΡΙΣ (O. Masson, *Ant Afr*, X, 1976, p. 59). Une pratique qui semble comparable s'observe encore aujourd'hui chez les Musulmans de l'Union Soviétique : ils portent un nom « islamique » aisément reconnaissable, pourvu d'une terminaison d'apparence russe : le Tatar Moustafa Djemilev ; le Kirghiz Faizullah Hodjaev ; l'Azerbaïd-jamais Ali Reza Aliev ; l'Usbek Abdurrahimov, mufti de Tachkent, etc...
36. Εὔς τρωμήν, 75.
37. cf. I. Kajanto, *The significance of non-latin cognomina*, *Latomus*, XXVII, 1968, p. 517-534 ; même parmi des militaires servant à Rome, et recrutés dans un milieu quiritaire, la proportion de ces *cognomina* peut dépasser 10 %. Il s'agit d'une pratique ancienne dans les plus grandes familles, par exemple celle des Claudii, originaires de *Regillae* en Sabine, qui adoptent volontiers, nous dit Suétone (*Tiberius*, I, 5), le *cognomen* Nero, quo significatur lingua sabina fortis ac strenuus. Pour d'autres exemples, cf. I. Kajanto, *The Latin Cognomina*, p. 42.
38. *CIL* VIII 17909 ; F. Jacques, *Les curateurs de cité dans l'Occident romain de Trajan à Gallien*, Paris, 1983, p. 377-379.
39. *IG*, I, 47.
40. A. Jirku, *Archiv. Orientalni*, XXXII, 1964, p. 355.
41. G. Halff, *Karthago*, XII, 1963-64, p. 121-122.
42. W. Seston, *BCTH*, 1971, p. 323-324.
43. Aug., *Ep.* 17 ; sur l'obscurité du sens de Namphamo, cf. G. Halff, *Karthago*, XII, 1963-1964, p. 75 et 126 (col. ii).
44. *Orientalis graeci inscriptiones selectae*, n° 595.
45. *CIL* VIII 26240.

46. *CIL* VIII 811.
47. *CIL* VIII 20425.
48. *CIL* VIII 22805.
49. *BCH* 1973, p. 242-245 ; 1975, p. 162-169 ; également *L'onomastique romaine d'expression grecque*, in *L'onomastique latine*, coll. intern. du CNRS, Paris, 1975 (1977), p. 405-417.
50. *Ann. Ep.* 1983, 202.
51. *Karthago*, xii, 1963-1964, p. 56-57.
52. *CIL* VIII 25902.
53. *CIL* VIII 9085-9086.
54. Les Caecilii Sanniboi et Rogatus (*CIL* VIII, 9051) ; les Gargilii Namefamo (*sic*), Pacatus, Donatus, Faustus et Fausta (*CIL* VIII, 911, en 246 p C) ; les C. Julii, Gitteus et Rogatianus (*CIL* VIII 9124).
55. Aelia Secundula et ses frères (ou demi-frères ?) Barea Mustula, Barea Marion et Temarsas Barei (famille syro-numide), *AE*, 1965, 274.
56. L. Caecilii Barichio et Januarius (*IRT* 672).
57. *Latin cognomina*, p. 126.
58. Paul Diacre, 225 ; selon le *Glossarium Labbaei*, œuvre très tardive : « né pendant la vieillesse de son père ».
59. *IG*, I, 47, 4 et VII, 65, 2.
60. *Anc. Society*, II, 1971, p. 162-173.
61. *Ann. ép.*, 1912, 115.
62. *CIL* VIII 2400.
63. *CIL* VIII 2393.
64. *Roman Citizenship*, p. 269.
65. *Aug., Ep.* 16.
66. *Id., Ep.*, 17.
67. *PIR*² A, 444 ; *PLRE*, t. 1, p. 407 (Hannibalianus 3).
68. R. Conway, *o.c.*, p. 557.
69. Cf. *supra*, n. 67 : une inscr. de Tralles mentionne un autre Hannibalianus qui semble le fils du précédent.
70. *Actes*, 22, 3.
71. *Actès*, 21, 37.
72. *Actes*, 17, 23.
73. *Actes*, 21, 39.
74. *Actes*, 22, 25-29.
75. *Actes*, 21, 40 ; 22, 2 ; 26, 14.

Jean-Marie Lassère

III

Le nom et le mythe

ÉTYMOLOGIE ET MYTHE ORIGINEL : ADRASTE, ANDROMAQUE, DÉJANIRE

par Alain MOREAU
Université Paul Valéry, Montpellier III

L'analyse structurale qui, mettant un mythe à plat, étudie en synchronie l'ensemble de ses versions et de ses variantes a prouvé à maintes reprises sa fécondité. Elle permet de dégager les grandes articulations du mythe et ses myèmes fondamentaux. Elle engendre pourtant un sentiment de frustration chez le mythologue séduit par les sirènes de la diachronie qui l'incitent à remonter jusqu'aux origines. Mais s'il succombe à la tentation, le sentiment de frustration resurgit : écrits et images font défaut, le mythe s'évanouit dans son passé. Le récit le plus ancien, *l'Iliade*, date du VIII^e siècle. Les tablettes en linéaire B font gagner encore quelques siècles mais livrent seulement des noms de divinités sans le contexte narratif. Avec un tel corpus il n'est pas possible de connaître la préhistoire du mythe. Nous voici aussi désarmés que Critias, dans le dialogue platonicien du même nom, constatant que des premiers Athéniens, « par suite de la disparition de leurs héritiers et de l'immensité des temps écoulés »¹, nous n'avons conservé que les *onomata*. *Amèkhania*, la déesse honorée chez les habitants d'Andros, triomphe. Or je voudrais montrer que l'*onoma*, le nom propre, peut aider le mythologue à échapper à la déesse *Amèkhania*, lorsque, remontant témérairement les siècles, il perd successivement tous les éléments du mythe, sauf précisément l'élément ultime, le nom du héros.

Cependant, avant de se lancer dans cette entreprise, il convient de réfuter les objections qui se lèvent aussitôt. La première est que parfois le personnage mythique change de nom au cours des temps. C'est ainsi que Laodikè,

fille d'Agamemnon, disparaît au moment où apparaît le nom d'Electre². Mais l'objection n'est pas déterminante car le cas est exceptionnel. La seconde est qu'en Grèce la coutume qui veut qu'on donne au fils aîné le nom du grand-père enlève au nom propre une bonne partie de sa fonction d'identification : le célèbre Alcibiade est fils de Cleinias III, fils d'Albiciade II, frère cadet de Cleinias II. Ceux-ci ont pour père Alcibiade I, fils de Cleinias. Les tableaux généalogiques de la mythologie offrent de tels exemples de retour des noms propres à l'intérieur d'une même race : Aglauros II est la fille d'Aglauros I, Idaea II est l'arrière-petite-fille d'Idaea I, Iléos II le petit-neveu d'Ileos I, Praxithéa II la petite-fille de Praxithéa I. Mais il s'agit toujours de personnages secondaires. Dans les familles les plus illustres le retour des noms est évité et les grands héros sont nettement individualisés : Oreste est fils d'Agamemnon, fils d'Atrée, fils de Pélops, fils de Tantale, fils de Zeus. Etéocle et Polynice sont fils d'Œdipe, fils de Laïos, fils de Labdacos, fils de Polydoros, fils de Cadmos, fils d'Agénor, fils de Poséidon. Jason est fils d'Aeson, fils de Créthée, fils d'Eole. On remonte ainsi d'anthroponyme spécifique en anthroponyme spécifique jusqu'au fondateur de la race, le plus souvent un dieu.

La seconde objection écartée, une troisième se dresse aussitôt. Si nous reconnaissons aux noms mythiques une fonction d'identification, il ne s'ensuit pas nécessairement que ces noms aient une signification susceptible de nous aider dans notre recherche du mythe originel. « Les noms propres n'ont pas de *sens*, déclare S. Ulmann, et par conséquent la notion de signification ne s'applique pas à eux. La fonction d'un nom propre est l'*identification* pure : distinguer et individualiser une personne ou une chose à l'aide d'une étiquette spéciale »³. Mais ethnologues et sociologues réfutent une telle assertion. Lévi-Strauss refuse d'admettre que les noms propres soient dépourvus de signification. « Le problème des rapports entre noms propres et noms communs, dit-il, n'est pas celui du rapport entre nomination et signification. On signifie toujours, que ce soit l'autre ou soi-même ». Christian Bromberger insiste sur la nécessité d'une analyse des fonctions symboliques des noms propres : « Le système onomastique apparaît, en fait, comme une double grille de lecture de la société et de la culture dont il participe. C'est, d'une part, un système classificatoire dont l'étude permet de cerner les principes -patents ou latents- selon lesquels une société regroupe et distingue les individus ; c'est, de l'autre, un système de symboles dont l'analyse dévoile les valeurs et les enjeux qui se greffent sur l'identité individuelle et collective »⁴ A plus forte raison, les anthroponymes des créations littéraires

se chargent de signification : le choix de noms comme Grandgousier, Harpagon, Gobseck, Charles Bovary (le boeuf) ou Bumble et Dodger (dans *Olivier Twist*) n'est certainement pas arbitraire.

Or s'il y a un peuple pour qui les noms propres sont signifiants, c'est bien le peuple grec⁵. L'étymologie des noms propres semble avoir été l'un de ses passe-temps favoris. Les Grecs en jouent avec une telle virtuosité que souvent ils ne se contentent pas d'une seule explication, mais en proposent deux, trois, quatre. Homère, dans l'*Odyssee*, suggère une étymologie d'Ulysse (Ὀδυσσεύς), celui qui est odieux à Zeus (ὠδύσαο, Ζεῦ, *Od.*, I, 62), odieux à Poséidon (ὠδύσατ', *Od.*, V, 340)⁶, et en propose explicitement une autre : Autolykos a appelé son petit-fils *Odusseus* parce que nombreux sont ceux qui ont ulcéré son cœur (ὀδυσάμενος, *Od.*, XIX, 407). A moins encore que le héros ne soit celui qui donne ou reçoit la douleur (ὀδύνη)⁷. Socrate dans le *Cratyle* dote le nom d'Apollon de quatre étymologies : ἀπολούων, « celui qui lave », ἀπλοῦν, « sincère », ἀεὶ βάλλων, « celui qui atteint toujours », Ὀμοπολῶν, par substitution de l'a à *homo*, « l'auteur du mouvement simultané » (parce qu'il préside à l'harmonie)⁸. Tout au long du *Cratyle*, Socrate jongle avec les étymologies. Jeu sans doute et non science, chez Homère comme chez Platon, dans la mesure où chez Homère l'étymologie n'a pas de valeur absolue et varie en fonction du contexte narratif, dans la mesure où Platon refuse l'étymologie la plus attendue, la plus facile, pour d'autres qui relèvent de l'acrobatie verbale⁹. Et pourtant à travers la diversité des étymologies proposées, c'est une connaissance du personnage nommé que cherchent à atteindre les poètes. Le jeu est sérieux. Tourné et retourné, disséqué, le nom finira par livrer son secret, celui de l'être qu'il nomme. Jeu sérieux aussi chez Platon, en dépit des apparences. Il n'est pas certain que Méridier, dans l'édition des Belles Lettres, ait raison quand il affirme que Socrate approuve la thèse conventionaliste d'Hermogène et condamne la thèse naturaliste de Cratyle selon lequel chaque objet a reçu sa juste dénomination, un signifiant adapté à sa signification. Et je croirais volontiers avec Gérard Genette¹⁰ qu'il y a un fond cratylien dans l'anticratylisme de Socrate. Par cette fascination pour l'étymologie, pour les noms signifiants, Socrate (et avec lui Platon) s'inscrit dans toute une tradition qui remonte à Homère, nous l'avons vu, et qui, se poursuivant tout au long de l'antiquité gréco-romaine, s'étend encore au Moyen-Age grâce aux *Etymologiarum libri* d'Isidore de Séville.

Les écrivains grecs le disent souvent : leurs héros sont *epônumoi*, en accord avec leur nom¹¹. Et Aristote, dans la *Rhétorique* (II, 23, 1400b,

18sqg), fait du *topos* ἀπὸ τοῦ ὀνόματος le dernier des vingt-huit *topoi* de la preuve. On est donc tout à fait en droit de considérer que les Grecs qui ont nommé les personnages mythiques leur ont donné des noms signifiants, et par conséquent que ces noms sont des vestiges susceptibles de permettre à l'archéologue de reconstituer le monument perdu. C'est l'essai que je voudrais tenter à partir de trois exemples : Adraste, Andromaque et Déjanire¹².

Le premier héros sera Adraste, roi argien, beau-père de Polynice¹³. Le nom *Adrastos* est aussi un adjectif se décomposant en trois éléments : *a* privatif ; racine *dras* qu'on trouve dans δράστης, esclave fugitif, ἀποδιδράσκειν, s'enfuir secrètement, διαδιδράσκειν, s'enfuir de côté et d'autre ; suffixe *tos* marquant la possibilité. On traduira donc soit « incapable de s'enfuir » (ou « qui ne cherche pas à s'enfuir »), sens qu'on rencontre chez Hérodote (IV, 142) ; soit « qu'on ne peut fuir, inévitable ». Le thème de la fuite constitue un thème essentiel du mythe d'Adraste. Instigateur de l'expédition argienne contre Thèbes, il est le seul chef survivant, car il a pu gagner Argos grâce à son char auquel se trouve attelé Areion, un cheval merveilleux que personne ne peut rattraper. C'est la version la plus connue du mythe¹⁴. Mais nous nous trouvons alors placé devant un paradoxe. Comment un personnage qui est le seul de tous ses compagnons à réussir sa fuite peut-il s'appeler « celui qui est incapable de s'enfuir » ? Certes les Grecs pratiquent parfois l'antiphrase ; ils nomment la main gauche ἡ ἀριστερά (« la meilleure des deux ») ou l'aile gauche de leurs armées τὸ εὐώνυμον κέρως (« l'aile qui a un nom de bon augure »), alors que la gauche est le côté de mauvais augure. Mais outre que l'antiphrase n'est pas un procédé si courant, elle s'inscrit dans une mentalité archaïque qui cherche à détourner le mal en appelant « bon » ce qui est mauvais. L'antiphrase est apotropaïque. Ce n'est pas le cas du nom d'Adraste si on le traduit par « incapable de s'enfuir ». Loin de détourner le mal, on l'attire sur le héros. Admettons même que le nom d'Adraste entre dans la catégorie rare de la « caconymie » apotropaïque, qui « consiste à donner au nouveau-né, comme protection contre le mauvais œil, ou pour éviter la jalousie des puissances supérieures, un nom défavorable, grotesque ou de mauvais augure »¹⁵ comme Aiskhros et ses composés ou Strabon, il n'en reste pas moins que traduire Adraste par « incapable de s'enfuir » constitue une interprétation apparemment en contradiction avec les données du mythe. On est donc amené à préférer l'autre sens du mot *adrastos* : « inévitable ». Mais un obstacle se dresse aussitôt. Rien,

dans une première lecture du mythe, ne justifie une telle traduction. On ne voit pas en quoi Adraste est inévitable. Nous sommes arrêté par une aporie.

Pour en sortir, je propose de laisser temporairement de côté le plus illustre des Adraste et d'examiner les autres Adraste mythiques, ceux qui n'ont droit qu'à quelques lignes dans les encyclopédies, en espérant qu'ils nous apporteront quelques indices.

- Pausanias (II, 20, 5) signale qu'à Argos, en compagnie des statues des sept chefs des Epigones qui prirent Thèbes lors de la deuxième expédition argienne, étaient érigées d'autres statues, parmi lesquelles celle d'Adraste, fils de Polynice, petit-fils d'Adraste I, qui porte, selon la coutume, le nom de son grand-père. L'appellation n'est donc pas signifiante. De plus le personnage n'est qu'un nom sans légende.

- Hygin (*Fab.* 242) recense parmi les héros qui se suicidèrent un certain Adraste qui, avec son fils Hipponous, se jeta dans le feu, à la suite d'un oracle d'Apollon. Peut-être faut-il identifier cet Adraste à Adraste I. Alain Fraise suggère qu'Hipponoos, dont le nom signifie « esprit du cheval », pourrait être assimilé au cheval Areion¹⁶.

Dans *Illiade* trois Adraste combattant du côté des Troyens, présentent des traits communs :

- Le premier, accompagné de son frère Amphios, est originaire de Percote, une ville de Troade. Parmi les gens qu'il a sous ses ordres, certains viennent d'Adrastée, une ville de Mysie. Il est fils de Mérops :

« Mérops, mieux que personne, connaissait l'art divinatoire ; il ne voulait pas voir ses fils partir pour la bataille meurtrière. Mais ils ne l'écoutaient pas : les déesses du noir trépas les conduisaient tous les deux ».
(*Il.*, II, 831-834)

Comme le voulait leur destinée, ils trouvent la mort, sous les coups de Diomède (*Il.*, XI, 328sq.). La relation entre Mérops et son fils Adraste rappelle la relation entre Amphiaros et son beau-frère Adraste I. Les deux Adraste refusent d'ajouter foi à des prédictions funestes et conduisent leurs troupes vers la catastrophe. La différence est que l'Adraste de Troade laisse la vie au combat, tandis qu'Adraste I échappe à la mort. C'est Amphiaros, le devin, qui disparaît. Ce qui est étrange, c'est que le couple des deux frères

Adraste-Amphios rappelle jusque dans les noms le couple des deux beaux-frères Adraste I-Amphiaraos. Amphios ressemblant à une forme abrégée d'Amphiaraos. Cela conduit Bethe¹⁷ à admettre une identification entre les deux groupes et à supposer que dans la version ancienne Adraste I (comme l'autre Adraste) mourait au combat avec ses compagnons. Il voit une preuve de cette hypothèse dans le fait que ni Homère (*Il.*, IV, 409), ni Hésiode (*Trav.*, 162-163), ni Pindare dans la IX^e *Néméenne* (21-24) ne mentionnent la fuite d'Adraste¹⁸.

- Le deuxième Adraste est victime de deux coups du sort. Il est poursuivi par Ménélas. Ses chevaux, affolés, butent contre la branche d'un tamaris. Le char se brise. Les chevaux s'échappent. Adraste roule à terre. Ménélas s'approche, la javeline au poing. Adraste lui saisit les genoux et le supplie : « Je te donnerai une immense rançon ». Ménélas va se laisser fléchir. Mais à ce moment précis survient Agamemnon, qui rudoie son frère : « pas de quartier pour les Troyens ! » Et Ménélas perce le flanc d'Adraste (*Il.*, VI, 37-65). Curieusement, Adraste I connaît un accident de char identique. D'après Philochore (328F 113 Jacoby = Strabon, 9, 2, 11 p. 104), au lieu-dit *Harma*, près de Thèbes, le char du chef argien, au cours de la fuite, se serait brisé. Plus heureux que le guerrier troyen, Adraste I se serait sauvé grâce à Areion.

- Lorsqu'au Chant XI Hector a donné aux Troyens l'ordre de fuir, Patrocle s'élance à leur poursuite et sa première victime s'appelle Adraste (*Il.*, XVI, 692sq.).

Les trois Adraste subissent un destin pareillement funeste. Leur nom répond à la première signification du mot *adastos* : ils sont incapables de fuir.

Hérodote (I, 34-45) rapporte l'histoire d'un Adraste sur lequel le destin s'acharne d'une manière encore plus spectaculaire. Fils de Gordias, roi de Phrygie, il a été chassé par son père pour avoir involontairement tué son propre frère. Crésus, roi de Lydie, l'accueille, le purifie et lors d'une chasse au sanglier lui confie le soin de veiller sur son fils Atys menacé de mort par un présage : un songe a averti Crésus qu'Atys doit succomber des suites d'une blessure faite par une pointe de fer. La bête cernée, les chasseurs lancent leur javelot et celui d'Adraste atteint le fils de Crésus, qui est tué. Le meurtrier, malgré le pardon de Crésus, se suicide sur le tombeau de sa victime.

Derrière l'apparence anecdotique de ce récit, on devine tout un contexte religieux. C'est la Némésis, déclare Hérodote lui-même (I, 34), qui a cruellement frappé Crésus, parce qu'il s'était cru le plus heureux de tous les hommes. Les dieux se servent de sangliers comme instruments de mort. Arté-

mis lance contre le pays de Calydon un sanglier qui massacre les chasseurs envoyés contre lui ; la dispute autour de sa dépouille entraîne le meurtre des oncles de Méléagre, puis la mort de Méléagre lui-même. C'est encore Artémis qui suscite le sanglier responsable de la mort d'Adonis. Zeus envoie dans les campagnes de Lydie un sanglier qui tue Attis, jeune prêtre de Cybèle. La Lydie, c'est aussi le pays de Crésus ; et l'homonymie entre Atys et Attis incite à croire que le récit d'Hérodote constitue une transposition du mythe d'Attis, amant de Cybèle.

Un sanglier intervient aussi dans l'histoire d'Adraste I. Une nuit d'orage, Polynice chassé de Thèbes par Étéocle et Tydée chassé de Calydon par son père Oinée pour meurtre se présentent au palais du roi argien pour demander l'asile. Mais arrivés dans l'avant-cour ils se prennent de querelle et se battent. Adraste accourt au bruit, les fait entrer et se rend compte alors que Polynice porte un lion comme emblème sur son bouclier et Tydée un sanglier¹⁹. Or un oracle lui avait annoncé qu'il donnerait ses filles à un lion et à un sanglier. L'oracle s'accomplit. Polynice épouse Argia et Tydée Déipylé²⁰. Tydée au sanglier jouera un rôle aussi funeste que les sangliers des autres mythes par son ardeur à préparer une expédition qui s'achèvera en désastre.

La tonalité religieuse de cet ensemble de mythes se précise dans un détail fourni par Antimaque de Colophon (*Thébaïde*, Fr.43 Kinkel) ; Adraste (l'un des trois Adraste troyens)²¹ fut le premier à bâtir près du fleuve Aisépos un temple à Némésis-Adrastée, divinité asiatique, originaire de Phrygie. Son nom signifie « l'inévitable ». L'une de ses épiclèses, attestée chez Plutarque²², est Εἰμαρμένη (le sort fixé par le destin, le destin). Némésis et Adrastée sont associées sur certaines médailles de Smyrne, debout sur un char traîné par des griffons²³. Parfois comme dans le fragment d'Antimaque les deux déesses sont confondues²⁴.

Comme entre Adraste I et les autres Adraste, il y a des points communs entre Adraste I et Adrastée : l'homonymie, bien sûr, mais aussi l'attelage. Le char de l'une est attelé de griffons, le char de l'autre est traîné par Areion, cheval surnaturel né de Poséidon, dieu marin et chthonien et de Déméter Erinys, déesse doublement chthonienne²⁵. Il est κυανοχίτης, à la crinière noire²⁶. Or la couleur désignée par le mot *kuanos* est celle du démon infernal Eurynomos²⁷. Areion est donc, à coup sûr, un animal psychopompe. Beau-père de Polynice le lion et de Tydée le sanglier²⁸, Adraste est de plus un maître des fauves comme Adrastée, à l'instar d'Artémis et de Cybèle, est une dame des fauves²⁹.

Il est permis de dresser un bilan. Adraste présente de nombreuses analogies avec des homonymes qui, comme lui, subissent le malheur et le répandent autour d'eux. Il est avec Polynice et Tydée l'instigateur d'une expédition qui s'achève en catastrophe. Certes il échappe à la mort : tous les chefs meurent sauf lui, encore que l'hypothèse de Bethe selon laquelle originellement il périssait avec ses compagnons ne soit pas à exclure, non seulement parce que les textes les plus anciens ne font pas de distinction entre Adraste et les autres chefs argiens, mais aussi parce que son char est traîné par un cheval psychopompe qui le conduit peut-être aux Enfers³⁰. En tout cas, même la version traditionnelle prend bien soin d'éviter de présenter Adraste comme un héros chanceux. Dix ans après l'expédition argienne, l'expédition des Épigones aboutit à un résultat symétrique et inversé : Thèbes est prise, tous les chefs argiens survivent, sauf Aegialée, le fils d'Adraste³¹. Celui-ci meurt de vieillesse et de chagrin à Mégare³².

Les désastres mêmes qu'Adraste sème autour de lui ou récolte pour son propre compte ne lui donnent pas les traits d'un être misérable. Ils lui apportent le sombre prestige d'un héros marqué par le destin, instrument des puissances surnaturelles. Ce halo de malheur est accentué par ses analogies avec la déesse Adrastée, la dangereuse divinité au char attelé de griffons. De sorte que l'ambivalence contenue dans l'adjectif *adastos*, « qui ne peut échapper à son destin » ou « inévitable », se retrouve dans le mythe du héros : il est l'illustration du pouvoir de la Destinée, dont il est à la fois la victime et l'exécutant. Il est dès lors permis de formuler l'hypothèse suivante : les Adraste humains seraient des avatars abâtardis d'Adrastée, divinité du destin ; ou d'un *Adastos*, correspondant masculin d'Adrastée, l'Adraste argien constituant le plus glorieux de ces avatars.

De cette hypothèse nous pouvons trouver la confirmation dans la présence à époque historique de cultes en l'honneur d'Adraste. Hérodote (V, 67) rapporte que Clisthène de Sicyone se comporta fort mal envers le héros Adraste en attribuant à Mélanippe, son ennemi thébain, les honneurs qui lui étaient rendus jusqu'alors. Mais le passage permet précisément de découvrir en quelle considération Adraste était tenu chez les habitants de Sicyone. Sur la place de la ville il avait une chapelle (ἡρώιον). On lui offrait des sacrifices et des fêtes. On célébrait ses malheurs dans des choeurs tragiques. Ce culte existait très anciennement puisque Clisthène exerça le pouvoir au début du VI^e siècle (601 à 570 environ). Il avait été vraisemblablement institué par l'aristocratie dorienne « qui se glorifie de remonter aux Héraclides, rattache

ses traditions guerrières à l'Argos homérique et vénère le héros Adrastos qui combattit les Cadméens »³³.

Honoré chez les Mégariens, où se trouvait son corps, il l'était aussi à Sicyone, où se trouvait son cénotaphe³⁴. Il l'était peut-être aussi à Corinthe. Pausanias (II, 23, 2) nous informe que près du temple de Dionysos on pouvait voir la maison d'Adraste, plus loin un sanctuaire d'Amphiaraos, et de l'autre côté la tombe d'Eriphyle. Située entre un temple et un sanctuaire, l'*oikia* d'Adraste est sans doute un lieu sacré. Enfin, près d'Athènes, au lieu-dit *Kolonos Hippios*, Colone aux chevaux, Pausanias (I, 30, 4) put contempler une chapelle (ἡρῶον) où étaient vénérés les héros Pirithoos, Thésée, Oedipe et Adraste³⁵.

L'étymologie et l'homonymie permettent donc de cerner la personnalité profonde d'un héros et de retrouver au delà du soldat vaincu une puissance du destin originaire d'Asie Mineure, puisque c'est de cette contrée que sont issus la déesse Adrastée et les quatre Adraste d'Homère et d'Hérodote. Ainsi s'expliquent les formes ioniennes Ἄδρηστος et Ἄδρήστεια à côté d'Ἄδραστος et Ἄδράστεια. La présence d'une civilisation ionienne en Asie Mineure suffit à expliquer ces anthroponymes. Faut-il aller chercher plus loin et voir dans de tels noms des éléments asiano-égéens homonymes de racines grecques, comme le prétend Charles Autran³⁶ ou la traduction grecque de noms asiatiques comme le déclare Roscher³⁷ ? Il me semble que la permanence dans le mythe du thème de la fuite impossible qui correspond exactement à l'étymologie grecque infirme la théorie d'Autran et prouve à tout le moins que si traduction il y a eu, celle-ci s'est faite à époque très ancienne.

Le deuxième exemple sera celui d'un personnage aux traditions littéraire et iconographique moins riches mais qui n'en constitue pas moins un cas tout à fait intéressant. Il s'agit d'Andromaque³⁸. Pour parler de cette héroïne, je m'appuierai notamment sur la très remarquable communication de P. Wathelet au Colloque de Chantilly 1986 consacré aux *Peuples et pays mythiques*. Le nom d'Andromaque signifie « qui combat l'homme ». Apparemment nous nous trouvons devant une situation aussi paradoxale que lorsque nous traduisons le nom d'Adraste par « incapable de s'enfuir », alors que le roi argien est le seul de tous ses compagnons à échapper à la mort après le désastre de l'expédition. Si une héroïne semble particulièrement féminine, c'est bien Andromaque. Elle est féminine par sa beauté : « Andro-

maque aux bras blancs » (*Il.*, VI, 377 ; XXIV, 723), au « sein parfumé » (VI, 483) ; par sa sensibilité : son « rire en pleurs » lorsque le petit Astyanax s'effraie du casque d'Hector est célèbre (*Il.*, VI, 484). Elle gémit, fond en larmes à plusieurs reprises³⁹. Elle s'évanouit lorsqu'elle voit le cadavre d'Hector traîné par le char d'Achille (*Il.*, XXII, 466sq.). Elle accepte la place inférieure réservée à la femme dans la société grecque et obéit sans se rebeller lorsqu'Hector la renvoie à des travaux féminins :

« Allons ! rentre au logis, songe à tes travaux, au métier, à la quenouille, et donne ordre à tes servantes de vaquer à leur ouvrage. Au combat veilleront les hommes, tous ceux -et moi, le premier- qui sont nés à Ilios ». (*Il.*, VI, 490-493)

Ce sont précisément de telles activités qui l'occupent lorsqu'elle entend au loin les gémissements qui annoncent la mort d'Hector⁴⁰.

Dans tout cela, rien qui indique une femme en rébellion contre l'homme : nouvelle aporie. Puisque la méthode qui consiste à comparer le personnage étudié aux personnages homonymes s'est révélée fructueuse, pourquoi ne pas l'utiliser à nouveau ? De l'Andromaque, fille d'Eurymédon d'Athènes, qui, d'après Servius (comm. ad *En.*, VI, 21), fut envoyée avec Thésée pour être sacrifiée au Minotaure, il n'y a rien à tirer. En revanche, la troisième Andromaque mythique est beaucoup plus intéressante : c'est une Amazone. Selon Tzetzés (*Posthomerica*, 182), elle vint secourir les Troyens et fut tuée au cours des combats. Elle est citée aussi par le scholiaste de *l'Iliade* (III, 189) et figurée dans vingt sources iconographiques à propos d'un autre épisode mythique : l'expédition entreprise par Héraclès pour s'emparer de la ceinture d'Hippolytè, reine des Amazones⁴¹. Elle joue un rôle important : non seulement son nom est celui qui est le plus souvent inscrit, mais encore c'est le chef de l'expédition lui-même, Héraclès, qui l'attaque, l'épée ou la lance à la main. La personnalité de cette héroïne s'accorde avec l'étymologie du nom. L'Amazone nous encourage à reprendre avec plus de précision le portrait de l'épouse d'Hector dans *l'Iliade*. On découvre alors que son tempérament n'est peut-être pas aussi féminin qu'une première lecture le laissait supposer. J'utilise ici trois des arguments de P. Wathelet.

Des huit enfants d'Eétion, Andromaque était la seule fille. Elle avait sept frères, tous tués le même jour par Achille (*Il.*, VI, 421). Inversement le Troyen Dolon « est fils unique, à côté de cinq soeurs » (*Il.*, X, 317). Or Dolon est un lâche. Il se dissimule sous la peau d'un loup gris (*Il.*, X, 334),

prédateur plus malfaisant que vaillant⁴². Avec Achille il a seulement un point commun : il est ποδῶκης, « aux pieds rapides » (*Il.*, X, 317). Mais sa rapidité lui sert seulement à fuir, non à poursuivre (*Il.*, X, 358-359). Il est comparé à une biche et à un lièvre (*Il.*, X, 361). Il manifeste une frayeur déshonorante :

« Dolon s'arrête, saisi d'effroi. Il balbutie : dans sa bouche, on entend claquer ses dents. Il est blême de peur ». (*Il.*, X, 374-376)

Il pleure (*Il.*, X, 377). Pour avoir la vie sauve, il n'hésite pas à trahir sa patrie et à provoquer le meurtre de Rhésos, un roi allié (*Il.*, X, 427sq.). Il supplie en vain et reçoit la mort non d'un héros, mais d'une victime propitiatoire (*Il.*, X, 454sq.). On dirait que le fait d'avoir été élevé avec cinq filles l'a émasculé, lui a fait perdre la vaillance, qualité normalement attribuée aux hommes dans cette société dominée par l'homme⁴³. C'est pourquoi on pourrait se demander si Andromaque, élevée en compagnie de sept frères, n'a pas au contraire acquis les vertus des hommes.

Un deuxième indice est fourni par l'allusion à la mère :

« Ma mère même, qui régnait (βασιλευεν) au pied du Placos forestier... » (*Il.*, VI, 425).

On pense au rôle prééminent que joue la reine Arète dans l'île des Phéaciens, à la gynécocratie des Lemniennes et des Amazones. Ce ne sont pas là les coutumes habituelles du monde grec.

On ne s'étonnera donc pas de voir Andromaque s'écarter parfois de son rôle de femme. C'est elle qui s'occupe de nourrir les chevaux d'Hector (*Il.*, VIII, 185sq.), travail d'homme pourtant : les noms *hippoboskos*, *hippobotès*, *hippoboukolos*, *hippokomos*, *hippophorbos*, n'ont pas de féminin. Elle n'hésite pas à donner des conseils tactiques à Hector :

« Arrête donc l'armée près du figuier sauvage, là où la ville est le plus accessible, le mur le plus facile à emporter. C'est là que, par trois fois, leurs meilleurs chefs nous sont venus tâter... » (*Il.*, VI, 433-435)

Passage qui a paru si étonnant qu'Aristarque (suivi par de nombreux savants contemporains) l'avait athétisé. Pourtant il est philologiquement inattaquable et la réplique d'Hector ne se justifie que précédée de l'avis d'Andromaque.

D'autres traits, en dehors de l'*Illiade*, viennent confirmer cet aspect viril et amazonien d'Andromaque. Chez Dictys de Crète (*De bello troiano*, 3, 20), elle accompagne Priam dans la tente d'Achille avec ses deux fils, Astyanax-Skamandrios et Laodamas⁴⁴, action qui paraît tout à fait étonnante quand on la rapproche de la scène de l'*Illiade* : Achille, empli de stupeur à l'idée que Priam a osé l'affronter, lui qui lui a tué tant de fils, déclare :

« Vraiment ton cœur est de fer ». (*Il.*, XXIV, 521)

Dictys de Crète est un auteur tardif, certes, mais c'est un lecteur d'Homère, qu'il complète, comme l'avaient fait avant lui les successeurs immédiats de l'auteur de l'*Illiade*, Arctinos de Milet ou Leschès. Au delà de l'Andromaque homérique, ils retrouvent l'énergique Amazone. Très étrange aussi est l'Andromaque au pilon qui sur trois vases à figures rouges brandit avec énergie son arme improvisée contre un guerrier achéen pour tenter de sauver la vie d'Astyanax. Le nom d'Andromaque est inscrit sur une *kylix* datée de 495 av. J.-C. environ, ce qui permet de l'identifier sur les deux autres vases qui traitent le même thème : une hydrie datée de 480 av. J.-C. environ et un cratère attique du deuxième quart du Ve siècle av. J.-C.⁴⁵. Des vases du Ve et du IV^e siècles, s'inspirant probablement de l'*Ethiopide* d'Arctinos (peut-être VIII^e siècle av. J.-C.) figurent la réception de Penthésilée, reine des Amazones, par Priam. Sur plusieurs d'entre eux Andromaque assiste à la scène⁴⁶. Sans doute cette présence sert surtout à souligner la relation entre la mort d'Hector et la venue de l'Amazone ; elle n'en est pas moins remarquable, même si chez Quintus de Smyrne, qui a repris l'épisode, Andromaque est douloureusement sceptique devant les promesses fanfaronnes de Penthésilée⁴⁷.

Il apparaît donc que l'étymologie du nom d'Andromaque n'est pas aussi paradoxale qu'on pourrait le croire dans un premier temps. L'hypothèse proposée par P. Wathélet et qui, personnellement, me convainc, est qu'Homère a puisé dans un stock de récits antérieurs. Il a trouvé le nom d'Andromaque dans un catalogue d'Amazones et a composé un être nouveau, mais il a emprunté aussi au personnage primitif quelques traits qui ne sont pas en harmonie avec l'Andromaque féminine de l'*Illiade* et qui par là même sont révélateurs. Le souvenir de l'héroïne ancienne est sensible aussi chez les peintres et écrivains postérieurs.

Le troisième exemple présente beaucoup d'analogies avec le cas d'Andromaque. Il s'agit de Déjanire, fille d'Oïnée⁴⁸. Le personnage des *Trachiniennes* de Sophocle est une créature douce et féminine. Et pourtant le nom

Δηϊ-άνειρα est composé de δηϊός, « meurtrier, hostile, ennemi », et άνήρ, « homme, époux, guerrier », et signifie donc « tueuse d'hommes » ou « tueuse de l'époux ». Appliquant la même méthode que dans les deux exemples précédents, je me tourne vers les personnages homonymes.

- Déjanire, fille du roi Dexaménos, est arrachée au Centaure Eurytion (qui est tué) et épousée par Héraclès⁴⁹. Dans deux autres versions de ce mythe, les aventures de cette Déjanire sont attribuées à Mnésimaché, « qui se souvient du combat », beau nom pour une Amazone, même s'il n'est pas attesté en tant qu'Amazone chez les mythographes et les peintres de vases⁵⁰, ou à Hippolyté, homonyme de la reine des Amazones⁵¹.

- Déjanire, épouse de Pélasgos, donne naissance à Lycaon qui se marie avec la nymphe naïade Cylléné⁵². Celle-ci est sans rapport avec les Amazones.

- Déjanire, une Amazone, est tuée par Héraclès lors de l'expédition entreprise pour ramener la ceinture d'Hippolyté⁵³.

Sur trois homonymes de Déjanire, l'une est une Amazone et une autre connaît les mêmes aventures que l'homonyme d'une Amazone⁵⁴. Un tel constat nous incite à reprendre l'étude du mythe de la fille d'Oinée. D'emblée un fait essentiel vient corroborer l'étymologie : tous les hommes qui ont désiré ou possédé cette héroïne s'en sont fort mal trouvés : le dieu-fleuve Achéloos est vaincu par Héraclès qui lui arrache sa corne, ce que l'on peut considérer avec Georges Devereux comme une castration symbolique⁵⁵. Le Centaure Nessos est frappé d'une blessure mortelle par la flèche d'Héraclès. Quant à celui-ci, ayant revêtu la tunique envoyée par Déjanire, il meurt dans d'atroces souffrances. Or l'examen des sources du mythe semble bien prouver que dans la version la plus ancienne Déjanire était une Amazone virile⁵⁶. Dans la *Prise d'Oechalie*, épopée de Créophilos de Samos datant du VII^e siècle av. J.-C., le poète mentionnait Médée qui tua le roi de Corinthe, Créon, grâce à ses *pharmaka*, ses poisons⁵⁷. Le sujet de cette œuvre était l'expédition lancée par Héraclès contre Oechalie (la cité du roi Eurytos qui lui avait refusé la main de sa fille Iole), la prise de la ville, et la jalousie de Déjanire délaissée, avec ses conséquences. La mention de Médée, meurtrière grâce à ses philtres magiques, s'inscrivait très probablement dans une comparaison avec Déjanire, meurtrière elle aussi grâce à un *pharmakon*. Une telle comparaison n'incite pas à concevoir la Déjanire ancienne comme l'être en détresse imaginé par Sophocle. De même dans le *Catalogue des Femmes* hésiodique (VII^e siècle également), il paraît clair que la mort d'Héraclès n'est pas due au conseil perfide de Nessos, mais constitue l'acte délibéré d'une Déjanire en fureur :

«(Déjanire) accomplit une action terrible, dans l'égarement de sa grande colère, quand, ayant oint une tunique d'un *pharmakon*, elle la fit porter par le héraut Lichas. Celui-ci la donna au prince, fils d'Amphitryon, Héraclès le destructeur de cités. Dès qu'il l'eut reçu, il arriva au terme de sa vie, à la mort. Il mourut et gagna la demeure d'Hadès où retentissent les gémissements». (Fr. 25 Merkelbach-West, vers 20-25)

Plutarque rapporte qu'au V^e siècle le poète comique Cratinos, dans une comparaison, la mettait sur le même plan que la jalouse et vindicative Héra et qu'Omphale, celle qui, inversant les rôles, s'était revêtue de la tenue d'Héraclès, laissant au héros robe et quenouille⁵⁸.

Sophocle, peut-être précédé par Bacchylide⁵⁹, a donc infléchi la tradition en transformant le crime en meurtre involontaire et l'Amazone pleine de violence en créature naïve et écrasée par le destin. Mais cet infléchissement s'est effectué au prix d'invéraisemblances, incohérences et contradictions dénoncées dès l'Antiquité⁶⁰ et n'a pas effacé la tradition ancienne dont les mythographes gardent le souvenir et que les poètes reprennent. Chez Apollodore (I, 8, 1) Déjanire conduit un char, comme les Danaïdes de Mélanippidès⁶¹ et pratique l'art de la guerre, comme les Danaïdes, les Lemniennes et les Amazones. Selon un scholiaste d'Apollonios de Rhodes (I, 1212) elle participe au combat d'Héraclès contre les Dryopes et reçoit une blessure à la poitrine. Chez Sénèque elle menace de tuer Héraclès ou d'éventrer Iole et d'en arracher le fruit de ses amours avec le héros⁶². Hygin (*Fab.* 240) lui fait sa place dans un catalogue de femmes meurtrières (toutes volontaires) de leur époux. Nonnos (*Dion.*, XXXV, 97) rappelle aussi le combat contre les Dryopes où Déjanire fut « une impétueuse Amazone ». Ainsi, en dépit de Sophocle, de Créophylos à Nonnos, durant douze siècles s'est maintenu le caractère amazonien de Déjanire, fidèle à sa personnalité, fidèle à son nom.

Ces quelques exemples me paraissent prouver que la recherche du mythe originel n'est pas toujours une entreprise entachée d'*hubris*. L'étymologie, notamment lorsqu'elle s'aide de l'homonymie, méthode d'approche dont l'étude de Bernard Deforge sur Glaucos a montré la fécondité⁶³, nous aide à choisir entre les différentes versions du mythe, à entrevoir l'Amazone derrière le visage d'une femme pleine de douceur et de soumission à l'époux, ou l'hypos-tase d'une redoutable divinité sous la figure d'un héros malchanceux. Comme l'a souligné Claude Calame⁶⁴, l'un des traits remarquables du nom propre grec

est que très souvent c'est un nom composé. A cause de cette caractéristique il ne se présente pas comme un bloc massif impossible à désagréger. Décomposé, il livre ses éléments, ses lexèmes, et par là sa signification profonde. C'est ainsi que trois ou quatre syllabes, quelques lettres constituent le résumé d'un caractère, d'un pouvoir, d'une existence. Elles résument et elles prédisent, car, dans la mentalité des Grecs primitifs qui ont inventé les mythes, nommer c'est façonner un destin.

NOTES

1. Platon, *Critias*, 109d.
2. Voir A. Moreau, « Naissance d'Electre », *Pallas*, XXXI, 1984, p. 65.
3. S. Ulmann, *Précis de sémantique française*, 4^e éd., Berne, 1969, p. 24.
4. C. Levi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, 1985 (1^{re} éd., 1962), p. 220 ; C. Bromberger, « Pour une analyse anthropologique des noms de personnes », in « Le Nom Propre », *Langages*, 66, Juin 1982, p. 118sq.
5. Voir Ernst Robert Curtius, *La littérature européenne et le Moyen Age latin*, traduit de l'allemand par Jean Bréjoux, Paris, 1956 ; François Jouan, « Nomen-omen chez Eschyle », in *Problèmes du mythe et de son interprétation*, Actes du Colloque de Chantilly, 1976, Paris, Les Belles Lettres, 1978, p. 69-87 ; H. Friis Johansen-E.W. Whittle, *Aeschylus. The Suppliants*, II, Gyldendalske Boghandel (Danemark), 1980, p. 44 (bibliographie sur les étymologies des noms dans les tragédies grecques).
6. Voir encore *Od.*, V, 423 ; XIX, 275.
7. *Od.*, I, 242 ; IX, 415 ; XVII, 567...
8. Plat., *Cratyle*, 405c-e.
9. Sur l'étymologie chez Homère, voir Claude Calame, *Le récit en Grèce ancienne*, Paris, 1986, p. 156. Sur Platon, voir Nicole Loraux, « POLUNEIKES EPONUMOS, le nom des fils d'Œdipe, entre épopée et tragédie », in *Formes narratives des mythes grecs*, Colloque de Lausanne, 20-22 Mai 1987 (org., C. Calame). Elle signale ainsi que dans le *Cratyle* Socrate écarte le rapprochement attendu entre Ἑστία et Ἰστημι.
10. Gérard Genette, *Mimologiques. Voyage en Cratylie*, Paris, 1976, p. 36.
11. *Il.*, IX, 562 ; *Od.*, VII, 54 ; XIX, 409 ; *Hymne homérique à Apollon*, 373 ; Hés., *Théog.*, 282 ; Esch., *Se.*, 9, 658, 829 ; *Su.* 46 ; *Eu.*, 90 ; *Pr.*, 850 ; Eur., *Phén.*, 1494 ; Chérémon, Fr. 4 Nauck 2.

12. Sur ces étymologies, voir Albert Carnoy, *Dictionnaire étymologique de la mythologie gréco-romaine*, Paris, 1957, s.v. *Adrasteia*, p. 12; *Andromachè*, p. 20-21; *Deianeira*, p. 43; P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1968, s.v. *διδράσκω*, p. 279; *δήλιος*, p. 271.
13. Ses aventures étaient rapportées dans les épopées du cycle (du VIII^e siècle au VI^e siècle av. J.C.): *Thébaïde*, *Expédition d'Amphiarao*s (qui est peut-être une partie de la *Thébaïde*), *Epigones*. Eléments bibliographiques: E. Bethe, *Thebanische Heldenlieder. Untersuchungen über die Epen des thebanisch-argivischen Sagenkreises*, Leipzig, 1891, p. 43-56, 65-67, 86-98; E. Bethe, s.v. *Adrastos*, in *Realencyclopädie Pauly-Wissowa (RE)*, Tome I, 1894, col. 411-416; Alain Fraise, *Le personnage d'Adraste*, mémoire de maîtrise sous la direction de M. Paul Vicaire, Université Paul-Valéry, Montpellier III, Juin 1978; Ingrid Krauskopf, s.v. *Adrastos*, in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*, I, 1, 1981, p. 231-240; Alain Moreau, « La race de Méduse: forces de vie contre forces de mort », in *Mort et fécondité dans les mythologies*, Actes du Colloque de Poitiers, 13-14 Mai 1983, Paris, Les Belles Lettres, 1986, p. 14; Carl Robert, *Oidipus*, Berlin, 1915, Tome I, p. 19, 141-143, 196-218, 227, 247-251, 370; E. Saglio s.v. *Adrastus*, in *Daremberg-Saglio, Dictionnaire des Antiquités (DA)*, Tome I, 1877, p. 82-83; H.W. Stoll, s.v. *Adrastos*, in *Mythologiae Lexikon Roscher (ML)*, I, 1, 1884-1886, col. 78-83.
14. Voir *Thébaïde*, Fr. IV Allen = Paus., VIII, 25, 8; Pind., *OI.*, VI, 12sq; *Isthm.*, VII, 10-11; Esch., *Sept*, 49sq (si les chefs argiens suspendent des souvenirs au char d'Adraste, c'est parce qu'ils savent que celui-ci parviendra sain et sauf à Argos); Esch., les *Eleusiniens*, Fr. 268 Mette (= Plut., *Thésée*, 29, 4-5); Eur., *Suppl.*, *passim*; Isocrate, *Panegyrique d'Athènes*, Ch. 54-55; *Panathénaique*, Ch. 168-169; Paus., I, 39, 2; IX, 9, 3; Apollod. III, 6, 8; III, 7, 1; Stace, *Thébaïde*, XI, 439sq; Hygin, *Fab.* 68. Lysias semble se rattacher à cette version lorsqu'il écrit (*Oraison funèbre*, Ch. 10): « Voilà ce que firent nos ancêtres pour ceux des sept guerriers qui moururent devant Thèbes ». Il admet donc que certains chefs conservèrent la vie. Or le seul dans ce cas est Adraste.
15. Voir Max Sulzberger, *ONOMA EPONYMΩN*, *REG*, 39, 1926, p. 412.
16. Alain Fraise, *op. cit.*, p. 100.
17. Bethe, *Thebanische Heldenlieder*, p. 65; *Adrastos*, col. 413-414.
18. La IX^e *Néméenne* (entre 475 et 470) est vraisemblablement plus ancienne que la VI^e *Olympique* et la VII^e *Isthmique* dans lesquelles Pindare adopte la version de la survie d'Adraste.

19. Ou que Polynice porte une peau de lion et Tydée une peau de sanglier. Selon les scholies d'Eur., *Phén.*, 409 et 411 Polynice portait comme épisème la sphinx à tête de lion.
20. Eur., *Phén.*, 408sq; *Suppl.*, 132sq; *Hypsipyle* (éd. Bond), Fr. 8/9; schol. Eur., *Phén.*, 409 (= Mnaséas, éd. Müller, III, p.157, Fr.48); Lycophron, *Alex.* 1066 avec la scholie; schol. Eustathe 485 à *Il.*, IV, 376-381; Diod. Sic., IV, 65, 3; Stace, *Thébaïde*, I, 482sq; Apollod., III, 6, 1; Zénobius, *Centuria* (éd. Leustsch-Schneidewin), I, 30; Hygin, *Fab.* 69; *Myth. Vat.*, I, 80; iconographie: cratère chaldicien de Copenhague (vers 530 av.J.C.); cratère sicilien du Museo Archeologico Eoliano (vers 350 av.J.C.). Voir *LIMC*, I, 1, p. 234.
21. Il s'agit certainement de l'Adraste tué par Diomède: il habitait près du fleuve Aisépos (*Il.*, II, 825) et d'une ville nommée Adrastée (*Il.*, II, 828).
22. Plut., d'après Stobée, *ecl. phys.*, 16.
23. Voir Paul Decharme, *Mythologie de la Grèce Antique*, Paris, 5^e éd. (s.d.), p. 305.
24. On dit aussi qu'Adrastée fut une nourrice de Zeus, soit sur l'Ida troyen, soit sur l'Ida crétois. Voir Apoll. Rh., *Arg.*, I, 1115-1116 avec la note de Vian, éd. des Belles Lettres, p.263-264; Callimaque, *Hymnes*, I, 47, éd. Pfeiffer; Apoll. Rh., *Arg.*, III, 133-134, avec la note de Vian, p. 115.
25. Apollod., III, 6, 8; Paus., VIII, 25, 4.
26. *Thébaïde*, Fr. 4 Allen (= Paus., VIII, 25, 8).
27. Paus., X, 28, 7. Il n'est pas sans intérêt de noter: 1. qu'Adraste a un fils ou un petit-fils qui se nomme *Kuanippos* (Paus., II, 18, 4; II, 30, 10; Tzetzes, *Posthomericæ*, 643, le cite mais sans indiquer sa généalogie. 2. que Stace (*Thébaïde*, XI, 443-446) compare Adraste en fuite à Hadès sur son char quittant l'Olympe pour aller régner sur le Tartare.
28. Voir *supra*.
29. Suggestion d'Alain Fraisse (*op. cit.*, p.135). Voir Tümpel, s. v. *Adrasteia*, in *RE*, I, 1, col. 408.
30. Voir A. Moreau, *La race de Méduse...* (réf., note 13), p.14; le suicide d'Adraste et d'Hippouos (voir *supra*) pourrait constituer une réinterprétation du mythe ancien.
31. Apollod., III, 7, 3; Paus., I, 43, 1; IX, 5, 13; Hygin, *Fab.* 71.
32. Paus., I, 43, 1.
33. Gustave Glotz, *Histoire Grecque*, Tome I. *Des origines aux guerres médiques*, Paris, 4^e éd. 1948 (1^{re} éd. 1926), p. 330.
34. Paus., I, 43, 1; Dieuchidas, *Megarika*, livre III, 485F3 Jacoby = schol. Pind., *Ném.*, IX, 30a.

35. Voir aussi *Etym. Magn.*, 474, 30, s.v. ἑπιπία. La cohabitation d'Adraste avec Œdipe atteste l'ancienneté du culte. En effet Androtion, orateur du IV^e siècle av. J.C., dont les sources paraissent indépendantes de l'*Œdipe à Colone* fait aussi mention d'un culte d'Œdipe à Colone. D'après Lowell Edmunds (« The Cult and the Legend of Œdipus », *HSPh*, 85, 1981, p.229-238), il s'agirait d'une tradition culturelle très ancienne et probablement sans liaison avec la tradition littéraire.
36. Voir Charles Autran, *Introduction à l'étude critique du nom propre grec*, Paris, 1926-1930, p. 1-39.
37. Roscher, s.v. *Adrasteia*, in *ML*, I, 1, col. 78.
38. Eléments bibliographiques : Sarah B. Pomeroy, « Andromaque : un exemple méconnu de matriarcat », *REG*, 88, 1975, p.16-19 ; A. Klügmann, s.v. *Andromache*, in *ML*, I, col.344-345 ; Odette Touchefeu-Meynier, s.v. *Andromache I*, in *LIMC*, I, 1, p.767-774 ; Wagner, s.v. *Andromache 1*, in *RE*, I, 2, col.2151-2152 ; P. Wathelet, *Les Troyens, leurs alliés et les peuples marginaux*, in *Peuples et pays mythiques*, Colloque de Chantilly, Septembre 1986, à paraître dans les Actes du 5^e Colloque de Mythologie du Centre d'Etudes Mythologiques de Paris X-Nanterre, Paris, Les Belles Lettres.
39. *Il.*, VI, 373 ; 405 ; 497 ; 499 ; XXII, 476sq ; XXIV, 723.
40. « Elle tisse au métier, dans le fond de la haute demeure... » (*Il.*, XXII, 440-444).
41. Article *Amazones* in *LIMC*, I, 1 (catalogue d'Aliki Kauffmann-Samaras) : n° 5, 7, 9, 14, 16, 40, 48, 62, 67, 68, 84, 180, 232, 233, 239, 327, 365, 713, 740, 767.
42. Dans l'*Agamemnon* d'Eschyle Egisthe est appelé successivement « loup » (1259) et *oikouros*, celui qui reste à la maison pendant que les autres vont se battre (1225, 1626).
43. Achille, certes, a passé neuf ans en compagnie des filles de Lycomède. Mais il avait d'abord été élevé dans des conditions plus rudes, en milieu sauvage, sur le Mont Pélion, par le Centaure Chiron. De plus, il est fils de la déesse Thétis et d'un vaillant héros, Pélée, non d'un riche notable troyen, comme Dolon. L'anecdote de la ruse d'Ulysse marchand d'armes et de broderies suffit à prouver que ces neuf années n'avaient pas fait perdre à Achille son âme virile.
44. Cet épisode est peut-être confirmé par la représentation d'un sarcophage du Musée du Louvre (MA 353) ; voir O. Touchefeu, *Andromache*, p. 771. Dictys de Crète signale aussi la présence d'une Troyenne non amazonienne, Polyxène, même si celle-ci se révèle au moment de la mort « d'une incomparable bravoure » (Eur., *Hécube*, 562).

45. Voir O. Touchefeu, *Andromache*, p. 772 ; *Astyanax*, LIMC, p. 932 et 684.
46. Voir D. Von Bothmer, *Amazons in Greek art*, Oxford, 1957, p. 98-100 ; F. Vian, Quintus de Smyrne, *La suite d'Homère*, Paris, Les Belles Lettres, 1963, Tome I, p. 8, note 3.
47. Quintus de Smyrne, *La suite d'Homère*, I, 100sqq.
48. Éléments bibliographiques : Georges Devereux, *Manifestations de l'Inconscient dans Sophokles : «Trachiniai»*, 923sqq, in *Tragédie et poésie grecques*, trad. française, Paris, 1975, p. 113-147 ; I. Errandonea, «Deianira vere DHI-ANEIRA», *Mnemosyne*, LV, 1927, p. 145-164 ; *id.*, *Sofocles*, Madrid, 1958, p. 165-226, 227-232 ; Escher, s. v. *Deianeira*, in *RE*, IV, 2, col. 2378-2382 ; François Jouan, *Déjanire, Héraclès et le Centaure. Le cheminement d'un mythe*, in *Le mythe, son langage et son message*, Actes du Colloque de Liège et Louvain-la Neuve, 1981, Louvain, 1983, p. 225-243 ; A. Moreau, «Les Danaïdes de Mélanippidès : la femme virile», in «La femme dans l'Antiquité grecque», *Pallas*, XXXII, 1985, p. 69 ; Stoll, s. v. *Deianeira* in *ML*, I, 1, col. 976-977 ; R.P. Winnington-Ingram, *Sophocles and women*, in *Sophocle*, Entretien sur l'antiquité classique, XXIX, Vandœuvres-Genève, Fond. Hardt, 1982, p. 233-257.
49. Hygin, *Fab.* 31 et 33.
50. Apollod., II, 5, 5. Bacchylide d'après schol. *Od.*, XXI, 295 (Fr. 48 Jebb, p. 430) parle seulement de la fille de Dexaménos sans indiquer son nom.
51. Diod., IV, 33, 1.
52. Phérécyde, 3F156 Jacoby = Denys d'Halicarnasse, I, 13, 1.
53. Diod., IV, 16, 3.
54. La cinquième Δηϊάνειρα, signalée par Stoll, est une mauvaise lecture pour Ἰάνειρα (Apollod., I, 2, 7).
55. G. Devereux, *o.c.*, p. 119.
56. Voir F. Jouan, *art.cit.*, p. 229sqq ; G. Devereux, *o.c.*, p. 19sqq.
57. Créophylos de Samos, Fr. IV Allen = schol.Eur., *Méd.*, 264 (éd. Allen, p. 147).
58. Plut., *Périclès*, 24.
59. Bacchylide, *Dithyrambes*, XVI (= XV Jebb), 13-35.
60. Dans la tradition ancienne attestée par l'iconographie, Nessos tente de faire violence à Déjanire sur les bords du fleuve. Chez Sophocle la tentative a lieu au milieu du fleuve. Dion Chrysostome (*Or.*, LX, 1) s'en étonne à juste titre : Héraclès, en tuant le Centaure d'une flèche, ne risquait-il pas de provoquer la noyade de Déjanire ? (Pour ne pas parler des autres invraisemblances : le Centaure agissant à portée des traits

d'Héraclès, la durée de son discours, le sang recueilli par Déjanire dans ses mains alors qu'il détruit tout ce qu'il touche). A partir des problèmes que pose la tragédie de Sophocle, Errandonea a pu soutenir, dans une argumentation ingénieuse sinon convaincante, que la Déjanire sophocléenne était toujours l'Amazone meurtrière de la tradition. Quant à l'ethnopsychiatre G. Devereux, il souligne que l'héroïne se suicide avec une épée alors que le suicide par pendaison constitue la version traditionnelle du mythe (le suicide par l'épée se rencontre seulement chez Sophocle, Ovide (*Héroïdes*, 9) et Sénèque (*Hercule sur l'Oeta*, 845, 858sq, 869, 960, 1458), les deux auteurs latins étant vraisemblablement tributaires de Sophocle. Or dans la mythologie le suicide par pendaison est beaucoup plus fréquent chez les femmes. G. Devereux voit dans ce détail, inventé par le poète tragique, un « retour du refoulé », c'est-à-dire du modèle mythique, « hyper-virilissant » l'héroïne (Devereux, *o.c.*, p. 139).

61. Voir A. Moreau, *art.cit.*, p. 62-63.
62. *Hercule sur l'Oeta*, 305-306, 344-347.
63. Bernard Deforge, *Le destin de Glaucos ou l'immortalité par les plantes*, in *Visages du destin dans les mythologies*, Actes du Colloque de Chantilly, 1^{er}-2 Mai 1980, Paris, Les Belles Lettres, 1983, p. 21-39; ainsi que *Eschyle, poète cosmique*, Paris, Les Belles Lettres, 1986, p. 301-314.
64. Calame, *op.cit.* (voir note 9), p. 154-155.

**SUR DES NOMS PROPRES DEVENUS NOMS COMMUNS
A LA SUITE DE METAMORPHOSES :**
Remarques à partir du Chant X des *Métamorphoses* d'Ovide

par Antoinette NOVARA
Université Paul Valéry, Montpellier III

« Voici... des fleurs, des feuilles et des branches ». Pardonnez-moi de parodier ainsi Verlaine avant de relire avec vous le chant X des *Métamorphoses* d'Ovide. Mon propos est très modeste : vous offrir un bouquet symbolique de fleurs et de feuillages à vous qui m'accueillez à l'Université Paul Valéry, à vous qui voulez bien m'accorder votre attention un dimanche après-midi ensoleillé. J'ajouterai peut-être aussi à ces fleurs quelques oiseaux dans le décor. Ma contribution au colloque se limitera à quelques remarques « sur des noms propres devenus noms communs à la suite de métamorphoses ». Tel est le titre auquel je m'arrête pour ce simple rappel de jolies légendes qui montrent de quel pouvoir de commémoration peut se charger un nom commun quand il est estimé reproduire un nom propre.

La légende mythologique a fait naître ainsi une espèce particulière de noms commémoratifs ; les noms géographiques, eux, lorsque les légendes les expliquent par le nom de tel être métamorphosé, le mont Atlas, l'étang Hyrié, la fontaine Aréthuse demeurent encore des noms propres et uniques¹ ; de même, lorsque ces noms géographiques conservent le souvenir d'un événement, comme le cap Misène, près duquel périt le trompette d'Enée, d'une existence, comme l'île de Paphos qui rappelle la fille de Pygmalion² ; les noms communs dérivés de noms propres marquent des liens d'appartenance ou des relations diverses : pour nous en tenir à des noms de plantes, puisque mon exposé se rapportera principalement à des fleurs ou arbres, l'achilleion, l'herbe d'Achille, cette herbe avec laquelle il guérit Télèphe, lysimachion,

plante trouvée par le médecin Lysimaque, sans parler de l'eupatoire du nom de Mithridate Eupator, et bien d'autres³ ; les noms communs ex-noms de personnes sont la marque de reconnaissance d'une individualité originellement humaine réincarnée multiple et semblable dans l'espace et le temps.

Dans le trésor des légendes rassemblées par Ovide pour son long poème sur les *Métamorphoses* abondent les exemples de noms propres devenus des noms communs ; entre autres noms que le latin a empruntés au grec, noms de plantes ou d'oiseaux : *crocus*, *cycnus*, *daphne*, *hyacinthus*, *narcissus*, *perdix*, et rangeons-la dans la catégorie végétale, *syrinx*⁴. Je vous propose de regarder de plus près avec moi le chant X des *Métamorphoses* où se trouvent réunies les légendes du cyprès, de l'hyacinthe, de l'arbre à myrrhe et de l'adonis. Sans doute portent-elles même le sens qu'Ovide a donné à son chant.

Dans ce chant de 739 vers, 591 sont attribués à Orphée alors qu'il se trouve sur une colline thrace, entouré d'arbres attentifs, de bêtes sauvages et d'oiseaux émerveillés, selon la représentation traditionnelle : imaginons en nous souvenant de la fresque de la Maison d'Orphée à Pompéi ou de la célèbre mosaïque de Palerme. Deux légendes déterminent le déroulement du chant d'Orphée : la légende d'Hyacinthe, la légende d'Adonis ; les sinuosités de la composition s'ordonnent autour d'elles : la légende de Ganymède précède celle d'Hyacinthe comme comparaison obligée pour de beaux jeunes gens aimés des dieux, et Jupiter ayant toujours la préséance, Orphée commence brièvement par un récit qui fera saisir les différences entre l'une et l'autre histoires, tout en inscrivant la métamorphose d'Hyacinthe, que le dieu Apollon a regretté de ne pouvoir ravir au ciel, dans la suite de la métamorphose de Cyprès : celle-ci, racontée par le narrateur a, pour ainsi dire, donné le ton au chant d'Orphée, où dominant l'élégie et le lamento, après qu'a été rappelé en référence à Virgile l'échec d'Orphée dans sa tentative de ramener Eurydice des Enfers⁵. La légende d'Adonis suscite les récits des histoires extraordinaires de sa famille, celle de Pygmalion, l'arrière-grand-père d'Adonis, qui voulait avoir une épouse différente des abominables Proprétides, dont les mœurs sont rapportées préalablement pour expliquer le refus de Pygmalion à prendre épouse... avant qu'il ne tombe amoureux de la statue qu'il a sculptée ; l'histoire de Myrrha, la petite-fille de Pygmalion, qui, dans son amour incestueux pour son père Cyniras, devient la mère d'Adonis ; quant à l'histoire d'Atalante et d'Hippomène, Orphée la raconte en attribuant ce récit à Vénus qui souhaite avertir son amant Adonis du danger représenté par les bêtes sauvages : celles-ci peuvent être des humains métamorphosés par une punition des dieux, tels les lions que sont devenus Atalante et Hippomène⁶. L'amertume du chagrin

chez celui qui a perdu son Eurydice se dissimule mal sous le badinage érotique et l'expression d'une misogynie qui entraîne Orphée à préférer pour sujets les passions des dieux pour les jeunes garçons et des amours monstrueuses. Orphée voulait-il, comme William Anderson le souligne⁷, montrer que la mort victorieuse emporte les êtres aimés même des dieux ? En fait, grâce à la virtuosité d'Ovide, il chante surtout le triomphe de la vie. Or celui-ci s'affirme particulièrement avec la métamorphose du nom propre en nom commun.

La légende d'Hyacinthe, aimé d'Apollon, et celle d'Adonis, aimé de Vénus, présentent dans ce récit d'Orphée des épisodes comparables : pour le bien-aimé la divinité connaît les servitudes joyeuses de l'amour ; la mort du *puer imprudens* selon les rigueurs d'un destin inexorable entraîne une même douleur ; le dieu et la déesse prononcent des thènes dont on a souligné les ressemblances⁸. L'un et l'autre, qui n'ont pu ni soustraire l'être aimé à la mort physique ni le rejoindre dans la mort, font naître du sang du jeune mort une fleur qui est la forme de vie toujours renouvelée qu'ils lui offrent faute de pouvoir lui obtenir une immortalité divine.

Et ainsi surgit l'hyacinthe - peu important pour notre propos les difficultés qu'éprouvent les modernes à identifier la fleur⁹ - : « Voilà que le sang, qui en se répandant sur la terre avait coloré l'herbe cesse d'être du sang ; plus brillante que la pourpre de Tyr, une fleur apparaît, qui ressemblerait au lis, si elle n'était pas vermeille et le lis argenté. Ce n'est point assez pour Phébus (car c'est de lui que venait cet hommage), il rappelle lui-même ses gémissements par un mot qui se lit sur les pétales ; la fleur porte l'inscription AIAI, lettres funèbres tracées par le dieu »¹⁰. Née du sang même d'Hyacinthe la fleur est animée de la même force de vie qui existait dans le jeune homme ; elle peut prendre le nom de celui-ci, elle qui est, comme Apollon l'a signalé, une fleur nouvelle - *flos nouus* (206) -. Avec cette fleur qui conserve le nom d'Hyacinthe, le jeune homme bénéficie d'une immortalité physique, oserai-je dire, différente de l'immortalité due au seul chant du souvenir, comme celle qui s'attache au nom d'Eurydice, et qu'Apollon ne manque pas d'offrir à Hyacinthe - *Semper eris mecum memorique haerebis in ore. Te lyra pulsa manu, te carmina nostra sonabunt* (204-205)¹¹. Et si Ovide, en racontant la légende d'Hyacinthe a fourni un récit étimologique des Hyacinthies dont il mentionne la célébration solennelle encore à son époque - « Sparte, écrit-il, ne rougit pas d'avoir donné le jour à Hyacinthe ; maintenant encore il y est en honneur ; chaque année y reviennent les Hyacinthies »¹² - il semble bien que l'hyacinthe, en tant que telle, et à cause de son nom, apparaisse à ses yeux comme un hommage divin d'immortalité plus

grand et plus durable, puisque ainsi se prolonge réellement la vie d'Hyacinthe : *Qua licet, aeternus... es* (164)¹³. Le nom gardé du jeune homme pour la fleur qu'il est devenu signifie l'identité dans l'essence en même temps que, nom commun à présent, il coïncide avec un « honneur » rendu au nom assuré quasiment d'immortalité comme le veut l'amour divin¹⁴.

La Vénus d'Ovide ne juge pas que la célébration annuelle de la mort d'Adonis soit un hommage suffisant pour son bien-aimé. Elle ajoute la métamorphose en fleur, non sans que le poète lui attribue au passage une allusion à la légende de Mintha, la menthe, jadis « corps de femme » : « ... Il subsistera à jamais un souvenir de ma douleur, ô mon Adonis ; la scène de ta mort, périodiquement représentée, rappellera chaque année mes lamentations ; d'autre part, ton sang sera changé en une fleur. Quoi, Perséphone, tu as pu jadis faire d'un corps de femme la menthe odorante, et moi, je serais blâmée, si je donne à ce héros, au fils de Cinyras, une forme nouvelle ? »¹⁵. Alors Vénus se livre à une opération quasi-magique¹⁶ qui fait naître de ce sang l'adonis. Orphée, soit que le poète ait été gêné par la tradition des jardins d'Adonis¹⁷, à laquelle il se garde d'ailleurs de faire référence, soit qu'il veuille éviter le parallélisme marqué entre l'adonis et l'hyacinthe, a préféré désigner la fleur dans une allusion aux *uenti qui praestant nomina*¹⁸, et ainsi par cette étymologie populaire qui rattache l'anémone aux ἄνεμοι¹⁹, terminer par une pointe de dérision, car les discours, comme le rappellera Lucien, ressemblent aux anémones qu'emporte le vent²⁰. Mais si Orphée se moque de son chant qu'emporte le vent, l'anémone est bien l'adonis, non pas seulement pour les botanistes, mais anémone transcrit selon toute vraisemblance Naaman « le Chéri », surnom sémitique de l'Adonis du proche-Orient²¹, si bien qu'en pareil cas l'adonis ou l'anémone est bien toujours Adonis ! Ausone ne manquera pas de citer, à la différence d'Ovide, l'adonis, nom commun²².

La légende de la myrrhe n'est pas racontée très différemment par Ovide. Myrrha, la mère scandaleuse d'Adonis, mais pardonnée par la divinité sensible au remords qui tourmentait la criminelle, est transformée en cet arbre dont les larmes porteront à jamais son nom. « Il y a une divinité dont les oreilles sont ouvertes aux aveux des coupables : (le) sang (de Myrrha) devient de la sève... Déjà l'arbre en croissant avait pressé son sein et son lourd fardeau ; après avoir écrasé sa poitrine, il se préparait à recouvrir son cou... ; allant au devant du bois qui montait, elle s'affaissa sur elle-même et plongea son visage dans l'écorce. Quoiqu'elle ait perdu avec son corps tout sentiment, elle continue à pleurer et des gouttes tièdes s'échappent de l'arbre ». *Est honor et*

*lacrimis, stillataque robore myrrha / nomen erile tenet nulloque tacebitur aeuo*²³. Une fois de plus l'immortalité du nom est liée à sa métamorphose en nom commun qui accompagne la métamorphose d'une vie humaine en vie végétale douée de renouvellement.

Ovide se complaît visiblement à ce genre de récits où l'homme d'esprit peut trouver un jeu intellectuel sur noms et mots. Que de légendes de cette sorte l'ont retenu, et celle de Lotis - *seruato nomine* -, et celle de Syrinx, devenue brassée de roseaux dont Pan fit la Syrinx en conservant le nom de la nymphe - *nomen tenuisse puellae* -, et celle de Perdix, la perdrix, ex-neveu de Dédale - *nomen quod et ante remansit* -, et celle de l'Alcyon ou mieux des Alcyons que sont devenus Alcyone et son époux Céyx, et celle de Procnè et de Philomèle dont les noms se sont petit à petit imposés dans le vocabulaire latin poétique, comme dans le vocabulaire poétique grec pour désigner l'hirondelle et le rossignol, respectivement l'ex-tante et l'ex-mère d'Itys, et l'histoire d'Arachnè, l'araignée en grec, ex-jeune Lydienne, etc...²⁴

La prédilection a pu même conduire Ovide à inventer sur ce schéma. Certains érudits seraient tentés de désigner dans la légende du cyprès une pure invention du poète²⁵. On constate bien que le narrateur a raconté en son nom juste avant le chant d'Orphée la légende de Cyprès ; de plus cette histoire comporte une parodie marquée de Virgile²⁶ dans la description du cerf apprivoisé tant aimé du jeune homme et qu'il va tuer par mégarde. Il est certain aussi que le récit d'Ovide peut apparaître comme un pastiche préalable des métamorphoses d'Hyacinthe et de Myrrha ou d'Adonis. Comme Hyacinthe, comme Adonis, Kuparissos, disons en Français Cyprès, est un *puer imprudens*²⁷. Et c'est la complaisance des dieux qui, exauçant son vœu de pleurer toujours le cerf mort par sa faute, va entraîner sa transformation en cyprès : « ... L'enfant... demande aux dieux comme une faveur suprême de verser des larmes éternelles. Déjà tout son sang s'est épuisé en torrents de pleurs ; une couleur verte se répand sur ses membres... » Apollon qui aimait Cyprès s'afflige et dit : « Moi, je pleurerai toujours ; toi, tu pleureras les autres et tu t'associeras à leurs douleurs »²⁸. Ainsi est attribuée à l'arbre une sensibilité qui ressemble à celle de l'hyacinthe imitant les gémissements des dieux. Surprend-on avec la légende du cyprès Ovide en pleine fantaisie créatrice ?

On ne doutera pas du jeu poétique propre à Ovide, qui souligne l'importance accordée au nom comme hommage d'immortalité lié à une *mutata forma*, lorsque, pour satisfaire sa prétention de raconter les métamorphoses selon la chronologie, le poète détermine entre Hyacinthe et Ajax le partage de

la fleur légendaire : le bénéfice du nom de la fleur va rester à son premier occupant, peut-on-dire, et les lettres qu'elle porte AIAI seront interprétées non seulement comme des lamentations d'Apollon et d'Hyacinthe, mais comme le vocatif grec d'Ajax, le second à s'incarner dans la fleur. Le dieu l'avait annoncé : *Tempus et illud erit quo se fortissimus heros addat in florem* (X, 207)... Et quand le poète racontera le suicide d'Ajax, il rappellera l'hyacinthe première : « Aucune main ne pouvait retirer l'arme fixée dans la plaie (d'Ajax) ; le sang lui-même l'enchâssa ; la terre qu'il avait rougie, fit éclore au milieu du vert gazon cette fleur de pourpre qui avait dû autrefois sa naissance à une blessure du fils d'Œbalus. Des lettres communes à l'enfant et au guerrier sont inscrites au milieu de ses pétales rappelant le nom du second et la plainte sur le premier » (XIII, 393 sq.)²⁹.

Cette même volonté de chronologie dans le récit entraîne le conteur à appliquer une logique cocasse, fondée sur le nom propre, et qui va permettre de relier à travers le temps trois légendes de *Cycnus*³⁰. Cycnus, fils de Sthénéelée, est devenu sur les bords de l'Eridan *noua auis* (II, 377) que le poète s'est plu à décrire et dont il a justifié les mœurs par le souvenir de ses mésaventures avant sa transformation en oiseau. Cycnus d'Etolie a été métamorphosé en cygne quand il s'est jeté du haut d'un rocher pour se suicider et rendre inconsolable son amant qui refusait d'obéir à son dernier caprice ; *alto / desiluit saxo; cuncti cecidisse putabant ; / factus olor niueis pendebat in aere pennis* (VII, 377-379)³¹. Lors de la guerre de Troie Cycnus, fils de Neptune, va être achevé par Achille, quand intervient le dieu des mers « qui a fait de son corps cet oiseau au blanc plumage dont il portait le nom » - *...cuius modo nomen habebat* (XIII, 145)³². Ainsi le nom commun qui provient d'un nom propre entraîne une métamorphose similaire des autres êtres humains pourvus du même nom propre.

Le plaisir d'Ovide à raconter à sa manière ces métamorphoses qui s'accompagnent de la transformation du nom propre en nom commun se révèle dès la première du genre, celle de Daphné. On voit le poète s'amuser à traduire *Daphne* d'abord par *laurus*, puis par *laurea*, comme si, réflexion faite, la terminaison féminine convenait mieux³³. Il n'hésite pas non plus à mettre au goût du jour latin les paroles d'Apollon à cet arbuste nouveau : « Tu accompagneras les capitaines du Latium, quand des voix joyeuses feront entendre des chants de triomphe et que le Capitole verra venir à lui de longs cortèges. Tu te dresseras, gardienne fidèle, devant la porte d'Auguste, et tu protègeras la couronne de chêne suspendue au milieu »³⁴.

Les traces de l'élaboration personnelle qu'Ovide a apportée à la légende, ou les soupçons que l'on peut avoir de son invention, rappellent que chaque conteur ajoute, colore la légende à sa façon, lui imprime une cohérence nouvelle³⁵. Qui pourra bien dire si, à l'origine, le nom commun a déterminé la légende, ou si un nom propre l'a suscité, ou si des homonymies ont joué, ou si des surnoms ont provoqué l'assimilation à partir de la comparaison et de la métaphore³⁶ ? L'étymologie ne nous est pas ici d'un grand secours. Connaître l'origine méditerranéenne de beaucoup de ces noms de plantes ne nous apprend guère : κυπάρισσος ou daphné remontent à pareille origine³⁷. Les quelques apports de l'étymologie pour les noms de plantes d'origine sémitique ne sont pas décisifs pour répondre à notre interrogation : Adonis pourrait se traduire du sémitique par « monseigneur »³⁸ ; myrrha qui a désigné en sémitique une espèce de myrrhe entre autres comporte une racine *mrr* « être amer »³⁹ ; en quoi notre perplexité serait-elle dissipée ? Quant aux noms de Cygne, Procné ou Philomèle, ils signalent des particularités, le brillant, la tachetée, la mélodieuse, et *Perdix* pourrait être une onomatopée⁴⁰. Le suffixe -ιυθος n'est pas originellement grec, et le nom de ὑάκινθος continue à provoquer des spéculations contestées sur son origine, souvent dite « égéenne »⁴¹. Comment interpréter les schémas de pensée que l'on discerne, la fleur de printemps née du sang et qui porte le nom du jeune mort⁴², l'oiseau né lors d'une chute qui aurait dû être mortelle, lui aussi conservant le nom du jeune être dont la vie est en péril ?

Mached Mellink, dans un mémoire sur *Hyacinthos* constate que la métamorphose en fleur ne semble attestée pour celui-ci que dans la tradition littéraire postérieure à Euripide, si l'on excepte une kylix de Douris datant du 5^e siècle⁴³ ; les érudits désignent les uns dans Euphorion, les autres en Nicandre l'inspirateur principal d'Ovide pour son récit de la légende d'Hyacinthe⁴⁴. Comment celle-ci s'est-elle formée autour de celui qui fut à l'origine, dans la Crète de l'âge du bronze, un dieu enfant, dieu de la végétation nouvelle, et dont le culte a une longue histoire, difficilement reconstituée et reconstituable pour expliquer les rapports noués avec Apollon dans le mythe au 8^e siècle, et les Hyacinthies d'Amyclées⁴⁵ ? Mached Mellink attribue la longévité de la légende sur la métamorphose au fait qu'elle correspondait à « l'idée très ancienne et très répandue que l'âme humaine pouvait vivre dans le monde végétal »⁴⁶. Mais c'est en définitive par une mise en garde que l'auteur choisit de terminer son étude en invitant à distinguer soigneusement l'univers de la religion et celui du conte, même si celui-ci exprime un sens du sacré : « si nous comparons cette adoration vouée au *numen* graduellement anthro-

pomorphisé de la végétation avec les légendes selon lesquelles l'âme de la personne morte passe dans une fleur qui naît de son sang, s'impose alors à nos esprits un contraste net entre la religion d'un côté et un monde anthropocentrique de conte de fées de l'autre. Bien que la croyance dans de telles transformations suppose un sentiment de parenté entre l'homme et la vie végétale, sentiment qui est teinté de religion (réapparaissant à la fois dans l'humanisation des arbres vulnérables ou de ceux dont la vie est liée au destin d'un mortel, et, littérairement en un sens profond, dans la comparaison des feuilles chez Homère), les origines des deux sont à part. Hyacinthe a été dégradé dans le mythe... »⁴⁷.

Les conclusions de Wahib Atallah sur Adonis accumulent les « peut-être » et les termes d'une curiosité insatisfaite. Si pour l'étymologie du nom l'auteur écarte l'hypothèse sumérienne et s'en tient à l'origine sémitique communément admise, il préfère ne pas se prononcer sur les détails de l'évolution qui est partie selon lui du nom d'adonis attribué à l'arbre à myrrhe : « nul, écrit-il, ne saurait dire quelle voie elle a empruntée », et il ajoute : « Du culte primitif de l'arbre aux fastes des Adonies alexandrines le sentiment des fidèles a certes évolué, lui aussi, mais il a toujours reflété l'attitude de l'homme devant la divinité. Un personnage (une cabaretière) exposa un jour sa profession de foi au héros Gilgamesh dans les termes suivants : « La vie que tu poursuis, tu ne l'atteindras pas; lorsque les dieux ont créé le genre humain, ils lui ont fixé le destin de mourir, et ils ont gardé l'immortalité entre leurs mains »⁴⁸.

Nos légendes montrent que la métamorphose du nom propre en nom commun peut être un cadeau divin d'immortalité. *Aeternum... nomen...*⁴⁹.

Devant l'impossibilité de discerner les apports successifs ou mêlés du conte populaire dans ses variantes locales et selon les conteurs, des théologies et des croyances, du symbolisme cultuel, du travail des poètes je proposerai simplement de porter une particulière attention à la qualité commune à ces légendes chez Ovide et de considérer le temps où le poète situe ces épisodes de métamorphoses qu'accompagne la transformation du nom propre en nom commun.

Ce sont toutes des histoires d'inventions : *nondum laurus erat* (I, 450) ; *flos nouus* que l'hyacinthe (X, 206), *noua... auis* que *cycnus* (II, 377). La divinité qui prolongeait la vie d'un jeune être mort en végétal ou en oiseau inventait, créait la fleur, l'oiseau. Cette pensée directrice dans l'inspiration d'Ovide - et peut-être n'était-elle pas absente de l'esprit des mythographes antérieurs, si l'on se réfère à la curiosité grecque, romaine aussi, pour qui a

inventé quoi⁵⁰ - est manifeste dans la manière avec laquelle est présentée la légende de Daphné. Cette légende est introduite avec l'expression habituelle dans les récits d'histoires de la civilisation et qui laisse pressentir l'invention, tout en soulignant le manque antérieurement ressenti : *nondum... erat...* : « Le laurier n'existait pas encore, et pour ceindre ses longs cheveux autour de son beau front, Phébus empruntait leur feuillage à des arbres de toutes sortes »⁵¹. *Primus* : Ovide paraît enchaîner par cet adjectif qui annonce d'ordinaire l'arrivée de l'inventeur, mais le qualificatif va entrer dans l'expression *primus amor* : le voici détourné avec humour vers un autre registre ; néanmoins quel plus brillant inventeur que l'amour, qu'un premier amour ? Apollon est bien un inventeur, comme il n'oublie pas de le rappeler à Daphné, même si l'auteur de la déclaration d'amour lui fait dire avec une fausse modestie galante que ses inventions ne lui servent pas toujours : « la médecine est une de mes inventions ; dans tout l'univers on m'appelle secourable et la puissance des plantes m'est soumise. Hélas ! il n'y a point de plantes capables de guérir l'amour et mon art, utile à tous, est inutile à son maître »⁵².

La légende de la nymphe Syrinx est aussi celle de l'invention de la flûte de Pan : la nymphe échappe au dieu en se métamorphosant en une gerbe de roseaux des marais, mais « l'air agité à travers leurs chalumeaux avait produit un son léger semblable à une plainte ; le dieu charmé par cette découverte - *arte noua* - et par ces sons mélodieux, s'était écrié : "Voilà qui me permettra de m'entretenir avec toi à tout jamais". Et c'est ainsi qu'en rapprochant des roseaux de longueur inégale, joints avec de la cire, il avait conservé le nom de la nymphe »⁵³.

Sans doute le comble de l'invention était-il d'inventer un oiseau à partir d'un inventeur : ainsi Pallas - ce ne pouvait être qu'elle ! - créa-t-elle la perdrix en métamorphosant Perdix : le poète explique comment cet enfant prodige suscita la jalousie de Dédale pour avoir inventé la scie - *serrae repperit usum* (VIII, 246) - et le compas - *primus...* (247) - Et Dédale le précipita du haut de la citadelle de Minerve ; mais « Pallas, protectrice du génie - *quae fauet ingeniis* (252) - le reçut dans ses bras et en fit un oiseau... »⁵⁴.

La légende assure ou sous-entend que la divinité retient pour son invention - ou l'invention dont elle est la cause - le nom de celui qu'elle aimait, qu'elle protège ou pardonne⁵⁵. Saint Langage, pour reprendre l'exclamation de Mallarmé ! Nous débouchons sinon sur une théologie du nom, du moins sur un choix divin de désignation. En tant qu'inventrice qui

choisit le nom, la divinité ressemble aux *impositores nominum* varroniens, et en particulier aux inventeurs qui nomment leurs trouvailles, onomatothètes dont l'érudit avait souligné le rôle dans la création continue du langage⁵⁶. Ce signifiant voulu par la divinité a-t-il toujours été parfaitement adéquat au signifié ? Aux yeux d'Ovide, volontiers étymologiste et linguiste, comme l'ont décrit notamment Jean-Marc Frécaut et Jacques André⁵⁷, ces légendes fournissaient sans doute à la fois des exemples de l'antonomase⁵⁸ inventée par Apollon et d'autres divinités, des exemples aussi d'une origine transcendante du langage affirmée surtout par les orphiques et les pythagoriciens, dont Nigidius Figulus, plus encore que Varron, reprenait, parmi les contemporains d'Ovide, les jeux étymologiques⁵⁹.

Ces créations de fleurs, d'oiseaux, et ces antonomases prennent place entre le déluge, ou plutôt la seconde genèse qui le suivit, et la guerre de Troie, en cette période que Varron appelait « le temps mythique »⁶⁰ et pour laquelle Ovide choisirait peut-être plutôt, si l'on se réfère au chant X des *Métamorphoses*, le qualificatif de temps « orphique », temps où « les arbres marchent »... Varron énumérait pour cette période des rois « heurèteis », Ovide y montre les dieux inventeurs⁶¹. Pour imaginer ce temps de métamorphoses définitives qui sont également des créations à partir d'êtres humains dans une seconde genèse, Ovide avait selon toute probabilité trouvé quelque inspiration aussi dans ces pages orphico-pythagoriciennes du *Timée* où Platon raconte comment les dieux ont créé les végétaux « en mêlant à d'autres formes et à d'autres qualités une substance semblable à l'homme », créé les animaux par des transformations d'êtres humains : il écrit par exemple de la race des oiseaux « ... qu'elle provient après une petite modification de ces hommes dépourvus de méchanceté, mais légers, qui s'occupent des apparences célestes, mais croient en raison de leur simplicité, que les démonstrations qu'on en obtient par la vue sont les plus solides »; et ainsi de suite... Platon classe les espèces animales en les montrant des humains métamorphosés selon leur degré d'intelligence ou de stupidité, le dernier rang étant occupé par les poissons et coquillages, qui vivent dans les eaux parce que « ceux-là, tombés au degré le plus bas de l'ignorance ont reçu les demeures les plus basses »⁶². Toutefois pour Ovide la dégradation dans l'échelle de la vie, que Platon suggère comme une punition divine, est une compensation d'immortalité quand elle s'accompagne de la permanence à jamais du nom en conformité avec un choix divin.

Néanmoins la référence à l'idée de création vue quasiment comme un façonnement artistique facilite la transition de l'individualité désignée par le

nom propre à la multiplicité qu'implique le nom commun : tandis que, dans un pareil univers, la pensée se meut dans la catégorie de l'animé en allant de l'être humain au végétal ou à l'animal, le regard de l'imagination se concentre sur la nouvelle créature qui prend forme, encore unique dans sa nouveauté jaillissante, même si déjà sa condition autre implique la multiplicité et le nom commun.

Peut-être doit-on retenir que ces légendes du « temps mythique » associent des inventions divines et éternelles qui sont des créations à partir de métamorphoses humaines, et une conception sacrée du langage selon laquelle dans le nom peut circuler le sang d'une vie immortelle.

En tout cas la relation que la légende établit entre le nom commun et le nom propre identiques donne à celui-là un pouvoir de commémoration qui lui confère un statut de signifiant à part et le met hors... du commun : la vitalité du nom commun considéré, perçu comme un ancien nom propre est particulièrement forte, semble-t-il : la fortune dans les langues romanes de la plupart des noms que nous avons énumérés au cours de cet exposé paraît le prouver; un exemple caractéristique est l'effacement du vieux mot latin *olor* devant *cycnus*⁶³. Mais la légende, même exaltée par les prestiges de la poésie, n'a pas toujours réussi à imposer le nom commun ex-nom propre, et un peu à la manière dont Orphée terminait par l'anémone, je finirai sur Ampélos, aimé de Dionysos, et qui est le nom grec de la vigne : « ampélos », nom commun, est demeuré confiné à la Grèce. Le lyrisme débordant de Nonnos de Panopolis est sans doute venu trop tard pour lui assurer plus d'emprise sur le monde occidental. Voici comment Nonnos consigne les paroles consolatrices de la Moire Atropos à Dionysos désespéré : « Tes gémissements ont pu fléchir les inflexibles arrêts de l'immuable Destinée. Ampélos, tout disparu qu'il est, n'est point mort, car je changerai ton enfant en une boisson délectable et un doux nectar... Les Muses exalteront à la fois Bacchos couronné de vigne et le délectable Ampélos. Toi-même, délaissant ton bandeau de serpents tortueux, tu enlacieras tes cheveux de guirlandes de raisins et tu imiteras le zèle de Phoïbos qui, en signe de deuil, porte en ses mains les tiges plaintives des hyacinthes qui aiment à pleurer »⁶⁴. La métamorphose s'accomplit bientôt : « Ampélos, le mort charmant s'agita, rampa comme un reptile et, changeant subitement de forme, devint un délicieux arbuste. Le ventre de ce cadavre métamorphosé se changea en un cep allongé; les extrémités de ses mains jetèrent de hauts rameaux, et ses pieds s'enracinèrent. Les boucles de ses cheveux se muèrent en grappes; sa nébride elle-même donna au raisin qui va mûrir l'éclat varié de ses couleurs; son cou qui profilait une ombre

lointaine s'étendit en une guirlande de pampres; ses coudes se déployèrent en rameaux recourbés et appesantis par leurs fruits, et sa tête fit germer des rejets arrondis... D'innombrables rangées de ceps apparurent en ce lieu; et, spontanément, un vignoble déroula sa verdoyante ramure et couronna d'un fruit pourpre et nouveau tous les arbres voisins »... Les dieux grecs se seraient-ils trompés sur le nom de l'âme de la vigne ?

NOTES

1. Cf. respectivement Ov., *Metam.* II, 296 ; IV, 655 sq. ; - VII, 371, 380 - 381 ; - V, 572 sq.
2. Cf. respectivement Verg., *Aen.* VI, 234 - 235 ; - Ov., *Metam.* X, 297.
3. Cf. J. André, *Lexique des termes de botanique en Latin*, Paris, 1956, p. 15-16, 192-193, 130 ; on trouvera une série d'exemples de cette sorte commodément rassemblés par L. Guyot et P. Gibassier dans *Les noms des fleurs*, Paris, 1968², p. 7.
4. Cf. Ov., *Metam.* IV, 283 ; - II, 377 ; VII, 377-379 ; XII, 145 ; - I, 558 sq. ; - X, 206 sq. ; - III, 510 ; - VII, 239 sq. ; - I, 704 sq.
5. Si la référence à Virgile est probable, la légende de l'échec d'Orphée, moins répandue que celle de son succès, est néanmoins ancienne, cf. J. Heurgon, *Orphée et Eurydice avant Virgile*, *MEFR (A)* 49, 1932, 6-60, B. Sismondo-Ridgway, *Fifth Century Styles in Greek Sculpture*, Princeton, 1981, p. 209 ; art. *Euridice* (J. Heurgon) dans l'*Enciclopedia virgiliana*, dir. F. Della Corte, Roma, 1982.
6. Sur les enchaînements des légendes dans ce chant X, cf. en particulier G.K. Galinsky, *Ovid's Metamorphoses*, Oxford, 1975, p. 86 sq.
7. Cf. *Ovid's Metamorphoses, B.6-10*, Oklahoma, 1972, p. 491-535.
8. Cf. *Ibid.*, p. 491-492, 520 ; I. Cazzaniga, *La tradizione poetica ellenistica nella favola ovidiana di Giacinto*, *La Parola del Passato*, 13, 1958, p. 158.
9. Cf. J. André, *op. cit.*, s.u. *hyacinthus*.
10. Trad. de G. Lafaye dans son édit. des *Métamorphoses* (t. II), Paris, Belles Lettres, 1960³, pour X, 210-216 :
Ecce cruor, qui fusus humo signauerat herbas,
Desinit esse cruor Tyrioque nitentior ostro
Flos oritur formamque capit quam lilia, si non
Purpureus color his, argenteus esset in illis.
 (his : voyez comme l'on passe du singulier au pluriel impliqué par le nom commun)
Non satis hoc Phoebus est (is enim fuit auctor honoris) ;
Ipse suos gemitus foliis inscribit et Al Al
Flos habet inscriptum funestaque littera ducta est.
11. « ...Tu seras toujours présent à ma pensée et ma bouche fidèle ne cessera point de répéter ton nom. En ton honneur retentiront mes chants et ma lyre vibrant sous ma main ».
12. *Nec genuisse pudet Sparten Hyacinthon honorque*
Durat in hoc aeui celebrandaque more priorum
Annua praelata redeunt Hyacinthia pompa (217-219).

13. Autant qu'il est permis, tu es éternel...
14. On constate le retour du terme *honor* dans le contexte du *nomen*: ainsi en 214, 217, 501.
15. ... « *luctus monimenta manebunt
Semper, Adoni, mei; repetitaque mortis imago
Annua plangoris peraget simulamina nostri.
At cruor in florem mutabitur. An tibi quondam
Femineos artus in olentes uertere mentas,
Persephone, licuit, nobis Cinyreius heros
Inuidiae mutatus erit ?* »... (725-731).
Sur *Menthe*, cf. l'art. de Stoll dans le Roscher Lexikon II, 2, (1965 repr. = 1894-97) col.2801 ; cf. aussi M. Détiéne, *Les jardins d'Adonis*, Paris, 1972, p. 123 sq. (où les légendes de la menthe sont interprétées en rapport avec le « code botanique », mais aussi le « code sociologique » et le « code astronomique » que l'auteur voit « informer » la mythologie des aromates dans la Grèce ancienne).
16. Cf. A-M. Tupet, *La magie dans la métamorphose d'Arachné (Ovide, Met., 6, 135-145) in Journées Ovidiennes de Parménie, Actes du Colloque sur Ovide (24-26 Juin 1983), Latomus 189, Bruxelles, 1985, p. 216.*
17. Cf. en particulier W. Atallah, *Adonis dans la littérature et l'art grecs*, Paris, 1966, p. 211-228 ; sur les *Adonea* de Rome cf. P. Grimal, *Les jardins romains*, Paris, 1969².
18. ... vents qui lui donnent son nom (739). Cf. aussi Athen. 269 b, 685 ; Moschos, III, 5.
19. Cf. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1968, I s.u.
20. Cf. *Lex.* 23.
21. Cf. J.G. Frazer, *Le rameau d'or*, III. *Les cultes agraires et silvestres*, trad. par R. Stiebel et J. Toutain, Paris, 1911, p. 145.
22. Cf. *Idyll.* 6, 11.
23. *Numen confessis aliquod patet...* (488)
Sanguis it in sucos... (493)
*Iamque grauem crescens uterum perstrinxerat arbor
Pectoraque obruerat collumque operire parabat ;* (495-496)
.....*uenientique obuia ligno
Subsedit mersitque suos iu cortice uultus.
Quae quamquam amisit ueteres cum corpore sensus.
Flet tamen et tepidae manant ex arbore guttae* (497-500)
Ses larmes sont en honneur ; « la myrrhe, distillée par le bois, conserue le nom de celle qui la donne » ; en aucun âge ce nom sera tu (501-502).
24. Cf. respectivement -IX, 348 ; -I, 712 ; -VIII, 255 ; -XI, 732 sq. ; -VI, 667 sq. (l'on connaît la variante selon laquelle Procné a été changée en rossi-

- gnol et Philomèle en hirondelle); -VI, 135 sq. (Cf. J. André, *Les noms d'oiseaux en latin*, Paris 1967 aux différentes rubriques)... Encore certaines légendes trop connues selon Ovide ne l'ont-elle pas retenu, ainsi celles de Crocus et de Smilax (cf. IV, 283).
25. Cf. W.S. Anderson, *op. cit.*, p. 482.
 26. Cf. *Aen.* VII, 483 sq.
 27. Cf. X, 130 à rapprocher de 182 (et du v. 709 qui développe en quelque sorte le qualificatif ; cf. le conseil de Vénus en 545).
 28. *Hoc petit a superis, ut tempore lugeat omni.
Iamque, per immensos egesto sanguine fletus,
In uiridem uerti coeperunt membra colorem* (137)
..... *Lugebere nobis
Lugebisque alios aderisque dolentibus.* (142)
 29. *Nec ualere manus infixum educere telum;
Expulit ipse cruor; rubefactaque sanguine tellus
Purpureum uiridi genuit de caespite florem,
Qui prius Oebalio fuerat de uulnere natus.
Littera communis mediis pueroque uiroque
Inscripta est foliis, haec nominis, illa querellae.*
I. Cazzaniga (*op. cit.*, p. 161) relève que pour Euphorion les deux légendes de métamorphoses en hyacinthes étaient concomitantes.
 30. On notera en s'amusant que l'aventure de Lédà n'est évoquée qu'au chant VI à propos de la tapisserie d'Arachné. Or le premier cygne apparaît en II, 377.
 31. ... « Il se jeta du haut d'un rocher ; tous croyaient qu'il était tombé ; il était devenu un cygne, qui, soutenu par des ailes de neige, se balançait dans les airs ».
 32. *Corpus (deus aequoris) albam / contulit in uolucrum...*
 33. Cf. 559, 566; J. André, *op. cit.*
 34. *Tu ducibus Latiis aderis, cum laeta triumphum
Vox canet et uisent longas Capitolia pompas.
Postibus Augustis eadem fidissima custos
Ante fores stabis mediamque tuebere quercum.* (560-565).
 35. Sur la part de création poétique propre à chaque conteur, cf. par exemple I. Calvino dans son introduction au recueil des *Fiabe italiane*, Milano, 1980³, I, p. 28.
 36. Cf. par exemple J. Collart, *Varron, grammairien latin*, Paris, 1954, p. 298 (où sont rappelées des tendances de l'anthroponymie antique et de toujours à propos des études étymologiques de Varron).
 37. Cf. outre le Chantraine et J. André, *op. cit.*, D.A. Hester, « Pelasgian », *A new indo-european language ?*, *Lingua*, 13, 1964, p. 361.

38. Cf. en particulier W. Atallah, *op. cit.*, p. 306.
39. Cf. E. Masson, *Recherches sur les plus anciens emprunts sémitiques en grec*, Paris, 1967, p. 55.
40. Cf. outre le Chantraine et J. André, *op. cit.* à la rubrique, et p. 10 (où l'auteur souligne combien est surprenant l'emprunt du latin au grec pour désigner la perdrix, puisque l'Italie connaissait la perdrix), p. 11.
41. Cf. outre le Chantraine *s.u.* ὑάκινθος, D.A. Hester, *op. cit.*, p. 366.
42. Cf. n. 21, et le comparatisme typique d'un J.G. Frazer, qui le complète de l'étude des survivances dans les usages et croyances modernes. L'on ne saurait détailler ici les controverses qui entourent l'œuvre de J.G. Frazer.
43. *Hyacinthos*, Utrecht, 1943, p. 174 et 170 n. 4; EUR., *Hel.*, 1468.
44. Cf. *Ibid.*, p. 172 et surtout I. Cazzaniga, *op. cit.* (n. 8).
45. Cf. M. Mellink, *op. cit.*, p. 5 sq., 47 sq., 101 sq., 111 (sur la fleur éponyme), 118, 139, 144, 161 (si la « saga » d'Hyacinthe et d'Apollon doit remonter au 8e siècle, la première considération du dieu d'Amyclées comme Apollon remonterait vers la fin du 12e siècle avant J.C.), 170.
46. Cf. *ibid.*, 174.
47. Cf. *ibid.*, 175-176.
48. *Op. cit.*, p. 306, 327.
49. Cf. Verg., *Aen.*, VI, 235.
50. Cf. en particulier C. Brusskern, *De rerum inuentarum scriptoribus Graecis*, Diss. Bonn, 1864 ; K. Thraede, *Das Lob des Erfinders*, *Rheinisches Museum*, 1962, p. 159-186 ; A. Novara, *Les idées romaines sur le progrès d'après les écrivains de la République*, Paris, I, 1982, 85, 126, 314, 451, 470 ; II, 1983, 726 sq., 776, 780 sq., 833 sq. et p. 871 où l'on trouvera l'ensemble des références sur le sujet).
51. *Nondum laurus erat longoque decentia crine
Tempora cingebat de qualibet arbore Phoebus.
(Primus amor)..... (450-452).*
52. « *Inuentum medicina meum est opiferque per orbem
Dicor et herbarum subiecta potentia nobis.
Ei mihi, quod nullis amor et sanabilis herbis
Nec prosunt domino, quae prosunt omnibus, artes* ». (521-524).
53. ... *Motos in harundine uentos
Effecisse sonum tenuem similemque querenti ;
Arte noua uocisque deum dulcedine captum :
« Hoc mihi colloquium tecum » dixisse « manebit » ;
Atque ita disparibus calamis compagine cerae
Inter se iunctis nomen tenuisse puellae.* (I, 707-712).
54. ... *at illum ! Quae fauet ingeniis, exceptit Pallas auemque ! Reddidit* (251-253).

55. Si par exemple Apollon n'est pas l'auteur de la métamorphose de Daphné (cf. 545), il n'en reste pas moins qu'il en est la cause. Pan de même est la cause de la transformation de Syrinx, non son auteur. Ovide ne semble pas vraiment en pareil cas faire de distinction entre l'auteur et la cause. Picus est métamorphosé par Circé qui veut se venger de son indifférence vis-à-vis d'elle (cf. XIV, 383-385); elle l'aime d'un amour jaloux (*ne reddere Canenti*); c'est cet amour qui invente l'oiseau nouveau, *picus*.
56. Cf. J. Collart, *op. cit.*, p. 269 sq., A. Novara, *op. cit.*, I, p. 449 sq.
57. Cf. respectivement *L'esprit et l'humour chez Ovide*, Grenoble, 1972, p. 39-42 et *Ovide helléniste et linguiste*, *Rev. de Philol.*, 49, 1975, p. 191-195.
58. Un procédé qui correspond à quelque chose de « mythique » selon R. Barthes, cf. *l'Ancienne Rhétorique, Aide-Mémoire, Communications*, 16, p. 201.
59. Cf. pour ses *Commentarii grammatici* G. Funaioli, *Grammaticae Romanae fragmenta*, Leipzig, 1907, p. 161-175, fragm. 14, 15, 24, 28, 29, 34 et J. Collart, *op. cit.*, p. 259 sq.
60. Cf. sur ce temps distingué du temps « obscur » et du temps « historique » dans le *De gente populi Romani*, P. Fraccaro, *Studi varroniani*, Padova, 1907, reprod. Roma, 1966, p. 104 sq. Pour l'influence de Varron sur Ovide qui lui devrait son pythagorisme, cf. G. Lafaye, *Les métamorphoses d'Ovide et leurs modèles grecs*, Paris, 1904, p. 196 sq.
61. Cf. A. Novara, *op. cit.*, I, p. 451 sq.
62. Trad. d'A. Rivaud pour son édition du *Timée* dans la CUF, Paris, 1925, 77 a et 91 d-e, 92 b.
63. Cf. J. André, *...oiseaux...*, *op. cit.*, p. 65.
64. Trad. de M. Meunier, *NONNOS de Panopolis, Chants X, XI et XII des Dionysiaques*, Paris, 1982 repr. (= 1919), p. 71, 73 pour XII, 142-146, 154-157, 174-187.

Antoinette Novara

PSYCHÉ, D'APULÉE A BOCCACE : **Rôle et pouvoir du nom dans le mythe et dans le conte**

Véronique GELY
École Normale Supérieure, Paris

Divinité magnifiquement illustrée par la Renaissance italienne et française, Psyché n'était pourtant, dans les *Métamorphoses* d'Apulée, sa première manifestation littéraire, qu'une simple mortelle, tardivement divinisée, héroïne d'un « conte de vieille ».

Il est clair que les mythographes du Moyen-Age latin ont réfléchi et travaillé sur le nom de Psyché pour reconstruire son mythe ; mais Apulée, en écrivain conscient des richesses que lui offrait la transcription littéraire d'une tradition à la fois folklorique et mythique, n'a certainement méconnu ni le sens ni le pouvoir de ce nom de Psyché.

Après les *Métamorphoses*, et avant qu'elle n'apparaisse dans les littératures européennes en langue vernaculaire, on retrouve Psyché dans deux séries de textes latins :

- des textes littéraires d'une part, les *Noces de Mercure et de Philologie*¹, roman allégorique de Martianus Capella (IV^e siècle), la *Cosmographie*² de Bernard Silvestris, et un poème satirique attribué à Walter Map, la *Métamorphose de l'évêque Golias*³, textes qui ont été écrits, l'un dans la première, l'autre dans la deuxième moitié du XII^e siècle.

- d'autre part, dans des manuels de mythologie : les *Mythologies*⁴ de Fulgence (VI^e siècle), et la *Généalogie des dieux païens*⁵ de Boccace.

Chez ces deux derniers auteurs, Psyché est bien sûr avant tout un nom dans un catalogue. Les paragraphes qui lui sont consacrés portent respectivement pour titre :

Fabula deae Psicae et Cupidinis (Fulgence)

De Psyce quindecima Apollinis filia (Boccace).

Fulgence commence par résumer la fable d'Apulée ; son interprétation, à la fois platonicienne et chrétienne, vient après : Psyché est l'âme (*anima*), car ce mot signifie en grec l'âme (*Psice enim grece anima dicitur*).

Pas de généalogie divine : Fulgence ne semble pas connaître Martianus Capella ; en revanche, il cite une autre source, inconnue de nous, Aristophonte d'Athènes. Psyché est pourtant appelée déesse (*dea*) : le roi et la reine dont elle est la fille sont interprétés comme Dieu et la Matière⁶.

Le texte de Boccace est beaucoup plus riche : lui commence par citer Capella :

Psyces, ut dicit Martialis Capella in libro, quem De Nuptiis Mercurii et Philologie scripsit, filia fuit Apollinis et Endilichie.

Le résumé d'Apulée, plus fidèle et plus complet, ne vient qu'après la généalogie (Boccace est fidèle au projet énoncé par son titre). La fable fait alors l'objet d'une interprétation allégorique :

*Psyces (...) anima interpretatur. Hec autem Apollinis, id est solis, filia dicitur, eius scilicet qui mundi vera lux est deus, cum nullius alterius potentie sit rationalem creare animam, nisi dei. Endilichia autem, ut dicit Calcidius super Tymeo Platonis, perfecta etas interpretatur.*⁷

Les textes littéraires présentent une démarche à la fois comparable et différente ; dans le plus ancien, celui de Capella, Psyché est également présentée d'emblée par sa filiation :

*[Mercurius] uoluit saltem Entelechia ac Solis filiam postulare, quod speciosa quam maxime magnaque sit educata cura.*⁸

Sa généalogie, apparemment, suffit pour la désigner. La mention de son nom est retardée, mais, chose remarquable, ce nom est donné sous sa forme grecque (il est même, dans tous les manuscrits, noté en caractères grecs) :

nam ipsi ψυχῆ natali die dii ad conuiuium corrogati multa contulerant

Dans le poème attribué à Walter Map, Psyché est citée deux fois⁹, toujours également sous son nom grec, alors que d'autres divinités (Mercure, Mars et Vénus en particulier) sont nommées avec la grande variété qui était d'usage chez les lettrés médiévaux : Mars est Gradivus, Vénus Aphrodite ou Nérina...

Enfin, dans la *Cosmographie* de Bernardus Silvestris, Psyché, avec sa sœur Celeritas, conduit le char du Soleil leur père, aux côtés de ses deux frères, Veris Fructus et Phaeton :

*Psyche, Celeritas, ambae proles Apollinea*¹⁰.

Sa mère n'est pas citée, bien qu'Entéléchie apparaisse à plusieurs reprises dans le texte, et le nom de Psyché n'est pas expliqué ; seule est décrite sa fonction :

De dextra iuuenes, de sinistra uirgines currus luciferos ambiebant.

Psyche de paterna lampade quos in caelum terramque diffunderet igniculos insumebat.

Sur les quatre enfants attribués à Apollon, deux ont des noms latins, dont le caractère allégorique est évident : Veris Fructus et Celeritas. Les deux autres ont gardé leur nom grec, et leur rapprochement n'est pas sans signification.

Rien, en effet, dans le texte de Silvestris, ne laisse supposer que Psyché soit comprise comme une allégorie de l'âme. Son nom n'est ni traduit, ni expliqué ; surtout, sa fonction est originale : une glose du manuscrit l'explique :

« L'innocent Phaeton, ou chaleur tempérée, et Fruit du Printemps, ou fructification annuelle, sont nés tous deux de la propre activité du soleil. Psyché, le principe d'animation de la croissance (végétation) dans la vie créée, naît du soleil. Rapidité, la vie rapide des choses, est produite par la révolution du soleil et des planètes. »¹¹

Quant aux « feux » que ramasse Psyché, ils sont une allusion au cadeau que lui a fait Vulcain, dans l'allégorie de Capella :

*Lemnius quoque faber illi insopibilis perennitatis igniculos, ne caligantibus tenebris nocteque caeca opprimeretur, incendit*¹².

Jean Scott Erigène et d'autres¹³ ont glosé ces *igniculos* par une allusion à l'association de Vulcain avec la *vitalis calor* instillée dans toute la création, source de vitalité et de génération, et, chez les humains, d'*ingenium*, pouvoir d'appréhension et imagination.

D'autre part, Psyché est rapprochée de Phaéton ; celui-ci, tout comme elle, porte un nom grec, dont le sens est facilement intelligible, donc potentiellement allégorique ; mais il appartient depuis longtemps à la mythologie grecque. D'ailleurs Phaéton, s'il est glosé par une allégorie, l'est, comme Psyché, par une allégorie éloignée du sens littéral de son nom : « chaleur tempérée » est aussi différent de « brillant, lumineux », que « végétation » de « âme ».

Fulgence avait réduit Psyché à une allégorie de l'âme humaine, en traduisant son nom par *anima*. Or jamais, dans aucun texte, Psyché n'est remplacée par la figure d'Anima, qui tient pourtant une si grande place dans le Panthéon médiéval, qu'elle soit l'Anima Mundi, l'âme du monde proche de Sophia, ou l'âme humaine, l'âme épouse de Bernard de Clairvaux.

Psyché garde toujours son nom propre, son nom grec. Son caractère allégorique, certes, ne s'efface jamais tout à fait. Mais l'allégorie la rapproche de son sens étymologique : avant de devenir l'âme chrétienne, Psyché a été le souffle vital, le principe de vie et d'animation, qu'ont reconnu en elle de grands philosophes médiévaux.

D'un autre côté, Psyché est toujours présentée d'emblée comme déesse (Apulée ne la divinise qu'à la fin du conte), et cela, semble-t-il, en raison précisément de son nom, ainsi que l'explique Boccace :

Apollinis, id est solis, filia dicitur, eius scilicet qui mundi uera lux est deus, cum nullius alterius potentie sit rationalem creare animam, nisi dei.

« Nul autre qu'un Dieu ne saurait pouvoir créer l'âme rationnelle ».

Ainsi le nom de Psyché, nom grec et allégorie, a fait d'elle une divinité de premier plan au cours du moyen-âge latin, dont le sens englobe celui d'*anima*, l'âme au sens chrétien, mais le dépasse aussi probablement, ou plutôt l'élargit vers celui de « vie »

Le travail des mythographes médiévaux a été un travail sur le nom de Psyché : si Psyché était l'âme, elle était forcément déesse, et forcément fille de dieux ; une autre interprétation, plus proche de l'étymologie, voyait en elle une allégorie du souffle vital, de l'âme au sens païen, pour ainsi dire, et non plus seulement chrétien.

Apulée semble travailler en sens contraire : tout au long de son récit, il feint d'ignorer, de ne pas soupçonner le sens du nom de Psyché. Il n'est pas question d'être dupe d'une ruse aussi claire : la dissimulation du sens, au contraire, attire l'attention sur la question du sens.

Dans les *Métamorphoses*¹⁴ d'Apulée, l'histoire de Psyché et de Cupidon répond à la définition du conte folklorique ; elle y répond par ses motifs, par sa forme, par sa structure. Dans la classification Aarne-Thompson, elle est même le prototype du conte n° T. 425, appelé « Recherche de l'époux disparu - Psyché ».

Or, l'une des caractéristiques du conte folklorique est, précisément, l'absence ou la rareté des noms propres :

« Beaucoup de contes folkloriques, écrit G. S. Kirk, ne donnent pas de nom propre à leurs personnages, mais des noms génériques ou typiques comme Jack, Le Géant, Le Petit Chaperon Rouge (...). Ce que l'on appelle ordinairement mythe (...) tend à fonctionner différemment : les personnages, particulièrement les héros, sont spécifiques, et leurs relations familiales sont scrupuleusement notées »¹⁵.

Le conte de Psyché et Cupidon présente, lui, une insolite abondance de noms propres.

Il y a d'abord ceux des dieux, extrêmement nombreux ; sur le devant de la scène agissent Vénus, Cupidon-Amour, mais aussi Junon, Cérès, Mercure et Jupiter. Une foule de divinités sont aussi mentionnées : les Néréides, Portunus, Salacia, Palémon, les Tritons, Océan, Apollon, Zéphir, Fortuna, les Furies, Pan, Echo, les Nymphes, les Heures, les Muses, les Grâces, Proserpine, Vulcain, Orcus, Aurore, Charon, les Satyres.

Les personnages humains, eux, ne sont pas nommés : les parents de Psyché sont « un roi et une reine », elle a « deux sœurs ».

Reste Psyché ; elle est le seul personnage humain à posséder un nom propre : Apulée n'aurait-il pas pu attendre son apothéose pour le lui donner ?

Dans le cadre restreint du conte, le narrateur semble gêné par la présence du nom propre, au début du récit tout au moins. Dans les premières pages, les conventions du genre sont respectées, et Psyché n'est qu'une *puella* anonyme, que le narrateur se borne à décrire par sa beauté et à comparer à Vénus. Mais lorsque celle-ci, outragée, demande à son fils Cupidon de la venger de la mortelle qui ose rivaliser avec elle, le narrateur, cette fois, nomme la jeune fille :

Psychen -hoc enim nomine puella nuncupabatur -coram ostendit. (IV, 30)

Cette formule rejoint de manière troublante celle qu'un embarras identique inspire à Charles Perrault, qui, comme Apulée, transcrit dans une langue littéraire des contes de tradition orale. Il ne peut pas s'empêcher de nommer certains personnages de ses contes, et ne sait comment s'en justifier ; ainsi, dans le conte de Barbe Bleue :

« Lorsqu'elle [la femme de Barbe Bleue] fut seule, elle appela sa sœur et lui dit : "Ma sœur Anne (car elle s'appelait ainsi), monte, je t'en prie, sur le haut de la tour." »¹⁶

Hoc enim nomine puella nuncupabatur, ou « car elle s'appelait ainsi » : avec ces quelques mots, le narrateur coupe court aux demandes d'explications ; mais il n'en fournit pas pour autant.

Le nom est pourtant bien admis dans le conte ; mais à condition qu'il soit, pour garder l'expression de G.S. Kirk, « générique ou typique ». Ainsi, par exemple, les héros du conte transcrit par les frères Grimm, Hans et Gretel¹⁷, portent les prénoms typiques des paysans allemands, des noms qui, à force d'être « communs », n'ont plus rien de « noms propres ». Ceux-là n'ont pas besoin d'être justifiés par le conteur : Charles Perrault peut, en toute impunité, appeler Guillaume le père du Petit Poucet¹⁸, Guillaume étant un des prénoms paysans les plus répandus dans la France du XVII^e siècle.

Les noms « génériques » ne causent guère non plus d'embarras au conteur : il lui suffit de les expliquer ; ainsi Perrault, au début du conte de Cendrillon :

« Lorsqu'elle avait fait son ouvrage, elle s'allait mettre au coin de la cheminée, et s'asseoir dans les cendres, ce qui faisait qu'on l'appelait commu-

nément dans le logis Cucendron ; la cadette, qui n'était pas si malhonnête que son aînée, l'appelait Cendrillon ».19

Le nom de Psyché ne peut entrer dans aucune de ces deux catégories. Si Apulée voulait l'expliquer, il ne pourrait le faire qu'en ayant recours à l'allégorie, ce qui serait absurde : à ce stade du récit, en effet, pourquoi Psyché serait-elle l'âme ? Parce qu'elle est belle ? L'argument serait bien faible.

Psyché n'est ni un nom « générique », ni un nom « typique ». Mais on a trop vite oublié que, à l'époque d'Apulée, Psyché était depuis longtemps un *cognomen* féminin tout à fait courant dans le monde romain, donné à l'origine, comme tous les noms grecs, aux esclaves et aux affranchies.

Une autre Psyché a suscité cette remarque : il s'agit de la servante aux mœurs légères rencontrée par le héros du *Satyricon* de Pétrone. On désirait empêcher ainsi toute velléité de la rapprocher de celle d'Apulée²⁰.

Or, si Psyché était, à l'époque de Pétrone, un *cognomen* connu, il l'était aussi au temps d'Apulée. De nombreuses inscriptions l'attestent, durant toute l'époque impériale, comme *cognomen* donné à des femmes de toutes classes : esclaves et affranchies surtout, mais aussi femmes libres²¹.

Si l'on considère alors que Vénus, Aphrodite, Eros, Cupidon, Amor, Voluptas même (qui est le nom de la fille de Psyché et de Cupidon), étaient également des *cognomina* courants à Rome²², il est tentant de penser qu'Apulée a pris plaisir à orienter son conte dans le sens du roman : l'histoire de Psyché et de Cupidon serait, comme celle de Daphnis et de Chloé, celle d'un couple que le destin sépare et que l'amour réunit.

Apulée, en effet, s'applique à mêler au merveilleux du conte des éléments réalistes, qui ancrent son récit dans le quotidien du monde romain ; et ce réalisme, à plusieurs reprises, le nom de Psyché en est l'instrument ou l'objet.

D'abord, le nom de Psyché est présenté comme un nom banal, sans intérêt, que l'on peut facilement oublier ; lorsque Vénus interroge la mouette sur l'identité de celle dont Cupidon est tombé amoureux, celle-ci lui répond :

Puto puellam, si probo memini, Psyches nomine, dicitur efflicte cupere.
(V, 28)

Ensuite, ce nom est intégré dans des formules qui appartiennent au langage juridique romain.

Lorsque Vénus demande à Mercure de proclamer l'avis de recherche qu'elle lance contre Psyché, son esclave disparue, elle lui tend un « papier », « portant le nom de Psyché et toutes les indications nécessaires » :

libellum ei porrigit ubi Psyches nomen continebatur et cetera. (VI, 7)

P. Grimal appelle ce « *libellum* » un « signalement de police »²³.

Quelques lignes plus loin, Mercure s'acquitte de sa mission en proclamant :

Si quis a fuga retrahere uel occultam demonstrare poterit fugitiuam regis filiam, Veneris ancillam, nomine Psychen, conueniat retro metas Murtias Mercurius praedicatorum. (VI, 8)

C'est une plaisante transposition des avis de recherche lancés par le crieur public (*praedicator*), énonçant dans l'ordre l'origine de l'esclave, sa condition, puis son nom. Psyché, nom grec, est d'ailleurs par excellence un nom d'esclave.

Enfin, c'est en prononçant le nom de Psyché que Jupiter lui donne sa place, comme légitime épouse de Cupidon, dans la famille des dieux ; cette reconnaissance se fait en deux temps :

– d'abord, la légitimation du mariage :

puellam eligit et uirginitate priuauit : teneat, possideat, amplexus Psychen semper suis amoribus perfruatur. (VI, 23)

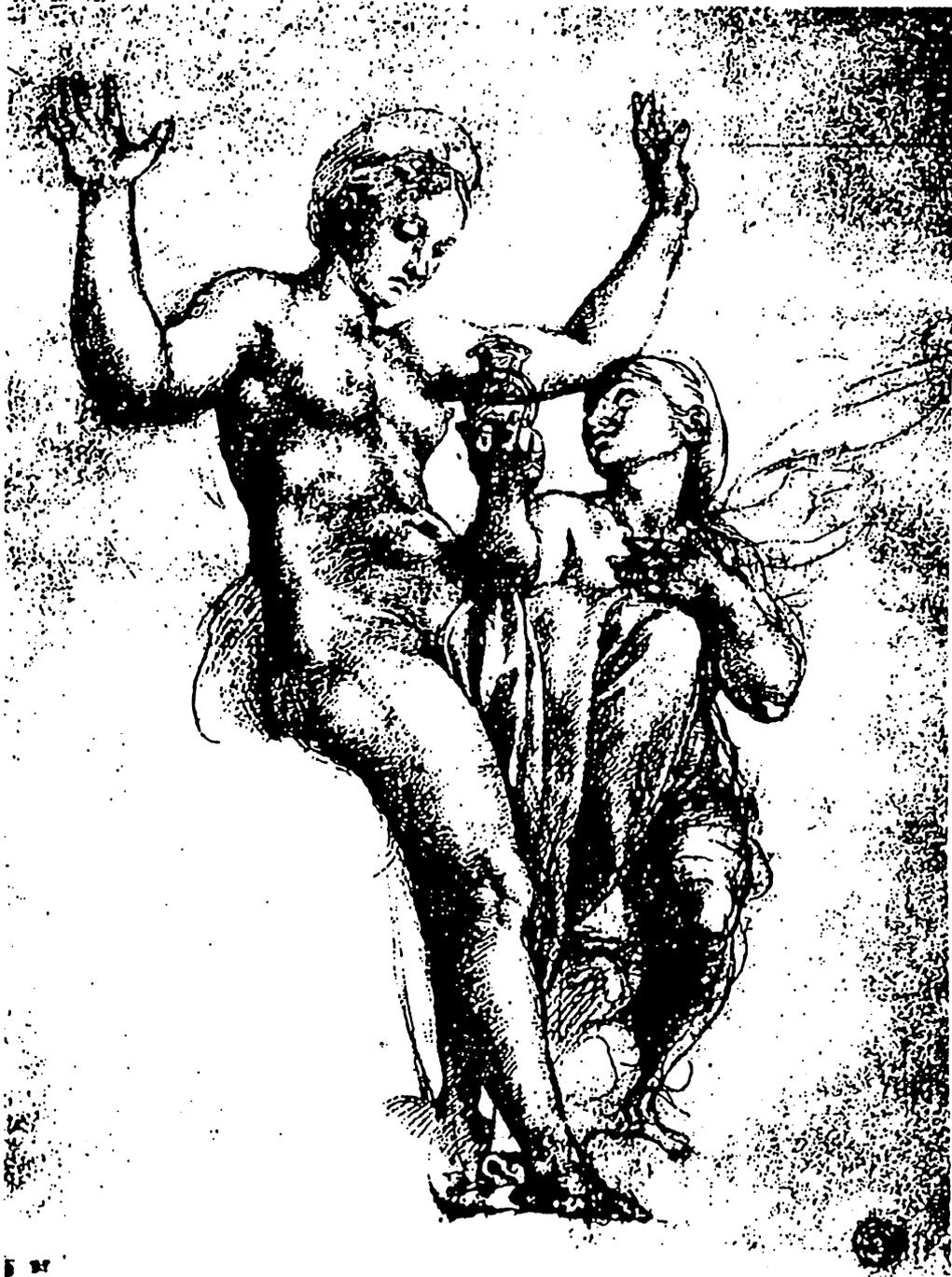
La formule imite le style juridique. Psyché, mis en valeur dans la phrase, y remplace *puella*.

– puis l'apothéose ; Jupiter tend à Psyché la coupe d'ambrosie en disant :

sune, inquit, Psyche, et immortalis esto

Le nom propre est clairement détaché : sa prononciation consacre la divinisation de la jeune fille.

Jupiter, donc, dit ce nom par deux fois, et chaque fois dans l'intention de lui accorder un privilège. Vénus, qui, elle, désire nier l'existence, la personne



Psyché présentant l'eau du Styx à Vénus
(Raphaël ; dessin pour les fresques de la Farnésine)

de Psyché, qui lui refuse le droit d'être autre chose qu'une esclave, évite avec soin de prononcer son nom.

Une seule fois, la surprise et la colère le lui arrachent ; mais Psyché n'est pas présente ; c'est lorsque la mouette dénonce les amours de Cupidon :

Psychen ille meae formae succubam mei nominis aemulam uere diligit ?
« Psyché, ma rivale en beauté, l'usurpatrice de mon nom »... (IV, 29)

Il faut dire que le peuple, fasciné par la beauté de Psyché, l'avait bel et bien appelée « nouvelle Vénus », lui rendant les honneurs réservés à la déesse. (IV, 29)

Psyché donc, malgré elle, est véritablement une usurpatrice. Elle n'ignore pas combien c'est une faute grave, une atteinte à la divinité, un péché d'ubris. Au moment d'être livrée et abandonnée sur son rocher, elle le dit à ses parents : c'est lorsqu'on lui donnait ce nom de Vénus qu'ils auraient dû se lamenter sur son sort :

cum nouam me Venerem ore consono nuncuparent, tunc dolere, tunc flere, tunc me iam quasi peremptam lugere debuistis. (IV, 34)

Elle ajoute même :

Iam sentio iam uideo solo me nomine Veneris perisse.

L'histoire de Psyché peut donc à bon droit être lue comme celle de la conquête du nom, de la conquête de l'identité. Confondue à tort avec Vénus par les humains, Psyché n'est véritablement sauvée que lorsque les dieux, par la bouche de Jupiter, lui accordent solennellement son nom propre.

Pour chercher désormais quel sens Apulée accordait à ce nom de Psyché, il faut sortir du cadre du conte et de celui du roman, et revenir dans l'univers du mythe.

En premier lieu, pas plus que les auteurs plus tardifs, Apulée ne donne de traduction ou de variante au nom de son héroïne : d'un bout à l'autre du conte, elle garde son nom grec (son époux, lui, reçoit indifféremment celui de Cupidon et d'Amor).

D'autre part, la question du nom, on vient de le voir, est mise par Apulée au centre de son récit : Vénus s'irrite de se voir voler le sien. Cupi-

don, pour les sœurs de Psyché, qui la poussent à l'assassiner, est le mari sans nom, le mari innommable, le mari *ignobilis* (V,4), que Psyché elle-même n'apprend vraiment à connaître et à aimer qu'au moment où elle prononce son nom :

uidet (...) ipsum illum Cupidinem formosum deum (V, 22)
sic ignara Psyche sponte in Amoris incidit amorem (V, 23)

Psyché, elle, a été longue à conquérir son nom. Mais quel sens porte-t-il, ce nom, pour les contemporains d'Apulée ?

Si Psyché est un nom de femme, il est impossible d'oublier que c'est aussi le mot que Platon emploie dans son mythe de l'âme. Psyché était-elle une ancienne divinité, venue peut-être d'Égypte ? En l'absence de textes, on ne peut se fonder, pour tenter de répondre, que sur les monuments figurés. Ils sont nombreux et riches.

Dans la statuaire et les bas-reliefs de la Grèce classique, une figure féminine avec des ailes de papillon (?) – l'autre sens de Psyché est celui de « papillon » – apparaît aux côtés d'Eros, conduisant le char d'Aphrodite. Mais c'est surtout l'art funéraire romain qui consacre, sur une multitude de sarcophages, le motif de Psyché, présent également dans la statuaire et dans la mosaïque²⁴.

Psyché était-elle pour Apulée l'allégorie de l'âme humaine, telle que la décrivait son maître Platon, et telle, à peu de chose près, que ses commentateurs voudront la retrouver ?

Apulée n'ignore pas l'allégorie. Il en joue même savamment. Le conte de Psyché en contient d'évidentes : laissons de côté la dernière, *Voluptas*, dont nous avons vu que le nom était porté à Rome. Mais les ennemies et les servantes de Vénus portent, elles, des noms dépourvus d'ambiguïté : son ennemie est appelée *Sobrietas* (V, 30), ses suivantes sont *Consuetudo*, *Sollicitudo*, et *Tristities* (VI, 8, 9).

Ces trois dernières allégories n'ont pas échappé aux continuateurs d'Apulée : Prudence déjà, dans la *Psychomachia*, les développe.

Mais il est évident que Psyché n'est pas sur le même plan que ces figures. D'abord, son nom reste grec, quand le leur est latin. Ensuite et surtout, à aucun moment, Apulée ne laisse soupçonner une possible interprétation de ce nom.

Apulée voit-il dans Psyché une ancienne divinité ? On ne se saurait non plus l'affirmer. Pourtant, par son apothéose, il la fait entrer dans l'assemblée des dieux. D'autre part, une étude précise sur Apulée et les monuments figurés met en évidence de troublantes similitudes entre certains motifs mythologiques et certaines scènes du conte²⁵.

Apulée a soigneusement brouillé les pistes. Mais il a aussi laissé des signes du jeu très conscient qu'il joue sur le nom et le sens.

Apulée joue constamment sur les mots : c'est une caractéristique de son style, mais également de son époque, marquée par un goût « baroque » du langage.

Si l'on se souvient que Psyché a été appelée par le peuple du nom de Vénus, on reconnaît le jeu dans une telle phrase :

(Psyché s'emploie à convaincre son mari de la laisser rencontrer ses sœurs)

ui ac potestate Venerii sussurus inuitus succubuit maritus (V, 6)

qu'on peut comprendre par « la force et le pouvoir des mots d'amour murmurés à voix basse triomphèrent du mari » (traduction de Paul Valette), mais aussi bien par « la force et le pouvoir des murmures de Vénus », c'est-à-dire de Psyché.

Apulée joue aussi sur les mots lorsque Psyché se blesse aux armes de Cupidon ; c'est la phrase déjà citée :

sic ignara Psyche in Amoris incidit amorem (V, 23)

qui inaugure le thème précieux de l'amour de l'amour.

Quant au nom même de Psyché, une première formule est curieuse ; celle que la jeune femme emploie, lorsqu'elle manifeste sa tendresse à son mari :

mi mellite, mi marite, tuae Psychae dulcis anima. (V, 6)

Le rapprochement de Psyché et d'*anima* pourrait n'être ici que le fruit du hasard, « mon âme » étant, en latin comme dans beaucoup de langues, une formule d'affection ordinaire.

Mais ce rapprochement devient plus troublant dans une autre formule, qui, elle, apparaît deux fois :

– lorsque Psyché console ses sœurs qui la croient morte, elle leur dit :

afflictas animas cum Psyche uestra recreate (V, 7)

– lorsqu'elle demande à Cupidon de la rassurer, elle lui dit :

tibi deuotae dicataeque Psychae animam gaudio recrea (V, 13)

Paul Valette traduit « que vos cœurs se remettent de leur affliction en compagnie de votre Psyché », et « rends la vie avec la joie à ta Psyché qui n'existe que pour toi. »

L'expression *animam recreare* est en réalité intraduisible, surtout accordée à Psyché, qui lui fait écho. C'est sans nul doute à dessein qu'Apulée a suscité le choc de ces mots. Dans *animam recreare*, en effet, il y a *animam creare*, qui rappelle d'étrange manière les motifs des sarcophages où figure Psyché.

Sur les sarcophages au Prométhée, en particulier, lorsque, sous l'égide d'Athéna, Prométhée a fini de sculpter avec de la glaise le corps de l'homme, il introduit en lui une Psyché, figurée par une femme portant des ailes de papillon ; à la mort de l'homme, c'est cette Psyché qu'emmène Mercure ou Hermès Psychopompe.

Or, quelquefois, une autre figure féminine est représentée, dans laquelle certains commentateurs ont reconnu Anima. Psyché, l'âme de la vie, semble être relayée, après la mort, par Anima. Anima aurait pu ainsi facilement devenir l'âme au sens chrétien, principe spirituel, Psyché restant l'âme « païenne », principe vital d'animation du corps.

Cette double valeur de l'âme expliquerait l'hésitation de l'exégèse médiévale, entre la traduction pure et simple de Psyché par Anima, et une glose plus sophistiquée comme celle que suscite Bernardus Silvestris (cf. supra).

L'une de ses plus belles illustrations serait la mosaïque de Philippopolis, décrite par A. J. Festugière²⁶ :

« à droite, Prométhée, assis sur un rocher et tourné vers la droite, modèle une petite figure humaine, le Protoplastos. Il a, dans la main gauche, une boule



Mosaïque de Philippopolis

de glaise. Un bassin rempli de la même matière gît à terre, à portée de sa main droite. Derrière lui, une femme, qui de sa main droite relevée retient sa robe qui flotte sur le dos, laissant entièrement dénudée toute la poitrine et une partie du flanc droit, regarde avec attention le travail de Prométhée. Ce ne peut être qu'Athéna, qu'on voit ordinairement assister Prométhée dans son ouvrage. A un registre supérieur, trois figures dominent ce premier groupe. Au centre, Hermès Psychopompe, le caducée dans la main gauche, entraîne vers sa gauche une petite Psyché ailée selon le type commun à l'art hellénistique. Psyché a le bras droit levé, le gauche replié et la paume ouverte dans le geste habituel d'aver-sion. A la gauche d'Hermès, une figure féminine voilée jette un triste regard sur l'enlèvement de Psyché. Cette figure, qui reparait en plusieurs sarcophages au Prométhée, est très probablement Anima ».

Si Charles Perrault choisit de donner, parfois, des noms aux personnages de ses contes, d'appeler Anne, par exemple, la sœur de la dernière femme de Barbe Bleue, c'est seulement afin de romancer le conte, de donner plus de vie au dialogue, peut-être aussi des qualités plus « littéraires » à un texte qui, pourtant, les refuse : cette « Anne » ne serait-elle pas une lointaine descendante de l'« *Anna Soror* » chargée d'apaiser les craintes de Didon ?

Avec Apulée, au contraire, la réminiscence n'est pas seulement littéraire, mais philosophique, et très probablement mythique.

Charles Perrault affirme chercher dans les contes un enseignement moral, que précisément il déplore de ne pouvoir trouver dans la « fable » d'Apulée :

« A l'égard de la morale cachée dans la fable de Psyché, fable en elle-même très agréable et très ingénieuse, je la comparerai à celle de Peau d'Ane quand je la saurai, mais jusqu'ici je n'ai pu la deviner. Je sais bien que Psyché signifie l'âme ; mais je ne comprends point ce qu'il faut entendre par l'Amour qui est amoureux de Psyché, c'est-à-dire de l'âme, et encore moins ce qu'on ajoute, que Psyché devait être heureuse, tant qu'elle ne connaîtrait point celui dont elle était aimée, qui était l'Amour, mais qu'elle serait très malheureuse dès le moment qu'elle viendrait à le connaître : voilà pour moi une énigme impénétrable »²⁷.

Il y a là beaucoup plus qu'une boutade : Perrault ne dénonce pas seulement la question qui est au centre de la fable, celle du rapport complexe qui unit Psyché à l'âme. Sous couvert de naïveté, il formule en réalité une sévère

critique de l'exégèse philosophique et théologique du mythe de Psyché : expliquer le nom, c'est tuer le récit.

Tous les textes latins, de Capella à Boccace, qui cherchent l'allégorie derrière le nom, ne racontent plus le mythe de Psyché : ils le décrivent.

Dans certains mythes, dans certains contes, le nom est un rappel du récit, ou de l'un au moins de ses épisodes, qu'il résume : Cendrillon vit dans les cendres du foyer, Polynice est l'homme aux nombreuses dissensions, Prométhée celui qui sait prévoir...

- Avec Psyché, rien de tel : force est au lecteur d'accepter une forme élaborée, sans doute tardive, du mythe, qui lui impose, parallèle au plaisir du récit, une impossible quête du sens.

Véronique Gély

NOTES

1. *Martianus Capella edidit James Willis*, Leipzig, Teubner Verlagsgesellschaft, 1983.
2. *Bernardi Silvestris De Mundi Uniuersitate libri duo sive Megacosmus et Microcosmus*, hrsg. von Dr. Carl Sigmund Barach und Dr. Johann Wrobel, Innsbruck, Verlag der Wagner'schen Universitaets Buchhandlung, 1876.
The Cosmographia of Bernardus Silvestris, translated by Winthrop Wetherbee, Columbia University Press, New York and London, 1973.
3. *The latin poems commonly attributed to Walter Map*, ed. by Thomas Wright, London, Camden Society, 1861.
4. *Fabii Planciadis Fulgentii V.C. Opera accedunt Fabii Claudii Gordiani Fulgentii V.C. De aetatibus mundi et hominis et S. Fulgentii Episcopi super Thebaiden* recensuit Rudolfus Helm, Lipsiae, in aedibus B.G. Teubneri, 1848.
5. Giovanni Boccaccio *Genealogie deorum gentilium libri*, a cura di Vincenzo Romano, Bari, Laterza, 1951.
6. *op. cit.*, p. 66-70
7. *op. cit.* chap. XXII *De Psyce XVa Apollinis filia*, p. 255-261.
8. *op. cit.*, I, 7, p. 4-5
9. *op. cit.*, *Metamorphosis Goliae Episcopi*, p. 21-30, vers 125 et 161.
10. *op. cit.*, *liber secundus siue Microcosmus*, V, 141-145, p. 44.
11. Winthrop Wetherbee, *op. cit.*, p. 159, note 30. Bien entendu, B. Silvestris connaissait le texte de M. Capella ; il est peut-être même l'auteur d'un commentaire des *Noces de Mercure et de Philologie*, qui se fonde sur Fulgence et sur Platon pour expliquer les rapports de Psyché et de Cupidon. Cependant, même là, Psyché n'est pas l'âme humaine, mais l'âme divine (*anima diuina*). D'autre part, ce commentaire joue lui aussi sur les multiples sens allégoriques des figures mythologiques : ainsi, il se plaint de l'ambiguïté du nom de Cupidon, qui est à la fois « l'amour que l'on éprouve pour les sciences et les vertus, et le coït ». Voir *The Commentary on Martianus Capella's De Nuptiis Philologiae et Mercurii attributed to Bernardus Silvestris*, ed. by Haijo Jan Westra, Toronto, Pontifical Institute of Mediæval Studies, 1986 (p. 170 et 76).
12. Martianus Capella, *op. cit.*, *ibid.*
13. Winthrop Wetherbee, *op. cit.*, Introduction, p. 41.
14. Apulée *Les Métamorphoses*, éd. D.S. Robertson et Paul Valette, Paris, Les Belles Lettres, 1946 ; tome II, livres IV, V, VI.

15. G.S. Kirk *Myth, its meaning and functions in ancient and other cultures*, Cambridge University Press, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1970, p. 39 :
« Many folktales do not give particular names to their characters, but generic or typical names like "Jack, The Giant, Red-Riding-Hood" (...). What are usually termed "myths" (...) tend to behave differently. The characters, particularly the hero, are specific, and their family relationships are carefully noted ».
16. Charles Perrault *Contes*, éd. Jean-Pierre Collinet, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1981, p. 152.
17. Marthe Robert, dans sa traduction des *Contes de Grimm* (Gallimard, Folio, 1973-1976), p. 71, traduit par « Jeannot et Margot ». Ce faisant, elle prouve qu'elle ne considère pas ces noms comme de véritables noms propres, qui seraient invariables et donc intraduisibles.
18. Charles Perrault, *op. cit.*, p. 193.
19. *ibid.*, p. 171.
20. Petrone *Satyricon*, éd. A. Ernout, Paris, Les Belles Lettres, 1982.
21. Heikki Solin *Die griechischen Personennamen im Rom: Ein Namenbuch*, W. de Gruyter and Co., Berlin, New York, 1982. Chapitre XIX : « Namen aus Bezeichnungen von Abstrakta » : *Psyche*. Voir également le *Corpus Inscriptionum Latinorum*, VI, (*Cognomina*).
22. Heikki Solin, *op. cit.*, et *C.I.L.*
23. Pierre Grimal *Apulée Métamorphoseis : Le conte d'amour et Psyché*. Paris, P.U.F., coll. Erasme, 1963-1976, p. 108, note 5.
24. voir M. Collignon *Essai sur les monuments grecs et romains relatifs au mythe de Psyché*, Paris, Ernest Thorin éd., 1877. C. Robert *Die Antiken Sarkophag Reliefs*, Berlin, 1919. H. Sichtermann, G. Koch *Griechische Mythen auf Römischen Sarkophagen*, Bilderhefte des Deutschen Archäologischen Instituts Rom (5. und 6. Hefte), Tübingen, Verlag Ernst Wasmuth, 1975.
25. Carl C. Schlam *Cupid and Psyche : Apuleius and the monuments*, the American Philological Association, University Park Pennsylvania, 1976.
26. A.J. Festugière *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, Aubier Montaigne, 1967, p. 313 et suivantes.
27. Perrault, *op. cit.*, préface de l'auteur, p. 51.

L'ANALOGIE ET LA PUISSANCE RÉGÉNÉRATRICE DU NOM d'après *les noms du Christ* de Fray Luis de León

par Lucette-Elyane ROUX
Université Paul Valéry, Montpellier III

A la mémoire d'Aimé FOREST

« Nous montons, nous gravissons l'échelle de l'âme,
nous chantons le cantique des degrés. »
Saint Augustin, *Confessions*

L'auteur et l'œuvre.

Moine dans l'Ordre de saint Augustin, Fr. Luis de León (1527/8? - 1591) fit une brillante carrière de professeur à l'université de Salamanque. Mêlé à de retentissantes querelles théologiques, il fut accusé d'hérésie, comparut devant le Tribunal de l'Inquisition et subit quatre années d'emprisonnement, au cours desquelles il composa *Les Noms du Christ*, il fut ensuite réhabilité et réintégré dans toutes ses prérogatives et mourut à la tâche, après une fin de vie aussi tourmentée que glorieuse.

Le but explicite de Fr. Luis dans *Les Noms du Christ*¹ est de mettre à la portée du lecteur suffisamment lettré un florilège de textes sacrés traduits en langue vulgaire de façon fidèle, pour pallier l'interdiction faite aux laïques d'accéder aux Saintes Ecritures. Il fallait à la fois un thème qui déterminât le choix de ces textes, et des commentaires pour assurer leur bonne intelligence. C'est à ce double impératif que répond le sujet de l'œuvre, c'est-à-dire le com-

mentaire de certains noms attribués au Christ, selon une tradition que Fr. Luis va renouveler totalement par son traité.

Dans une première édition, en 1583, l'ouvrage comprend deux livres : dans le premier livre sont commentés les noms suivants : *Rejeton, Chemin, Mont, Père du siècle futur*. Le deuxième livre est composé de : *Bras de Dieu, Roi de Dieu, Prince de la paix, Epoux*. Dans une deuxième édition, parue en 1585, le nom *Pasteur* s'ajoute à ceux du premier livre entre *Chemin* et *Mont*, et un troisième livre comprend trois nouveaux noms : *Fils de Dieu, Agneau, Bien-Aimé*. Enfin, dans une dernière édition posthume de 1595, le traité prend sa forme définitive précisée par l'auteur en situant *Agneau* à la deuxième place du livre III : *Fils de Dieu, Agneau, Bien-Aimé, Jésus*.

ALLER CHERCHER L'EAU A SA SOURCE : L'ÉMERGENCE DU NOM.

L'analogie et la genèse du Logos

Pour mieux comprendre la théorie luisienne du nom, il faut suivre l'auteur dans sa remontée à la Création. La genèse consiste en un acte de spéularité : Dieu est tout esprit et intellect, en outre il est le seul objet auquel son entendement s'applique parfaitement. Or, comme il se conçoit, avec tout le trésor de potentialité qu'il renferme, et comme -étant tout bonté- il a volonté de communiquer ce trésor, il voit, en une labyrinthique perspective, l'infinité de formes sous lesquelles il peut les communiquer. De lui-même et de tout ce qu'il voit, il forme alors une *parole*, qui l'explique : le Logos. Equivalente de cette *parole*, est l'*image vivante* où il se met lui-même, et tout ce qu'il contient, considéré simultanément dans une vision diachronique qui lui fait sonder dans la discrimination du plus infime détail les éléments innombrables qu'il contient, et, dans une vision synchronique, la totalité de ces éléments. Mais, dans les deux sortes de vision, il comprend cette totalité en la collationnant avec sa propre nature.

Cette genèse est illustrée par la parabole du peintre qui, désirant faire son autoportrait :

« tournerait d'abord les yeux vers lui-même, se mettrait lui-même dans son entendement, se comprendrait en détail et se dessinerait là avant de le faire sur la toile et de manière plus vivante que sur celle-ci, en sorte que ce dessin de lui,

fait, comme nous le disons, dans l'entendement et par lui, serait comme un autre peintre, et, s'il pouvait lui donner vie, serait un autre peintre réel, issu du premier, qui aurait en lui tout ce que le premier possède, et la même chose que le premier possède, mais proche et voisin de l'aspect et de l'image extérieure, de même Dieu, qui se comprend nécessairement et qui désire se peindre lui-même depuis qu'il se comprend, c'est-à-dire depuis toute son éternité, se peint et se dessine en lui-même, et ensuite, quand il lui plaît, se reproduit hors de lui-même. Cette image est le Fils. Le portrait qu'il fait ensuite hors de lui-même, ce sont les créatures, aussi bien chacune d'elles séparément que toutes réunies ensemble ». (R296-C516)

Comparés à l'image *interne* du peintre vivant dans l'intellect du créateur, l'autoportrait apparaissant sur la toile grâce à la matérialité des couleurs et des pinceaux n'en est qu'une ombre grossière. De la même façon, la créature n'est que l'ombre de l'Être total et parfait qui siège dans le Logos. Autre conséquence : toute chose existant au monde a été créée par le Logos, qui les renferme toutes en Lui, de toute éternité. Cette idée force apparaît à travers des noms très expressifs, tels *Père du Siècle Futur*, ou à travers des images comme celle du grain du blé et du fruit, qui renferment la potentialité de l'être. D'une façon logique, le Christ est donc la fin même de la Création (R69-C219)

L'univers entier, contenu dans le Logos, qui en est l'originelle quintessence, fonctionne en un immense jeu de spécularité dans lequel se combinent les notions d'ordre, de rythme et de catégorie, selon une hiérarchie dont le point de référence suprême est le Père. C'est-à-dire que, tant le processus de la genèse que l'existence de l'univers perdurant dans l'éternité consistent en une *con-versation* des énergies qui animent chaque objet, à quelque catégorie qu'il appartienne. La vie est le fruit de la *concordia discordans*, l'homogénéité de l'unité surpassant toute autre puissance. Transférée dans le cadre de cette pensée, la *participation* platonicienne y trouve une adaptation originale.

Une phénoménologie nominale

Lors de la Création, Dieu confie à Adam le soin de nommer les choses et c'est dans le contexte d'une totale harmonie entre Yaveh, l'homme et les autres créatures, alors que le cosmos fonctionne dans la parfaite concordance du nombre/nom, que s'opère cette participation adamique à la Genèse, participation *inspirée*. Tel est le terme clé, en effet, qui la caractérise et que nous

verrons réapparaître dans l'œuvre luisienne. C'est à la pleine lumière de l'osmose dans laquelle se trouvent intelligence divine et intelligence humaine que s'opère la dénomination grâce à laquelle s'accomplit l'être des choses, qu'elle parachève (R24 - C159). Une analogie s'établit donc entre l'élaboration de la dénomination qui s'effectue dans l'esprit humain – les noms étant l'image authentique des choses – et l'élaboration du Logos, reflet de Dieu.

Voici donc Adam placé à la tête de la Création avec une mission dont le premier et principal élément est de s'achever lui-même. En effet, l'homme ne sort pas déterminé des mains divines, sa nature est *de cire*. Libre à lui de la modeler en bien ou en mal grâce à ses œuvres. (R107 -C270). Cependant, à cette substance humaine malléable, Dieu fit un don supplémentaire en lui accordant son image et ressemblance, qui portèrent l'humanité adamique à son point d'achèvement absolu. Ces faveurs suscitèrent la jalousie de Lucifer, à l'instigation duquel la volonté d'Adam – et non l'âme ni la chair –, le trahit en trahissant Dieu. (R124 -C294/297). En vertu d'une discrimination dont on trouve une exposition particulièrement claire chez saint Bernard de Clairvaux, l'image et la ressemblance se dissocièrent, la première constituant une indélébile empreinte, dont l'homme reste marqué, quelle que soit sa destinée, cependant qu'il perdait la ressemblance divine en suivant Lucifer. C'est alors qu'en s'incarnant, en mourant et en ressuscitant, le Christ fit passer virtuellement par le même itinéraire de destruction et de régénération toutes les créatures de tous les temps, dont il contient en Lui la potentialité d'être. Encore faut-il que cet itinéraire soit vécu, pour s'accomplir dans chaque biographie individuelle. C'est pourquoi l'homme ayant été placé par le baptême à l'orée de ce processus de régénération, il incombe à chaque individu de cultiver la semence de vie dont il est porteur, grâce au libre-arbitre et à tous les moyens dont il dispose. C'est pourquoi Fr. Luis peut émettre, à propos de l'œuvre au sens le plus large du terme, cette appréciation qui éclaire sa propre activité :

« *Le plus sûr de la vie, ce qui lui est le plus propre, est l'œuvre .»* (R321 - C547)

L'œuvre est la voie de reconquête de la ressemblance, qui passe par l'accession à la connaissance, celle-ci étant l'état d'analogie, c'est-à-dire de paix et d'harmonie avec Dieu, avec l'homme, avec la création². Or le nom – dont nous avons vu que l'élaboration est analogique à celle du Logos – occupe dans ce processus de régénération une fonction privilégiée.

Les prémisses sont celles-ci :

«la perfection de toutes les choses, et en particulier de celles qui sont capables d'entendement et de raison, réside en ce que chacune d'elles renferme en soi toutes les autres et en ce que, étant une seule, elle est toutes les autres autant qu'il est possible, car, à cet égard, elle se rapproche de Dieu, qui renferme tout en lui-même.» (R21 - C155)

Or, dans la tridimensionnalité de leur existence en tant que créatures matérielles, les êtres ne peuvent ni contenir les autres, ni être contenus en eux. C'est là qu'intervient leur déploiement sur plusieurs plans d'existence. Les créatures trouvent tout d'abord, dans leur grossière matérialité – *masse et matière stables* – un être réel et véritable (R20/21/22 - C156). Ne nous laissons pas abuser par ces termes, qui ne contredisent en rien le platonisme de Fr. Luis. Il faut entendre *réel et véritable* comme une modulation extériorisée de cette unique *vérité* qu'est l'essence. De même *stable* ne se réfère pas à l'immutabilité divine, mais à une relative continuité de la matière, qui va être opposée à un autre statut d'existence de l'être.

Voici, en effet, l'émergence du nom comme nouveau niveau d'existence de la créature, dont le *subtil* se dégage de l'*épais*. Le nom est la créature, point dans son être concret et matériel, mais dans l'être qu'elle trouve dans l'esprit et la parole. Ainsi allégée, la créature peut circuler, dans l'immense galerie de miroirs qu'est l'univers, d'un individu à un autre, et ce grâce au statut d'*imago* que lui confère le nom.

«Si nous rassemblons un grand nombre de miroirs et si nous les plaçons devant nos yeux, l'image du visage, qui est une, se reflète elle-même et en même temps dans chacun d'entre eux, et toutes ces images d'un même visage, sans se confondre, reviennent ensemble vers nos yeux, et des yeux à l'âme de celui qui se regarde dans ces miroirs. De la même manière (...) toutes les choses vivent et ont un être en notre esprit quand il les comprend et quand nous les nommons dans nos bouches et sur nos langues. Et, pour ce qu'elles sont en elles-mêmes, elles conservent en nous cette même existence, si notre bouche et notre esprit sont véridiques.» (R22—C157).

Or, plus grande est l'aptitude d'un être rationnel à embrasser d'autres êtres, et à se trouver contenu à son tour en d'autres, plus il se rapproche de cette totalité propre à Dieu, donc plus il croît en perfection, selon le principe d'analogie.

L'analogie et le statut du nom

Voyons maintenant la genèse du nom : dans la mesure où il existe une adéquation de la *substantia* et de l'*imago*, il est l'émanation de la créature matérielle, à laquelle il confère un autre mode d'existence, « *pour la fin et le dessein de perfection et d'union que nous avons dits* » (R22 - C157).

Mais cette émanation, pour devenir exprimable, s'élabore à l'intérieur de l'homme, en un processus qui se décompose en deux phases : dans l'âme et l'entendement, l'être existe en fonction d'un archétype :

« *L'image et la forme qui sont dans l'âme remplacent les choses, dont elles sont la représentation, par la ressemblance naturelle qu'elles ont avec elles.* » (R22 - C157)

Cette représentation vivant réellement d'une existence propre et autonome tant dans le psychisme (*alma*) que dans l'intelligence (*entendimiento*) est marquée du sceau de l'analogie, véhiculant l'essence commune dont participe toute la Création. Elle est donc *naturelle*, c'est-à-dire authentiquement adéquate à la créature représentée. Telle est la première modulation du nom, avant qu'il ne soit formulé en un terme précis. Cette dernière opération constitue la deuxième modulation. Mais alors, le terme que nous choisissons, pour formuler l'être de la chose, est un produit artificiel, de notre fabrication. Celle-ci dépend de la conjoncture spatio-temporelle dans laquelle se situe l'objet. Elle est donc tributaire de la fabrication *babélique* d'une humanité mue par l'astuce et non plus directement informée par la vérité - *inspirée* - comme elle l'était dans le contexte édénique.

Ces deux modulations de l'être qu'est le nom ont en commun leur fonction, qui est de se substituer à la créature matérielle. Mais, lorsque l'auteur parlera du *nom*, il aura l'esprit fixé sur la première - l'être du signifié inexprimé - même s'il disserte sur la deuxième - le signifiant -.

Pour accomplir sa fonction, le signifiant doit présenter trois sortes d'analogie avec le signifié : la première est l'analogie par *dérivation*, qui consiste à émaner d'une propriété de la chose désignée. Dieu en donna les exemples les plus éclatants lorsqu'il imposa un changement de nom aux êtres qui subirent une transformation, tel Simon, dont le nouveau nom, Pierre, contient toute la mission. La seconde analogie consiste dans le mimétisme sonore et vocal que doit présenter le mot par rapport à l'objet désigné. Et il faut signaler ici l'importance attribuée au nombre et à la musique dans l'œuvre luisienne. La troisième est la plasticité du nom, qui doit se modeler sur sa

signification. Ainsi, dans l'écriture :

« On y ajoute des lettres à certains noms pour marquer un accroissement de bonheur en ce qu'ils signifient, et à certains autres on ôte quelques unes des lettres nécessaires, pour exprimer calamité et pauvreté. Certains noms, si ce qu'ils désignent, étant mâle, a subi quelque accident qui l'effémine et l'amollisse, empruntent aussi des lettres parmi celles qui dans cette langue sont pour ainsi dire d'une faiblesse féminine. D'autres, au contraire, qui désignent des choses féminines par elles-mêmes, empruntent des lettres viriles pour faire entendre un accident viril. Chez d'autres les lettres modifient leur propre forme, celles qui sont ouvertes se ferment, celles qui sont fermées s'ouvrent, changent de place, s'intervertissent et se déguisent sous des aspects et des expressions différents, et, comme on le dit du caméléon, elles s'adaptent à tous les accidents des choses que désignent les noms qu'elles forment » (R27 - C163)

Le prototype du nom est celui de Dieu en hébreu :

« si nous regardons le son quand on le prononce, il est tout entier voyelle, comme l'est celui qu'il désigne, qui est tout être, vie et esprit, sans aucun mélange ou addition de matière, et, si nous considérons la nature des lettres hébraïques qui servent à l'écrire, elles possèdent ce trait qu'on peut mettre chacune d'elles à la place des autres, et c'est ce que l'on fait souvent en cette langue. De la sorte, en valeur, chacune d'entre elles équivaut à toutes, et toutes équivalent à chacune, ce qui est comme l'image de la simplicité qu'il y a en Dieu d'un côté et de l'autre de l'infinie multitude des perfections qu'il possède, car il est tout entier une grande perfection, et cette grande perfection, ce sont toutes ses perfections. » (R27 - C164) ³

Aussi, lorsque Fr. Luis remonte à l'hébreu dans son commentaire des Écritures, est-ce dans une quête de l'authenticité de la pensée. Il va de soi que le nom fabriqué par l'homme ne peut égaler la perfection du nom divin. Il lui suffira donc, pour être adéquat à la chose désignée, d'exprimer une des propriétés de celle-ci, c'est-à-dire de réfléchir son être partiellement. Or, si l'on tient compte du fait que *« ce que dit la bouche est l'expression de ce que l'âme comprend »* (R30 - C169), on conçoit l'importance du nom et de sa fonction dans l'intensité et la qualité de la vie intérieure de l'individu.

Cette idée est attestée par l'interprétation que donne Fr. Luis d'un passage de l'Apocalypse johannique relatif à la communication des biens messianiques, destinés aux élus qui accèderont à la gloire céleste (Ap., II, 17) ; ceux-ci recevront :

« une toute petite pierre, avec un nom écrit, que connaîtra seulement celui qui le recevra » (R29 - C167)

Ce nom, dit Fr. Luis, est la part de Soi et de son essence que Dieu communiquera à chacun des bienheureux, laquelle sera absolument singulière, spécifique à chacun par l'intensité, la forme *préhensible*. En effet, l'être divin se substituera alors au *nom* grâce auquel il existe dans l'esprit humain, au cours de la vie terrestre de celui-ci. Mais la capacité de recevoir et de supporter cette présence toute de lumière sera propre à chaque élu et dépendra du degré de connaissance auquel il sera parvenu sur terre.

Le principe dynamique d'analogie qui fonde cette doctrine justifie en effet la part très active que prend l'homme à la Révélation. Si Dieu a envoyé à l'humanité déchue prophéties, livres de sagesse, avertissements de toutes sortes par l'intermédiaire de ses prophètes, le degré de la *vérité* communiquée dépend et de l'aptitude du prophète médiateur, et de la disposition d'esprit du peuple auquel est destiné le message. Le langage selon lequel communiquent le visible et l'invisible participe simultanément du voilement et du dévoilement : l'homme ne connaissant pas les réalités spirituelles, Dieu use, pour lui en parler, des figures de choses matérielles qui leur sont analogues. Mais cette facilité faite à l'entendement humain suppose qu'en retour celui-ci fasse l'effort de comparer entre elles ces choses appartenant à deux ordres d'existence et de connaissance distincts, afin d'en découvrir la concordance, c'est-à-dire l'enseignement *secret* qu'elles contiennent (R43 - C186)⁴

L'analogie n'a rien de la pluie de lumière à laquelle on assimile parfois la Révélation. Elle est un principe dynamique qui circule simultanément de haut en bas et de bas en haut, passant horizontalement d'un être ou d'une chose à un autre, selon ce vaste et incessant mouvement circulaire d'unification qui est la vocation de la Création. Or, à l'intérieur de la Révélation donnée dans les Ecritures, *Les Noms du Christ* dont traite l'œuvre luisienne offrent une sorte de quintessence de ce processus⁵. Tout d'abord, chacun désignant la deuxième Personne de la Trinité, il est implicitement, comme le nom du Père, *image de l'infinie perfection*. Leur conception est donc similaire à celle du nom que Yaveh se donna lui-même, et dans lequel il est *exposé* :

« ce nom, comme nom que Dieu s'est donné à lui-même, explique tout ce que Dieu considère en lui, qui est le concept et le verbe divin qu'il engendre en lui-même, en se considérant, et que cette parole qu'il nous a dite et qui résonne à nos oreilles est le signe qui nous explique cette parole éternelle et incompréhensible qui naît et vit dans son sein, de la même façon que par les paroles de

notre bouche nous révélons tout ce que nous avons de secret dans le cœur.»
(R30 - C168)

Mais, comme ces noms désignent l'humanité du Christ, ils se situent à la croisée du visible et de l'invisible. Ils s'avèrent adéquats aux :

«riches trésors de bien que renferme sa nature humaine et aux œuvres que Dieu a opérées et opère toujours en nous par elle et en elle» (R31 - C170).

L'adéquation du signifiant et du signifié est le secret mi-voilé et mi-dévoilé, dans la recherche duquel réside l'un des aspects de la vertu transformante du nom, lui-même modulation de l'acte rédempteur de l'Incarnation.

Dans les ténèbres de notre intellect défaillant, nous abritons Dieu et nous ne le voyons pas. C'est pour nous éclairer sur cette présence que nous fut donné le nom de Yaveh, de même les termes qui désignent le Fils génèrent un processus de spéculation qui élève l'esprit dans l'ordre de la connaissance. Tous les noms attribués sur l'ordre de Dieu véhiculent une signification secrète, propre au signifié, et informant l'analogie qui les unit. (R27 - C162) Ce *secret*, notion qui joue un grand rôle dans l'œuvre, est le ferment de la transformation subie par qui médite et commente *Les Noms du Christ..* Ceux-ci sont une sorte de forme condensée de la Révélation, un chiffre, dont l'exégèse peut se définir comme un itinéraire initiatique. Tel est le point de départ de l'œuvre, sa *justification* au sens luisien du terme, qui – seul – permet de définir la spécificité du dialogue.

LA QUETE DU NOM-SOLEIL : *PER SPATIA CARITATIS*

Un dialogue dramatique : les degrés de la connaissance

La spécificité dont je parlais ne s'impose pas comme une évidence. Point n'est besoin d'insister sur la banalité du genre choisi, si richement illustré dans l'antiquité gréco-latine, et si cultivé dans l'Europe de la Renaissance. Mais son exploitation par Fr. Luis ne pouvait manquer de lui conférer la singularité.

Présentons tout d'abord les participants. Ils sont introduits par le narrateur, Fr. Luis, qui – exposant à la première personne – coiffera tout le récit en fournissant les éléments de la mise en scène. Il évoque de magistrale

façon le cadre, que prête au dialogue une ferme, située sur les rives du Tormes, aux abords de Salamanque, propriété de son monastère. Le verger aux fruits opulents, des chemins dont les uns descendent vers le cours d'eau, tandis que d'autres escaladent de petits côteaux, et une île minuscule posée au milieu du fleuve, offrent à la conversation des lieux que le silence et la solitude rendent propices à la méditation. C'est là que se retrouve Marcel qui – se soustrayant au tracas de la ville et de la vie universitaire à la fin de l'année scolaire – se repose de « *cette longue course qu'est une année dans la vie que l'on mène là-bas* » (R17 - C148) Il est rejoint par Julien et Sabin, deux de ses frères en religion, *qui avaient les mêmes raisons*. Marcel est traité par ses compagnons avec une déférence qui dit assez son autorité et son prestige. C'est à lui qu'incombe la plus grande part du commentaire des noms. Ses partenaires se différencient par l'âge et par la compétence. Sabin se profile comme un jeune homme à l'esprit vif et curieux, enthousiaste, très proche de la nature, épris de poésie. Un *papier* est parvenu entre ses mains, sur lequel sont inscrits de celle du Maître dix des noms attribués au Christ. Le jeune homme émet le vœu d'entendre le Maître en faire l'exégèse. Il est approuvé et soutenu dans cette demande par Julien, manifestement plus avancé que lui en âge et en compétence.

Le dialogue, en effet, met immédiatement en évidence une différence de niveau entre les personnages. A Sabin, détenteur du papier, fil d'Ariane, incombe à chaque chapitre le soin d'énumérer dans l'ordre l'un des noms du Christ, ainsi que les passages de l'Écriture d'où il est extrait. Au premier chapitre – *Rejeton* – Marcel commence par justifier cette appellation, en donnant les raisons qui la rendent adéquate au Christ. Il conclut ces préliminaires en demandant si on peut considérer la question comme close. Il est implicite qu'il s'adresse à Julien car, aussitôt après, reprenant son exposé, il se tourne vers Sabin qu'il interroge en ces termes :

« *Mais, répondez-moi, Sabino – car c'est à vous que j'en veux maintenant...* » (R36 - C176)

Or, le dialogue prend un tour socratique qui peut faire illusion. Si Marcel amène Sabin à rappeler des points de la doctrine chrétienne qui lui serviront de prémisses, ces vérités font partie du bagage théologique de Sabin et de Julien. Les charnières introduisant les réponses de Sabin disent assez qu'il ne s'agit en aucune façon de découvertes : *il est certain, il est prouvé que, il est admis que, etc...* Il arrive même à Marcel de proposer trois répon-

ses à la question qu'il pose : Sabin n'a qu'à choisir la seule qui soit orthodoxe, ce qui est fait sans difficulté. Sabin a l'impression de subir un examen, dont l'épreuve lui paraît si oiseuse qu'il s'étonne :

« *Mais quel doute y-a-t-il sur ce point ?* » (R36 - C176).

En effet, dans le dialogue luisien, le *disciple* ne rompt en aucune façon avec les opinions qu'il professait auparavant. Il n'est jamais amené à renoncer à une erreur. Ce qui frappe est – au contraire – l'absence totale de polémique. La plus parfaite entente règne entre trois voix concertantes, échos de la même idéologie, véhicules des mêmes aspirations, et animées par le même enthousiasme que suscite la quête de la connaissance. Cependant, le *disciple* n'est pas d'avantage cet écho invariablement et laconiquement approbateur dont Calliclès (dans le *Gorgias*) ou Hermogène (dans le *Cratyle*) – pour ne citer qu'eux – offrent l'exemple chez Platon. Alors pourquoi cet interrogatoire de Sabin, pourquoi un dialogue ?

Tout d'abord, pour rappeler aux lecteurs quelques vérités fondamentales utiles à l'élaboration du commentaire, le benjamin servant l'aspect doctrinal, voire simplement pédagogique de l'œuvre. Mais, plus encore, pour marquer la supériorité de Marcel sur Sabin car, si celui-ci, et plus encore Julien, témoignent, au cours du dialogue, de la solidité et de l'étendue de leurs connaissances, alors même que les questions de Marcel les invitent à convoquer tout ce qui sera utile à l'exégèse du nom, les voies de celle-ci restent, pour eux, imprévisibles. Ainsi l'élaboration du raisonnement prend-elle l'apparence d'un suspens, et le dialogue d'un jeu, les deux *disciples* tendant tour à tour des fils, sous l'impulsion des questions du Maître, sans se douter de la convergence à laquelle ils obéissent. Et, à l'ultime instant, alors qu'ils n'avaient pas mesuré le chemin parcouru au cours du raisonnement, la conclusion s'explique, lumineuse, et éclairant rétrospectivement le processus du discours. Chose frappante, la forme dialoguée n'intervient, au cours du premier chapitre, que fugitivement, mettant face à face Marcel et Sabin, avec l'utilité que nous venons de voir. Un peu plus tard, ce sera au tour de Julien de trouver la limite de sa compétence, en se heurtant à la finesse d'analyse, au travail de discrimination et d'approfondissement dont Marcel, non seulement leur apporte le fruit, mais leur ouvre l'accès. Ayant établi la distinction entre les biens de nature et ceux de la grâce, modulés en une infinité de degrés, Marcel parvient au plus élevé, qui est l'union avec Dieu, où les créatures :

« *s'unissent à lui en une seule et même personne* ».

Julien s'exclame alors :

« Toutes les créatures s'unissent donc à Dieu en une seule personne ? Marcelo répondit en riant : je ne traitais pas encore du nombre, je ne traitais que de la manière » (R38 -C179).

Dès le début, donc, le dialogue détermine, par d'habiles et délicates modulations, l'écart de niveau entre les trois personnages. Le fait que la participation des deux *disciples* n'apporte rien de constitutif à l'exposé de Marcel, mais qu'elle serve simplement à fonder le dynamisme du traité, est confirmé par l'abandon de la forme dialoguée aussitôt après l'intervention de Julien. Hormis une interruption de Julien au début du chapitre II, Marcel commente le nom en un long soliloque. La brève prestation de Julien s'explique de deux façons : alors que Marcel fait état de l'auto-définition divine : *« Je suis celui qui sera, sera, sera »*, Julien lui fait observer que le sens de la tournure hébraïque est *« qui suis »* (R49 - C193).

Certes, l'auteur veut tout d'abord prévenir les éventuelles objections des lecteurs. Mais il aurait pu s'y prendre tout autrement. Son but est de valoriser Julien en lui attribuant une connaissance aussi essentielle dans l'exégèse biblique que celle de l'hébreu, dont il a soin de préciser qu'elle est également partagée par les trois personnages (R27 - C163). Le dialogue ne reparait qu'au chapitre IV, introduit *a posteriori* dans la deuxième édition. Nous ne serons donc pas étonnés d'y trouver une intervention de Sabin, beaucoup moins anodine qu'il peut le paraître.

Marcel ayant commencé par faire l'éloge de la vie rustique, Sabin l'interrompt, chose extrêmement rare de sa part, car il attend généralement d'être interrogé. Il est ici poussé par sa passion pour la poésie. Par son truchement, l'auteur rend hommage à la poésie latine bucolique, établit un rapport d'analogie entre celle-ci et le Cantique des Cantiques⁶ et combat une idée reçue, selon laquelle la rusticité de la vie des champs ne concorde pas avec le caractère raffiné de la poésie pastorale (R71 - C222). Mais on peut constater à quel point l'auteur est soucieux de marquer la différence de niveau entre les personnages. C'est par le truchement de Marcel, en réponse à Sabin – dupe du susdit préjugé – qu'il rétablit la vérité : sans doute parle-t-on un langage plus raffiné à la ville, répond le Maître, en revanche les âmes sont plus droites aux champs. Au critère d'ordre littéraire, qui occulte l'essentiel, il substitue le critère de l'éthique. En outre, il dégage la fonction de la nature, dont le contact permanent *« est, en quelque sorte, une école d'amour et de pureté »* (R71/72 - C223), évocation du rôle de la nature qui justifie la

fonction qu'elle remplit dans l'œuvre même, comme nous allons le voir. Pas l'ombre de maïeutique socratique ici. La participation de Sabin commence simplement à révéler la spécularité qui l'unit à Fr. Luis. Sabin est l'image du jeune humaniste épris de littérature, et qui le resta, même lorsqu'il se consacra à l'austère domaine de la théologie. Sabin est un écran qui permet à Fr. Luis de justifier l'intérêt et la portée d'un genre littéraire qu'il cultive avec prudence, redoutant toujours d'être taxé de frivolité. Placé avant le développement que contient le chapitre V sur les vertus de la poésie, ce bref aperçu sur le thème apparaît donc comme un prélude. En effet, tandis qu'il commente *Mont*, Marcel, emporté par son exégèse, cite un psaume traduit par un *ami commun*. Puis il s'en excuse, arguant de l'attrait qu'exerce la *gourmandise du vers* (R94 - C253), et il s'apprête à poursuivre. C'est alors que Julien prend l'initiative de fixer le discours sur la question de la poésie. Manifestement, c'est cependant de sa part que Marcel redoute les réticences. Or, Julien, encore qu'il se défende d'être poète, jugeant la citation fort à propos, fait apparaître un double problème : c'est – dit-il – à la transcendance du sujet que la poésie doit sa beauté, car c'est au seul domaine sacré qu'elle devrait s'appliquer. Par ailleurs, il souhaite savoir quel est l'auteur de la traduction du psaume.

La première observation donne lieu, de la part de Marcel, à l'un des passages clés de l'œuvre où sont développées deux idées forces : la première fait resurgir le rôle du nombre, de la mesure, de l'ordre, de la hiérarchie, qui domine le langage comme il domine l'architecture universelle, selon l'omniprésent principe de l'analogie, qui unifie la Création :

« Dieu l'a [la poésie] inspirée à l'intelligence des hommes pour que son mouvement et son esprit les transportent jusqu'au ciel d'où elle provient. Car la poésie n'est qu'une communication du souffle céleste et divin, et ainsi chez presque tous les prophètes, aussi bien ceux qui furent poussés par Dieu que ceux qui parlèrent sous l'action d'autres causes surnaturelles, le même esprit les excitait et leur faisait voir ce que les autres hommes ne voyaient pas, cet esprit inspirait, composait et versifait en quelque sorte les mots dans leur bouche, avec le nombre et la consonance nécessaires, pour les aider à s'exprimer d'une façon plus élevée que les autres hommes, et pour que le style de leurs discours fût accordé à leurs sentiments et qu'il y eût conformité entre les mots et les réalités » (R95 - C254).

Il faut rapprocher ce passage d'une déclaration faite à propos de l'apôtre saint Paul et du « discernement avec lequel il emploie les mots qu'il emploie et la manière dont il les ordonne et les assemble entre eux » (R299 - C519).

Suit une analyse du texte cité.

C'est, en effet, dans le cadre d'un immense échange que – toutes frontières abolies entre les catégories, tant du visible que de l'invisible – se situe véritablement un dialogue dont les participants se multiplient. Il faut rappeler, en effet, qu'au début de son exposé sur le nom considéré dans sa généralité, Marcel avait déclaré qu'avant de *prendre son élan de loin* en traitant de la nature et de la fonction du nom, il devait remonter plus haut encore : dans une invocation d'un grand lyrisme métaphorique, superbement cadencée, selon un rythme scripturaire, il priait l'Esprit Saint de lui envoyer « *les pensées et les mots qui conviennent pour nous entretenir de lui* » (R20 - C154), non sans dessiner les trois étapes par lesquelles doit passer l'*artifex* dans l'élaboration de l'œuvre : *savoir, vouloir, pouvoir*, qui est l'itinéraire de la connaissance *inspirée*.

« *Resplendis donc dans mon âme, ô toi qui es le seul vrai soleil , [savoir] (...) que tes rayons viennent enflammer ma volonté pour qu'elle t'aime, [vouloir] (...) et enrichir ma bouche pour qu'elle parle de toi et que, sans pouvoir te dire tout à fait tel que tu es, elle te proclame [pouvoir]...* » (R20 - C154).

Un ensemble de détails, parsemés tout au long de l'œuvre – attitudes, remarques des personnages – connotent en effet la notion d'une présence invisible mais efficiente, que nous verrons reparaitre sous des formes diverses⁷. Telle est la deuxième idée force du thème de la poésie introduit par Julien et développé par Marcel : Dieu étant seul détenteur du nombre parfait, la poésie est *communication du souffle céleste*. Celle qui apparaît dans l'Écriture est le fruit non d'un comput humain, mais de la motion de l'Esprit Saint. Ceci confirme que le degré de ressemblance existant entre l'œuvre divine et l'œuvre humaine est le seul véritable critère de sa qualité. C'est toute l'esthétique du traité qui est contenue dans cette idée.

Revenons au personnage de Julien et à ses questions si riches de dynamique. Il souhaite apprendre l'identité du traducteur des psaumes. C'est, répond le Maître, un ami commun qui a pour Julien et pour Marcel la même amitié qu'ils ont l'un pour l'autre. A ceci, Julien ne peut manquer de le reconnaître. Le lecteur non plus, car les textes sont de Fr.Luis. Pourquoi ce mystère ? Parce qu'il incombe au lecteur d'apporter la contribution de ses propres déductions à un texte par ailleurs tout de lumière sur les thèmes développés, mais qui ménage, au-delà de ce qui est dit, la perspective de la

réflexion et de l'exégèse. Là encore, la ressemblance se précise avec l'Écriture – révélation et point de départ de la méditation.

La reconduite de l'âme dans sa propre essence

Ainsi, autour de ce thème privilégié qu'est la parole rythmée et concertante, où se rencontrent langage divin et langage humain – analogiques – la specularité qui a commencé à s'élaborer entre Marcel et Sabin se prolonge par celle de l'amitié/ressemblance qui unit Marcel à Julien, en même temps qu'à l'ami traducteur de poèmes, qui s'identifie au narrateur. L'atmosphère de profonde sérénité, de parfait accord, régnant entre les personnages, s'avère alors, et se cristallise à propos de l'introduction dans le commentaire de psaumes, ou autres poèmes scripturaires, et ce sur proposition de Julien, qui prie Marcel de les citer quand bon lui semblera. Voici comment se confirme alors la specularité Marcel/Sabin : leur cadet, dit le Maître, a sur le bout de la langue les psaumes que réclame Julien, et il pourra aider Marcel à se les rappeler, au cas où la mémoire lui ferait défaut. Puis il se ravise : autant vaudra que Sabin les dise lui-même, il le fera « *avec plus de grâce* ». Et c'est en effet par un psaume récité spontanément par Sabin à l'issue du commentaire de Marcel que s'achèvent les livres des *Noms du Christ*.

Que l'esprit de Sabin soit la *mémoire* de Marcel, le magasin de connaissances, d'images et d'émotions, le réservoir d'énergie générée par l'enthousiasme juvénile, s'impose comme une évidence. Quant à Julien, il est un autre aspect du Maître, lié à une autre phase de sa vie : il est celui qui a voulu faire oublier -et oublier- Sabin, en considération pour son état de moine et pour la gravité de sa fonction universitaire. Julien est l'acquis universitaire, l'aspect strictement rationnel développé, chez cet esprit d'une intransigeante honnêteté intellectuelle, par la pratique des méthodes et d'une rigoureuse logique scientifique.

La critique a tenté d'étiqueter les trois personnages comme autant d'aspects de la personnalité de Fr.Luis : Sabin serait le poète, Julien le scholastique, et Marcel le bibliste. Mais on s'est aperçu bien vite que cette classification était insoutenable, chaque *personnage* empiétant alternativement dans le domaine des autres. Loin de pétrifier la vie, il faut la saisir dans la complexité et le dynamisme de son devenir, et c'est là qu'il devient essentiel de dégager le dramastisme du dialogue, qui nous fait revivre le cheminement

de l'esprit en quête de la vérité. Le seul et unique personnage est, en effet, Fr.Luis. Mais, au-delà de l'individu, dont la vie intérieure s'anime sous nos yeux, dans toute sa complexité et la complémentarité de ses contradictions mêmes, c'est également tout esprit qui voudra bien le suivre dans la *montée* dont il vit les péripéties, à la faveur de l'exégèse des noms du Christ. L'esprit témoin, qui est celui de l'auteur, fonctionne en usant simultanément de toutes ses aptitudes. Sabin, Julien et Marcel, l'ami traducteur et le narrateur, dont l'œil objectif coiffe la genèse de l'œuvre : autant de valences, autant de vecteurs dynamiques de la vie psychique, intellectuelle, spirituelle, d'un même individu dans des manifestations concertantes et complémentaires. Mais, tout aussi essentielle que cette polyvalence est la notion d'évolution, de progression. Sabin illustre l'adhésion, Julien la conceptualisation. En Marcel s'opère, sur ces bases, la spiritualisation qui – nous le verrons – le conduit à l'orée de la vie proprement mystique.⁸ Fr.Luis est soucieux de faire parcourir au lecteur ce même itinéraire initiatique, en convoquant les principales potentialités de la connaissance, dont le développement domine alternativement la vie intérieure au gré des étapes franchies : chez Sabin, prévaut l'acuité de l'intuition, chez Julien la rigueur de la rationalité, *con-versant* leurs aptitudes en Marcel, qui les associe, et les fait également fructifier dans l'œuvre, laquelle l'édifie tandis qu'elle est édifiée par lui. A cette œuvre didactique s'intègre l'œuvre parallèle du quatrième personnage, l'ami-poète, incarnant une autre manière d'accomplissement, en une synthèse comparable de la connaissance scientifique et de la connaissance intuitive. L'œuvre luisienne, qui se veut théologique, ne sera complète qu'en intégrant l'œuvre poétique, récusée par les *pharisiens* contemporains.

Le microcosme fonctionne à l'image du macroscosme : l'immense jeu de spécularité qui fait que tout est dans tout rend également compte du fonctionnement de l'individu dont tous les stades d'existence, tous les vecteurs de force, doivent être reconnus et assimilés au niveau de la conscience pour, étant brassés et se compénétrant, accomplir l'individu en le réalisant dans l'œuvre. Le nom du Christ, au centre, en est le noyau, le soleil, qui irradie sa puissance régénérante, et vers lequel tout converge⁹. La forme du dialogue émane du sujet, le nom lui-même étant, à l'image du Logos, dialogue par sa genèse et générant le dialogue. Encore faudra-t-il, en effet, élargir le cercle des participants en y ajoutant la nature, dont la présence s'avère, comme celle de tous les autres, de plus en plus constructive, nous y viendrons. Dans l'instant, allons de l'avant et voyons comment, tandis que s'achève le premier livre, Julien accède à un nouveau stade de connaissance.

Alors que Marcel, commentant *Père du Siècle Futur*, parvenu à une charnière de son raisonnement, reprend souffle, Julien – dont la mimique avait exprimé l'émerveillement et l'étonnement – s'écrie :

« Ces choses que vous exposez maintenant, Marcelo, vous ne les tirez pas de votre propre fond, et nous n'êtes pas davantage le premier à les exprimer. Car, pour ainsi dire, elles sont toutes parsemées et diffuses dans les livres divins, comme chez les saints docteurs, les unes ici et les autres là. Mais, parmi ceux que j'ai vus et entendus, vous êtes le premier à avoir uni chaque chose à celle qui lui correspond, à les avoir assemblées entre elles, à les avoir mises à leur place, à leur avoir donné à toutes une structure et un ordre, et à avoir fait d'elles toutes comme un corps et comme une trame. S'il est vrai que chacune de ces choses de son côté, quand nous les lisons dans les livres où elles se trouvent, nous éclaire et nous instruit, je ne sais comment, lorsque vous les groupez et les ordonnez comme vous venez de le faire maintenant, elles remplissent l'âme à la fois de lumière et d'admiration et semblent lui ouvrir comme une nouvelle porte vers la connaissance. » (R113 - C278)

Cette remarquable définition de l'originalité, de la méthode, et des fins du traité est un passage d'une importance capitale. Tout d'abord, on y trouve explicitée la différence de niveau entre les trois personnages, et on comprend alors que sur la base de connaissances qui sont communes à Sabin et à Julien, Marcel soit le seul qui sache *créer* une œuvre nouvelle, selon les procédés énumérés par Julien. Le travail de méditation, d'approfondissement, de discrimination et de rassemblement, qui lui est propre, a engendré l'édifice du traité, dans lequel tant au niveau des termes employés, et de l'ordre dans lequel ils sont agencés, de la composition des paragraphes et des chapitres qu'à celui de l'ensemble, règne la juste *mesure* d'une œuvre consciemment architecturée. Il a donc usé du *nom/nombre* pour bâtir, unifiant un ensemble de composants qu'il a comparés entre eux, associés en fonction de leur nature, rangés à leur juste place, en vertu de leurs affinités, de leur vocation, de telle sorte qu'ainsi ordonnés, selon le souverain principe d'analogie, ils génèrent la lumière dans l'esprit et dans l'âme¹⁰.

Fr.Luis fait apparaître l'accomplissement d'un plan parfaitement concerté, dont l'aspect le plus remarquable est qu'il fonctionne analogiquement à l'œuvre divine. Nous avons vu, en effet, que le Logos est généré par l'activité de l'esprit divin comparant, en les analysant, tous les trésors de potentialités contenus en Lui, tant dans leurs rapports à Lui, que dans leurs rapports réciproques, et c'est, en effet, pour Julien, une véritable *révélation*

– dont il rend compte aussitôt – et dont les éléments sont scandés par la répétition de *voir*, donnant chaque fois son impulsion au développement d'un des thèmes référents au nom commenté par Marcel dans le chapitre. La lumière jaillit, grâce à la parole humaine, analogique à la parole divine, tant par son effet que par sa genèse.

Désormais, dès le deuxième livre, le dialogue devient plus animé, plus spontané, grâce à l'évolution de Julien et de Sabin, dont la participation va croissant. Leurs interventions se font plus spontanées. Par leurs questions, ils captent parfois une fonction d'orientation du dialogue. Julien fait observer malicieusement :

« Il me semble (...), Marcelo, que je vous ai échauffé et cependant la chaleur du jour aurait dû y suffire. Mais je ne regrette pas de vous en avoir donné occasion, car je suis grandement satisfait de ce que vous avez dit. Toutefois, pour ne rien laisser de côté, je veux aussi vous demander ... » (R152 - C332).

Tandis que Sabin et lui-même grandissent, leurs exigences croissent : aussi propulsent-ils Marcel sur un terrain qui lui paraissait inaccessible, en l'amenant à percer toujours plus avant les mystères. Et il est remarquable que chaque fois que Marcel se trouve dans ce cas, il commence par buter sur ce qui lui semble être la limite de sa compétence. Puis il enchaîne sur l'exégèse du mystère, dont il finit par éclairer les ombres. Dans la raison qu'il en donne lui-même, apparaît cette fonction du *nom/soleil*, qui, – au centre de chaque exercice spirituel – génère l'énergie nécessaire à l'intelligence humaine pour avancer dans l'obscurité du labyrinthe :

« Mais la vérité est lumière et elle a beau se cacher, elle finit toujours par émettre des rayons qui donnent assez de clarté à l'âme lorsqu'elle est humble. » (R152 - C333)¹¹

Au cours du même chapitre, Sabin à son tour propulse Marcel dans une nouvelle direction, si bien que la deuxième moitié du chapitre obéit à une dynamique triangulaire, dont Marcel est le pôle communiquant tantôt avec Sabin, tantôt avec Julien. Or, dans ce chapitre où le dialogue est animé, le commentaire présente un aspect polémique inhérent au sujet traité, les opposants virtuels étant d'ailleurs situés à l'extérieur de l'œuvre.

Si le rapport triangulaire reparaît dans *Roi de Dieu*, c'est dans une direction différente. Après un premier exposé de Marcel, Julien et Sabin, dialo-

quant entre eux, appliquent à la royauté terrestre les hautes considérations énoncées par le Maître à propos de la seigneurie céleste. C'est ainsi que l'auteur leur confie le soin d'opposer royauté divine et seigneurie terrestre, ce qui constitue une partie du commentaire de Marcel :

« Mais, Sabino, ce sujet appartient à une autre place, et en cela nous prenons la sienne à Marcelo, ou, pour mieux dire, nous nous privons nous-mêmes de l'entendre dire complètement les qualités de notre véritable roi » (R183 - C372).

Leur intervention n'a donc rien d'hétérogène au discours de Marcel, elle réalise ce processus de glissement d'une phase de croissance du seul et unique personnage à une autre, par l'exercice conjugué de ses aptitudes, incarnées par les trois moines. C'est ainsi que Sabin trouve instantanément dans sa mémoire le passage précis d'un psaume dont Marcel appelle la citation, pour illustrer son discours (R195 - C388). De même, un peu plus loin, Julien ayant ajouté une remarque au commentaire du Maître, en croyant que celui-ci avait terminé, Marcel répond :

« C'est justement ce que je voulais ajouter... » (R196 - C389).

C'est un procédé qui ne fera que se développer dans les chapitres suivants.

Le caractère spontané de la participation des deux *disciples* apparaît jusque dans les cas – plus rares – d'objections qui amènent Marcel à mieux étayer son raisonnement, et témoignent du travail intense d'édification se déroulant dans l'esprit des auditeurs, parallèlement au processus de création vécu par Marcel. Le fruit de ce travail peut se mesurer à la nouveauté du type de maïeutique qui apparaît au chapitre IX : *Pasteur*. Tout d'abord, c'est entre Julien et Sabin que se déroule le dialogue. Si l'on peut évaluer à cela le degré de croissance de Julien, la substance des réponses de Sabin fait de celles-ci une efficace participation à la démonstration. Sa limite est maintenant celle que trouvait Julien face à Marcel au début de l'œuvre :

« Je ne sais, Juliano, quel peut être aujourd'hui le but de ces filets que vous tendez, ni ce que vous voulez attraper grâce à eux. Mais, puisque vous me pressez ainsi, je vous dirai... » (R239 - C442).

Au développement de Sabin, Julien répond :

« ce que vous appelez mes filets n'ont pas fait une mauvaise pêche, car ils ont attrapé de vous ce que vous venez de dire et qui est fort bien dit. Avec cela je suis plus près du but que je vise que vous ne le croyez , ... » (R239 - C442).

La démonstration, particulièrement complexe, à l'argumentation très élaborée, est aménagée comme un suspens, suprême raffinement intellectuel, qui était jusqu'ici l'apanage de Marcel. Un peu plus haut, alors que Sabin venait de concéder ce qu'avait exposé Julien, celui-ci l'avait arrêté :

« Ne vous rendez pas si vite (...), mais examinez avec moi l'esprit et le caractère de l'amour. Car, si nous les trouvons, ils pourront nous révéler la lumière que nous cherchons. » (R238 - C441).

Rebondissements, suspens, surprise que provoque chez Sabin le *dénouement* lorsque Julien atteint la conclusion, attitudes des participants prises sur le vif : tout cela, pour aussi nécessaire que ce soit à la vérité poétique, est essentiellement au service d'une notion privilégiée, celle de l'enthousiasme dans lequel se fait l'unanimité. Le *disciple* devenu maître dans le commentaire du nom déploie devant les *yeux de l'entendement* du plus jeune le réseau par lequel passe la conceptualisation de vérités révélées, auxquelles il adhérerait sans bien voir les raisons profondes. Ayant assez prouvé sa maîtrise des voies de la conceptualisation, Julien se voit offrir par Marcel le rôle de commentateur du nom suivant, ce qui est d'autant plus logique que l'ample part qu'il a prise au commentaire de *Pasteur* est une introduction au nom du chapitre suivant (R242 - C447). Bien que rejetée, la proposition dit assez l'avènement de Julien à une aptitude nouvelle. Chose symptomatique : pendant le temps où Julien a dirigé la conversation, Marcel s'est tu : à ce moment de l'œuvre, les deux personnages se recouvrent.

Un phénomène inattendu se consomme au dernier chapitre : dans la fugacité de quelques interventions laconiques, c'est Julien qui – renversant les rôles – va présider à une sorte de maïeutique à l'égard de Marcel, non par *des* questions, mais par *une* question, qui le place face à ses propres exigences. Cette inversion est amenée graduellement. Alors que Marcel vient de commenter le parallélisme existant entre l'eucharistie et ce vers du Cantique des Cantiques : *« Qu'il me baise d'un baiser de sa bouche »*, en s'appuyant sur l'autorité patristique, Julien l'arrête :

« Ne vous fatiguez pas là-dessus Marcelo, car cela même que disent Théodore et Chrysostome, (...) presque tous les saints de l'antiquité le disent de la même façon. » (R249 - C454).

C'est-à-dire que Julien invite Marcel à pénétrer à l'intérieur du mystère en allant au-delà de tout ce qui a été dit dans la tradition. A la première tentative d'explication de Marcel, Julien réplique, laconique : *faites nous mieux comprendre cela* (R250 - C454). Marcel soumet alors le plan de son raisonnement à Julien : celui-ci le tiendra-t-il quitte s'il parvient à *tirer ainsi au clair cette vérité* ? On constate l'importance grandissante de Julien, qui incarne la spéculation, la rigueur logique, la méthode, à laquelle se soumet Marcel alors que, s'élevant de plus en plus dans la voie de la mystique, il s'aventure sur les sentiers de l'arcane, dont le principal vecteur de force est l'inspiration. Le face à face Marcel-Julien réalise la synthèse des deux voies de la connaissance. Sous l'impulsion de Julien, Marcel entreprend d'expliquer l'ineffable, à propos de la jouissance éprouvée par l'âme dans l'union avec Dieu :

« il sera bon que nous disions maintenant ce que l'on peut en dire, bien que je ne sache pas si elle figure parmi les choses qui ne se doivent pas dire. A tout le moins, il est certain que, telle qu'elle est et telle qu'elle se produit, personne n'a jamais su ni pu la dire. » (R256 - C464).

La conviction par l'adhésion spontanée à la Révélation se fonde sur l'exercice de la plus rigoureuse logique. Alors même qu'il a fait admettre que cette expérience de l'union avec Dieu est incommunicable, Marcel en propose une explication selon une méthode qu'il soumet à l'intellect exigeant de Julien :

« on verra convenablement les choses par une raison nécessaire et si claire qu'on touchera celle-ci de la main, si nous commençons par comprendre ce qu'est et comment se produit ce que nous appelons jouissance. » (R257 - C465).

Au terme de son raisonnement, Marcel s'anime, happé par l'aspiration à l'union mystique, qui constitue le lyrisme de la poésie luisienne, et il implore cette grâce avec ferveur. Conscient d'être parvenu aussi loin qu'il était possible de le faire dans la ratiocination sur un mystère, il déclare :

« Mais taisons-nous, Juliano, sur ces choses dont nous avons beau parler beaucoup sans que l'on puisse en trop parler » (R266 - C477).

La première personne du pluriel est révélatrice, car en fait Marcel soliloquait : c'est grâce à la synthèse des exigences logiques de la raison et des lumières de l'intuition qu'a été rendue possible cette pénétration dans le mystère. C'est de la même façon que s'achèvera l'ultime paragraphe du chapitre. Et c'est alors que la dialectique laissera la place à la poésie, seule apte à exprimer l'inexprimable, Sabin ayant, en un ultime recours, le dernier mot par le truchement d'un psaume. Il rejoint ainsi le Maître sur les sommets de la connaissance par la voie de l'intuition.

Ainsi, à la fin du livre II, la collaboration entre les participants conduit-elle déjà l'entendement humain aux limites du connaissable.

La saisie de l'invisible par le visible

Si j'ai laissé de côté jusqu'ici un acteur présent mais silencieux, c'est parce que sa participation active au dramatisme du dialogue n'apparaît qu'à la faveur d'un regard rétrospectif : le cadre champêtre, et ses modulations, dont on a tant vanté la valeur picturale, joue en effet un rôle de plus en plus manifeste, tout d'abord par son influence sur l'état psychique des personnages, ensuite par la signification que suggère son langage de formes, de couleurs, de sons, d'images, enfin par une véritable intervention au livre III. Nous allons donc revenir sur le rôle de la nature dans les deux premiers livres.

Ceux-ci se déroulent respectivement pendant la matinée et l'après-midi de la saint Pierre : un jour de juin d'intense luminosité, où la nature fait sentir sa puissance vitale de renouvellement et de maturation, où se mêlent les notions de fête, de détente après l'année universitaire et de plénitude d'un été naissant. La proximité du verger, le fleuve, la virginité du petit matin et la pureté du ciel, dessinent le caractère propice de la conjoncture, en correspondance avec l'état d'âme et d'esprit de Sabin qui représente la jeunesse, tandis que Marcel – la part la plus élevée de la *persona* – jouit du silence et de l'isolement. Comme les oiseaux, dit-il, Sabin a envie de chanter ou de parler. Marcel aspire à la méditation. C'est Julien, le niveau intermédiaire, qui décide, inclinant Marcel à emprunter la voie de la conceptualisation, et de la communication. Que la différence entre Marcel et Sabin ne soit que d'état et non d'être, l'auteur a soin de le préciser :

« ce n'est pas la profondeur de l'esprit , comme vous le donnez à entendre pour me flatter ou me réconforter, mais la différence d'âge et d'humeur qui domine en nous, et qui, à cette vue, excite en vous le sang et en moi la mélancolie. » (R18 - C150).

Mais c'est à tous les trois que les arbres du verger offrent l'analogie d'un fruit substantiel, à leur portée, de même que le nom du saint honoré ce jour là informe toute la circonstance de son contenu. Enfin, une harmonie s'établit entre le cadre et la majorité des noms commentés dans ce livre : *Rejeton-Chemin-Pasteur-Mont*. Le commentaire du second : *Fils de Dieu* est dominé par l'évocation du Cantique des Cantiques qui le colore de sa tonalité pastorale. Quant au dernier : *Père du Siècle Futur*, il est la synthèse des premiers, et réfléchit l'union de toutes choses en Christ, concept illustré par des métaphores empruntées au registre rural : *semence, épi, fruit*¹². Le soleil monte cependant que les personnages s'élèvent dans la connaissance, si bien qu'à la fin du chapitre c'est sous un astre au zénith que Marcel explicite l'union entre l'homme et la nature :

« le soleil semble être monté au-dessus de nos têtes pour nous écouter... » (R135 - C308).

L'après-midi, après un temps de repos, les trois compagnons vont se retirer dans l'île, qui véhicule à son tour son potentiel de signification, référent à l'isolement, à l'intimité, à l'approfondissement. (R140 - C317) L'union des forces naturelles et de l'industrie humaine dans l'aménagement de la végétation et de l'eau suggère - par la voie du symbole - que la spontanéité de l'intuition et de l'inspiration devra collaborer avec l'effort de l'intellect spéculatif, dans une recherche qui se fera de plus en plus ardue. La bipolarité sauvagerie-végétation épineuse d'une part, îlot-retraite favorable à la méditation d'autre part, reflète la bipolarité qui va partager le livre en deux volets : *Bras de Dieu* et *Roi de Dieu* d'une part, *Prince de la Paix, Epoux*, d'autre part. Les deux premiers chapitres développent des notions axées respectivement autour de la Force et de la souveraineté : forces d'en bas, destructrices, force messianique constructrice, avec tout le contenu d'incompréhension, de polémique, véhiculé par le paradoxe de la *folie de la croix*. Sans entrer dans le détail, observons que *Bras de Dieu* commence, symptomatiquement, par une polémique, Fr.Luis combattant l'exégèse juive du passage commenté. Dans *Roi de Dieu*, le concept de puissance confronte la superbe humaine dans ses dérisoires prétentions à la domination, avec l'omni-

potence de l'Amour divin. La notion de seigneurie se développe dans *Prince de la Paix*, où sont exposés la spécificité et l'effet bienfaisant de la seigneurie messianique. Toute polémique abolie, c'est le concept d'union qui s'impose dans *Epoux*, et se développe avec l'approfondissement du mystère de l'union de l'homme et de Dieu, en particulier dans l'eucharistie.

Cependant que Marcel recule les limites de sa compétence, au fil des chapitres, le soleil cède la place au demi-jour du crépuscule. Rien d'illogique à cela : les questions abordées à la faveur des noms sont d'un accès de plus en plus difficile. Ce faisant, Sabin, le plus intuitif, sent s'aiguiser et s'approfondir un silence actif, dans lequel s'accroît la disponibilité d'un univers coopératif :

« lorsque le soleil sera parti selon son office, il sera aussitôt remplacé par la lune et par le chœur resplendissant des étoiles. Elles vous feront, Marcelo, un plus grand auditoire et, tandis que vous parlerez seul dans le silence général de la nuit, elles vous écouteront avec toute leur attention. Prenez seulement garde qu'un auditoire aussi noble ne vous prenne en défaut. » (R170 - C356).

Si le soleil s'éclipse, remplacé par les astres nocturnes, c'est que la lumière se transforme, comme les êtres, comme les thèmes. L'auteur ne dit pas que la vérité étant lumière, celle-ci émane du secret lui-même et finit toujours par se révéler à l'âme humble ? Plus secrète est la vérité à découvrir, moins éclatante est la lumière qu'elle réverbère, mais plus profondément elle pénètre dans l'esprit pour le vivifier. Dès le début du chapitre suivant, Marcel indique le passage de l'astre comme partie du cosmos au symbole agissant dans l'intellect humain. Ayant écouté Sabin énoncer les textes d'où est extrait le nom commenté, Marcel s'exclame :

« Ce que vous avez dit, Sabino, m'aurait comblé de confusion, si je n'étais pas déjà habitué à parler devant les étoiles, auxquelles la plupart des nuits je conte mes soucis et mes inquiétudes. Je tiens pour moi qu'elles sont sourdes. Mais, si elles ne le sont pas et qu'elles m'entendent, ces questions dont nous traitons maintenant, je ne regretterai pas qu'elles les entendent, car elles leur appartiennent, et c'est d'elles que nous les avons apprises, comme il est dit dans le psaume... » (R171 - C357).

Dans leur indifférence cosmique, les étoiles, en tant que matière, ne participent pas à la vie humaine mais, en les évoquant dans l'univers trans-

posé et transcendant du psaume, il indique non seulement la valeur qu'elles prennent dans l'œuvre poétique, mais le rôle que joue toute la nature dans l'élaboration d'un dialogue dont elle représente -sous ses apparences variées- *l'inspireur*, dans son invisibilité. La nuit n'est pas pour Fr. Luis l'espace de l'inconnu, du ténébreux, elle offre une analogie à l'incertitude de l'âme, inapte à percer les secrets divins, mais éclairée par des lumières plus précieuses, pour la guider sur des sentiers plus rares, et moins fréquentés ; lumières moins aveuglantes – aussi – sur lesquelles Marcel tient les yeux *comme rivés* quand il commence son discours (R207 - C403).

Aussi est-ce le spectacle de la nuit qui va tenir lieu de vivante révélation à Julien et à Sabin au début de *Prince de la Paix* :

« Si nous contemplons l'armée des étoiles, disposée en ordonnance et comme mise en rangs, nous voyons que chacune d'elles conserve inviolablement son poste, qu'aucune n'usurpe la place de sa voisine ni ne la trouble dans son office et n'oublie jamais le sien pour rompre la loi éternelle et sainte imposée par la Providence. Au contraire, comme dans une fraternelle union et comme se regardant les unes les autres, les plus grandes échangent leur lumière avec les plus petites, elles se montrent un mutuel amour et comme, d'une certaine manière, elles se révèrent les unes les autres, elles atténuent parfois toutes ensemble leurs rayons et leurs vertus et elles les ramènent à une pacifique unité de vertu, composée d'éléments et d'aspects différents, universelle et puissante au-delà de toute expression. (...) cet ordre harmonieux des étoiles, quand nous le regardons, met nos âmes en repos et nous verrons qu'il suffit de les regarder de nos yeux avec attention, sans que nous en ayons conscience, pour que nos désirs et nos affections désordonnées, qui le jour mènent un bruit confus dans nos cœurs, s'apaisent peu à peu, semblent s'assoupir, se calment, (...) prennent chacun une place tranquille, se limitent au rang qui est le leur et, sans le sentir, acceptent d'eux-mêmes une harmonieuse sujétion. Et nous verrons que, de même qu'elles s'humilient et se taisent, de même le principal maître de l'âme, qui est la raison, se relève, recouvre son droit et sa force et, comme encouragé par ce magnifique spectacle céleste, conçoit des pensées nobles et dignes d'elle-même, paraît se souvenir de sa première origine et, à la fin, met à sa place tout ce qui est vil et bas et le foule aux pieds. Quand elle est ainsi placée sur son trône en impératrice et que toutes les autres parties de l'âme sont remises à leur place, l'homme demeure tout entier dans l'ordre et dans la paix. » (R209 - C403)¹³

Une triple analogie s'établit ici entre la nuit – image parfaite du *concert* – l'âme humaine, dont tout l'effort doit tendre à reconstituer l'équi-

libre des forces internes, et l'œuvre dans l'harmonie d'une architecture concertante où le nom joue le rôle de centre, comme Dieu est celui de l'univers. La nuit devient espace virtuel où le silence creuse le sillon de la verticalité, dans lequel la présence de *l'en-haut* à l'écoute exalte et accroît la portée du discours. Aussi Marcel invoque-t-il à nouveau la divinité avant d'aborder le commentaire d'*Epoux* :

« je demanderai au Christ sa faveur et sa grâce, pour pouvoir parler un peu de ce que renferme un pareil mystère, car sans lui il ne peut ni se comprendre ni se dire » (R243 - C448).

Et nous avons vu comment – au cours de ce chapitre – Julien invite Marcel à repousser les ombres de l'inexprimable, en y introduisant les clartés, toujours relatives parce qu'humaines, de la raison.

Ainsi, à la faveur de l'intimité d'un cosmos réduit aux proportions d'une île, sous les lumières lointaines des astres, la *persona* se situe-t-elle dans la dimension métaphysique de son être. Alors qu'elle déploie les richesses de sa singularité dans le dialogue, elle se saisit dans sa relation à la totalité. Par la voie secrète de l'analogie unissant tous les niveaux et toutes les modalités de la Création, elle découvre l'universalité dans la profondeur même de son âme.

Le rythme étant, pour Fr. Luis, un composant de la vie cosmique, ce n'est pas sans raison que le troisième livre situé le lendemain, jour de la saint Paul, est aménagé selon un schéma spatio-temporel différent du premier. L'activité matutinale est réservée à Julien et à Sabin, qui vont encore grandir au cours de ces heures consacrées à la promenade et à la conversation, tandis que Marcel dort. Levé à l'aube, Sabin a marché le long du fleuve, en direction de la ville. Il rencontre Julien qui – ayant devancé l'aurore – a grimpé le coteau situé près de la maison. Au cours de la conversation, Sabin s'écrie :

« Ces montées et votre grand lever matinal ne sont assurément pas dépourvus de sens. » (R284 - C502)

Une première explication, d'ordre physique, est donnée par Julien :

« notre corps (...) semble suivre naturellement le cours du soleil, qui monte à cette heure-ci et qui le soir disparaît dans la mer. Aussi le matin est-il plus naturel de monter sur les hauteurs que de descendre vers la rivière, ce qui convient mieux le soir. » (R282 - C500)

Une deuxième explication d'ordre spéculatif la complète : cette promenade avait pour but « l'assimilation par l'entendement et la mémoire de ce que j'ai entendu en votre compagnie. » (R284 - C502)

Pour aussi intéressante qu'elle soit, en référence à l'analogie macro-microcosme, et aux étapes du processus de croissance des personnages, ces explications – trop évidentes pour être essentielles – sont aussitôt dépassées dans une parabole que Julien propose à la sagacité du lecteur :

« Alors – répondit Sabino – je n'ai rien à voir avec le soleil, car, si je ne vous avais pas vu, j'allais tout droit vers la rivière.

Vous avez sans doute à voir avec les poissons -dit Juliano.

Hier – dit Sabino – je disais que j'étais un oiseau.

Les oiseaux et les poissons sont de la même race -répondit Juliano- et tout est bien ainsi.

Comment de la même race ? – demanda Sabino.

Parce que Moïse nous apprend – répondit Juliano – que le cinquième jour Dieu créa de l'eau les oiseaux et les poissons.

Il est exact qu'il le dit – continua Sabino – mais ils cachent bien leur parenté, car ils ne se ressemblent guère.

Au contraire, ils se ressemblent beaucoup – dit alors Juliano – parce que nager est pareil à voler. » (R283 - C500)

Une adéquation s'établit ici entre la marche matinale – l'action – de Julien et celle de Sabin, mais c'est sous la forme d'un chiasme traduisant la notion d'échange. La recherche de la lumière se fait de bien des façons qui – loin de s'opposer – se complètent. Simplement, elles diffèrent en fonction de la conjoncture. Aller le long du fleuve, vers la ville, c'est rejoindre la vie publique, en y véhiculant le produit de l'enseignement accumulé, démarche qui projette Sabin l'intuitif hors de lui-même et qui actualise celle du jeune Fr. Luis se destinant à l'enseignement. Au contraire, Julien le ratiocinant recherche la voie de la communication plus directe avec la vérité en s'élevant. Chacun dépasse et amplifie ses dispositions naturelles en cultivant des aptitudes complémentaires. Ayant développé les similitudes qui unissent poissons et oiseaux, Julien répond à Sabin qui – lui – opposait le mutisme des uns au chant des autres :

« Dieu a ordonné cette différence – répondit Juliano – chez des êtres d'une même race pour nous faire comprendre, à nous autres hommes, que, si nous pouvons parler, nous devons aussi pouvoir et savoir nous taire, et qu'il

nous convient d'être en même temps oiseaux et poissons, muets et éloquents, selon les circonstances. » (R283 - C500)

Et, en cela, on peut juger à quel point le silence de Julien et de Sabin, lorsqu'ils écoutent Marcel, prend une valeur de participation. Que silence de la méditation, voire du sommeil, et activité spéculative de l'exposition se complètent, en une indispensable alternance, l'auteur le confirme en plongeant Marcel dans un long repos tandis que Julien et Sabin, revenus dans le verger, font le point sur les fructueuses acquisitions de la veille. Le *sommeil* de Marcel n'est ni négatif ni passif. Il faut voir, dans cette phase de détente, un temps faible du point de vue du récit, mais riche, car il est le prolongement du silence de la méditation, dans lequel la personnalité s'allège du poids de la contingence. L'esprit y est informé directement par la *vérité* passant hors du circuit de la cérébralité.

Nous voici donc, à l'orée du livre III, dans un cadre aussi dense de contenu symbolique qu'il l'était au début de l'œuvre. Aussi Fr. Luis ne réutilisera-t-il pas les heures vierges du matin pour le dialogue : elles n'en seront que le prélude, propices à la décantation de l'acquis engrangé la veille, et sur lequel s'élaborera l'œuvre du jour. Et c'est à la faveur de ce rythme que Julien et Marcel parviennent au plus haut degré de leur évolution. Sabin est – plus que jamais – le meneur de jeu. Il prend l'initiative de réclamer le commentaire du nom *Jésus*, et c'est lui qui décide qui – de Marcel ou de Julien – le commentera. L'entretien reprend dès l'après-midi, après un nouveau temps de pause – à l'heure de la sieste – qui ménage une distance entre les réflexions du matin et le dialogue de l'après-midi. Et c'est derechef dans le petit bois, au creux de l'ilôt, que s'exilent les personnages, dans une concordance de plus en plus affirmée avec la nature, nous allons le voir. Julien prend la place de Marcel pour commenter un nom de son choix : *Fils de Dieu*. Le chapitre se caractérise par la solidité de sa structure. Méthodiquement conduite, fermement étayée, l'argumentation est improvisée, après deux heures de méditation que Julien a passées les yeux au sol, dans un état de grande concentration. Rien ne fera dévier la démonstration de l'orientation préméditée. C'est d'ailleurs un chapitre où la participation des auditeurs est fort réduite. Marcel se tait, et Sabin joue auprès de Julien le rôle que celui-ci a joué dans *Epoux* auprès de Marcel, à savoir le faire renoncer à rappeler la tradition patristique, pour *considérer ce secret et tâcher, si la chose est possible, à comprendre pour quelle raison cette dénomination est propre au Christ*. L'objet de son discours va donc être :

« *ce qu'il y a d'obscur, de profond et d'impénétrable dans ce secret.* » (R289 - C507)

Marchant sur les pas de Marcel, il s'aventure sur un terrain non défriché :

« *Beaucoup sans doute se travaillent l'esprit pour en donner la raison, mais je ne sais pas maintenant si c'est une de ces raisons que les hommes ne peuvent pas pénétrer, parce que, à dire vrai, elle fait partie de ces choses que la foi se réserve à elle seule.* »

Mais, dit-il, en s'adressant à Sabin, *ne bouleversons pas l'ordre.*

Une autre interruption du jeune homme a pour but de dégager la nouveauté et la portée de la démonstration, dont la méthode est à nouveau évoquée grâce à la métaphore du tissage : *c'est une grande étoffe, – dit-il – Julien, que vous ourdissez là.* L'image de l'enchevêtrement très concerté des fils resurgit, rappelant celle de la toile d'araignée. Le fruit en est *de merveilleuses choses*, qui apparaissent à la fin de la démonstration. Celle-ci est donc le produit de l'expérience universitaire, de l'acquis dû à l'érudition, d'un mode de penser et d'être, d'une aptitude à la concentration, le tout générant un discours maîtrisé grâce à des méthodes parfaitement assimilées et exploitées en pleine connaissance de leurs possibilités : tel était le niveau de Marcel au cours du livre II, niveau que vient de rattraper Julien au début du livre III. Dans le même temps, Sabin devient le témoin que consulte Julien, comme Marcel consultait Julien, transformation que Sabin souligne en déclarant avec satisfaction :

« *Je me félicite, Juliano, de voir que vous me tenez pour majeur.* » (R 318 - C543).

Ceci n'exclut pas que la même différence de niveau sépare les personnages, puisqu'au même instant il s'avère que Sabin est incapable d'établir la discrimination entre le processus de notre naissance en Christ d'une part et celui de la naissance de Christ en nous d'autre part, ce qui va faire l'objet des explications de Julien. Parallèlement, la distance séparant Julien de Marcel demeure lorsque, au chapitre suivant, *Agneau*, Sabin interrompt Marcel pour lui représenter que si Christ est *agneau* il est aussi *lion*, dans certaines circonstances. A la différence de Julien dans *Fils de Dieu* Marcel accepte de modifier le plan de son exposé : il y inclut le paradoxe, traitant simultanément de ces deux aspects opposés et complémentaires du Christ.

Le chapitre se poursuit en un long soliloque, dans un silence où Marcel peut lire sur le visage de ses compagnons non seulement leur approbation, mais leur participation muette à un discours dans les méandres duquel ils se glissent à sa suite, ce qui l'autorise tacitement à introduire, sans les consulter, le nom *Bien-Aimé*, qui fait l'objet d'un nouveau chapitre. Marcel y donne libre cours au lyrisme mystique. Tout autant qu'un discours didactique, le développement est, de sa part, une confession, et pour le lecteur une introduction à la vie spirituelle. Ce n'est plus avec des compagnons humains que dialogue Marcel, mais avec le Saint-Esprit, dont il avait sollicité l'assistance au livre I. C'est pourquoi la voix humaine ne s'aventure pas à troubler la clarté d'*abondantes lumières mystiques* -pour parodier saint Jean de la Croix- dans l'atmosphère transcendante desquelles Marcel puise l'inspiration. La parole de Marcel coule, au cours de ces trois derniers chapitres, avec une fluidité que ne contredisent pas les rares interventions de Sabin, Julien – à son tour – restant muet. Les envolées lyriques de Marcel se font de plus en plus intenses au cours du commentaire de *Jésus*. Marcel ayant cité le Livre de Job, il s'assimile à ce personnage, sa propre invocation à Dieu s'enchaînant à celle du héros scripturaire, et le laissant ensuite enfiévré, confus, et désorienté, auprès de ses amis stupéfaits¹⁴.

Un dernier cas de dialogue présentant une apparence de maïeutique s'instaure ensuite entre Julien et Sabin, vouant celui-ci au plus complet désarroi, devant les voies de la démonstration gouvernée par le Maître, seul détenteur, jusqu'aux ultimes conclusions, de l'aménagement secret de ces fils qui se tendent, pour y débusquer la vérité, recelée en leur centre, dans la dénomination christique. Ainsi les modulations du dialogue ménagent-elles le suspens d'une évolution incessante et concomitante des trois compagnons, tandis que la hiérarchie de leurs rapports reste inchangée. Le dialogue reconstitue le processus de régénération de l'âme, qui se saisit dans cette re-création d'elle-même due à la méditation des noms christiques, dans laquelle elle engage toutes ses puissances.

Le tour donné au dramatisme du dialogue est puissamment mis en relief par un incident sur lequel il faut revenir, et qui se situe à la fin de *Fils de Dieu*. Cet épisode, qui a été qualifié de naturaliste¹⁵, fait bien intervenir de façon spectaculaire le quatrième participant, c'est-à-dire la nature irrationnelle. Mais comment ne pas deviner, sous l'aménagement apparemment anodin du récit, le film paradigmatique du sacrifice du Christ ?

Pendant son discours, Julien avait été accompagné par le chant d'un oiseau *aux plumes et à la forme particulière, avec une si douce harmonie* que

les trois personnages *avaient les yeux et les oreilles attachés à sa présence*. L'évocation de l'oiseau souligne sa singularité par rapport à son espèce, sa particularité se définissant surtout par la puissance attractive de sa parole, toutes prérogatives du Christ. Observons que cet oiseau indéfinissable et fascinant se trouvait sur la rive opposée à celle où se tenaient les moines, donc il n'appartenait pas au même *royaume*. Soudain, l'oiseau fut attaqué par deux corbeaux, dont il essaya tout d'abord de se protéger. Les corbeaux évoquent les pharisiens et le sanhédrin acharnés contre Jésus, aux attaques desquels Celui-ci dut s'efforcer d'échapper au cours de sa vie publique. Ainsi, pendant la phase précédant La Pâque au cours de laquelle il devait être immolé, le Christ se cacha des pharisiens, car *son heure n'était pas venue*. Ceux qui liront le passage *in extenso* remarqueront que l'auteur insiste sur l'attitude exclusivement défensive de l'oiseau, qui ne contrattaque pas. Puis l'oiseau se laissa tomber dans l'eau avec un grand cri, et y disparut – raccourci métaphorique de la mort assumée, non sans souffrance, et de la descente aux enfers. Le *grand cri* trouve son origine dans les récits de la Passion (Mt. XXVII, 50 - Mc XV, 37 - Lc XXIII, 46). Les attaquants, se croyant victorieux, s'en furent, laissant les témoins de la scène désolés, se lamentant de la disparition de l'oiseau et maudissant les corbeaux – rappel du désarroi et de la douleur des disciples, opposés à la satisfaction du sanhédrin –. Et voici, puissamment condensé et ingénieusement transposé, le processus du retour triomphant du Christ, *au bout d'un certain temps*, autrement dit après les deux jours et demi de son absence, les apparitions aux disciples, les paroles de consolation et d'instruction, puis l'Ascension. L'oiseau, donc, *au bout d'un certain temps*, sortit du fleuve du côté où se trouvait Marcel : le Christ ressuscité apparaît à ses disciples sur terre avant de regagner la gloire céleste [*noli me tangere*], puis, se perchait sur une branche :

« *battant des ailes avec vigueur, il commença à monter dans l'air en chantant avec une nouvelle douceur*. (Message qui ne s'inscrira plus dans la contingence, ne sera plus délivré par une personne humaine, comme celui du Christ pendant sa vie terrestre, mais ressortira plus évidemment encore à la transcendance de l'Amour). *Comme appelés par son chant, une foule d'oiseaux de son espèce vinrent vers lui de différentes parties du bois. Ils l'entourèrent et ils volaient autour de lui, comme pour le féliciter*. (C'est ici le rassemblement des disciples attirés par le Maître retrouvé en Béthanie, attentifs et disponibles à ses ordres). *Ensuite, tous ensemble et comme en signe de victoire, ils firent en l'air trois ou quatre tours joyeux, puis ils s'élevèrent peu à peu et ils finirent par se perdre de vue*. » (R334 - C562)

En ce qui concerne la dernière phase – l'Ascension – F. Luis ménage la *vérité poétique* en s'inspirant de l'iconographie contemporaine, dans laquelle le sujet est illustré par un foisonnement de nuages, frissonnant des battements d'ailes angéliques, dont s'accompagne la montée du Christ. Ce détail s'inscrit en écho au récit des Actes des Apôtres : « *A ces mots, sous leurs yeux, il s'éleva et une nuée vint le soustraire à leurs regards.* » (I, 9)

L'attitude de Marcel – qui représente ici l'ensemble des témoins oculaires de l'Ascension, car il est le *disciple* le plus accompli – rappelle l'émoi et la stupéfaction de la foule qui avait répondu à l'appel du Christ lorsque Celui-ci disparaît dans l'espace. Son comportement dit assez que l'incident constitue un événement de haute signification, car il reste tout d'abord *le visage altéré, quelque peu troublé et plongé dans ses pensées* puis, levant les yeux vers le ciel, il dit *comme entre ses dents, et en dissimulant un soupir* : « *Enfin, Jésus est Jésus* » (R334 -C563). La répétition met en équation le nom propre du Christ et sa mission salvifique, exprimée dans le terme hébraïque signifiant guérison. L'incident est donc bien une parabole dans laquelle Fr. Luis manifeste la réponse du Saint-Esprit aux invocations humaines, au moment où s'achève le commentaire de *Fils de Dieu*. Et lorsqu'il placera à la suite celui d'*agneau* l'enchaînement se trouvera souligné par cette sorte d'accord, si ce n'est musical du moins plastique, constitué par la parabole, manifestant le paradoxe de la puissance divine volontairement immolée que saint Paul appelle le *scandale* et la *folie de la croix*.

La parabole informée par l'analogie est une mise en abyme de l'œuvre sous l'angle de son fonctionnement. Le discours luisien est défini par la pluralité de niveaux. La parole humaine représentée par la dialectique de Julien est accompagnée par un chant – niveau supérieur de la parole, expression chiffrée – venue d'un autre *royaume*, mais concertante et consécutive à l'écoute de la parole humaine, à laquelle elle répond. Souvenons-nous de la parole versifiée directement par Dieu dans la bouche des prophètes. C'est ce chant, présent à travers les psaumes, et ce chiffre que formulent les noms du Christ. C'est cette même transcendance – suavité, harmonie du chant d'oiseau – qui particularise à un premier stade l'enthousiasme juvénile de Sabin pour la poésie, et à un deuxième stade le discours de Marcel, synthèse et dépassement du lyrisme et de la spéculation, parce que discours inspiré qui conduit à la connaissance. Observons qu'au moment où les trois compagnons remarquent la présence de l'oiseau ils *fixent sur lui les yeux et les ouïes*, référence implicite au thème du *savoir voir et entendre* de l'Écriture. En l'intégrant au traité avec tant de naturel que le caractère chiffré de la parabole

qu'il informe peut passer inaperçu, Fr. Luis entend montrer que, si le visible n'a de sens que par rapport à l'invisible, la saisie de l'invisible est une expérience et non un concept. Toutefois, c'est une présence qui ne se donne pas à la sensibilité, ni à l'intelligence seule, mais à l'esprit pur, au regard contemplatif qui les a dépassées, celui du troisième stade de la montée de l'âme, niveau incarné par Marcel. Et, même, cette activité spirituelle dans laquelle est reconnue une présence pure, distincte des choses et des êtres présents, est si intériorisée qu'elle échappe aux compagnons. Seul Marcel est apte à capter la présence vivante de l'essence, manifestée dans la conjoncture, de la même façon que les noms du Christ se substituent à l'Être de Celui-ci dans le vécu humain.

FIDES QUÆRENS INTELLECTUM

La parabole confirme que le traité fonctionne analogiquement à la Création : chacun des participants est contenu dans les autres, et les contient, dans la mesure où, incarnant un vecteur dynamique du même intellect, à un stade donné de son évolution, il ne peut fonctionner que dans la collaboration avec des vecteurs complémentaires. Mais il faut aller plus loin dans cette voie.

Une œuvre à trois temps

Ce n'est pas en vain que l'activité des moines est placée sous l'égide du chiffre trois par ce grand exégète de la bible qu'est Fr. Luis, qui en commente au passage certaines vertus¹⁷. Les stades d'évolution intellectuelle et spirituelle incarnés dans les acteurs du dialogue sont analogues aux trois stades de la vie mystique :

- purification par le souffle divin, toucher de la grâce
- illumination par la lumière divine
- union mystique avec Dieu, dans l'embrassement de l'Amour.

Nous avons vu qu'avant d'aborder son exposé, Marcel avait sollicité l'aide du Paraclet en une invocation ressortissant au domaine de la mystique :

« qui pourra parler du Christ et des choses aussi élevées que celles que renferment les noms du Christ sans le souffle et la force de son esprit ? »
(R20 - C154).

Référons-nous à l'évocation que fait l'auteur de Sabin au moment où celui-ci lit le psaume sur lequel s'achève le premier livre : la fraîcheur, la beauté toute platonicienne dans lesquelles communiquent âme et corps, et surtout ce visage illuminé par l'inspiration, traduisent – à travers une notation apparemment picturale et pittoresque – cette grâce spéciale – réponse à l'invocation de Marcel – qui ouvre l'accession au premier degré de la vie spirituelle. Sabin se trouve alors dans un état analogue à celui du mystique vivant la phase de purification (R133 - C306).

Dans le même temps, Julien accède à un stade analogue à celui de l'illumination lorsqu'il découvre le fonctionnement de l'exégèse faite par Marcel, clartés qui lui conféreront cette aptitude à créer qu'il mettra en pratique au premier chapitre du livre III. En ce qui concerne le troisième degré de cette vie intellectuelle, il est illustré par les transports auxquels parvient Marcel, dans des envolées lyriques qui le placent à l'extrême limite du communicable, et le laissent étourdi, les joues tout aussi enflammées que l'âme, à tel point qu'il doit s'arrêter un instant de parler, pour reprendre pied dans la réalité, tandis que ses deux compagnons – stades dépassés – symptomatiquement, se taisent. Le plus haut degré du cheminement constitué par le commentaire des *Noms du Christ* est analogue à celui de l'union, troisième étape et accomplissement de la quête mystique. Et c'est en faisant l'exégèse du dernier nom du Christ que Marcel atteint cette limite subtile où l'intellect doit s'effacer pour que se consomme l'ineffable fusion de l'esprit humain avec l'esprit divin¹⁸.

L'analogie que nous venons de déceler, entre les trois personnages et les trois temps forts de la vie mystique, apporte en outre sa contribution à l'édification d'une analogie entre l'œuvre divine de la création et l'œuvre luisienne. L'auteur lui-même la dégage, non à ce propos précis, mais lorsqu'il commente la triple mention de l'expression : « *Convertis-nous, Dieu de notre salut* » extraite du psaume LXXIX. Dans ce genre de composition « *directement métrifiée par Dieu* », le symbole est saisi à sa source, dans la plénitude de sa signification. Voici donc, d'après Fr. Luis, ce que le psalmiste inspiré a suggéré dans son langage codé : tout d'abord, la genèse de l'homme s'est accomplie en trois étapes. Dieu a mis la main sur l'homme à trois reprises : une première fois en le tirant du non-être, une seconde fois en s'incarnant pour le tirer de la mort du péché, une troisième fois en le tirant de la mort par la résurrection. Par ailleurs, la manifestation du Verbe Divin obéit au même rythme ternaire : la première se produisit sur le Sinaï, la deuxième fut l'Incarnation, la troisième sera la Parousie. Elles furent annoncées par la

définition que Dieu donna de son Etre dans le mystère du Buisson Ardent : « *C'est moi qui serai, serai, serai.* » (R48 - C195)¹⁹

De surcroît, le texte lui-même atteste que Fr. Luis a dans l'esprit le schéma de ce crescendo à trois temps de la *montée de l'âme*. Écoutons-le commenter les trois mentions du mot *chemin* dans un autre texte *inspiré*, celui d'Isaï (35,8) désignant le Christ par l'image du *sentier*. L'*original*, déclare Marcel, dit :

« *Et il sera chemin, et chemin, et chemin appelé saint (...) ceux qui cheminent en lui se ramènent à trois espèces dans la vertu : les commençants (...), les progressants, et ceux qu'on nomme les parfaits.* » (R64 - C214).

Et il établit un parallèle entre ces trois degrés et le *temple d'autrefois*, avec sa composition tripartite : *portique, palais, sanctuaire*.

Ce n'est donc pas par hasard que les participants physiquement présents sont au nombre de trois, incarnant les trois phases du développement de la vie spirituelle, réparties sur trois livres.

Il me faut répondre ici à une éventuelle objection à propos de cette composition tripartite, laquelle n'apparaît que lors de la deuxième édition : on pourrait donc arguer de ce fait pour contester son caractère absolument *nécessaire*. Au lieu de nous placer dans l'optique de la rétrospective, optique figée, plaçons-nous à l'autre extrémité, c'est-à-dire dans l'optique de la genèse de l'œuvre, qui est celle de la vie. Une œuvre ne sort pas, comme Minerve, toute faite du cerveau de son géniteur. A la fin de l'introduction, qui est une exposition, au sens théâtral du terme, Marcel, cédant aux prières de ses compagnons, accepte de faire l'exégèse des noms inscrits sur le papier trouvé par Sabin, non sans avoir allégué toutes sortes d'excuses – plan de la vérité poétique – et à condition que Julien prenne aussi sa part de l'exégèse. Et l'on convient que *lorsque* le moment sera opportun, *lorsque* cela paraîtra nécessaire, et *si* on le juge nécessaire, Julien fera aussi son *office*. C'est-à-dire que, dès le début, la participation respective des personnages obéit à l'impératif d'une rigoureuse logique interne. La notion de temps – donc de maturation – est bien mise en évidence, de même que le caractère signifiant des modulations du dialogue. Ce n'est pas par hasard que vers la fin du livre II, comme nous l'avons vu, Julien est déclaré digne de commenter. Cependant, ce rôle ne lui est pas confié à ce moment-là. Fr. Luis projetait donc un troisième livre, où Julien trouverait un rôle à la mesure de ses nouvelles aptitudes. On peut donc supposer qu'à l'origine la structure tripartite s'était profilée dans son

esprit, puis qu'au fur et à mesure de l'élaboration du traité, elle se soit avérée inhérente à l'accomplissement du propos; quant aux motifs qui ont pu l'induire à publier une première édition bipartite, ils ne lui manquaient pas, le premier étant l'opportunité de prouver hautement l'orthodoxie de sa pensée au sortir de sa captivité, alors qu'il était vital pour lui de recouvrer sa place et son prestige dans la vie universitaire. Écoutons d'ailleurs Fr. Luis lui-même parler des deux premiers livres dans la dédicace du troisième : « *des deux livres que j'ai publiés au préalable, pour éprouver le jugement que l'on porterait sur ce genre d'écrit...* » (R277 - C493)

La souveraineté du chiffre trois sur les *Noms du Christ* au niveau des structures apparaît comme toute naturelle si on admet que le véritable objet du traité est l'accession à la connaissance, inséparable de l'initiation à la vie spirituelle. En effet, dès lors que s'instaure une méditation au niveau du *Soi* (répondant au chiffre 1), apparaît la *conscience du Soi* (répondant au chiffre 2), déploiement dans la spécularité *-lumière qui se voit elle-même* – comme le dit Plotin – d'où émane la connaissance (répondant au chiffre 3), dynamisme analogue à la procession du Père, du Fils et du Saint Esprit. Le dialogue est une dramatisation de l'acte de réflexion de l'intériorité sur soi, et de la connaissance qui en résulte.

Ainsi, le rythme ternaire de la *montée de l'âme* sous-tend-il la superposition des trois personnages d'où émane la semblance de l'auteur. Mais cette semblance réfléchit aussi celle du lecteur qui les suivra sur le même itinéraire. La *ressemblance* circule dans tous les sens, horizontalement entre les êtres, entre eux et la nature, mais aussi verticalement entre ciel et terre. Fr. Luis réalise un projet de totalité, tentative d'exhaussement de l'œuvre vers la perfection qui rapproche de Dieu.

Le questionnement à propos du nom comme exercice spirituel

A l'intérieur de ce vaste jeu de spécularité que constitue le dialogue, ces modulations dessinent une incessante collation de l'état de chaque personnage avec le stade supérieur auquel il tend. Le processus est analogue à celui de l'incessante collation entre Dieu et les créatures, inhérente au processus de la Genèse. C'est pourquoi le traité est un ensemble d'exercices spirituels²⁰, dont l'analogie avec le style scripturaire peut être définie par cette remarque de Marcel à propos de l'expression métaphorique propre à la Bible :

« *cette vérité moyennement dissimulée apportait un honnête exercice de recherche et une sainte joie après la découverte...* » (R156 - C337).

Les fins avouées de Fr. Luis sont analogiques à celles de l'Écriture.

Qu'une analogie essentielle existe entre *Les Noms du Christ* et la Création trouve une confirmation dans l'analyse de la dialectique. Encore que je ne puisse entrer ici dans le détail, j'en signalerai trois grands axes, qui suffiront à ouvrir un aperçu sur la question.

Le principal souci de Fr. Luis est d'aller chercher les choses à leur source : *remontar*, clé de sa démarche. *Remontar* s'applique à deux objets principaux et inséparables. Tout d'abord, pour les raisons dites à propos du nom, remonter aux textes les plus anciens, qu'il qualifie souvent d'*originaux*, est une démarche constante. Il est évident que Fr. Luis n'était pas dupe de ce terme qu'il employait dans un sens relatif. L'*original*, c'est le texte hébreu, syriaque ou chaldéen, dont il lui était loisible de trouver une version accessible dans La Bible Polyglotte d'Alcalà, publiée par son maître B. Arias Montana, ou dans celle d'Anvers²¹. Ces textes, dit-il, sont *de fort grande autorité et ancienneté* (R33 - C172).

Remonter constitue la dialectique de l'authentique et du falsifié, de la révélation saisie à sa source, imprégnée au plus près de l'inspiration divine, et des ses transcriptions babéliques : autant d'écrans qui en ont atténué le resplendissement. Par exemple, le nom *Jésus* est commenté dans ses deux versions syriaque et hébraïque, où chaque lettre constitue à soi seule un arcane.

Remonter consiste aussi à parcourir en sens inverse l'enchaînement de causes à effets qui provoqua tel phénomène ou tel état de choses, ce qui revient – en dernière analyse – à remonter aux causes premières, ce que Fr. Luis appelle *aller chercher l'eau à sa source*. Et, en cela, il fait appel à cette *raison elle-même, qui nous oblige à entendre*, si ce n'est les secrets de Dieu, du moins ce que l'homme peut comprendre de l'intention qui les anime, car le langage de la Révélation est accessible aux anges, aux prophètes, et aux *hommes sages et doctes*, auxquels *la lumière naturelle rend manifeste* telle vérité première, par exemple que Dieu est l'Être par essence. (R50 - C195) Pour aussi laborieuse que soit l'acquisition de la connaissance grâce aux méthodes scientifiques, l'objectif à atteindre s'avère être cette transparence et cette acuité de l'esprit qui permettent à l'homme de reconnaître aussi directement qu'il lui est possible la vérité, dont son intelligence est originellement dépositaire, grâce au jeu de l'analogie universelle. Il *invente*

cette lumière dont la réalité des choses est informée, et qui réverbère sa clarté dans les noms, à l'intention de l'esprit humain.

Fr. Luis décompose ici le processus d'un dépassement de la connaissance spéculative :

« Mais quel besoin y-a-t-il de conjecturer d'après des indices ce qu'attestent ouvertement les Saintes Lettres et ce dont nous convainc la simple et claire raison ? » (R257 - C465),

dépassement dont la condition préalable reste l'exercice de la rationalité, contrôlant les mouvements de l'affectivité :

« on verra convenablement les choses par une raison nécessaire et si claire qu'on touchera celle-ci de la main, si nous commençons par comprendre ce qu'est et comment se produit ce que nous appelons jouissance. »

Si, ailleurs, il appelle le lecteur à *confesser la vérité* – à savoir que la paix est unanimement aimée et recherchée – ce n'est pas sans justifier cette vérité par un raisonnement rigoureusement structuré, dont la conclusion est un acte de pure spéculation :

« Il en ressort manifestement que tout ce que l'on fait consiste à éviter la guerre et à rechercher la paix. » (R210 - C407)

En fait, la logique présente deux niveaux : la logique *formelle*, qui obéit à un fonctionnement purement technique, dont le raisonnement syllogistique peut fournir l'exemple de la plus parfaite vacuité, et la logique *absolue* ou *essentielle*, dont le point de repère est la vérité ni cachée ni dévoilée dont tout objet créé est le reflet. On trouvera un exemple de cette discrimination dans l'analyse de l'erreur d'interprétation commise par les Juifs à propos du passage d'Isaï où le Christ est nommé *Bras de Dieu* (R143ssqq - C319ssqq). Dans leur *déplorable cécité*, les Juifs ramènent la vérité à *leur vérité* : l'absolu est rabattu au niveau du relatif. Ils prennent au pied de la lettre le langage chiffré du prophète, car ils ne peuvent jouir de cette clarté de l'esprit d'où naît *l'évidence de la vérité*. En effet, la prétendue obscurité de l'Écriture est le fruit amer du péché : dans la suite du chapitre, Fr. Luis expose comment le *peuple élu* perdit l'intelligence directe du langage divin consécutivement à *l'adultère* que constitua l'adoration du Veau d'Or. Cette trahison est sans cesse renouvelée par ceux qui imposent à l'Écriture un sens abusif. A propos du psaume CIX, Marcel déclare :

« C'est un Psaume obscur en apparence, cependant, il n'est obscur que pour ceux qui ne découvrent pas le filon de son véritable sens, mais s'abandonnent à leurs imaginations personnelles. Comme le Psaume ne s'accorde pas bien et ne peut pas s'accorder avec elles, ils veulent faire cadrer, ils bouleversent la lettre, ils obscurcissent et troublent le sens, (...) Au contraire, si l'on saisit une bonne fois son fil et son dessein, les mêmes choses s'expliquent et s'appellent les unes les autres et elles s'enchaînent entre elles avec un art merveilleux (R88 - C245).

Là réside l'originalité d'une maïeutique qui fait accoucher non de la connaissance, mais de l'instrument de la connaissance, opacifiée par les passions de l'âme, les contre-vérités des préjugés et des erreurs du *monde*.

Un deuxième axe de la dialectique luisienne est la mise en parallèle – la collation – des choses, des êtres et des textes entre eux, conséquence logique des notions d'analogie, de concordance et de hiérarchie qui gouvernent le cosmos. Le cas le plus caractéristique de cette collation est celui qui met côte à côte les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, dont les mystères s'éclairent réciproquement. Une telle opération est inséparable de la *discrimination*, fruit de cette clarté de l'esprit dont nous venons de parler, et troisième axe de la dialectique luisienne. Je n'en prendrai qu'un exemple parmi les innombrables dont le texte est parsemé. Démontrant que le terme *Rejeton* s'applique bien au Christ, Marcel cite Isaï (45,8) :

« Répandez votre rosée, ô cieux, et vous, nuées, en pleuvant, envoyez-nous le juste. » (R44 - C187).

Le prophète s'exprime en termes métaphoriques, propres au style de la Révélation, mais – si on les met en parallèle avec les paroles adressées à la Vierge Marie par l'Archange Gabriel – on constate que :

« La seule différence, c'est que l'Archange parle au propre parce qu'il traitait d'une affaire présente, et qu'Isaï s'exprime au moyen de figures et de métaphores, conformément au style des Prophètes. »

L'esprit de discrimination intervient alors pour -analysant le langage d'Isaï- y déceler le niveau du symbole, en le distinguant du langage pris dans son sens propre :

« Bien que là il parle du Christ, (...) comme d'une plante qui naît à la campagne, il ne mentionne ni charrue ni houe ni agriculture, il mentionne

seulement le ciel, les nuées, la terre, auxquels il attribue entièrement sa naissance. »

Ces opérations s'assortissent bientôt du *remontar* qui complète la démonstration. Lorsque Isaï dit : « *Et la justice fleurira en même temps, et moi, le Seigneur, c'est lui que j'ai créé* » Fr. Luis démontre tout d'abord par la voie de la discrimination que *Lui* représente bien le *Fils de Dieu* : « *Il dit : "c'est lui que j'ai créé"* ». Puis il en appelle au *texte original* dans lequel à la place de *Lui* se trouve *Jésus*, ce qui n'empêche pas la démonstration de se poursuivre, sur la base de la collation à d'autres textes, dans lesquels apparaît la même analogie entre les vertus messianiques et la dénomination *Rejeton*.

Remonter, collationner, exercer l'esprit de discrimination en analysant êtres, choses, textes, dans leurs rapports réciproques et dans leurs rapports au Créateur, passer la foi au crible de la rationalité, en une confrontation dynamique de leurs exigences respectives : telle est la méthode dialectique de Luis qui définit sa vision du monde et de la vérité à y découvrir.

De la Révélation au dévoilement : la sente difficile du nom

La vérité est une mosaïque dont il faut reconstituer la composition en recherchant ses éléments disséminés dans les diverses parties de la Révélation par l'Écriture, mais aussi par le livre gigantesque de l'univers. Le traité, à son tour, est composé comme une mosaïque dont les divers noms sont les éléments et à travers le commentaire desquels se fractionne la pensée de Fr. Luis en vertu d'une concordance, d'une adéquation entre ses diverses parties, ses divers éléments, ressortissant à l'harmonie suprême qui meut le monde. Tout aussi spécifique que la logique du langage de la Révélation, et – en retour – celle de son exégèse – est la méthode divine de création. Dieu – dit Fr. Luis – *conduit toutes les choses à leur fin par les moyens que requiert et impose leur raison d'être* (R116 - C282). La méthode luisienne obéit en ceci à un esprit d'analogie, qui – s'il n'a rien de systématique – témoigne d'une profonde imprégnation des principes créateurs divins décelés. Prenons, comme exemple, un principe qu'il dégage de l'observation de l'univers, et l'application qu'il en fait à la composition du traité.

Tout est dans tout, mais chaque chose trouve sa place à laquelle elle fonctionne avec le maximum d'effet, comme le font les astres dans le ciel. Si chaque idée, chaque développement, présente ainsi, dans le traité, sa valeur

propre et intrinsèque, chacun ne prend sa véritable portée qu'en fonction de son contexte. Certes, ce contexte peut varier, il incombe à l'auteur de trouver celui qui conviendra le mieux. La forme souple du dialogue permet à Fr. Luis de saisir l'œuvre dans sa genèse. A la fin d'un développement à propos de *Mont*, Marcel se tait quelques instants. Sabin, croyant que Marcel en a terminé avec ce nom, énonce le suivant. Le Maître rectifie : il lui restait à dire, mais sans doute ces choses là bénéficieront-elles d'une situation plus appropriée encore dans le cadre d'un développement postérieur (R103 - C265). Qui dit postériorité dit aussi approfondissement ; telle est la ligne directrice du dramatisme de l'œuvre : aller toujours plus avant dans la compréhension du mystère, creuser la vérité comme un puits. Un thème abandonné pour être repris plus tard sera donc exploité avec plus de fruit.

Traitant du péché originel, qui motiva l'Incarnation, pour le rachat de l'âme humaine, Fr. Luis est appelé à parler de la *grande mort*, c'est-à-dire de cette *seule véritable mort* qui est le fait de l'âme en état de péché : vérité que l'on pourrait démontrer, dit-il, comme une évidence. Mais il élude le commentaire : « *on ne doit pas tout dire à chaque endroit* » (R112 - C276) Par ailleurs, comparons la définition que donne Julien de la méthode de création de Marcel avec la vision nocturne du cosmos au début de *Prince de la Paix*, nous voyons utilisés les mêmes concepts, appliqués les uns à la création littéraire, les autres à la structure du ciel : assembler, mettre en parallèle, harmoniser, faire concorder, ordonner, organiser l'ensemble en un seul corps, dont les parties sont *tramées* ensemble. (R113/C278 - R208/C404). Le fruit du travail de Marcel est *d'emplier l'âme conjointement de lumière et d'étonnement et d'ouvrir une porte nouvelle à la connaissance* : effet qui pourrait tout aussi bien définir l'activité stimulante et régénératrice de la contemplation des beautés nocturnes du ciel, qui pacifie et exalte l'âme.

Le fonctionnement du dialogue obéit bien, en effet, à l'analogie qui le rend spéculaire de l'œuvre divine.

Revenons à ce passage de *Fils de Dieu* où Julien décompose le processus de la création : Dieu, qui est tout intelligence et entendement, se comprend lui-même et tous les trésors qu'il renferme et qui sont infinis. Il le fait *dans le détail, et avec discrimination*. Il considère sa propre nature, comprise et collationnée avec elle-même et considérée sous tous les aspects grâce auxquels il peut se communiquer, et conférée et comparée avec tout ce qui peut sortir d'elle. (R296 - C516) L'image produite par cette opération est son Fils. Ainsi, en remontant toujours au plus près de la source de toute pensée et de toute chose, en appliquant des méthodes analogiques aux métho-

des divines, en réalisant ce projet de totalité animé par le souverain principe de l'analogie, Fr. Luis actualise-t-il la vertu de ces *Noms du Christ* dont chacun participe du Logos.

Il situe son œuvre à l'intérieur de ce vaste jeu de construction auquel prophéties, psaumes, écrits pauliniens et patristiques, apportent des contributions différentes et convergentes, actualisées au fil des siècles. Mais, pour Fr. Luis, actualiser revient aussi à développer et à approfondir le message. A propos de la définition de la paix, donnée par saint Augustin, il définit le rôle de médiateur qu'il assume, entre la tradition et les contemporains :

« cette définition de saint Augustin me satisfait, néanmoins je veux insister quelque peu sur cela même que dit saint Augustin, pour le faire comprendre plus complètement » (R210 - C408)

Que son propos soit résolument *constructeur*, sans jamais céder à la tentation de la facilité que constitue un discours *déconstructeur*, il l'affirme lui-même en rappelant l'opinion de saint Jérôme à propos de Lactance, plus apte à dénoncer les erreurs des gentils, *qu'à confirmer efficacement nos vérités*, et qui *sut mieux convaincre autrui de son erreur qu'il ne démontra ses propres vues*. (R159 - C341) Et Marcel d'y opposer explicitement son propre propos et sa propre méthode. Cela aussi contribue à donner au dialogue sa spécificité, par rapport à tant d'œuvres, contemporaines ou non, vouées à la peinture suggestive de l'erreur. Et c'est cette spécificité qui le relie à la tradition scripturaire et patristique.

Ce qui caractérise peut-être le plus profondément Fr. Luis comme homme de la Renaissance est son pouvoir de synthèse.

Fr. Luis est héritier du platonisme augustinien, et il ne fait aucun doute qu'il a eu une connaissance directe des dialogues platoniciens - il suffit de lire le *Cratyle* pour s'en convaincre²². Et – certes – la démarche de Marcel est aussi celle de Socrate, dont l'effort tend à exhausser les capacités de l'homme, pour lui permettre d'approcher de l'essence, témoignant en ceci de sa foi en l'humanité. Mais, à cette démarche, Marcel associe celle des prophètes bibliques, qui consiste à appeler la révélation venue d'en haut, témoignant en ceci de sa foi en Dieu. Il se situe dans la ligne de l'œuvre platonicienne parce que la souplesse du dialogue ménage à la pensée une ouverture vers la progression. Loin de s'enfermer dans l'édifice d'un système clos, la pensée luisienne s'interroge sans cesse, comme celle de Platon, postulant toujours un au-delà d'elle-même. Mais Fr. Luis se place – tout autant – dans la foulée de

la philosophie augustinienne qui est interrogation constante sur l'être, et incessante poursuite de ce que l'on possède en soi, mais qu'il faut conquérir : *in-venire*, pénétrer dans ce que l'on cherche, approcher toujours plus près du *Nom-Soleil*. En réconciliant rationalisme et spiritualité, il actualise la démarche de saint Thomas d'Aquin, qu'une scholastique sclérosée avait fait s'enliser dans de stériles querelles d'écoles. Centrant sa méditation sur le Christ, qui, a réuni en lui la Révélation et l'humanisme, Fr. Luis, toujours mu par la loi de l'analogie, fait donc la synthèse des traditions platonicienne et judéo-chrétienne. Si l'œuvre est *ce qu'il y a de plus sûr et de plus propre à la vie* (R321 - C547) c'est parce qu'elle est un support à l'imitation de Dieu. Tout ce qui est dans l'esprit est communication et ressemblance divines parce que création de Dieu, Lequel ne saurait rien faire qui ne lui ressemble (R38 - C179). Mais cette ressemblance doit faire l'objet d'une reconquête, c'est pourquoi le traité, loin d'être dialogue statique et froide dialectique, dessine les voies de la transmutation de la foi, dans le dramatisme passionné du passage de la croyance à la connaissance, de l'adhésion à la justification par l'intellect, itinéraire du *fides quaerens intellectum* de saint Anselme.

C'est ce chemin – informé par l'analogie avec le Logos – donc participant de la *Vérité et de la Vie* – qui permet au lecteur l'accession à la réverbérante essence, infusant aux *Noms du Christ* leur vertu solaire, régénératrice.

NOTES

1. Je donne la référence du texte espagnol d'après *De los nombres de Cristo*, Madrid, Càtedra, 1984, et celle du texte français d'après *Les Noms du Christ*, trad. Robert Ricard, Paris, Etudes augustiniennes, 1978. Dans les références des citations, C. renvoie à l'édition Càtedra, R. à la traduction française. Lorsque je cite des fragments du texte traduits par moi, je les fais apparaître en italique, sans guillemets.
2. L'évocation de la machine céleste, dans la perfection de son fonctionnement où chaque unité trouve sa raison d'être dans sa participation à la totalité, illustre la situation analogique de l'homme et son rôle dans l'univers. Cf. R208 - C404.
3. Il est admis par la critique que Fr. Luis fait état ici non de l'hébreu écrit, mais de la résonance du nom dans la langue parlée.
4. « *Et, disant ce qui se voit, il signifie ce qui se cache* » (R131 - C302) - « *Ce mystère, Dieu a voulu en même temps le dire et le cacher* » (R43 - C168).
5. Sur quatorze noms, quatre sont empruntés à la nature : *Rejeton, Chemin, Mont, Agneau* : huit au monde humain : *Face de Dieu, Père des Siècles Futurs, Bras de Dieu, Roi de Dieu, Prince de la Paix, Epoux, Fils de Dieu, Bien-Aimé*, le dernier étant le nom propre du Christ.
6. Dès 1561-1562, Fr. Luis entreprit une traduction du Cantique des Cantiques, à l'intention d'une religieuse. Il y joignit un commentaire du poème. Malgré le secret dans lequel il tenait ce travail, une copie lui en fut dérobée et fut diffusée, ce qui a contribué à déchaîner ses détracteurs. Cinq ans après sa sortie de prison, ses supérieurs lui demandèrent de publier une version latine de son commentaire du Cantique.
7. Cf. R43 - C168 ; - R243 - C447 ; - R170 - C356 ; - R22 - C422.
8. Tel est le projet formulé par Marcel lorsqu'il invoque le Saint-Esprit, avant d'entreprendre le dialogue. Remarquons les trois étapes du processus de la création inspirée : illumination par le Saint-Esprit et, en retour, effort de l'âme qui : *pense ce qui est digne de lui* – passage de la conceptualisation à la mémoration – puis *le manifeste par ses mots de la manière qui s'impose* – élaboration du message assimilé, qui se transforme en discours communicable. Ce type de création jette un pont entre *l'être réel et véritable* de la chose nommée et *l'être que lui confèrent notre bouche et notre entendement*. (R20 - C154/155).
9. L'œuvre est – en cela – analogique à la Création, christocentrique. La même structure rend compte de l'univers individuel de l'âme, centré sur cette *figure vivante du Christ* qu'est la grâce (R223 - C423).

10. Les images du filet (R239 - C442/443), de la toile que l'on trame, que l'on ourdit (R293 - C512), rendent compte, sous la plume de Fr. Luis, de l'ingéniosité avec laquelle se tendent et s'entrelacent, au cours des chapitres, les fils des thèmes récurrents, qui se recourent et s'agencent pour piéger l'intellect dans les rêts d'une vérité destinée à devenir évidence. En revanche, le projet de Marcel, au départ, consiste à *délier les nœuds* de paradoxes dans le labyrinthique discours desquels s'égaré Julien.
11. Sur le caractère lumineux de la vérité, cf. aussi : *les arguments sont superflus là où la vérité s'expose d'elle-même* (R119 - C286). Et R169 - C355.
12. Cf. R120 - C287 ; - R125 - C294. L'homme se trouve contenu en Christ comme la branche dans la racine, cf. R118 - C285. Plusieurs passages présentent une tonalité bucolique due à la nature des métaphores scripturaires commentées, cf. R131 - C303ssqq.
13. Le concept d'harmonie gouvernant l'univers apparaît dans l'ode dite *a Francisco Salinas*, parce qu'elle est dédiée à ce musicien. Elle contient l'essentiel de la pensée luisienne sur la structure de la Création et son fonctionnement : cf. *Obras completas castellanas*, Madrid, B.A.C. , 1949, p. 1436.
14. *Le Commentaire du Livre de Job* est l'œuvre la plus longue de Fr. Luis et celle dont la composition s'étala sur le plus grand nombre d'années, les premiers chapitres ayant été composés probablement dès 1570/72, et les derniers en 1591, cf. *Obras completas, op. cit.* , p. 793ssqq.
15. Cf. C. note 180, p. 563.
16. Pour le récit de l'Ascension et l'étonnement des assistants cependant que le Christ disparaît à leurs yeux, cf. Luc, 24, 50 - Actes, I, 9-10.
17. Cf. R64 - C214
18. Le processus de croissance du Christ dans l'âme obéit également à un rythme ternaire : *Il y a trois degrés dans la naissance et dans la croissance du Christ en nous.* (R332 - C548).
19. La question de la traduction du texte hébreu par le présent : *je suis* ou par le futur : *je serai* est abordée dans la suite du texte par Fr. Luis.
20. Saint Ignace de Loyola n'a pas l'exclusivité de ce genre, mais la rapprochement s'impose dès lors qu'on utilise ces termes, qu'il a si fortement marqués de son empreinte. Il est certain qu'en dépit de la différence de conception et d'optique, les *Exercices spirituels* ignaciens (1548) font à l'intelligence et à la discrimination une part importante dans l'approfondissement de la foi, tant du côté du directeur de conscience que de celui du disciple.
21. Sur la position de Fr. Luis dans les polémiques autour de l'Écriture, et son rôle dans le renouvellement scripturaire, cf. Guy, Alain, *La pensée philo-*

sophique de Fr. Luis de Leon, La rénovation biblique, p. 205/287, J. Vrin, 1943, Th. Lett., Grenoble, 1943.

22. Cf. Platon, *Œuvres complètes*, N.R.F. , La Pléiade, Paris, 1950, TI. Frappant est le rapport entre les images luisiennes du tissage, rendant compte de l'activité dialectique de Marcel et de Julien, et celles que l'on trouve associées au nom comme *instrument d'enseignement* ou *instrument de démêlage* dans *le Cratyle* (p. 619). A rapprocher également la notion de *tramer la parole*, ou *des paroles*, équivalente de *ourdir une machination*, dont Socrate attribue le privilège à Hermès (p. 645) et l'admiration de Sabin devant la toile *ourdie* par Julien. Le commentaire luisien sur la transformation que subissent les mots en hébreu, en fonction de la nuance à exprimer ne s'inscrit-il pas en écho à cette déclaration de Socrate dans *Le Cratyle*: *maintes fois, nous intercalons des lettres, ou nous en enlevons, d'après l'intention que nous avons en nommant ...*(p. 633). La *rectitude* dans la constitution des noms d'origine divine (p. 635) n'est pas sans prélude à la distinction opérée chez Fr. Luis entre la dénomination humaine et la dénomination divine. Et cette phrase de Socrate définissant la démarche du législateur ne détonnerait pas dans les *Noms du Christ* : « *N'est-ce pas le regard tendu vers l'essence idéale du nom en soi qu'il doit fabriquer, instituer, tous les noms ?* » (p. 621).

POSTFACE

Emplois significatifs de *cognomen* et *cognominis* : l'identification des peuples et des lieux dans l'univers mental des Romains de la période classique. Pour une sémantique authentiquement historique.

par Suzanne GÉLY
Université Paul Valéry, Montpellier III

« Est locus, *Hesperiam Grai cognomine dicunt...* »

Aen, I, 530

« *Pergameamque uoco, et laetam cognomine gentem
hortor focos arcemque attollere tectis...* »

Aen, III, 133

« Morte Neoptolemi regnorum reddita cessit
pars Heleno, qui *Chaonios cognomine campos*
Chaoniamque omnem Troiano a Chaone dixit
Pergamaque Iliacamque iugis hanc addidit arcem... »

Aen, III, 333-336

« Procedo et parvam Troiam simulataque magnis
Pergama et *arentem Xanti cognomine riuom*
adgnosco Scaeeaque amplector limina portae... »

Aen, III, 349-351

« ...gaudet [Palinurus] *cognomine* [terrae
terra »

Aen, VI, 384

« *Ascanius clari condet cognominis Albam* »

Aen, VIII, 48

« Tum manus Ausonia et gentes uenere Sicanae,
saepius et *nomen* posuit Saturnia tellus;
tum reges asperque immani corpore *Thybris*,
a quo post Itali fluuium *cognomine Thybrim* »

Aen, VIII, 328-331

Dans le latin de la période classique, nommer un lieu, en un acte de reconnaissance ou de fondation, qu'il s'agisse d'un élément du paysage, d'une cité, des *fines* d'un peuple sédentarisé, d'une patrie, c'est la plupart du temps lui attribuer non pas, de manière un peu vague, un *nomen*, mais un *cognomen*. Ainsi en est-il chez Virgile, dans les exemples précédemment relevés, qui parlent par eux-mêmes. Le rôle de l'éponymie - entendue au sens large - y apparaît fondamental. Importante également, sinon première, la fonction rassembleuse de la nomination. Une fois, dans ces vers, se signale un jeu sur le sens - *clari... cognominis...Albam* - où nous retrouvons le « jeu de mots » en même temps que l'« étymologie ». Une autre fois l'hésitation peut nous faire balancer entre un *cognomine* adjectif et la même forme entendue substantivement (*Aen*. VI, 384). Dans le dernier passage cité, *nomen* et *cognomen* semblent entrer en concurrence. Autant dire que nous aurions quelque intérêt, pour un examen du pouvoir signifiant et du pouvoir fondateur de la nomination dans les sociétés, historiquement et géographiquement délimitées, de la Koiné hellénico-romaine, à nous essayer à une réflexion sur les valeurs connexes de *nomen* et de *cognomen* en ces domaines, quand nous connaissons par ailleurs l'usage qui a été fait du *nomen* et du *cognomen* dans la désignation des individus au sein du monde romain et au long de son histoire¹ - qu'il s'agit d'obscurs citoyens ou de ceux que l'acclamation du peuple en armes élevait au faite du Pouvoir et bientôt portait au nombre des dieux.

Que penser de *nomen* d'une part, de *cognomen* de l'autre, en saine philologie ?

Nomen

Pour ce qui est de *nomen*, Jean Perrot a montré (Cf. *Les dérivés latins en -men et -mentum*, Paris, 1961, p. 12) que ce mot pose un problème difficile car « il peut n'avoir pas été à l'origine un dérivé en *-men*. Toutes les analyses fondées sur une évolution phonétique de *nomen* « demeurent incertaines ». Ce que nous retiendrons comme essentiel, dans la même importante étude, c'est que « *nomen* est au moins devenu un mot en **-men* pour les Latins, qui l'ont rapproché de *noui* ». Certes, comme le rappelait Jean Perrot, si l'on s'en tient aux normes phonétiques traditionnelles, l'explication de *nomen* par **gnomen* (même racine que dans *noui*) doit être écartée parce que dans les nombreuses correspondances du terme latin, au vocalisme long de latin *nomen*, hitt. *lamam*, skr. *nama*, av. *nama*, etc. s'opposent le vocalisme bref de got. *namo* ou de gr. ὄνομα, ὄνυμα, où la voyelle brève peut s'expliquer par l'anaptyxe, et le vocalisme zéro attesté en celtique (irl. *ainm*, gall. *enw*) ou en slave (v. sl. *ime*, v. tch *jme*) *id. ibid.* p. 153, comme ont le voit à partir du dictionnaire de Chantraine.

Numen

Mais le fait que *nomen* soit au moins « devenu » aux yeux des Latins un mot en *-men* le plaçait - et c'est important - dans une catégorie qui fournissait « à la fois des animés et des neutres » (*id. ibid.* p. 12). Des animés, donc, le cas échéant, des noms d'agent. En sorte que *nomen* peut être considéré, étant donné la catégorie morphologique dans laquelle il s'est inséré, aussi bien - ou alternativement - comme un nom d'agent et comme un nom d'action. « Les mots en *-men* s'appliquent à des réalités concrètes ou abstraites qui, en quelque sorte, enferment en elles le procès, soit qu'elles tirent leur existence de ce procès (type résultatif) soit qu'elles se manifestent par l'exercice de ce procès (type actif) » (*id. ibid.* p. 256). Or il pourrait, nous semble-t-il, s'être exercé, en connexion avec l'ambivalence latente ci-dessus décrite, une influence secondaire, d'origine sémantique, de *numen* en tant qu'apparenté à **nuo* et *nutus*, sur la valeur « active » de *nomen* (nomination pourvue d'efficace et divinement octroyée) - influence peut-être favorisée par l'hypothétique communauté d'origine des deux termes *nomen* et *numen* qu'à nos yeux peut indiquer l'ombrien *numen* (nous avons montré ailleurs le

peu de crédit que l'on doit accorder à une contestation fondée sur les différences de quantité, dans des cas de ce genre), entraînée, à tout le moins, par l'analogie phonique et la paronymie³. Pareille opinion pourrait bien être corroborée par la définition donnée par Varron de *nutus* (*L.L.*, 7, 85) : « *nutum* dicunt esse *imperium* », et surtout, conjointement, par les valeurs attribuées à *nomen* dans les expressions bien connues *nomen Romanum*, *nomen Tuscum*, etc. fréquemment employées dans la même période, la valeur « résultative » y apparaissant comme inextricablement liée à la valeur « active » : le nom donné est le résultat d'un « vouloir donner un nom », lequel a opéré, et va opérer, par l'intermédiaire du nom donné.

Cette opération, en l'occurrence, quand il s'agit de personnes, consiste dans l'« affiliation » à une *gens* et par-delà, éventuellement, à une *ciuitas*, phénomène que vient d'étudier J.M. Lassère dans son rapport avec les phénomènes d'acculturation.

Cognomen

C'est ici que nous retrouvons *cognomen*, dont le rôle est allé croissant dans la nomination des individus, comme dans celle des lieux et des peuples. Dès lors nous sommes amenés à nous demander si, de la même manière que leur *nomen* n'ayant pas suffi à la caractérisation des individus, on leur a ajouté *cognomina* et *praenomina* (voire *adnomina*), de même le sémantisme de *cognomen* n'a pas, comme le suggèrent assez manifestement les exemples virgiliens récemment mentionnés, rejailli sur celui de *nomen*, à la fois en l'élargissant et en le précisant - au moins dans le domaine de l'identification des territoires et des peuples -.

Ici, autant qu'à l'analyse de Jean Perrot (*op. cit.* p. 153-154 et 185) - quelle qu'en soit la pertinence - nous croyons devoir nous attacher aux cas de confusion - possible du moins - que nous avons déjà signalés à propos d'*Aen.* VI, 384, entre le nom *cognomen* et l'adjectif *cognominis*. Car *cognominis*, - attesté chez Plaute (*Bacch.* 39) avant de l'être chez Virgile, semble-t-il, et chez Pline, manifestement (*HN*, 4, 12, 82 ; 6, 2, 5 ; 6, 4, 12) mais aussi chez Suétone (*Vitellius*, 2) et Velleius Paterculus 1, 1, 1⁻², fait apparaître une valeur de *cum* (*cum-gnomen*, ou *cum-nomen*) aboutissant à l'idée de communauté de dénomination : ainsi parvient-on même, chez Suétone, à la signification d'« homonymes » à propos de quatre personnes qui ont en commun le même nom (*loc. cit.*). Il est donc fort possible que

Virgile ait eu en vue la forme ablative de l'adjectif *cognominis* dans *Aen.* VI, 384, comme le pense Austin - justifiant du reste le *-e* au lieu du *-i*, qui serait ici normal, par les besoins de la métrique et en référence à Ovide *Fast.*, 3, 654 (*amne perenne*) - :

« The manuscripts all read *terrae* with *cognomine* as a substantive; *terra* is due to Servius alone, and is clearly more preferable: *Palinurus' pleasure is not "in the name of the land", but "in the land itself that will bear his name" ».*

Or précisément les références que nous venons d'évoquer font apparaître, dans *cognomen* le substantif comme dans *cognominis* l'adjectif, deux valeurs fondamentales connexes qui n'ont pu manquer de se refléter sur les valeurs de *nomen*.

Connexions et coïncidences qui ne nous étonneront guère, dans la mesure où, comme l'a montré Françoise Bader (*La formation des composés nominaux du latin*, Paris, 1962) « les noms d'agent sont adjectifs » et où, contrairement (sur ce point seulement) à l'opinion de l'éminente linguiste, qui classe *cognomen* dans les noms d'action et d'objets (§ 452), ce terme, pensons-nous, comme le mot de la même famille (sémantique sinon morphologique au sens traditionnel du terme) *nomen*, (il en va de même pour *cognominis* l'adjectif), peut être aussi considéré, nous l'avons déjà vu d'après Jean Perrot, comme nom d'agent - si ce qui nomme est, précisons-nous, la puissance qui nomme ou la puissance de nommer, à la fois *nomen* et *numen* -. Car, même s'il convient de tenir compte, comme l'a montré Jean Perrot, pour la morphologie de *cognomen*, d'une dérivation de *cognosco*, *cognoui* - avec un *-gnomen* correspondant au grec γνῶμα, d'où la valeur de « signe de reconnaissance » qui aboutit à la notion de « surnom » dans la désignation des individus (cf. *op. cit.* p. 153-154) -, les exemples relevés, tant chez Virgile que chez Pline, font apparaître une relation évidente à *nomen* - dont on réhabilitera, dans une optique morpho-sémantique prenant en compte les interférences historiques concrètes, la relation établie avec *gnosco*, *noui*, ne serait-ce qu'indirectement et par l'intermédiaire de *cognomen* et de *cognominis*, phoniquement perçus comme voisins de *nomen*.

On en vient désormais à lire, dans le substantif *cognomen* et l'adjectif *cognominis*, mais aussi, par ricochet plutôt que dans une remontée vers la source, dans *nomen* (et de même dans les verbes dénommatifs dérivés) :

1) la conscience d'une *societas*, « reconnue » au moyen d'un « nom propre » possédé « en commun » -*cum*- (dans le domaine de la *gens*, de la cité, de la région, du pays, etc.)

2) l'expression d'une individualité par un aspect du nom (le « surnom »), laquelle, secondairement, devient la marque d'un groupe dans le temps comme dans l'espace (les « *Cicerones* », les « Vénètes », etc.).

Omen loci

Dans l'évocation du passage des Gaulois en Italie par la Cisalpine, Tite-Live écrit (V, 34, 8-9) :

« Ipsi per Taurinos saltus quiete Alpibus transcederunt: fuscisque acie Tuscis haud procul Ticino flumine, cum in quo considerant agrum *Insubrium* appellari audissent *cognominem Insubribus* pago Haeduarum, ibi *omen sequentes loci* condidere urbem; *Mediolanum* appellarunt »

« Quant à eux, par les cols des Taurins, ils franchirent les Alpes tranquillement et infligèrent une défaite aux Etrusques non loin de la rivière du Tessin; puis, apprenant que le pays où ils s'étaient installés s'appelait *Insubrium*, du même nom que le canton des Insubres chez les Eduens, ils obéirent au présage tiré de la localité et fondèrent une ville qu'ils appelèrent *Mediolanum* »

trad. G. Baillet, Belles Lettres, Paris, 1954

On perçoit ici, de manière particulièrement éclatante, non seulement l'effet sémantique de la paronymie (*cognomen*, *omen*), mais, à travers le rôle joué par l'*omen loci*, l'aspect magico-religieux de la nomination dans le domaine de la fondation de cité.

Telle est la *uis* du nom, le pouvoir qui le porte à signifier et à rassembler ceux qui se ressemblent.

« Haec tum *nomina* erunt, nunc sunt *sine nomine terrae* »

Aen. VI, 776

« Ce seront alors noms illustres, ce sont maintenant terres sans nom »

trad. J. Perret

Que sont les choses, les personnes, sans les noms ?

Et qu'est-ce que nommer, sinon identifier, dans les deux sens du terme ?

Cette identification, cette reconnaissance du même et, par voie de conséquence, de l'autre, nous paraît avoir été comprise par les Anciens dans la relation à un assentiment - *nutus* -, à un divin vouloir efficace - *numen* -, que semblent indiquer des φαλυόμενα, c'est-à-dire, plutôt que des apparences d'êtres, des êtres qui apparaissent - choses ? personnes ? -, qui viennent à l'existence à mesure que, et dans la mesure où ils ou elles sont désignés. Approche allégorique, analogique, allusive, illusoire peut-être, mais combien émouvante, d'un Être perçu, plus ou moins explicitement, comme présent aux personnes et aux choses qu'Il « agit », et volontiers conçu comme Raison, Dénommatrice, Logos, et Onomatothète intimement, ultimement confondus. C'est du moins ainsi qu'était pressentie la *recta ratio* du Jupiter suprême cicéronien (non sans référence à l'auteur du *Cratyle*) dans son rapport avec l'*oratio* législatrice, avec cette parole qui, en nommant, définit les objets, les notions, les devoirs, en conformité avec une Nature dont l'Homme est voué à guider le progrès (*Leg. I, passim*, not. 9). C'est ainsi, de même, que l'Horace des *Satires*, dans une perspective épicurienne (et lucrétienne) plus marquée, voit évoluer l'Humanité du chaos et de la jungle vers l'Ordre et vers le Bien (*Sat. I, 3, 99-106*).

Pour l'auteur de l'*Art Poétique*, le nom donné devient aussi renom, qui rejaillit sur les donneurs de noms et sur leurs œuvres - tels Orphée, ou Amphion, et ceux qui, inspirés comme eux ou à leur suite, montrent à leurs semblables le « chemin de la vie » - en des cadences de mots agencés par le Nombre, parole et musique des Astres. Est-on bien loin des héros éponymes qui, depuis Homère, depuis Antiochos, chez Virgile encore, donnent, à l'instar de Saturne, rassembleur des peuples du Latium, un nom et des lois aux nations qu'ils édifient ?

« Primus ab aethero venit Saturnus Olympo [...]

Is genus indocile ac dispersum montibus altis

Composuit, legesque dedit, Latiumque vocari

Maluit, his quoniam latuisset tutus in oris... »

Aen., VIII, 318; 320-322

« Le premier qui vint fut Saturne, descendu de l'Olympe éthéré [...]

Il réunit ces hommes indociles et dispersés sur les hautes montagnes,

Il leur donna des lois et choisit pour le pays le nom de Latium
Parce qu'il avait sur ces bords trouvé une retraite sûre »

Trad. J. Perret

« *Latium... latuisset* »

La connaissance de l'homme antique passe par une linguistique qui ne fasse pas abstraction de l'histoire, voire de la légende. Et vice-versa.

A l'intérieur d'une approche philologique des cultures antiques, les sens et les pouvoirs prêtés à la nomination par les Grecs, par les Romains, par les peuples environnants, par ceux qui les précèdent et par ceux qui en dérivent, doivent susciter de notre part une particulière attention, quelque aberrantes que puissent apparaître pour de stricts phonologues et phonéticiens les interprétations et les vertus attribués par les Anciens aux noms dont ils couvraient leur univers. Car non seulement leurs aberrations nous éclairent sur leur propre vision du monde, mais il arrive aussi - c'est le cas, pensons-nous, pour les noms latins qui désignent l'acte de nommer et la qualité de la chose ou de l'être nommés - que leurs confusions mêmes nous permettent une perception historique du sens à laquelle un savoir abusivement mathématisé ne donne pas accès.

C'est en cette conviction, du moins, que nous ont confortée tous ceux qui, au travers d'approches et selon des démarches aussi diverses qu'éloquemment convergentes, ont pris la parole au cours de ce colloque.

Mais la richesse de leurs propos ne saurait davantage être enfermée dans les limites d'une unique perspective, que ne peuvent être tenus pour univoques, même lorsqu'ils renvoient à un seul et unique objet, les noms qui, aux yeux des Anciens, jusque dans leur matériau sonore, reflètent les êtres et les choses.

« *Saepius et nomen posuit Saturnia tellus* »

Aen. VIII, 329

« Et plusieurs fois la terre de Saturne perdit ses noms anciens »

Les synonymes, parallèles ou successifs, qui ont servi, en de pareilles occurrences, à désigner tel territoire, telle cité, ne renvoient pas à un objet identique mais plus exactement aux identités, successives ou parallèles, de cet

objet. Leur superposition peut, bien des fois, apparaître comme l'indice, mythique, d'acculturations historiques dont « à peine un faible souffle a glissé jusqu'à nous » - « *ad nos vix tenuis fama perlabitur aura* » (*Aen.* VII, 646).

Si dérisoire soit ce souffle, si évanescents les peuples dont les noms portent la mémoire, du moins les lieux de leurs migrations ont-ils échappé, grâce à l'onomatothète, à l'« *impositor nominis* » - qui, souvent, avec le poète ne fait qu'un - au néant des « terres sans nom ».

Suzanne Gély

NOTES

1. J.M. Lassère : « Nomination et acculturation dans le monde romain » (*supra*); cf. aussi R. Combès *Imperator* et *supra* « Préface ». Parallèlement, et antérieurement, dans le domaine hellénique, cf. P. Ghiron-Bistagne « Nom et surnom dans la prosopographie grecque » (*supra*).
2. Plaut. *Bacch.* 39 : « quid agunt duae germanae meretrices cognomines ? »
 Liv. 5, 34, 9 : *cognomine Insubribus pago Haeduum*
 Pline 4, 12, 82 : *mox Asiaca cognomines flumini* (*flumini* : datif complément de *cognomines* → = « the river Absarus with the fortress of the same name », trad. Rackam in Loeb.); et, dans le même §, « *flumen Heracleum et promuntorium eodem nomine*
 Pline 6, 4, 12 : *flumen Absarum cum Castello cognomine*
 Pline 6, 2, 5 : « ...Cromna, quo loco Enetos adicit Nepos Cornelius, a quibus in Italia ortos *cognomines eorum* (*eorum* génitif complément de *cognomines*) Venetos credi debere putat... » (« Cromna - in Paphlagonia —, a place with which Cornelius Nepos connects the Eneti, from whom he thinks the Veneti in Italy bearing a similar name must be believed to be descended », trad. Rackam in Loeb.).
 Exemples analogues dans Suet. *Vitellius*, 2, et *Velleius* 1, 1, 1.
3. La teneur de ces lignes, une argumentation et des références plus précises, se retrouveraient dans « Nomen, numen » in *Actes* du Congrès de l'URAM à Louvain 23-26 septembre 1987 et dans « Le nom ligure », in *Actes* du Congrès du CIRVI juin 1987, Bordighera-Gênes-Lerici.

RESUMES

Paulette Ghiron-Bistagne, *Nom et surnom dans la prosopographie grecque ; étude de littérature et d'épigraphie.*

Le répertoire des noms grecs est resté limité jusqu'à l'époque hellénistique. Le caractère traditionnel et héréditaire du nom explique la chose à une époque où les communautés vivaient repliées sur elles-mêmes. A Athènes, il faut attendre Aristophane pour voir exploiter la potentialité nominative des anthroponymes que le poète comique forge parfois de toutes pièces. On notera en revanche que les noms des héros de la tragédie, contrairement à ce qui se passe en Grèce moderne, n'étaient jamais utilisés par les anciens Grecs comme anthroponymes usuels. Le surnom et le sobriquet sont restés limités en Grèce. Ils se développent à une époque tardive sous diverses influences : sobriquets pittoresques décrivant une particularité physique, surnoms expressifs tirés d'un redoublement (*Lallnamen*), surnoms à valeur apotropaïque, recours à des toponymes ou à des ethniques, désignation d'une qualité morale et épithètes laudatives, tous ces procédés aboutissent à enrichir considérablement le répertoire des noms grecs. Les rares cas où l'on trouve attesté l'emploi d'un surnom à côté du nom sont dûs à une influence romaine. Le nom grec officiel, signe distinctif du citoyen, est resté en fait marqué profondément par le poids de la tradition et par son contenu magico-religieux.

The catalogue of Greek names remained constantly limited down to hellenistic times, which can be accounted for by the traditional and hereditary character of the name, at a time when communities led a self-centered way of life. In Athens, Aristophanes was the first to make use of the potentiality of personal names, which are sometimes entirely forged by that comic poet. On

the other hand, it can be noted that names of tragic heroes were never used as usual anthroponyms, as they are in present Greece. Appellations and nicknames had in Greece a very limited range. They came into use at a late period, under a variety of influences : picturesque nicknames referring to a physical peculiarity, expressive appellations made of reduplication (*Lall-namen*), or having an apotropaic value, names taken from places or peoples, adjectives referring to moral virtues, or laudatory. Through all such devices, the catalogue of Greek names increased considerably. The few instances when an « other name » is found with a name are due to Roman influence. The Greek official name, a distinctive mark of citizenship, remained in fact deeply marked by the weight of tradition and by its magic/religious content.

Michel Griffe, *Le nom propre et les théories linguistiques.*

Cet article, destiné aux spécialistes de langues anciennes, est une modeste tentative pour essayer de dégager ce que la linguistique moderne a apporté à la théorie du nom propre.

This paper, intended for ancient languages scholars, is an essay for a definition of the part played by modern linguistics in the theory of personal names.

Jean Daude, *De quelques abstraits à majuscule.*

On sait que beaucoup de *nomina qualitatis* et de *nomina actionis*, débordant de leur cadre sémantique initial (désignation d'une qualité ou d'un procès), font en latin l'objet d'emplois comme noms propres (divinités : Vénus, Cupido, Honor, Pietas... ou entités personnifiées : Fames, Pudor, Concordia, etc...). Allant plus loin, la langue latine a fait aussi de ces abstraits des *cognomina* ou des *agnomina*, comme en témoignent, en particulier, plusieurs inscriptions funéraires d'Afrique (C. Cornelius Pietas, Iulia Felicitas...). On s'interroge ici sur les étapes du glissement sémantique qui a fait de termes abstraits, à vocation générale, des désignations individuelles.

It is well known that several *nomina qualitatis* or *nomina actionis* have extended their original meaning, pointing to a quality or a process, so as to

be used, in Latin, as proper names (divinities, as Venus, Cupido, Honor, Pietas, or personified entities, such as Fames, Pudor, Concordia, etc...). Going further the latin language uses those abstracts words as *cognomina* or *agnomina*, - as can especially be found in funeral inscriptions from Africa (C. Cornelius Pietas, Iulia Felicitas). The issue here debated is the progress of the semantic evolution that abstracts words with a general meaning into individual designations.

Lucienne Deschamps, « Verbum quod conditum est... ». Réflexions sur une expression varonnienne.

Varron, qui ne semble pas considérer signifiant et référent comme distincts, paraît concevoir le nom, peut-être à la suite de réflexions suscitées par l'œuvre d'Empédocle, comme une partie de la chose nommée. Selon notre auteur, c'est un *impositor nominis*, intermédiaire entre les hommes et les dieux, qui a donné leur nom aux choses par une convention qui tient compte de leur nature. En effet, grâce aux sonorités employées, il a mis à l'abri dans chaque nom un message permettant de connaître l'essence véritable de la chose nommée.

It seems that Varro does not make any difference between signifier and referent, and that he sees the name as part of the named thing, maybe from what he read in Empedocles. According to him, an *impositor nominis*, acting as an intermediary between men and gods, has given things their name through a convention that take their nature into account. This *impositor*, through the sounds used in the names, has preserved in every name a message permitting to know the true essence of the named thing.

Bernard Schouler, *Nom et définition chez rhéteurs et sophistes.*

Le nom en tant que tel ne contribue que fort peu à l'élocution. Celle-ci résulte du choix et de l'agencement des *onomata*, mais ce terme est employé au sens général de « mots ». La définition occupe en revanche une place importante dans l'invention. Elle engendre un des statuts de la cause. Le dis-

cours est en effet régi par des structures d'argumentation fondées sur la définition dès que la question porte sur l'attribution d'un nom à un acte. D'autre part, dans l'enseignement de la rhétorique, la définition joue un rôle capital, comme dans toute science au sens où l'entendaient les Péripatéticiens. Les *Prologomènes* se demandent ce qu'est une définition avant de poser la question de la définition de la rhétorique. Les définitions des notions sont conduites selon des méthodes identiques. La rhétorique, qui se veut méthode rationnelle, affirme la prééminence de la définition sur le nom.

The name as such contributes very little to the *elocutio*, which comes from the choice and arrangement (*distributio*) of the *onomata*, a term used in the general meaning of « words ». But the definition has a very important place in the field of invention, as it is the source of one of the *staseis*. Speech is indeed ruled by argumentative patterns based on definition as soon as the issue is to give a name to an act. On the other hand, in the teaching of rhetoric, definition plays a major part, as it does in every science in the Peripatetician use of the word. The *Prolegomena* first ask what a definition is, before trying to define rhetoric, and the definitions of the notions are worked out with similar methods. Rhetoric means to be a rational method, and so assumes that definition is more important than name.

Jean Bernardi, *Anthroponymes et toponymes grecs d'origine sémitique*

Essai d'identification des origines d'un certain nombre de noms grecs, généralement considérés comme d'étymologie inconnue. La plupart sont empruntés au sémitique occidental, mais quelques-uns ont une origine plus ancienne et plus orientale. La nature de ces mots suggère souvent une implantation ancienne de sémites dans des régions hellénisées.

This is an attempt at identifying the origin of some greek names considered as of unknown etymology. For the most part, they are from western semitic, but some have an older and more easterly origin. The nature of these words often suggest an ancient implantation of semitic settlements in hellenized regions.

Jean-Marie Lassère, *Onomastique et acculturation dans le monde romain.*

Le rassemblement des populations de l'empire a entraîné des phénomènes d'acculturation accentués par la volonté des provinciaux d'adopter les formes de la civilisation romaine et d'accéder à la citoyenneté, qui suppose l'usage d'un nom romain constitué en fait de trois éléments, dont les deux premiers sont plus officiels que le troisième : le choix du gentilice apparaît donc moins libre, mais on constate que les traditions locales n'y perdent pas tous leurs droits. Au contraire, dans le choix du *cognomen*, les préférences individuelles, culturelles et politiques se révèlent beaucoup plus nettement (mais souvent de façon subtile). L'acculturation touche aussi les gouvernants, sensibles aux civilisations de leurs partenaires. On peut ainsi, grâce à l'onomastique, déceler un important « métissage culturel ».

The gathering of the populations of the empire led to a process of acculturation exaggerated by the wish of the people from the provinces to take the forms of Roman civilization, and to accede to citizenship, which means the use of a Roman name, in fact composed of three elements, the first two ones being more official than the third one : therefore, the choice of the *gentilicium* seem to be less free, but it is to be noted that local traditions still keep some of their influence. In the choice of the *cognomen*, individual, cultural and political preferences appear far more plainly (though often in a subtle way). Acculturation also affects the rulers, susceptible to their partners' civilizations. Thanks to onomastics, a significant « cultural cross-breeding » can be detected.

Alain Moreau, *Étymologie et mythe originel : Adraste, Andromaque, Déjanire.*

L'examen des mythes d'Adraste, d'Andromaque et de Déjanire prouve que l'étymologie, notamment lorsqu'elle s'appuie sur le recensement des homonymies, aide à retrouver les formes les plus anciennes de la légende.

A survey of the myths of Adrastes, Andromache and Dejanire shows that etymology, specially when allied to a study of homonyms, conduces to finding the oldest forms of the legend.

Antoinette Novara, *Sur des noms propres devenus noms communs à la suite de métamorphoses : remarques à partir du chant X des Métamorphoses d'Ovide.*

Remarques et questions sur les noms de l'hyacinthe, de l'adonis, de la myrrhe, du cyprès, du cygne, de la perdrix... et leurs curieuses légendes qui, si on les considère plus particulièrement dans les récits d'Ovide, apparaissent comme des légendes de créations, d'inventions divines de la fleur, de l'oiseau... en même temps qu'elles révèlent une conception sacrée du langage : ici le nom choisi par une divinité - nom propre qui devient commun - va de pair avec une vie humaine perpétuée à jamais - et multipliée à travers l'espace - dans la métamorphose à l'origine de la création. Un essai sur la puissance vitale - poétique - incluse dans le nom.

The curious legends of the hyacinth, the adonis, the myrrh, the cypress, the swan, the partridge..., considered in Ovid's *Metamorphoses*, tell us the divine creation and invention of these flowers or birds, and at the same time disclose a sacred conception of the language : a divinity has chosen the name - at first a proper name - which sets off this perpetuation - and this multiplication through space and time - of a human life in the new flower or bird. An essay on the vital - poetic - power of the name.

Véronique Gély, *Psyché d'Apulée à Boccace : rôle et pouvoir du nom dans le conte et dans le mythe.*

Le nom grec de Psyché n'a jamais été confondu avec son équivalent latin Anima, bien que le Moyen-Age latin voie souvent en elle une allégorie de l'âme. La déesse Psyché subsiste à côté de la figure d'Anima; Apulée lui-même, s'il feint d'ignorer le pouvoir allégorique et mythique du nom de Psyché, place en réalité la question du nom et de l'identité au centre de son conte : il joue à la fois sur la banalité de son nom dans la Rome impériale, sur ses implications philosophiques, et sur sa réalité mythologique, pour à la fois résoudre et compliquer l'énigme du mythe de Psyché.

The Greek name of Psyche has never been mistaken with its latin translation Anima, although philosophers of the latin Middle-Ages regard her

as an allegory of the soul. The goddess Psyche still exists along with Anima's figure. Apuleius himself, although he pretends not to know the allegorical and mythical power of Psyche's name, actually gives a central place in his folktale to the question of name and identity. He plays at the same time on the commonness of her name in imperial Rome, on its philosophical implications, and its mythological reality, so that he can both solve and complicate the riddle of Psyche's myth.

L.E. Roux, *L'analogie et la puissance régénératrice du nom d'après Les Noms du Christ de Fray Luis de Leon.*

Dans *Les Noms du Christ*, le principe de l'analogie à la Création gouverne l'harmonie d'une architecture concertante, où le nom joue le rôle de centre, comme Dieu est celui de l'univers. L'étude des modalités du dialogue et de son dramatisme révèle qu'il constitue, pour les trois personnages - et pour le lecteur -, un itinéraire initiatique, dont le but est le Nom/soleil. Ce faisant, elle conduit à une définition de ces trois partenaires. Un aperçu sur les modalités de la dialectique fait apparaître que, dans un cheminement qui va de la foi à la connaissance par la voie de la rationalisation, *Les Noms du Christ* constituent des exercices spirituels. Humaniste accompli, Fray Luis y renouvelle une longue tradition, nourrie de pensée platonicienne aussi bien que scripturaire.

In *The Names of Christ*, the principle of an analogy to Creation rules over the harmony of a concerted architecture, in which the name plays the part of the center, just as God is the center of the Univers. The study of the dialogue and of its dramatization shows that it is, for the three characters as well as for the reader, a way to an initiation, aimed finally at the Name/the sun. Its development leads to a definition of the three protagonists. A survey of the dialectical modes evinces the fact that, in a progress from Faith to Knowledge through rationalization, Fray Luis revives here a long tradition steeped both in platonic and scriptural thought.

