

SOUS LA DIRECTION DE OLIVIER POT

ORIGINES DU LANGAGE

UNE ENCYCLOPÉDIE POÉTIQUE

RENÉ AMACKER
BERNARD BÖSCHENSTEIN
PHILIPPE BORGEAUD
CURZIO CHIESA
MARIE-LUCE DEMONET
DANIEL DROIXHE
CLAUDE-GILBERT DUBOIS
ANNE-MARGUERITE
FRYBA-REBER
GERDA HASSLER
MICHEL JOURDE
ANNE-MARIE
MERCIER-FAIVRE
MAURICE OLENDER
OLIVIER POT
WOLFGANG PROSS
ANTOINE RAYBAUD
JEAN STAROBINSKI
PIERRE SWIGGERS
NADINE
VANWELKENHUYZEN

Longtemps poètes, théologiens, philosophes puis romanciers ont rêvé de découvrir la source secrète du langage souvent confondue avec la première langue de l'humanité.

Quels sont les motifs de ce désir d'inventer des fables théoriques pour saisir les origines de ce qui peut apparaître comme la part la plus humaine de l'humain : le langage ?

De Babel au parler des bêtes et des dieux, de l'enfant sauvage aux rêveries étymologiques, de Platon à Varron, d'Augustin à Balzac en passant par Herder, les auteurs de ce volume soulignent combien théorie et fiction, savoir et poésie sont ici étroitement imbriqués.

Sans oublier que, hier comme aujourd'hui, les querelles sur la naissance du langage peuvent trouver leurs formulations lors de débats religieux, scientifiques et politiques souvent associés dans une même course aux origines.

M. O.

EN OUVERTURE DE CE VOLUME
Jean-Pierre Vernant résistant
par Laurent Douzou

Seuil Le genre humain

Revue semestrielle publiée avec le concours de
l'École des hautes études en sciences sociales,
de la Maison des sciences de l'homme
et du Centre national du livre.



9 782020 857918

Couverture : Peter Sacks, *Study for act five*,
43 x 85 cm (détail), 2006. Collection de l'artiste.
ISBN : 978-2-02-085791-8/Imprimé en France 5.07
30,00 €

Philippe Borgeaud

Variations grecques
sur l'origine (mythique) du langage

Dans le monde homérique les paroles, les récits, les discours ont des ailes. L'écriture poétique les représente franchissant l'espace comme des oiseaux ou comme des flèches¹. Elle les décrit venant toucher, frapper, émouvoir les *phrénes* du destinataire (l'organe interne du sentiment). Cette image semble suggérer la présence dès l'origine d'une parole vivante et comme autonome dont la source, peut-être, se trouverait en dehors du contrôle humain². Ce discours, ce *mûthos* venu d'ailleurs n'aurait cependant d'autorité que celle d'une rumeur (*phátis*), parole ambiguë, de provenance douteuse : *tis ápteros phátis*, « quelle est cette rumeur ailée ? » se demande celui qui précisément ne se laisse pas facilement convaincre, dans l'*Agamemnon* d'Eschyle³. La Grèce ancienne est terre d'oracles et d'inspirations. Mais elle ne revendique pas, pour la parole elle-même, une origine divine. Loin d'être située au début de toute chose comme instance de création, la parole chez les Grecs apparaît le plus souvent comme un instrument humain, un producteur d'artifice autant qu'un outil de communication.

C'est ainsi qu'on s'étonne à Athènes, dès le v^e siècle, de voir fonctionner de manière efficace cette production langagière, tout en soupçonnant qu'on a affaire à une sorte d'illusion ou de merveilleux, sinon de subterfuge, dans ce quelque chose d'intangible mais qui « touche », et qui peut produire du réel⁴.

La parole (le *lógos*), et donc aussi la langue (l'organe physique : la *glôtta*), deviennent avec les sophistes des moyens de production, des instruments qui rapportent autant ou plus que l'agriculture ou l'artisanat. Les Athéniens s'émerveillent de voir Protagoras « gagner plus d'argent, avec sa virtuosité rhétorique, sa *sophía*, que Phidias, qui, avec l'éclat que l'on sait, a réalisé de beaux ouvrages, et plus que dix autres sculpteurs réunis... » (Platon, *Ménon*, 91 d). Aristophane,

dans les *Oiseaux* (au vers 1694), désigne comme *eggłottogástôr* le sycophante qui remplit sa panse (son *gastêr*) avec le produit de sa langue (*glôttâ*), tout comme l'*egcheirogástôr*, l'ouvrier, ou l'artisan, remplit sa panse du produit de sa main (*cheîr*) : ce peuple de délateurs « moissonne, sème, vendange avec sa langue ». Le poète comique propose alors de résoudre une très vieille aporie. Ce pouvoir surprenant, quasi magique du langage, offre une réponse loufoque à la question traditionnelle qu'aiment se poser les exégètes du sacrifice : pourquoi coupe-t-on la langue pour les dieux ? Cette énigme concerne une des pratiques cultuelles les plus traditionnelles, attestée dès l'*Odyssee*⁵, celle qui consiste à réserver dans le rituel de la *thusia* la langue de la victime pour en faire une part des dieux, que l'on brûle entièrement sur l'autel. Non pas la langue des dieux, mais la langue aux dieux, un peu comme on donne sa langue au chat !

Pour essayer de comprendre comment se pose, en grec, la question de la langue, celle des hommes, des dieux et des bêtes, on pourrait choisir comme angle d'attaque ce qui se présente comme un seuil, une limite, un début : les espaces non civilisés auxquels introduit l'*Odyssee*. On constaterait que quand Ulysse rencontre des sauvages, des non-mangeurs de pain, l'altérité n'est pas d'abord celle de la langue. Chez les Cyclopes, qui ont beau ignorer certaines règles élémentaires, on parle grec. Mais il est certain que l'on communique mal.

Cette constatation ne vaut pas seulement pour les franges du monde homérique. Les silènes et les satyres que des humains « historiques », dit-on, ont parfois rencontrés, eux aussi parlaient grec, quand ils parlèrent. C'est ainsi que le roi Midas endormit et captura Silène à l'aide d'une source remplie de vin pur, et il n'eut aucune peine à comprendre cet hybride qui chassait en solitaire. La scène est évoquée par Hérodote, le « père de l'histoire ». Le discours prononcé par Silène à son réveil relève, dans la tradition littéraire, d'un genre qui se développe plus tard, à l'époque hellénistique, celui du voyage-fiction aux confins de la spéculation philosophique et de la rhétorique ethnologique. On ne se demande pas à quoi pouvait bien ressembler la voix de ce sauvage, dans le résumé qu'Élien, au III^e siècle de notre ère, donne de ce récit transocéanien qui remonte à Théopompe, auteur du III^e siècle avant notre ère⁶.

Pour que la question se pose, il faut quitter la fiction ou faire semblant de quitter la fiction, en ouvrant les *Vies parallèles* de Plutarque. On y découvre un autre récit, celui que provoque la curiosité mal satisfaite du dictateur Sylla. Alors qu'il s'apprêtait à rentrer en Italie

Antoine Raybaud	Herder ou Champollion ? De la langue primitive au retournement de Babel	345
Pierre Swiggers	Origine vocale et idéologique du langage : Nicolas Dally et « la formation naturelle des langues »	367
Bernard Böschenstein	Le langage poétique de l'origine chez Hölderlin	381
Olivier Pot	Les noces de la linguistique et de la littérature : <i>Louis Lambert</i> de Balzac	389
Anne-Marguerite Fryba-Reber	Postérité de Brentano et la linguistique suisse : Anton Marty (1847-1914)	491
	*	
Maurice Olender	Mot, monnaie et démocratie : lieux communs de l'intime	523
Jean Starobinski	Quand la parole promet de la monnaie. Échange avec Maurice Olender	551
	*	
Index des noms		557
Table des sommaires (1981-2007)		575

Sommaire

	JEAN-PIERRE VERNANT (1914-2007)	
Maurice Olender	« La dette et le sens »	11
Laurent Douzou	Jean-Pierre Vernant résistant	13
Document	Lettre de Jean-Pierre Vernant à Pierre Bénech	18
	*	
	ORIGINES DU LANGAGE	
Olivier Pot	Entre théorie et fiction	25
Philippe Borgeaud	Variations grecques sur l'origine (mythique) du langage	73
René Amacker	Aspects de la philosophie du langage à Rome. Varron, Lucrèce, Augustin.	101
Curzio Chiesa	Dante et la langue du Paradis	119
Claude-Gilbert Dubois	Babel. Un tremplin vers l'avenir	143
Marie-Luce Demonet	Les origines comparées de l'écriture et de la parole à la Renaissance	165
Michel Jourde	« Le temps où les bêtes parlaient »	183
Nadine Vanwelkenhuyzen	La race des géants. Autochtonie et métissage dans la linguistique italienne de la Renaissance	197
Daniel Droixhe	Le péché par la langue. Pour traduire Hamann	213
Wolfgang Pross	Apories et résolutions. À propos d'un manuscrit de Herder	235
Anne-Marie Mercier-Faivre	Le <i>Monde primitif</i> de Court de Gébelin : poétique pour une science nouvelle	295
Gerda Hassler	Diversité des langues à la fin du XVIII ^e siècle	317

et à quitter avec sa flotte les rivages de l'Albanie actuelle, on lui annonça, dit-on, la capture d'un satyre dans un endroit appelé le Nymphée, « un lieu sacré d'où jaillissent, dans des prairies et dans un vallon verdoyants, de multiples sources de feu coulant de manière perpétuelle. C'est là, dit-on, que fut capturé un satyre endormi, tel que les sculpteurs et les peintres représentent un satyre; porté jusqu'à Sylla, il fut interrogé par de nombreux interprètes qui lui demandaient qui il était (*hóstis eîê*). Il ne proféra rien qui fût, même de loin, intelligible. Comme il laissait échapper une voix (*phônên*) rauque où se mêlaient le hennissement d'un cheval et le bêlement d'un bouc, Sylla prit peur et le laissa repartir »⁷. Le verbe que l'on traduit ici par « laisser repartir » (*apodiopompéomai*) a une forte connotation rituelle, renvoyant à des pratiques précises de purification et de sacrifice expiatoire⁸. Ne parvenant à tirer aucune information de cet être étrange, Sylla reconnaît en lui un monstre, chez qui le son pénible d'une voix animale désigne un signe de mauvais augure. Cela alors qu'on entendra bientôt le peuple des Pans, dans la même région précisément, et encore dans l'œuvre de Plutarque, pousser en chœur un grand gémississement mêlé de cris de stupeur⁹, en apparence très humain mais toujours sans paroles, après que le nautonnier Thamous eut proclamé la nouvelle de la mort du Grand Pan, qui lui avait été annoncée au large des Paxoi par la voix d'un être invisible¹⁰. Thamous, le médiateur de cette histoire destinée à demeurer une rumeur, porte le nom du roi d'Égypte qui chez Platon (*Phèdre* 274 d) critique l'invention de l'écriture par Thot.

Dans un archipel de la mer extérieure (l'Atlantique) où la tempête détourne et rejette périodiquement les marins, des hommes sauvages (*ándres agrioi*) analogues au peuple du Grand Pan habitent des îles nommées satyrides¹¹. L'histoire que Pausanias rapporte, celle d'une femme-esclave torturée par ces satyres, semble correspondre à ce qu'évoque l'image décorant un lécythe à figures noires de la fin du VI^e siècle avant J.-C. Comme pour l'histoire de Midas et de Silène, elle aussi illustrée sur des vases du VI^e siècle, il s'agit d'un très ancien *topos* légendaire, auquel on peut aussi rattacher ce que rapporte le *Périple d'Hannon* sur les hommes sauvages des côtes occidentales de l'Afrique, dont les femmes étaient appelées *Gorillai* « par les interprètes (*sic*) » (*hàs hoi hermênées ekáloun Goríllas*)¹². Les Satyres de l'archipel extérieur, selon Pausanias, ont la peau tannée et une petite queue chevaline, mais ils n'émettent aucune parole (*phônên oudemían hiénai*). Ce mutisme dans l'historiographie et l'ethnographie d'époque romaine contraste avec l'éloquence du Silène de Midas. Il contraste aussi avec tout ce que, en se déplaçant

carrément hors de l'espace humain, en quittant ces limites ou ces entre-deux, la mythologie rapporte des langages animaux. La compréhension de ces langages, il est vrai, est présentée comme le privilège des devins.

Le don des langues animales

Disons-le d'emblée. Plutôt que vers une langue des dieux, la mythologie grecque nous inciterait à regarder d'abord du côté du langage des bêtes. De nombreux récits nous y attendent en effet, des récits que je ne ferai qu'effleurer et qui m'entraîneront finalement, malgré tout, du côté des dieux et d'une thématique des origines.

« Mélampous vivait à la campagne et il y avait devant sa maison un chêne où se trouvait un nid de serpents. Comme ses serviteurs avaient tué les serpents, il ramassa du bois et incinéra les reptiles, puis il nourrit leurs petits. Devenus grands, ceux-ci s'approchèrent de lui pendant qu'il dormait, et, depuis ses deux épaules, ils se mirent à lui purifier les oreilles avec leurs langues. Mélampous se redressa, tout effrayé, mais voici qu'il comprenait les cris des oiseaux qui volaient au-dessus de lui. Instruit par eux, il se mit à prédire aux hommes l'avenir¹³... »

Le don des langues animales répond au fait que Mélampous a traité les cadavres des deux serpents (présentés comme un couple, à la tête d'une famille) comme s'il s'agissait de cadavres humains : il leur a dressé un bûcher funéraire. Dans le même ordre d'idées, les variantes qui s'enchaînent à cet épisode nous font comprendre qu'à partir de l'instant où Mélampous comprend le langage des animaux, il ne devient pas l'un des leurs, mais il se comporte avec eux, au moins en ce qui concerne la technique sacrificielle et mantique, comme s'il avait affaire à des humains. C'est ainsi qu'un récit remontant à Phérécyde (auteur du v^e siècle av. J.-C.)¹⁴ décrit Mélampous officiant au cœur du monde animal. Pour déceler et traiter la cause de la souillure qui menace la survie d'un royaume, il sacrifie une vache à Zeus, non pas dans le contexte habituel de la petite collectivité humaine des sacrifiants, mais dans le cadre d'une réunion autour de lui de l'ensemble des oiseaux, auxquels il distribue, après la découpe, les parts de la victime. Grâce à cette commensalité, à l'occasion de ce curieux banquet sacrificiel, Mélampous interroge les oiseaux qui lui révèlent ce qu'il cherche. Dans une version qui pourrait remonter à Hésiode, le don du langage animal est obtenu à l'occasion du sacrifice d'un bovin : alors qu'il était en train

de sacrifier, Mélampous vit un serpent qui se glissait en direction de l'autel. Les serviteurs du roi local tuent le serpent. Mélampous recueille le cadavre de l'animal et organise des funérailles. Puis il élève les enfants du serpent, qui lui lèchent les oreilles et lui inspirent le don divinatoire.

Apollonios de Tyane lui aussi comprendra le langage des oiseaux, comme il le prouve aux Éphésiens¹⁵ : « Un jour qu'il parlait de la société et enseignait qu'il faut se nourrir les uns les autres, les oiseaux étaient perchés, en silence, sur les arbres, mais l'un d'eux, soudain, s'envola en piaillant, avec l'air d'exhorter ses camarades ; ceux-ci, lorsqu'ils l'entendirent, se mirent eux aussi à piailler et s'envolèrent sous la conduite du premier. Apollonios, cependant, continuait son discours, sachant bien pourquoi les oiseaux s'étaient envolés, mais ne l'expliquant pas à la foule ; mais, lorsque tous se mirent à regarder les oiseaux et que certains, dans leur sottise, pensèrent que c'était un prodige, Apollonios interrompit son propos, disant : « Un enfant qui portait de l'orge dans un bol a glissé ; il a ramassé l'orge sans beaucoup de soin et s'en est allé, laissant une grande partie du grain éparpillée dans telle rue : le moineau, qui avait assisté à la scène, est venu raconter aux autres cette aubaine et les inviter à manger avec lui »¹⁶. Porphyre rapporte de cette anecdote une version différente : les moineaux deviennent des hirondelles, et le bol de l'enfant une carriole renversée sur la chaussée. Le philosophe néoplatonicien ajoute à ce propos qu'un de ses amis avait eu la chance d'avoir un jeune esclave qui comprenait « tous les sons proférés par les oiseaux » (*pánta tà phthégmata tón orníthôn*), mais que la mère de cet enfant, par crainte qu'on ne le donne à l'Empereur, lui urina dans les oreilles pendant qu'il dormait, annulant ainsi le don surnaturel, ce qui renvoie du même coup au motif mélampodien sous-jacent, celui des oreilles léchées par un serpent. Quelques lignes plus bas (III, 4, 1), Porphyre affirme en effet le plus sérieusement du monde que « nous-mêmes sans doute et tous les hommes nous comprendrions tous les animaux, si un serpent nous avait, à nous aussi, purifié les oreilles ».

Dans son traité sur *Les Parties des animaux*¹⁷, Aristote précisait que « chez tous les animaux sauf chez l'homme, les lèvres ont pour fonction de protéger et de garder les dents. [...] Chez l'homme, leur propos est aussi de garder les dents, mais encore et plus précisément de servir à une fonction plus élevée, à savoir de contribuer, avec d'autres parties du corps, à la faculté du langage. [...] Le langage vocal consiste en effet en une combinaison de lettres. La plupart de ces lettres (*grámmata*) seraient difficiles à prononcer si les

lèvres n'étaient pas humides et si la langue n'était pas faite comme elle est faite. [...] Cela] explique pourquoi, même parmi les oiseaux, ceux qui sont le plus capables de prononcer des lettres sont précisément ceux qui ont les langues les plus larges [...] dans certains cas il semble qu'ils soient capables de se transmettre des ordres de l'un à l'autre. Il s'agit là [...] de matières qui ont déjà été discutées dans l'*Histoire des animaux* ».

Dans l'*Histoire des animaux*, après avoir mentionné que l'homme n'est pas le seul animal grégaire ou politique, que certains animaux sont tantôt apprivoisés tantôt sauvages (tels les chevaux, les bœufs, les cochons, les hommes, les moutons, les chèvres, les chiens), Aristote rappelait que « certains animaux émettent des sons, d'autres sont muets, d'autres possèdent une voix : parmi ces derniers les uns ont un langage articulé (littéralement : de la conversation), les autres non (littéralement : ils sont dépourvus de ces lettres, de ces *grámmata* qui constituent la matrice de l'expression phonique)¹⁸. Les uns sont bavards, les autres taciturnes ; les uns sont des chanteurs, les autres non. Tous ont en commun de chanter et de babiller surtout à la saison des amours ».

Il précisait plus loin, toujours dans l'*Histoire des animaux*¹⁹, que certaines bêtes (en particulier les oiseaux et les quadrupèdes vivipares) ont des voix (des *phônai*) mais en principe pas de conversation (de *diálektos*, ce mot féminin qu'on traduit parfois par langage) : la *diálektos*, la capacité de conversation, est propre à l'homme. « Car tout être qui a la *diálektos* possède aussi la voix, mais les êtres qui ont une voix n'ont pas tous un langage (une *diálektos*). » Les voix (*hai phônai*) et les langages (*hai diálektoi*) varient suivant les lieux.

« Parmi les oiseaux de petite taille, ajoutait Aristote, les oisillons dans certains cas n'ont pas le même ramage que leurs parents, s'ils n'ont pas été élevés avec eux, et s'ils ont entendu le chant d'autres oiseaux. On a même vu un rossignol apprendre à chanter à un petit oiseau, ce qui suppose que le langage (la *diálektos*) et la voix (la *phôné*) ne sont pas de même nature, et que le premier peut être façonné par l'éducation. Les hommes ont tous la même voix, mais leur langage n'est pas le même... »

Cette allusion au rossignol est d'autant plus intéressante qu'elle fait référence à une capacité de se faire comprendre, et même de converser, comme qui dirait « malgré tout » (en l'occurrence malgré l'animalité). Or c'est précisément ce que dit aussi, à sa manière, le mythe atroce de Philomèle et de Procné : Procné sœur de Philomèle, épouse Térée, dont elle a un fils, Itys. Térée viole sa belle-sœur Philomèle, et lui arrache la langue pour qu'elle ne puisse pas l'accu-

ser. Mais la malheureuse substituée, à la parole, un récit imagé qui se dit dans la texture du tissage, ou de la broderie, ce qui revient à dire dans une métaphore du langage poétique. Ayant lu ce récit tissé, cette « rhapsodie » muette, Procné venge elle-même et sa sœur en tuant le fils qu'elle a eu de Térée, et en le lui faisant manger. Comprenant ce qu'on vient de lui faire, Térée prend une hache et poursuit les deux sœurs. Les trois personnages sont enfin transformés en oiseaux : Procné en rossignol et Philomèle en hirondelle (ou le contraire), Térée en huppe. Des oiseaux qui, chacun le sait, parlent et annoncent le printemps, mais aussi l'avenir, car les oiseaux sont plus proches du ciel et des dieux... ce que seuls les devins qui ont l'oreille, comme Mélémpous, savent pourtant pleinement comprendre. Ovide, dans les *Fastes* (I 446), insistera sur cette fonction médiatrice des oiseaux qui révèlent aux humains la pensée (les *mentes*) des dieux, au grand dam des dieux, qui punissent les oiseaux en les acceptant comme victimes sacrificielles.

Clytemnestre invite Cassandre à entrer dans le palais des Atrides. Cassandre ne répond rien. Clytemnestre affirme qu'elle saura bien persuader cette Troyenne de répondre, à condition qu'elle ne soit pas affublée d'une langue barbare inconnue, comme celle de l'hirondelle (Eschyle, *Agamemnon* 1050-1051). L'image de l'hirondelle est reprise chez Aristophane dans les *Grenouilles* (682), à propos du démagogue Cléophon, de mère thrace, soupçonné d'usurper la citoyenneté athénienne et qui se trouve effectivement, au moment où la pièce est jouée, sur le point de se faire condamner à mort. Une hirondelle thrace est perchée sur une feuille, décrite comme un bulletin de vote déposé sur les lèvres bavardes du malheureux : l'image composée par Aristophane est sinistre. Comme chez Eschyle où Cassandre, au sortir de son mutisme, en état de transe prophétique, annonce sa propre mort. Son chant de sibylle, le chœur va précisément le comparer, un peu plus loin, non pas au chant de l'hirondelle mais à la plainte du rossignol qui appelle « Itys, Itys ». Comparaison que récuse Cassandre, parce que, contrairement au rossignol destiné à vivre et à chanter, elle sait qu'elle est un rossignol sur le point de mourir, victime d'un sacrifice monstrueux.

Bien plus tard, dans un long développement sur le langage animal, Porphyre renverra à la fois au passage d'Aristote sur le rossignol et à la tradition relative à Mélémpous²⁰. Pour Porphyre, la difficulté que nous avons à comprendre les animaux n'est guère différente de celle qui fait obstacle à la compréhension d'une langue étrangère. Porphyre décrit l'amitié qui le liait, dans Carthage, à une perdrix apprivoisée qui avait volé d'elle-même jusqu'à lui. « À force de vivre en notre compa-

gnie, elle devint très familière : nous eûmes des manifestations de joie, des marques d'amitié, on nous fit fête ; bientôt même sa parole fit écho à la nôtre, et, pour autant que cela se pouvait, lui répondit, d'une manière autre que celle dont les perdrix s'appellent entre elles. Elle ne parlait pas quand nous nous taisions, mais seulement quand nous lui parlions²¹. » Il ne manque, au fond, à ces deux amis, qu'un interprète. Porphyre précise, un peu plus bas, qu'« un habitant de l'Attique arriverait plus vite à comprendre un corbeau qu'à comprendre un Syrien ou un Perse parlant le syrien ou le perse »²².

Le problème posé par Aristote était celui du passage de la voix (et des organes physiques de la voix) au langage. Une question tout à fait semblable hante la pensée philosophique grecque à propos de la langue que parleraient les dieux (qui font savoir ce qu'ils veulent faire savoir tout en étant muets, comme dira Porphyre²³). Il ne s'agit pas nécessairement d'un système de communication extralinguistique. Il existe à ce sujet un extraordinaire dossier, étudié en particulier par Philippe Hoffmann, celui des spéculations sur le Démon de Socrate²⁴. Le dieu parle mais seul Socrate l'entend. Plutarque fait à ce propos l'hypothèse d'un langage qui se passe du truchement de la voix (un langage sans *phônè*, ce qui ne veut pas dire sans sonorité), ce qui nous renvoie au problème du langage intérieur tel qu'il est pensé depuis les stoïciens jusqu'à Augustin et au-delà²⁵.

Au commencement, une bouche muette

Indépendamment même de ce type de spéculations, il semble difficile d'imaginer que selon les Grecs, la langue parlée par les dieux doive nécessairement emprunter le canal du grec, sauf à émettre l'hypothèse que les dieux grecs, pour les Grecs, aient été radicalement différents des dieux des autres, des Égyptiens notamment, ce que jamais aucun Grec ne semble avoir supposé, bien au contraire (sinon sous une forme conjoncturelle d'invective ou d'ironie rhétorique).

Dans *La Déesse parole*, Marcel Detienne rappelle que certaines cultures refusent la spéculation sur la parole fondatrice des êtres, sur son origine, « la tenant pour un donné, un déjà-là, de toute éternité ». C'est ainsi, précise-t-il, que « pour les Grecs, il n'y a pas une langue de l'invisible qui serait la marque de la séparation entre les dieux et les hommes. Les devins déchiffrent et interprètent des signes comme le vol d'un oiseau, la danse des flammes, la forme d'un organe dans une victime sacrificielle. Ni Tirésias ni la Pythie ne sont les linguistes d'une langue parlée par les dieux »²⁶.

Il est vrai que dans les récits d'origine de la culture et de l'humain, chez les Grecs, il est peu question du langage. Les dieux parlent entre eux, parlent aux hommes qui leur parlent sans que cela, en soi, semble poser problème. On s'interroge sur la fiabilité de la parole, sur les conséquences de la séparation des dieux et des hommes, sur la nécessité des sacrifices et du travail. À propos notamment de Prométhée, on raconte l'émergence de la condition humaine et de ses limites, en confrontant le mortel à l'immortel, mais sans faire allusion à une quelconque origine du langage sinon pour dire – en passant – que l'artificielle Pandore est dotée d'une voix humaine (*anthrôpou audên*, *Travaux* 61). Hermès y ajoute un caractère de chien, un tempérament retors et l'art des mots trompeurs. Cette faculté de langue accordée à Pandore n'est jamais que la variante désagréable d'une aptitude généralement partagée, aussi bien chez les dieux que chez les hommes. On n'assiste ni à l'invention, ni à l'éclatement du langage. Ni chez Hésiode, ni ailleurs. Même pas chez les sophistes, comme le Protagoras de Platon, ou Critias.

Chez Hésiode autant que chez Homère, on assiste en revanche d'entrée de jeu à l'intervention du langage en la personne des Muses : « Moutonniers vivant loin de tout, rejetés comme des vilains, vous qu'on dirait des ventres, nous savons dire beaucoup de mensonges semblables à du réel, nous savons aussi, quand nous voulons, préférer des vérités. » C'est ainsi qu'elles s'adressent à Hésiode, avant de lui donner un bâton de laurier qu'elles ont elles-mêmes coupé, et de lui infuser le chant grâce auquel il pourra glorifier la famille des dieux bienheureux en commençant par elles, les Muses, dont les hymnes réjouissent le cœur du grand Zeus. Non, le berger Hésiode n'a pas rêvé. Ou plutôt, son rêve est authentifié par la présence dans sa main de ce sceptre d'évidence prophétique, sur lequel il peut s'appuyer pour préférer à son tour et à sa manière ce que les Muses chantent du côté de l'Olympe.

La naissance du monde et des dieux, que chante Hésiode après les Muses, ne doit rien apparemment au langage. Le langage n'est pas présenté comme créateur, contrairement à d'autres principes bien connus de cette genèse, comme Éros l'incitateur ou la féconde Gaïa, ou encore Chaos, cette ouverture béante, cette bouche ouverte sur l'abîme, bouche qui demeure toutefois muette et ne produit que les seules dimensions virtuelles (spatiales et temporelles) dans lesquelles pourra se déployer le monde naissant : Érèbe, Éther, Nuit, Jour, avec tout au fond le Tartare. Hésiode ne fait pas du langage un instrument des origines, ni de l'origine du langage un objet de réflexion. Mais on doit tout de même relever quelque chose. La

première parole prononcée dans le récit théogonique par un acteur de cette genèse, ce sont les mots que Terre, Gaïa, entité primordiale s'il en est, adresse avant leur naissance aux Titans ses enfants, que l'incessante fornication de Ciel étoilé refoule en son sein. Ce qu'elle dit met en place et déclenche le processus de succession des crises qui vont conduire au règne de Zeus, à l'instauration de la condition humaine, au chant des Muses et à celui d'Hésiode : « Fils issus de moi et d'un furieux, si vous vous laissez persuader, nous châtierons l'outrage criminel d'un père, tout votre père qu'il soit, puisqu'il a le premier conçu œuvres infâmes²⁷. » Telle est la première parole. Cronos, on le sait, est seul à avoir l'audace d'y répondre : « C'est moi, Mère, je te le promets, qui accomplirai cette tâche... »

La parole, dans la Grèce archaïque, est d'emblée située du côté du récit, de l'intrigue. Elle met en branle ce qui existe déjà. Elle ne deviendra primordiale ou cosmogonique que beaucoup plus tard, avec en particulier le développement de l'interprétation stoïcienne puis néoplatonicienne qui, entre autres, fera d'Hermès le phalique la figure d'un *logos* créateur et interprète universel²⁸.

Il semble cependant qu'il soit fait plusieurs fois allusion à une langue des dieux, dès les textes homériques. Un peu plus de vingt expressions que l'on dit propres aux dieux se trouvent ainsi mentionnées dans la littérature grecque, dont quelques-unes sont explicitement différenciées d'expressions relevant de l'usage des hommes. Ainsi, à propos d'un monstre primordial dans la *Théogonie* d'Hésiode : « Lui que les dieux appellent *Briarée*, mais que tous les hommes connaissent comme *Egéon* » ; ou d'une colline escarpée de la plaine de Troie dans l'*Iliade* : « [...] Les hommes l'ont appelée *Batteia*, mais les dieux la désignent comme tombeau de la bondissante *Myrrhina* [une Amazone] » ; ou encore, dans l'*Iliade* toujours, cet oiseau sonore des montagnes, que les dieux appellent *chalkis*, mais les hommes *kúmin-dis*. On ne nous donne pas toujours l'équivalent humain de l'expression divine. Mais ce qui est immanquablement souligné, c'est l'opposition entre un registre des dieux et un registre des mortels. Par exemple dans l'*Odyssee*, chez Circé, Hermès arrive en sauveur et offre à Ulysse la plante qui lui permettra de vaincre les ensorcellements de la magicienne. Ayant déterré lui-même cette plante, Hermès la présente à Ulysse : « Sa racine était noire et sa fleur couleur du lait pur ; les dieux l'ont appelée *Moly*, et les mortels ont peine à l'arracher ; mais les dieux peuvent tout²⁹. » Pas besoin, ici, d'un équivalent humain. Pas plus qu'au chant XII de l'*Odyssee* quand Circé annonce la rencontre des roches mouvantes, que les dieux appellent les *Planctes*, dans l'espace redoutable et merveilleux qui conduit de

chez les Sirènes vers l'île où paissent les troupeaux du Soleil. Dans son commentaire à la *Théogonie* (p. 387), Martin West affirme que les Grecs supposaient que les dieux parlent une langue qui leur est propre, tout comme chaque groupe humain ou animal parlerait, selon eux, sa propre langue. Quand on y regarde de près, ce n'est pas du tout aussi simple. Les expressions propres aux dieux, par exemple, ne relèvent pas d'une langue différente du grec. On les comprend souvent mieux que l'expression humaine à laquelle elles s'opposent. Il s'agit en fait, comme on tend depuis longtemps à le reconnaître (et comme cela est confirmé par un livre très érudit de Françoise Bader³⁰), d'un jeu poétique sur les synonymes, un jeu de périphrases archaisantes et ésotériques tout à fait comparable aux techniques d'hermétisme des aèdes scandinaves appliquant leur virtuosité aux énigmes et aux *kenningar*. Loin d'être un langage spécifique aux dieux, cet exercice poétique témoigne de la fierté des aèdes qui se flattent de connaître et de transmettre l'usage des dieux, un usage bien évidemment supérieur à celui des humains, plus lucide, bien qu'énigmatique.

L'écriture, une trouvaille égyptienne

L'aède est capable de dresser des équivalences entre langue des hommes et langue des dieux. De ces exercices de virtuosité seules quelques traces ont été conservées dans la littérature archaïque³¹. Le jeu poétique avec le vocabulaire ou le formulaire divin, tel qu'on le voit attesté en Grèce, est très différent de ce que l'on peut observer chez de réels praticiens de la langue des dieux, comme le sont les Égyptiens étudiés par Jan Assmann³². Le prêtre égyptien, dans certaines circonstances, prononce en effet, sous le masque du dieu, des paroles qui relèvent d'une langue secrète. Je cite Assmann : « Que sait-on d'une initiation à cette langue spéciale ? Les textes funéraires nous ont conservé des passages qui me semblent refléter assez fidèlement l'esprit d'un tel apprentissage à une langue initiatique. Ce sont les interrogatoires auxquels le défunt doit se soumettre quand il veut se servir du bac qui l'amène jusqu'à l'autre monde, quand il veut échapper au filet dans lequel les âmes des malheureux sont attrapées et quand il veut franchir le seuil de la salle où a lieu le jugement des morts et où il va recevoir sa justification définitive. Dans toutes ces situations on lui demande la signification secrète des objets qu'on lui présente ; ainsi les diverses parties du bac :

Dis-moi mon nom, dit le piquet d'amarrage :
 Le maître du double pays est ton nom.
 Dis-moi mon nom, dit le maillet :
 La jambe d'Apis est ton nom.
 Dis-moi mon nom, dit l'amarre de proue :
 La boucle que fixa Anubis lors de l'embaumement est ton nom.
 Dis-moi mon nom, dit la double broche :
 Les deux piliers de l'empire des morts sont ton nom.
 Etc. »

Il s'agit, dans les termes d'Assmann, « d'un rite de passage de ce monde à l'autre monde, et le mort réalise ce passage par sa maîtrise de la parole divine qui met les deux sphères en corrélation ». La parole divine constitue, en Égypte, un savoir qui sauve de la mortalité. Ce passage n'est possible qu'après la mort, ou sous la forme théâtrale d'un rituel où le prêtre porte le masque du dieu, sans pour autant s'identifier à lui. Il faudra attendre longtemps pour que, avec l'avènement de la théurgie, un nouvel usage de la parole divine introduise dans l'univers hellénique, chez Jamblique en particulier et en relation aux données égyptiennes traditionnelles, une autre forme de connaissance, la connaissance magique et mystique, visant (dans une certaine mesure) à l'union avec la divinité.

Ce détour par l'Égypte, en ce qui concerne la langue des dieux, les Grecs nous invitent à le faire. En particulier à propos de la figure d'Hermès et du rapport entre écriture et parole. Hermès en Grèce archaïque et classique n'est pas lié à l'écriture. C'est un dieu des troupeaux et de leur fécondité, un dieu phallique et aussi un messager, un psychopompe qui possède une fameuse baguette (la *rhábdos*). C'est bien cet Hermès classique, à la fois langue et semence, qui fait une brillante apparition dans le *Cratyle* de Platon, en compagnie de son fils appelé Pan (*Pán*), parole qui peut dire tout (*pán*), le vrai comme le faux, personnage ambivalent, mi-animal, mi-dieu. Mais Hermès l'Interprète (herméneute) règne depuis toujours sur l'ambiguïté du langage : dans l'*Hymne homérique* qui lui est consacré, il reçoit de son frère Apollon l'oracle des demoiselles-abeilles, un oracle différent de celui de Delphes, plus modeste, moins directement lié à Zeus³³. Un oracle à la fois véridique et mensonger, véridique quand les abeilles sont inspirées par le miel divin ; mensonger quand elles en sont privées.

Dans l'article « Hermès » de la gigantesque *Encyclopédie des sciences de l'Antiquité* (le fameux *Pauly-Wissowa*), il n'est pas fait mention de l'écriture. Pour trouver l'écriture du côté de chez Hermès, il faut atteindre l'article suivant : « Hermes Trismegistos ».

Nous sommes alors renvoyés à l'Égypte, une Égypte hellénisée et fortement acculturée.

Nous avons déjà fait remarquer que les Grecs, s'ils disposent d'Hermès, ne se posent guère de questions sur les débuts, les origines, du langage et de la parole. Ils aiment en revanche s'interroger sur les débuts de l'écriture. Les inventeurs de l'écriture, dans la mythologie grecque, s'appellent Cadmos, Palamède, ou Prométhée. Ce sont des fondateurs, autant que d'habiles inventeurs. L'Isis hellénisée, celle des hymnes de louanges en grec ou en latin, se verra attribuer à son tour cette trouvaille de l'écriture, qui contribue à la faire figurer dans la liste des grands civilisateurs, ces souverains inventeurs (*heuretaí*) et bienfaiteurs (évergètes) divinisés en récompense de leurs contributions au bien de l'humanité : c'est ainsi qu'Isis sera dite avoir inventé l'écriture *avec Hermès*³⁴. Mais l'Hermès dont il s'agit ici, c'est très évidemment l'Égyptien Thot. L'hymne (en l'occurrence l'aréalogie de Maronée) précise : l'écriture sacrée et l'écriture courante, ce qu'il faut comprendre comme les hiéroglyphes et l'écriture démotique (l'écriture destinée aux documents privés).

Dans le *Philèbe* de Platon, la mise en place d'un véritable système phonologique construit sur la classification des lettres (les *grámmata*), chacune d'elles correspondant à un son fondamental, est attribuée soit à un homme divin, soit à un dieu « du genre de celui dont parle le récit égyptien relatif à Teuth [Thot] »³⁵. L'invention de l'écriture, dans le *Phèdre* (274-275), fait l'objet d'une fiction que le même philosophe localise du côté de Naucratis, là où vécut, dit-il, un de ces dieux anciens, celui auquel est consacré l'oiseau appelé ibis. Il s'agit de Thot, qui vient proposer sa trouvaille (l'écriture précisément) au roi Thamous qui fait la fine bouche, inquiet qu'il est pour l'avenir des techniques mémorielles³⁶. Thot et non pas Hermès. Thamous, dans la ville de Naucratis colonisée par les Grecs, porte quant à lui un nom qui renvoie à la région où règne Dumuzi-Tammouz-Adonis, la Syrie-Phénicie d'où est issu également Cadmos, importateur de l'écriture, comme on peut le vérifier chez Hérodote (V, 58-59). Quant à l'ibis, chez Hérodote encore (II, 67), c'est l'animal sacré de la ville d'Hermès l'Égyptien, Hermopolis. Mais l'image ithyphallique d'Hermès le Grec, que l'on rencontre à Samothrace, ne provient pas d'Égypte : Hérodote (II, 51) affirme qu'elle est originaire de Phénicie, tout comme Cadmos. Les fictions de Platon sont élaborées en référence à ces esquisses qui apparaissent, chez Hérodote, comme encore bien imprécises ou fragmentaires...

Hermès est cependant devenu très vite l'interprétation grecque de Thot : l'historien Diodore de Sicile, dont la source est vraisemblable-

blement Hécatee d'Abdère (ce qui nous renvoie au dernier quart du iv^e siècle av. J.-C.), dresse le portrait d'Hermès en scribe sacré, compagnon privilégié d'Osiris : c'est par lui « tout d'abord que le langage commun à tous fut articulé et que beaucoup d'objets non dénommés furent désignés ; on lui doit l'invention des lettres et les dispositions qui règlent les honneurs et les sacrifices dus aux dieux », ainsi que l'astronomie, la musique, la palestre, la danse, et l'interprétation (l'herméneutique). La palestre, pour ne relever qu'elle, montre que l'interprétation grecque du dieu égyptien entraîne aussi son rattachement à des éléments culturels spécifiquement helléniques. Il ne s'agit pas seulement de reconnaître du même en l'autre : la rencontre modifie l'objet³⁷ ...

En Égypte, Thot est certes un dieu de l'écriture, mais dans le sens où il transcrit la parole du dieu créateur. Les listes onomastiques égyptiennes sont désignées, en égyptien, comme « tout ce que Ptah a créé et que Thoth a écrit »³⁸. Écriture et parole ont tendance à se confondre. Assmann relève que « c'est donc Ptah, le créateur, qui crée les hiéroglyphes, en même temps que les choses parce que Thoth ne fait que noter ce que Ptah crée. Les choses sont déjà des hiéroglyphes, il ne fait que les copier sur papyrus ». Thot apparaît comme le scribe des dieux, responsable des hiéroglyphes, désignés en égyptien par un mot qui signifie littéralement « paroles divines » (*mdw-ntr*). En tant que magicien, il maîtrise tout naturellement l'univers grâce à sa connaissance de la formule exacte. Cet archiviste et sorcier représente à nos yeux (et à ceux des Grecs avant nous), la vertu encore efficiente d'un langage primordial, créateur. Ce langage, c'est très évidemment celui que transmettent les hiéroglyphes, conçus comme expression figurée et monumentale des « paroles divines ». Il ne s'agit pas d'une langue vernaculaire, mais bien plutôt d'un système figé, accessible seulement à une élite de fonctionnaires sacerdotaux : ces hiéroglyphes, au temps où les Grecs et les Romains les rencontrent, véhiculent une langue savante et alambiquée, que plus personne ne parle, que personne, d'ailleurs, n'a jamais parlée. Il convient en effet de les distinguer d'une écriture profane, usuelle, le démotique. De la langue (égyptienne) des dieux à celle (toujours égyptienne) des hommes, c'est au fond l'écriture qui fait ici la différence. Dans ce contexte explicitement hiérarchisé en fonction d'une opposition entre l'ésotérique et l'exotérique, comment peut-on rendre compte de l'existence des autres langues, les langues étrangères à l'Égypte ?

L'origine de la diversité des langues

L'origine de la diversité des langues peut être conçue sur le modèle de Babel. Résultat d'une chute, d'une dégradation, d'une catastrophe marquant la rupture avec un état antérieur, un état de plénitude et de transparence au monde et aux autres. On peut aussi la concevoir comme le résultat d'un acte créateur primordial, fondant en nature, dès l'origine première, la supériorité, la spécificité, l'identité d'un soi-même préférable à tous les autres, les autres étant créés comme autres dès l'origine. Du côté de l'Égypte ancienne (tout comme en Grèce), on ignore Babel. On peut lire dans le Grand hymne à Aton (écrit peut-être par le pharaon Akhenaton lui-même) : « *Ô toi, ce dieu unique dont il n'y a pas d'autre, solitaire en esprit tu façonnas la terre [...] Tu assignes à chacun sa juste position, créant pour ses besoins ce qui est nécessaire : chacun se voit pourvu de nourriture, et d'un temps d'existence justement mesuré. Leurs langues dans leurs bouches en langage différent ; leur couleur de peau est distincte, car tu différencies les peuples étrangers*³⁹. » Quelques lignes d'un hymne écrit dans le temple de Khnoum à Esna (à l'époque romaine) semblent encore faire écho à ce texte. On y retrouve l'évocation simultanée de la multitude des peuples et de la différenciation des langues : « *Ainsi tous autant qu'ils sont, ont-ils été formés sur son tour de potier [celui du dieu Khnoum] ; mais ils inversèrent l'organe vocal de chaque contrée, de manière à obtenir un langage autre, comparé à celui de l'Égypte [...]*⁴⁰. » Du point de vue égyptien, il ne peut y avoir aucun doute : les langues étrangères sont des inversions, des déformations, des distorsions de la seule langue concevable, la langue égyptienne, et cela dès le tout début des choses. Cette conviction souveraine semble avoir rejailli sur les étrangers résidant en Égypte, en particulier sur les Grecs et les Cariens mercenaires à la solde du pharaon Psammétique, qui gravent en grec de fameuses inscriptions sur la jambe d'un des colosses d'Abou-Simbel, en 593 avant notre ère. Les soldats de cette « légion étrangère » (qui se désignent eux-mêmes comme des *allóglōssoi*, à savoir comme parlant une ou des langues étrangères), avaient pour chef un dénommé Potasimto. Je cite⁴¹ : « Ceux qui nous rédigeaient [c'est-à-dire ceux qui ont gravé l'inscription faisant parler en leur langue les acteurs grecs de cette expédition] étaient Arkhôn fils d'Amoibikhos, et Pélékos fils d'Eudâmos » De l'Égyptien Potasimto qui commandait les *allóglōssoi*, et qui mourut à l'âge de cent dix ans, on a conservé une coupe dédicacée ainsi que le sarcophage parfaitement égyptien

que l'on peut voir dans une galerie du rez-de-chaussée au Musée du Caire⁴². Les rédacteurs de l'inscription, Arkhôn fils d'Amoibikhos et Pélékos fils d'Eudâmos, sont quant à eux indubitablement des Grecs ! Le mot qu'ils utilisent pour désigner les mercenaires, et donc se désigner eux-mêmes (*allôglôssoi*) sera encore employé par Hérodote (II, 154) à propos des soldats ioniens et cariens établis au bord de la mer par Psammétique I^{er}, puis transplantés à Memphis sous Amasis. Ce qui est ici remarquable, c'est que les Grecs, quand ils se trouvent en Égypte, peuvent tout naturellement se situer eux-mêmes, du point de vue linguistique, dans la vaste et imprécise catégorie des allophones, à savoir ceux qui chez eux, en Grèce, seraient appelés des barbares⁴³.

Faut-il s'étonner que ce soit un pharaon égyptien, Psammétique, encore lui (le premier Psammétique)⁴⁴, qui, chez Hérodote, recherche le tout premier langage humain ? Comme si le doute pouvait être permis, en Égypte, sur ce point. À la suite d'une expérimentation qui aura, on le sait, une longue postérité⁴⁵, Psammétique s'entend dire que les Phrygiens sont les détenteurs de la plus vieille langue du monde, et non les Égyptiens. L'enfant qu'il a ordonné de tenir à l'écart de tout langage humain réclame en effet du *bêkos*, ce qui signifie du pain en langue phrygienne. Mais cette histoire-là est une histoire grecque... Et les Phrygiens, peuple du malheureux roi Midas, sont pour les Grecs bien plus proches (culturellement et linguistiquement) que ne le sont les Égyptiens⁴⁶.

C'est toutefois bel et bien de chez les Barbares et le plus souvent d'Égypte que proviennent selon Hérodote les noms des dieux grecs, ou, plus exactement, les noms de *presque* tous les dieux grecs (II, 50, 1) à l'exception de Poséidon, des Dioscures, d'Héra, d'Hestia, de Thémis, des Charites et des Néréides. C'est du moins ce que disent les Égyptiens, qui n'ont pas de peine à retrouver, chez eux, le point de départ de ces noms (II, 50, 2). « Je dis ce que disent les Égyptiens eux-mêmes : les dieux dont ils déclarent ne pas connaître les noms, ces dieux me semblent avoir été nommés par les Pélasges, à l'exception de Poséidon », qui fut honoré en Libye depuis les temps les plus anciens.

Après avoir adopté, sur l'origine des noms des dieux, cette position qu'il présente comme la position des Égyptiens, Hérodote (II, 53) donne ce qu'il désigne comme son sentiment personnel :

« De qui naquit chacun des dieux, ou si tous ont toujours existé, quelles sont leurs formes [leurs apparences, *tà eîdea*] : ce n'est, pour ainsi dire, que d'hier qu'on le sait. Je pense en effet, dit-il, qu'Homère et Hésiode ne vivaient que quatre cents ans au plus avant moi. Or ce

sont eux qui dans leurs vers ont construit pour les Grecs une théogonie [*hoi poiésantes theogoniên Hállêsin*], eux qui ont conféré aux dieux leurs "éponymies" [la manière de les désigner], eux qui ont distribué leurs prérogatives [*timai*], leurs modes d'action [*téchnai*], et ont tracé leurs figures [*eídea*]; les autres poètes, qu'on dit les avoir précédés, ne sont venus, du moins à mon avis, qu'après eux. »

Donc, selon Hérodote, Homère et Hésiode (avant Orphée, avant Musée) ont fixé les cadres essentiels d'une manière panhellénique de se représenter les dieux, en ordonnant et en distribuant un panthéon généralement reconnu. Un système, en quelque sorte, qui transcenderait – mais sans jamais s'y substituer – la diversité des pratiques culturelles et des théologies locales. Condition de l'organisation d'un panthéon poétique qui dépasse le cadre des différentes pratiques locales, condition d'un *récit* théologique, l'attribution des noms fondamentaux apparaît, dans cette proposition hérodotéenne, comme livrée au bon plaisir des chantres fondateurs. Qu'en était-il avant leur intervention ? Hérodote – il nous le dit – n'a pas d'opinion personnelle sur cette préhistoire. Loin cependant d'y situer un pur chaos ou une simple indigence culturelle, il s'empresse de rapporter ce que disent deux traditions convergentes, deux témoignages, celui des prêtres rencontrés par lui en Égypte, à Memphis, au début du livre II (II, 2, 4), et celui des prêtresses de Dodone qui lui transmettent, sur la terre grecque de la plus ancienne mémoire, un savoir remontant aux Pélasges (II, 52) :

« Les Pélasges [ancêtres des Athéniens, contemporains des Grecs les plus anciens] sacrifiaient autrefois aux dieux toutes les choses qu'on peut sacrifier, en leur adressant des prières, comme je le sais pour l'avoir appris moi-même à Dodone, mais ils n'attribuaient alors de désignation ni de nom à aucun d'entre eux [*eponumíên de oud'ouínomá epoieúnto oudeni autôn*], car ils ne les avaient pas encore appris [ces désignations – *oponumíai* – et ces noms – *ounómata*]. Ils s'adressaient aux dieux en les appelant dieux [*theoí*], pour cette raison qu'ayant placé en ordre toutes choses [*kósmoí théntes tà pánta prágmata*], ils maintiennent (en place) l'ensemble des répartitions [*pásas nomàs*]. Ce n'est qu'ensuite, longtemps plus tard, qu'ils apprirent à connaître [*epúthonto*] les noms des dieux [*tà ounómata tôn theôn*], noms venus d'Égypte; mais ils ne surent celui de Dionysos que longtemps après avoir appris ceux des autres dieux. Après quelque temps, ils allèrent consulter sur ces noms l'oracle de Dodone. On considère ce sanctuaire divinatoire [ce *mantéion*] comme le plus ancien centre de consultation oraculaire [*chrêstérion*] de la Grèce, et il était alors le seul. Les Pélasges ayant donc demandé

à l'oracle de Dodone s'ils pouvaient recevoir ces noms qui leur venaient des barbares, il leur enjoignit d'en faire usage⁴⁷. Depuis ce temps-là, ils sacrifièrent en faisant usage de ces noms, et par la suite les Grecs ont reçu des Pélasges ces mêmes noms. »

Faut-il comprendre que les dieux grecs portent des noms égyptiens ? C'est ce que prétendent explicitement (pour la plupart de ces dieux) les Égyptiens, dont Hérodote rapporte – nous dit-il – l'opinion, opinion qu'il ne met pas en doute. Walter Burkert⁴⁸ a avancé l'hypothèse selon laquelle ce que les Pélasges empruntent aux Égyptiens, selon Hérodote, c'est la coutume de donner des noms à leurs dieux, plutôt que les noms eux-mêmes. Cette hypothèse a l'avantage d'expliquer la proposition d'Hérodote d'une manière acceptable du point de vue de nos exigences de vraisemblance. En matière de linguistique toutefois, et d'étymologie en particulier (et c'est bien ce dont il s'agit ici), les Anciens sont tout à fait capables d'avancer des propositions qui peuvent nous surprendre : par exemple quand ils expliquent (et c'est fréquent selon Plutarque) des théonymes égyptiens par des étymologies helléniques. C'est ainsi que le nom d'Osiris se trouve un beau jour expliqué par la rencontre de deux adjectifs grecs désignant la notion de sacré ou de sainteté, *hósios* et *hierós*⁴⁹. Les étymologies égyptiennes de théonymes grecs (auxquelles Hérodote se réfère explicitement dans le passage qui nous intéresse) ne devaient être ni plus ni moins sérieuses. Et elles n'avaient pas à répondre aux critères de la linguistique moderne. On peut donc, me semble-t-il, comprendre Hérodote, dans ce passage, en le prenant à la lettre. La pratique antique de la comparaison linguistique permet aux Égyptiens (ou aux Grecs d'Égypte) qu'il interroge de faire remonter les noms des dieux grecs à de l'égyptien. Il convient d'ajouter que les Pélasges qui ont adopté ces noms parlaient eux aussi une langue barbare. C'est Hérodote lui-même qui nous le dit. Les noms égyptiens qu'ils attribuèrent à différents dieux de chez eux sont par conséquent, dans la perspective du vieil historien, doublement étrangers. Quant aux dieux que finissent par désigner ces noms d'emprunt, ils étaient déjà là. Avant même de les nommer chacun d'un nom propre, les Pélasges les connaissaient de tout temps, au pluriel, dans leur diversité. Mais ils se contentaient alors, dans cette première époque, de s'adresser à chacun d'eux à travers un terme générique, les désignant comme « les dieux », *theoi*, un mot signifiant pourrait-on dire « fondateurs », ou « instituteurs » (*thétes*, de *títhemi*, « je pose »), et renvoyant au caractère commun, celui de gérants du cosmos⁵⁰. L'absence de distinction nominale ne signifiait pas une absence de distinctions rituelles. Hérodote présente la reli-

gion des Pélasges comme une orthopraxie déjà polythéiste, privée cependant des conditions nécessaires à l'émergence d'une mythologie (en grec « théologie »). Donc, avant les récits des premiers théologiens grecs (Homère, Hésiode, puis Orphée et Musée), ce que les Pélasges empruntent aux Égyptiens, ce sont les éléments qui rendent possible l'émergence d'une mythologie, à savoir les théonymes, balises narratives potentielles d'un panthéon qui ne sera défini que plus tard, par les poètes archaïques. Cette introduction des noms propres par les Pélasges, sous influence égyptienne, fut cautionnée par le plus ancien oracle du sol grec, celui de Dodone. Cela revient à dire que les noms des dieux grecs (noms d'origine barbare) sont postérieurs à leurs cultes tout en étant antérieurs à leur mise en forme poétique (mythologique). Il en résulte que la pratique des dieux grecs dépend d'une mémoire plus ancienne que les Grecs. Les Pélasges ont en effet disparu depuis longtemps, laissant sur place, chez les Hellènes, des rites et des noms ancrés par un oracle inamovible dans une tradition devenue grecque, mais qui ne renie pas pour autant ses attaches étrangères. Relevons que les seuls Pélasges restés sur place (et qui sont de ce fait des autochtones), les ancêtres des Athéniens, oublieront selon Hérodote leur langue barbare en se mêlant aux Hellènes. Les dieux athéniens sont donc présents et respectés depuis toujours, comme il le faut, sur place et conformément à une coutume locale que l'on présume inchangée ; mais leurs noms (venus d'ailleurs) demeurent parfaitement incompréhensibles. Aux Grecs (*via* Homère et Hésiode) est réservée, comme invention (ou innovation), la part seule du récit, c'est-à-dire l'approche narrative, mythologique, d'une réalité rituelle dont l'origine leur échappe mais dont ils se font, sans hésitation aucune, au niveau de la pratique, les fidèles dépositaires. Leur originalité consiste à ne pas se contenter de répéter les rites, mais à raconter, en plus, des histoires...

D'où sont issus les noms des dieux ? Qu'est-ce qui leur confère leur autorité, leur efficacité rituelle ? Rappelons que les Pélasges, hors d'Athènes et de Dodone, sont encore les maîtres fameux de l'île de Samothrace, siège de Mystères aussi prestigieux que ceux des prêtres de la vallée du Nil. Originaires de très loin, d'Égypte ou de la préhistoire pélagique, faut-il comprendre que les noms des dieux sont eux-mêmes d'origine divine ? Hérodote ne le dit pas. Pas plus que ne le dira la tradition grecque postérieure. Mais le fait de référer ces noms au plus lointain passé leur confère une qualité qui néanmoins va dans ce sens. Création humaine, les noms des dieux sont conçus comme solidaires d'un passé où l'homme était plus proche des dieux. Sans être eux-mêmes divins – ce qui ferait d'eux

des signes parfaitement naturels – ils ne sont pas le produit d'une pure convention. L'intervention de l'oracle leur confère l'autorité d'une caution divine.

Le *Cratyle* en main, on se plaît à imaginer les Grecs en train de penser que les dieux, entre eux, se désignent peut-être avec d'autres noms que ceux qu'on leur attribue communément. Les seuls vrais noms des dieux sont à coup sûr ceux qu'ils se donnent à eux-mêmes, dit en effet Socrate dans le *Cratyle*. Mais de ces noms-là, précise-t-il aussitôt, nous ne pouvons rien savoir⁵¹. La seule chose que nous sachions pratiquement, c'est la manière dont les dieux aiment qu'on s'adresse à eux dans la prière. Une erreur dans l'appellation, à ce niveau-là, annule en effet, chacun le sait, l'efficacité du rite. Ne pouvant remonter jusqu'aux vrais noms, dans l'absolu, on se contentera donc d'analyser les noms cautionnés par la tradition rituelle, des noms donnés par des humains, mais qui ont fait preuve de leur efficacité (400d – 401a). C'est sur ces noms que portent les fameuses étymologies auxquelles se livre alors Socrate. Donner du sens, restituer leur vérité aux noms d'Hestia, de Zeus ou d'Apollon, cela revient à rappeler à la mémoire, en l'explicitant, le débat à l'issue duquel, en des temps très anciens, des hommes très sages ont choisi, pour tel ou tel dieu, telle ou telle appellation. L'étymologie donnerait ainsi la raison, discursive, d'une convention établie par des acteurs inspirés, des onomatourges (pour le mot voir *Cratyle* 389 a) proches des dieux. Elle établirait le procès-verbal de leur antique débat. Un débat étymologique de ce type, bien réel, de l'ordre du performatif, et qui devait avoir commencé depuis quelque temps déjà à l'époque où Platon rédige le *Cratyle*, nous en connaissons un exemple au moins, en Égypte, à Memphis : c'est de cet atelier-là, en effet, un atelier étymologique, que sortira le nom de Sarapis créé à l'usage des Grecs, à partir d'Osiris et d'Apis⁵².

Que faire de l'hiatus évident, pour ne pas dire de la contradiction qui ~~se~~ met en présence ce type de débat où l'on voit se construire le nom d'un dieu⁵³, et l'hypothèse de l'existence d'une langue des dieux opposée à, ou distincte d'une langue des hommes ? La question va rester ouverte, jusqu'au bout. Pour mieux en évaluer l'insistance, je propose d'évoquer brièvement, en conclusion, trois étapes encore de ce long chemin, en commençant par une intervention de Cotta (représentant du courant académicien), au livre I du *De natura deorum*⁵⁴.

Première chose à reconnaître, selon Cotta : les dieux ont autant de noms qu'il y a de langues humaines. Dans les listes pontificales romaines, dit-il (et il est possible qu'il ironise), il n'y a pas beaucoup

de noms. Mais les dieux qui sont désignés par ce petit nombre de noms deviennent innombrables quand on les envisage dans la multiplicité de leurs interprétations, de par le monde (et peut-être dans Rome aussi). Tandis que Velleius, personnage du dialogue auquel Cotta s'adresse de manière taquine, reste appelé Velleius et ressemble toujours à Velleius où qu'il se rende, le dieu romain Volcanus ne se manifeste pas comme tel partout. Jupiter non plus : il sera tantôt Zeus, tantôt Ammon, tantôt autre chose encore, selon les lieux et les circonstances. Ce qui est en cause, dans ce procès d'interminable traduction, ce n'est pas seulement l'appellation du dieu. L'*interpretatio*, en effet, se double, entre autres, d'une métamorphose au niveau de la représentation « imagée », iconique. Jupiter n'est pas toujours nécessairement barbu, Minerve n'a pas partout les yeux pers, Apollon n'est pas toujours imberbe... Rester fixé à ces poncifs serait tout simplement idiot, comme Cotta le fait remarquer à Velleius. Le nom, ici, est considéré à l'instar d'une image, fatalement conventionnelle et conjoncturelle.

Dans le prolongement de ce type de réflexion, les dieux pour Plutarque ne seront « ni barbares ni grecs, ni du Sud ni du Nord »⁵⁵. Ce qui les distingue, d'un lieu à l'autre, ce sont les *timai* et les *proségoriai*, à savoir les sphères d'influence et de prérogatives ainsi que les appellations (les noms), telles que les imposent les diverses communautés officiantes. Dans ces attributions une grande liberté est de mise, ce qui entraîne souvent des difficultés. C'est ainsi que les correspondances repérées par les Anciens entre différents panthéons, et les traductions qui en résultent, ne sont guère univoques. Plutarque signale l'embarras d'Eudoxe de Cnide⁵⁶, qui se demandait, en plein IV^e siècle avant notre ère, pourquoi Déméter, pourtant correspondante incontestée d'Isis, ne partageait pas avec celle-ci le souci des choses de l'amour ; ou encore pourquoi Dionysos, traditionnellement comparé à Osiris, était étranger à la crue du Nil et à la souveraineté sur les morts. L'équivalence fonctionnelle n'est pas systématique. Cette difficulté n'entraîne cependant pas Plutarque à postuler l'hétérogénéité des objets comparés (les divers panthéons). La pluralité des découpages théologiques résulte en effet, pour lui, de la diversité des modes de perception d'une seule et même réalité.

Toutefois, si les modes de perception des principes sont divers, leurs expressions (à la fois cultes et noms, *timai* et *proségoriai*), précise Plutarque, sont chaque fois établies en fonction d'une coutume légitime (*katà nómous*). La vérité, ainsi, n'est ni grecque ni égyptienne. Où que l'on se trouve et – sommes-nous en droit de préciser – quelles que soient les dénominations locales, le seul écueil à éviter

est celui qui détournerait la perception traditionnelle des dieux, nécessairement bonne, soit en direction de l'athéisme (doute exagéré), soit en direction de la superstition (adhésion naïve, entraînant une pratique excessive ou intempestive)⁵⁷. La leçon de Plutarque, par ce biais, rejoint celle de Cotta aussi bien que celle d'Hérodote. À chaque peuple, à chaque cité sa coutume (ses *nómoi*). Ce qui suppose le postulat double et simultané d'une vérité universelle et de l'irréductible spécificité de ses expressions locales.

Au terme de ce parcours, le traité de Jamblique sur *Les Mystères d'Égypte* nous plonge au cœur du débat qui s'instaure chez les néoplatoniciens autour des usages magiques et théurgiques de la langue des dieux. La réflexion concerne l'efficacité des noms apparemment dépourvus de signification⁵⁸. Il s'agit de ce que les spécialistes de la magie antique appellent les *voces magicae*, ou *voces mysticae*, à savoir des formules et des noms transposés de langues étrangères, ou simplement énigmatiques, fréquemment utilisés dans les invocations rituelles auxquelles se livrent les magiciens et les théurges dont Jamblique, contre Porphyre, se fait le défenseur.

Jamblique (VII, 4-5) se demande donc pourquoi les Hellènes, pour s'adresser aux dieux, préfèrent les désignations barbares à celles qui leur sont propres. La réponse est : parce qu'elles ne sont pas chargées de représentations-écrans. Leur étrangeté respecte l'indicible. De plus, ces dénominations sont issues de peuples sacrés et très anciens (les Égyptiens, les Assyriens) qui ont reçu des dieux eux-mêmes l'enseignement des mystères. Il convient de respecter cet héritage, de le prolonger de manière immuable.

Pour Jamblique, les noms divins se répartissent en effet en deux catégories : ceux dont nous ne comprenons pas le sens mais qui ont un sens pour les dieux ; et ceux dont nous comprenons le sens parce que les dieux eux-mêmes nous en ont donné l'explication. Cette seconde catégorie concerne les noms transmis dans le cadre de rituels mystériques institués (comme à Éleusis) par les dieux eux-mêmes.

Jamblique nous entraîne dans une direction très voisine de celle où nous orientait Platon quand il faisait allusion à une langue des dieux, que nous ne connaissons pas. La suite de son raisonnement nous invite, sur ce point, et à l'instar de Platon, à une prudente réserve. Deux motifs différents sont en effet par lui combinés : celui d'une réelle parenté d'origine (une *suggeneía*) entre les peuples sacrés et les dieux ; et celui de l'immutabilité de la tradition, une qualité qui renvoie elle aussi, mais sur un autre mode, analogique, à l'idée d'une parenté avec les dieux. Il n'est pas question d'identi-

fiction avec les dieux. Il n'est pas dit que les « noms barbares » sont issus tels quels de la langue des dieux, mais seulement qu'ils sont issus de langues (au pluriel) proches de celle des dieux. En utilisant des formules provenant des langues de peuples sacrés, on se rapproche de manière asymptotique, mais sans jamais y parvenir, des dieux eux-mêmes et de leur langue.

« Il faut, écrit-il, comme si les antiques prières étaient des asiles sacrés, les conserver toujours les mêmes et de la même manière, sans en rien retrancher, sans y rien ajouter qui provienne d'ailleurs⁵⁹. » Il ne faut pas forcer le sens de ce texte. Jamblique ne dit pas que les dieux parlent une quelconque langue barbare : il faudrait alors décider, entre l'assyrien, ou l'égyptien. Ce que nous appellerions l'adéquation du signe au signifié, le dieu nommé par lui-même dans sa propre langue, cela est encore et toujours présenté comme restant hors de portée. Nous sommes ici encore dans une tradition de pensée qui se refuse à accepter littéralement les prétentions de certains praticiens, alors même qu'elle s'intéresse de près à leurs techniques. Jamblique fait expressément allusion à ces « procédures de sorciers » (*goêtôn technásmata*, VII, 5 = 258, 6-7), lesquelles comprennent certainement les rites vocaux attestés par les papyri grecs magiques. Les sortilèges de la glossolalie prophétique y donnent la parole, et par là même l'existence, à de redoutables démons. Mais que dit Jamblique ? « Abandonne donc les suppositions qui tombent à côté de la vérité. Par exemple que celui qui est invoqué (le dieu ou le démon, celui qu'on appelle) serait égyptien ou se servirait de la langue égyptienne. Mais suppose plutôt ceci : étant donné que la fréquentation des dieux a été attribuée d'abord aux Égyptiens, les dieux aiment qu'on les appelle selon les règles égyptiennes. Ces choses-là ne sont pas toutes des "procédures de sorciers" : comment en effet ces noms seraient-ils des fictions imaginaires, eux qui sont les mieux compris par les dieux, et qui nous lient le mieux à eux. Il ne manque, à ces noms sans lesquels il n'y a pas d'opération hiératique, qu'une force égale à celle des êtres supérieurs. »

Une étude récente sur « Les voix de la Sibylle et les rites vocaux des magiciens » montre comment, dans les textes magiques grecs d'Égypte, le magicien qui siffle, fait claquer sa langue, imite la voix perçante des oiseaux, expire, inspire, souffle, mugit, gémit et prononce les noms secrets des dieux, aux limites du langage humain, ce magicien se fait vraiment le « linguiste des divers registres des langages divins »⁶⁰.

Le praticien des *Papyri Graeci Magici* prétend connaître les noms secrets des « démons ». Celui qui le consulte et paie pour cela est

vraisemblablement persuadé, lui aussi, que ce spécialiste est capable de parler la langue des dieux. Dans sa réponse à Porphyre, Jamblique prend la défense de la théurgie, à savoir un exercice spirituel faisant précisément appel à des procédures inspirées de techniques magiques de ce type. Il s'efforce toutefois de maintenir un écart entre la théurgie et la prétention des sorciers (*goétai*). Les noms barbares (les *onómata bárbara*) ne relèvent pas à ses yeux directement de la langue des dieux, mais représentent plus modestement des dénominations très anciennes, remontant à l'époque où se tissent les premiers contacts entre hommes et dieux.

Jamblique emprunte, pour répondre à Porphyre, le nom et le rôle d'un prêtre égyptien, Abammon. Jan Assmann a montré comment on peut lire dans la réflexion que ce personnage développe sur les noms apparemment « dépourvus de sens », les *nomina barbara*, le souvenir d'une authentique doctrine égyptienne des hiéroglyphes en tant que paroles des dieux (*mdw ntr*)⁶¹. Cette lecture, Assmann lui-même en signale cependant les limites, quand il souligne la différence qui sépare un prêtre portant le masque du dieu, lors d'un rituel verbal, et un mystique cherchant à se rapprocher du dieu, dans une pratique théurgique visant à l'*unio mystica*. Cette réserve, rapportée au dossier que nous venons de parcourir, renforce notre sentiment : le programme égyptien du philosophe syrien Jamblique rejoint l'émerveillement grec le plus ancien devant les pouvoirs du langage, et partant devant les pouvoirs de ceux qui maîtrisent le langage, sorciers y compris⁶².

NOTES

1. Sur les mots ailés, les *épea pteróenta*, ou les discours ailés, les *ápteroi mûthoi* (avec alpha d'intensité), voir l'*Odyssée* 17, 45-60; 19, 15. 31; 21, 380-387; 22, 394-400; etc.

2. Cela ressort du dossier, sinon de l'analyse et des conclusions de R. B. Onians, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge, Royaume-Uni, Cambridge University Press, 1951, p. 67-70 (trad. par Barbara Cassin, Armelle Debru, Michel Narcy, *Les Origines de la pensée européenne sur le corps, l'esprit, l'âme, le monde, le temps et le destin : où l'on interprète de façon nouvelle les témoignages des Grecs, des Romains et d'autres peuples apparentés ainsi que quelques croyances fondamentales des juifs et des chrétiens*. Paris, Éditions du Seuil, 1999). Pour les *phrènes*, voir l'article essentiel de J. Redfield, « Le sentiment homérique du moi », in *Les Usages de la nature (Le Genre humain, n° 12)*, Paris, Éditions du Seuil, 1985, p. 93-111.

3. Au vers 278. Sur la rumeur comme parole ailée, ce « monstre à plumes » et son rapport au mythe, voir Marcel Detienne, « La Rumeur, elle aussi, est une déesse », in *La Rumeur (Le Genre humain, n° 5)*, Paris, 1982, p. 71-80.

4. Le texte le plus explicite à cet égard demeure le passage consacré aux pouvoirs magiques du langage in *l'Éloge d'Hélène* de Gorgias, *Les Sophistes. Fragments et témoignages*, traduit et présenté par J.-P. Dumont, Paris, PUF, 1969, p. 86-88.

5. *Odyssée*, III, 332, avec scholies. Voir aussi Aristophane, *Paix* 1109 et schol., et 1021.

6. Hérodote, *Histoires*, VIII, 138; Xénophon, *Anabase* I, 2,13; Théopompe chez Elien, *Histoire variée* III, 18; voir Pausanias I, 4,5; Athénée II 456.

7. Plutarque, *Vie de Sulla* 27, 2, dans la traduction de la *Collection des universités de France*.

8. Voir Platon, *Lois* 854 b et 877 e.

9. *Mégan oukh henòs allà pollón stenagmôn háma thaumasmôï memigménon*.

10. Plutarque, *Sur la disparition des oracles* 17; voir Philippe Borgeaud, « La mort du Grand Pan », in *Revue de l'histoire des religions*, n° 200, 1983, p. 3-39.

11. Selon Pausanias I, 23, 6-7.

12. Lécythe à figure noire décoré par le peintre dit « de Beldam », Athènes 1129, *ABL* 266,1; voir G. M. Hedreen, *Silens in Black-figure Vase-painting*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1992, p. 95, note 53. Voir *Périple d'Hannon* § 18 (*Geographi Graeci Minores* I, p. 13 sq.).

13. Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque* I, 96 = I, 9,11 trad. B. Massonnie et J.-C. Carrière, *La Bibliothèque d'Apollodore*, Paris-Besançon, 1991 (*Annales littéraires de l'université de Besançon*, 443).

14. Phérécyde, F 33 Jacoby = schol. *Odyssée* XI, 287. Trad. Massonnie et Carrière, *La Bibliothèque d'Apollodore*, p. 170.

15. Pierre Grimal, *Romans grecs et latins*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1958: présentation et traduction de la *Vie d'Apollonios de Tyane*, de Philostrate, p. 1025-1338.

16. Porphyre, *De l'abstinence*, III, 3, 7.

17. Aristote, *Les Parties des animaux*, II, 16 (659-660).

18. Aristote, *Histoire des animaux*, I,1 (488 a 33): *kaì toutôn tà mèn diálekton échei tà d' agrámmata*.

19. *Histoire des animaux*, op. cit., IV, 9 (536 a-b).

20. Porphyre, op. cit., III, 2-6.

21. *Ibid.*, III, 4, 7, trad. J. Bouffartigue et M. Patillon, *CUF*.

22. *Ibid.*, III, 5, 3, *id.*

23. *Sigôntes menúousin* (*ibid.*, III, 5, 5): et les oiseaux comprennent mieux que nous ces avertissements, qu'ils nous transmettent. Voir Ovide, *Fastes* I, 446, cité plus haut.

24. Philippe Hoffmann, « Le sage et son démon. La figure de Socrate dans la tradition philosophique et littéraire », in *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, t. VIC (1985-1986), p. 417-435; t. VC (1986-1987), p. 295-305.

25. W. Theiler, « Die Sprache des Geistes in der Antike », *Festschrift Albert Debrunner*, Berne, A. Francke, 1954, p. 431-440; Curzio Chiesa, « Le problème du langage intérieur dans la philosophie antique de Platon à Porphyre », in *Théories linguistiques et opérations mentales, Histoire Epistémologie Langage* 14/IIIS. Auroux (éd.), 1992, p. 15-30.

26. Marcel Detienne et G. Hamonic (sous la direction de), *La Déesse parole. Quatre figures de la langue des dieux*, Paris, Flammarion, 1995, p. 7 et p. 51.

27. Hériode, *Théogonie* 164-166, trad. Mazon légèrement modifiée.

28. Porphyre, *De cultu simulacrum*, fragment 8 Bidez, cité par Eusèbe, *Préparation évangélique* III, 11, 42-44 (trad. Des Places, *Sources chrétiennes* n° 228, p. 227). Hermès en érection (vieux motif lié depuis Hérodote au dossier des mystères cabiriques) sera alors censé signifier la raison séminale (le *lógos spermatikós*) qui pénètre tout. Voir l'interprétation stoïcienne de Cornutus, *Compendium Mythologiae* 16, avec F. Buffière, *Les Mythes d'Homère et la Pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1956, p. 295, note 83.

29. Homère, *Odyssée*, X. 303 sq. trad. Jaccottet.

30. Françoise Bader, *La Langue des dieux ou l'Hermétisme des poètes indo-européens*, Pise, Giardini, 1989. Voir R. Lazzeroni, « lingua degli uomini e lingua degli dei »,

ASNP, S. II, XXVI, 1957, p. 1-25; C. Watkins, « Language of Gods and Language of Men : Remarks on Some Indo-European Metalinguistic Traditions », in *Myth and Law among the Indo-Europeans*, Berkeley-Los Angeles-London, J. Puhvel (éd.), University of California Press, 1970, p. 1-17.

31. On pourrait être tenté d'en chercher la postérité, ou une forme de postérité, dans l'écriture énigmatique (en *griphoi*) de l'*Alexandra* de Lycophron. Mais il s'agit en fait, dans cet extraordinaire témoignage de virtuosité hellénistique, de tout autre chose, à savoir d'un jeu érudit sur l'expression oraculaire. Je remercie André Hurst, subtil praticien de Lycophron, de m'avoir rendu prudent sur ce point. Voir Licofrone, *Alessandra*, a cura di Massimo Fusillo, André Hurst et Guido Paduano, Milan, Guerini, 1991.

32. Jan Assmann, appendice sur « La théorie de la "parole divine" (*mdw ntr*) chez Jamblique et dans les sources égyptiennes », in J. Assmann, *Images et rites de la mort dans l'Égypte ancienne. L'apport des liturgies funéraires*, Paris, Cybele, 2000, p. 107-127.

33. J. Strauss Clay, *The Politics of Olympus. Form and Meaning in the Major Homeric Hymns*, Princeton University Press, 1989, p. 147, renvoyant à S. Scheinberg, « The Bee Maidens of the Homeric Hymn to Hermes », *Harvard Studies in Classical Philology*, n° 83, 1979, 11.

34. Entre autres dans l'arétalogie de Maronée, aux vers 22-23 : voir Y. Grandjean, *Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée*, Leiden, Brill, 1975, p. 17-21.

35. Platon, *Philèbe*, 18 B. voir H. Joly, « Platon égyptologue », *Silex* 13 (1979), p. 34-42 (spécialement p. 35-36, sur « La grammatologie de Teuth »). Et bien sûr Jacques Derrida, « La pharmacie de Platon, *Tel Quel* 32 (1968), p. 3-48; 33 (1968), p. 18-59, texte repris dans *La Dissémination*, Paris, Éditions du Seuil, 1972, p. 69-197. Sur Platon, l'oralité et l'écriture, voir M. Vegetti, « Dans l'ombre de Thoth. Dynamiques de l'écriture chez Platon », in *Les Savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Marcel Detienne (éd.), Lille, Presses Universitaires de Lille, 1988, p. 387-419.

36. On découvre toutefois que cette inquiétude, en ce qui concerne l'Égypte, se révèle exagérée puisque le prêtre de Saïs qui parle à Solon dans le *Timée* (22 b 3-4; 23 d 4-5) pour montrer combien courte est la mémoire des Grecs, n'a pas besoin de lire les textes gravés dans le sanctuaire de Neith : il connaît par cœur la leçon qu'il adresse à son hôte athénien. Voir L. Brisson, « L'Égypte de Platon », *Les Études philosophiques*, 1987, p. 152-167, en particulier p. 159 : « [...] Dans ce contexte le rôle de l'écriture se voit réduit à celui de contrôle – au sens étymologique du terme "contre-rôle : registre tenu en double" – d'une tradition orale qu'elle ne supplée jamais. »

37. Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique* I, 16, 1 (trad. M. Casevitz, *Naissance des dieux et des hommes*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « La roue à livres », 1991); voir aussi le récit « phénicien » attribué à Sanchuniathon, auteur fictif situé avant la guerre de Troie par Philon de Byblos, que cite Eusèbe, *Préparation évangélique* I, 9, 24 (trad. J. Sirinelli et E. des Places, *Sources chrétiennes*) : « [...] Sanchuniathon, homme très savant et très habile qui désirait apprendre de tout le monde ce qui s'est passé depuis l'origine, depuis que l'Univers existe, mit tout son zèle à tirer de sa cachette l'œuvre de Taautos. Il savait que, de tous ceux qui ont vécu sous le soleil, Taautos est le premier à avoir inventé l'écriture et à avoir entrepris d'écrire des livres, et il l'a mis à la base de son traité. Les Égyptiens l'ont appelé Thôûth, les Alexandrins Thôth et les Grecs ont traduit son nom par Hermès. »

38. Jan Assmann, « La théorie de la parole divine (*mdw ntr*) chez Jamblique et dans les sources égyptiennes », voir *supra* note 32.

39. P. Grandet, *Hymnes de la religion d'Aton*, Paris, Éditions du Seuil, 1995, p. 111.

40. S. Sauneron, *Les Fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1962, p. 103 (Esna 250. 12). Je remercie Youri Volokhine de m'avoir signalé, entre autres informations égyptologiques, cette référence.

41. Dans la traduction d'A. Bernand et O. Masson, *Revue des études grecques*, n° 70, 1957, p. 3-15. n° 1.

42. Inventaire n°s 48894 et 1270.

43. Voir F. Hartog, « Voyages d'Égypte », dans : *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1996, p. 49-86.

44. Psammétique I (663-609 av. J.-C.), deux générations au plus avant Hérodote!

45. Jusqu'à l'empereur Frédéric II d'Allemagne et à Jacques IV d'Écosse.

46. Sur la représentation grecque de la Phrygie, voir Philippe Borgeaud, *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « La Librairie du XX^e siècle », 1996, p. 19 sq.

47. La réponse de l'oracle, *mantéion*, ou *chréstérion*, reprend et retourne les termes de la question : à *ei anélontai* (« s'ils devaient adopter ») répond le *aneîle chrâstai*, « il enjoint d'utiliser », de *chrâomai*, qu'on pourrait aussi entendre comme « il enjoint de consulter [comme oracle] ».

48. Walter Burkert, « Herodot über die Namen der Götter. Polytheismus als historisches Problem », in *Museum Helveticum* n° 42, 1985, p. 121-132; J. Rudhardt, « De l'attitude des Grecs à l'égard des religions étrangères », in *Revue de l'histoire des religions*, n° 209, 1992, p. 219-238 (voir en particulier p. 227-228). Voir aussi Philippe Borgeaud, « Manières grecques de nommer les dieux », in *Colloquium Helveticum*, n° 23, 1996, p. 19-36, dont je reprends ici certaines propositions en les transformant et en les développant.

49. Plutarque, *Isis et Osiris* 61 (375 D).

50. On remarquera qu'Hérodote présente les Pélasges, qui sont supposés ne pas parler grec, comme utilisant le mot *theôs* (dieu), un mot grec pour lequel ces mêmes Pélasges inventent une étymologie à partir du grec (*títhemi*). Ce qui pourrait nous sembler incohérent relève en fait du même procédé qui aboutit à donner une origine égyptienne aux noms des dieux grecs!

51. Socrate (avec une certaine ironie) déclare à Hermogène, dans le *Cratyle* 400 D, que le bon sens consisterait à dire que « des dieux nous ne savons rien, ni des noms dont ils peuvent personnellement se désigner, car eux, c'est clair, les noms qu'ils se donnent sont les vrais » (trad. Léon Robin).

52. Voir Philippe Borgeaud et Youri Volokhine, « La formation de la légende de Sarapis : une approche transculturelle », in *Archiv für Religionsgeschichte*, n° 2, 2000, p. 37-76.

53. Type de débat fort ancien au demeurant, si l'on en juge par la *Théogonie* d'Hésiode : le nom d'Aphrodite au vers 197, et bientôt celui des Titans aux vers 207-210, leur sont conférés à la suite d'un raisonnement étymologique. Il en ira de même de Pandore et d'Épiméthée (dans les *Travaux*).

54. « D'abord, il y a autant de noms de dieux qu'il y a de langages humains. Si toi, Velleius, tu conserves ton nom où que tu ailles, Vulcain en revanche n'a pas le même nom en Italie, en Afrique, en Espagne. D'autre part le nombre des noms n'est pas grand, même dans nos livres pontificaux, alors que les dieux sont innombrables : ils n'ont donc pas de noms ? » (I, 84, trad. Clara Auvray-Assayas, Les Belles Lettres, coll. « La roue à livres »).

55. Plutarque, *Isis et Osiris*, 67 (377 E-F).

56. « Fragment 298 », in *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*, éd. F. Lasserre, Berlin, de Gruyter, 1966.

57. *Loc. cit.*, 67 (378 A).

58. Pour une réflexion contemporaine et anthropologique sur le même thème, voir S. J. Tambiah, *Culture, Thought, and Social Action*, Cambridge, Massachusetts et Londres, Harvard University Press, 1985, p. 17-59 (« The magical power of words »).

59. Trad. des Places.

60. S. Crippa, « Entre vocalité et écriture : les voix de la Sibylle et les rites vocaux des magiciens », in C. Batsch, U. Egelhaaf-Gaiser et R. Stepper (Hg.), *Zwischen Krise und Alltag, Conflit et normalité*, Stuttgart, 1999, p. 95-110; *ead.*, « La voce e la visione. Il linguaggio oracolare femminile », in *I Sibille e Linguaggi Oracolari. Mito Storia Tradizione*, Chirassi Colombo et T. Seppilli (sous la dir. de), Pise-Rome 1999, p. 159-189. Comme exemple on peut lire le PGM XIII : voir *La Magie. Voix secrètes de l'Antiquité*, textes traduits et présentés par P. Charvet et A.-M. Ozanam, Paris, Nil éditions, 1994, p. 105 sq. en particulier.

61. Jan Assmann, « La théorie de la "parole divine" (*mdw ntr*) chez Jamblique et dans les sources égyptiennes », voir *supra* note 32.

62. Que soient ici remerciés, pour leurs amicales et précieuses réactions, non seulement les participants au colloque de Genève organisé en décembre 2000 par Olivier Pot, mais aussi les étudiants, les collègues et les auditeurs qui sont intervenus lors du séminaire que j'ai donné durant le mois de mai 2001 à l'EPHE de Paris, Section des sciences religieuses, invité par Stella Georgoudi.

