



HAL
open science

**Sens et pouvoirs de la nomination dans les cultures
hellénique et romaine. Tome II. Le nom et la
métamorphose**

Suzanne Gély

► **To cite this version:**

Suzanne Gély (Dir.). Sens et pouvoirs de la nomination dans les cultures hellénique et romaine. Tome II. Le nom et la métamorphose. Presses universitaires de la Méditerranée, 330 p., 1992, Séminaire d'études des mentalités antiques, 2-905397-43-8. hal-03270642

HAL Id: hal-03270642

<https://hal.science/hal-03270642>

Submitted on 25 Jun 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

*

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

TOME II

LE NOM ET LA MÉTAMORPHOSE

Textes recueillis et présentés par Suzanne Gély

Ouvrage publié avec le concours du
Centre National de la Recherche Scientifique

PUBLICATIONS DE LA RECHERCHE
UNIVERSITÉ PAUL VALÉRY

*A Robert Combès,
en témoignage de reconnaissance et d'amitié*

SENS ET POUVOIR DE LA NOMINATION dans les cultures hellénique et romaine

TOME II

| | |
|---|----------|
| - Préface de Suzanne Gély | 1 |
| I. Noms de lieux et de personnes : | 5 |
| Les modèles antiques et leurs développements | |
| - Michel Casevitz : Remarques sur la forme, la place et la fonction des noms propres chez Homère | 7 |
| - Dominique Briquel : Le système onomastique féminin dans les épigraphies de l'Italie préromaine | 25 |
| - Corinne Bonnet : Le nom de Melqart | 37 |
| - Colombe Couëlle-Dezeuze : L'image et le nom : proposition de lecture sur un vase attique du Musée de Naples | 49 |
| - Raymond Chevalier : La toponymie, reflet des mentalités dans la Rome antique ... | 79 |
| - Rolande-Michelle Bénin : Les dénominations du Christ-Logos dans le <i>Poème II. 1. 1</i> de Grégoire de Nazianze | 113 |
| - Marguerite Soulié : Note sur les noms bibliques dans la polémique des guerres de religion | 135 |

Sommaire

**II. Nom, concept et production esthétique..... 141
du sens**

- **Lucette-Elyane Roux :**
L'acuité d'esprit et la production du sens saisie dans sa genèse :
étude du champ sémantique du goût, dans le 1er livre du
Criticon de Baltazar Gracian. Nomination et initiation 143

**III. Topos, Mythos, Logos : L'utopie,
de Platon aux temps modernes.**
Ruptures et continuités
(Actes de la Table ronde du 2 février 1989) 175

- **Suzanne Gély :**
Désignation négative et dénomination utopique
(introduction) 177
- **Maria-Luisa Silvestre :**
La première politique de Platon : modèles géographiques et
lieux de l'utopie politique du monde antique 181
- **Maria de Moraes-Augusto :**
Le discours utopique dans la *République* de Platon 201
- **Marie-José Bénéjam-Bontems :**
Mythe et Utopie 215
- **Luc Borot :**
L'Angleterre et ses utopies, de Thomas More à
James Harrington : l'inscription de l'histoire nationale
dans la fiction utopique 227
- **Pierre Ronzeaud :**
Propositions pour une étude de la fortune du modèle
platonicien dans le discours utopique classique
(conclusion) 261

Sommaire

| | |
|--|-----|
| IV. Métamorphoses du nom : | 273 |
| Métaphore et métonymie (Actes de la table ronde du 18 janvier 1990) | |
| – Xavier Mignot : Pouvoir et devoir dénommer | 275 |
| – Michèle Fruyt : La dénomination par métaphore et métonymie en latin | 279 |
| – Mireille Armisen-Marchetti : Métaphore, dénomination et concept chez Sénèque | 291 |
| – Suzanne Amigues : Le rôle de la métaphore dans la formation des noms grecs de plantes | 295 |
| – Suzanne Gély : Perspectives | 309 |
| – Postface d'Alain Moreau : Le fil d'Ariane | 311 |
| – Résumés | 313 |

Suzanne GÉLY
Université Paul Valéry, Montpellier III

PRÉFACE

La fonction la plus évidente du nom est la désignation. Or désigner porte à *signifier*¹- jusques et y compris dans le mythe et dans l'irrationnel. Mais qu'est-ce que signifier, sinon conduire à cerner les caractères² d'une entité, sur les chemins de l'abstrait au concret ou vice versa, en la situant dans un espace et dans un moment, eux-mêmes conçus soit comme réels, historiques, soit comme appartenant à un « au-delà » (ou « au-dessus », ou « au-dessous ») des espaces et des temps ordinaires ?

Aussi l'usage fait de la dénomination des personnes dans leurs rapports aux lieux - géographiques, ethniques, sociaux -, et, de ce fait, implicitement, dans leurs rapports à des durées, dénonce-t-il un souci manifeste d'orientation³. Un examen des emplois et des formes du nom propre chez les Anciens aussi bien dans les textes littéraires que dans les documents épigraphiques et iconographiques, atteste ou confirme une connexion - mobile et plurielle souvent - entre signes et sens. « Meaning is use », la célèbre formule de Wittgenstein trouve donc un champ privilégié de vérification, au cœur d'une méditation globale sur « la relation interne de représentation qui existe entre le langage et le monde »⁴.

On ne s'étonnera donc pas que l'examen qui se poursuit ici des *sens et des pouvoirs de la nomination*⁵ dans l'optique d'ensemble d'une étude des mentalités antiques, nous conduise à pousser nos investigations dans le champ immense offert par l'*anthroponymie et la toponymie* des mondes hellénique et romain, au confluent des cultures environnantes quand ce n'est pas, à travers les mythes charriés par les voyageurs et métamorphosés par les poètes phares, au contact des contrées et des hommes des confins les plus nébuleux - modèles imaginaires, autant et plus que géographiques, des premières fictions -. Autour d'une table-ronde internationale le 2 février 1989, s'est précisément condensée une réflexion sur l'*utopie* (*οὐ-τοπία) depuis ses sources antiques, notamment platoniciennes, jusqu'à ses développements modernes. Les *Actes* de cette rencontre constituent le troisième point du

présent ouvrage. De la métamorphose du monde « réel » dans l'« artifice conceptueux » de Gracian (deuxième point) et dans la dénomination utopique, nous avons abouti à une réflexion sur la métamorphose qui s'opère par le nom et dans le nom lors de l'effort de saisie et de représentation de ce monde (extérieur comme intérieur à l'esprit) : la table ronde du 18 janvier 1990 sur *métaphore et métonymie* (dont les *Actes* constituent la dernière partie de ce recueil) envisageait cette action des langues et du langage dans les domaines grec et latin.

Que soient ici remerciés tous ceux qui ont accepté de nous offrir le secours de leurs compétences et de leur sagacité en des entreprises dont nous ne méconnaissons pas les risques, si nous en apprécions de jour en jour la fécondité. D'autres travaux s'approfondissent, s'orientent, s'ordonnent. Ceux qui s'y consacrent trouveront joie et profit dans les nouveaux concours qui leur seront apportés.

Veillent les lecteurs érudits tenir compte du souci qui demeure le nôtre d'offrir des textes accessibles à un public cultivé - sans être obligatoirement spécialisé.

Faut-il ajouter que la référence à l'Ancien n'exclut nullement de notre part la conscience de l'Ecart, de la Modification, et des valeurs propres, *en tous temps*, de la Modernité ?

NOTES

1. Nos premiers travaux se sont employés à le montrer (cf. n. 5).
2. Au sens où Scaliger entendait le terme « *character* », c'est-à-dire à la fois comme une marque - objective - et comme une empreinte - efficace -, matière et forme à même de combler l'abîme entre les mots et les choses dans une reproduction active du réel (cf. *La statue et l'empreinte, la Poétique de Scaliger, Actes du Colloque de Tours, 1983* rec. par C. Balavoine et P. Laurens) : perspective intermédiaire entre celle de l'auteur du *Cratyle* et celle du théoricien de la *poiesis-mimesis*.
3. Cf. les valeurs du latin *locus*.
4. *Tractatus logico-philosophicus*, éd. Gallimard, trad. Vlonowski, B, 4.014, p. 47 ; ce qui ne signifie nullement, à nos yeux, que les mots n'aient « pas de sens, seulement des emplois » (sur ce débat, voir notamment : John R. Searle : *Speech Acts*, Cambridge, 1969 ; *Intentionality*, Cambridge, 1983 ; Xavier Mignot : « Les mots ont-ils un sens ? », *Bulletin de la Société Linguistique de Paris*, 1988, fasc. 1, pp. 1-39).
5. Cf. les Actes du colloque de Montpellier 23-24 mai 1987, publiés en 1988 à Montpellier (Publications de l'Université Paul Valéry - Montpellier III).

I

Noms de lieux et de personnes

Les modèles antiques et leurs développements

MICHEL CASEVITZ
Université Lumière - Lyon 2

**REMARQUES SUR
LA FORME, LA PLACE ET LA FONCTION
DES NOMS PROPRES CHEZ HOMÈRE**

*Il y a des lieux où il faut appeler Paris, Paris, et
d'autres où il la faut appeler capitale du
royaume.*

Pascal. *Pensées.*

L'étude onomastique intéresse autant le critique littéraire que le linguiste : il n'est pas sans profit de remonter par exemple, par l'étude des noms propres, le flux des colons partis de Normandie ou du Poitou et qui firent souche en Amérique du Nord. Mais l'étude des noms propres se heurte souvent à de singulières difficultés : signe de la personne, le nom généralement tend à disparaître avec elle s'il n'est pas inclus dans une famille qui le perpétue, le conservant ainsi mais lui ôtant aussi sa singularité; et il arrive parfois que, la famille s'éteignant, le nom "tombe" et parfois qu'il soit ensuite "relevé", source de futures recherches en paternité onomastique¹.

L'étude des noms propres homériques offre au linguiste un vaste domaine d'exploration, concernant d'abord la dérivation et la composition nominales archaïques. A cet égard, la récente parution de l'ouvrage de H. von Kamptz² doit être saluée, sans que le sujet soit pour autant épuisé : l'auteur étudie la formation et la signification interne et intrinsèque du nom propre homérique sans s'interroger, tel n'étant pas son propos, sur la place des noms propres dans le vers épique ni sur son rôle dans le récit ou le discours épique. Après avoir rappelé que, comme pour les autres mots mais plus encore, la forme des noms propres est "fille de l'épos", on tentera ici de déterminer la place des noms propres dans l'hexamètre homérique, leurs "lieux", et de voir les cas où les noms propres (humains ou divinités, individus ou peuples,

toponymes) sont désignés par leur dénomination et ceux où une périphrase s'y adjoint ou s'y substitue, ceux où une détermination simple ou multiple accompagne la nomination et ceux où le nom se suffit à lui seul.

Le corpus des noms propres³ est constitué d'anthroponymes ('Αγαμέμνων, 'Αχιλλίλλεός, Θερσίτης, etc.), de théonymes (Ζεύς, 'Ηρη, etc.), désignés par leur nom ou par un patronymique (ainsi 'Ατρείδης, Πηλητιάδης, Πηλείδης ou encore un accusatif Πηλείωνα, Κρονίδης ou Κρονίων, etc.), d'«ethnonymes» (Achéens, Argiens, Danaens⁴, Troyens, etc.), de toponymes (Troie, Argos, Ida, Olympe, etc.).

On a souvent insisté sur les nécessités métriques qui conditionnent l'emploi des noms propres : on sait en effet que la forme des noms est susceptible de les empêcher théoriquement d'apparaître dans la structure fixe de l'hexamètre ou de les y confiner à une place définie. Ce conditionnement des emplois s'ajoute aux nécessités du style oral, formulaire, pour assigner à résidence fixe dans le vers les noms propres et leurs déterminants⁵.

De fait, certains mots ou certaines de leurs formes, ne pouvaient se couler tels quels dans le moule de l'hexamètre dactylique⁶. Mais les aèdes ont adapté les mots aux mètres pour les employer en certaines places, notamment les noms propres, au moins partiellement. Ainsi Αἰθιοπήας (*Il.* 1,423 fin de vers) se substitue à Αἰθίοπας (*Od.* 1,22 et 23; 4,84, devant consonne), cependant que le génitif Αἰθιόπων (*Il.* 23,206 début de vers; *Od.* 5,282, 2^e-3^e pieds) et le datif Αἰθιόπεσσιν (*Od.* 5,287, 4^e-5^e pieds) entrent sans problème dans le vers. De l'anthroponyme 'Αντιφάτης (*Od.* 15,243 début de vers), le génitif 'Αντιφάταο est attendu (*Od.* 10,106 et 199, fin de vers, avec Λαιστρθυγόνος aux 3^e et 4^e pieds), de même que l'accusatif 'Αντιφάτην (*Il.* 12,191, début de vers; *Od.* 15,242, 2^e -3^e pieds); mais l'accusatif 'Αντιφατήα, forme analogique des nombreux anthroponymes en -εύς (*Od.* 10,114, fin de vers) permet à l'aède d'employer le mot à la même place qu' 'Αντιφάταο.

Jamais la contrainte métrique n'interdit l'emploi d'un nom. Elle amène à adapter sa forme : c'est à sa volonté que le poète soumet le nom. Ainsi Achille peut être pourvu d'un ou deux *lambdas*, Ulysse d'un ou deux *sigmas*. Lors même que la forme d'un nom permet qu'il soit employé dans l'hexamètre, elle peut être modifiée pour s'adapter à une certaine place du vers; ainsi de Σαρπηδών (16 ex. de ce nominatif, 1 ex. du voc. Σαρπηήδον), on aura, au génitif et au datif, soit Σαρπήδονος (7 ex.),

-ι (2 ex.) soit Σαρπήδοντος (2 ex.), -οντι (1 ex.), l'accusatif n'ayant qu'une forme Σαρπηδόνα (12 ex.). Quelles que soient les contraintes métriques, le poète garde une certaine liberté : s'il veut employer un mot, particulièrement un nom propre, il l'emploie, à la place qu'il veut.

Certains allongements métriques s'expliquent aussi par cette liberté dans la contrainte : allongement du premier *iota* de Πριαμίδης (première de trois brèves), du deuxième *iota* de Δίφιλε (deuxième de quatre brèves), allongement de la première syllabe des mots antispastiques (υ - - υ), qui facilite leur emploi à toute place, que cet allongement soit noté ou non dans la graphie (Εἰλείθια, Οὔλυμπόνδε, Οὔλύμποιο, etc., mais Ἀπόλλωνα, -ι).

La pure licence entraîne d'autres allongements : «la structure rythmique des mots y [= dans le vers] joue un rôle moindre que leur place dans le vers», dit P. Chantraine⁷. Ainsi dans *Illiade* 5,31, pour le nom d'Arès au vocatif :

Ἄρες Ἄρες Βροτολοιγέ, μαιφόνε, τειχεσιπλήτα
"Arès, Arès, fléau des hommes, buveur de sang, assaillieur de remparts ..."

Alors que le nom du Borée vaut généralement un anapeste (23 ex.), il vaut deux longues en deux endroits de *Illiade* (9,5 nominatif et 23,195) à l'initiale du vers associé à Ζέφυρος (même association à l'accusatif en 23,208).

Brève par nature, la deuxième syllabe du vocatif Αἶαν est allongée dans *Illiade* 23,493 (Αἶαν ἴδομενεῦ τε ...), au début du vers (à la même place, en 483, le vocatif Αἶαν a sa syllabe brève allongée par position, devant νεῖκος).

À l'inverse, les anthroponymes en -εύς, dans des emplois formulaires, ont des formes avec abrègement du type Τυδέος υἱόν, comme sont abrégés les thèmes d'où sont dérivés les patronymiques du type Ἀτρείδης et Πηλείων. La flexion avec *epsilon* des noms propres en -εύς et la dérivation des patronymiques en -ευσ avec brève terminant le thème du mot de base en -ίδης est pour ainsi dire spécifique des noms propres : citons pour mémoire Δωριέες (*Od.* 19,177, début de vers), Ἀμαρυγκέα (*Il.* 23,630, 3^e-4^e pieds), Θησέα, Ἰφέα, Καινέα, Πρωτέος, Τυφώος, -έι. De même, Θρηκῶν, où Θρηι- est au temps faible, est à scander soit Θρηι- avec synizèse, soit Θρηῖ- (alors que Θρήικες en *Il.* 4,533 et 10,434 au début de vers vaut un dactyle, de même que Θρήικα

au 4^e pied en *Il.* 2,595, Θρήικας au 2^e pied en 2,844 et 10,488; en fin de vers en 5,462 Θρηκῶν vaut nécessairement deux longues).

La scansion des noms propres est souvent particulière : dans Ἄφροδίτη, Ἀμφιτρύων, Ὀτρυντεύς, le groupe occlusive + liquide ne fait pas position. Pareillement, une brève devant Κρονίων, Δρύας, etc. n'est pas allongée. Dans le vocatif Πάτροκλε (*Il.* 19,287, début de vers), la deuxième syllabe est scandée brève, mais à la même place dans le vers, Πάτροκλον en 302 est scandé avec deux longues (la dernière syllabe y est longue aussi par position); l'accusatif Πατροκλήα se rencontre quatre fois dans l'*Iliade* (dont une avec élision de l'*alpha*). Ailleurs qu'au début du vers, le vocatif Πάτροκλε est scandé avec deux longues (dans *Il.* 11,611; 16,11 et 80; 18,333; 23,19 = 179, -τρο- se trouve au temps fort mais en 24,592 -τρο- est au temps faible); au début du vers en *Il.* 16,830 le vocatif avec élision Πάτροκλ' est à scander avec deux longues (on trouve généralement au vocatif Πατρόκλεις, 15 ex. dans l'*Iliade*).

Signalons encore l'absence d'allongement d'une brève avant Κλυτάιμνήστρη (1 ex. dans l'*Iliade*, 3 dans l'*Odyssée*), avant l'accusatif Κλεωνάς (*Il.* 2,570 fin de vers, seul exemple), avant l'accusatif Πλάταιαν (*Il.* 2,504 1^{er}-2^e pieds, seul exemple), avant Ζάκυνθος (1 ex. dans l'*Iliade*, 2,634, 2^e-3^e pieds; 3 ex. dans l'*Odyssée* : 1, 246 fin de vers, associé à Δουλίχιον et Σάμη, au datif ([= 16,123 = 19,131], repris au nominatif en 9,24; 16,250, 1^{er}-2^e pieds); avant le nom de la ville de Zéleia, à l'accusatif (*Il.* 2,824 1^{er}-2^e pieds) ou au génitif (*Il.* 4,103 = 121 fin de vers); avant le nom du Scamandre (12 ex. dans l'*Iliade* : 8 en fin de vers, 2 au génitif aux 3^e-4^e pieds, 1 au nominatif aux 1^{er}-2^e pieds, 1 au vocatif aux 2^e-3^e pieds).

Ainsi le style oral, avec la rigidité que lui confèrent les formules, n'est pas contradictoire avec la liberté du créateur : la formule est adaptable, flexible, notamment celle dont un nom propre est un des éléments constitutifs⁸. D'ordre métrique ou morphologique, les contraintes n'empêchent pas l'emploi des noms propres à la place que le poète leur assigne dans le vers. Aussi sera-t-il significatif que certains noms propres se trouvent de préférence à certaines places : par exemple, le nom d'Achille, en principe utilisable partout dans le vers (même à la première place, pour peu que l'*alpha* initial soit scandé long), n'est pas placé généralement à l'initiale du vers, pas plus que le nom des Achéens. Et si l'on considère l'ensemble des

noms propres, on s'aperçoit que leur place généralement est à la fin du vers ou, moins fréquemment, à l'initiale; en conséquence, une autre position dans le vers est significative.

Puisqu'il s'agit ici d'indiquer des directions de recherche, notre corpus sera limité au premier chant de l'*Illiade*, sans exclure des aperçus sur le reste de l'épopée. Le chant 1 de l'*Illiade* (611 vers) comprend 323 noms propres (personnes, toponymes) soit presque un NP tous les deux vers, accessoirement au début.

Où et de quelle façon est nommé Achille ? C'est le premier nom qui apparaît dans l'*Illiade*, au v.1, en finale - place banale - mais accompagné du patronymique : Μῆνιν ἄειδε, θεά, Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος. Le nom d'Achille se rencontre vingt fois dans le chant 1, toujours en fin de vers sauf quatre fois. En 74, le vocatif ἦ ἄχιλεῦ est à l'initiale ; le vocatif, marqué par une intonation particulière notée par le recul de l'accent, n'est pas nécessairement marqué par le déplacement du mot : en 131, le vocatif θεοείκελ' Ἀχιλλεῦ reste en fin de vers : tout se passe comme si l'épithète suffisait à rehausser le personnage dans la bouche d'Agamemnon qui le maintient en même temps "à sa place", tandis que Calchas, en 74, lui manifeste un respect particulier, souligné, en plus du déplacement de son nom, par Δίφιλε que la disjonction met en relief.

En 199, quand Achille sent sur sa chevelure la main d'Athènè qui a surgi derrière lui, il est frappé de stupeur : θάμβησεν δ' Ἀχιλεύς.... C'est cette stupeur qu'expriment à la fois le verbe et sa place à l'initiale, ainsi que la place du nom après la coupe trihémimère et avant la coupe penthémimère⁹. Le vers, qui contient trois verbes (exprimant la stupeur, puis la volte-face et enfin la reconnaissance), est encore haché par la pause bucolique. Tout, et notamment la place du NP, concourt à signaler à l'auditeur un moment crucial.

En 240, le serment d'Achille, plein de solennité vibrante d'orgueil et de colère, est exprimé par le héros fier de soi en laissant "à leur place" les Achéens et en mettant en valeur son propre nom : ἦ ποτ' Ἀχιλλῆος ποθή ἔξεται υἱας Ἀχαιῶν \ σύμπαντας ... (la coupe penthémimère, disjoignant le NP de ποθή, contribue aussi à rendre la délectation d'Achille à prononcer son propre nom).

Enfin, en 283, c'est au terme d'un long discours qui occupe trente vers que Nestor adresse une supplication (λίσσομ' Ἀχιλλῆι μεθέμεν χόλον, δς μέγα πάσιν \ ...) à l'Atride : « relâche ton courroux, aie

égard à Achille» (trad. P. Mazon; la note de Leaf *ad loc.* indique à juste titre que le datif Ἀχιλλῆϊ doit être une sorte de *dat. commodi* "en faveur d'Achille"; mais la coupe penthémimère, - à moins que l'hephthémimère ne contribue à détacher χόλον, avant la bucolique¹⁰ -, peut rendre l'importance que Nestor demande à l'Atride de reconnaître à Achille).

Achille est nommé sans déterminant ni adj. patronymique 8 fois (sur 20), dont une fois au vocatif (v. 74 cf. *supra*), quatre au nominatif (v. 54 : mention simple de la convocation à l'assemblée; v. 199 : stupeur d'Achille, voir *supra*; v. 330 : à la vue des hérauts envoyés par Agamemnon, Achille n'est pas joyeux; v. 348 : pleurs d'Achille rendant Briséis), une au génitif (v. 240, cf. *supra*), une au datif (v. 283, cf. *supra*), une à l'accusatif (v. 558 dans la bouche d'Hèrè imaginant que Zeus a promis d'honorer Achille). Le nom d'Achille mentionné seul se trouve ainsi dans le récit aussi bien que dans les discours.

La formule πόδας ὤκυς (ou ποδάρκης) δῖος Ἀχιλλεύς, souvent dans un vers formulaire introduisant les paroles (58, 84, 148, 215, 364; cf. aussi 292; en 489, c'est l'ensemble du vers qui nomme le héros : διογενῆς Πηληῆος υἱός, πόδας ὤκυς Ἀχιλλεύς), est parfois réduite à l'adjectif δῖος devant le NP. Jamais δῖος ne se trouve à côté de l'adjectif patronyme quand celui-ci accompagne le NP : on mentionnait, à l'origine au moins, qu'Achille descendait de Zeus, père d'Éaque (*Il.* 9,191), lui-même père de Pélée, ou alors seulement la filiation directe d'Achille. Sans prétendre que l'adjectif δῖος soit toujours justifié et significatif, il n'est pas contestable que certains de ses emplois ne sont pas sans importance. Ainsi au v. 7, la querelle dont le récit est à la base de *Illiade* oppose Ἀτρείδης τε ἄναξ ἀνδρῶν καὶ δῖος Ἀχιλλεύς : si l'Atride est le seigneur des hommes, maître sur terre, la contestation de son pouvoir n'est pas le fait d'un simple homme seul, Achille étant δῖος, de Zeus et donc divin, a la capacité suffisante pour s'élever contre lui. De même, si en 285, Agamemnon est κρείων, puissant (parmi les hommes), en 292 δῖος fait écho à κρείων. Plus ample, la formule en 121 ποδάρκης δῖος Ἀχιλλεύς fait écho au v. 102 où pour répliquer à Calchas se lève "le héros, fils d'Atrée, le puissant prince Agamemnon" (trad. Mazon) ἦρως Ἀτρείδης εὐρὺ κρείων Ἀγαμέμνων. Dans l'étendue, la place même occupée respectivement par Agamemnon et Achille s'inscrit le poids respectif des deux personnages, importants tous deux sans qu'Achille l'emporte cependant.

La filiation d'Achille est exprimée, dans le chant 1, soit par la formule *διογενῆς Πηλῆος υἱός* (489 ; l'adjectif *διογενῆς* rappelle qu'Achille, par Pélée, remonte à Zeus) soit par l'adjectif patronymique. L'adjectif en *-ίων* se rencontre deux fois, une en fin de vers à l'accusatif (197 *Πηλείωνα*) précédée d'une occurrence aux 2^e-3^e pieds (187 *Πηλείωνι*). L'apparition du patronymique *Πηλείων* dans le récit peut indiquer que le poète ne considère plus le personnage isolé à qui Agamemnon vient de signifier sa volonté et sa prééminence. En nommant le héros *Péleïôn*, le récit le rapproche d'Eaque et de Zeus et prépare sans empêcher la surprise - ce que *δῖος* risquerait de faire, à moins que l'auditeur ne le prenne au sens banal ("divin") ce qui ne préparerait pas non plus la surprise -, l'intervention d'Athènè dépêchée par Hèrè. Cette interprétation est rendue plausible par la seconde occurrence de ce patronymique en 197, quand la déesse touche la chevelure du héros.

Plus banal, le patronymique *Πηληϊάδης* se rencontre deux fois accolé au nom d'Achille, en 1 et 322. Au v. 1, il est évident que le poète donne du poids au héros dont la colère va être chantée. En 322, dans la bouche d'Agamemnon commandant aux hérauts d'aller "à la baraque d'Achille le Péléide", il y a deux explications complémentaires à l'emploi du patronymique avec le NP : Agamemnon montre lui-même l'importance du héros à qui il impose sa propre autorité, mais le poète aussi signifie par le syntagme employé au même cas et à la même place qu'au premier vers qu'on est exactement dans le récit au moment où la colère d'Achille est déclenchée par la violence, l'*hybris* commise par l'Atride.

Le patronymique nomme seul Achille cinq fois dans le chant 1. Dans la bouche d'Agamemnon (131-147) qui s'est adressé à *θεοείκελ ἄχιλλεῦ* (131), le vocatif *Πηλεΐδη* (146, 2^e-3^e pieds) est accompagné de *πάντων ἐκπαγλότατ' ἀνδρῶν*, façon habile du Roi d'imposer sa volonté en feignant d'abord d'avoir égard aux origines d'Achille autant qu'à sa vaillance. Dans la bouche de Nestor (277, même place), le patronymique donne du poids au héros lors même que le locuteur lui démontre qu'Agamemnon a le pouvoir supérieur qu'il tient de Zeus (ayant bien démontré au *Péléide* la prévalence d'Agamemnon, Nestor s'adresse ensuite à l'*Atride* lui-même, 282). Quand Athènè s'est éloignée, après avoir empêché Achille de tirer l'épée, le récit montre le Péléide (223, début de vers), obéissant à la déesse, qui va interpellé l'Atride (224, même place) avec des mots d'insulte (*ἀταρτηροῖς ἐπέεσσιν* 223, cf. 211 *ἔπεσιν*

ὄνειδισον). Les deux patronymiques, à la même place, mettent à égalité dans le récit les deux adversaires (les deux noms n'occuperaient pas le même espace, ne donneraient pas idée sonore de leur égalité, qu'Hèrè par la bouche d'Athènè a annoncée à Achille, cf. 209 ἄμφω ὁμῶς φιλέουσά τε κηδομένη τε). Ce discours du Péléide est aussi conclu par le poète par le patronymique (245). Quand l'Assemblée de la querelle est levée, quand les adversaires sont devenus irréconciliables (304 sq;), le récit montre le Péléide qui se retire avec le Ménoitide et ses compagnons, tandis que l'Atride prépare l'embarquement de l'hécatombe. Trois patronymiques nomment en trois vers (306-308) les héros : à égalité le Péléide et l'Atride (à l'initiale du vers l'un et l'autre), au centre Patrocle (307, 3^e-4^e pieds) qui acquiert de l'importance parce qu'il est nommé par son père et au centre du vers, distingué des autres compagnons d'Achille et ainsi nommé pour se distinguer par la suite à la place d'Achille. Ainsi "le meilleur des Achéens" est nommé selon trois points de vue : personnel (avec ou sans sa qualité distinctive, la vélocité), familial (qui l'inscrit dans son cercle d'appartenance à la race des héros par son père) et divin (par sa mère et par la filiation paternelle), les deux derniers points étant complémentaires; mais l'adjectif δῖος peut à lui seul les inclure tous deux.

Le nom d'Agamemnon peut se rencontrer en toute place à partir du temps faible du 1^{er} pied mais sa structure empêche son emploi en finale à un autre cas que le nominatif : on parlera donc à son propos d'emploi partiellement conditionné. Le nom se rencontre 15 fois au chant 1. Il apparaît au v. 24 (= 378) pour la première fois : ἀλλ' οὐκ Ἀτρεΐδῆ Ἀγαμέμνονι ἦνδανε θυμῷ, à une place remarquable (3^e-4^e pieds, après la coupe penthémimère et avant la pause bucolique), renforcé par le patronymique. En 90, il occupe à l'accusatif une place proche de la finale (4^e-5^e pieds ... Ἀγαμέμνονα εἵπησ), dans un vers où se trouve l'ethnonyme Δαναῶν (2^e-3^e pieds, avant la penthémimère) : Achille rassurant Calchas ne met pas Agamemnon à une place qui le rendrait encore plus redoutable. En 203, le génitif avec le patronymique Ἀτρεΐδαο en fin de vers fait écho au vers 1, avec ordre des termes inverse : ἄβρις d'Agamemnon est la cause de la μῆνις d'Achille. Les onze autres exemples du nom d'Agamemnon (94, 102, 130, 172, 285, 318, 335, 355, 411, 442, 506) sont au nominatif et à la finale du vers : tout se passe comme si le nom, ne pouvant s'employer à la finale - place "normale" - qu'au nominatif, se trouve surtout au nominatif. Le nom au nominatif est amplifié par

l'ensemble du vers en 102 (ἦρωσ Ἀτρείδης εὐρὺ κρείων Ἀγαμέμνων, groupe sujet du verbe ἀνέστη au vers précédent, cf. 355 et 411 ... Ἀτρείδης εὐρὺ κρ. Ἀγ.). La formule προσέφη κρείων Ἀγαμέμνων se rencontre deux fois (130 = 285), ἄναξ ἀνδρῶν précède trois fois le NP (172, 442, 506).

Le patronymique Ἀτρείδης se trouve 19 fois, tandis que Ἀτρείων se trouve une seule fois en 387, à l'accusatif, à l'initiale, dans les propos d'Achille voulant montrer la soudaineté de la colère qui saisit l'Atride (Ἀτρείωνα δ' ἔπειτα χόλος λαβεν ...). Au nominatif, Ἀτρείδης est au début de vers en 7 (avec δῖος Ἀχιλλεύς en fin) en 12 (avec Ἀχαιῶν en fin), où il est le sujet en rejet du verbe ἠτίμασεν (en 11), en 224 (cf. *supra*, remarque sur 223) et en 247 (où Νέστωρ est à la fin) : la première place peut indiquer la prééminence d'Agamemnon, quand un autre personnage est à nommer, moins important donc à installer à la place la plus banale (la substitution d' Ἀτρείδης à Ἀγαμέμνων est peut-être due à l'impossibilité d'employer le NP à la première place). Au vocatif, Ἀτρείδη est à la première place en 122 et 282, interpellation directe, ou aux 2^e-3^e pieds en 232. En 191, l'accusatif Ἀτρείδην est près de la fin (4^e-5^e pieds). Au datif, le patronymique est aux 2^e-3^e pieds (24 = 378, cf. *supra*, et 369 suivi de χρυσηίδα καλλιπάρηον). Au nominatif, Ἀτρείδης est aux 2^e-3^e pieds avec Ἀγαμέμνων en finale en 102 et 355, seul en 313, avant la penthémimère chaque fois. Seul exemple du patronymique en fin de vers, le génitif Ἀτρείδαο au v. 203 n'occupe pas cette place uniquement parce que c'est au génitif qu'il est possible ici (Ἀτρείωνος, -ωνα, -ωνι pourrait occuper la dernière place), il évoque (cf. *supra*), avec ordre des termes inverse, le syntagme du v. 1 Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος.

Le patronyme est aussi rencontré au duel Ἀτρείδα (v. 16 = 375, début de vers) et au pluriel, au vocatif (v. 17, début de vers, avec en finale Ἀχαιοί), désignant Ménélas et Agamemnon.

D'autres personnages sont nommés dans le premier chant de l'*Illiade*. Patrocle apparaît d'abord sous la forme Μενoitιάδης (au datif, v. 307, 2^e-4^e pieds), dans une phrase où Achille était nommé Πηλείδης (nom., v. 306, initiale) puis Agamemnon Ἀτρείδης (nom. v. 308, même place; cf. *supra*). En 337, Achille l'appelle διογενὲς Πατρόκλεις (voc., 2^e-3^e pieds)¹¹.

Concluant les paroles d'Achille, le v. 345 montre Patrocle obéissant (nom., 2^e-3^e pieds). Apparaissant peu, le nom de Patrocle n'a pas de place définie. Ajax apparaît deux fois (138 et 145 près de l'initiale, deux vers où Ulysse est à la fin). Le nom d'Ulysse apparaît toujours à la fin (138, 145, 311, 430, 440)¹².

Parmi les "petits personnages" du Chant 1, Calchas apparaît deux fois à l'initiale (69, nominatif, sujet en rejet de ἀνέστη à la fin de 68, suivi du patronymique Θεστορίδης; 105, acc.) et une fois au vocatif en finale (86) : ce dernier exemple peut laisser supposer que l'emploi au vocatif a tendance à entraîner le déplacement du nom, sans que ce soit une règle. Le nom de Chrysès apparaît quatre fois; la première à l'acc., précédé de τὸν, aux 2^e-3^e pieds avant la penthémimère (11). En 370, le nom au nom. est à l'initiale, le nom d'Apollon occupant la finale; en 450, le nominatif est aux 2^e-3^e pieds, avant la penthémimère. En 442, il est au vocatif à l'initiale, précédé de *Ω (Agamemnon occupant la finale). Le nom de Chrysis apparaît en 111 (3^e-4^e pieds), puis en 143, 310 et 369), avec l'épithète καλλιπάρης en finale, et aux 2^e-3^e pieds en 339 : le nom n'a pas de place fixe et n'apparaît pas à une des deux places privilégiées¹³. Briséis, elle aussi dite καλλιπάρης, apparaît à la place de Chrysis en 184, 323 et 346), et en 336 aux 3^e-4^e pieds. Son père n'est mentionné qu'une fois (392 κούρην Βρισῆος, début de vers; le syntagme réapparaît en 9, 132 et 274, même place). Parmi les autres noms propres rencontrés dans le Chant 1, Lèto est mentionnée en 36 (fin du vers, Apollon occupant l'initiale), Nestor en 247 (fin de vers, *Atreidès* occupant l'initiale), etc.

L'examen des ethnonymes permet d'intéressantes remarques. Le nom des Achéens, Ἀχαιοί, exclu tel quel de l'initiale, apparaît 36 fois au Chant 1, habituellement en finale (29 ex.)¹⁴. Chacune des occurrences "hors places" mérite une explication particulière. Au v. 2, première occurrence, le nom est aux 3^e-4^e pieds (au datif), place qui attire l'attention, avant la bucolique; il est à la même place en 71 avant la bucolique encore, avant Ἴλιον εἶσω, dans le passage où le poète présente Calchas et rappelle son rôle de guide expérimenté. Les cinq autres exemples sont dans les conclusions de discours (244 ... χωόμενος ὄτ' ἄριστον Ἀχαιῶν οὐδὲν ἔτισας repris en 412; Ἀχαιῶν γ est encore avant la bucolique. 284, 1^{er}-3^e pieds ἔρκος Ἀχαιοῖσιν πέλεται πολέμοιο κακοῖο). En 371, la formule (ἐπὶ νῆας) Ἀχαιῶν χαλκοχιτόνων met en relief Ἀχαιῶν après la 3^e trochaïque et avant la bucolique. En 422, le datif

'Αχαιοῖσιν (1^{er}-3^e pieds, avant la penthémimère) apparaît dans les paroles de Thétis à Achille.

Du côté des dieux, la première mention de Zeus (v. 5) le détache entre la 3^e trochaïque et l'hephthémimère. Parmi les onze occurrences du nominatif, cinq sont en finale, quatre à l'initiale, les deux autres sont l'une au 2^e pied (v. 495 après la trihémimère; le nom de Thétis, après la trochaïque, s'y trouve aux 3^e-4^e pieds), l'autre au 4^e pied (v. 279). Parmi les onze occurrences du génitif, cinq sont au 3^e pied, deux au 2^e pied, les quatre autres se trouvent à différents pieds. Des quatre datifs Δίι, deux sont aux 3^e-4^e pieds, deux au 4^e pied; il y a trois exemples de l'accusatif Δία aux 3^e-4^e pieds. Au vocatif, le nom se trouve une fois au début (503 Ζεῦ πάτερ ...), l'autre à la fin (508 Ὀλύμπιε μητίετα Ζεῦ), dans la prière de Thétis.

L'adjectif Ὀλύμπιος accompagne la désignation de Zeus (4 ex., plus 1 ex. au vocatif), il est fixé aux 3^e-4^e pieds, de même que Ὀλύμπια qualifiant δώματα (1 ex.). Mais les douze exemples du toponyme Οὔλυμπος se répartissent entre la finale (7ex.; ou presque finale, 425 δέ; 497 τε); sept sont aux 2^e-3^e pieds. En 221 seulement, il se trouve aux 4^e-5^e pieds (le théonyme Ἀθηναίης s'y trouve aux 1^{er}-3^e pieds). Le patronymique Κρονίων apparaît en 397 à la finale et en 405 aux 2^e-3^e pieds, place qui le met en valeur, dans un passage où Achille évoque le temps où Zeus n'était pas encore omnipotent et où Thétis lui rendit service. En 502, Thétis supplie le dieu Δία Κρονίωνα ἄνακτα (cf. aussi 539, quand Hèrè s'adresse à Zeus); par cette accumulation, le poète rend sensible la distance, à cette heure immense, entre la mère d'Achille et le dieu tout en rappelant le temps où celui-ci était aussi désigné par le nom de son père. Le seul exemple du patronymique Κρονίδης au Chant 1 se trouve en 498, quand Thétis "trouva le Cronide à la vaste voix assis à l'écart des autres εὔρεν δ' εὐρύοπα Κρονίδην ἄτερ ἡμενον ἄλλων¹⁵ (Κρονίδην suit la penthémimère qui l'isole de εὐρύοπα et précède l'hephthémimère).

Le nom d'Apollon se trouve seize fois¹⁶. Les huit exemples du nominatif sont en fin de vers en emploi formulaire Φοῖβος Ἀπόλλων (sauf en 380, où le nom Ἀπόλλων est seul et sujet d'un verbe rejeté au vers suivant, et en 603 ἦν ἔχ' Ἀπόλλων). Le nom se trouve aussi en finale à l'acc. en 21 mais en 86 il se trouve aux 2^e-3^e pieds (dans un serment, avec deux autres théonymes dans le vers; nous adoptons la graphie Διὶ φίλον comme dans l'édition des Belles Lettres plutôt que Διίφιλον

juxtaposé). Au gén. (3 ex.), le nom est en finale. Des trois exemples du datif, l'un est en finale (438), un autre au début (36, avec *Λητώ* à la fin), un aux 2^e-3^e pieds (sacrifice, solennel, 315). L'unique exemple de *Φοῖβος* seul (443, 3^e-4^e pieds) se trouve dans un contexte de sacrifice, solennel. Quant à l'hapax *Σμινθεύς*, il est au début, au vocatif (39, prière de Chrysès). Dans les discours, où se trouvent aussi les autres épiclèses du dieu, le vocatif *Ἀργυρότοξε* (2^e-3^e pieds, 37 = 451) voisine un autre NP (la ville de Chrysè, à l'acc.), *Ἐκηβόλος* (3^e-4^e pieds 96 et 110) est mis en relief avant la bucolique, *Ἐκατος* est (au génitif, 385) en finale, dans un passage où Achille relate à Thétis le rôle insigne du devin (384, *μάντις* avant enjambement). Seul exemple dans le récit, *Ἐκάεργος* (474, acc. *μέλποντες Ἐκάεργον* ...) est aux 2^e-3^e pieds, évoquant le contenu du péan chanté par les Achéens.

Hèrè (10 ex. dans le Chant 1) apparaît neuf fois au nominatif, une au datif¹⁷. Sa place habituelle est à la finale; le seul exemple où elle se déplace à l'initiale (400) la montre en compagnie d'autres divinités : *Ἥρη τ' ἠδὲ Ποσειδάων καὶ Παλλὰς Ἀθήνη*.

(Pallas) Athènè est toujours en fin de vers, en emploi libre ou formulaire, même en présence d'autres théonymes, comme on vient de voir. Héphaïstos apparaît soit aux 2^e-3^e pieds, avant la penthémimère (571, 600), dans les passages où il se détache, soit à l'initiale (608 avec *περικλυτὸς ἄμφιγυήεις* apposé en 607 à la finale).

D'une façon générale, on peut observer que chaque personnage dénommé a sa place préférentielle, - étant entendu que la place habituelle du NP est en finale ou à l'initiale -, place qu'il peut laisser si d'autres NP se présentent dans le même vers (le NP le plus important paraît être le plus mobile) ou pour d'autres effets, d'ordre émotionnel, sacramentel ou cérémoniel.

On a vu qu'un même personnage est susceptible d'être désigné par divers noms outre son "nom propre". L'exemple du pâtre troyen à l'origine de la Guerre de Troie est d'un autre ordre : il est nommé dans l'épopée soit *Pâris* (11 fois) soit *Alexandre* (45 fois, dont 22 dans le Chant 3). L'examen de l'ensemble des occurrences laisse l'impression que *Pâris* (7 ex. au nominatif, 3 à l'accusatif, 1 au génitif) est plutôt le nom "affectif" que chez les Troyens porte le personnage¹⁸, sans qu'il entre dans des formules, sans non plus qu'il soit accompagné d'épithète, toujours à une place remarquable dans le vers, soit avant une coupe, soit après, soit encore entre deux coupes (sans jamais

être après une hephthémimère). Pour les dieux, comme pour les Grecs, le personnage, faisant face à Ménélas «à qui il a le premier fait tort» (*Il.* 3,351), est appelé du nom composé Alexandre avec des emplois formulaires (*δίος Ἀλέξανδρος* en finale ou *Ἀλέξανδρος θεοειδής*).

S'il y a bien une place pour les NP, principalement la fin de vers, accessoirement le début, dans le détail des faits, il y a un certain figement des NP, conséquence en partie des emplois formulaires, de sorte qu'on peut dire que, dans le monde épique que l'aède crée (dans une forme où la récurrence est fondamentale et où, de plus, les personnages eux-mêmes sont fixés, fixes, et jouent un rôle déterminé), chacun est à sa place, chacun, qu'il soit homme ou dieu, masc. ou fém., a sa place, qu'il ne laisse que pour des raisons précises. Corollaire de cette fixité, on observe une certaine mobilité des NP, d'autant plus réelle que les personnages sont plus grands les uns que les autres. La mobilité des NP est provoquée soit par la présence d'autres NP dans le même vers ou à proximité (raison qui n'est pas suffisante ni nécessaire, puisque certains NP ne bougent pas) soit surtout par les intentions du créateur (ce qui est bien entendu le plus intéressant, stylistiquement le plus significatif).

Dans le détail, il faut distinguer dans l'étude des NP entre d'une part les emplois formulaires, les plus nombreux (NP avec patronymique et adjectif ou expression attributive, ou bien patronymique sans adjectif)¹⁹ et les emplois marqués, parmi lesquels, par ex., l'emploi du NP avant enjambement (où le NP est le plus souvent dépourvu de déterminant, ce qui lui confère tout son poids spécifique, puisque c'est l'emploi formulaire qui est banal et pour ainsi dire insignifiant).

L'étude de la place des NP est donc un élément constitutif de l'étude de l'épopée, récit ou discours. Nommer un NP, le nommer à une certaine place, c'est le fixer et en même temps lui laisser une certaine liberté surveillée, liberté du personnage figurée par la place que son nom occupe. C'est là la caractéristique d'une poésie épique où les personnages entretiennent des rapports définis une fois pour toutes mais qui peuvent, dans un système d'ensemble, varier dans une amplitude variable selon les personnages, ceux-ci étant par ailleurs appelés, convoqués, nommés, par des dénominations parfois différentes selon des raisons à établir.

Un hémistiche formulaire témoigne de l'importance de la nomination dans l'épopée, et la difficulté de l'interprétation témoigne de la nécessité d'une recherche plus précise en ce domaine. Quand tel personnage prend la parole et

s'adresse à un autre, le poète dit souvent (*Untel*) ἔπος τ' ἔφατ' \ ἔκ τ' ὀνόμαζε. La fin de la formule a été diversement interprétée²⁰. Si le verbe y signifie bien "nommer" c'est au sens où nommer quelqu'un, c'est l'interpeller, lui donner *consistance* et *importance* en le distinguant (ἔκ), le prendre *à part* en lui adressant des "noms" qui désignent, des mots qui sont des mises en forme de la pensée et des formes de pensée.

NOTES

1. On sait que dans certaines sociétés, le nom d'un défunt est taboué : on n'y nomme qu'un vivant.
2. *Homerische Personennamen*, Göttingen, 1982.
3. Voir l'*Index* de Gehring, le *Lexicon* d'Ebeling ou les *Concordances* de Prendergast (revue par Marzullo) et Dunbar, ainsi que le *Lexikon des frühgriechischen Epos*, malheureusement encore loin d'être achevé. On lira avec intérêt l'article de M. Sulzberger «ONOMA ΕΠΩΝΥΜΟΝ, les noms propres chez Homère et dans la mythologie grecque», *REG* 39, 1926, p. 381-447.
4. Indépendamment des emplois formulaires, il serait intéressant de pouvoir établir avec certitude les conditions d'emploi respectives de ces ethnonymes.
5. Sur le style formulaire, voir les travaux de M. Parry (repris par A. Parry, *The Making of Homeric Verse*, Oxford, 1971), J.B. Hainsworth (*The Flexibility of the Homeric Formula*, Oxford, 1968) et A. Hoekstra (*Homeric Modifications of Formulaic Prototypes*, Amsterdam, 1969).
6. Cf. P. Chantraine, *Grammaire Homérique*, t. I, Paris, 1958, surtout le chapitre VII "L'adaptation des mots au mètre : les allongements et les abrègements métriques", p. 94-112 (avec bibliographie).
7. *Grammaire Homérique* I, p. 103.
8. Ainsi la formule

τὸν δ' αὐτ' ἸΑλκίνολος ἀπαμείβετο (Od. 7,298)

est l'adaptation de la formule de l'*Illiade* (20,199 et *al.*) :

τὸν δ' αὐτ' ἸΑἰνείας ἀπαμείβετο.

9. Le vers pourrait admettre aussi une hephthémimère pour peu qu'on lise μετὰ δὲ \ \ τράπετ' (et non μετὰ δ' ἔτράπετο).
10. La bucolique prépare la mise en valeur, après l'enjambement, du rôle d'Achille comme «grand ... rempart (ἔρκος) pour tous les Achéens qu'il protège de la guerre cruelle». Ἀχιλλῆι et Ἀχαιοῖσιν pèsent du même poids, à la même place dans le vers, avec même structure métrique, comme si le poète entendait montrer que le héros valait à lui seul tous les Achéens.

11. Διογενής apparaît 19 fois dans l'*Illiade* : 5 fois au nominatif pour qualifier Achille, Ajax, Eurypyle ou Ulysse; 14 fois au vocatif (surtout pour Ulysse, 7 fois, mais aussi pour Patrocle, 5 fois, et pour Ajax, 2 fois).
12. Μénélas (159, 3^e-4^e pieds), Priam (255, deux fois, aux 3^e et 4^e pieds), Hector (242, 4^e pied) n'apparaissent chacun qu'en un seul vers du Chant 1.
13. Ἐς Χρύσην (la ville) est à l'initiale en 100, 390 et 431, avant la trihémimère.
14. On se reportera pour une vision d'ensemble à l'article Ἀχαιοί du *Lexikon des frühgr. Epos* (col. 1734-1745) : sur 607 occurrences dans l'*Illiade*, le mot est en finale 492 fois. Au Chant 1, il n'y a que 9 ex. de Δαναοί (un seul dans le récit - où sont rapportées les pensées d'Hèrè), aux 2^e-3^e pieds - sauf un, au v. 258, aux 3^e-4^e pieds; il n'y a que 4 ex. d' Ἀργεῖοι, dans des discours seulement, deux (au génitif) en début de vers, deux (au datif) aux 2^e-3^e pieds.
15. Ce vers se retrouve (avec εὐρον) en 15,152 et 24,98. En 8,206 εὐρύοπα Ζῆν est en finale (avec Τρώας à l'initiale), de même qu'en 14,265 (avec Τρώεσσιν aux 2^e-3^e pieds) et en 24,331. Le seul exemple du vocatif εὐρύοπα Ζεῦ (16,241) est aussi en finale. Il y a 9 ex. du nominatif εὐρύοπα Ζεύς dans l'*Illiade*, après la bucolique (5,265; 8,242; 9,419 - avec Ἰλίου à l'initiale = 9,686; 13,732; 14,203 - avec Ρείης aux 2^e-3^e pieds, avant la penthémimère et Κρόνον au 4^e pied; 15,724; 17,545; 24,296). La même formule se retrouve 7 fois dans l'*Odyssée*, en finale (2,146 avec Τηλέμαχος aux 2^e-3^e pieds; 3,288 = 4,173 Ὀλύμπιος εὐρύοπα Ζεύς ; 11,436 avec Ἀτρείος au 4^e pied; 14,235; 17,322; 24,544 avec Κρονίδης aux 2^e-3^e pieds, entre trihémimère et penthémimère).
16. Le nom Ἀπόλλων peut s'employer partout (avec ᾱ, allongement des antispastiques, ailleurs qu'au nominatif), même à l'initiale, pour peu qu'on scande longue la brève initiale.
17. Emplois formulaires : θεὰ λευκώλενος Ἥρη (55 = 195 = 208 = 595), βοῶπις πότνια Ἥρη (551 = 568). Il y a un seul exemple de χρυσόθρονος Ἥρη (611). Au datif (572) : λευκωλέμφ Ἥρη. Dans le seul ex. d'Hèrè en finale sans adjectif (536), le nom est sujet d'un verbe rejeté au vers suivant.
18. Dans la bouche d'Hector (3,39 = 13,769), Pâris est ainsi injurié : Δύσπαρι, εἶδος ἄριστε, γυναιμανές, ἡπεροπευτά «Ah! Pâris de malheur, ah! le bellâtre, coureur de femmes, suborneur ...».

"Δυσ- renforce le sens d'un terme défavorable ou détruit celui d'une notion favorable" (P. Chantraine, *DELG s.u. δυσ-*). C'est ainsi Pâris - non Alexandre - qui se prête à cette formation dépréciative.

19. Une étude de détail exhaustive devrait montrer que, dans les emplois formulaires, les déterminants du NP le précèdent ou le suivent, indifféremment, le NP étant ainsi dans un vers formulaire susceptible en principe d'occuper une place quelconque; mais dans les faits, le NP est dans la majorité de ces emplois formulaires à la finale, parfois au début, bien plutôt qu'aux autres places. D'autre part, pour un même déterminant, par ex. *δίος*, il faudrait distinguer entre les emplois "automatiques", indépendants du contexte, et les emplois "significatifs", adaptés au contexte.
20. P. Mazon traduit : «et dit en lui donnant tous ses noms», ce qui n'est pas exact puisque en fait les paroles qui suivent sont éventuellement dépourvues de tout nom donné à l'illocutaire. Voir P. Chantraine, *DELG s. u. ὄνομα*, p. 307 avec bibliographie. D'Avino (*Studia Pagliaro* 2, p. 7-33) comprend : «il disait en formulant complètement son propos». Stéphanie West (Commentaire dans l'édition Valla-Mondadori de l'Odyssée, vol. 1, 1981, *ad Od.* 2,302, p. 268) dit à ce propos : «ἐκ τ' ὀνόμαζε ici pourrait signifier "s'adressa à lui par un nom, l'appela nommément" mais dans quelques passages, c'est impossible (par ex. 5,181; 10,319; *Il.* 14,218) et le verbe de toute évidence signifie simplement "parla à haute voix" avec ἔπος objet sous-entendu.» ὀνομάζειν c'est en réalité exprimer nettement les noms, les mots (désignant les êtres ou les choses).

DOMINIQUE BRIQUEL
Université de Dijon, E.P.H.E.

LE SYSTÈME ONOMASTIQUE FÉMININ DANS LES ÉPIGRAPHIES DE L'ITALIE PRÉROMAINE

Dans le monde romain le nom des individus ne sert pas seulement à les nommer, à les désigner. Par sa structure il est porteur d'informations qui vont au-delà de ce simple besoin pratique de reconnaissance et de désignation : il donne des indications sur le statut social. Ceux qui ont tant soit peu pratiqué l'épigraphie romaine impériale le savent bien : qu'un individu porte les *tria nomina*, prénom, nom gentilice, *cognomen*, signifie qu'il est citoyen romain, alors que celui qui n'est désigné que par deux noms ne l'est pas, et que, plus bas encore dans l'échelle sociale, la désignation par un nom unique est le propre des individus de condition servile.

Une constatation parallèle peut se faire dans le monde divers, et beaucoup moins connu, de l'épigraphie de l'Italie pré-romaine. Là aussi on peut penser que le nom n'a pas seulement un rôle de désignation, mais définit l'individu dans son statut social. Là aussi, comme à Rome, on peut penser que des sortes de censeurs locaux établissaient des listes de citoyens de plein exercice dont ils consignaient soigneusement les noms, pourvus d'une structure déterminée, et significative.

Nous pouvons donc nous attendre à trouver là encore une distinction entre le nom des citoyens (que l'on s'attendra, pour des raisons chronologiques, à trouver plutôt sous la forme prénom + gentilice, sans le *cognomen*, qui est, on le sait, de développement secondaire) et celui des individus de statut servile, au nom unique - ce qui signifie qu'ils ne rentrent pas dans le cadre d'une *gens*, ne transmettent pas un nom « de famille » à leurs enfants. Mais nous nous attacherons plutôt aujourd'hui à une autre catégorie d'individus qui ne font pas partie de la communauté des citoyens de plein exercice, mais pour d'autres raisons - les femmes. La description du système onomastique féminin dans ces secteurs est en effet lui aussi susceptible - avec les nuances que nous verrons - de fournir des indications sur le statut, la place de la femme dans la société.

Nous commencerons par les faits osques - soit correspondant à une zone linguistique qui concerne une grande part de l'Italie du Sud (à l'exclusion du Sud-Est, de la Pouille, de langue messapienne), Samnium, Campanie, Lucanie, Bruttium. Ils ne nous dépayseront en effet guère par rapport à ce que nous constatons pour le monde latin.

Les données sur lesquelles on peut se fonder sont il est vrai assez maigres - ce qui n'a rien d'étonnant, les femmes étant en règle générale sensiblement moins représentées dans l'épigraphie que les hommes. Mais au moins nous disposons d'un outil de travail commode et exhaustif avec *L'anthroponymie osque* de M. Lejeune¹, où sont répertoriés tous les noms connus dans cette langue. Ainsi, parmi les rares données sur la question, nous retiendrons trois textes :

- un plat à vernis noir de Pompei, le n° 72 e du recueil de E. Vetter², qui porte le nom de sa propriétaire, une femme : *Paakíu*, ce qui serait en latin *Pacia*, compte tenu de la notation de la longue par le redoublement du A et de la fermeture, normale dans cette langue, du [a] final du mot.

- un cippe funéraire, également de Pompei, Vet. 70, avec une inscription *Ahdiu. Ni. akun. CXII*, ce qui correspond à une *A(h)dia*, qui serait la fille (ce terme étant sous-entendu) d'un *Numerius A(h)dus* (Ni étant l'abréviation du prénom osque *Niumsis*, ici au génitif *Niumseis*, équivalent dans cette langue du latin *Numerius*) et serait - à en croire ce document - morte à l'âge respectable de 112 ans, puisque *akun* est à compléter en *akunum*, soit *annorum*.

- Le fronton d'un monument funéraire de Teanum Sidicinum, Vet. 123, où se lit (après un *ep* inexplicable) *Lúvkiiú.Min.futír*, soit *Lucia, Minii filia*; Lucia, fille de Minius (*Min.* étant ici pour *Minieís*, génitif du prénom osque - courant - *Minis* et *futír* étant le terme osque signifiant « fille », correspondant au grec $\Theta\upsilon\gamma\alpha\tau\acute{\eta}\rho$).

On voit d'après ces exemples que la femme est désignée par un nom unique, qui est, au féminin, le nom de la *gens* à laquelle elle appartient. On a affaire à une *Pacia*, une *Audia* (cf. gentilice masculin *Avdiis*, Vet. 11, de Pompei), une *Lucia* (cf. gentilice masculin *Lúvkiis*, Vet. 73, et au datif *Lúvkiíuí*, Vet. 29). Autrement dit la femme, dans le domaine osque de même que dans le domaine latin, n'est désignée que par le seul gentilice, n'a pas ce qui permet à l'homme d'être individualisé au sein de l'ensemble familial, soit le prénom (dont bien sûr les hommes sont systématiquement pourvus dans le domaine osque autant que dans le latin : on le voit avec les références au

prénom du père que fournissent nos deux derniers exemples). Ainsi une femme est définie comme un être appartenant à une *gens* donnée, non véritablement comme individu. Il s'agit d'ailleurs de sa famille de naissance et, pas plus qu'à Rome, elle ne changera de nom au mariage.

Certes, pour des besoins pratiques de désignation (songeons à la situation résultant du fait qu'officiellement au moins toutes les femmes d'une même famille ont le même nom...) on peut ajouter des éléments. Nous en avons une illustration dans nos exemples avec la référence au nom, ou plutôt au prénom du père. On voit cependant que cet élément a un caractère tout à fait facultatif, et n'est pas fixé dans sa forme : on a aussi bien le seul prénom du père, au génitif, que celui-ci avec *futir*. Cela montre bien le caractère non officiel, non statutaire de la chose. Ce qui est fondamental, et noté on pourrait dire juridiquement par le nom, c'est que la femme a un mode de désignation - au moins officiel - qui n'est pas le nom de type masculin, bimembre, avec prénom et gentilice. Pourvue du seul gentilice, la femme reste en quelque sorte la propriété du groupe familial auquel elle appartient, elle n'a pas vraiment d'individualité reconnue - ce qui traduit bien évidemment une situation d'infériorité juridique quand bien même nous n'avons pas d'information directe sur celle-ci.

La situation osque ne nous surprend pas par rapport à ce que nous connaissons pour Rome. Mais nous allons rencontrer des faits fort différents dans un tout autre secteur de l'Italie pré-romaine, chez les Lépointiens, peuple de langue celtique établi dans la région des grands lacs du Nord de la péninsule - et pour lequel nous avons également la chance de disposer d'une bonne étude de M. Lejeune, *Lepontica*³.

Examinons l'inscription portée par un vase trouvé à Ornavasso et qui a dû correspondre à une offrande de vin déposée dans une tombe, le n° 304 du recueil *Prae-Italic Dialects of Italy*⁴. Le texte se lit :

Latumarui Sapsutai-pe vinom Nasom

Ce qui indique qu'une offrande de vin de Naxos (*Vinum Naxium*, avec l'ethnique *Naxios* aboutissant à *Nasos* avec une sifflante forte) a été mise dans ce vase pour *Latumaros* (exprimé au datif en *-oi*, qui dans les parlers celtiques se forme en *-ui*) et une *Sapsuta* (au datif en *-ai*), ces deux noms étant reliés par la copule *-pe*, soit *-kwe*, avec évolution labiale de la labiovélaire, normale en celtique.

Il est clair que nous avons affaire ici au mari et à sa femme, sans que rien ne distingue formellement la désignation onomastique de l'homme et celle de la femme (et sans, notons-le aussi, que la femme prenne un nom lié à celui de son mari). Ici, à l'inverse de ce que nous avons vu dans le domaine osque, et ce qui serait aussi le cas à Rome, le système onomastique féminin n'est pas différent du masculin : les deux reposent sur un nom unique.

On rencontre il est vrai des formules onomastiques bimembres. Mais il faut alors souligner qu'elles sont fondamentalement différentes du système bimembre latin (ou osque), tel que nous le voyons fonctionner, soit le type prénom + gentilice.

La stèle funéraire de Davesco (*PID* 269) nous en fournit deux exemples, l'un masculin, l'autre féminin :

Slaniai Uerkalai pala
Tisiui Piuotialui pala

Dans ce formulaire, qui comprend *pala*, désignation de la pierre funéraire (mot d'origine pré-celtique, comme le montre le maintien du [p]), les deux personnages sont désignés au datif : le sens est « (je suis) la pierre pour X ». Et ils sont désignés, l'homme comme *Disios Bivotalos* (l'écriture ne distingue pas les sourdes des sonores, ni le [u] de [w]), la femme comme *Slania Vergala*. Autrement dit le second élément de ces noms se caractérise dans les deux cas par la présence d'un suffixe - *alos/a* - auquel on sera porté à reconnaître une fonction patronymique : *Disios* est dit fils de *Bivotis*, *Slania* fille de *Vergos*. On a donc toujours affaire à un nom individuel, mais il est complété ici par la référence - facultative - au nom du père, exprimé dans cette langue, ou du moins dans ces exemples, par un suffixe particulier, -*alos* (et non, comme ailleurs, -*vos*, -*kos* ou -*knos*).

En fait ce que nous avons là n'est autre que le vieux système indo-européen où chaque individu avait son nom, unique, celui-ci étant complété le cas échéant par la référence au nom du père, exprimé soit au génitif, avec (cas du messapien) ou sans (cas du grec) présence du terme « fils », soit surtout au moyen d'un patronyme, formé à l'aide d'un suffixe spécifique adjoint à ce nom du père. Et c'est là, on le sait, le stade ancien du latin, où un nom comme *Ancus Marcius* signifiait *Ancus* fils de *Marcus*, *Marcus Tullius*, *Marcus* fils de *Tullus*. L'innovation aura été - en gardant formellement ce qui avait été un suffixe de patronyme - la création d'un

gentilice, d'un nom de famille stable par delà les générations, exprimant donc la pérennité du groupe familial⁵.

En tout cas, pour ce qui nous intéresse ici, on voit que, même compte tenu du patronyme, rien ne distingue la structure onomastique féminine de la masculine. Femmes et hommes ont le même type de dénomination, par idionyme ou nom individuel, suivi éventuellement du patronyme. De plus, comme les deux inscriptions de PID 269, portées côte à côte sur la même pierre (avec la femme évidemment plus petite que l'homme...) et correspondant à une sépulture double, renvoient clairement au mari et à la femme, on note que rien dans la désignation de la femme mariée ne la rattache à son mari. La symétrie est absolue.

On sera bien sûr porté à y voir, par opposition à un système de type latin (ou osque), la marque d'une plus grande autonomie de la femme. Et tel est bien ce qu'on s'attend à trouver dans le monde celtique, la femme celte, on le sait notamment par les données de la littérature médiévale, jouissant d'une maîtrise complète de ses biens et d'une grande liberté vis-à-vis de son époux.

Mais on se doit d'être prudent dans le maniement de ce critère onomastique pour en tirer - en l'absence de toute documentation autre, de type juridique en particulier - des conclusions sur la place de la femme dans la société. Après tout le système nom individuel + patronyme est le système ancien, et on ne saurait lui attribuer une valeur déterminée sur ce point : nous allons le constater en examinant le cas d'un autre peuple d'Italie du Nord, mais appartenant cette fois au groupe italique (et plus proche du latin que des parlers osco-ombriens), celui des Vénètes, habitants de la Vénétie⁶.

Là encore on a affaire au système onomastique primitif, caractérisé par le nom individuel suivi éventuellement du patronyme, formé cette fois avec le suffixe *-yos* (qui avait été également utilisé dans ce sens par le latin). Et ce système se rencontre là encore pour des femmes autant que pour des hommes. On pourra en prendre comme exemple l'inscription d'un stylet déposé en ex-voto à Este dans le temple de la déesse Reitia, dont une des fonctions était de patronner l'écriture, ce qui fait qu'on lui offrait des objets comme ces stylets ou des reproductions de tablettes à écrire, portant, inscrit, un alphabet. Le texte (Es 51 = Lej. 32) se lit :

vdan donasto Reitiai Fetiana Otnia

Il comprend, après l'accusatif *vdan*, complément d'objet du verbe *donasto*, qui est un mot formé sur les deux premières lettres de l'alphabet vénète - du moins sous sa variante purement consonantique - et analogue dans son principe à des termes comme « alphabet » ou « abécédaire », désignant ici les objets votifs offerts à Reitia, qu'ils comportent (comme les tablettes) ou non (comme les stylets) la reproduction d'un alphabet, après le verbe *donasto*, qui est un parfait équivalent de *dedit* (ou plus exactement *donavit*) et après le datif du nom de la déesse Reitia à qui est faite l'offrande, la désignation de la dédicante : son nom est formé de l'idionyme *Fetiana*, suivi d'un patronyme en *-ia*, *Otnia*. La structure de ce nom n'est pas différente de celle qu'on rencontre dans le cas d'un homme : on le voit en comparant cet exemple à celui qu'offre la stèle funéraire d'Este Es 4 = Lej. 59, dans un formulaire de type *ego* + datif, signifiant donc « je (suis), j'(appartiens) à X » :

ego Voltiomnoi Iuvantioi

Cet homme s'appelait donc Voltiomnos, fils de Iuvants, cette précision quant à son père étant exprimée par une dérivation en *-yos* de son nom. Le type de dénomination est donc celui que nous avons rencontré pour *Fetiana Otnia*. Il serait cependant hasardeux cette fois de tirer des conclusions quant à la place de la femme dans la société. D'autres faits vont nous le montrer. Prenons en effet le cas d'une autre stèle funéraire d'Este, avec désignation féminine cette fois, Es 2 = Lej. 57. On y lit :

ego Fukssiai Voltiomnina

soit : je (suis) à *Fuxia Voltiomnina*.

Cette Fuxia porte un nom individuel qui est ici un patronyme en idionyme, ce qui est un cas fréquent. Mais ce qui est plus important est que cet idionyme féminin soit ici suivi d'un terme visiblement formé sur le nom Voltiomnos, que nous avons rencontré en Es 4, mais qui n'a pas le suffixe *-yos/a-* caractéristique des patronymes, mais un suffixe différent, *-ina*. On peut s'attendre à ce que sa fonction soit distincte, et donc que ce système bimembre ne soit pas celui que nous avons vu en Es 51. C'est ce que montre le fait qu'on trouve parfois des superpositions de noms en *-ina* et en *-ia* après le nom individuel d'une femme. On le rencontre ainsi à Padoue, dans une des

stèles funéraires désignées par le terme - de sens discuté⁷ - *ekvopetaris*, évoluant en *eppetaris*, Lej. 136. On y lit, dans l'écriture de Padoue où Θ vaut [t] alors que le T rend [d] :

Fugiiai Andetinaï Fuginiiai eppetaris
soit : (stèle) « *ekvopetaris* » pour *Fugia Andetina Fugiana*.

On a donc ici à la fois nom en *-ina* et nom en *-ia*. Il est clair dès lors que le rapport de cette Fugia (nom individuel, ici encore patronyme dégradé) aux deux hommes, un Andetos et un Fuginos, est d'ordre différent, et assurément que, puisque le terme en *-ia* renvoie à son père, celui en *-ina* se rapporte à son mari.

Cette précision quant au mari, l'existence, spécifiquement, pour la femme mariée, d'un gamonyme (qui peut être exprimé à l'exclusion du patronyme, on le voit pour Es 2) montre qu'on ne saurait analyser les faits vénètes comme nous l'avons fait pour les faits lépontiens, en dépit de leur relatif parallélisme formel. Il apparaît que la référence à un homme, qui peut être le père ou le mari, sinon aux deux à la fois, est pour ainsi dire la règle. On sera porté à analyser la situation en termes juridiques : la femme reste statutairement une mineure, elle est, pour reprendre l'expression du droit romain, sous la *manus* de son père, avant que le mariage ne la fasse passer sous la *manus* de son mari. La présence du même système idionyme + patronyme (du moins pour la femme avant que n'apparaisse le gamonyme) pour les hommes comme pour les femmes ne doit pas faire conclure à une quelconque égalité de statut. Ce que confirme d'ailleurs aussi un petit détail comme la remarque qu'on peut faire sur le nom *Voltiomnos*. C'est une sorte de participe passif (du genre du -όμενος grec, ou de *alumnus* par rapport à *alo* en latin) formé sur un verbe de la famille de *volo*. Le sens en est donc « voulu », ou si l'on veut l'équivalent de notre prénom Désiré. Or il remarquable que ce nom, fréquent, ne soit employé que sous sa forme masculine : on ne désire vraiment que des garçons...

En sens inverse, l'existence du gentilice dans le système onomastique n'implique pas, en soi, une position inférieure pour la femme. C'est ce que nous allons voir en examinant un dernier secteur, celui de l'épigraphie étrusque, où le système prénom + gentilice est de règle, et cela depuis nos plus anciens documents dans la première moitié du VII^e s. av. J.-C.⁸.

Nous prendrons comme exemple de la dénomination étrusque l'inscription d'un sarcophage de Tarquinia, CIE 5389, relative à un *Lar θ* de la famille *Vel θ as* :

Lar θ Vel χ as Vel θ urus clan Lar θ ialisa

L'individu, un homme, est désigné par le prénom masculin *Lar θ* et le gentilice *Vel χ as*. Simplement à cette désignation de base s'ajoutent des éléments à caractère facultatif. D'abord on a la référence au prénom du père, qui était un *Vel θ ur Vel χ as* : elle est exprimée ici avec le terme signifiant « fils », *clan*, et le génitif de *Vel θ ur*, *Vel θ urus*. Puis suit même une référence – plus rare – au grand-père, qui était un *Lar θ Vel χ as* (et avait donc, selon une habitude fréquente dans de nombreux secteurs, le même prénom que son petit-fils). On aurait pu avoir le terme « petit-fils », *nefts*, avec le génitif de *Lar θ* , qui aurait été *Lar θ ial* ; mais on a affaire ici à un autre procédé : parallèlement au tour *clan* + génitif du prénom du père, la filiation peut s'exprimer par une sorte d'adjectif en *-sa* formé sur la base du génitif du prénom du père (on aurait pu avoir ici, au lieu de *Vel θ urus clan*, *Vel θ urusa*) ; le père de *Vel θ ur* est donc exprimé au moyen de ce tour, et on a *Lar θ ialisa* au lieu de *Lar θ ial clan* ; et ce *Vel θ ur* étant exprimé au génitif, *Vel θ urus*, ce *Lar θ ialisa* qui s'y rapporte est mis au génitif, *Lar θ ialisa*.

Si maintenant nous nous tournons vers un exemple de nom féminin, comme celui qu'offre un sarcophage de Tarquinia, CIE 5452 = TLE 123, nous y constaterons que la femme aussi est désignée par le même système prénom + gentilice. Sur ce texte on lit : *Ram θ a Zertnai θ ui cesu* - soit « ci-gît » (*θ ui cesu*) une *Ram θ a* (prénom féminin courant) de la famille *Zertna*, ce gentilice étant exprimé sous sa forme féminine, caractérisée par l'adjonction de la terminaison féminine *-i* à la forme de base *Zertna*, soit *Zertnai*.

On constate de plus que rien ne rappelle, dans la dénomination de la femme, qu'elle est mariée. Son gentilice est toujours celui de naissance, et on n'a pas l'équivalent du gamonyme vénète. On peut certes trouver une indication du mari, mais c'est alors, et d'une manière purement facultative, sous une forme développée, avec le terme *puia* (« épouse ») et le génitif du nom de son mari. Ainsi un sarcophage double de Pérouse offre dans son inscription, publiée dans la revue *Studi Etruschi*⁹, un bon exemple du nom du mari et de sa femme :

Ar. Velχei. Velimna / θana. Acei. puia. Ar. / Velχei

On y voit d'abord mentionné le mari, qui est *Ar(nθ) Velχei Velimna*, nom composé du prénom masculin courant *Arnθ* (ou Arruns, sous sa forme latine), du gentilice, et en outre d'un cognomen, qui se développe en Etrurie parallèlement à ce que l'on constate pour le monde romain¹⁰, *Velimna*. Puis vient la désignation de la femme : c'est une *θana Acei*, désignée donc par un prénom - ici encore un prénom féminin classique - et un gentilice, selon ce que nous avons vu pour *CIE 5452*. Mais viennent s'ajouter ici les termes *puia Ar(nθal) Velχei(s)*, soit une mention de la situation matrimoniale de cette *θana Acei* : elle est épouse, *puia*, du *Arnθ Velχei* qui est enseveli à ses côtés, ce nom étant présenté au génitif, qui serait comme nous l'avons écrit *Arnθal Velχeis*, mais est ici abrégé, selon une habitude fréquente.

La référence au mari n'apparaît donc que dans cette partie développée, adjacente, et toute facultative, au nom lui-même : on voit que le nom de la femme se caractérise, intrinsèquement, par une indépendance complète par rapport à celui de son mari, ce qui corrobore l'impression que peut donner le fait que l'onomastique féminine ait une structure parfaitement semblable à celle de l'onomastique masculine. On peut être porté à y voir au moins un certain indice d'une place plus importante faite à la femme que dans d'autres sociétés, où les données onomastiques sont différentes - comme nous avons pu le voir pour les faits osques, ou bien sûr latins.

Va dans le même sens un trait qu'on ne rencontre nulle part ailleurs dans l'Italie ancienne, et qui dénote, là encore, une attention toute particulière portée à l'élément féminin. A côté de la référence patronymique - que nous avons vue en *CIE 5389* - on trouve assez fréquemment une référence matronymique, un individu étant rapporté à sa mère et non (ou non seulement) à son père. C'est ce qu'on a par exemple sur le sarcophage tarquinien *CIE 5426 = TLE 129*, appartenant à la sépulture familiale des Partunus :

Partunus Velθur Larisal clan Cuclnial θanχvilus lupu avils XXV

Il s'agit d'un *Vel*ur Partunus* : on a ici une inversion, qui se produit parfois, de l'ordre prénom/nom. Il est mort à l'âge de 25 ans : ce qui est le sens de la finale *lupu avils XXV*. Il est dit fils de *Laris Partunus*, *Larisal clan*. Mais il se voit également rapporté à sa mère, qui était une *θan(a)χvil* de la *gens*

Cuclna, soit sous la forme féminine du gentilice, *Cuclni*, cette dénomination de la mère (comme le prénom du père, *Laris*) étant exprimée au génitif *Cuclnial Θanχvilus*, avec la même inversion de l'ordre prénom/nom.

L'onomastique ne suffit certes pas à prouver que la femme étrusque ait eu une situation privilégiée dans la société, et différente sur ce plan de celle de la femme latine ou osque. Mais on ne manque pas d'autres indices, tirés d'autres types de considérations, qui vont dans le même sens : représentations figurées de femmes étrusques participant à des banquets à côté de leurs maris, assistant comme eux aux jeux, rôle d'une femme étrusque comme Tanaquil dans l'histoire (ou la pseudo-histoire) des souverains toscans de Rome, et, peut-être plus significative encore, cette image de dévergondée que traîne si souvent la femme étrusque dans la littérature grecque et latine¹¹. Il est clair que la femme toscane jouissait d'un degré d'autonomie que n'avaient pas les femmes grecques ou romaines - et que cela devait être jugé choquant par les maris de ces dernières... Nous n'avons certes plus d'éléments juridiques qui permettent de préciser exactement les faits. Mais au moins les données onomastiques que nous venons d'examiner, dans un monde où le nom des individus est éminemment significatif, en fournissent une bonne illustration.

NOTES

1. Collection *Monographies linguistiques* (Belles-Lettres), 2, Paris, 1976.
2. *Handbuch der italischen Dialekte*, Heidelberg, 1953.
3. Collection *Monographies linguistiques*, 1, 1971.
4. Par R.S. Conway, J. Whatmough, S.E. Johnson, Londres, 1933.
5. Sur la question de l'apparition du gentilice, on consultera H. Rix, « Zur Ursprung des römisch-mittelitalischen Gentilnamens »; dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 1, 2, Berlin-New York, 1972, p. 700-748, M. Cristofani, « Diffusione dell'alfabeto e onomastica arcaica », dans *Aspetti e problemi dell'Etruria interna*, Florence, 1974, p. 307-324, « Il sistema onomastico », dans *L'etrusco arcaico*, Florence 1976, p. 99-115, G. Colonna, « Nome gentilizio e società », *SE*, 45, 1977, p. 175-192.
6. Pour le vénète on peut utiliser le recueil de G.B. Pellegrini et A.L. Prosdocimi, *La lingua venetica*, Padoue, 1967 (avec classement des inscriptions par sites) et celui contenu dans le *Manuel de la langue vénète*, de M. Lejeune, Heidelberg, 1974.
7. Le mot *ekvopetaris* est formé sur le nom du cheval, *ekvos*, soit l'équivalent de *equus* latin. Mais le sens du second élément n'est pas clair. On y reconnaîtra probablement, selon l'hypothèse de M. Lejeune, un qualificatif, au sens de « équestre », renvoyant au statut social du défunt, qui expliquerait la présence de ces stèles décorées, particulièrement riches. Celle-ci a été publiée en 1969 par A.M. Chieco Bianchi et A.L. Prosdocimi, *SE*, 37, p. 511-5.
8. Les inscriptions étrusques sont répertoriées dans le *Corpus Inscriptionum Etruscarum*, dont la parution a commencé en 1893 et n'est toujours pas achevée, et le commode recueil de M. Pallottino, *Testimonia Linguae Etruscae*, 2ème éd., Florence, 1968.
9. Dans le numéro 10, 1936, p. 409.
10. Sur la question, voir H. Rix, *Das etruskische Cognomen*, Wiesbaden, 1965.
11. Nous pouvons renvoyer pour cette question aux pages, toujours valables, de J. Heurgon dans *La vie quotidienne chez les Etrusques*, Paris, 1961, p. 95-122. Nous renvoyons aussi à cet ouvrage pour la critique de la conception, autrefois avancée, d'un véritable matriarcat étrusque.

CORINNE BONNET
Université de Namur

LE NOM DE MELQART

« *Stèle qu'a dressée Barhadad, fils de [] roi d'Aram, pour son maître Melqart à qui il a fait un vœu et (qui) a écouté sa voix* ». Telle est la première attestation directe de Melqart, le dieu poliade de la ville de Tyr, un des représentants majeurs de la religion phénicienne et punique. Ce témoignage est une inscription araméenne figurant sur la stèle d'Alep, découverte en vérité à Breidj, à 7 km de la métropole syrienne, qui représente le dieu sous la forme d'un personnage debout portant une coiffe conique et tenant une hache fenestrée sur l'épaule¹. La paléographie invite à dater ce premier texte relatif à Melqart de 800 av. J.C. environ, les personnages et les circonstances historiques impliquées demeurant objet de débat.

Sans vouloir verser dans un « réalisme » scientifique qui conférerait aux matériaux épigraphiques le pouvoir de « faire jaillir l'histoire »², on doit admettre que nous disposons là d'un solide jalon dans l'histoire du culte de Melqart. Solide certes, mais aussi problématique dans la mesure où il émane d'une civilisation voisine de la Phénicie, berceau historique du dieu où l'on a le plus de chances de le percevoir, sinon en pleine lumière, du moins sous quelque éclairage fourni et d'où il essaima de toute évidence très tôt. Nous avons tenté, dans une monographie récemment parue³, de le « suivre à la trace » dans les diverses phases de sa formation, de son évolution et de sa diffusion. La stèle d'Alep, par son contexte, indique que, vers 800 av. J.C., Melqart était déjà une divinité d'importance, et pas seulement pour les Phéniciens, puisque sa vénération avait touché les couches supérieures du royaume d'Aram. Mais pas plus qu'Athéna n'est née toute armée de la tête de Zeus⁴, Melqart ne surgit dans l'histoire vers 800, sinon en raison d'une drastique sélection documentaire qui ne nous dispense toutefois pas de tenter prudemment une reconstitution de la genèse de son culte en Phénicie.

Plusieurs passages de Flavius Josèphe⁵, historien juif du I^{er}-II^e siècle de notre ère, permettent dans un premier temps et après un décantage attentif⁶, de faire remonter le culte de Melqart, et notamment sa célèbre fête de

l'egersis, le « réveil », à l'époque du roi tyrien Hiram I, soit au Xe siècle av. J.C. Il n'en fallait pas davantage pour que Melqart soit, en quelque sorte, érigé en symbole du monde phénicien dont beaucoup s'accordent à situer l'éveil au début du Ier millénaire av. J.C. Selon la plupart des historiens, les ravages occasionnés par le déferlement des Peuples de la Mer ont en effet favorisé un nouvel équilibre géo-politique au Proche-Orient, suscitant l'émergence de la civilisation phénicienne. Caractéristique donc de l'Âge du Fer, celle-ci connut rapidement une expansion outre-mer, en direction de l'Ouest : Espagne, Afrique du Nord, Sicile, Sardaigne, Malte. Étant donné le rôle historique de Tyr, patrie de Melqart, dans ce phénomène, celui-ci fit fonction de porte-drapeau, de répondant mythique du mouvement⁷.

Néanmoins, quitte à menacer une équation qui semble pour beaucoup logique et satisfaisante – l'équation qui réunit les Phéniciens, Melqart et l'Age du Fer – une enquête approfondie montre que le personnage de Melqart plonge ses racines dans le second, voire le troisième millénaire av. J.C., en plein Age du Bronze. A révéler pareille genèse, c'est particulièrement le nom de Melqart. Avant de m'y attarder, je tiens à souligner, comme je l'ai fait dans l'introduction de ma monographie⁸, que cette interprétation nouvelle de la genèse de Melqart remet corollairement en cause, au même titre que d'autres recherches portant par exemple sur l'art syro-phénicien⁹, la conception traditionnelle et étroite de la Phénicie. Elle invite par conséquent à ouvrir grand les vannes de la recherche pour que le flux passe enfin entre le Ier millénaire et l'Age du Bronze au cours duquel les cités de la côte libanaise développèrent une civilisation que l'on a du mal à désigner d'un autre vocable que « phénicienne »¹⁰. Plutôt que de pratiquer à son égard la « politique de l'autruche », il est donc urgent de se concerter sur le contenu historique, la part de tradition et d'innovation qui rapprochent ou opposent les deux manifestations culturelles qui eurent pour cadre la côte libanaise. L'histoire de Melqart nous invite en tout cas à approfondir les critères mêmes de définition spatio-temporels de la civilisation phénicienne.

*

Melqart est la transcription vocalisée d'un nom phénicien qui apparaît dans diverses inscriptions, comme théonyme ou comme élément théophore de l'onomastique, sous la forme *Mlqrt*¹¹. Sa signification est transparente : il se compose en effet de deux éléments, *mlk*, qu'il faut assurément vocaliser

milk, substantif désignant le « roi », et *qrt*, à lire *qart*, signifiant la « ville ». Melqart est donc le « Roi de la Ville » et, si ce n'était une vocalisation hébraïsante désormais traditionnelle, il faudrait l'appeler Milqart¹².

L'assimilation du *kaph* final de *mlk* ou *qoph* initial de *qrt* indique sans ambage que nous n'avons plus simplement affaire à un titre, mais à un authentique théonyme. Il ne s'agit nullement d'un cas isolé ; bien des divinités portent un nom qui trouve son origine dans un titre : les divers Baal (Baal Hammon, Baal Saphon, Baal Shamim...), Eshmun (dont le nom est très probablement en rapport avec l'huile aux vertus thérapeutiques), Adonis (qui tire son nom de l'épithète '*dn*, « seigneur », portés par divers dieux), Shadrappa (c'est-à-dire « Shed a guéri », « Shed guérisseur »), etc¹³. Il nous importe, pour mieux comprendre la personnalité de Melqart, de préciser la réalité de la ville sur laquelle il régnait et de mesurer les implications de sa nature royale. Le nom d'une divinité est en effet une clé primordiale pour percer son identité, ne serait-ce que parce que, pour la plupart de ses fidèles, il constituait probablement une des rares, sinon l'unique donnée connue.

Le royaume de Melqart peut-il être identifié aux Enfers ? L'examen des *testimonia* du culte de Melqart trahit çà et là une dimension chtonienne dans la personnalité du dieu. Il est de fait l'acteur d'une fête annuelle au cours de laquelle on célébrait rituellement sa mort et son retour à la vie, c'est-à-dire non pas tant l'anéantissement et le reflorissement de la végétation, mais plutôt la disparition et la réinstauration de l'ordre culturel tout entier que garantissaient conjointement sur terre le roi de Tyr et Melqart, le roi divin, au niveau mythique. En l'absence quasi totale de mythes le mettant en scène, des textes de toutes sortes nous éclairent sur le profil de Melqart, comme le traité signé au VIIe siècle av. J.C. par le roi de Tyr, Baal, et son homologue assyrien, Asarhaddon¹⁴, qui prennent à témoin de l'accord leurs dieux nationaux. Ce document révèle un large spectre d'attributions : aux côtés d'Eshmun, le Baal de Sidon, Melqart garantit la nourriture, le vêtement et l'huile médicinale, les trois produits de base qui, déjà dans les documents mésopotamiens, symbolisent l'existence humaine civilisée. Assurer le bien-être de la collectivité, la protéger et aussi veiller sur chacun de ses membres, telle est la charge dévolue à Melqart. Notre dieu est donc occasionnellement en contact avec l'au-delà, mais cela ne constitue en rien la marque distinctive de sa personnalité. Par ailleurs, on a depuis longtemps observé la tendance, dans les panthéons polythéistes urbains, à concentrer dans les mains du dieu

principal le maximum de prérogatives¹⁵ et Melqart n'échappe pas à ce processus.

Il ne nous semble en tout état de cause plus justifié de suivre la proposition de W.F. Albright pour qui l'élément *qrt* du nom de Melqart renverrait à la cité infernale, faisant ainsi du dieu un roi des morts¹⁶. S'il est indubitable que le dieu *Mlk*, qui constitue sans aucun doute l'« ancêtre » historique de Melqart - nous allons y revenir - revêt dans diverses civilisations syriennes de l'Age du Bronze, en raison même de sa nature de roi mort et divinisé, des aspects chtoniens, Albright accordait une importance démesurée à l'hypothétique assimilation entre Melqart et Nergal, le dieu mésopotamien des Enfers. La critique des arguments en faveur d'un tel syncrétisme affaiblit en effet fortement la crédibilité de cette hypothèse et favorise au contraire celle d'un rapprochement, assez tardif, entre Nergal et l'Héraclès grec, auquel de fait, en divers lieux et circonstances, Melqart fut identifié. Mais le héros typiquement grec fut aussi implanté en tant que tel, à partir de l'époque hellénistique dans tout le Proche-Orient, sans que Melqart ne soit directement concerné par ce phénomène¹⁷, ni par les syncrétismes qui en résultèrent.

S'il ne s'agit pas du royaume des morts, la ville qui abritait Melqart ne peut logiquement être que Tyr. Les arguments en faveur de cette interprétation ont un poids considérable. D'abord, le fait que Melqart est associé dans nos sources à toutes les vicissitudes de l'histoire de Tyr : la fondation de la ville, l'expansion vers Carthage et Gadès, le traité avec l'Assyrie, la conquête macédonienne... Melqart est l'archégète de Tyr, son protecteur attitré, son dieu poliade. Son sanctuaire est le symbole de la ville à tel point qu'il est fréquemment évoqué sur le monnayage tyrien. Une inscription bilingue de Malte, celle qui permit précisément à l'abbé J.-J. Barthélémy de déchiffrer l'alphabet phénicien, désigne Melqart comme *B 'l sr*, le Baal de Tyr, rendu en grec par Héraclès « archégète », épithète qu'il porte encore, à la même époque, au IIe siècle av. J.C., à Délos, dans le décret émanant de la corporation des marchands tyriens, les « Héracléistes de Tyr »¹⁸.

Le parallèle *Mlk qrt* et *B 'l sr* est très parlant, de même que la confrontation avec un passage d'Ézéchiel qui énumère les péchés de Tyr et, dans un flot d'allusions culturelles, invective de concert le roi humain de la ville, le *nagid sr*, et le roi divin, nommé *melek sr*¹⁹. On est naturellement en droit de se demander pourquoi le nom de « Melqart » a été « canonisé » et pas les autres formules plus explicites, mais on manque d'éléments pour

répondre à pareille question. Appeler Tyr *la ville* (*qrt*), c'est affirmer son statut de cité par excellence, dans un contexte géo-politique bien précis. La côte phénicienne ne constitua en effet jamais un Etat unifié : seuls les Grecs, en désignant les habitants de cette région par le terme Φοίνικες, y ont décelé une sorte d'entité, sur la base de critères dont nous ne saisissons pas encore bien la portée. Se succédaient en réalité, sur le littoral, une série de Cités-États, jalouses de leur autonomie et fières de leurs particularités culturelles, notamment de leurs dieux et déesses. De même donc que Carthage est *la Ville Nouvelle* (*qrt hdst*), en Afrique du Nord ou à Chypre, Tyr se veut *la métropole* par excellence, comme Rome était l'*Urbs* ou Byzance la *Polis* et, sur cette ville, règne Melqart, expression culminante du polythéisme urbain des cités phéniciennes de l'Age du Fer.

Chaque cité avait donc son Baal. Ces dieux poliades se ressemblaient certes par l'ampleur de leurs attributions et par leur personnalité largement polymorphe, mais ils se différenciaient aussi par l'accentuation de tel ou tel trait de leur caractère. Ainsi Eshmun est-il fréquemment rapproché ou associé à Melqart, au point que s'était formé un authentique théonyme double « Eshmun-Melqart », vénéré en particulier à Chypre²⁰. Mais Eshmun n'est pas un simple double sidonien de Melqart : il semble pour sa part avoir amplifié les potentialités bénéfiques et thérapeutiques du Baal poliade et fut du reste assimilé à Asclépios-Esculape²¹. Melqart, lui, exalte le modèle dynastique, comme l'indique l'élément *Mlk* de son nom, conformément à une longue tradition culturelle qui avait son berceau en Syro-Palestine et qu'il nous faut à présent expliciter.

*

L'Égypte et le Proche-Orient ont connu, selon des modalités naturellement bien différentes, des phénomènes de « royauté sacrée ». Le lien historique et organique qui unit le palais et le temple engendra de fait un réseau relationnel profond et persistant entre la figure du roi et celle du dieu, en particulier du dieu poliade. Le second est considéré comme l'authentique souverain de la ville : il dispense au premier son autorité. Le roi humain, incarnation des volontés divines, bénéficie donc implicitement d'une caution divine²² et a au surplus une importante fonction médiatrice entre les dieux et son peuple²³, entre le surnaturel et la réalité d'ici-bas. Les Mésopotamiens déjà célébraient une fête, l'*akitu*, au cours de laquelle le roi était dépossédé de

sa fonction, puis solennellement réinvesti de la souveraineté, tandis que parallèlement la création du monde était réactualisée à travers le rite. L'ordre cosmique et la royauté, garante de l'ordre culturel, vont de pair.

Il n'est dès lors pas étonnant, dans un tel tissu culturel, de voir éclore des divinités royales. Au sein du monde ouest-sémitique²⁴, on possède des traces non négligeables d'un dieu *Mlk*. Ainsi, dans le corpus des tablettes d'Ebla, en Syrie, à la fin du III^e millénaire av. J.C., on relève la présence d'un élément théophore *Ma-lik* qui se rattache à la racine sémitique *Mlk* désignant le roi et quelques ancêtres royaux divinisés, considérés comme protecteurs de la communauté civique. Si les traces de ces conceptions sont d'interprétation plus délicate à Mari ou à Emar, toujours en Syrie, mais au II^e millénaire av. J.C., elles reçoivent un éclairage remarquable à Ugarit. Outre l'onomastique, divers textes attestent l'existence d'un dieu *Mlk* dont la résidence traditionnelle est localisée en Transjordanie, à Ashtarot. Regroupés dans la communauté redoutable, mais bienfaisante des « Rephaim » - ce nom se rattache sûrement à une racine sémitique signifiant « guérir » -, les *Mlkm* ne sont autres que les rois d'Ugarit, morts et divinisés. A travers la personne du roi en fonction, leur interlocuteur privilégié et leur protégé, ils sont invités à poursuivre leur action positive en faveur de la cité tout entière.

Tel est l'arrière-plan historico-religieux sur lequel vient se greffer le personnage de Melqart. Il apparaît, au terme d'une enquête dont nous ne tracerons ici que les grandes lignes, comme l'avatar le plus récent d'une longue tradition authentiquement ouest-sémitique qu'au prix de longs et incessants efforts, l'idéologie biblique chercha à contester et concurrencer. En effet, au contraire des cultures syro-palestiniennes qui tendaient à récupérer le monde des morts au profit de celui des vivants, la tradition yahviste exila totalement la sphère des morts et établit une dichotomie irréversible entre Yahvé, dieu des vivants, et l'au-delà impur avec lequel il fut formellement interdit d'entrer en contact²⁵.

On doit, à la suite de cette enquête, prendre en considération l'interprétation qui fait de Melqart le *Mlk* de Tyr, c'est-à-dire la version tyrienne du roi mort et divinisé, même si l'idéologie royale, qui marqua le troisième et le deuxième millénaire avant J.C., subit très certainement de profondes modifications au cours de l'Age du Fer, sous la pression des évolutions politiques et culturelles. L'affaiblissement de la conception du roi divinisé est indubitable au vu des sources phénico-puniques en notre possession et il ne fait pas de doute que le Melqart dont les sources du I^{er}

millénaire parlent s'est depuis longtemps débarrassé du moule qui avait présidé à sa formation, pour acquérir désormais la stature d'un dieu poliade, mêlé au destin d'une grande métropole commerciale et coloniale. Néanmoins, éclairer sa genèse peut aider à comprendre sa personnalité. Le monde phénico-punique ne fournit, il est vrai, aucune (autre ?) attestation du théonyme *Mlk*, si ce n'est dans l'onomastique. On connaît notamment un roi à Tyr et un de ses ambassadeurs, au XIV^e siècle av. J.C., dont les noms contiennent cet élément théophore²⁶. Ceci pourrait donner à penser qu'un dieu *Mlk*, ancêtre direct de Melqart, se serait implanté à Tyr dès le II^e millénaire av. J.C. Son nom, « canonisé » sous la forme *Mlqrt*, et naturellement certains traits de sa personnalité, se seraient forgés sous l'impact des transformations historiques qui marquèrent le passage de l'Age du Bronze à l'Age du Fer. L'affirmation de l'identité des Cités-États indépendantes alla sans doute de pair avec une spécialisation des divers panthéons. Ainsi aurait pu émerger toujours plus nettement la communauté des Tyriens.

Sa fonction royale explique en effet l'extrême variété des interventions de Melqart. Tel un roi attentif au bien-être de ses sujets, Melqart assure à ses dévots une protection très large : réussite, descendance, richesse, santé... A témoigner de cet éventail d'attributions, c'est surtout l'onomastique. Melqart est un élément théophore extrêmement fréquent : on peut le mesurer avec le plus de netteté à Carthage²⁷. Il entre en effet en composition dans quelque 25 noms différents qui totalisent environ 1500 occurrences, ce qui est considérable surtout par comparaison avec les très rares attestations dans l'onomastique de Baal Hammon et Tanit, les divinités majeures de Carthage, à qui sont pourtant adressées les milliers de dédicaces du tophet de la ville²⁸. C'est donc que Melqart, s'il n'occupait plus le premier rang du panthéon officiel de Carthage, demeurait cher au cœur des habitants qui lui gardaient ses faveurs, précisément en raison de l'efficacité de sa protection. Ils sont légion ceux qui, dès leur naissance et pour toute la vie, se mettent « dans la main de Melqart » (*bdmlqrt*), sont son serviteur ou sa servante (*'bdmlqrt* ou *'mtmlqrt*), son « client » (*grmlqrt*). Le dieu les « bénit » (*brk*), les « sauve » (*hls*), les « favorise » (*hnn*), leur « donne » - sa faveur, la vie, une descendance - (*ytn*), les « aide » (*'zr*), les « porte » (*'ms*), etc.

Telle est, à nos yeux, la contribution, tout autre que négligeable, que l'analyse approfondie du nom de Melqart peut apporter à la mise en lumière de son caractère. Il est un ultime résultat que nous voudrions brièvement évoquer ici. Lorsque l'on aborde, comme ce fut mon cas il y a quelques années, l'étude

de Melqart, une des questions qui s'imposent avec le plus de force, c'est évidemment celle de son identification à Héraclès²⁹. Hérodote au Ve siècle av. J.C. la donne déjà pour établie³⁰, mais elle remonte très certainement au-delà. D'aucuns, en dépit du silence complet des sources sur l'existence d'un cycle mythique relatif à Melqart, ont émis l'hypothèse qu'à Tyr et dans les milieux phéniciens d'Occident, comme en Grèce, circulaient des récits relatifs aux exploits d'un dieu conquérant. Ils s'amusaient même à leur donner corps en se référant aux textes mythiques d'Ugarit qui mettent en scène Baal combattant Yam, l'élément marin, ou Mot, la mort. On peut certes rêver, mais en attendant la découverte de pareils textes³¹, mieux vaut s'en tenir à l'évidence historique et chercher ailleurs le point de rencontre entre Melqart et Héraclès.

J'ai brièvement fait allusion à leurs communes destinées d'archégètes précédemment. Melqart suivit les Tyriens dans la plupart de leurs établissements coloniaux. On a des traces importantes de sa vénération non seulement à Carthage, comme nous le savons déjà, mais aussi à Lixus (Maroc), à Tharros (Sardaigne), à Malte, à Chypre, en particulier à Kition, la ville phénicienne par excellence de l'île, où son temple de Batsablos est fouillé par une mission française³², ou encore à Gadès, en Espagne où son sanctuaire, désormais sous eau³³, marquait le terme de l'espace méditerranéen. Pour les Grecs, c'étaient les « colonnes d'Héraclès » qui balisaient le même endroit et, à travers pareille désignation, nous percevons une superposition, peut-être partiellement conflictuelle, entre le dieu des Tyriens et celui des Grecs. De rustre bagarreur, avide de boisson et de femmes qu'il était, Héraclès, sous l'influence de quelques grands littérateurs, en particulier Pindare, s'était mué en champion de l'hellénisme revendicatif. Les colons grecs qui, un peu partout en Méditerranée, se frottaient aux Phéniciens, et à leurs dieux, trouvèrent donc dans le personnage d'Héraclès le répondant mythique idéal. Grand écumeur de mer, il les aurait, par la magie du mythe, instrument profondément politique, précédés un peu partout et aurait aussi devancé les Phéniciens. Il justifiait ainsi l'établissement d'une colonie grecque en un endroit qu'en somme les Hellènes avaient découvert et « civilisé ».

Cette approche permet de lever un premier verrou au phénomène d'identification entre Melqart et Héraclès, mais on peut aller plus en profondeur encore. Nous avons montré comment Melqart est l'héritier d'une tradition de dieux-rois. De ce fait, il revêt, ne serait-ce que nominalement, l'étoffe d'un roi mort et divinisé : ce qu'il en fut dans la pratique de sa

personnalité historique, nous l'avons dit dans les pages qui précèdent. Toutefois, son ambiguïté essentielle, celle d'un dieu-roi, c'est-à-dire de quelqu'un qui se situe à la charnière entre le monde divin et le monde humain, d'un personnage qui participe des deux sphères à la fois, le rapproche de façon décisive d'Héraclès, le célèbre Ἡρώς θεός.

Pour toute la tradition classique, Héraclès est l'expression même de l'ambiguïté. Partagé entre le monde des hommes et celui des bêtes, oscillant entre une virilité débordante et une féminité lascive, il est né d'un dieu et d'une mortelle et il connaîtra une fin unique. Mort sur le bûcher de l'Oeta, dans des souffrances toutes humaines, il connaît ensuite l'apothéose et l'accession à l'Olympe. Inscrit simultanément dans le mythe et dans l'histoire, qui pouvait mieux que lui, malgré d'évidentes et profondes disparités culturelles, servir de répondant au Baal de Tyr, un roi mort et divinisé ?

Partis de deux mots, *Mlk* et *qrt*, nous voici arrivés au terme d'un parcours d'autant plus praticable qu'il a bénéficié d'un vaste défrichage dont on n'a pu donner ici qu'un aperçu. L'impression est, nous l'espérons, celle d'un voyage riche en enseignements, mais, au risque de décevoir mes lecteurs, l'honnêteté scientifique veut que l'on reconnaisse que leur ont été épargnés les chemins de traverse et surtout les longs et fréquents tunnels que les coupes sombres du temps ont creusés dans le paysage de la religion phénico-punique.

NOTES

1. On trouvera toute la bibliographie relative à cette inscription et à l'iconographie du dieu dans C. Bonnet, *Melqart, Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée* (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de Namur 69 = *Studia Phoenicia* VIII), Namur-Leuven 1988, p. 132-136 (fig. 6).
2. A ce sujet, voir les remarques pénétrantes de M. Detienne, *Dionysos mis à mort*, Paris 1977, p. 51-53. « Il est vrai que le document épigraphique n'est pas un *monument* parmi d'autres déposés le long des chemins qu'emprunte l'Histoire : par sa masse, par sa matière qui impose la présence réelle du passé, comment ne donnerait-il pas à l'historien l'impression saisissante d'assister en personne à tous les événements, en l'arrachant aux discussions sans fin sur des textes malaxés depuis quatre siècles ».
3. Cf. note 1.
4. Cf. A. Brelich, *La metodologia della scuola di Roma* dans B. Gentili, G. Paioni (éd.), *Il mito greco*, Rome 1977, p. 14 (notamment).
5. Flavius Josèphe, *Antiquités juives* VIII V, 3, § 145-146 ; *Contre Apion* I 117-119.
6. Cf. C. Bonnet, *op. cit.*, p. 33-40.
7. Nous avons montré comment ce rôle de Melqart dans la colonisation phénicienne en Méditerranée avait favorisé son rapprochement avec l'Héraclès grec, lié à nombre de fondations coloniales lui aussi. C. Bonnet, *op. cit.*, p. 404-409.
8. *Ibid.*, p. 1-4.
9. A ce sujet, Cl. Baurain, *Portées chronologique et géographique du terme « phénicien »*, dans C. Bonnet, E. Lipinski, P. Marchetti (éd.), *Religio Phoenicia* (*Studia Phoenicia* IV), Namur 1986, p. 7-28.
10. Contre cette vision et en faveur d'une Phénicie *stricto sensu*, S. Moscati, *Melqart e i Fenici*, dans *RSF* 16 (1988), p. 253-256. Cette étude montre combien Melqart est ressenti comme l'expression d'une certaine « phénicité », mais elle ne tient peut-être pas suffisamment compte des acquis sur les antécédents historiques de Melqart.
11. Sur Melqart dans l'onomastique et les possibles erreurs dans la transcription de son nom, C. Bonnet, *L'onomastique de Melqart. En appendice : l'inscription punique CIS I, 4612*, dans *RSF* 17 (1989), p. 31-40.

12. Sur les preuves en faveur de cette vocalisation, C. Bonnet, *op. cit.*, p. 19.
13. Il reste naturellement des cas énigmatiques. Ainsi le nom de Tanit demeure-t-il bien problématique. Cf. une proposition, parmi d'autres, d'E. Lipinski, *Les racines syro-phéniciennes de la religion carthaginoise*, dans CEDAC Carthage 8 (1987), p. 28-44, qui fait d'elle « la pleureuse » !
14. C. Bonnet, *op. cit.* p. 40-42.
15. Sur ces phénomènes de théocrasie et d'énothéisme, on consultera A. Brelich, *Il politeismo*, Rome 1958, p. 121, 168-169 ; M. Detienne, *Du polythéisme en général*, dans *Classical Philology* 81 (1986), p. 47-55.
16. W.F. Albright, *A Votive Stele Erected by Ben-Hadad I of Damascus to the God Melcarth*, dans *BASOR* 87 (1942), p. 23-29 ; Id., *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore 1942, p. 81. Id., *From the Stone Age to Christianity*, 2e éd., New York 1957, p. 307 et note 49 ; Id., *Yaweh and the Gods of Canaan*, Londres 1968, p. 111, note 43, 126, note 95, 212.
17. C. Bonnet, *op. cit.*, p. 148-152. Nous reviendrons sur ce sujet prochainement à l'occasion de la table ronde sur Héraclès qui se tiendra en septembre 1989 à l'Academia Belgica de Rome (Actes sous presse).
18. Malte : CIS I, 122 et 122 bis (=ICO Malta 1-1 bis ; KAI 47). Cf. C. Bonnet, *op. cit.*, p. 244-247. Délos : ID 1 519 ; cf. *ibid.*, p. 371-375.
19. Ezéchiel 26, 11. Cf. C. Bonnet, *op. cit.*, p. 42-46.
20. *Ibid.*, p. 168, 324-326. Sur ce phénomène des divinités doubles, P. Xella, *Les « divinités doubles » dans le monde phénico-punique*, à paraître dans *Semitica* 39 (1989 = Mélanges M. Sznycer).
21. Sur Eshmun, P. Xella, *Sulla più antica storia di alcune divinità fenicie*, dans *Atti del I Congresso internazionale di Studi fenici e punici*, vol. II, Rome 1983, p. 401-408.
22. Pour la bibliographie relative à cette vaste question, C. Bonnet, *op. cit.*, p. 417-429.
23. Cf. M.G. Amadasi Guzzo, *Le roi qui fait vivre son peuple dans les inscriptions phéniciennes*, dans *Die Welt des Orients* 15 (1984), p. 109-118 : « ce que la divinité est pour le roi, le roi l'est envers son peuple ».
24. Le monde est-sémitique pose des problèmes plus complexes qu'il serait vain de réexposer ici : cf. C. Bonnet, *op. cit.*, p. 421-422.
25. On lira à ce sujet le volume collectif, P. Xella (éd.), *Archeologia dell'Inferno*, Vérone, 1987.
26. Il s'agit du roi Abimilku et de l'ambassadeur Ilimilku, connus par la correspondance d'El-Amarna (EA 146-155).

27. Il n'est peut-être pas inutile de rappeler que le matériel épigraphique phénico-punique est profondément déséquilibré puisqu'à un millier environ d'inscriptions d'Orient correspondent en revanche plusieurs milliers (7000-8000) en Occident, pour l'essentiel à Carthage. Sur l'onomastique carthaginoise de Melqart, C. Bonnet, *Le culte de Melqart à Carthage : un cas de conservatisme religieux*, dans C. Bonnet, E. Lipinski, P. Marchetti (éd.), *Religio Phoenicia* (Studia Phoenicia IV), Namur 1986, p. 209-222.
28. Pour le détail des noms, on consultera G. Halff, *L'onomastique punique de Carthage*, dans *Karthago* 12 (1963-64), p. 63-146 ; F.L. Benz, *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions*, Rome 1972 ; K. Jongeling, *Names in Neo-Punic Inscriptions*, Groningen 1984.
29. Pour une argumentation complète à ce sujet, je renvoie à ma synthèse, p. 399-433.
30. Hérodote II 44.
31. Il est évident que l'ugaritique cunéiforme a bénéficié de la meilleure conservation du support β des tablettes d'argile β tandis que la littérature phénicienne et punique a connu un naufrage total en partie en raison du support souple β le papyrus β qui recevait l'écriture phénico-punique alphabétique. Sur la question du naufrage de la littérature phénico-punique, cf. Cl. Baurain, *Que contenaient les bibliothèques de Carthage ?*, à paraître.
32. C. Bonnet, *op. cit.*, p. 313-328.
33. *Ibid.*, p. 203-230.

COLOMBE COUËLLE-DEZEUZE
Université de Montpellier III

L'IMAGE ET LE NOM :

Proposition de lecture sur un vase attique du musée de Naples

I. IMAGES ET ÉCRITURES : UNE SCÈNE, DEUX RÉCITS

Un lécythe aryballisque attique du Musée de Naples daté de la fin du Ve siècle¹ représente une scène d'Amazonomachie offrant l'intérêt de combiner image et écriture et de juxtaposer ainsi deux schémas narratifs. En effet, ce vase propose à l'usager d'une part une scène imagée -immédiatement identifiable, parce que "canonique", l'Amazonomachie étant un des "topoi" des représentations figurées depuis la fin des guerres médiques, nous y reviendrons- d'autre part une série d'inscriptions (une inscription par personnage) qui nomment un à un tous les protagonistes de la scène.

Ce rapport image/écriture introduit une double lecture de l'image en deux opérations concomitantes :

– une opération de *visualisation* et d'*identification* où l'image seule intervient dans ses divers éléments : l'usager reconnaît une Amazonomachie sous la forme d'une bataille entre Grecs et Amazones. Cette première lecture fait seulement appel à un travail mnémonique qui permet de replacer l'image dans une série d'images identiques et ainsi de l'identifier et de la nommer.

– une opération de *lecture* et d'*interprétation* où l'écriture, par la nomination de chaque protagoniste dans la scène imagée, propose un commentaire supplémentaire. Ces noms ne sont pas de simples anthroponymes mais des noms signifiants². Ils introduisent un "plus de sens" si l'on veut bien considérer que ces inscriptions ne sont pas fortuites mais destinées à leur tour à susciter un récit dans le récit.

La nomination propose ainsi un jeu discursif sur un schéma iconographique familier. Le peintre du vase, modeste artisan, sans être rompu à

d'habiles entretiens sur "l'éponymie du nom" n'en est pas moins accoutumé à l'exercice par sa fréquentation du théâtre, par exemple, où règnent les jeux de signifiants.

Il convient de rappeler brièvement comment joue l'éponymie du nom. L'*eponymon* est un surnom qui combine désignation et signification ainsi qu'il est explicité par Platon dans ses entretiens sur la justesse du nom dans le *Cratyle*. Le nom contient tout à la fois une dénomination et une définition de l'objet -individu- nommé. L'éponymie du nom c'est "le fait, devant un nom propre dont on sait déjà qui il désigne, de se demander en outre ce qu'il veut dire"³.

Sur le vase, image et dénomination organisent un double récit qui parle de l'Attique, de son histoire et de son territoire à l'époque des premières années de la guerre du Péloponnèse.

II. L'AMAZONOMACHIE ATTIQUE DE THESEE : ENTRE MYTHE ET REALITE.

1) L'Amazonomachie : un topos athénien.

Le thème iconographique de l'Amazonomachie attique de Thésée n'est pas une création directement issue des guerres médiques. Il en existe plusieurs schémas : celle d'Héraclès contre les "filles d'Arès" au Pont-Euxin pour conquérir la ceinture d'Hippolyte⁴. Celle encore qui se déroule sur le sol de Troie entre Grecs et Amazones et où Penthésilée sera tuée par Achille⁵. Toutes deux restent néanmoins des combats "exotiques". Une seule menace directement Athènes lorsque les Amazones, pour venger Antiope enlevée par Thésée, envahirent le sol athénien⁶. Après avoir campé sur le lieu de l'Aréopage, elles furent vaincues de haute lutte par Thésée. Cette victoire transformera Thésée en héros national, symbole de toutes les vertus patriotiques, et l'Amazonomachie devient le prototype de la guerre contre les Perses et de la victoire de la Grèce contre le Barbare⁷.

Ainsi, à partir de 475, lorsque Cimon ramène les restes de Thésée, de Skyros à Athènes, ce thème mythique est particulièrement exploité dans l'art officiel. Le Théseion s'orne vers 465 de fresques représentant l'Amazono-

machie attique de Thésée⁸, de même le peintre Mikon la représente au Poecile sur l'Agora⁹. A partir de 447- 440, l'Amazonomachie figure sur les fresques du Parthénon¹⁰ puis sur le bouclier d'Athéna Parthénos terminé en 438 et où la légende veut que Phidias ait donné les traits de Périclès à l'un des combattants habituellement identifié comme Thésée lui-même¹¹. Ce dernier document semble avoir largement inspiré le peintre Aison tant par la thématique que par la composition (figures en chiasme, effet de perspective) et l'exécution dynamique et plastique des figures¹². L'Amazonomachie sert désormais de catalyseur à la fierté nationale et en appelle aux sentiments patriotiques. Elle fait partie des mythes exemplaires de la vertu éducative. Sa récurrence iconographique durant le dernier quart du V^e siècle en montre, semble-t-il, la nécessité idéologique¹³.

La juxtaposition d'événements contemporains à l'intemporalité du mythe comme au Poecile où voisinent Marathonomachie, Amazonomachie et la bataille d'Oinoè en Argolide entre Grecs et Lacédémoniens indique sans doute le besoin de faire coïncider le passé et le présent en exaltant une victoire athénienne et démocratique¹⁴. Une telle superposition métaphorique de l'image est également en jeu sur le vase de Naples. Les inscriptions en précisent encore le contexte.

2) Le champ des exploits : un apparent désordre (Figs.1a et 1b, Fig.2).

Sur la petite surface du vase¹⁵ s'étagent, en une apparente mêlée, treize combattants répartis en cinq combats singuliers. Six Grecs et sept Amazones répètent un scénario iconographique bien rodé¹⁶.

La lecture s'effectuera de gauche à droite dans le sens de l'écriture -c'est aussi le sens adopté par les inscriptions, en rehaut de peinture blanche, qui accompagnent chaque personnage- et sur deux registres peu marqués graphiquement tant la composition, toute empreinte de dynamisme, donne l'illusion d'une violente confusion sur un terrain accidenté.

Ainsi, au registre supérieur, en partant de la gauche, une Amazone, portant la tenue scytho-perse : tunique, *anaxarydes*, *alôpekis* et tenant une lance, s'éloigne à grandes enjambées vers la gauche du champ de l'image. Une inscription la désigne sous le nom de **Laodoké**. En sens inverse et se



Fig. 1 a



Fig. 1b

dirigeant vers la droite, un guerrier nu, la tête couverte d'un casque corinthien à panache et armé d'une courte épée bondit à la rencontre de son assaillante qui porte un casque, une tunique à motifs de chevrons, des *cnémides* (jambières), un arc droit et son carquois. De son épée elle menace son adversaire. Ils sont dénommés **Theseus** et **Antianeira**. Le combat se déroule ensuite, au centre du vase, entre une Amazone et un second guerrier nu, identique à Thésée dans sa pose, mais coiffé d'un casque différent et armé d'une lance. L' Amazone est située en contrebas, en appui sur une jambe repliée. Elle porte un casque à panache, un *chiton*, des bottines et pare le coup à l'aide de son bouclier. Une inscription les désigne sous les noms de **Phaléros** et **Klyméné**. Toujours au registre supérieur le combat se poursuit entre une quatrième Amazone vêtue à la scytho-perses et un troisième guerrier grec, en partie dissimulé derrière son bouclier. Il porte le casque corinthien, une lance et une épée au côté. L' Amazone est appelée **Aristomaché** et le Grec **Monichos**.

Au registre inférieur une Amazone archère vient de décocher une flèche dans la poitrine de l'adversaire de sa compagne. Elle est revêtue d'un *chiton* et porte un casque dont on aperçoit un bout de panache, l'image étant lacunaire à cet endroit, son nom a disparu. Sa compagne tente de parer le choc de l'épée du guerrier grec que sa blessure ne semble pas affecter. Elle porte une cuirasse sur un *chiton*, casque, lance et bouclier, le guerrier, nu, a un casque, un bouclier et une épée. Ils sont respectivement nommés **Kreousa** et **Phylakos**. Derrière eux, un cinquième guerrier grec portant casque, bouclier et lance affronte une autre Amazone archère casquée et revêtue d'une tunique à manches longues. Il s'agit d'**Astyochos** et d'**Okyalé**. Vient enfin un guerrier, à terre, blessé au flanc droit : c'est **Teithras**.

Cinq Grecs (tous nommés par une inscription) ainsi que Thésée affrontent sept Amazones (également désignées) en un lieu mythiquement identifié comme l'Acropole puisque sous le schéma de l'Amazonomachie transparait le récit de la victoire des Athéniens contre les Perses après que ces derniers eurent ravagé l'Acropole¹⁷.

Sur l'image, l'étagement des combattants en deux registres, leur posture, jambes repliées (**Klyméné** et **Monichos** par exemple) suggère un sol irrégulier. Il est de plus matérialisé par des lignes sinueuses en relief blanc. A l'extrémité de l'image, aux pieds du guerrier blessé **Teithras**, émerge un rameau végétal qui indique une scène de plein air mais aussi, peut-



Fig. 2

être, cette pousse de l'olivier sacré : *asté elaiá*, l'olivier de la ville, qui résista à l'incendie perse assurant ainsi le symbole de la pérennité d'Athènes¹⁸.

Pourtant, derrière le mythe de l'Amazonomachie, les noms des compagnons d'arme de Thésée introduisent un autre discours qui colle de plus près à la réalité historique des années 430-420.

3) Les forces en présence : une carte de l'Attique (Fig.3).

Sur les cinq Grecs qui accompagnent Thésée, quatre sont figurés dans le vif du combat. Un seul est relégué à l'extrémité du champ de bataille et de l'image, inopérant, blessé, désarmé. Il s'agit de **Teithras** dont le nom est l'éponyme d'un dème de l'Attique. Ce nom n'existe pas comme anthroponyme¹⁹, par contre, ainsi nommé, le guerrier blessé fonctionne dans l'image comme représentant d'une partie géographique et politique de l'Attique : l'intérieur, la *plaine (mesogéios)* tel que le découpage de la réforme clisthénienne l'instaure à la fin du VI^e siècle²⁰. **Teithras** représente à la fois une fraction de territoire et l'ensemble de ses habitants.

Au dessus de lui, **Monichos** (pour Mounichos) et **Phaléros** ne sont pas non plus des anthroponymes mais des héros éponymes des deux principaux ports d'Athènes²¹. De plus, **Phaléros**, qui en d'autres événements fait partie de la geste de Thésée²², figure sur deux autres vases contemporains représentant l'Amazonomachie attique de Thésée²³. Ici il se jette, lance en avant, sur **Klyméné** : "l'Illustre" dont le nom renvoie au guerrier grec le caractère de sa propre renommée. **Monichos** attaque **Aristomaché** : "l'Excellente combattante". Ainsi définis dans leur valeur guerrière par les noms de leur adversaire, l'inscription qui marque leur identité les désigne comme deux lieux géographiques de l'Attique particulièrement stratégiques : des ports mais également comme portion du découpage tripartite du territoire de l'Attique : celui de la *ville (asty)*, elle-même enserrée à l'intérieur des zones de la côte (*paralia*) et de l'intérieur (*mésogeios*²⁴).

Sous Thésée, un quatrième Grec, s'élance, dans la pose du tyranicide Harmodios²⁵, sur l'Amazone nommée **Kréousa**, c'est-à-dire "la Reine". Il s'appelle **Phylakos** : "la Sentinelle, le Protecteur". Ce nom est porté par

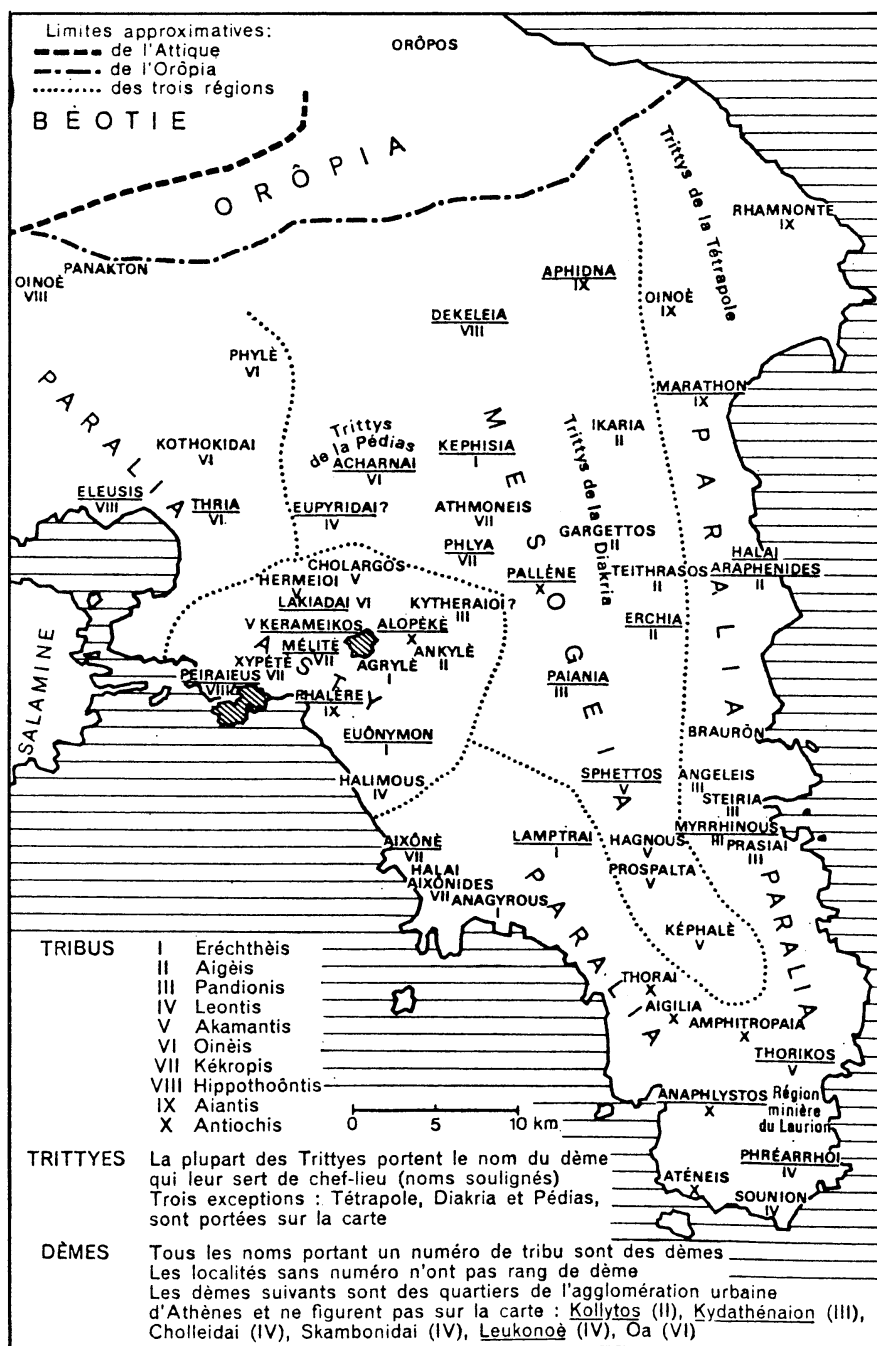


Fig. 3

divers héros²⁶. C'est également celui de l'éponyme de Phylakia, dème de la côte (*paralia*).

Derrière lui, son compagnon fait face à l'archère **Okyalé** : "la Rapide"²⁷, il est désigné par l'inscription **Astyochos** : "Celui qui protège la ville". Ce nom qui n'est un anthroponyme à Athènes qu'au IV^e et à la fin du III^e siècle av. J.C.²⁸ est également celui d'un navarque spartiate actif pendant la guerre du Péloponnèse²⁹. Mais il est peu vraisemblable qu'en tant qu'ennemi il puisse figurer dans une Amazonomachie dont le sol est celui de l'Attique. De plus, cet Astyochos historique n'intervient dans le cours du conflit qu'à une date ultérieure à celle de la création de ce vase³⁰. **Astyochos**, ici, est à la fois le représentant de cette portion de territoire nommée *asty* c'est-à-dire la ville et le gardien de la ville désignée sous son vocable d'*asty*. En effet en nommant cet *asty* en composante du nom d'**Astyochos**, le peintre précise le contexte du schéma narratif.

L'*asty* se définit, dans un premier temps, par opposition à l'*akropolis*, à la *polis*, à l'*agros* - qui s'entend comme espace à cultiver : le champ- et au Pirée³¹. L'*asty* est encore un concept désignant un espace, celui de la ville à l'exclusion de ses faubourgs³². Dans la réalité des textes littéraires et officiels il n'est pas aussi simple d'opposer *asty* à *polis* et de toute manière la ville concrète *asty* est comprise dans la *polis*³³.

Dans un second temps il s'agit de la ville *intra-muros*, munie de portes, qui suppose regroupés en ses murs un certain nombre d'habitants : les *astoi*, c'est-à-dire à la fois des citoyens et des citoyens. Ces *astoi* sont eux-mêmes définis par opposition aux *politai* en ce qu'ils possèdent tous les droits civils de ces derniers sans en posséder les droits politiques³⁴. Ce que protège **Astyochos** contre l'offensive ennemie ce sont des *astoi*, c'est-à-dire tous ceux qui se sont réfugiés derrière les murs : des femmes³⁵, des jeunes gens qui ne sont pas encore passés dans le clan des citoyens-*politai* exerçant leurs droits politiques et militaires mais aussi des métèques³⁶. **Astyochos** protège une ville : l'*asty* comprenant une collectivité que nous nommons pré-cisément "civils" en temps de guerre en ce qu'ils s'opposent aux militaires, en l'occurrence aux citoyens -guerriers que sont les *politai*. *Astos* s'oppose également à *xénos* : l'étranger³⁷ dont l'Amazone illustre parfaitement le concept étant à la fois étrange et d'ailleurs. **Astyochos** ne désigne pas dans l'image le degré de citoyenneté du combattant ainsi nommé -logiquement un *polites* possédant ses pleins pouvoirs politiques et civils pour figurer dans le corps de l'armée- mais la collectivité qu'il protège à l'intérieur d'un espace : l'*asty*.

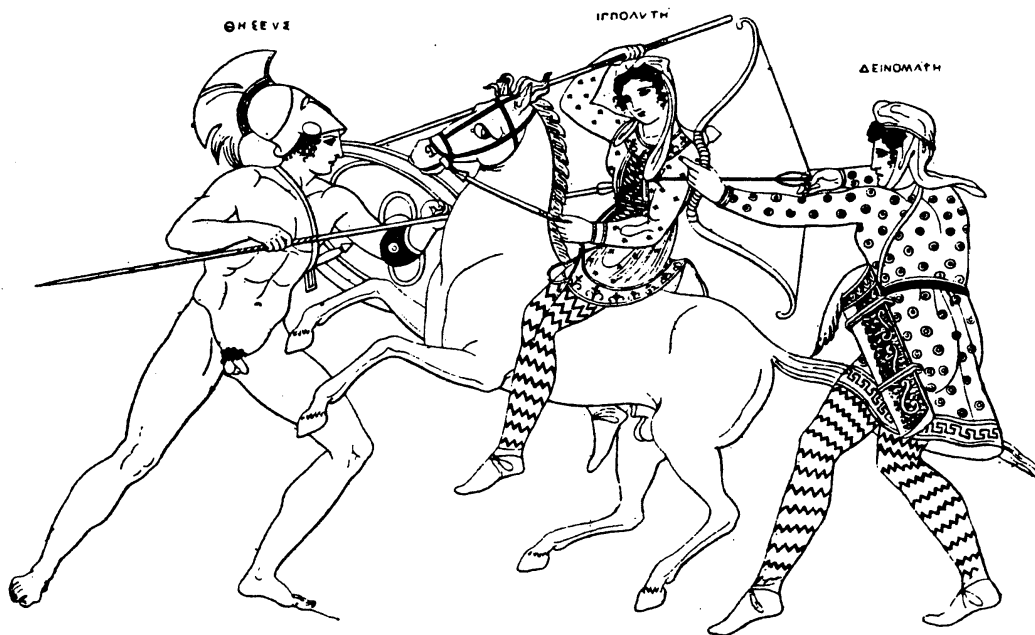


Fig. 4a

Une amphore attique du Musée de Chantilly attribuée au même peintre permet de confirmer ce vocabulaire de la notion de citoyenneté telle qu'elle est représentée dans l'imagerie attique du dernier quart du V^e siècle. L'Amazonomachie de Thésée y est également en jeu³⁸.

Le lécythe de Naples n'est pas un document isolé dans la production du peintre Aison et la combinaison signifiante d'images et d'inscriptions semble être une caractéristique de cet atelier.

Sur la face A, Thésée (inscrit), nu, portant casque, bouclier et l'épée au côté, s'élançait, dans une pose identique à celle qu'il a sur le lécythe de Naples, sur une Amazone inscrite **Hippolyté** laquelle charge à cheval - conformément à son nom de cavalière : "Celle qui délie les chevaux"-. Une seconde Amazone archère est nommée **Deinomaché** : "La Redoutable combattante".

La face B montre un schéma iconographique fréquent : une scène de libation entre un homme et deux femmes. L'homme est représenté en voyageur ou en chasseur avec son manteau, son large chapeau de cuir dans le dos et ses bottines lacées. Il porte une lance. Un nom le désigne comme **Polites** : "le Citoyen". A sa droite la jeune femme est inscrite **Phylonoé** : "Celle qui est consciente de sa tribu" tandis que la femme qui tient la phiale se nomme **Deinomaché** comme l'Amazone archère de l'autre face³⁹. Elle s'apprête à procéder à la libation en un temps et un lieu où tout suggère le calme du rituel libatoire à l'opposé de l'agitation et la violence de la scène de combat⁴⁰. **Polites**, avec son accoutrement de voyageur-chasseur, n'est pas un guerrier tel qu'il figure habituellement sur de nombreuses scènes analogues avec son attirail d'hoplite. Il porte la tenue de l'éphèbe, ce "chasseur noir" qui n'est pas encore totalement intégré dans la Cité. Sur l'image, il est néanmoins désigné par le nom de **Polites** et décline cette identité entre les deux personnages féminins qui l'entourent.

Phylonoé, d'une part, dit l'appartenance du jeune homme à une *Phylé*, une tribu qui le situe à l'intérieur d'un système politique et géographique qu'il partage avec tous les *Politai* de l'Attique⁴¹. **Deinomaché**, "la Redoutable Combattante", d'autre part, parle de cette violence guerrière, nécessaire sur le champ de bataille tant qu'elle est canalisée par une éthique militaire du combat loyal dont Thésée, sur la face A, est le représentant.

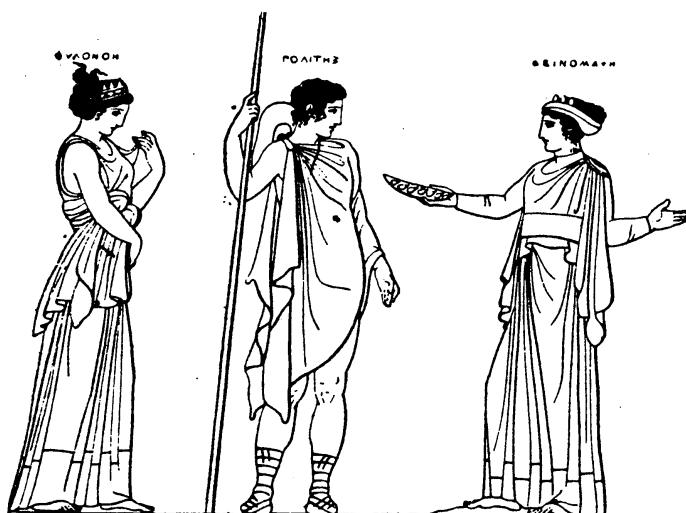


Fig. 4b

Il semble que la répétition du nom de **Deinomaché** sur les deux faces, incarné par deux figures féminines totalement antithétiques, nous offre une clé de lecture. En effet, l'Amazone **Deinomaché** est une archère symbolisant, à l'inverse de Thésée, le combat de la ruse et de la lâcheté en tant qu'il est mené de loin à l'opposé d'un franc corps à corps. C'est aussi un combat embusqué et solitaire contraire aux règles guerrières de la phalange hoplitique qui regroupe une communauté de citoyens et se déroule à terrain découvert. C'est bien en termes d'oppositions que se jouent les deux modes de combats figurés par Thésée et **Deinomaché** sur la face A de l'amphore. Pourtant, le combat solitaire et rusé de l'Amazone n'est pas propre aux seules barbares, il est également celui que pratique l'éphèbe, le temps de son apprentissage militaire, avant de devenir citoyen et hoplite. Au mauvais combat de l'Amazone et de l'éphèbe s'oppose le bon combat de Thésée, hoplite et citoyen par excellence, proposé ici comme modèle pédagogique au jeune homme. En abandonnant les armes du combat déloyal, l'éphèbe, son apprentissage révolu, peut intégrer le rang des hoplites. L'image propose peut-être au lecteur ce moment du rituel où la communauté accueille l'éphèbe, nouveau **Polites**, prêt à prendre la relève et assurer à son tour la défense de sa patrie. En période de guerre, l'hoplite est regroupé avec ses compagnons d'armes, selon sa tribu, *phylé*, en dix unités appelées également *phylai* reproduisant ainsi, sur le champ de bataille, le découpage géo-politique de l'Attique⁴². **Phylonoé**, par son nom signifiant indique le fait d'avoir sa tribu à l'esprit et **Deinomaché**, la desservante de la libation, attribuée à **Polites** une valeur guerrière, une *andreia* féconde en futurs exploits héroïques. **Polites** peut s'identifier à Thésée et en assumer l'héroïsme afin de le mettre au service de sa *phylé*, sa tribu et de la polis⁴³.

III. THÉSÉE ET ATHÈNES : LE RETOUR A L'ORDRE.

(Cf Fig. 2)

La surface du lécythe de Naples, par le truchement des noms significatifs, fait apparaître un espace : celui de l'Attique que la lecture des inscriptions permet de comprendre comme une carte où figurent des toponymes rendant compte d'une réalité à la fois géographique et administrative. Ces dénominations rappellent que le territoire de l'Attique est divisé en *dèmes* ou agglomérations répartis entre la ville (*asty*), la côte (*paralia*) et la plaine (*mesogéios*) formant les *trytties* ou division tripartite à l'intérieur de dix tribus. **Astyochos, Phaléros, Monichos, Phylakos** et **Theitras** en indiquent la totalité territoriale.

Par la disposition des combattants, les uns par rapport aux autres dans l'image, le vase se laisse lire comme un récit qui a pour point de départ une Amazonomachie mais dont les noms agissent en autant de "micro-récits"⁴⁴. Ainsi, Thésée qui incarne, dans les mentalités du dernier quart du V^e siècle, le fondateur de la démocratie est entouré de deux Amazones dont l'une **Antianeira** dit par son nom à la fois qu'elle vaut un homme et qu'elle les combat dans un choquant renversement des bonnes valeurs⁴⁵. La tueuse d'hommes incarne *Hybris* : "Excès" contre *Diké* : "Justice" telles que toutes deux, chez Hésiode, figurent sur le champ de bataille⁴⁶. Cette dernière étant symbolisée par le bon combat des Grecs.

Laodoké : "La gloire du peuple" ne possède pas un nom courant répertorié dans l'onomastique des Amazones⁴⁷ bien qu'il existe une *Laomaché* : "Combattante du peuple"⁴⁸. On lira ce nom en référence au *laos*, le peuple en tant qu'il s'oppose au *démos*⁴⁹ qu'incarne ici Thésée. En effet, le héros des années 430-420 -et au-delà- est un roi jadis unificateur de l'Attique et créateur de la démocratie⁵⁰. Euripide en fait le personnage central des *Suppliantes* (datées de 423-422), un roi raisonnable qui exalte les vertus de la démocratie et derrière lequel se profile Périclès⁵¹. "...Car j'appelai ce peuple au pouvoir sans partage : je fis la Cité libre et le suffrage égal" (v.350-354) ou encore : "Quant à la liberté, elle est dans ces paroles : Qui veut, qui peut donner un avis sage à sa patrie ? Lors, à son gré, chacun peut briller... ou se taire. Peut-on imaginer plus belle égalité ?" (v.438-441).

Certains historiens ont remis en question la popularité de Thésée comme symbole de la démocratie athénienne rappelant qu'il avait déjà servi la

gloire de Cimon, "nouveau Thésée". De plus lors de la réforme clisthénienne aucune des dix tribus ne prendra le nom de Thésée⁵².

Dans l'organisation de l'image une construction en chiasme relie **Thésée à Astyochos et Phaléros à Phylakos**. A leur point d'intersection se trouve Klyméné : " l'Illustre". Par ce jeu graphique Thésée se lit ainsi comme l'*astyochos*, le protecteur de la communauté des habitants de la ville, Athènes, tout en étant implicitement, de par sa fonction de "père" de la démocratie, le représentant de la *polis*. Les Amazones en introduisant le désordre menacent symboliquement ces institutions.

De même, **Phaléros et Phylakos** renforcent l'idée de la valeur défensive du port de Phalère comme vigile, situé en avant-poste et protecteur - métaphoriquement -, par sa flotte, de la Cité⁵³. A leur point de rencontre, **Klyméné**, "l'Illustre" condense dans son nom la valeur immarcescible de la renommée qui accompagne les héros mythiques et présents.

Derrière le mythe de l'Amazonomachie transparait la réalité d'une guerre vécue dans son quotidien : celle qui oppose Athènes au reste de la Grèce. Le vase se laisse alors lire comme une carte stratégique des forces en puissances : d'une part l'ennemi, d'autre part l'ensemble de l'Attique dans sa diversité géographique et dans ses points névralgiques. **Monichos, Phaléros, Phylakos**, tous trois éponymes de dèmes portuaires ou côtiers, rappellent l'importance stratégique des accès maritimes et surtout de la flotte, véritable force de frappe athénienne. "*Le peuple des rameurs, sauveurs de la Cité*" (Aristophane, *Ach.*162-163) a permis aux temps héroïques des guerres médiques de vaincre le Barbare. Athènes, "*le pays des belles trières*" doit compter sur sa flotte. Par contre, l'intérieur, la plaine sans cesse dévastée par l'ennemi est ici symbolisée par **Theitras** agonisant, définitivement mis hors combat. Périclès avait rappelé aux citoyens rassemblés aux débuts des conflits, à une époque vraisemblablement très proche de la création du vase, la nécessité d'abandonner le sol pour se replier dans la ville et attaquer par la mer : "*Il faut nous désintéresser de la terre et des maisons, pour ne veiller que sur la mer et la ville*"⁵⁴. Dans l'image les combattants actifs autour de Thésée sont ceux dont les noms racontent leur appartenance à la ville comme lieu de repli (**Astyochos**) et à la mer comme force offensive (**Phaléros, Monichos, Phylakos**).

L'Amazonomachie propose à l'usager du vase une lecture qui combine une description du sol de l'Attique comme reconnaissance territoriale et

politique assortie d'une représentation des réalités stratégiques d'un pays soumis à l'agression d'une guerre.

L'Amazonomachie attique de Thésée ravive, à un moment critique de l'histoire athénienne, le souvenir des *andres agathoi* qui s'illustrèrent, en un temps où l'histoire rejoint le mythe, en repoussant un envahisseur barbare faisant ainsi triompher l'ordre sur le chaos.

Si la transparence du mythe voile à peine l'orgueil d'Athènes victorieuse sur l'Asie - victoire dont elle s'attribue volontiers la totalité du succès- il dévoile par contre le besoin d'en appeler à la figure d'un héros : Thésée le fondateur de la démocratie et le synoeciste : *"Puis, lorsque Thésée fut roi, joignant la puissance à l'intelligence, il sut par toutes sortes de mesures organiser la région et, abolissant les conseils et les magistratures des autres cités au bénéfice de la cité actuelle, il instaura un conseil et un prytanée uniques, regroupant ainsi tout le monde : bien qu'exploitant leurs biens séparément, comme auparavant, les gens durent renoncer à avoir d'autre ville que celle-là (Athènes) ... C'est à la suite de ces événements que les Athéniens organisent encore de nos jours la fête nationale des xynoekia (ou du regroupement)"*⁵⁵. Ce synoecisme fait également partie de ces mythes qui se portent bien pour ranimer l'enthousiasme patriotique après les premières années de guerre. Il rappelle l'union et le rassemblement de tous les Grecs de l'Attique dans son étendue physique : de la ville à la mer ; dans son découpage territorial et administratif par tribu qui correspond également au regroupement des hoplites sur le champ de bataille⁵⁶.

Pourtant l'image n'est pas uniquement un discours patriotique mais un rappel, par le biais d'un héros symbolisant la démocratie (de Périclès), que l'ennemi n'est pas uniquement cet "autre" - qu'il soit barbare Amazone ou Lacédémonien - mais aussi l'Athénien lui-même dans la menace toujours possible d'une *stasis*, guerre civile. Les Amazones dans l'image jouent, par le biais de leur nom, ce rôle ambigu de miroir. Leur nom, comme nous l'avions signalé, s'appliquant autant à elles qu'à leur adversaire grec car on ne se distingue dans son excellence guerrière que par celle de son ennemi. Leur accoutrement curieusement hétéroclite est semblable à celui des Grecs. Ainsi, **Klyméné** et **Phaléros** portent le même casque attique à décoration en écailles de poisson et panache. **Kréousa** porte une tenue d'hoplite athénien. **Phylakos**, quant à lui est coiffé d'un casque très peu "réglementaire" qui l'apparente au monde barbare avec ses deux plumets aux oreilles. **As-tyochos** lui-même, le protecteur de l'*asty*, a un casque totalement atypique

dont le panache semble identique à celui de l'Amazone archère en partie lacunaire⁵⁷.

Par ces similitudes iconographiques, Grecs et Amazones confondent en un temps leur identité exprimant la bascule toujours possible qui pourrait faire passer *Hybris* du côté des Grecs à la place de *Diké* sur le champ de bataille et symboliquement perturber la bonne marche de la cité en introduisant la guerre civile dans les rangs de la démocratie⁵⁸.

Il faut à Athènes un héros symbolisant la vertu des marathonomaches que nul ne peut contester. A partir de 430, le cycle de la légende de Thésée est repris pour en privilégier les exploits d'homme mûr. C'est à Thésée démocrate que l'art officiel fait allusion dans les représentations d'Amazonomachie -le bouclier d'Athéna Parthénos en est l'exemple le plus patent-. Il faut aussi aux Athéniens une figure héroïque susceptible de mobiliser un pays encore prêt à faire la guerre mais profondément touché dans son sol et ses hommes par les premières invasions ainsi que par la peste de 430. Thésée, synoeciste et démocrate semble désigné pour rassembler autour de lui la totalité de l'Attique telle qu'en ses compagnons d'armes, sur le vase de Naples, elle est représentée à la fois politiquement, géographiquement et militairement.

Destiné à contenir des huiles parfumées -le goulot large et plat permettant de recueillir la totalité du précieux liquide-, on peut imaginer ce lécythe aryballisque faisant partie du paquetage d'un jeune athlète à la palestra. Ainsi, l'image et le texte combinaient les vertus pédagogiques du mythe et un discours politique qui contribuaient à former le jeune homme en futur hoplite.

NOTES

1. Lécythe aryballisque attique à figures rouges, Naples, Museo Nazionale, n°86496 (RC 239), trouvé à Cumès en novembre 1855 dans la nécropole nord du "temple des Géants" lors de fouilles entreprises en 1853 par Léopold de Bourbon, comte de Syracuse. Ce vase est attribué au peintre Aison (Riezler). *ARV* 2, 1174, 6 ; *Para*, 460, *Addenda*, 16, 6 ; *Addenda*², 339 ; *BROMMER*, *VL*³, 215, B 11.

Les inscriptions sont les suivantes :

ΘΗΣ[Ε]ΥΣ - ΛΑΟΔΟΚΗ - ΑΝΤΙΑΝΕ[ΙΡΑ] - ΚΛΥΜΕΝΗ -
 <Φ>ΑΛΗΡΟΣ - ΑΡΙΣΤΟΜΑ[Χ]Ε - ΜΟΝΙΧΟΣ - ΚΡΕΟΣΑ - <Φ>
 ΥΛΑΚΟΣ - ΑΣΤΥΟΧΟΣ - ΩΧΥΑ[Λ]Η - ΤΕΙΘΡΑΣ.

Pour les problèmes de datation on consultera les auteurs suivants :

RIEZLER, W., *Der Parthenon und die Vasenmalerei*, Munich 1907, 24. Il date le début de l'activité d'Aison en 440 ;

DUGAS, Ch., *Aison*, Paris, 1930, 67 même datation, strictement contemporaine du Parthénon ;

ISLER-KERENYI, C., "Chronologie und 'Synchronologie' attischer Vasenmaler der Parthenonzeit", *AK*, 1973, 9, 23 sqq et p. 30 : datation 440-430 (pour le début des activités du peintre) ;

KNIGGE, U., "Aison, der Meidiasmaler ?", *AM*, 90, 1975, 140-141 et n.53. Elle propose de dater le vase de la décennie 440-430 invoquant le profil du lécythe ainsi que la grande similitude du décor avec celui du bouclier d'Athéna Parthénos. Elle cite une possible influence du peintre Parrhasios ce qui décalerait les dates à la décennie inférieure, c'est-à-dire 430-420 (cf REINACH, A., *La Peinture Ancienne* 2, Paris, 1985, 220-242).

LEZZI-HAFTER, A., *Der Eretria Maler*, Mainz, 1988, 246 (vers 420).

L'examen iconographique du vase m'incite à avancer 430-420 comme fourchette chronologique.

2. Je reprends ici le qualificatif de "nom signifiant" proposé par N. LORAUX dans "Poluneikes Eponumos. Le nom des fils d'Oedipe, entre épopée et tragédie", communication au colloque : "Forme narrative des mythes grecs", Lausanne, mai 1987 ; plus récemment dans Calame Cl. (éd.) *Métamorphose du mythe en Grèce antique*, Genève, 1988, 151-166. L'auteur expose ainsi sa position sur l'énoncé du nom :

« Parce que j'entends, après d'autres, revenir sur ces noms propres qui – virtuellement ou en acte – sont des récits, je me situe donc par définition avant Aristote, au temps où les Grecs – voire les plus rationalistes d'entre eux –

- entretenaient avec leur langue un rapport que l'on dira cratylien en ce qu'il est centré sur ce que, dans le *Cratyle*, Platon appelle "l'éponymie du nom" ». Sur les noms signifiants voir également SULZBERGER, M., ONOMA ΕΠΩΝΥΜΟΝ. Les noms propres chez Homère dans la Mythologie grecque", *REG*, 39, 1926, 381-447 ; SVENBRO, J., "L'enfant signifiant" in *Phrasikleia, Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Paris, 1988, 74-91.
3. GENETTE, G, "L'éponymie du nom", in *Mimologiques. Voyage en Cratylie*, Paris, 1976, 11-37 et plus spécialement p. 24.
 4. Euripide, *Her.*, 408-418 ; voir également DUGAS, Ch., "L'évolution de la légende de Thésée" in *Recueil Ch. Dugas*, Paris, 1960, 102.
 5. Schol. *Il*, III, 189 ; II, 220 ; Pausanias, I, XV, 2 ; Diodore de Sicile, II, 46.
 6. Plutarque, *Thésée*, 26,1 et 27,1 ; Eschyle, *Eum.*, 685-690.
 7. DUGAS, Ch., *Op.Cit.*, 105 ; DUGAS, Ch. / FLACELIERE, R., *Thésée. Images et récits*, Paris, 1958, 73 ; NEILS, J., *The Youthful Deeds of Theseus*, Rome, 1987, 109 ; ROUVERET, A., in REINACH, A., *Op.Cit.*, supra n.1, 156, n.2 ; HARRISON, E.B., "The Composition of the Amazonomachy on the Shield of Athena Parthenos", *Hesperia* 35, 1966, 128.
 8. Pausanias, I, 17, 2 ; ROUVERET, A., *Op.Cit.*, supra n.7, 140 n.2.
 9. Aristophane, *Lys.*, 678-679 ; Arrien, *An.* VII, 13, 5 cités par REINACH, A. *Op.Cit.*, supra n.1, 154-155 et n.2.
 10. BOTHMER, D. von, *Amazons in Greek Art*, Oxford, 1957, 209. Sur les métopes du Parthénon, voir également BROMMER, F., *Die Metopen des Parthenons*, Mainz, 1976, 3-13 et pl.3-37.
 11. Plutarque, *Thésée*, 31,3-4 ;
 Sur le bouclier d'Athéna Parthénos voir :
 CONZE, A., "Der Schild der Athena Parthenos des Phidias", *AZ*, 1865, cols. 33-48, pls. 196-197 ;
 SMITH, C., "A New Copy of the Athena Parthenos", *BSA* III, 1896-7, 121-148 ;
 RAS, S., "L'Amazonomachie du bouclier de l'Athéna Parthenos", *BCH*, 68-69, 1944-45, 163-205 ;
 BROMMER, F., "Zu den Schildreliefs der Athena Parthenos des Phidias", *Marburger-Winkelmann-Programm*, 1948, 10-19 ;
 SCHLOERB, B., "Beiträge zur Schildamazonomachie der Athena Parthenos", *AM*, 78, 1963, 165 ;
 HARRISON, E.B., *Op.Cit.*, supra n.7, 109 et 120. (Datation du bouclier : 430-420).
 HÖLSCHER, T. / SIMON, E., "Die Amazonomachie auf dem Schild der Athena Parthenos", *AM*, 91, 1979, 115 sqq.

12. SCHROEDER, B., "Die Polygotische Malerei und die Parthenongiebel", *Jdl*, 30, 1915, 112 ; KNIGGE, U, *Op.Cit.*, *supra* n. 1, 137.
13. NEILS, J., *Op.Cit.*, *supra* n.7, 129.
14. LORAUX, N., *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la "cité classique"*, Paris, 1981, 64.
Voir également JEFFERY, L.H., "The Battle of Oinoe in the Stoa Poikile. A Problem in Greek Art and History", *BSA*, 60, 1965, 41-57 et LONIS, R., *Guerre et religion en Grèce à l'époque classique*, Paris, 1979, 266, 278, n.5 (datation : 457 av. JC).
15. H : 23,5 cm ; D (panse) : 14,8 cm.
16. BOTHMER, D. von, *Op.Cit.*, *supra* n.10, pour les différents schémas iconographiques de l'Amazonomachie et leur évolution chronologique. Voir plus spécialement pp. 163-192 sur les Amazonomachies inspirées par les modèles de Mikon et de Phidias créés entre 460-438.
17. Hérodote, VIII, 52-53.
18. Hérodote, VIII, 54 :
"Dans cette Acropole, il y a un temple d'Erechthée, qu'on dit être né de la terre ; et, dans ce temple, un olivier et une "mer", qui, à ce que racontent les Athéniens, seraient des témoignages que Poseidon et Athéna auraient laissés de leur contestation au sujet de la possession du pays. Or cet olivier avait souffert en même temps que le reste du sanctuaire de l'incendie allumé par le Barbare ; mais le lendemain de l'incendie, quand les bannis d'Athènes commandés par le Roi pour offrir les sacrifices montèrent au sanctuaire, ils constatèrent que, de la souche, avait poussé un rejeton d'une coudée."
Voir également GERNET, L., *Droit et Institutions en Grèce antique 2*, Paris, 1982, 271 .
DETIENNE, M., *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, Paris, 1973, 294-295 à propos du feuillage de l'olivier comme symbole de la cité éternellement vivante. Ainsi que Plutarque, *Quaest. conv*, 723 F, cités par LAURENS, A.F. / LISSARRAGUE, F., "Le bûcher d'Héraclès : l'empreinte du dieu", dans *Entre Hommes et Dieux. Le Convive, le héros, le prophète. Lire les polythéismes 2. Annales littéraires de l'Université de Besançon*, 1989, 89 et n. 27 à propos du rapport privilégié entre cet arbre, le bûcher d'Héraclès et l'apothéose du héros.
19. Sur **Teithras** on consultera les références suivantes :
KIRCHNER, I., *Prosopographia attica*, Berlin, 1966, 166 : Les Teithrasioi, habitants du dème de Teithras appartiennent à la tribu d'Egée de la trittye de la Mésogée (la plaine) ;
ETIENNE, H., *Thesaurus Graecae Linguae 2*, Graz, 1954, col. 2178 : Idem ;

- TODD, O.J., *Index Aristophaneus*, Hildesheim, 1962, 240 : Ran, 477.
- KRON, U., "Die zehn attischen Phylenheroen", *AM*, 1976, 5, 164, n. 787.
20. LEVEQUE, P. / VIDAL-NAQUET, P., *Clisthène l'Athénien. Sur la représentation de l'espace et du temps en Grèce de la fin du VI^e siècle à la mort de Platon 2*, Paris, 1983, 13 sqq : WILL, E., *Le monde grec et l'Orient I*, Paris, 1972, 70 (carte) ; LEWIS, D.M., "Cleisthenes and Attica", *Historia*, XII, janv. 1963, 1, 22-40.
21. Sur **Monichos** voir :
- PAPE, W., *Wörterbuch der Griechischen Eigennamen*, Braunschweig-Warbuch, 1875, 949 : Héros fondateur du port de Mounychia ; compagnon de Thésée ; Fils de Démophon et de Laodicé (Plutarque, 34 ; Eur., *Hipp.*, 761) ;
- ETIENNE, H., *Op.Cit.*, supra n. 19, 1221 : idem ;
- BESNIER, M., *Lexique de Géographie ancienne*, Paris, 1914, 501-502 : Mounychia est reliée à Athènes par les longs murs cf : Thucydide, II, 13 ; Xénophon, *Hell.*, II, 4, 11 ; Démosthène, XVIII, 107 ; Diodore de Sicile, XIV, 33 ; Strabon, IX, 395 ; Pausanias, I, 1, 4 sq ; etc ;
- Voir également VIDAL-NAQUET, P., "La tradition de l'hoplite athénien" in *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec 2*, Paris, 1983, 128, n. 12 : A propos d'un Mounichos sur une dédicace de 333/32 découverte près du Pompéion et consacrée par les éphèbes de la tribu d'Aiantis. Il s'agirait du héros éponyme de la classe d'appel des éphèbes, chacune des quarante-deux classes d'âges hoplitiques ayant eu un héros éponyme. L'auteur fait de plus remarquer que Mounichos est l'éponyme d'un mois et d'une fête de l'année attique.
- Sur **Phaléros** voir :
- Pausanias, I, 1, 4 ; Strabon, XIV, 683 : Héros éponyme du port de Phaléros où il avait un autel.
- Apollonios de Rhodes, I, 97 et schol. 535, 24 ; Hygin, *Fab.*, 14, 9 : héros athénien, fils d'Alkon prend part avec Thésée et Pirithoos au combat contre les Centaures et au voyage des Argonautes.
- Voir également :**
- BECHTEL, F., *Die historischen Personennamen des Griechischen bis zur Kaiserzeit*, Hildesheim, 1964, 493 : idem ;
- CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, 1968, 1176 cité comme port de l'Attique ;
- BESNIER, M., *Ibid.*, 592 : nombreuses références (Hérodote, V, 63 sq ; Thucydide, II, 15 sq ; Lysias, XXI, 9 ; Démosthène, XVIII, 37 ; Polybe, X, 24 ; Strabon, IX, 398 sq ; Pline, IV, 24 ; Plutarque, *Thésée*, 17 ; Pausanias, I, 1, 4 sq ; Schol. Aristoph. *Av.*, 1698 etc).

22. Il accompagne Thésée et Pirithoos dans leur lutte contre les Centaures (Hygin, *Fab.*, 14, 9 ; Orph, *Arg.*, 144 ; Apollonios de Rhodes, I, 96,97 et schol. 535, 24).
23. - Fragments de cratère attique à figures rouges, Paris, Cabinet des Médailles, inv. 421-420, attribué à Polygnote. *ARV* 2, 1030,30. Vers 430.
- Lécythe aryballisque attique à figures rouges, New York, Metr. Museum, inv.31-11-13, attribué au peintre d'Erétrie, *ARV* 2, 1248,9 ; 1688 ; *Para*, 469 ; *Addenda*, 176. Vers 420.
24. LEVEQUE, P. / VIDAL-NAQUET, P., *Op.Cit.*, *supra* n.20, 16.
25. Sur cette pose et sur sa symbolique particulièrement développée dans l'art du V^e s. et normalement appliquée à Thésée, voir :
HARRISON, E.B., "The South Frieze of the Nike Temple and the Marathon Painting in the Painted Stoa", *AJA*, 76, 1972, 362 et illustration pl. 73, 2 ;
KARDARA, Ch., "On Theseus and Tyrannicides", *AJA*, 55, 1951, 293-300 à propos de l'influence de ce modèle sur le peintre Aison et sur ses contemporains.
Voir également BERARD, Cl., "Imagiers et Artistes", *Etudes de Lettres*, 1983, 27-33 et plus spécialement les pp. 30-31 à propos d'un chous représentant la statue des tyrannicides, trouvé dans la tombe de Dexiléos, jeune officier de cavalerie athénien mort en 394. L'image agit comme métaphore de l'héroïsme du jeune Athénien sacrifié pour défendre les valeurs athéniennes contre Sparte. La gloire de Dexiléos, nouvel Harmodios, est symbolisée dans le silence de la tombe par ce modeste vase.
26. Sur **Phylachos** on consultera :
PAPE, W., *Op.Cit.*, *supra* n. 21, 1653 : héros delphien, sauve le sanctuaire de Delphes pendant les guerres médiques (Hérodote, VIII, 39 ; Pausanias, X, 8, 7 ; X, 23, 2.) ; héros troyen (II, VI, 35 ; Tzetzes, *Hom.*, 118) etc ;
BECHTEL, *Op.Cit.*, *supra* n. 21, 578 : anthroponyme au V^e s. mais pas en Attique (IG XII 9 n° 56, 421) ;
KIRCHNER, I., *Op.Cit.*, *supra* n. 19, 399, 15036 (330/29 av.J.C) ; 15037 (375/74 av.J.C) ;
CHANTRAINE, P., *Op.Cit.*, *supra* n. 21, 1231 : "sentinelle, celui qui monte la garde". Phylachos : garde (Homère. *Il.*, 24, 566 etc) ;
RE, XX, 1, (1941), col. 988-89 ; ROSCHER, 2479-2480 et 3229 : héros éponyme de Phylakia, cf Plutarque, *Arat.*, 34 ; KIRCHNER, I., *Op.Cit.*, *supra* n. 19, II, 627 ; KRON, U., *Op.Cit.*, *supra* n. 19, 164, n.787 pour les mêmes renseignements.
27. Sur **Okyale** voir :
CHANTRAINE, P., *Op.Cit.*, *supra* n. 21, 1299 : de ôkus : "rapide, vif, agile". Une occurrence à Okyalos dans Homère à propos d'un navire et d'un

capitaine (*Il.*, XV, 705 ; *Od.*, XII, 182 ; Sophocle, *Aj.*, 710 ; *Od.*, VII, 111).
EAA, 630, *sv* Okyale : Hygin, *Fab.*, 163 (*sv* Amazones : "Ocyale, Dioxippe, Iphinome, Xanthe, Hippothoe, Otrere, Antioche, Laomache, Glauce, Agaue, Theseis, Hyppolyte, Clymene, Polydora, Penthesilea" in ROSE, H., I, *Hygini Fabulae*, Londres, 1963, 114) ;
 BOTHMER, D. von, *Op.Cit.*, *supra* n. 10, 234 dans l'index des noms d'Amazones, Okyale n'est mentionnée que pour le vase de Naples.

28. Sur **Astyochos** voir :
 KIRCHNER, I., *Op.Cit.*, *supra* n. 19, 177, 2659 ([Ast]yochos : fin III^e s.) ; 2660 (Astyochos : c.a. 340) ; plusieurs noms composés avec asty- : 2652 (Astydôros : IV^e) ; 2653 (Astykrates : IV^e) ; 2661 (Astyphilos archonte en 420/419 av. J.C.), 2662, 2663, 2664, 2665.
 Limc II *sv* Astyochos I.
29. BECHTEL, F., *Op.Cit.*, *supra* n. 21, 88 : Thucydide, VIII, 23-36 ; Xénophon, *Hell.*, I,1,31 ; Plutarque, *Alc.*, 25.
30. 413-411 av. J.C.
31. CHANTRAINE, P., *Op.Cit.*, *supra* n. 21, 129-130 ; LEVY, E., "Asty et Polis dans l'Iliade", *Ktéma*, 8, 1983, 56.
32. LONIS, R., "Astu et Polis. Remarques sur le vocabulaire de la ville et de l'Etat dans les inscriptions attiques du V^e au milieu du II^e av. J.C.", *Ktéma*, 8, 1983, 98 ; WORONOFF M., « Ville, cité, pays dans les lois », *Ktéma*, 10, 1985, 67-75.
33. LORAUX, N., "L'autochtonie : une topique athénienne" in *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, 1981, 41-42 et n. 31 fait remarquer que l'asty ne s'oppose pas aussi radicalement à l'akropolis car, entre autres, l'olivier sacré de l'acropole est nommé astè elaiá. Elle définit ainsi les limites de l'asty :
 "...des confins du territoire à la 'ville' (asty), il (l'espace civique) comporte une série de centres concentriques et toujours plus symboliques : au centre du territoire, l'asty, qui est à la cité comme un concentré de cité, et, au coeur de la ville, l'Acropole dont Thucydide rappelle qu'elle dispute à l'asty le titre symbolique de polis".
34. CHANTRAINE, P., *Op.Cit.*, *supra* n. 21, 130 (cf Aristote, *Pol.*, 1278 a ; Euripide, *Méd.*, 223) ; CASEVITZ, M., "Mon astu, sa polis : les exemples chez Hérodote", *Ktéma*, 8, 1983, 80 à propos d'astos employé comme "concitoyen". Voir également WORONOFF, M., "Ville natale chez Sophocle", *Idem*, 90 et 92 qui remet en cause la définition de Chantraine - *astos* étant celui qui possède les droits civils sans les droits politiques - montrant que l'opposition ne joue pas sur ce plan mais sur "le degré de connivence entre les autochtones".

35. VATIN, Cl., *Citoyens et non-citoyens dans le monde grec*, Paris, 1984, 60-61 et 133 sur le rôle des femmes dans la cité en tant qu'astai :
"Les citoyennes (astai) n'ont pas pour seul rôle de garder les foyers domestiques. Si, dans les limites de l'oikos (le foyer familial), elles ont la charge de l'intérieur alors que les hommes sont voués à l'extérieur, dans le cadre élargi de la cité, elles sont aussi, collectivement, les gardiennes de l'intérieur, les dépositaires des traditions les plus respectables du foyer commun de la cité". Voir également MOSSE Cl., « ASTE KAI POLITIS - La dénomination de la femme athénienne dans les plaidoyers démosthéniens », *Ktéma*, 10, 1985, 77-79.
36. LORAUX, N., *L'invention d'Athènes*, *Op.cit.*, *supra* n. 14, 35, et n. 134 :
"La comparaison entre IV, 90, 1 et IV, 94, 1, indique que pour Thucydide astoi désigne à la fois les citoyens et les métèques. Thucydide ne mentionne explicitement les métèques qu'en des cas bien particuliers (II, 13, 7 : dénombrement exact ; II, 31, 1 : utilisation exceptionnelle des métèques comme hoplites au début de la guerre)".
37. CHANTRAINE, P., *Op.Cit.*, *supra* n. 21, 130 ; WORONOFF, M., *Op.Cit.*, *supra* n. 34, 91.
38. Amphore à col attique à figures rouges. Chantilly, Musée Condé, attribuée à Aison. ARV 2, 1176, 25. Vers 430-420. Voir KNIGGE, U., *Op.Cit.*, *supra* n. 1, 140 et n. 51 pour les problèmes de datation.
Voir également LEZZI HAFTER, A., "L'Amphore d'Aison", Musée Condé, nov.1980, n°19, 8.
39. A propos de **Deinomaché** on consultera :
PAPE, W., *Op.Cit.*, *supra* n. 21, 278 ; ETIENNE, *Op.Cit.*, *supra* n. 19, col 951 ; RE, IV, 2, (1901), col 2393, KIRCHNER, I., *Op.Cit.*, *supra* n. 19, 210, 3187 : mère d'Alcibiade (Platon, *Alc.*, 105 d ; 123 c ; Plutarque, *Alc.*, 1 ; Lysias, XIV,39 ; IV,34 ; Isocrate, XVI, 25-26.
Voir également CROMEY, R.D., "On Deinomache", *Historia*, XXXIII, 1984, heft 4, 285-401 et principalement p.399 et n.51 : l'auteur note que les *Deinomaché* n'ont rien à voir avec la mère d'Alcibiade mais identifie *Polites* et *Phylonoé* à des spartiates appartenant au récit mythique.
40. Voir le dossier n° 48 de déc. 1985 "Image et rituel" *Recherches et Documents du Centre Thomas More* avec notamment l'article de LISSARRAGUE, F., "La libation : essai de mise au point".
41. Tribu (*phylé*) : unité topographique, administrative et politique de regroupement des cent dèmes (agglomérations) de l'Attique. Les tribus – au nombre de dix – furent créées par Clisthène à la fin du VI^e siècle pour remplacer 4 tribus "ioniennes" passant ainsi d'un principe gentilice à un principe territorial. Ces tribus répartirent, par tirage au sort, les dèmes

selon un découpage tripartite (*trittyes*) à savoir : la ville, la côte et l'intérieur. Les dix tribus sont les suivantes : Erechthéis, Aigeis, Pandionis, Léontis, Acamantis, Oineis, Cécropis, Hippothontis, Aiantis et Antiochis. L'étude la plus complète sur la question est celle de KRON, U., *Op. Cit.*, *supra* n. 19.

Voir également LEVEQUE, P. / VIDAL-NAQUET, P., *Op.Cit.*, *supra* n. 20, 13-24 ; ROUSSEL, D., *Tribu et Cité. Etude sur les groupes sociaux dans les cités grecques aux époques archaïque et classique*, Paris, 1976.

42. A propos de l'inscription des éphèbes sur le registre des dèmes voir PELEKIDIS, C., *Histoire de l'éphébie attique des origines à 31 av. J.C.*, Paris, 1962, 87-101.

"L'inscription sur les registres des dèmes fait du jeune homme un démote ; c'est l'appartenance à un dème qui le fait citoyen (polites), et cette inscription consacre sa majorité ; s'il ne peut pas encore jouir de tous les droits civiques, s'il est exempt de certaines obligations, c'est parce que l'exercice de ces droits et devoirs l'empêcheraient d'accomplir ses devoirs d'éphèbe (*Const. d'Athènes*, 42, 5). Les devoirs de l'éphèbe sont ceux de son apprentissage militaire lui permettant de devenir hoplite et en cela pleinement citoyen. Le contingent des éphèbes est divisé par tribus (p. 73) ;

GLOTZ, G., *La Cité grecque* 3, Paris, 1988, 134-135 : Les régiments sont également répartis en dix unités appelées *phylai*.

43. Merci à F. Lissarrague pour m'avoir indiqué une autre représentation de *Polites* sur le vase François (VI^e siècle) dont le rôle est identique à celui de l'amphore de Chantilly : faire de tout citoyen un héros potentiel. Cf LISSARRAGUE, F., *Archers, peltastes, cavaliers. Aspects de l'iconographie attique du guerrier*, Thèse III^e cycle (dactylographiée). Paris 1983, 295 et ill. 208, n.6 :

"La représentation de l'hoplite (à la fin du VI^e siècle) est toujours susceptible d'une lecture métaphorique qui fait de ce citoyen un héros épique. En ce sens un détail unique sur le célèbre vase François, paraît révélateur : dans la zone où figure Achille poursuivant Troilos à la fontaine, on voit Priam assis devant les remparts de Troie. Une porte de la cité est ouverte, par où sortent deux guerriers, côte à côte. Ils sont nommés par des inscriptions : l'un est le héros obligé des combats troyens, Hector ; l'autre, le héros secondaire porte un nom révélateur : Politès. Un tel jeu des noms ne peut être fortuit ou insignifiant ; l'image indique, de façon exceptionnelle il est vrai, que l'hoplite est ici le citoyen et le héros". Voir désormais LISSARRAGUE, F., *L'autre guerrier. Archers, peltastes, cavaliers dans l'imagerie attique*, Paris-Rome 1990, 239-40.

- Voir *Bolletino d'Arte*, série spéciale 1, 1981, 178, n°114, fig 233.
44. Terme employé par CALAME, Cl., "Récit et anthroponymes : noms de Laconiennes en figures de rhétorique" in *Le récit en Grèce ancienne. Enonciations et représentations de poètes*, Paris, 1986, cité par N. LORAUX, cf *supra*, n. 2.
45. Sur **Antianeira** voir les ouvrages suivants :
 PAPE, W., *Op.Cit.*, *supra* n. 21, 94 ; ETIENNE, *Op.Cit.*, *supra* n. 19, col 888 ; RE, 12, (1894) col. 2394 ; ROSCHER, *Op.Cit.*, *supra* n. 21, 370 : Mère d'un des Argonautes ; nom d'Amazone (Homère, *Il.*, VI, 186 définit les Amazones comme les antianeires "égales et opposées aux hommes") ; Pindare, *Ol.*, 12, 17 ; Plutarque, *Prov.*, 15 ;
 CHANTRAINE, P., *Op.Cit.*, *supra* n. 21, 92 : *antianeiros*, épithète des Amazones, hypostase de *anti* et *aner* : "qui vaut un homme", mais parfois compris comme "ennemi des hommes" ;
 A propos de l'étrangeté choquante des Amazones voir VIDAL-NAQUET, P., "Esclavage et gynécocratie dans la tradition, le mythe et l'utopie" in *Recherches sur les structures sociales dans l'Antiquité classique*, Paris, 1970, 63-80, surtout p.67-68.
46. VERNANT, J.P., *Mythe et Pensée chez les Grecs I*, Paris, 1974, 13-41 et plus spécialement la p.30 :
 "Au guerrier voué par sa nature même à l'*hybris*, s'oppose le guerrier juste qui, reconnaissant ses limites, accepte de se soumettre à l'ordre supérieur de la *Dikè*"
47. Sur **Laodoké** on consultera :
 ETIENNE, H., *Op.Cit.*, *supra* n. 19, col 103 : à propos d'un Laodokos, Homère, *Il.*, IV, 87 ; Orph, *Arg.*, 146) ;
 CHANTRAINE, P., *Op.Cit.*, *supra* n. 21, 619 : *laos* "peuple" (par opposition à chef). Chez Homère, "gens, sujets, citoyens assemblés".
48. Hygin, *Fab.*, 163.
49. BENVENISTE, E., *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, II, Paris, 1968, 84-95 : Ce terme est issu des anciennes sociétés guerrières. Le *laos* est le peuple en armes, la soldatesque et implique la soumission à un chef. Ce terme ne concerne que les hommes en âge de faire la guerre. Il s'agit donc d'une communauté essentiellement guerrière qui s'oppose de ce fait à un *demos* qui désigne "à la fois une portion de territoire et le peuple qui y vit" (p.90).
 Ceci me permet de proposer que les Amazones qui vivent en tribu guerrière et ignorent toute forme de vie et d'espace civique tel qu'il est conçu dans la cité démocratique sont plutôt du côté du *laos* que du *demos*.

50. DUGAS, Ch., *Op.Cit.*, *supra* n. 4, 105 ; NEILS, J., *Op.Cit.*, *supra* n. 7, 129 ; LORAUX, N., *Op.Cit.*, *supra* n. 14, 66.
51. GOOSSENS, R., *Euripide et Athènes*, Bruxelles, 1962, 435 :
 "La démocratie de Thésée, c'est le gouvernement de Périclès" ;
 voir également "Périclès et Thésée", *BAGB*, avril 1932, 22 :
 "...cet âge d'or de la démocratie radicale (le gouvernement de Périclès) était déjà presque aussi loin que le règne de Thésée, âge d'or de la royauté".
52. LEVEQUE, P. / VIDAL-NAQUET, P., *Op.Cit.*, *supra* n. 20, 119-120 ; LORAUX, N., *Op.Cit.*, *supra* n. 14, 66 et n.297 sur l'aspect "modéré" de la démocratie selon Thésée.
53. Thucydide, II, XII,2.
54. Idem, I, CXLIII, 5. Ainsi que II, XIII, 3 ; II, LXV, 7, etc. Voir également MOSSE, Cl., *Histoire d'une démocratie : Athènes*, Paris, 1971, 67-68.
 Voir aussi LONGO, O., "Atene fra polis e territorio", *Studi italiani di Filologia classica*, 46, 1974, 5-21 : l'auteur fait remarquer que ce type de stratégie adoptée par Périclès n'est pas seulement militaire mais également politique. En abandonnant les terres au profit de la ville, c'est toute une organisation territoriale et une *politeia* démotique qui disparaît au profit d'Athènes seule. Derrière les murs de l'*asty*, la population est réduite à un rôle de gardien.
55. PLUTARQUE, *Thésée*, 24.
56. VIDAL-NAQUET, P., *Op.Cit.*, *supra* n. 21, 125-149 et surtout 131-132.
57. BOTHMER, D. von, *Op.Cit.*, *supra* n. 10, 174 : "All helmets are very elaborate". A titre de comparaison, voir pl. LXXV (cratère à volutes de New-York 07.286.84, *ARV* 2, 613,1) où une des Amazones a un casque identique à celui d'*Antianeira*. Voir également BROMMER, F., *Theseus. Die Taten des griechischen Helden in der antiken Kunst*, Damstadt, 1982, 116-117, fig 17 pour un échantillonnage de casques très élaborés (dont un à cornes porté par une Amazone) tant du côté grec que de celui des Amazones sur un Dinos de Londres 99.7-21.5, *ARV* 2, 1052,29.
58. Thucydide, I, CXLIV :
 "J'ai encore bien d'autres raisons d'espérer une heureuse issue, si vous consentez à ne pas étendre votre domination dans le temps où vous êtes en guerre, et à ne pas chercher délibérément les périls supplémentaires (car je crains plus nos fautes à nous que les desseins des adversaires)".

Liste des figures**Fig 1a**

Lécythe aryballisque de Naples, inv. 86496.

Photographie Soprintendenza Archeologica delle Province di Napoli e Caserta
Napoli n. 1995 - 96.

Fig 1b

Lécythe aryballisque de Naples, inv. 86496.

Photographie Soprintendenza Archeologica delle Province di Napoli e Caserta
Napoli n. 1996 - 96.

Fig 2

Lécythe aryballisque de Naples, inv 86496.

(PANNUTI, U., *Rend Linc*, 32, 1977, pl. 1).

Fig 3

Carte des divisions de l'Attique clisthénienne

WILL, E., *Le Monde Grec et l'Orient I*, Paris, 1972, 70.

Fig 4a

Hydrie de Chantilly

REINACH, S., *Peinture des Vases Antiques*, I, Paris, 1891, 10 et 11.

Fig 4b

Hydrie de Chantilly

REINACH, S., *Peinture des Vases Antiques*, I, Paris, 1891, 10 et 11.

COUELLE-DEZEUZE

Sur un vase produit aux débuts de la guerre du Péloponnèse, dans un atelier athénien, une scène d'Amazonomachie de Thésée où les différents protagonistes sont nommés, permet de proposer une lecture qui transposera ce récit mythique en commentaire géo-politique. Ainsi, par le biais de la nomination, le récit écrit s'appuie sur la structure narrative de l'image pour constituer une nouvelle histoire qui parle très précisément des préoccupations contemporaines tout en faisant appel aux héros d'un passé glorieux.

On a vase produced in an Athenian workshop during the Peloponnesian wars, a scene from Theseus's Amazonomachy where each protagonist is labelled by a name allows us to propose a geo-political commentary. Thus, the script combined with the image creates a new narrative structure which evokes contemporary problems by referring to the heroes of a glorious Athenian past.

RAYMOND CHEVALLIER
Université de Tours
Président du Centre de Recherches A. Piganiol

LA TOPONYMIE, REFLET DES MENTALITES DANS LA ROME ANTIQUE

La toponymie retient trop peu l'intérêt des historiens, en France du moins (nous n'avons rien d'équivalent à l'ouvrage de A.L.F. Rivet et C. Smith, *The place names of Roman Britain*, Londres, 1979, qui envisage 460 toponymes antiques, dont 150 viennent de Ptolémée, 110 de *l'Itinéraire d'Antonin*, 46 de la *Notice des Dignités*, 16 de la *Table de Peutinger*, 300 du *Cosmographe de Ravenne*, d'autres des inscriptions), malgré les remarques pertinentes que l'on peut lire par exemple sous la plume de M. de Certeau (*L'invention du quotidien*, Paris, 1980, I, 226) : « Tout pouvoir est toponymique et instaure son ordre des lieux en nommant » ou d'un P. Veyne (*Comment on écrit l'histoire*, Paris, 1979, 74) : « On connaît l'émotion que donnent les études de géographie historique où la poésie du temps se superpose à celle de l'espace : à l'étrangeté qu'a l'existence d'un lieu (car un lieu n'a aucune raison d'être là plutôt qu'ailleurs) s'ajoute l'étrangeté du toponyme, où l'arbitraire du signe linguistique est au second degré, ce qui fait que peu de lectures sont aussi poétiques que celle d'une carte géographique ; là-dessus vient se superposer l'idée que ce même lieu qui est maintenant ici a été autrefois autre chose, tout en étant à ce moment-là le même lieu qu'on voit maintenant ici : remparts de Marseille attaqués par César, route antique "où les morts ont passé" et qui suivait le même tracé que la route qu'on a actuellement sous les semelles, habitat moderne qui occupe l'emplacement et continue le nom d'un habitat antique. Le patriotisme charnel de beaucoup d'archéologues (ainsi C. Jullian) n'avait sans doute pas d'autre origine ». J'ai été aussi encouragé dans cet essai par la postface de Mme Gély au volume *Sens et pouvoir de la nomination dans les cultures hellénique et romaine* (p. 214) : « 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... doivent susciter de notre part une particulière

attention, quelque aberrantes que puissent apparaître pour de stricts phonologues ou phonéticiens les interprétations et les vertus attribuées par les Anciens aux noms dont ils couvraient leur univers ».

Notre hypothèse de départ est qu'en dehors de toponymes très généraux désignant des repères topographiques fournis par le relief et l'hydrographie, que l'on trouve en tous pays et qui renvoient, partout, aux couches les plus anciennes du peuplement, avec des phénomènes d'« équations » et de traductions d'une langue à l'autre (Promunturium Candidum // Cap Blanc ; Finistère // Land's End), il peut y avoir, spécialement au niveau de la microtoponymie, une spécificité qui reflète les mentalités du lieu.

Ce genre de recherche a été largement pratiqué pour l'onomastique et il suffira de renvoyer aux travaux - anciens - de W. Schulze, *Zur Geschichte lateinischer Eigennamen*², Berlin, 1966, ou à ceux, récents, d'I. Kajanto (cf. par exemple *The Latin Cognomina*, Helsinki, 1965).

Sur la toponymie romaine en tant que telle, la bibliographie est, en revanche, mince. En dehors de quelques articles portant sur un ou deux toponymes à propos de Varron, par exemple H. Erkell, *Varroniana I, Opuscula Romana XIII*, 1983, 35-39 ; II, *ib.* XV, 1985, 55, il faut, pour Rome, reprendre les vieux ouvrages de :

- L. Homo, *Lexique de topographie*, Paris, 1900 ;
 - H. Jordan, Ch. Hülsen, *Topographie der Stadt Rom im Altertum*, I, 1-3, II, Berlin, 1878-1907 ;
 - R. Lanciani, *The Ruins and Excavations of Ancient Rome*, Londres, 1897 ;
Pagan and Christian Rome, Londres, 1892 ;
Forma Urbis Romae, Milan, 1893 ;
 - S.B. Platner, Th. Ashby, *Topographical Dictionary of Ancient Rome*, Oxford, Londres, 1929 ;
- et les *Fonti per la storia d'Italia*, par exemple de R. Valentini et G. Zucchetti, *Il Codice topografico della città di Roma*, Rome, 1940 ;
- G. Lugli, *Fontes ad topographiam veteris urbis pertinentes*, Rome, 1952 ;
 - E. Nash, *Bildlexicon zur Topographie des antiken Rom*, Tübingen, 1961-62, 2ème éd., Londres, 1968.

Pour l'Italie, l'*Italische Landeskunde* d'H. Nissen, Berlin, 1883, reste une somme non remplacée.

Pour les provinces, dans une première approximation, là où elle existe, la *Tabula Imperii Romani*, à confronter avec les index géographiques du *CIL*.

On s'aperçoit alors que les matériaux à disposition sont abondants : l'index des *Itineraria romana* de K. Miller (Stuttgart, 1916) compte environ 6000 toponymes, le seul index des localités identifiées de l'Afrique romaine dans *Les voies romaines de l'Afrique du Nord* de P. Salama (Alger, 1951) : 564, et il suffit de dépouiller *l'Année épigraphique* pour voir que l'on en découvre de nouveaux chaque année.

Des tentatives intéressantes ont été faites pour le monde grec. Je renverrai par exemple :

- aux *Actes* du colloque de Strasbourg, *La toponymie antique*, 1975 (77),
- aux travaux de M. Drew-Bear sur *Le nome Hermopolite*, Missoula, 1979, et à P. Prunetti, *I centri abitati dell'Ossirinchi. Repertorio toponomastico*, Florence, 1981.

Les suggestions concernant ce qui a pu être fait pour les époques moderne et contemporaine ne manquent pas. Je pense aux *Lieux de mémoire* de P. Nora, Paris, 1986, II et à deux articles récents :

- F. Manzano, Toponymie et organisation de l'espace urbain, *Nouvelle Revue d'Onomastique*, 7-8, 1986, 70-86 : avec un traitement statistique des données, analyse de la notion de champ et prise en compte de la toponymie rurale,
- et A. Musset, C. Val Julian, Nommer le pays du Nouveau Monde. Toponymie indigène et conquête espagnole au Mexique, *Revue des Sciences humaines*, 1988 I, 143-183.

Je ne traiterai pas ici de l'expression grammaticale de la localisation (*ad, circa, praeter*, cf. *Praeter caput Saxi*, « Par la crête du Roc », chemin le plus court pour aller chez les Garamantes, Plin l'A. *NH* V, 38) ni de l'emploi des cas (G - locatif, ablatif). Sur ce point on verra par exemple les observations de J. Heurgon à propos des gobelets de Vicarello (*REA*, 54, 1952, 39). Il est certain que chacun des toponymes que nous envisagerons ici pourrait donner lieu à une page de développements.

Les sources antiques concernant la toponymie romaine : certains toponymes sont connus par la *Forma Urbis* (cf. Carettoni, Colini, Cozza, Gatti, *La pianta marmorea di Roma antica*, Rome, 1960), par des textes littéraires : historiens (Tite Live), poètes (Ovide), érudits (Plin l'Ancien), grammairiens : Varron, Servius), épigraphiques ; pour la partie grecque de l'empire, *papyri*, et par les survivances modernes.

Pour concentrer la recherche sur un ensemble homogène et bien connu, nous mettrons aujourd'hui l'accent sur la Rome antique, pour laquelle environ 1200 lieux-dits nous ont été transmis : nous ne pourrions, bien évidemment, examiner que les plus significatifs. Nous tenterons d'ailleurs quelques comparaisons avec l'Italie et les provinces.

Mais auparavant et pour chercher un principe d'organisation, nous devons définir ce qu'est la mentalité romaine. Nous avons pensé d'abord à nous tourner vers nos grands classiques, qui ont tenté de cerner l'esprit romain. Nous avons repris Montesquieu, illustre représentant d'une époque où l'on parlait beaucoup de « l'esprit des nations ». En fait ses *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* ne nous livrent, sur ce chapitre, que quelques banalités : les Romains étaient conservateurs en politique, mais ouverts aux usages étrangers qui leur paraissaient préférables aux leurs, constants, orgueilleux, ambitieux, longtemps modérés et pauvres. L'*Encyclopédie* de D'Alembert-Diderot, à la rubrique « Romain » donne, comme caractéristiques de la République romaine : le courage, l'audace, la fermeté, l'amour de la gloire et la discipline militaire.

Nous sommes revenus ensuite à nos contemporains :

- H. Bardon, *Le génie latin*, Bruxelles, 1963, qui retient les traits suivants : l'amour de la terre, la patrie et le patriotisme, un mélange de tradition et d'innovation, le plaisir de vivre, le sens de l'humain, la mélancolie et (p. 260) le goût du réel et du concret.
- J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris, 1973, définit ainsi les dominantes de la mentalité religieuse des Romains : conservatisme et primitivisme, dégradation mythique et historicisation des mythes, traitement pragmatique des présages, rapports du cosmique et du politique, notions de *pax deorum* et de *religio*.
- M. Bonjour, *Terre natale*, Paris, 1975, parle d'assimilation et de cosmopolitisme, les mots-clefs étant pour elle : *pietas, caritas, amor*.
- P. Boyancé a exalté les Romains, peuple de la *fides*, BAGB, 1964, 419-435.
- J.P. Cèbe, dans *La caricature et la parodie dans le monde romain antique des origines à Juvénal*, Paris, 1966, a montré que les vertus des vieux Romains : *constantia, perseuerantia, seueritas* sont tempérées par les *sales, l'italum acetum*.

- à propos d'Ovide, J.M. Frécaut (*L'esprit et l'humour chez Ovide*, Grenoble, 1972), a insisté sur le rôle de l'esprit et de l'humour ;
- dans son *Génie romain*, A. Grenier (Paris, 1925) cerne des aspects successifs : les dieux, la cité, le jeu, la connaissance de l'homme, une originalité due en dernière analyse à l'esprit de synthèse ;
- P. Grimal, dans sa *Civilisation romaine*, Paris, 1960, parle d'une merveilleuse terre d'humanité, de la notion de patrie humaine, du goût de la terre (il y revient dans ses *Jardins romains*, 3ème éd., 1984), de l'importance de la Ville et des villes.

On trouve peu d'observations sur les mentalités dans *La civilisation romaine* de L. Homo, Paris, 1930.

Un excellent article de C. Classen, *Virtutes Romanorum nach dem Zeugnis der Münzen republikanischer Zeit*, *MDAIR*, 93, 1986, 257, nous suggère que la meilleure méthode pour dépasser généralités et banalités est de s'adresser aux Anciens eux-mêmes. Les légendes monétaires, confrontées aux symboles, illustrent des notions importantes à Rome : *auctoritas, comitas, concordia, dignitas, facilitas, fama, fides, gloria, honos, liberalitas, libertas, mos maiorum, officium, pietas, uirtus*.

Une analyse parallèle pourrait être conduite à partir de l'épigraphie, qu'il s'agisse des dédicaces, des *elogia* de grands hommes ou des monuments funéraires, comme le testament de Castricius (« avant tout être pieux ») ou celui du « moissonneur de Mactar », qui exalte aussi le travail et la frugalité. Mais c'est assurément aux auteurs eux-mêmes qu'il faut demander une définition explicite de l'*ingenium* romain, souvent accompagnée de considérations sur la théorie des climats, cf. Liv. V, 33 (les Rhètes) ; IX, 13 (habitants des bords de mer, Samnites) ; XXXIV, 20, 2 (à propos des Lacetani, sauvagerie des peuples silvestres, éloignés de toute route), XXXVIII, 17, 9-10, 12 : « Il en est des hommes comme des plantes et des animaux... » ; cf. Pline l'Ancien, *NH* II, 80. On renverra surtout à Cicéron (faisant l'éloge de Pompée) et à Valère Maxime.

L'idée qu'il existe un génie des peuples revient constamment chez les Romains. Ils se plaisent même à définir l'*ingenium* des villes : les habitants de Marseille et de Padoue avaient une réputation d'austérité, ceux d'Archie passaient pour durs, ceux d'Animula (en Apulie) avaient mauvaise réputation, de même que les Campaniens, accusés de *socordia, neglegentia, superbia*, quand ce n'est pas de *patientia* (sens obscène) ; les Athéniens, « qui font la guerre à coups d'écrits et de paroles » étaient jugés orgueilleux, comme les

Prénestins et les Rhodiens, les Grecs en général *uani* et *leues*, les Etrusques religieux, les Etoliens *ingenio inquieti*, les Numides *in Venerem praecipites*, les Juifs méprisants à l'égard des dieux, les gens de Pithécuse et de Carthage perfides (*fides*, par antiphrase, *astu*), les Gaulois (comme beaucoup de barbares), crédules, ivrognes et indisciplinés (ce qui était, pour les soldats romains, que terrorisaient la taille et la tenue de leurs adversaires, une façon de s'encourager eux-mêmes), les Espagnols *feroces*, les Crétois menteurs, les Sardes vénaux, les Ioniens et les Tarentins mous.

Ces notations concernent parfois seulement une prononciation spécifique, cf. Plaute, *Truc.* 691 : « les Prénestins disent une “cogne” pour une “cigogne” ». On songe au c dur et aspiré des Toscans ou au zéaiement des Vénitiens. C'est probablement une particularité de ce genre que recouvre la « patauinitas » de Tite-Live (cf. R. Chevallier, *La romanisation de la Celtique du Pô*, p. 307 et P. Flobert, *REL* 53, 193).

Les rivalités de clochers qui opposent provinces ou villes continuent ces traditions sous forme de dictons populaires, que recueille par exemple le *Voyage d'un François en Italie* de J. de Lalande (Paris, 1769) : « L'on dit du côté de Vérone : Vicentini Cani e Gatti, ou Mangia Gatti, et les Vicentins répondent pour faire la rime : Veronesi Mezzimatti ».

Le génie romain (*indoles illa Romana, ingenia Romana*) est caractérisé par des traits individuels et collectifs. Les vertus du bon père de famille ou de l'homme d'état sont :

- des qualités physiques qui font le bon soldat : la force (*uis*) en premier lieu,
- des qualités intellectuelles et morales. Nous en donnons une liste non limitative, alphabétique, pour faciliter la consultation : *abstinentia, auctoritas, benevolentia, benignitas, clementia, constantia, continentia, dignitas, facilitas, fides, fiducia sui, fortitudo, frugalitas, honestas, innocentia, integritas, iustitia, labor, liberalitas, magnitudo animi, mansuetudo, moderatio, patientia, perseuerantia, pudicitia, pudor* (sentiment de l'honneur), *sapientia, seueritas, temperantia, uerecundia, uirtus* (ou *animi*), *urbanitas*.

La *grauitas* n'empêche pas l'enjouement, qu'expriment les termes suivants : *cauillatio, dicacitas, facetiae, hilaritas, iocus, lepos, lusus, solutus*.

Les traits plus proprement collectifs sont : *amor in patriam*, amour de la liberté, de la gloire, *clementia, disciplina, maiestas, pietas*. L'*humanitas* peut être définie comme une faculté d'accueil et de synthèse, celle que prône le discours de Claude au sénat sur l'admission des notables de la Gaule chevelue : « la faculté de transférer ici ce qu'il a pu y avoir quelque part d'excellent » (Tacite, A. XI, 23).

On nous fera remarquer que ces traits ne peuvent s'incarner tous dans la toponymie. Pour aller à l'essentiel nous retiendrons les notions suivantes :

1) Réalisme et goût de la terre qu'expriment les locutions fameuses : *caritas soli, pulchritudo iungendi*. Nous les retrouverons pour les grandes séries de toponymes qui désignent :

- la topographie, la géologie, la pédologie,
- les eaux et les aqueducs,
- la flore,
- la faune,
- la marque de l'homme (*impiger, industria, labor*) sur le paysage et en particulier les monuments.

2) Le Romain s'intéresse toujours à la dimension historique (éponymie) et mythologique (toponymie légendaire).

3) Le toponyme entendu comme *monumentum* nous fera passer à des notions plus politiques : patriotisme et présence de l'armée (*amor in patriam, fortitudo, gloria, uirtus*), à l'impérialisme et à la maîtrise du monde (*tu regere populos, Romane, memento*).

4) Les surnoms de bon augure et les titulatures urbaines nous conduiront enfin à observer la marque partout présente de la *pietas*, avec d'innombrables renvois à des dieux et à des sanctuaires.

Mais auparavant il nous faut présenter un certain nombre de *remarques générales sur la toponymie*.

Son caractère oral explique une grande fluidité, en rapport avec la succession des peuplements. Un bel exemple est fourni par les noms du Tibre, selon les sources antiques, d'abord *Albula*, puis *Thybris*, du nom d'un roi étrusque, puis *Tiberis*, de celui du roi albain *Tiberinus*, peut-être l'un et l'autre incarnations secondaires d'un même dieu, avec des légendes de noyades superposables (sur ces évolutions on renverra à J. Le Gall, *Le Tibre, fleuve de Rome dans l'antiquité*, Paris, 1953).

Cette instabilité vaut aussi pour les villes, cf. Tite-Live X, 21, 8 : la ville grecque de Sinope, appelée ensuite Sinuessa par les colons romains ; 25, II : Clusium, appelée autrefois Camars.

Les toponymes se déplacent dans le temps et dans l'espace avec la découverte géographique : c'est le cas de Cernè et de Thulé, qui reculent, l'une le long de la côte marocaine, l'autre vers le nord-ouest. « Les fables de la Grèce sont vagabondes », observe Pline l'Ancien, *NH* V, 31, à propos d'Antée et des Hespérides. Certains toponymes connaissent une extension remarquable : *Africa* (à l'origine une tribu sur le territoire de Carthage), *Italia*, un canton d'Italie du Sud, *Mauri*, autre tribu, à mettre en parallèle avec (l'île de) France. Les toponymes voyagent avec les colonisations, phénomène bien connu à l'époque moderne : la Nouvelle-Orléans aux USA, la « Beauce » au Canada font penser à l'antique *Carthago Noua* (Carthagène). On trouvait à Rimini des *uici* urbains dont les noms étaient ceux de quartiers de Rome (cf. R. Chevallier, *o.c.*, 444).

La toponymie donne d'autre part matière à toute une série de déformations, par métathèse, contamination, à peu près (innombrables bévues dans les manuscrits, avec gloses !) et notamment à des étymologies populaires, souvent multiples ; par exemple pour *Tullianum*, on invoque aussi bien Tullus Hostilius que Servius Tullius ou le mot *tullius*, jaillissement, ce qui ferait du *Tullianum* une citerne, étymologie vraisemblable. On ne sait si le Vélabre est un endroit exposé au vent, un marais où l'on navigue (Varro, *LL* 5, 44, *a uehendo*) ou un canton peuplé d'Etrusques, dont le nom devait être rapproché de celui de *Velitrae*. Le nom du *Cliuus Vrbius* a été déformé en *Orbius* pour le dériver d'*orbes*, les roues du char de Tullia écrasant le corps de son père. Pour les *Fauissae Capitolinae*, on explique (Aulu-Gelle, *NA* II, 10) la variante *flauissae* par le fait qu'on y aurait enfermé de la monnaie coulée (*flata*) et frappée.

Les déformations sont d'autant plus nombreuses que beaucoup de toponymes sont à l'origine des noms communs, ce qui explique l'existence de nombreux doublets, que l'on cherche à éliminer pour éviter des confusions. Quant aux explications historiques, elles sont souvent inversées. Voici quelques exemples de jeux de mots :

- *Aornos*, ville de Bactriane, du sanskrit *avarana*, forteresse, où une étymologie populaire veut retrouver le grec *aornos*, inaccessible aux oiseaux ;

- le peuple des Autolotes/Autoles, interprété par une étymologie grecque comme « les Indépendants » ;
- les Syrtes, « dangereuses pour les navigateurs » (Salluste, *BJ* 87, 3), par référence supposée au grec *surein*, « entraîner » ;
- *ClupealAspis* (en grec) : le nom aurait été donné à cette ville d'après la configuration du terrain. Il s'agit en fait d'un calembour à partir d'un nom indigène ;
- le Cap *Soloeis* (en phénicien le mot désigne un rocher, un amer) a été interprété en *Promunturium Solis*, retraduit en grec par Ptolémée « Heliou oros ».

Mais même les fausses étymologies, révélatrices des mentalités populaires, nous intéressent, comme celle de la *Velia* (Varro, *LL* V, 54 : «*Vellera, quod ibi pastores palatini ex ouibus, ante tonsuram inuentam, uellere lanam sint soliti* » : « les bergers du Palatin avaient coutume, avant qu'on eût découvert la tonte, d'y arracher la laine de leurs moutons » ; car cette explication nous renvoie à une authentique Rome pastorale.

Nous notons avec intérêt que la toponymie populaire n'ignore pas l'enjouement. C'est un des champs d'application du « sel italique », rival du « sel attique ». En voici quelques exemples chez Plaute :

- *Aulul.* 445 : Par Laverne, ma protectrice (cette divinité qui passait pour protéger les voleurs avait un bois sacré sur la *Salaria*) ;
- 470 : *Facta est pugna in gallo Gallinacio* : C'est le coq qui a fait les frais du combat (allusion aux guerres gauloises en Italie du Nord) ;
- 559 : la joueuse de flûte serait capable à elle seule de tarir la fontaine corinthienne de Pirène (qui a abreuvé Pégase) s'il en coulait du vin ;
- Captifs* 90 : Si un parasite ne sait pas endurer les souffrances et se laisser casser les pots sur la tête, il n'a qu'à prendre le sac et gagner la *Porta Trigemina* (route d'Ostie, rendez-vous des débardeurs) ;
- 162 : Il te faut de nombreux soldats. Il t'en faut de la boulangerie, et encore ceux-là sont-ils de plusieurs sortes : il te faut les Paniens, et les Pâtissiers (transposition : il s'agit dans le texte latin de noms de villes d'Italie centrale) ;
- 471 : traite les parasites de Laconiens (= endurants : les Spartiates mangeaient eux aussi assis) ;
- 489 : « Tous se sont donné le mot, comme les marchands d'huile du Vélabre » = ils s'entendent comme larrons en foire ;
- 883 sq : Ergasile jure par Apollon, puis par Corè, Proserpine, dont le nom

est homonyme de Cora en pays volsque, ce qui entraîne des jurons par une série de villes italiennes : Préneste, Signa, Frusinone, Alatri, habillées de noms grecs ;

Casina 524 : « N'oublie pas les recommandations que le merle chante dans sa chanson : "Fais en sorte que chacun vienne avec ses vivres comme en allant à Sutrium" » : lorsque les Gaulois occupaient Rome, Camille rassembla à Sutri les débris des légions ; chaque soldat devait apporter ses vivres. De là l'expression proverbiale : « Comme en allant à Sutrium », probable refrain de chansons populaires qu'on apprenait aux merles à siffler, l'équivalent du « It's a long way to Tipperary » ;

Cist. 562 : Gagner sa dot à la mode toscane : allusion à la mauvaise réputation du *uicus Tuscus*, quartier des courtisanes ;

Epidicus 234 : Robe à la laconienne (allusion aux molosses de ce pays) ;

Pseud. 331 : « Il faut que je coure à la porte de la ville. J'irai y chercher deux victimaires (*carnifices*) » : les bourreaux demeuraient *extra Portam Trigeminam*, cf. *Truc*, 782 : ils portaient des sonnettes pour qu'on fuie leur contact impur.

Ces plaisanteries sur les toponymes semblent avoir été appréciées des Romains et pas seulement du peuple, cf. Suétone, *Auguste* 98 : « Il nommait Apragopolis (la ville de l'Oisiveté) l'île voisine de Caprée, en raison de l'existence oisive de ses courtisanes qui se retiraient en ce lieu ».

A côté d'un filon populaire, il a existé des étymologies savantes, ce qui explique les étymologies multiples proposées par un Varron pour certains toponymes :

- *ad Murciae* : *LL* V, 154 : « Le centre du cirque s'appelle *ad Murciae*, nom qui viendrait d'*urcei* (cruches) selon Procilius, parce que l'endroit se trouvait dans le quartier des potiers. D'autres le déclarent dérivé de *murtetum* parce qu'il y eut là un bosquet de myrtes : il en reste d'ailleurs un souvenir, le fait qu'aujourd'hui encore le sanctuaire de Vénus au myrte se trouve en cet endroit ». J. Collart a montré que ce rapprochement entre *Murcia*, divinité ancienne et *Murtea*, épithète de Vénus, est erroné et que les grammairiens ont inversé la chronologie, faisant de *Murcia* une déformation de *Murtea* ;

- Aventin, *LL* V, 43 : étymologies proposées :

* *aves* : c'est là, dit Naevius, que se portent les oiseaux venant du Tibre ;

* le tombeau d'*Auentinus* ;

* *aduentus hominum*, afflux des hommes dans un temple de Diane.
« Moi, poursuit Varron, j'ai surtout tendance à le faire venir d'*aduectus* (transbordement), car jadis la colline était isolée du reste par des marécages. Aussi, pour venir de la ville, s'y transportait-on (*aduehebantur*) en radeau » (cf. Serv., *ad Aen.* VII, 657) ;

- les Esquilies (*LL V*, 49, cf. *RR I*, 97, 3) : « Selon certains écrits, leur nom vient des *excubiae regis*, selon d'autres du fait qu'elles ont été plantées (*excultae*) par le roi Tullus. Les alentours concordent bien mieux avec cette dernière étymologie (qui est effectivement exacte, le nom conservant la labio-vélaire de **kwelo-colo*) car c'est par là que se trouve le bois sacré appelé *Facutalis* (la Hêtraie), le petit temple des *Lares Querquetulani* (la Chênaie), enfin les bosquets consacrés à Mefitis et à Iuno Lacina ». Ces dernières considérations n'ont rien à faire ici : les Esquilies sont un quartier *extra muros* de jardins et de nécropoles ;

- le *Latium* (*LL V*, 32) doit son nom à *Latinus* ou au fait que Saturne, expulsé par Jupiter, est venu s'y cacher (*lateo*) ;

- le *Palatium* (*LL V*, 53), appellation due au fait que, avec Evandre, vinrent s'installer les *Pallantes*, appelés aussi *Palatini*. Selon d'autres, c'est parce que les *Palatini*, peuplade primitive venue d'un canton de Reate appelé *Palatium*, s'y établirent. Mais d'autres encore ont estimé que le nom est tiré de *Palanto*, épouse de *Latinus*. Enfin le même lieu-dit tire son nom du bétail qui le fréquentait, au dire de certains ; aussi *Naevius* l'appelle-t-il *Balatium* (le Bêl...atin !). Cette accumulation d'étymologies est, naturellement, sans valeur pour le moderne ;

- le Vatican, expliqué d'après *uates* ou (Varron) d'après les premiers cris de l'enfant (*uagire*) ou d'après un toponyme étrusque *Vatical-cum/Vatia*.

Les poètes sont très intéressés par les étymologies de toponymes. Nous en donnerons deux exemples :

- pour le nom du Rubicon, cf. *Lucain, Ph.* I, 214 : *puniceus Rubico*, le Rubicon pourpré : l'épithète interprète le sens propre, à rapprocher de Sidoine Apollinaire, *Ep.* I, 5-7 : « Le Rubicon qui tire l'origine de son nom de la couleur rouge des graviers de son lit, *qui originem nominis de glarearum colore puniceo mutuabatur* » ;

- pour la ville de *Mediolanum*, Milan, cf. *Sid. Apol., Ep.* VII, 17, 20 : *lanigero de sue nomen habent* : (les contrées) qui tirent leur nom d'un porc couvert de laine, cf. *Claud., Nupt.Hon.Aug.*, 182-183 : *moenia Gallis*

condita lanigeri suis ostentantia pellem et Isid., *Orig.* XV, 1, *sus lanea*. Cette étymologie est d'ailleurs sans valeur pour les modernes qui interprètent Milan comme « la ville du milieu des plaines ».

Associée aux légendes monétaires (ethniques au génitif), l'iconographie numismatique peut donner, sous forme de rébus, des indications intéressantes sur l'étymologie savante ou du moins officielle. Citons l'exemple de l'île de Cercina, en Afrique, port actif dans l'antiquité : une monnaie de L. Volusius Saturninus, proconsul d'Afrique, porte : « CERG », avec un crabe (*karkinos*), symbole des jetées du port. On pourrait évoquer ici la pomme de Mélos, la rose de Rhodes, le phoque de Phocée, la table de Trapézonte.

Dans une perspective générale de « nomination », il serait possible de développer un parallèle entre onomastique et toponymie. Voici quelques remarques à ce sujet :

- on rapprochera les prénoms fréquents correspondant à l'ordre des naissances (*Primus... Decimus*) des numéros d'ordre des stations routières : *ad Tertium (lapidem)*...
- l'amour de la terre et le respect du travail des *cognomina* évoquant des métiers : *Agricola, Mercator, Pictor*... ;
- les sobriquets qu'inspirent sens de l'observation des particularités physiques et morales et esprit caustique : *Ahenobarbus* (Barbe d'airain), *Cincinnatus* (le frisé), *Cocles* (le borgne), *Macer* (le maigre), *Niger* (le noir), *Ocella* (aux petits yeux), et les noms d'origine topo-géographique¹ : *Silvius* (l'homme des bois), les renvois aux villes ou provinces d'origine (*Gallus, Ligur*) et ce que nous observons plus loin sur les *realia* : faune, flore... ;
- les surnoms de guerre (*Africanus, Creticus, Numidicus*) et ce qui sera dit du patriotisme et de la passion des Romains pour la gloire militaire ;
- les surnoms divins (*signa* théophores, païens ou chrétiens) : Isidore, Théodore, *a deo datus, Felix*, et les surnoms religieux des villes (*colonia Pietas Iulia*).

Le réalisme romain et le goût de la terre (*caritas soli, pulchritudo iungendi*)

Maints toponymes témoignent d'un manque certain d'imagination ou, si l'on préfère, d'un réalisme terre à terre.

- Topographie :

1) à Rome : *Antipolis*, la colline (habitée) d'en face (ensuite Janicule, *NH* III, 68) ; *Inter duos pontes*, l'île du Tibre : *Subura* (Varron, *LL* V, 48) : « *sub urbe antiqua* ou au pied du lieu-dit *Murus Terreus*. D'après moi, à l'origine *Succusa*, d'après le *Succusanus pagus*... du fait qu'il arrive (*succurrit*) au-dessous des Carènes » ; *Submoenium* : quartier de Rome au pied des remparts.

2) en Italie et dans les provinces : *Ad Flexum, Ancona, Antipolis* (Antibes, la ville en face de Nice), *Condate/Confluentes/ Coblentz* ; *curua Cesena* (sur la *Table de Peutinger*, d'après un virage de la *uia Aemilia*), *Genua* (coude de la côte), *Insula, Interamna / Interamnium* (à un confluent) *Lirinas, Nahars, Praetuttianorum* ; *Nares Lucanae* : métaphore : les narines (l'entrée) de la Lucanie ; *Portus Lunae*, cf. Schol. Perse VI, 1 et 9 : *portus in modum lunae factum* ; *Sublaqueum / Subiaco*.

- Géologie, pédologie :

1) à Rome : *Ad Salinas*, lieu-dit près de la Porte Trigemina ; *Alta Semita*, longue rue en pente du Quirinal ; l'*Argiletum*, d'*argilla*, argile (Varron, *LL* V, 157, qui indique aussi une autre étymologie : *Argus laesus* ; cf. Servius, *Ad Aen*... VIII, 345 ; Mart., *Ep.* I, 117 ; II, 17). Mais J. Collart pense à un mot grec mal transcrit : *Ad Argô Léstê*, un Argus qui aurait voulu usurper la royauté d'Evandre ; le mot *Saxum* apparaît dans *Saxum sacrum, Bona Dea Subsaxana* et *Saxum Tarpeium* ; le *Septimontium*, nommé en raison des sept hauteurs (Varron, *LL* V, 41), cf. L. Nadjo, *E. Benvéniste aujourd'hui*, Paris, 1984, 141-155.

2) Italie et provinces : *Campi Raudii* ; *Mons Ater* (NH V, 35 : la montagne est comme calcinée ou bien elle flamboie en réfléchissant les rayons du soleil) ; *Mons Silicis* ; *Petra*, *Promunturium Candidum* ; *Rubra (Saxa)*, *Sinus*, *Vallis*.

– *Les eaux et les aqueducs* :

« Les eaux, note Pline l'Ancien, fondent les villes » (NH XXXI, 4). La présence de l'hydrographie est multiple à Rome :

- *ad Gemellas* ou *Gemelli* : réunion de deux aqueducs, cf. Frontin, *Aquaed.* 5 (*Appia* : Auguste lui ajouta comme supplément l'*Augusta*, ce qui fit surnommer l'endroit) ;
- *Albudina*, source dont l'eau a une teinte blanchâtre au sortir de terre (Frontin, *Aq.* XIV, 2) ;
- *Albula*, ancien nom du Tibre (cf. Liv. I, 3). La couleur blanche est due à la nature sulfurée des eaux, cf. Martial I, 12, 2 : *canaque sulphureis Albula fumat aquis* ;
- *Anio nouus/uetus* ;
- *Aqua Tepula*, eau tiède ;
- la *Caerula*, source bleue, à laquelle son aspect a valu son nom (Frontin, *Aq.* 14), cf. NH XXXVI, 122 : *Caeruleus fons* et Suétone, *Claude*, 20 ;
- *Lacus longus*, *Lacus pastorum* ;
- les *Lautolae* (Varron *LL* V, 156) tirent leur nom de *lauare* (baigner), parce qu'à cet endroit, près du Double Janus, existèrent des sources chaudes. L'auteur ajoute que de ces sources se forma un marécage dans le Vélabre, nommé du fait qu'on s'y déplaçait en barque (*uehebantur*). Sur cette donnée physique est venue se greffer une histoire légendaire, d'après Macrobe, *Sat.* I, 9, 17 : « Au Nord du forum, Janus aurait fait jaillir une source bouillante pour arrêter les Sabins » ;
- la *Meta Sudans* désigne une fontaine en forme de borne, près du Colisée.

On connaît encore à Rome :

- le ruisseau *Nodinus* ;
- le *Palus Caprae/Capreae*, près du Panthéon (Liv. I ; 16, I ; Festus, *Ep.* 65 : *Capralis ager qui uulgo ad Caprae paludes dici solet*) ;
- le *Petronia amnis* ;

- la *Porta Capena madida stillansque dicta, quod specus aquae Marciae sustinebat* ;
- le *Spino flumen* ;
- plusieurs *stagna*.

2) hors de Rome, citons : *Aquae, ad Aquas* ; l'*Aqua acidula*, près de *Teanum Sidicinum*, qui guérit les maladies de la pierre (NH XXXI, 9) ; *Aquae Albulae, Calidae, Frigidae, Aqua Nigra, Aquae Regiae, Siccae, Aqua Viva, Flumen (ad duo Flumina, Salsum Flumen), Fontes (Leucogaei fontes)*, NH XXI, 12 : à Pouzzoles, sources sulfureuses chaudes, du nom des collines qui doivent leur nom à la couleur neigeuse de la pierre volcanique, décolorée par les fumerolles) ; *Fossae (Marianae)* ; *Lacus (Regius, Tritonis)* ; *Paludes*.

De *Putei* (puits) dérivent des noms de villes comme *Puteoli* (Pouzzoles) parce qu'il y a autour de la localité beaucoup de sources, froides ou chaudes, écrit Varron (LL V, 25), qui précise cependant : « mais peut-être le mot vient-il plutôt de *putor* (pestilence) parce que la localité est souvent empestée (*putidus*) par les émanations de soufre et d'alun. On rapprochera des « Calamines », « cheminées » ou « Trous de Charon », cavités exhalant un souffle fatal, des régions de Sinuessa et Pouzzoles (NH II, 209).

Mentionnons encore *Ripa (alta)* et *Stagnum*.

- La flore :

1) à Rome :

- *ad Corneta* : la rue des cornouilliers, du *forum* au grand *macellum* ;
- *ad malum punicum* : un grenadier (6ème Région) ;
- *ad Murciae*, de *murtetum* d'après LL V, 154 : « il y eut là un bosquet de myrtes : il en reste d'ailleurs un souvenir, le fait qu'aujourd'hui encore le sanctuaire de Vénus au myrte se trouve à cet endroit » ;
- *ad Pirum*, rue du Quirinal (cf. Birnbaum) ;
- *Aesculetum* : la Chênaie ;
- *Arbor Sancta* ;
- *Arsia Silua* : lieu de rassemblement, limite du territoire de Rome et Véies (Liv. II, 6) ;
- *Caesareum nemus* ;

- *Codeta*, cf. Paul, 58 : *quod in eo uirgulta nascuntur ad caudarum equinarum similitudinem* ;
- *collis Hortulorum* ;
- *Esquiliae* : plantées par Tullus (LL V, 49). Les alentours concordent bien avec cette dernière étymologie, car c'est par là que se trouve le bois sacré *Facutalis*, le petit temple des *Lares Querquetulani*, enfin les bosquets consacrés à *Mefitis* et à *Iuno Lacina*.
- *Fagutal* : *sacellum Iovis in quo fuit fagus arbor quae sacra habebatur*, cf. NH XVI, 10, 37 ;
- *Ficus Nauia (Ruminalis)* apportée du Palatin par Attius Navus ;
- *Lauretum*, cf. LL V, 152 : *laurea silua* : « le bosquet qui se trouvait là fut coupé quand on traça la rue. Tout comme, en montant entre la voie Sacrée et le *macellum*, la rue des Cornouillers (*Corneta*) dont les arbres ont laissé leur nom à l'emplacement, tout comme l'*Aesculetum* qui tire son nom d'*aesculus* (chêne) et le *Fagutal*, qui tire le sien de *fagus*, d'où encore le nom de *Jupiter Fagutalis*, parce que le sanctuaire du dieu se trouve à cet endroit » ;
- *Loretum*, cf. NH XV, 138 : « son nom se conserve encore dans un nom de lieu, puisqu'on nomme *Loretum* sur l'Aventin l'ancien emplacement d'une forêt de lauriers » ;
- il existe à Rome et dans la campagne romaine de nombreux *luci*, bois sacrés (*inter duos Lucos*) ;
- *Nemus Musarum* ;
- la *porta Naeuia* est dans le bois *Naeuius* ;
- *Querquetulanus*, cf. LL V, 51 ;
- *uallis Murcia* : lieu planté de myrtes ;
- *Viminal* : Juv. S 3, 70 : *dictum a uimine collem* ; LL V, 51 : il y a des gens pour attribuer ce nom à d'anciennes oseraies ;
- *Vinea publica*, CIL VI, 993 : *locum occupatum a priuatis*, récupéré par Vespasien censeur en 75 ap. J.C.

2) Italie et provinces, quelques exemples : *Ad Oliuam*, *Ad Palmam*, *Ad Pirum* (Bimbaumerwald), *Arbor Felix*, *Caput Siluae*, *Cyparissa*, *Larix*, *Oliuula*, *Palmaria*, *Phukoussai* (îles aux algues, *fucus*), *Pomaria* (Tlemcen la ville des vergers), *Roboretum*, *Silua Litana* (en Cispadane).

– *La faune* :

1) à Rome :

- *Ad Capita Bubula* (Palatin) ;
- *Ad Ciconias Nixas*, mais cf. infra ;
- *Ad Gallinas* ;
- *Elephas Herbarius* (une statue ?) ;
- *Equirria* (pour les courses de chevaux) ;
- *Gallinae Albae*, au Sud-Ouest du Viminal ;
- *Ouile*, devenu les *Saepta antica* (enceinte, Sud du Champ de Mars) ;
- *Palatium*, LL V, 53 : « le lieu-dit tire son nom du bétail qui le fréquentait, au dire de certains ; aussi Naevius l'appelle-t-il *Balatium* (le Bêl...atin) ;
- *Palus Caprae* (chèvre sauvage) ;
- *Porta Asinaria* ;
- *Porta Catularia*, cf. Festus, *Ep.* 45 : « non loin un lieu où l'on immolait des chiennes rousses pour apaiser l'astre de la Canicule, funeste aux moissons, pour que les moissons déjà jaunissantes arrivent à maturité » ;
- *Porta Mugonia/Mucionis/Mugitus*, cf. LL V, 164 : c'est par là que l'antique cité faisait alors sortir ses troupeaux vers les pâturages ;
- *Sacellum Corniscarum* ;
- *Veliae*, LL V, 54 : les moutons du Palatin.

2) Italie et provinces : *Ad Sturnos* (Aux Etourneaux), *Bouianum/Bouillae* ; *Camuni*, chamois, animal-totem d'une tribu des Alpes italiennes (Val Camonica) ; *Capraria/Capris* ; *Castellum Elephantum*, *Ceruaria*, *Elephantaria*, *Gallinaria Insula*², *Gallum Gallinatium*, *Lampedusa* (oreille de mer), *Nigropullo*, *Ouilia*, *Perdices* (Aux Perdrix), *Picus*, *Portus Delphini* (Portofino), *Pullaria Insula/Pullopice*.

– *La marque de l'homme*

(*impiger, industria, labor (improbis)*) :

1) à Rome : une série de lieux-dits, à verser au dossier ouvert par J. Le Gall, Rome, ville de fainéants, *REL* 49, 1971, 166, qui énumère les preuves de l'activité économique de la population libre à Rome.

- *Ad Ciconias Nixas*, c'est le titre d'un article de J. Rougé, *REA*, 1957, 320-

- 328, qui estime que ces « grues » pouvaient être des appareils élévatoires ;
- *Ad Saccum* : point de départ de la route d'Ostie, quai des débardeurs (cf. les *saccarii* d'Ostie), où arrivaient par le fleuve les marchandises ; cf. Plaute, *Captivi*, I, 88-90 ;
 - *Ad Sigillaria* : marché aux statuettes, envoyées aux amis pour la fête des sigillaires ;
 - *Apollo Sandalarius* ;
 - *Atrium Sutorium*, LL VI, 14, cf. Fest., 352 ; Plut., *Num*, 7 ; Mart., *Ep.* II, 17, 3 : siècle de l'ancienne corporation des cordonniers ;
 - *Coraria Septimiana*, cf. nos rues des Tanneurs (près des fossés urbains) ;
 - *Decem Tabernae* ;
 - *Forum Boarium*, marché aux boeufs, *Cuppedinis* (aux friandises, viande), *Holitorium* (aux légumes), *Piscatorium* (aux poissons) ;
 - *Horrea Chartaria*, entrepôt de papier, *Candelaria*, des flambeaux de cire (*Forma Urbis*), *Piperataria*, magasin aux épices (cf. Dio Cass. LXXII, 24 et Chronogr. de 354) ;
 - *Inter Lignarios*, quartier des charpentiers hors de la *Porta Trigemina* ;
 - *Macellum*, marché ;
 - *Molinae*, moulins du Janicule (cf. *CIL* VI, 1711 ; Procope, *BG* I, 15) ;
 - *Officinae Minii*, fabrique de minium au Quirinal, cf. Vitruve VII, 9, 4 et Pline, *NH* XXXIII, 118 ;
 - *Porticus Margaritariae* (des joailliers sur la *Sacra Via*) ;
 - *Portus uinarius*, *CIL* VI, 9189, 9190, cf. les *cellae uinariae*, *Ib.* 8826 ;
 - *Salinae* ;
 - *Scalae Anulariae* : quartier des offrandes ou marchands d'anneaux ;
 - *Schola Fabrorum Soliarium Maximiarum* ;
 - *Tabernae Argentariae, Nouae, Veteres*, cf. Liv. XXV, 127 : « Les sept boutiques qu'on appela ensuite les cinq, les boutiques des changeurs, les boutiques neuves » ;
 - *Velia*, cf. Varron, *LL* V, 54, cité supra ;
 - *Vicus Ciprius*, désigne peut-être la Rue de Chypre ou la rue du cuivre.

2) Italie et provinces. Quelques exemples à titre de comparaison : *Ad Figlinas/ Fegino*, Felhis, Flins, Feillens ; *Ad Molas* ; *Ad Publicanos* ; *Caput Saltus Horreorum* ; *Commercium* ; *Fabrical Faverge*, rue des Farges à Lyon ; *Furnos* ; *Industria* ; *Lapidario* ; *Salassi* : peuple alpin qui exploite des sources salées ; *Salinae*.

– *Monuments* :

1) à Rome : des expressions, parfois pittoresques :

- *Atrium* (*Caci, Libertatis, atria Licinia, atrium Maenium ; Mineruae ; Regium, Sutorium, Titianum, Vestae*) ;
- *Auditorium Maecenatis* ;
- *Carinae* (Serv. *Aen.* VIII, 361) : d'après la ressemblance des bâtiments avec des quilles de navires ;
- *Mappa Aurea* : Bâtiment ou rue de l'Aventin, probablement d'après une enseigne ;
- *Mica Aurea* : « Petite chose », surnom féminin appliqué à un restaurant (Martial, *Ep.* II, 59 : *cenatio parua*) ;
- *Pons Sublicius* : resté en place jusqu'au V^{ème} s. ap. J.C., conserve le souvenir d'une structure sur pilotis (*sublica*) sans clous de fer (NH XXXVI, 100) ;
- *Porta Raudusculana* : ainsi appelée (Varron, *LL* V, 163) parce que jadis elle était recouverte de cuivrures. Or « cuivre » se disait « *raudus* » ;
- *Porticus ad Nationes* : doit son nom à des statues de peuples (NH XXXVI, 39, cf. Serv. *Aen.* VIII, 721 : *porticum Augustus fecerat in qua simulacra omnium gentium collocauerat, quae porticus adpellabatur ad nationes*) ;
- *Quattuor Scari* : une fontaine au Vélabre (d'après une sculpture figurant des poissons ?) ;
- *Via Tecta*.

2) Italie et provinces : *Ad Basilicam ; Ad Palatium/Palatorum ; Ad Templum ; Balnea ; Calidarium ; Casae ; Castellum ; Castrum ; Cellae (Centum) ; Cisterna ; Columna ; Dormitium ; Forum ; Furnos ; Horrea ; Mansio ; Mappalia* (Afrique du Nord) ; *Molae/Ad Molas ; Monumentum (Regiae Gentis) ; Murus, Naualia ; Piscinae ; Pons ; Portus/Ad Portum ; Solaria ; Stabulum ; Taberna (Ad Taberna Frigida) ; Templum (Ad) ; Thermae ; Tropaea Augusti ; Turris (Ad Turres) ; Villa*.

NB. On mettra en valeur, pour la nomination des stations itinéraires, les enseignes : *Ad Capsum Iuliani, Ad Dracones, Ad Fratres, Ad Gallum Gallinacium, Ad Rotam, Costa Balenae*.

Transition : les anthroponymes (en Gaule suffixe *-acum* ; en Italie *-anum*, cf. la Table de Veleia, avec *fundus, praedium, saltus, uilla*).

La dimension historique et mythologique

- *Remarques préliminaires sur la toponymie légendaire:*

Nous donnerons d'abord un exemple parisien de cette série particulièrement intéressante de toponymes : la rue de la Tombe-Issoire à Paris, où l'emplacement d'une nécropole antique a suscité au Moyen Age la légende d'Issoré, un géant de quinze pieds de haut, qui, au XIIIème s., serait venu mettre le siège devant la ville et aurait été tué par Guillaume d'Orange sur le plateau de Monsouris. Le trophée élevé aurait pris le nom de Tombe-Isoré, d'où le toponyme moderne.

Voici cinq exemples de toponymes légendaires concernant Rome ou ses environs :

- le lieu-dit *Ad Gallinas* (Aux Poules), qui renvoie au présage ainsi raconté par Pline l'Ancien (*NH XV*, 137) : « Livia Drusilla... était fiancée à César (Octave Auguste) quand, étant assise, elle reçut sur ses genoux une poule d'une admirable blancheur qu'un aigle lâcha du haut du ciel sans qu'elle eût de mal. Elle la contemplait sans crainte quand se produisit une autre merveille : la poule tenait dans son bec un rameau de laurier chargé de baies. Les haruspices ordonnèrent de conserver ce volatile et sa progéniture, de planter la branche et de veiller religieusement sur elle ; ainsi fut fait dans la maison de campagne des Césars au bord du Tibre, à 9 M.P. de Rome sur la via Flaminia, qu'on nomme pour cette raison *Ad Gallinas* et, prodige ! il en naquit un bosquet ». Suétone (*Galba*, I) donne une version comparable.

- 2ème exemple : *Alba Longa*, d'après la couleur de la truie et l'aspect du lieu (*LL V*, 144) ;

- 3ème exemple : l'*Aqua Virgo*, à propos de laquelle Frontin (*De Aquaed.* X) écrit : « On l'appela *Virgo* parce que, comme des soldats cherchaient de l'eau, une petite fille leur montra certaines sources qu'ils suivirent en creusant, ce qui leur fit découvrir une énorme quantité d'eau. On voit dans une chapelle placée à côté de la source un tableau (ex-voto ?) qui représente l'histoire de cette origine ». Ce texte semble renvoyer à une version officielle, conservée dans les archives. Il existe une autre version de la légende, plus nettement populaire, transmise par Pline l'Ancien (*NH XXXI*, 42) : « A côté de la source dite *Virgo* aurait coulé un ruisseau d'Hercule, dont elle se serait tenue obstinément éloignée, ce qui lui aurait valu son surnom ».

- 4ème exemple : les Argées. On lit chez Varron (*LL V*, 45) : « On pense que les Argées tirent leur nom des princes qui accompagnèrent à Rome l'Argien Hercule ». On rapprochera d'Ovide (*F. V*, 643 et Festus, 450 L). Les compagnons d'Hercule se seraient fixés sur le site. Certains demandent qu'après leur mort leur corps soit jeté au Tibre pour regagner Argos. Les héritiers jettent à l'eau des mannequins (rite de substitution) et enterrent les Argiens à l'emplacement des futurs *Sacraria Argeorum*.

- Dernier exemple, encore plus connu, du Capitole, dont le nom est expliqué par la découverte d'une tête lorsqu'on creusa les fondations du temple de Jupiter (Varron, *LL V*, 41), à rapprocher de Tite-Live (*V*, 54, 7), qui livre l'interprétation du présage : « Le Capitole où, jadis, après la découverte d'une tête humaine, il fut prédit que serait la tête du monde et de l'empire » (et cf. Dion. Hal. *IV*, 59-61).

- Ajoutons le « Tombeau d'Hercule » (Suétone, *Vesp.* 12) sur la via Salaria, qui renvoie probablement à un très ancien monument funéraire, comme la tombe d'Enée à Lavinium.

Voici d'autres exemples concernant l'Italie :

- *Bouianum Vetus* (Boiano) (*NH III*, 17, 1), que Mommsen met en rapport avec le taureau qui aurait conduit la migration des Sabins vers le Samnium. On rapprochera le nom de *Bouillae* et la Scholie de Perse *VI*, 55 : *hillae, intestina bouis*.

Les eaux guérisseuses ou malsaines sont à l'origine de maints toponymes, comme l'*Insanus Lacus* des Troglodytes (*NH XXXI*, 18) aux propriétés malfaisantes ou la *Fons Cupidinis* de Cyzique où, d'après *NH XXXI*, 19, ceux qui en boivent cessent d'aimer.

Certains hydronymes sont en rapport avec des légendes de métamorphoses, comme la *Marsyae Fons* de *NH XXXI*, 19 et l'Aréthuse de *NH XXXI*, 55.

La légende étant, pour les époques anciennes, proche de l'histoire, nous retrouverons ce filon dans le développement traitant de la toponymie historique.

Citons encore la plaine de Diomède en Apulie (*Liv. XXV*, 12, 5), en rapport avec une des branches des *Nostoi* (Retours) homériques illustrant des pistes de la protohistoire ; et au moins un exemple provincial : le *lacus Tritonis* ou *Tritônitis* (cf. J. Peyras, P. Troussset, *Antiquités Africaines* 24, 1988, 149-204), associé le plus souvent à la légende des Argonautes ou au

culte d'une déesse indigène assimilée à Pallas et qui a connu, au gré des traditions grecques, plusieurs localisations : Cyrénaïque, golfe de Gabès (chott El Jérid), Jardin des Hespérides.

- L'éponymie à Rome. Toponymie et histoire romaine :

G. Dumézil a montré, à propos des trois fonctions, que le Romain avait la tête historique plus qu'épique. De nombreux toponymes de Rome conservent en effet le souvenir d'événements historiques, même si ces derniers remontent aux temps lointains de la royauté.

- Le lieu-dit *Ad Busta Gallica*, Aux Bûchers funéraires des Gaulois, tire son nom du fait que Rome une fois prise, les os des Gaulois qui avaient occupé la ville y furent entassés dans un enclos (Varron, *LL* V, 157). Tite-Live hésite entre deux versions : V, 48 : établis par les Gaulois ; XXII, 14 : par les Romains ;
- *Ad Fossas Cluilias*, le fossé de Cluilius, à l'emplacement du camp du roi Albain Cluilius à 5 M.P. de Rome (Tite-Live I, 23, 3 ; II, 39 ; Dion. III, 4, I ; VIII, 21, I ; Plut., *Coriol.* 30 ; Fest., *Ep.* 56M.).
- *Ad Palmam, Palma Aurea*, nom d'une place dû à une statue de Claude le Gothique, ornée d'une palme de victoire (*SHA* XXV, 3, 5) ;
- *l'Aequimelium* (Varron *LL*, 157), « Plan de Maelius » : le nom lui vient de ce que la maison de Maelius fut rasée par autorité de justice : « cet individu avait voulu se faire roi par la force ». On rapprochera de Valère Maxime, 6 : « Pour transmettre à la postérité le souvenir de son juste châtement, on nomma l'emplacement de sa maison *Aequimelium* », et de Tite-Live IV, 16... ;
- *l'Aqua Appia* (Liv. IX, 29, 6 ; *NH* XXXVI, 121), le premier aqueduc romain, dû à Appius Claudius Caecus (-312) ;
- *l'Aqua Marcia*, du nom du constructeur, également (*NH* XXXI, 41) ;
- les *Arae Muciae*, limite de Rome et Véies, qui renvoient à l'héroïsme de C. Mucius, comme les *Mucia Prata* : cf. Liv. II, 13 : le sénat, pour le récompenser, lui fit présent, sur la rive droite du Tibre, d'une terre qu'on appela par la suite « Les Prés de Mucius » (cf. les *Arae Muciae*, *NH* II, 211) ;
- *Ara ante Telluris Aedem*, autre exemple de maison rasée et transformée en parvis du temple de la Terre : celle d'un Cassius, accusé de haute trahison, cf. Liv. II, 41, 11 ;

- l'*Atrium Libertatis* ou *Vestae* : cf. Liv. XXVI, 27, 3 ; XXVII, 11, 16 ; Ov. *F.* VI, 263 ;
- le *Caelius*, dont le nom viendrait, selon Varron *LL V*, 46, de Caeles Vibenna, « illustre chef étrusque qui vint, dit-on, avec sa troupe, porter secours à Romulus contre le roi Tadius. Mais après la mort de Caeles, comme ses compagnons occupaient une position trop fortifiée et n'étaient pas sans reproche, on les fit, selon la tradition, descendre en plaine. C'est d'eux que le *Vicus Tuscus* tire son nom » (sur Caeles Vibenna, on invoquera des textes de Servius, Festus, Denys d'Halicarnasse (*AR.* II, 36), Tacite, *A IV*, 65 et les fresques de la Tombe François) ;
- le *Caesarum Nemus*, nommé en l'honneur de C. et L. César (Suétone, *Aug.* 43) ;
- le *Campus Sceleratus*, cf. Liv. VIII, 15 : « la Vestale Minucia fut jugée et enterrée vivante près de la Porte Colline à droite de la route pavée, dans le "champ Scélérat", je pense que c'est l'inceste qui lui fit donner ce nom » ;
- le *Circus Flaminius* (*Prata Flaminia* à l'époque royale), du nom du fondateur, C. Flaminius Nepos, censeur en 221 (*LL V*, 154) ;
- le *Clius Publicius* emprunte le nom des *Publicii*, édiles de la plèbe, qui le firent tracer aux frais de l'Etat (*LL V*, 158) ; justification analogue pour le *Clius Pullius* et le *Clius Cosconius*, tracés par des agents voyers dont tels étaient les noms ;
- la *Curia Hostilia*, nom dû au fait que Tullus Hostilius est à l'origine de sa construction (*LL V*, 155) ;
- le *Germalus* viendrait des *germani* (jumeaux), car c'est là que furent découverts les enfants ;
- le *Lacus Curtius*, selon Tite-Live VII, 6 : « c'est Curtius Mettius, soldat sabin de Titus Tadius (I, 12, 10 : un bel exemple de "doublet"), qui lui donna son nom... Il faut réellement s'en tenir à la tradition, quand l'antiquité du fait ôte toute certitude ; et le nom du lac, si on le tire de cette légende plus récente, est plus remarquable ». L'historien vient de rappeler la *deutio* du jeune héros : « Quand on eut fait silence, regardant les temples des Immortels qui dominent le forum et le Capitole, tendant les mains tantôt vers le ciel, tantôt vers la faille béante dans la terre et les dieux Mânes, il se dévoua ; puis, monté sur son cheval aussi bien harnaché que possible, tout armé, il se jeta dans le gouffre ; une foule d'hommes et de femmes jeta sur son cadavre des offrandes et des fruits ». Cet épisode est narré par de nombreuses sources : Denys d'Halicarnasse, Pline l'Ancien, Valère-Maxime,

Festus ; Varron (*LL V*, 148) donne une autre version : d'après Cornelius et Lutatius, il s'agissait d'un point frappé par la foudre et enclos par le consul Curtius en 445 en vertu d'un *senatus-consulte* ;

- *Mucia Prata*, cf. *supra* ;

- les *Pila Horatia* (*Liv. I*, 26) auxquels furent attachées les dépouilles des Curiaces (à mettre en série avec les tombeaux des Horaces et des Curiaces, *I*, 25 et le *Sororium Tigillum*, la Poutre de la Sœur, le Tombeau de la Sœur) ;

- la *Porta Pandana* (anciennement *Saturnia*), porte maudite qui doit rester ouverte en vertu du traité conclu entre Romulus et Tatius. Elle est en fait placée en un point inaccessible de la citadelle et ne conduit à rien ;

- les *Prata Vacci* (*Liv. VIII*, 19) doivent leur nom à un schéma récurrent : Vitruvius Vaccus avait une maison sur le Palatin ; c'est ce qu'on appela « les Prés de Vaccus » quand le bâtiment eut été démoli et le terrain confisqué par l'Etat ;

- le Quirinal est, note Varron (*LL V*, 51), le sanctuaire de Quirinus, mais il y a des gens pour attribuer l'origine du nom aux Quirites, qui vinrent de Cures à Rome avec Tatius, car c'est là qu'ils auraient établi leur camp. P. Collart estime que les deux étymologies reviennent sans doute au même philologiquement et reflètent deux moments d'une même fable : celui où Romulus devient Quirinus, celui où les compagnons de Titus Tatius, Quirites, de Cures, fraternisent avec les compagnons de Romulus ;

- *Remuria*, de Remus ;

- les *Rostra*, lieu ainsi nommé car des éperons de navires pris à l'ennemi y sont fixés (Varron *LL V*, 155) ;

- le nom de la *Sacra via* viendrait, selon Denys d'Halicarnasse et Festus, du traité solennel conclu entre Romulus et Tatius ;

- le *Saxum Tarpeium* et le *Mons Tarpeius* de Tarpeia ;

- le *Tullianum*, construit par Tullius, mais on a parlé aussi bien de Tullus Hostilius que de Servius Tullius ;

- le Vatican (*Vaticanus Ager, Vaticani Montes*) conserve le souvenir de la colonisation étrusque, comme le *Vicus Tuscus*, et peut-être le Vélabre, qu'on a rapproché de *Velitrae* ;

- le *Vicus Africus* (*LL V*, 159) tirerait son nom du fait que, selon la tradition, on y garda des otages originaires d'Afrique pendant la 2ème guerre punique ;

- le *Vicus Sceleratus*, la « rue du Crime », ainsi nommée selon Varron (*LL V*, 159) et plusieurs autres auteurs (*Liv. I*, 48 ; *Ov. F. VI*, 602 ; Festus ;

Paul Diacre 451 L) « en souvenir de Tullia, femme de Tarquin le Superbe : comme le corps de son père assassiné (Servius Tullius) gisait à cet endroit, elle donna l'ordre au muletier de faire passer sa voiture sur le cadavre ». Enfin, le *Vicus Tuscus* devrait son nom, nous l'avons vu, aux compagnons de Caeles Vibenna, « condottiere » étrusque selon Varron (*LL V*, 46), à des transfuges étrusques sous la république selon Liv. II, 14. Mais peut-être s'agit-il seulement de trafics avec l'Etrurie.

L'éponymie, renvoyant à des individus ou à des groupes, notamment des propriétaires (cf. supra, Table de Veleia), est une forme de la mémoire historique :

1) Citons à Rome :

- l'une des étymologies de l'Argilète, déjà mentionnée, cf. Varron *LL V*, 157 : « une tradition écrite fait venir le mot d'*Argus laesus* (Argus frappé), sous prétexte qu'il est venu à cet endroit et y a été enterré » ;
- de même pour l'Aventin : Aventinus fut inhumé sur la colline qui porte son nom, Liv. I, 3 ;
- le Caeliolum, des habitants du Caelius qui y furent transférés ;
- le Cispius, de Laevius Cispius Anagninus, défenseur de Rome (Festus) ;
- Lavinium, de Lavinia ;
- le *macellum*, nommé ainsi d'après Varron (*LL V*, 147), parce que, selon certains, là s'était trouvée la maison d'un voleur surnommé Marcellus, maison démolie par autorité de justice et c'est de ses ruines qu'était sorti le bâtiment appelé, d'après l'individu, *macellum* ;
- selon Varron, *LL V*, 53, le *Palatium* devrait son nom au fait que, avec Evandre, vinrent s'y installer les Pallantes, appelés aussi *Palatini*. Selon d'autres, c'est parce que les *Palatini*, peuplade primitive d'un canton de Reate appelé *Palatium*, s'y établirent. Mais d'autres encore ont estimé que le nom est tiré de Palanto, épouse de Latinus ;
- la *Porta Romanula*, de *Roma* d'après Varron, *LL V*, 164. Selon Festus (318 L), bâtie par Romulus, elle aurait reçu son nom des Sabins ;
- les *Prata Flaminia*, *Mucia*, *Quinctia*, où L. Quinctius Cincinnatus labourait ses quatre jugères (Liv. III, 26 ; *NH XVIII*, 20), doivent leur nom à des propriétaires ;
- Rome, de Romulus ;

- le Tibre, anciennement Albula, devenu Tiberis, parce que Tiberinus trouva la mort dans le fleuve (Varron, *LL V*, 30) ;
- le *Tuscus uicus* : Liv. II, 14 : beaucoup d'Etrusques s'établirent à Rome dans un quartier qu'on leur assigna et qui prit dès lors le nom de « faubourg étrusque ».

2) Italie et provinces, quelques exemples :

- Mantoue : Virgile, *Aen. X*, 198 : Ocnus, fils de Manto, t'a donné des murs, Mantoue, Mantoue riche en aïeux ;
- Liv. IV, 37 : la ville de Volturnum, possession étrusque, aujourd'hui Capoue, fut prise par les Samnites. Ils l'appelèrent Capoue, du nom de leur chef, Capys (ou plus vraisemblablement du mot *campester*, plaine) ;

L'éponymie peut ne concerner qu'un quartier urbain, cf. Suétone, *Aug.*

I : un quartier de Vélitres est appelé du nom de la *gens Octauia*.

L'idéal, pour un homme politique, est de donner son nom à une ville (Alexandrie, Césarée). Néron a projeté de faire de Rome une Neropolis (Suétone, *Nero. X*, 55).

Voici maintenant quelques exemples d'Afrique du Nord : *Aquae Caesaris, Flauiana, Traiana, Burgus Antoninianus, Commodianus, Constantina, Iol Caesarea, Municipium Aurelium, Septimium, Vicus Annaeus Augusti*. D'autres sites conservent le souvenir des anciens rois : *Aquae Regiae, Bulla Regia, Hippo Regius, Monumentum Regiae Gentis, Thimida Regia, Zama Regia*.

Nous empruntons les exemples suivants à la *Tabula Imperii Romani* de Milan :

- *Alba Pompeia*, cf. *Laus Pompeia* ; *Augusta Bagiennorum / Praetoria / Raurica / Taurinorum* ; *Axima Forum Claudii* ; *colonia Augusta Verona Nova Gallieniana* (Vérone, dont le titre de colonie a été renouvelé par Gallien en 265) ; *Forum Claudii/Clodi/Cornelii* (Imola, du nom de Sylla) / *Fulvii, Vibii, Forum Gallorum / Germanorum* ; *Iulia Augusta, Iuliomagus* ; *Licinoforum* ; *pagus Claudiensium/Iulius/Liuius* ; *Pons Aureoli* (du nom du rival de l'empereur Claude, 268 ap. J.C.), *Forum Popili* (le fondateur fut tuteur de Ptolémée V, qu'il couronna). Beaucoup de grandes voies doivent leur nom à leur constructeur : *Aemilia (Scauri), Annia, Aurelia, Claudia Augusta, Postumia*.

La maîtrise du monde et l'impérialisme

Les toponymes incarnent la notion de *maiestas*, cf. la formule célèbre de Virgile, *Aen.* VI, 850 : « *Tu regere imperio, Romane, memento* »

– La mesure du monde :

Sur ce point on renverra à l'ouvrage érudit de Claude Nicolet, *L'inventaire du Monde. Géographie et politique aux origines de l'empire romain*, Paris, 1988. L'empire est jalonné de mesures routières : *Ad Decimum (lapidem)/Diemoz* ; *Ad Duodecimum* ; *Ad Fines/ Fins, Pfynd* ; *Ad Medias* ; *Ad Nonum* ; *Ad Octauum* ; *Ad Quartum* ; *Ad Quattuordecimum* ; *Ad Quintum* ; *Ad Septimum* ; *Ad Sextum*.

On pourrait ajouter les allusions administratives : *Decem Pagi*, *Quadragesima (Galliarum/Carema)*.

– Patriotisme et présence de l'armée, gage de la paix romaine

(*amor in patriam, fortitudo, gloria, uirtus*) :

Cette présence est discrète à Rome (*Castra Praetoria*) et en Italie (*Augusta Praetoria/ Aoste*), mais affirmée dans les provinces. Voici des exemples africains : *Ad Centenarium*, *Ala Miliaria*, *Burgus Speculatorius*, *Castellum*, *Castra*, *Centenarium*, *Clupea* (d'après la forme de la ville), *Diana Veteranorum*, *Numerus*, *Praesidium*, *Speculum*, *Turris (Rutunda)*. Autres provinces : *Arausio Secundanorum/ Orange*, *colonia Iulia Equestris* (Nyon), *Decimani* (Narbonne), *Emerita/Merida*, *Forum Iulii Octavianorum/ Fréjus*, *Septimani/ Béziers* ; *Sextani* : Arles ; *Tropaea Augusti/ La Turbie*. *Nikopolis* renvoie à la victoire d'Actium.

Mais l'impérialisme est atténué par l'*humanitas*, qualité qui résulte de la faculté d'assimilation et d'innovation, de l'esprit de synthèse. Nous nous contenterons de renvoyer au discours de Claude, déjà mentionné : « la faculté de transférer ici ce qu'il a pu y avoir quelque part d'excellent » et à la définition de Rome, *communis patria* (*Dig.*, L I, 33 ; XXVII, 1, 6, 11).

1) à Rome plusieurs toponymes constituent l'illustration du bilinguisme de mise :

- *Antipolis*, ancien nom du Janicule, d'après Pline, *NH* III, 68 ;
- *Catabulum*, centre du service des voitures publiques. On y dépose (*kataballô*) les marchandises ;
- *Graecostasis*, un hybride gréco-latin, qui désigne le logement où les ambassadeurs du monde hellénistique attendent d'être reçus au sénat ;
- *Hécatostylum* ;
- *Lautumiae*, cf. Varron, *LL* V, 151 : « Comme à Syracuse, on appelle Latomies les "carrières", l'endroit où l'on est détenu pour motif légal. Le mot fut calqué sous la forme *Lautumia* car, chez nous aussi précisément, il y eut à ce lieu-dit des carrières de pierre » ;
- *Pantheon* ;
- *Pedagogium*, école des pages du Palais ;
- *Pentapylum* ;
- *Phrygianum* ;
- *Senaculum* (*LL* V, 146), lieu de réunion du sénat ou des Anciens (*seniores*), est la transposition de la *Gerusia* grecque ;
- *Stadium* ;
- *Summum Choragium*.

2) Les provinces offrent des traductions du type *Kalos Limen/Calus Portus*. Ce mécanisme joue indifféremment dans les deux sens : *Hippo Diarrhytus/ Bizerte*, anciennement *Hippou akra* ?, devrait son nom au mouvement des eaux (*de interfluenti freto Diarrhytos nuncupatus*, Solin, cf. *NH* V, 23 : *propter inriga aquarum*).

Nous retiendrons des exemples de noms mixtes, gréco-latins ou indigéno-latins : *Augusta Bagiennorum*, *Augusta Praetoria Salassorum*, *Augusta Taurinorum*, *Augustobona/brigaldunum*, *Augustodurum / magus / nemeton / ritum*, *Caesarobriga / dunum / magus*, *Celticoflavia*, *Claudionerium*, *Constantinopolis*, *Flauiobriga*, *Hadrianopolis*, un mixte gréco-romain, *Iuliobona/ Lillebonne*, *Iuliomagus*, *Neapolis*. En Afrique subsistent de nombreux noms indigènes.

– *Transition* :

Les titulatures urbaines et les noms de bon augure, illustrant la *dignitas* des villes, nous font passer au domaine religieux. On consultera avec intérêt les données réunies par B. Galsterer-Kröll, *Untersuchungen zu den Beinamen und der Rechtsstellung von Städten des Imperium Romanum, Epigraphische Studien IX*, 1971, 44-145, d'où nous tirons la liste suivante : *Augurina, Beneuentum, Celsa, Cerialis, Ciuica, Claritas, Concordia, Constantia, Copia, Fama, Fauentia, Felicitas, Felix, Fida, Fidelis, Fidentia, Firma/Firmum, Florentia/Municipium Florentinum, Frugifera, Honos et Virtus, Laus, Liber(a), Magna, Patricia, Pacensis, Pax, Placentia, Salua/Salutariensis, Triumphalis, Valentia, Victoriolae, Virtus (Iulia)*.

Voici des noms et surnoms religieux : *Apollinaris* (Riez), *Aquae Bormiae* (cf. *Luco Bormani*), *Ara Bergomum* (*Bergimus*) ; *Dea Augustal Die* ; *Herculeum, Iunonia, Martius* (Narbo), *Mercurialis, Minerua, Pia*, avec cette précision que la *Pietas* peut être proprement religieuse ou politique : la *colonia Iulia Pietas Uthina* doit sa titulature au secours apporté en 36 a.C. par la XIII^{ème} légion à Octave qui se trouvait en difficulté (Appien, *Civ. V*, 87). *Veneria/Veneris. Lucus*, bois sacré, est fréquent dans la toponymie.

Pietas. La marque de la religion, sanctuaires et divinités

A l'exemple d'Enée, le Romain s'affirme pieux, à l'égard de sa famille et des dieux (comme d'ailleurs d'autres peuples antiques : les Etrusques...).

1) Voici des exemples tirés de la toponymie romaine, où la religion tient une grande place, qu'il s'agisse de renvois à des dieux ou à des rites :

- *Ad Spem Veterem*, lieu-dit à l'intérieur de la Porte Majeure, d'après le nom d'un ancien sanctuaire (Frontin) ;
- *Ad Tres Fortunas* : trois temples situés près de la Porte Colline, à *Fortuna Publica, Fortuna Populi Romani, Fortuna Primigenia* ;
- *Aedes Lucusque Sospitae* (sauveuse) *Iunonis* ;
- *Aedes Thensarum*, remise des chars sacrés servant dans les processions ;

- *Apollinare*, domaine d'Apollon aux Prés Flaminiens, où s'élèvera par la suite le temple du dieu (Liv. III, 63 ; Varron, *LL V*, 52) ;
- *Apollo Sandalarius* ;
- *Ara Lauernae* sur l'Aventin (*LL V*, 163-164), qui donne son nom à la *Porta Lauernalis* ;
- *Arbor Sancta* sur le Caelius ;
- *Area ante Telluris aedem* ;
- *Argei* ;
- *Armilustrum*, *LL V*, 153 : de même qu'à l'*Atrium Sutorium* on purifiait les trompettes des Sabins (*LL VI*, 14 ; Fest. 352), enclos sacré sur l'Aventin, où intervenait la principale station des Saliens portant processionnellement les anciles (fête du 19 X, cf. Liv. XXVII, 37, 4) ;
- *Auguraculum*, où les augures prenaient les auspices (un sur l'*arx*, un sur le Quirinal) ; *LL V*, 52 ; VII, 8 ; Cic. *De Off.* III, 66 ; Fest. *Ep.* 18 ;
- *Campus Martis*, ancien domaine des Tarquins, consacré à Mars (Liv. II, 5) ;
- *Carinae* (?), rapproché de *Caeriolensis*, *LL V*, 47 : le mot vient peut-être de *caerimonia*, car là commence la *Sacra Via* ;
- *Clius Proximus a Flora* : la montée « Jouxte-Flore » ;
- *Curia Calabra*, curie aux proclamations : *LL V*, 13 : renvoi à *calatio*, annonce officielle, cf. Macr., *S. I*, 15-9 : un *pontifex minor* donne au peuple connaissance du calendrier ;
- *Doliola* : lieu-dit en rapport avec des rites religieux ou funéraires : Varron, *LL V*, 157 : ce lieu où il est interdit de cracher tire son nom des petites jarres qu'on y a trouvées dans la terre. A leur sujet il y a deux traditions : elles contenaient selon les uns des ossements : selon les autres, certains objets sacrés appartenant à Numa Pompilius et enfouis après sa mort ;
- *Fauissae Capitolinae* : Gell. *NA.* II, 10 : « C'étaient des sortes de caves et de puits qui se trouvaient en terre sous la place ; on y rangeait les vieilles statues qui étaient tombées du temple, et d'autres objets vénérables provenant des offrandes de Janus » ;
- *Ianiculum*, colline de Janus ;
- *Musae* (bois), *lucus* des Camènes (Liv. I, 21) ;
- Portes nommées d'après des sanctuaires voisins : *Porta Ianualis* (de Janus : *LL V*, 163 : une statue de Janus fut placée à cet endroit) ; *Lauernalis* (*Lauerna*), *Sanqualis* (*Sermo Sancus*), *Stercoria* (on y dépose chaque année les cendres (*stercus*) du feu sacré) ;
- *Quirinal* : sanctuaire de Quirinus ;

- *Sacellum Corniscarum* (*diuae corniscae* de Junon) ;
- *Sacra Via* : *LL V*, 47 : c'est par là qu'on porte les offrandes, *sacra*, à la citadelle tous les mois ;
- *Saturnius Mons* : *LL V*, 42 : c'est la légende de Saturne qui est à l'origine du culte, à rapprocher de la *Porta Saturnia*, devenue *Pantana* ;
- *Saxum Sacrum* ;
- *Vaticanum*, de *uates* ? (Paul Fest. 519, 24 sq. L ; AG XVI, 17, 1 : excités par un devin qui leur avait promis la victoire, les Romains avaient attaqué les Etrusques de la rive droite ;
- *Vicus Ciprius* : selon Varron (*LL V*, 159) viendrait de *ciprum*, « car c'est là que s'établirent les Sabins admis au nombre des citoyens, et ils donnèrent au lieu-dit un nom tiré de “bon présage”, or *ciprum* veut dire “bon” en sabin » ;
- *Vicus Iugarius* : d'après Festus, en raison de la présence de Junon, déesse du mariage (*iungere*) ;
- *Viminal* : de Jupiter *Viminus* ;

Renvois au monde des morts :

- *Calamines* ou trous de Charon (*NH II*, 208-209) : « on appelle “cheminées”, ailleurs “trous de Charon” ces cavités exhalant un souffle fatal » ;
- *Doliola*, cf. supra ;
- *Puticuli* : cf. Varron, *LL V*, 25 : « En dehors des villes se trouvent des *puticuli*, tombes à fosse, mot issu de *putei* (puits), parce que là les hommes étaient enfouis dans de véritables puits, ou plutôt de *putescere* : les cadavres qu'on y jetait se corrompaient sur place » ;
- *spoliarium* ;
- *ustrinum* (2) : fours crématoires.

2) Italie et provinces. Exemples tirés de la *TIR* de Milan : *Ad Martis* ; *Betriacum/Locus Castorum*, bel exemple d'*interpretatio*, avec calembour à base toponymique : *Betriacum*, c'est le « gîte des castors » (cf. les « Beuvron » de Gaule. Les « castors » gaulois sont devenus les *Castores*, cf. Tac., *H II*, 24 : *locus Castorum uocatur* ; Suétone, *Otho* 9 : *ad (templum Castoris)* ; *Iouis alta (ara ?)* ; *Lunae Portus* ; *Mons Matronae, Portus Veneris/ Port-Vendres* ; *Tarnaiæ* (de *Taranis ?*) ; *Vicus Mineruius*.

On pourra ajouter : Bénévent, nom de bon augure (à l'origine *Maleuentum*, cf. Liv. IX, 27. En fait peut-être traduction latine d'un nom grec venant de *malon*, troupeau) ; *Iouis uicus*, *Iseum*, *Lucus*, *Mineruae promunturium/templum*, *Fano Martis*, *Herculaneum*.

Sur l'importance des présages tirés de la toponymie, cf. Liv. V, 34 : les Gaulois en Italie du Nord, « apprenant que le pays où ils s'étaient installés s'appelait *Insubrium*, du même nom que le canton des Insubres chez les Eduens, obéirent au présage tiré de la localité et fondèrent une ville qu'il appelèrent *Mediolanium* ».

Voici des exemples africains : *Ad Mercurium*, *Ad Templum* ; *Aquae/Calceus Herculis*, *Centenarium Solis*, *Diana Veteranorum*, *Lares*, *Pagus Veneriensis*, *Portus Diuini*, *Promunturium Apollinis/Mercuri*, *Sicca Veneria*, *Templum Veneris*.

A côté de noms communs désignant des lieux sacrés, *Ara(e)* : Cologne, *Fanum*, *Heraeum*, *Lucus*, *Nymphaeum*, *Serapeum*, *Templum*, des adjectifs *hieros* (*Hierapolis*), *sacer*, *sacratus*, apparaissent ainsi dans les provinces de multiples noms divins, certains indigènes ou « interprétés » : Apollon (*Apollinaris Reiorum*), avec ou sans surnom (comme *Grannus*, résultant de l'*interpretatio* d'une divinité celtique, Grand), *Bergimus*, *Bormo*, *Cupra Dea* (Junon), *Dea Vocontiorum*, *Dionysos* (*Dionysopolis*), l'empereur divinisé (*Augustus*), Hercule (*Heraclea*, *Herculanum*), avec des surnoms topiques comme *Monoecus* à Monaco, cf. Lucain, *Ph.* I, 405 : *sub Herculeo sacratus numine portus*, le port consacré à la divinité d'Hercule, Jupiter (*Diospolis*, avec des survivances du type : Montjovet), Mars, Minerve, *Salus* (*Vrbisaluia*), Saturne, *Soll/Helios* (*Heliopolis*), *Venus* (*Sicca Veneria*, *Portus Veneris*). On évoquera enfin le *Theôn Ochema*, « support » ou « char des dieux » en Afrique noire.

Nous concluons sur deux points :

1) Les survivances et la « mémoire des lieux » : bornons-nous à quelques exemples pour les diverses séries envisagées :

- faune : Portofino (*Portus Delphini*) ;
- travail de l'homme : Carema (*Quadragesima*), Farges, Faverge (*Faber, Fabrica*), Félines (*Figlina*) ;
- anthroponymes : Fréjus, Frioul (*Forum Iulii*) ;
- mesure du monde : Diemoz (*Ad Decimum*), Quart (*Ad Quartum*), Oytiers (*Ad Octauum*), Septème (*Ad Septimum*), Tricesimo (*Ad Tricesimum*) ;
- noms divins : Colle de'Giovi/Montjovet/Mons Ioventio (*Iupiter/Iouis*), Grand (*Apollo Grannus*), Monaco (*Portus Herculis Monoeci*), Porto-Venere/Port-Vendres (*Portus Veneris*), Ulzio (*Templum (Martis) Vltoris*).

2) Intérêt pédagogique et scientifique de ce type de recherche. Le trésor de micro-toponymes en France, tels que les répertorie le cadastre et, pour les parcelles portant impôt, le fichier « Rivoli », requiert un traitement informatique, en cours pour au moins deux zones du Val de Loire (P. Audin pour la Touraine, J.P. Arnaud pour l'Anjou).

NOTES

1. L'Année Epigraphique fournit maints exemples de noms qui sont des ethniques ou des dérivés de toponymes, voir par ex. 1985(88), n° 98, 191, 208, 213, 388.
2. L'île des poules sauvages, cf. Varron, *RR III*, 9 : *neque fere in uillis oua ac pullos faciunt, sed in siluis. Ab his gallinis dicitur insula Gallinaria appellata, quae est in mari Tusco*, cf. Colum. *VIII*, 2 : *rustica auis eaque plurima est in insula quam nautae in ligustico mari sitam producto nomine alitis Gallinariam uocitauerunt.*

ROLANDE-MICHELLE BÉNIN
Docteur de l'Université de Montpellier III

LES DÉNOMINATIONS DU CHRIST-LOGOS DANS LE POÈME II.1.1 DE GRÉGOIRE DE NAZIANZE

Πάντη δέ τοι οὔνομα πούλυ
CALLIMAQUE, Hymnes, Apollon 70.

Sous quel aspect le Poème II.1.1 de Grégoire de Nazianze¹ peut-il intéresser une enquête sur les « sens et pouvoirs de la nomination » dans la culture hellénique ? Par l'usage qu'il fait de la nomination, ce texte constitue un témoignage éloquent de l'évolution des mentalités qui caractérise une époque-charnière entre l'antiquité et la période byzantine, le IV^e siècle oriental.

Cette composition, datée de 371, intitulée par ses éditeurs anciens *Περὶ τῶν καθ'ἑαυτόν*, et dans une récente édition critique *Sur ses Adversités*², représente les prémices de l'abondante poésie autobiographique du brillant cappadocien. Par là, elle relève de la littérature psychologique : l'auteur s'y dédouble narcissiquement pour s'analyser avec acuité et se contempler dans sa douleur. L'œuvre séduit par le lyrisme passionné avec lequel le poète chante ses états d'âme, s'abandonnant voluptueusement à la confiance, à la plainte, au gémissement, aux larmes.

Mais, si attachant que soit à nos yeux le caractère préromantique du poème *Sur ses Adversités*, c'est sous un autre angle qu'il nous intéresse ici. Ce « prélude », en effet, dit le *κεφάλαιον* placé en tête du texte, est une autobiographie « en forme de prière », *προοίμιον ἐν σχήματι εὐχῆς*. Comme tel, il appartient aussi à la poésie morale et religieuse, plus spécialement au genre hymnique³, dont il utilise tous les moyens d'expression, notamment le procédé invocatoire, avec ses dénominations, seules ou en séquences, intentionnellement différenciées. Avec ses 634 hexamètres dactyliques et son lexique épique, le premier poème de Grégoire inscrit son auteur dans la lignée des poètes hymniques et, à mille ans et plus d'intervalle, le désigne comme héritier d'Homère et de Callimaque.

Une inspiration nouvelle

Déjà remarquable par l'association du récit autobiographique, de la confiance lyrique et de l'invocation religieuse, l'*épos* de ce poète du IV^e siècle ajoute à son originalité une inspiration toute nouvelle dans la poésie grecque, l'inspiration chrétienne. C'est en effet la seconde moitié du IV^e siècle qui, en réaction contre le décret de l'empereur Julien (362)⁴ interdisant aux rhéteurs et aux sophistes chrétiens l'enseignement des classiques, voit pour la première fois des écrivains formés par les grandes écoles du monde hellénique donner à des vers de forme traditionnelle un contenu chrétien, et plus largement, biblique⁵. Dans ces œuvres, les réminiscences et allusions scripturaires prennent la place de l'habituel recours à la mythologie, les personnages de la *Bible* évincent les héros mythiques et deviennent les modèles d'une nouvelle typologie⁶, aussi structurée et signifiante que l'antique galerie des types transmis par la tradition hellénique ; le Christ, enfin, chasse les dieux faillibles et amoraux du panthéon grec. Pour la première fois dans la littérature de l'Orient hellénisé, et grâce, si l'on veut schématiser, à l'action contradictoire de Constantin d'abord et de Julien ensuite, des écrivains comme Apollinaire de Laodicée et Grégoire de Nazianze osent chanter la foi chrétienne et raconter l'histoire biblique, bref, la « religion barbare », dans la langue d'Homère et de Callimaque.

Enfin, troisième caractéristique, et non la moins importante sur le plan de l'histoire des religions, les concepts et les symboles fondamentaux du platonisme, transmis à la chrétienté par l'exégèse allégorique de Philon le Juif, et assimilés par les penseurs chrétiens les plus influents, Clément d'Alexandrie et Origène (l'un des maîtres de Grégoire), se superposent constamment, dans ce poème, à la révélation biblique, fusionnant avec elle pour donner ce qu'on a appelé l'« hellénisme chrétien ».

C'est ainsi que les nombreuses dénominations du Christ contenues dans cette œuvre à la fois autobiographique, lyrique et hymnique portent la forte marque d'une triple inspiration : épique pour ce qui est de la langue, biblique et/ou platonicienne, voire néoplatonicienne, en ce qui concerne la pensée.

Pouvoirs mystiques du nom

On doit donc s'attendre à ce que l'utilisation des différents noms et titres de la Divinité, conformément aux lois du genre, implique des présupposés philosophiques et théologiques, et obéisse à des intentions d'ordre didactique et idéologique.

Le mobile le plus apparent, et le plus traditionnel, qui régit le choix et la succession des dénominations est un sentiment et une conviction, en un mot la foi dans l'efficacité du nom. L'Antiquité, d'une manière générale, conçoit l'acte de la nomination comme une opération mystique. Le langage, d'ailleurs, n'est-il pas l'exercice d'un pouvoir mental et spirituel ? Le Verbe agit en rendant présentes les réalités qu'il évoque. Cette puissance cachée des mots ne saurait trouver un meilleur champ d'action que la prière, l'invocation, l'hymne. Nommer la Divinité par l'un ou plusieurs ou la totalité de ses titres, c'est en même temps reconnaître ses vertus et pouvoirs, l'en louer, confesser sa foi en eux et faire appel à l'être divin en tant que possesseur de ces attributs particuliers pour provoquer leur action en faveur du suppliant. Le nom, la dénomination, une fois prononcés, deviennent un *medium* qui relie l'homme au divin, le mortel à l'immortel, pour faire passer dans le premier une part de l'essence du second et provoquer l'effusion de ses pouvoirs. *Nomen numen...*

Le nom-être

En fait, le nom participe de la personne, le nom, c'est l'être. D'où le pouvoir mystique de chacun des noms et de chacun des titres de la Divinité. En oublier ou en négliger un, c'est amoindrir la personne divine et se priver d'une part de ses vertus agissantes. Seul le profane ignore la puissance des noms. L'initié, quant à lui, proteste de sa volonté d'invoquer tous les attributs de son dieu, de rappeler sa généalogie sacrée, de célébrer ses exploits, de chanter sa geste.

- *Le nom dans l'hymnographie hellénique*

Μνήσομαι οὐδὲ λάθωμαι Ἀπόλλωνος ἑκάτοιο...

« Je me souviendrai, sans rien passer sous silence, d'Apollon archer », tel est l'*incipit* de l'*Hymne à Apollon* d'Homère, qui consacre 546 vers au chant de ses ascendances, de ses pouvoirs et de ses aventures, pour éclairer et justifier les différents noms et titres (au moins quinze) du « fils de Zeus », Διὸς υἱός. Titres auxquels Callimaque ajoutera encore ceux de « pasteur », « secourable », « auxiliaire », « tout or » (*Apollon* 47, 69, 104, 34). Deux questions reviennent souvent dans les hymnes : « Comment chanter » sans rien oublier de ses attributs le dieu vénéré, Πῶς τ'ἄρ' ὑμνήσω πάντως εὖμνον ἔόντα ; (*Hh, Apollon* 19), et aussi « Qui chantera sa geste ? » (*Callimaque, Zeus* 93). Telle est la loi d'un genre littéraire qui procède d'une foi très ancienne dans les pouvoirs mystiques du nom, même quand le poète applique cette loi plus en esthète qu'en croyant, comme c'est déjà le cas de Callimaque, sinon d'Homère, et comme le souligne leur moderne imitateur, Chénier, lorsqu'il s'écrie :

« Viens, ô divin Bacchus, ô jeune Thyonée...
O Dionyse, Evan, Iacchus et Lénée,
Et tout ce que pour toi la Grèce eut de beaux noms »
(*Bucoliques, Invocations poétiques III, Bacchus* 1, 14, 15).

- *Le nom dans la Bible*

Plus formidable encore est la puissance du nom dans l'Écriture hébraïque et chrétienne, et plus nette encore l'affirmation que le nom, c'est l'être. La Divinité et son nom ne font qu'un : « Le nom de Yaweh est une tour forte. Le juste y court et reçoit protection », affirme Salomon, en *Proverbes* 18.10. « Les nations espèreront en son nom », dit *Matthieu* 12.21, interprétant la prophétie d'*Ésaïe* 42.1-4. Le peuple infidèle, affolé par ses ennemis, est ainsi dépeint par le psalmiste : « Ils chercheront ton nom... Ils pénétreront ton nom, IHVH⁷, toi seul, Suprême sur toute la terre ! » (*Psaume* 83.17, 19. Traduction CHOURAQUI). Connaître le nom de Dieu,

c'est connaître Dieu en adhérant à sa Loi : « Je le protégerai, parce qu'il a connu mon nom », promet Yaweh en *Psaume 91.14*. « Quiconque invoquera le nom de Yaweh sera sauvé », avertissent les prophètes et les apôtres, par exemple en *Joël 2.32* et *Romains 10.13*. Le salut dépend donc de l'invocation du Nom par excellence. A partir de la Nouvelle Alliance, est révélé aux humains un autre nom, celui du Fils, instrument du salut divin : « Il n'a pas été donné aux hommes un autre nom par lequel il nous faut être sauvés » (*Actes 4.12*). Ce « nom » apparaît clairement comme étant la personne même du Christ, revêtue des pouvoirs de régénérer et de rendre la vie, grâce aux mérites de son sacrifice. Pour le fidèle, confesser et invoquer ce nom, c'est donc exercer la foi en ses fonctions messianiques et y reconnaître le dessein rédempteur du Très-Haut. « La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ », déclare le Messie en *Jean 17.3*. Ainsi éclate dans l'Écriture l'équivalence entre le nom et la personne.

D'ailleurs, le grand onomatothète dont parle Platon dans le *Charmide 175 b* est identifié dans la Bible comme étant le Créateur de toutes choses. C'est lui qui révèle aux prophètes le Nom qu'il s'est donné et sa signification (*Exode 3.14-15*). Le Père est celui « à qui toute famille au ciel et sur la terre doit son nom », déclare *Ephésiens 3.14-15*.

D'où le caractère sacré des noms et titres divins : blasphémés ou « pris en vain » (voir le 3^e commandement du *Décatalogue* en *Exode 20.7*), les Noms entraînent le « retranchement éternel » ; invoqués avec la foi et les œuvres de la foi, ils procurent la salvation et la vie.

C'est à la double tradition, hellénique et scripturaire, que se rattache le premier poème autobiographique de Grégoire de Nazianze lorsqu'il évoque ou invoque le Christ par de multiples dénominations, soigneusement choisies selon les intentions du passage où elles interviennent.

Implications idéologiques

Si certaines des 27 dénominations du Christ contenues dans le *Poème II.1.1* (sans compter celles qui pourraient s'appliquer, dans certains passages ambigus, aussi bien au Fils qu'au Père) relèvent de la tradition biblique, d'autres sont le résultat de spéculations philosophiques héritées de Platon par l'intermédiaire de Philon et d'Origène. Quelques-unes même des dénominations scripturaires se sont alourdies du poids que la théologie, fille de la philosophie hellénique, leur a donné en scrutant les textes sacrés des Hébreux, juifs ou chrétiens, avec les yeux de l'esprit grec et ses structures mentales. Philosophe et rhéteur, le poète appartient aussi à la classe des clercs et des pasteurs. Comme tel, il n'oublie jamais dans ses écrits l'enseignement et le kérygme. La poésie, même lyrique, est pour lui l'occasion d'affirmer ce qui, en matière de foi chrétienne, est devenu, depuis le Concile de Nicée (325), l'orthodoxie, à savoir le *credo* trinitaire. Car les affrontements et les discussions théologiques sont, à l'époque où Grégoire compose son poème (371), devenus le pain quotidien non seulement des clercs, mais encore de la population entière de l'Empire oriental, jusqu'aux femmes et aux simples artisans⁸. Le contexte historique doit donc éclairer le choix de certaines dénominations en révélant les motivations idéologiques non déclarées de l'auteur, face aux diverses exégèses du temps. D'où l'intérêt, pour l'historien des mentalités, de distinguer entre les dénominations qu'on pourrait appeler innocentes et celles qui sont chargées de sens par rapport au mouvement des idées au IV^e siècle.

Noms et titres du Christ dans le Poème II.1.1

Compte tenu de l'association de certains d'entre eux, on peut dénombrer jusqu'à 27 mots ou expressions composées qui désignent le Christ dans cette autobiographie « en forme de prière ». Ils se répartissent en adjectifs et en noms, parfois accompagnés d'épithètes qui ajoutent un aspect particulier au prédicat. Par ordre d'apparition dans le texte, que leur occurrence soit unique ou multiple, ce sont

Χριστός, ἄναξ et Χριστὸς ἄναξ ou ἄναξ Χριστός, μάκαρ, βροτός, θεός et θεὸς Ἰλαος, λόγος et λόγος Θεοῦ, βασιλεύς et μέγας βασιλεύς, ἄλκαρ, σοφίη, σωτήρ et σωτήρ λόγος, βασιλεύτατος, ἀρχή, υἱὸς ἀθάνατος, υἱὸς Θεοῦ, φάος ὅμοιον, ἀτρεκίη, εἰκὼν ἀρχετύποιο, φύσις Γεννήτορος Ἰση, ποιμήν, ἀμνός, θύος, ἀρχιερεύς.

Une remarque s'impose dès l'abord : tous ces noms sont des noms communs ou des adjectifs substantivés. L'absence des noms propres du Christ aurait-elle une signification ? Certes, il faut reconnaître que ni Ἰησοῦς ni Ἐμμανουήλ ne se prêtent au jeu des dactyles. Mais l'impression générale laissée par toutes les références théologiques du poème est que l'époque dont il témoigne voit la personne historique de Jésus de Nazareth s'effacer derrière le Christ-Logos, le Christ philosophique si l'on ose dire. Le Fils de Dieu devient Dieu le Fils, personnage central du culte chrétien, définitivement oublieux de ses racines judaïques.

Dénominations et transposition poétique

Le lexique d'Homère, consacré par une tradition vieille de plus de mille ans, continue à fournir à l'épos du IV^e siècle l'élocution noble qu'impose à ce genre majeur le code poétique de l'Antiquité. La poésie épique doit, selon Aristote, « échapper à la banalité en usant de mots étrangers à l'usage quotidien » (*Poétique 1458 a*). C'est donc pour accomplir l'une des opérations élémentaires de la transmutation poétique que Grégoire de Nazianze, comme son contemporain Apollinaire, répondant à l'attente des lettrés chrétiens aussi bien que des païens, emprunte à la langue épique tous les équivalents qu'elle peut lui procurer pour remplacer les termes prosaïques du grec biblique.

Ἄναξ (13 occurrences, soit seul, soit accompagnant Χριστός) est l'équivalent poétique du titre Κύριος, donné par la *Septante*, puis par le *Nouveau Testament*, d'abord au Très-Haut, puis au Christ. Grégoire dit Χριστὲ ἄναξ (par exemple au vers 1) ou Ἄνα Χριστέ (vers 106), là où la LXX écrit Κύριε ὁ Θεός dans les invocations des *Psaumes* et le *NT* Κύριος Χριστός, dans les *Epîtres* apostoliques, par exemple. Il dit Χριστὲ ἄναξ ou Ἄνα Χριστέ, tout comme Homère ou

Callimaque écrivent Ζεὺ ἄνα, Ἄναξ Ἄπολλον, par exemple en *Iliade* 3.351 et en *Hymnes Homériques, Apollon* 140. On peut d'ailleurs se demander si la mince fraction du public chrétien à qui pouvait s'adresser le poème de Grégoire ressentait de la surprise en voyant attribuer au Christ les titres réservés jusque là aux héros et aux dieux de la mythologie, ou bien si le fonctionnement du code poétique leur faisait trouver ces transferts parfaitement normaux. En fait, ce qui devait faire figure de nouveauté dans le public chrétien, comme dans le public païen de l'époque, c'est l'essor d'une POÉSIE d'inspiration chrétienne, puisque, jusque là, les chrétiens n'avaient écrit que dans un but apologétique ou exégétique. A partir du moment où se constituait une littérature chrétienne à vocation proprement poétique, cette littérature devait obéir aux normes conservatrices du public cultivé.

Quoi qu'il en soit, Grégoire semble être le premier à donner le titre d'ἄναξ au Christ, puisque son contemporain, Apollinaire, dit Métaphraste, n'emploie ce mot que pour Dieu le Père, sa *Métaphrase* ne traitant que des *Psaumes* et cet ouvrage étant tout ce que la censure de l'orthodoxie nous a laissé de lui. Après Grégoire, d'autres poètes chrétiens, comme Synésios de Cyrène et Nonnos de Panopolis⁹ suivront les traces du Cappadocien dans cet usage du lexique épique.

Ἄλκαρ (vers 623), « protecteur », dont on ne sait trop s'il s'applique au Fils, parce que l'auteur vient de s'adresser à lui, ou au Père puisque ce qui suit désigne le Père - ambiguïté probablement voulue - est aussi un nom épique, qu'on peut voir par exemple en *Iliade* 5.644. L'auteur le substitue poétiquement au Βοηθός de la Bible, qui appartient au registre prosaïque (voir entre autres *LXX, Exode* 18.4, *Psaume* 117.6 ; *NT, Hébreux* 13.6). Là où l'écrivain sacré s'écrit Κύριος ἐμοὶ Βοηθός, le poète du IV^e siècle appelle le secours de son Ἄλκαρ.

Βροτός (vers 17, 18, 629) s'applique au Christ comme équivalent épique d'ἄνθρωπος, et à chaque fois, pour mettre en opposition sa nature humaine et sa nature divine. En même temps, il affirme la concomitance des deux natures, conformément au dogme trinitaire, et en réaction contre les premières ébauches du monophysisme qui se manifestent à cette époque, contre les ariens et semi-ariens, enfin contre les partisans d'Apollinaire de Laodicée¹⁰. Si les monophysites et les ariens ne reconnaissent qu'une seule nature au Logos venu dans la chair, les apollinaristes lui déniaient l'âme humaine comme incompatible avec le νοῦς divin dans une même personne.

Ἀτρεκίη (vers 627), « vérité », est un mot poétique rare, attesté chez Hérodote (par exemple en 4.152) et Manéthon (3.229), pour ἀτρέκεια, lui-même d'un emploi limité et seulement en poésie. C'est ici le substitut poétique du biblique et ordinaire ἀλήθεια de *Jean 14.6*, où Jésus se définit lui-même comme étant « la Voie, la Vérité, la Vie ».

Μάκκαρ (vers 17, 110, 623), « bienheureux », est un adjectif épique, réservé aux puissants et aux dieux, ou aux héros trépassés. Οἱ μάκκαρες, les « bienheureux », c'est ainsi qu'Homère désigne les dieux en *Odyssée 10.299*, par exemple. Hésiode, Pindare, Platon¹¹ utilisent également cet adjectif substantivé, soit pour désigner les êtres divins, soit pour désigner les âmes des héros, censés habiter « l'île des Bienheureux » (par exemple, en Hésiode, *Travaux 171* ; Pindare, *Olympiques 2.77* ; Platon, *Banquet 179 e*). La littérature hagiographique chrétienne a hérité de cet usage : elle qualifie Dieu et le Christ de μάκκαρες, ainsi que certains martyrs ou saints, censés partager, après leur mort, la béatitude divine, bonheur absolu (voir, par exemple, Méthode d'Olympe, *Symposium Virginum, 11* ; Clément d'Alexandrie, *Stromates 4.22*). Mais l'Écriture emploie le terme plus ordinaire de μακάριοι (par exemple en *Deutéronome 33.29*, *Proverbes 16.20*). A noter que, dans le *Nouveau Testament*, c'est Dieu le Père qui est qualifié de « Dieu heureux », τοῦ μακαρίου Θεοῦ, dit *1 Timothée 1.11*.

Θεὸς Ἰλαος (vers 17 et 18) est également une apostrophe qui provient, non de la *Septante* ni du *Nouveau Testament*, mais de la tradition épique. « Olympien propice », c'est ainsi qu'Homère appelle Zeus (*Iliade 1.583, etc.*) : Ἰλαος Ὀλύμπιος. La Bible emploie cet adjectif pour qualifier l'une des attitudes possibles de Dieu le Père et seulement de lui, bien entendu sous la forme que lui donne la *Koiné*, Ἰλεως (par exemple, en *LXX, Genèse 43.23* ; *NT, Matthieu 16.22* ; *Hébreux 8.12*).

Θύος (vers 629), « victime », est encore un mot poétique qu'emploie Eschyle en *Agamemnon 1409*, par exemple, et que Grégoire substitue au scripturaire et prosaïque Θυσία (cf. *LXX, 1 Samuel 15.22* ; *NT, Matthieu 19.33* ; *Hébreux 10.1, 26, etc.*).

Enfin, relèvent du même désir d'obéir au code poétique des graphies comme σοφίη, φάος, de titres que l'Écriture donne au Christ en employant les mots ordinaires σοφία, φῶς, « sagesse », « lumière », dont il sera traité plus loin.

Toutes ces dénominations épiques sont-elles porteuses de sens ? Il semble bien que seul le lecteur moderne puisse être surpris de voir invoquer le Christ par les mêmes mots que les poètes classiques utilisent à l'égard de Zeus ou d'Apollon, voire d'Agamemnon, et décrire les vérités de la Révélation biblique avec les mots de la mythologie. Il est certain que la poésie de Grégoire de Nazianze procède en partie de la volonté délibérée de mettre au service de la foi « barbare », maintenant reconnue par l'Etat, mais encore combattue par une certaine élite, les structures et les moyens d'expression de la culture hellénique. Mais si cette poésie pouvait paraître nouvelle, c'est bien par l'inspiration et les thèmes, non par la conformité aux lois de l'Art Poétique.

Dénominations, tradition biblique et spéculation philosophique

Si les autres noms et titres choisis pour désigner ou invoquer le Christ sont presque tous d'origine scripturaire, leur utilisation répond souvent à l'intention de prendre parti dans les querelles théologiques du temps et leur contexte révèle parfois que les termes hérités de l'Écriture ont élargi leur sens au point de rejoindre les concepts philosophiques de l'hellénisme.

Χριστός est, de préférence aux noms historiques de Jésus, la dénomination qui revient le plus fréquemment (14 fois), seul ou accompagné. Cet adjectif, qui signifie « oint » et que les Septante avaient proposé comme équivalent de l'hébreu *mashiah* pour désigner tout homme chargé d'une mission par Dieu¹², qu'il ait reçu littéralement l'huile sainte comme David, ou que son onction ne soit que d'esprit, comme Moïse ou Cyrus le Grand¹³, a déjà dans le *Nouveau Testament* acquis le statut d'un substantif, voire d'un nom propre. Dans le premier cas, il y apparaît accompagné de l'article, comme en *Matthieu 16.16*, mettant en lumière la qualité de Messie de Jésus ; dans le second cas, il sert pour ainsi dire d'équivalent à « Jésus ». C'est ainsi que l'emploie Grégoire le plus souvent, comme un véritable nom propre, spécialement en apostrophe dans les passages invocatoires (vers 1, 29, 48, 106, 144, etc.). Il y est plusieurs fois accompagné du titre épique de majesté ἄναξ (12 fois) dont nous avons déjà parlé.

Λόγος vient en second lieu avec 5 occurrences (vers 100, 287, 564, 571, 624). Ce terme polysémique est, de tous les noms du Christ déjà

présents dans le *Nouveau Testament*, bien que seul l'*Évangile de Jean* (1.1) désigne le Christ préexistant par ce mot, celui qui a donné le champ le plus large et le plus favorable à la spéculation philosophique. Il pouvait en effet focaliser des concepts familiers aux intellectuels formés par l'hellénisme et devenus chrétiens. Déjà, d'ailleurs, le juif alexandrin Philon, dont l'influence sur les Pères grecs n'est plus à démontrer, assimilait la Sagesse dont il est question dans le livre des *Proverbes* (1.20-33 et 8.1-36) au Logos divin. Il lui attribuait 3 stades d'existence : d'abord, de toute éternité, comme Raison de Dieu ; ensuite, une venue à l'existence en tant que première créature spirituelle de l'univers, puisque *Sophia* déclare « Yahweh lui-même m'a produite comme le commencement de sa voie, la plus ancienne de ses œuvres d'autrefois... J'ai été enfantée lorsqu'il n'avait pas encore fait la terre... J'étais à l'œuvre près de lui quand il décréta les fondements de la terre » (*Proverbes* 8.22, 26, 29, 30). Enfin, troisième stade d'existence du Logos-Sagesse, comme Logos immanent, implanté dans l'univers et agissant comme instrument de la Providence. A partir de Justin Martyr, en gros à partir du II^e siècle, les Pères grecs identifient généralement le Logos de Jean au Logos de Philon, ἐνδιέθετος tant qu'il demeure en Dieu, προφορικὸς dans son existence hors de Dieu, à partir du moment où il commence à créer, et collaborant avec son Père comme Sagesse πρωτόκτιστος, première créature spirituelle¹⁴. D'un autre côté, le *Nouveau Testament* identifie le Christ, dans son existence pré-humaine, au porte-parole et maître d'œuvre de Dieu dans l'opération créatrice. Jean l'appelle *Logos*, le situe πρὸς τὸν Θεόν, près de Dieu et affirme que « toutes choses vinrent à l'existence par lui » (*Jean* 1.1, 3).

Quand Grégoire emploie pour désigner le Christ le nom Logos, cette dénomination contient toutes les implications que l'Écriture d'abord, l'exégèse de Philon et des penseurs chrétiens ensuite, y discernaient. Le Christ-Logos, « Parole de Dieu », Θεοῦ λόγῳ (vers 100), est représenté dans le poème comme recouvrant « tout le discours divers et flexible de l'esprit humain ». Le Logos est aussi le « pilote » de l'univers : maniant le gouvernail du vaisseau cosmique avec sagesse, il permet aux humains de traverser la grande mer de la vie en évitant les écueils (vers 573-576). Il est aussi le havre dans lequel l'homme peut demeurer à l'abri, une fois son navire amarré « aux lois pures » du Logos (vers 115-116). Grégoire lui attribue également une fonction pédagogique : il éduque et discipline l'homme par le malheur et par le bonheur, car « tout est bon pour le Logos » pour instruire

les humains (vers 569-572). C'est lui qui a soumis Grégoire à des « exercices variés et difficiles, comme un poulain » (vers 564-568). C'est aussi le Logos qui a poussé « l'image » (entendons l'homme créé à l'image de Dieu) vers son Seigneur (vers 285-288). Conception qui rappelle à plus d'un titre la conception stoïcienne du Logos ou Raison divine d'où est issue la création, λόγος σπερματικός, qui devient loi naturelle pour présider au mouvement universel, loi morale pour inspirer l'action de l'homme et le pousser à rechercher la vérité, λόγος θεωρικός.

Tel est le contenu du mot Logos quand Grégoire l'utilise pour nommer le Christ : notion biblique enrichie de toute la sédimentation philosophique transmise par la tradition hellénique.

Σοφίη (σοφία), étroitement lié sur le plan scripturaire à Λόγος, puisque tous deux sont des dénominations du Christ préexistant, désigne celui-ci une première fois de façon allusive, au vers 569 : « Ce sont des secrets déposés dans les vastes abîmes de ta sagesse », paroles adressées au Christ par le poète. Or *Colossiens* 2.3 déclare qu'« en lui (Christ) sont soigneusement cachés tous les trésors de la sagesse ». Une seconde fois, au vers 627, le nom Σοφίη apparaît comme titre du Fils, dans l'énumération de la doxologie, conformément à l'interprétation que font le *Nouveau Testament*, puis les exégètes chrétiens du texte des *Proverbes* où la Sagesse se déclare première créature du Père et collaboratrice de la création.

Θεός désigne le Christ par trois fois, mais toujours accompagné d'une épithète, comme Ἰλαος aux vers 17 et 18, ou d'un nom qui s'oppose à lui, comme βροτός aux vers 14 et 629, tandis que le Père est évoqué par le nom seul. L'intention de l'auteur apparaît clairement dans ces vers : il s'agit d'affirmer la double nature du Logos incarné, humaine et divine, contre le monophysisme naissant et notamment les Apollinaristes, qui refusaient au Christ-dieu l'âme humaine. Dès le vers 14, le poète se réfère aux miracles que le Christ opéra οἷα Θεός, « en tant que dieu », mais c'est pour mieux mettre en lumière le paradoxe homme-dieu avec l'antithèse οἷα Θεός, κρανθεὶς δὲ βροτός. Antithèse qui sera répétée à la fin du poème : Θεέ, βροτέ (vers 629). La dénomination de Θεός pour désigner le Christ-Logos est, comme ἄνθρωπος (transposé poétiquement en βροτός), autorisée par l'Écriture, à ceci près que jamais elle n'associe ces deux mots dans une expression comme « homme-dieu » et que le nom commun « dieu » y est employé aussi bien pour désigner Yahweh que les

dieux des Gentils, des êtres spirituels comme Satan (« dieu de ce monde ») et le Logos (qui, « auprès de Dieu », était « dieu ») ou encore des hommes puissants. *Elohim* est traduit dans la *LXX* par *θεός* quand il s'agit du pluriel de majesté attribué à Yahweh. Le *Psaume 82* (verset 6) désigne des juges par le mot, cette fois vrai pluriel, *Elohim* (*LXX, Ps 81, θεοί*). Quant au *Nouveau Testament*, il appelle Satan *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου*, en *2 Corinthiens 4.4*. Quand il nomme le Créateur, il dit *ὁ θεός*, mais jamais il n'emploie le nom avec l'article pour désigner le Christ, et le seul verset qui utilise *θεός* pour ce dernier est le fameux Prologue de l'*Évangile de Jean*, qui dit textuellement : *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*, où *θεός* est attribut de *λόγος* et doit se comprendre logiquement comme indiquant non l'identité du Logos, mais sa qualité divine¹⁵. Certaines versions modernes vont, pour éviter la confusion, jusqu'à traduire l'attribut *θεός* par des expressions telles que « être divin » (*Bible du Centenaire, 1928*), « d'essence divine » (*Oltramare, Version révisée, 1908*), « et un dieu était la Parole » (B. Wilson, *The Emphatic Diaglott, 1942*), cette dernière traduction littérale ayant le mérite de rester conforme au texte et en même temps de mettre en lumière l'usage linguistique du nom commun *θεός* à l'époque de la rédaction de l'*Évangile de Jean*. Mais il est évident qu'en 371, les spéculations théologiques sur « l'essence » (*οὐσία*) du Père et du Fils ont déjà développé l'idée de l'identité entre eux et, avec le triomphe du parti « orthodoxe » sur les Ariens au Concile de Nicée (325), imposé le dogme de la consubstantialité entre le Créateur et le Logos (doctrine de l'*ὁμοούσιος*). De là l'ambiguïté de certains passages du poème de Grégoire : par exemple, au vers 411, le poète emboîte le pas au « publicain tout couvert de péchés », confesse son indignité et dit à Dieu, qui est bien ici le Dieu Un d'Israël, puisque Grégoire continue le discours du collecteur d'impôts Juif :

Ὡς ἴδες, ὡς ἐδίκασσας, ἔμοί, Θεέ, θάρσος ὀπάζων
 « C'est ainsi que tu m'as vu, ainsi que tu m'as justifié, ô Dieu, et m'as donné confiance ».

Dans la suite de la supplication, au vers 423, il s'écrie

Σὺ δέ μοι Θεὸς οἶος ἄνωθεν,
« Et tu es mon seul Dieu dès le commencement ».

Mais immédiatement après, le poète rappelle à Dieu la prière que sa mère lui adressa pour avoir un fils, en ces termes :

Κοῦρον ἐγὼ μὲν ἴδοιμι... Χριστὲ ἄναξ...
« Puissé-je voir (sur mes genoux) un garçon... Seigneur Christ... ».

Ainsi se fait parfois, tout naturellement chez un esprit convaincu de l'*homoousios*, le passage du Père au Fils comme objet d'adoration et destinataire de la supplication. C'est à partir du IV^e siècle que se confirme la tendance, amorcée dès le II^e siècle, à placer le Christ au centre du culte chrétien.

Φύσις Γεννήτορος Ἰση (vers 628), « Nature égale au Géniteur », est l'une des dénominations de la doxologie finale qui confirme le mieux le commentaire précédent. Cette périphrase n'est autre chose que la transposition de l'*homoousios*, formule de la consubstantialité et de la coégalité. Comme la plupart des titres donnés au Christ dans ce poème, elle a pour finalité de contredire les partisans de l'*homoiousios*, qui admettaient la « similitude » de nature entre le Père et le Fils, mais non la consubstantialité, et maintenaient donc le Christ à un rang inférieur à celui du Père, tendance de l'époque connue sous le nom de subordinatianisme¹⁶. Φύσις est un mot largement utilisé en théologie, avec diverses acceptions, et notamment comme équivalent de ὑπόστασις, « hypostase », pour désigner chacune des personnes de la Triade. Athanase, par exemple, affirme l'égalité de nature entre le Père et le Fils, en ces termes : Ἐκ τούτων δείκνυται τὸ ταῦτόν τῆς φύσεως (*Dialogue sur la Triade* 3.28). Théodoret de Cyr dit encore plus clairement : Τὴν αὐτὴν ἔχει τῷ πατρὶ φύσιν (*Isaïe* 42.8), « Il a la même nature que le Père ». Aussi peut-on dire que la dénomination Φύσις Γεννήτορος Ἰση, si elle est dénuée de fondement scripturaire, porte la marque profonde du mouvement d'idées qui a fait passer la chrétienté de la simplicité de l'Écriture aux subtilités de la théologie.

Quant au nom régime de l'adjectif ἴση, Γεννήτωρ, il a été emprunté par les théologiens, à partir d'Athanase¹⁷, à quelques textes classiques d'Eschyle, d'Euripide et de Platon¹⁸, où ce nom souligne la fonction génératrice du père. Ici, Γεννήτωρ met en lumière la différence entre les deux personnes : seul le Père engendre ; quant au Fils, bien que « nature égale », il est engendré, il est « éternellement engendré », ce qui résout la contradiction.

Φάος μέγα φωτὸς ὁμοίου (vers 625), « lumière puissante d'une lumière semblable », est en revanche une expression déroutante dans un pareil contexte, puisque l'adjectif ὅμοιος devrait inspirer de la méfiance à un partisan convaincu de l'*homoousios*. La similitude n'est pas la consubstantialité. Bien que la formule n'existe pas littéralement dans la Bible, elle se réfère nettement à l'*Évangile de Jean* (1.4, 7, 8, 9). Ces versets reprennent le titre de « lumière » qui est, dans l'*Ancien Testament*, l'un des attributs du Dieu suprême : Dieu « est ma lumière », dit le psalmiste (*Psaume 27.2*) et « sa parole est une lumière » (*Ps. 119.105*). Le Logos est donc, lui aussi, lumière. L'*Évangile de Jean* l'appelle la « vraie lumière », τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, au verset 9 du *chapitre 1*. Et au *Chapitre 8.12*, il prête à Jésus cette déclaration : « Je suis la lumière du monde », Ἐγὼ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου. La dénomination utilisée par Grégoire a donc l'autorité biblique pour elle. Mais il n'empêche que l'expression pose un problème : en effet, le vocatif Φάος μέγα se situe syntaxiquement à la suite de πᾶτερ ἀρχῆς, dans une séquence de titres attribués au Père. On peut donc se demander si « Lumière puissante » désigne le Fils, auquel cas « Lumière semblable » désignerait le Père, ou si c'est l'inverse. Mais un indice fait plutôt pencher l'interprétation dans le premier sens : il s'agit de l'apposition qui suit, ἐξ ἑνὸς εἰς ἓν ἰόντος ἀτεκμάρτοισι λόγοισιν (vers 626), « qui, sortie de L'Un, rejoint l'Un dans une relation qui dépasse la raison ». Il semble donc que Φάος μέγα représente bien ici un titre du Christ-Logos. C'est le Logos qui sort de l'Un pour rejoindre l'Un¹⁹. Quant à la notion de similitude exprimée par l'épithète ὁμοίου, bien que cette dernière s'applique à la lumière du Père, elle joue dans les deux sens et pourrait, par le biais du plus théologique des hypallages, changer de place avec μέγα. Μέγας conviendrait en effet au Père, tandis qu'ὁμοίου soulignerait le rang second du Fils. Qui sait, d'ailleurs, si le poète, qui use habituellement avec subtilité de tous les procédés de l'art, n'a pas fait ici un hypallage volontaire ?

Εἰκῶν ἀρχετύποιο (vers 628) est encore une dénomination syncrétique, association d'un terme biblique, εἰκῶν, et d'un mot d'origine philosophique, ἀρχετύπος. Εἰκῶν, « image », est d'ailleurs un nom chargé, pour un esprit hellénique, d'un certain poids de platonisme. Certes, le Christ est qualifié dans l'Écriture d'« image du Dieu invisible » (*Colossiens 1. 15*), comme les disciples du I^{er} siècle devaient être « conformes à l'image du Fils » (*Romains 8.29*)²⁰. Cependant, le mot εἰκῶν résonnait aux oreilles de penseurs nourris des doctrines que Platon et le mysticisme néoplatonicien avaient héritées du pythagorisme, de l'orphisme et, selon certains historiens des religions, de la religion astrale irano-chaldéenne²¹, avec de fortes connotations platoniciennes. Philon déjà lisait *Genèse 1.26* (« Faisons l'homme à notre image... ») en lui superposant la notion platonicienne de la « ressemblance » ou mieux de la « similitude » (ὁμοίωσις) au divin : si l'homme a été créé « à la ressemblance » et « à l'image » de Dieu, c'est par le *noûs*, partie supérieure de l'âme²², car le νοῦς a part à la sphère noétique, dite intelligible, c'est-à-dire au monde des Idées ou archétypes. Si déjà l'homme a une similitude avec le divin, *a fortiori* le Fils, qui est Logos de Dieu. Quant à l'Archétype, c'est la Cause et le Modèle premier, qui s'est projeté lui-même à l'extérieur de lui. C'est avec tout ce contenu philosophique que se doit entendre la dénomination « Image de l'Archétype », la formule étant plus proche de Plotin que de la Bible. C'est en effet Plotin qui qualifie la divinité d'« archétype éternel »²³.

Ἀρχή (vers 624), employé comme complément de Πάτερ, est encore un titre du Fils. Celui-là vient de *Colossiens 1.18*, où le « premier-né de toute création », nommé dans le verset 15, est maintenant qualifié de « commencement, premier-né des morts », ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν. Le Christ-Logos préexistant a été la première créature du Père, comme il a été le premier des membres de l'Église à être relevé des morts. Mais le contenu du mot, dans ce contexte, n'est pas si simple. On peut en effet trouver dans d'autres écrits de Grégoire l'idée que le Logos est « un commencement sans commencement ». Par exemple, la formule ... υἱοῦ, ἀναρχοῦ μὲν οὐδαμῶς, ἀρχῆς δὲ τῶν ὅλων se rencontre dans ses *Discours 20.17* et *29.17*. Le paradoxe avait déjà été souligné par Clément d'Alexandrie (*Stromates 7.1*) : τὴν ἄχρονον ἀναρχόν τε ἀρχήν... τῶν ὄντων. Ce « commencement sans

commencement et intemporel » s'explique par la théorie philonienne des trois stades d'existence du Logos.

Υἱὸς Θεοῦ ἀμνός (vers 627) relève de la tradition néotestamentaire et n'obéit à aucune autre intention que l'énumération des principaux titres du Christ.

Υἱὸς ἀθάνατος (vers 625), qui est sur le même plan syntaxique que le génitif ἀρχῆς, semble également ne se référer qu'au texte de *I Corinthiens 15.53*, qui attribue l'immortalité aux ressuscités pour la vie céleste, ἀθανασία. Mais sans doute faut-il voir cette immortalité du Christ non pas comme acquise à sa résurrection, mais comme attribut originel du Logos pré-humain.

Les six dénominations qui suivent désignent plus précisément les fonctions messianiques du Christ.

Σωτήρ (vers 564), accompagné ici de Λόγος, est le terme de valeur générale qui définit la mission de l'Oint du Seigneur, le propre fils unique de Dieu, envoyé dans la chair pour payer la « rançon » de l'humanité vendue à la mort (*Matthieu 20.28, I Timothée 2.6*). Σωτήρ, « sauveur », est donc un nom du Christ qui revient souvent dans le *Nouveau Testament*, par exemple en *Luc 2.11, Jean 4.42, Actes 5.31, etc.* C'est bien le moins que Grégoire l'utilise une fois parmi toutes les dénominations qu'il choisit de citer dans ses invocations au Christ.

Ποιμήν et ἀμνός, qui se suivent au vers 629, forment un couple antithétique, chargé de signification. Christ est à la fois Berger et Agneau. Berger qui rassemble, guide et défend ses brebis, comme il le dit lui-même en *Jean 10.11 et 16*. Agneau identifié par Jean le Baptiste comme « l'agneau de Dieu qui ôte le péché » (*Jean 1. 29*), par référence à l'agneau pascal sacrifié tous les ans pour commémorer la délivrance d'Israël du pays de servitude. Le Christ est l'agneau dont le sacrifice parfait n'aura pas besoin d'être renouvelé, car il est nécessaire et suffisant pour libérer l'humanité de son esclavage (*Hébreux 7.27, 9.28, 10.12*). Le titre ἀμνός est d'ailleurs suivi du terme θύος, « victime », dont nous avons déjà parlé plus haut. Ce rapprochement de Ποιμήν, ἀμνός, θύος met en lumière le rôle essentiel du Logos venu dans la chair.

Ἄρχιερεύς (vers 629), « souverain sacrificateur », souvent traduit plus faiblement par « grand-prêtre », représente le stade suivant de la mission

du Christ. L'Écriture dépeint en effet celui qui a été l'agneau immolé comme étant en même temps le souverain-sacrificateur qui pénètre dans le Saint des saints céleste pour y offrir à Dieu le sang propitiatoire de la victime. Cette évocation saisissante se rencontre en *Hébreux 7 et 8*, et, plus précisément, en *Hébreux 9.24-28*.

C'est ainsi que le Christ peut être dénommé à la fois « victime » et « souverain-sacrificateur ».

Βασιλεύς, enfin, est le titre qui désigne la dernière phase de la mission du Logos, une fois le sacrifice de sa vie humaine accompli et après son retour dans la sphère divine. C'est le titre que se donne Jésus en plusieurs passages du *Nouveau Testament*, comme *Jean 18.37* (Σὺ λέγεις ὅτι βασιλεύς εἰμι), *Apocalypse* (« Révélation de Christ ») *11.15, 19.16, etc...* Le Christ est intronisé pour régner dans le « Royaume de Dieu », pour opérer la « re-création » de toutes choses, la « palingénésie » (παλιγγενεσία), dit Jésus en *Matthieu 19.28*. C'est la réalisation de la prophétie de *Daniel 2.44 et 7.14* : « On lui donna la domination, la dignité et un royaume pour que tous les peuples, nations et langues le servent », « le Dieu du ciel suscitera un royaume qui anéantira ces royaumes (de la terre) et ne sera jamais détruit ». Le Christ-Logos venu dans la chair accomplit donc son sacrifice pour devenir ensuite le « roi » qui restaurera la création avant de la soumettre à son Père, comme l'annonce *1 Corinthiens 15.28* : « Quand toutes choses lui auront été soumises, alors le Fils aussi se soumettra lui-même à Celui qui lui a soumis toutes choses, afin que Dieu soit tout pour tous ». Βασιλεύς est donc un titre biblique du Christ, mais il est à noter que Grégoire n'emploie le mot seul que dans la doxologie (vers 627), tandis qu'en deux autres passages (vers 245 et 599) ce titre s'accompagne d'abord de l'épithète μέγας, puis se transforme en superlatif. Dans le premier cas, il s'agit d'une dénomination que l'*Ancien Testament* attribue au Créateur, comme en *Psaume 47.2 (LXX 46.2)*. Dans le second cas, le superlatif Βασιλεύτατος est une forme remarquable, puisque c'est le superlatif d'un nom, créée par Homère, en tout cas attestée pour la première fois en *Iliade 9.69*, pour désigner Agamemnon. Ainsi, la dénomination μέγας Βασιλεύς est un titre du Dieu suprême, emprunté à la *Septante*, tandis que Βασιλεύτατος appartient au lexique épique. Grégoire transpose dans le registre poétique, comme chaque fois que cela lui est possible, une expression scripturaire, un titre que l'*Apocalypse (19.16)* attribue au Logos, Βασιλεύς Βασιλέων, « Roi des Rois ».

Telles sont les 27 dénominations du Christ dans le *Poème II.1.1* de Grégoire de Nazianze. Empruntées le plus souvent à la Bible, elles présentent parfois la particularité, propre au IV^e siècle, de s'être chargées de présupposés dus aux spéculations théologiques développées depuis les temps postapostoliques. La disparition des apôtres et des disciples juifs du I^{er} siècle, farouches adversaires de la philosophie²⁴, en même temps que l'accès des intellectuels grecs à la « religion barbare », devait, par la force des choses, faire entrer les enseignements des prophètes hébreux dans les catégories et les structures mentales de l'hellénisme. Cette évolution du christianisme primitif, secte²⁵ issue du judaïsme et profondément pénétrée de l'unitarisme de l'*Ancien Testament*²⁶, trouvait son aboutissement à l'époque de Grégoire de Nazianze. Le prisme du platonisme, ou plus précisément du syncrétisme philosophique des temps hellénistiques, donnait désormais à la Révélation transmise par les écrivains hébreux des deux Testaments les couleurs et les formes de l'hellénisme chrétien. C'est par là que le premier poème autobiographique du plus important poète de l'antiquité tardive, par les dénominations qu'il utilise pour désigner la divinité qu'il invoque, peut être considéré comme un témoignage significatif des transformations que devait subir le christianisme en passant d'un groupe de Juifs non-lettrés²⁷ aux intellectuels de la Gentilité hellénique.

NOTES

1. Selon le classement de l'*Edition bénédictine* du XIX^e siècle, qui sert encore de vulgate.
2. Cf. R.M. Bénin, *Une autobiographie romantique au IV^e siècle, le Poème II.1.1 de Grégoire de Nazianze*. Introduction, texte critique, traduction et commentaire, Montpellier 1988 (Thèse de doctorat nouveau régime).
3. Le mot Προΐμιον s'emploie aussi pour désigner l'hymne qui prélude à la célébration religieuse.
4. Ce décret date du 17 juin 362 (Code Théodosien XIII.3.5) et fut abrogé par Jovien le 11 janvier 364 (C. Th. XIII.3.6). Pour juger de l'impact qu'il eut sur les intellectuels chrétiens, voir Grég. Naz. *Discours 4-5* (contre Julien), éd. J. Bernardi, Paris 1983.
5. Une tentative remarquable dans ce domaine fut celle d'Apollinaire de Laodicée, rhéteur à Antioche, puis évêque de Laodicée, qui mit en vers épiques ou dramatiques les épisodes historiques de la Bible (peut-être avec la collaboration de son père, Apollinaire l'Ancien). Cf. Socrate, *Histoire Ecclésiastique III.16* et Sozomène, *H.E. V.18*.
6. Cf. R.M. Bénin, *op. cit.*, p. 160-179.
7. Transcription du *Tétragramme Yod Hé Waw Hé* dans la version Chouraki (1985).
8. C'est la « maladie théologique », selon le mot de Grégoire. Cf. J. Bernardi, *La prédication des Pères cappadociens*, Paris 1968, p. 186-187.
9. Synésios de Cyrène a été philosophe et hymnographe (378-431), Nonnos de Panopolis, poète épique (vers 500).
10. Cf. A. Puech, *Histoire de la Littérature chrétienne, III*, p. 627-642.
11. Platon citant Homère et ses mythes.
12. Cf. *1 Samuel 16.12-13*.
13. Cf. *Exode 3.10 et Esaïe 45.1*
14. Cf. *Proverbes 8.22*.
15. Sur le Logos, voir H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers, I*, Cambridge Mass. 1956, p. 257-286.
16. Sur l'ὀμοούσιος, voir Quasten, *Patrology, III*, p. 66-79. Sur le subordinatianisme, *ibid. I*, p. 236-237. Voir aussi J. Kelly, *Initiation à la doctrine des Pères de l'Eglise*, Trad. Paris 1968, p. 263-274.
17. Cf. Athanase, *Ar. 1.14 (Migne 26.41 A)*.
18. Cf. Eschyle, *Suppliantes 206*, Euripide, *Hippolyte 683*, Platon, *Lois 878 a*.

19. Formule qui résonne avec des connotations platoniciennes. Selon Plotin, « c'est de l'Un et premier Principe que tiennent leur existence les êtres véritables... c'est à son Unicité qu'ils viennent tous aboutir » (*Ennéades* VI. 4.9-10).
20. Sur « l'image », cf. H. Crouzel, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*, Strasbourg 1954, Paris 1956.
21. Cf. *Ibid.* p. 33-34.
22. Cf. Platon, *Phèdre* 247 c.
23. Plotin, *Ennéades* XXX.11.9.8.
24. Cf. *Colossiens* 2.8 : « Que personne ne fasse de vous la proie de la philosophie ! ».
25. Cf. *Actes* 24.5, où Paul est accusé d'être « un meneur de la secte des Nazaréens ».
26. La prière fondamentale enseignée par l'AT commence ainsi : « Ecoute, Israël ! Yahweh, notre Dieu, est un seul Yahweh » (*Deutéronome* 6.4).
27. Cf. *Actes* 4.13 : « Quand ils virent le franc-parler de Pierre et de Jean et qu'ils se rendirent compte que c'étaient des hommes non lettrés et ordinaires... ».

MARGUERITE SOULIÉ
Université Paul Valéry, Montpellier III

**NOTE SUR LES NOMS BIBLIQUES
DANS LES POLEMIQUES DES GUERRES
DE RELIGION**

Dans les écrits polémiques qui ont accompagné et stimulé les guerres de religion, au XVIème siècle, on trouve bon nombre de noms bibliques appliqués à des personnages contemporains, soit pour les vouer à la vindicte divine, soit pour leur rappeler leur vocation selon le plan de Dieu et faire de ces personnages comme les points de repère d'une espérance. Dans tous les cas, le nom biblique plaqué sur une personne est conçu comme chargé d'une puissance ; la Parole de Dieu est, pour les hommes de ce temps, une parole sacrée, elle révèle le dessein de Dieu à travers les ténèbres et les tragédies de l'actualité. Mais avant de montrer comment ces noms bibliques, dans la mentalité de ce temps, scellent un destin, il est indispensable de souligner que cette nomination prend place à l'intérieur d'une métaphore plus générale.

Dès 1520 Luther publiait le *De captivitate babilonica* dont le titre évoquait le cri prophétique : « Sortez de Babylone, mon peuple ». Ce cri se répercute à travers les témoignages des conversions tout au long du siècle ; *Babylone* devient le nom de l'Eglise catholique dans la polémique ; l'*Egypte*, maison de servitude, est employé avec le même sens. Les Réformés se considèrent comme le peuple de Dieu, sauvé d'Egypte, de la maison de servitude. Nouvel Israël, peuple élu, ils sont en marche vers la Terre promise ; cette conviction s'affirme de plus en plus à mesure que guerres et massacres se développent. Lorsqu'ils ont constitué un parti en armes, les batailles du peuple d'Israël assaillant les forteresses de Canaan (livre des *Juges* et de *Josué*), sont devenues les symboles de leurs assauts ou de leur résistance. Le massacre de la Saint-Barthélémy a été présenté comme le passage de la Mer Rouge et les exploits militaires ou les défaites qui l'ont suivi étaient déjà figurés dans les épisodes de l'épopée d'Israël, peuple libéré d'Egypte, poursuivant sa marche à travers le désert. Cette figuration de l'ensemble des luttes fait que les nominations que nous allons citer paraissent

naturelles et attendues. L'histoire en train de se faire est un théâtre tragique et chacun y joue son rôle, un rôle déjà écrit. Cependant, le nom « héroïque » de tel ou tel prince ou capitaine n'apparaît qu'après une certaine préparation : on part de l'exemple, de la comparaison qui surgissent dans les pamphlets, sans doute aussi dans les chansons satiriques, les sermons ou encore les propos de table et on arrive assez vite au nom biblique caractérisant un rôle, un destin.

Citons quelques uns de ces nombreux exemples :

On rapporte ce cri d'Henri de Navarre luttant contre un adversaire : « Rends toi, Philistin ! ». Cela indique clairement que leurs batailles dans l'esprit des combattants huguenots, étaient assimilées aux guerres menées par Israël pour la conquête de Canaan.

Voici quelques vers empruntés au Cantique sur le Psaume XXXV (156) :

« Si Pharaon, ce grand meurtrier
est revenu, fay le noyer
Encore un coup dans la Mer Rouge »

A cette date Pharaon est peut-être le successeur de François II, mort en 1560, et dont on ne sait ce qu'il sera, mais plus sûrement le tyran persécuteur qui continuerait la politique intransigeante d'Henri II.

Il suffit de parcourir les pamphlets contenus dans les *Mémoires de Condé*, les poèmes, les cantiques, les libelles qui foisonnent après la Saint Barthélémy, ou encore *les Tragiques* d'Agrippa d'Aubigné pour recueillir une gerbe de ces noms. Mais voyons comme ils sont préparés par des comparaisons rationnelles avant d'être dardés comme des flèches pour abattre l'adversaire.

A l'avènement de Charles IX, les pamphlétaires protestants exhortent Catherine de Médicis, à l'aide d'exemples bibliques, pour qu'elle élève le Roi dans la vraie doctrine ; ils lui proposent comme modèles la mère de *Salomon* ou celle de *David* ou encore la vocation de former un nouvel *Ezéchias*, un *Josias*, en instituant son fils dans la connaissance et la crainte de Dieu. Toutefois on lui désigne aussi un contre-exemple : *Jézabel*, reine idolâtre, souillée du sang des saints et des prophètes « jetée d'une fenêtre en bas et mangée des chiens ».

Après la Saint-Barthélémy, parce que les Protestants sont convaincus que la Reine mère a été l'instigatrice du massacre, les auteurs de pamphlets

développent une comparaison précise :

« *Sympathie de la vie de Catherine et de Jézabel avec l'antipathie de leur mort* »¹. Citons quelques vers de cette satire :

« Jézabel maintenait l'idole
 Contraire à la Sainte parole
 L'autre maintient la Papauté
 Par trahison et cruauté

 Par l'une furent massacrez
 Les prophètes à Dieu sacrez
 L'autre en a fait mourir cent mille
 De ceux qui suivent l'Evangile... »

Désormais Jézabel est le nom de Catherine, et ce nom scelle un destin. Agrippa d'Aubigné « prophétise » ainsi sa mort infâme :

« Jézabel vif miroir des ames de nos grands,
 Portrait des coups du ciel, salaire des tyrans,
 Flambeau de ton pays, piège de la noblesse,
 Peste des braves cœurs, que servit ta finesse
 Tes ruses, tes conseils et tes tours florentins²,
 Les chiens se sont soulés des superbes tetins
 Que tu enflais d'orgueil, et cette gorge unie
 Et cette tendre peau fut des mastins la vie³ ».

Le petit roi Charles IX, à son avènement, est entouré d'exhortations et de prières pour qu'il devienne « un second Josias ». Là encore la comparaison explicite précède la métaphore. Mais la répétition de ce nom est si fréquente qu'elle produit une sorte d'incantation. Dans l'*Exhortation Chrestienne au Roy de France Charles IX à l'advènement de sa couronne*⁴, on développe avec insistance la conformité de la figure de *Josias* avec le jeune roi : « *Josias* avait huit ans quand il commença à régner ; Charles IX en a dix à la mort de François II. *Josias* encore enfant commença à chercher le Dieu de David son père. Et la douzième année il commença à nettoyer Juda et Jérusalem des hauts lieux et des bois et des images de taille et de fonte... et démolit-on en sa présence les autels des Baalims et fit briser les simulachres qui estoient par dessus iceux... ». Ce rapprochement est nettement orienté : Il s'agit de suggérer au jeune roi qu'à l'exemple des bons rois de Jérusalem et

des Empereurs premiers chrétiens il peut « sans scrupule de conscience laisser la fausse religion » pour adopter « la vraie et divine ». On désigne au prince l'exemple contraire de Manassès, âgé de douze ans quand il devint roi, qui rebâtit les hauts lieux que son père Ezéchias avait fait disparaître et qui provoqua ainsi la colère de Dieu et la ruine de Juda.

La poésie ou, s'il s'agit de textes en prose, l'inspiration « prophétique » permettent de passer de la comparaison à la métaphore. *L'Exhortation chrestienne au Roy de France* est accompagnée de sonnets dédiés au tout jeune Charles IX dans lesquels la personne réelle et le personnage mythique se superposent :

« Fais voir, Seigneur, par ta haute puissance
En cest enfant que pour Roi choisi as
Dessus ton peuple un second *Josias*
Qui de ta Loy cherche la cognoissance ».

D'ailleurs, lorsque l'auteur de ce pamphlet cite un texte biblique, il précise qu'on doit entendre à travers ces paroles la voix même de Dieu.

Autre procédé pour imposer avec autorité ce nouveau nom : l'anagramme. Les sonnets reprennent le nom et le rôle de *Josias*, ils sont suivis d'un huitain dédié au peuple de Paris et qui prétend tirer du nom de *Charles de Valois* sa vocation divine. Voici la fin de ce huitain :

« Donc prions Dieu qu'il veuille en son Escole
Le maintenir : que la postérité
Puisse tousjours dire en ceste Cité
O Gentil Roy qui CHASSA LEUR IDOLE ».

L'anagramme c'est, dans la mentalité de ce temps, la lecture d'un destin à travers un nom ; on trouve ainsi la clé d'un secret. On voit ici combien l'anagramme corrobore le nom de *Josias* et en souligne le sens.

La Saint Barthélémy qui a provoqué une stupeur douloureuse et un nouveau déchaînement de passions a multiplié les nominations « prophétiques » puisque le recours au Dieu vengeur était la seule défense des protestants tandis que les catholiques qui soutenaient la propagande de la cour devaient flétrir l'adversaire et montrer la toute puissance du bras divin. Du côté catholique on célèbre « nostre bon *Ezechiel* (Charles IX) ou nostre *Josias* que le Dieu vivant combattant pour les *Israëlites* (ici les catholiques retournent les thèmes de la propagande huguenote) a sauvé du désastre⁵ ».

Coligny, accusé de conspiration contre la monarchie, devient « *ce fol Aman* ». Des poètes humanistes préfèrent célébrer la Saint Barthélémy en faisant descendre du ciel les dieux de l'Olympe qui organisent le massacre, mais on ne peut plus parler de nomination car le nom des dieux ne s'applique pas aux principaux acteurs du drame. Les Réformés rescapés du massacre sont pleinement conscients de vivre les derniers temps précédant le Jugement dernier ; ils exhortent le reste des fidèles en répétant l'histoire des trois enfants dans la fournaise tirée du livre de *Daniel*. Charles IX prend le nom de *Pharaon* dans les lettres de Th. de Bèze ; Catherine est promise au jugement de Dieu, elle est *Jézabel*. La Rochelle, bastion de la résistance protestante est couramment appelée *Béthulie*. Les protestants, traqués de toutes parts, attendent le combat eschatologique qui verra la victoire du Fidèle et Véritable porteur du glaive à deux tranchants qui doit vaincre les rois de la terre. Pour les prédicateurs et les pamphlétaires de ce temps, donner un nom biblique à tel ou tel personnage c'est le plonger dans la lumière révélatrice des « grands jours de Dieu », c'est mettre en scène, dans une vision prophétique, sa seconde mort, la première n'étant que le signe du jugement de Dieu.

Dans l'œuvre poétique d'Agrippa d'Aubigné, *les Tragiques*, œuvre dans laquelle il déclare à plusieurs reprises qu'il a été saisi par le souffle de Dieu, qu'il parle en prophète, les principaux personnages du temps portent des noms bibliques. Voici quelques exemples :

Vos Davids triomphans de la gent Philistine
Tragiques IV, 334

Ce sont les chefs protestants qui pourraient être les défenseurs du royaume et que les rois persécutent.

Fuyez, Loths, de Sodome et Gomorrhe bruslantes
livre II, 1503

s'adresse aux deux princes réformés, Henri de Navarre et Henri de Condé, prisonniers de la Cour après la Saint Barthélémy.

Débora est le nom d'Elisabeth d'Angleterre, protectrice des Huguenots :

Debora d'Israël, Cherub sur les pervers
livre III, 993

mais au livre V, 754 « nostre Debora » c'est Jeanne d'Albret, qui avait pris la tête de la résistance huguenote à La Rochelle. Henri de Navarre est exhorté à devenir ce qu'il est déjà, dans le conseil de Dieu, le *Gédéon d'Israël* (Préface, 265, 301) ; certains le désignaient aussi comme *le nouveau David* qui menait les « guerres de l'Éternel ». Dans les deux cas, ces noms exprimaient la certitude que Dieu avait suscité un chef charismatique pour délivrer Israël opprimé.

L'étude de ces exemples aboutit, semble-t-il, à deux remarques.

Nommer d'un nom biblique un personnage contemporain c'est concentrer en lui une histoire exemplaire connue de tous, d'où la force particulière de l'invective ou de l'exhortation. C'est opérer une transposition de l'actualité dans le registre épique.

Mais ce procédé de nomination a sans doute une valeur quasi magique dans l'esprit de ceux qui l'utilisent : on agit par la parole, par le nom propre sur une personne pour la transformer, pour infléchir sa vie ou son destin, et cela rappelle l'invocation des dieux, des esprits ou des démons qui, dominés par une formule magique, viennent habiter un individu. A plus forte raison, lorsqu'il s'agit de noms bibliques, cette pratique, condamnée sévèrement quand elle est le fait de la magie noire, devient licite parce qu'elle reproduit un acte sacré : nul n'ignore que Dieu a changé les noms de ceux qu'Il douait d'une vocation particulière : Abram est devenu Abraham, Jacob, Israël, Simon a été appelé Pierre au moment où le Christ l'investissait d'une mission. Nous sommes donc en présence d'un pouvoir accordé à la volonté divine car celui qui prononce le nom dit et croit qu'il parle au nom de Dieu. L'homme inspiré révèle ainsi le secret d'une vie ou le sens que le Tout-Puissant lui a donné.

NOTES

1. Voir *Le Resveille matin des François et de leurs voisins* composé par Eugène Philadelphie, Edimbourg, 1574, p. 125.
2. L'allusion à Catherine de Médicis est évidente.
3. *Tragiques*, livre VI, 341-350.
4. *Mémoires de Condé*, T. II, p. 230.
5. *Discours sur les occurrences des guerres intestines de ce royaume et de la justice de Dieu contre les rebelles au Roy*.

II

Nom, concept

et production esthétique du sens

LUCETTE-ELYANE ROUX
Université Paul Valéry, Montpellier III

**L'ACUITÉ D'ESPRIT ET LA PRODUCTION DE SENS
SAISIE DANS SA GENÈSE :**

**Étude du champ sémantique du goût dans
le premier livre du *Criticón* de Balthazar Gracián**

Nomination et initiation

"Car elle (la Sagesse) peut le conduire d'abord par un chemin sinueux,
Faisant venir sur lui crainte et tremblement,
Le tourmenter par sa discipline jusqu'à ce qu'elle puisse lui faire confiance,
L'éprouver par ses exigences,
Puis elle revient vers lui sur le droit chemin et le réjouit,"

Le SIRACIDE, IV, 7.

Balthazar Gracián (1601-1658) : les sollicitations d'un paradoxe nommé Protée¹.

Fréquemment cité, mais rarement étudié avec la vigilance que requiert son écriture unique, Gracián apparaît comme le représentant accompli d'un baroque qui culmine dans l'ambition du propos et la subtilité de la mise en œuvre. Il n'est pas moins vrai qu'il demeure singulier, irréductible à tout classement : ce n'est là qu'un des paradoxes caractéristiques de cette figure attachante autant qu'étrange, dont le message a pour principal mérite celui d'exiger la conquête.

Ce frère jésuite mena de front sa carrière ecclésiastique et celle d'écrivain en évitant toute rencontre entre ces deux faces de sa vie, au niveau de la conjoncture. Son amitié avec un grand seigneur mécène, le comte Lastanosa, lui donna accès au monde de l'intelligentzia de l'époque, dans lequel il s'illustra. Il publia en particulier un traité qui parut en 1642 : *Arte de Ingenio*, puis fut réédité, augmenté, sous le titre *Agudeza y Arte de Ingenio*, en 1648 : monument esthétique baroque, certes, mais aussi expression d'une pensée originale, qui ne se livre jamais dans sa totalité explicitement.² Il fut professeur, prédicateur, confesseur et conseiller de Grands et même, à l'occasion, fit preuve de réelles capacités dans l'art militaire. Rebelle aux lois de son Ordre, selon lesquelles nul ne pouvait publier sans autorisation de ses Supérieurs, il contourna la difficulté en attribuant ses œuvres à un sien frère, quand il n'utilisait pas un pseudonyme. Cette supercherie, qui ne trompa personne, ainsi que d'autres positions prises tant à propos de problèmes personnels que de questions politiques, finit par lui valoir de sérieuses représailles de la part de ses Supérieurs, après la parution du troisième livre du *Criticón*.³ Il n'y survécut guère.

Reste ce paradoxe : un *soldat de Dieu*, que sa foi solide et militante n'empêcha pas de porter le culte de l'esthétique au niveau d'une religion. Il en demeura écartelé, jusque devant la postérité, tantôt affublé du qualificatif réducteur de moraliste, comme auteur du *Criticón*, tantôt présenté comme un pur esthète, essentiellement attentif à soumettre l'art de bien dire aux critères du bon goût, en raison de son traité sur l'*Acuité*.

– **L'acuité ou l'apologie de l'artifice.**

L'*acuité* peut se définir comme l'art de porter l'expression à son maximum d'élégance, et par là d'efficacité. L'esthétique de Gracián est gouvernée par deux grandes idées : d'une part « *l'esprit ne se contente pas de la vérité seule, comme le jugement, il aspire de plus à la beauté* » (Art, p. 97). Celle-ci est le fruit du goût de l'artiste, de sa faculté de créer le beau. Cette conviction gouverne tout son œuvre, et le culte qu'il voue à la beauté. L'un des principaux éléments du beau est la nouveauté, l'absolue originalité d'une création qui ne devrait rien à l'imitation. Nous trouvons donc, d'ores et déjà, associés deux termes-clés : le **goût**, notion dont Gracián fait un usage aussi large que neuf, et la **nouveauté/originalité**, celle-ci ayant le pouvoir de générer celui-là, dans son sens de plaisir esthétique. Mais que l'on ne se hâte pas de s'égarer dans une théorie de l'*art pour l'art* étrangère à Gracián.

La deuxième idée qui gouverne son esthétique est que les authentiques œuvres d'art sont « *des corps vivants avec une âme spirituelle ; les autres ne sont que des cadavres qui gisent dans des sépulcres de poussière mangés par les vers* » (Art, p. 94). Ce qui donne son âme spirituelle à l'œuvre est précisément le *concept*. Il le répète à satiété : « *l'acuité a pour matière et fondement beaucoup des figures rhétoriques, mais [qu'] elle leur donne la forme et l'éclat du concept.* » (Art, p. 268). S'il est un terme malaisé à définir, c'est bien celui-ci. Les exemples de *concepts* pleinement réussis qu'extrait Gracián d'œuvres d'auteurs et d'âges divers, ainsi que les commentaires qu'il en donne, permettent d'arriver à cette conclusion : le *concept* est un *dit* dont l'originalité, la propriété, l'élégance de la forme, affûtent la densité de signifiante jusqu'à ce point diamantin où le message s'impose, en une fulgurante impression, à l'esprit ébloui. Cette élégance émane d'un processus de rapprochement entre l'objet de la connaissance soumis à l'entendement et d'autres objets, soit analogues, soit antithétiques, dont la convocation donne son relief à la pensée, fruit de cet acte spéculatif. Citons cet exemple que donne Gracián :

« *Les extrêmes connaissables et le corrélat se font davantage valoir les uns les autres si on les réunit. Car tout excès de brillant de l'un rejaillit avec éclat sur l'autre. Agréable trouvaille, Ovide adressa la pierre appelée Onyx en latin et cornaline chez nous, avec ce mot : "Flamma mea", la remettant avec ce titre qui signifiait : "O, nyx, flamma mea !" ; et même traduit dans notre langue,*

cela est spirituel : "O, neige, ô, ma flamme !". Cet artifice conceptueux consiste donc en une élégante concordance, en une harmonieuse corrélation entre deux ou trois extrêmes connaissables, exprimée par un acte de l'entendement. » (Art, p. 97).

L'art de bien dire reste inséparable de l'art de bien penser ; si l'*acuité* se définit comme l'*ambrosie*, c'est à l'âme qu'elle est destinée et non à la production de plaisir. (Cf. Art, p. 93). Culte du beau d'une part, prééminence de l'idée d'autre part, ne se combattent pas chez Gracián, comme on pourrait le croire. Ils s'harmonisent, dans une constante quête de l'*acuité*. C'est pourquoi il faut dépasser un autre apparent paradoxe : Gracián réclame d'une part l'absolue liberté de l'écriture, dont l'une des beautés est l'extrême variété de ses inventions, ce qui n'exclut pas, par ailleurs, qu'il honnise le désordre :

« indigne du titre de goût celui qui délaisse l'acuité ordonnée en faveur de la désordonnée. (...) Que le bon goût d'Hérodote qui (...) rechercha l'artifice polyphonique du concert soit un modèle à suivre, et non un exemple inaccessible. »

Ces deux préceptes ne sont nullement contradictoires si l'on considère que le *concept* étant ce qui donne son *âme* au *corps* de l'œuvre, il établit nécessairement une concordance d'une profonde logique interne entre tous les éléments du discours, si imprévues qu'en soient les trouvailles. Là est l'une des vertus efficaces de ce *goût* qui est le fait du génie, dont l'activité inspirée atteint le stade angélique en ses plus hautes instances.⁴

En fait, les paradoxes naissent, le plus souvent, de notre volonté de classer écrivains et œuvres dans des catégories commodes, même si l'on s'accorde pour dire que le propre du génie est de les faire éclater. Essayons plutôt de saisir le phénomène de la création dans la fluide souplesse du vécu : quand il compose l'*Acuité*, Gracián porte un regard objectif sur l'œuvre d'art. Mais une chose est de conceptualiser, avec toute la distanciation que suppose l'activité d'exégèse, autre chose de se trouver impliqué dans un processus de création, qui engage toutes les instances de la personnalité. Même si le *Criticón* est l'exacte mise en œuvre des idées exposées dans l'*Acuité*, l'auteur y poursuit l'ambitieux propos d'une somme sapientiale où s'investissent tous les vecteurs de ses multiples vocations.

– Le *Criticón* : entre deux îles, le labyrinthe.

Capricieux, furtif, le chemin de l'initiation est – comme celui par où la Sagesse conduit le néophyte qu'interpelle le Siracide – labyrinthique. L'est tout autant celui de la création artistique, quand l'auteur, décidé à toutes les audaces caractéristiques du baroque, entraîne le lecteur dans les méandres d'une existence qui, s'éveillant, cherche sa dimension humaine. Telle est, en effet, la raison d'être de l'aventure vécue par le protagoniste du *Criticón*, dédoublé en deux personnages. L'auteur inscrit ce roman initiatique dans une tradition qui se réclame d'Homère et d'Apulée, dont il entend synthétiser les vertus en les actualisant. Les chapitres y sont nommés *crisis*, avec tous les sens qu'implique ce mot, y compris celui du grec *krisis*, attestant l'acuité d'un regard qui fouille êtres, choses et situations, pour faire apparaître les raisons profondes de l'état de maladie où se trouve le monde, occulté par l'écran complaisant de la routine.

Lancé par une tempête⁵ sur les côtes de l'île de Sainte-Hélène, Critilo – l'homme mûri – est recueilli par un jeune homme nu – l'Adam sauvage – auquel il donne le nom d'Andrenio et qu'il initie à la parole. Celle-ci ressortit à la nécessité et à la jouissance (*lo gustoso*), car la nature prit soin de les associer dans toutes les fonctions essentielles à la vie. Si la conversation est source de jouissance (*gusto*), elle est aussi le plus court chemin vers la connaissance. Andrenio commence alors la remémoration de sa courte vie, passée parmi les animaux irrationnels de l'île, par lesquels il fut élevé, dans la pénombre d'une caverne. Après avoir vécu parmi eux une enfance heureuse, d'une vie végétative, dans la douce intimité familiale, le jeune humain s'était singularisé par une insatisfaction grandissante, née de sa faculté spéculative qui lui faisait postuler un au-delà du monde clos de la caverne, comme un au-delà de sa pensée naissante. La première *crisi* s'achève sur ce double constat d'incapacité et d'insatisfaction. Le narrateur reparaît, ouvrant la deuxième *crisi* par une fable cosmogonique, qui développe le thème de l'orgueil humain et de la chute/renversement dont il est inséparable. L'homme, doué de facultés qui l'ont placé au sommet d'une création pyramidale coiffée par Dieu, perd ses prérogatives quand il se laisse tyranniser par ses sens. Il devient alors inférieur à la bête, sur laquelle il doit dominer. Reprenant le fil de son récit, Andrenio évoque le tremblement de terre qui le libéra de sa caverne : juché sur ses ruines, il découvrit alors l'ensemble de la création dans toute la splendeur de sa nouveauté primordiale, embrassant dans un même acte d'émerveillement

ses parties et s'initiant à ses rythmes. Cependant qu'Andrenio énumère ses découvertes passées, tandis qu'il se trouvait plongé dans un état d'éveil prolongé générateur de jouissance (*gusto*), les réflexions qu'il se souvient d'avoir faites alors sont dépassées par les commentaires qu'y ajoute Critilo dans le présent du récit d'Andrenio. Dans cette adaptation de l'allégorie de la caverne platonicienne, la part la plus intellectuelle de la personnalité – incarnée en Critilo – conceptualise le vécu au niveau sensoriel – incarné en Andrenio – faisant ainsi monter à la lumière de la conscience les matériaux de l'inconscient et du subconscient pour bâtir l'ultime instance du **Soi**, c'est-à-dire faire advenir la dimension de la spiritualité. Tel est, schématiquement, le processus de la renaissance vécue par le double protagoniste au sein de ce *Jonas géographique*⁶ qu'est l'île. Étonnante modernité de ce dialogue : il illustre, bien avant la lettre, le phénomène mis en lumière par la psychologie des profondeurs, et que C.G. Jung nomme le *processus d'individuation*⁷. Mais ce qu'un point de vue scientifique et objectif désigne du nom de **Soi** au vingtième siècle présente, dans le contexte idéologique et culturel où se situe la pensée de Gracián, une modalité de la spiritualité déterminée par la foi chrétienne. Aussi Andrenio accède-t-il à travers la découverte du cosmos à la révélation d'un vouloir et d'un pouvoir créateurs qui en sont l'origine. Gracián se situe en ceci dans la tradition tant patristique que mystique, selon laquelle l'univers est le livre dans lequel s'inscrit la figure d'un Dieu caché en lui-même et manifesté en ses créatures⁸.

La *crisi II* relatant la vision/contemplation d'Andrenio – informée par le paradigme du ravissement johannique à Patmos – se termine avec le relâchement qui suit cet état de tension exceptionnel. Les nécessités physiologiques contraignent Andrenio à redescendre au ras de la matérialité. L'articulation est soulignée par des termes expressifs d'un changement de niveau d'existence (*abatirse, humillarse*). Une même rupture de tension l'oblige à interrompre son récit, pour reprendre haleine, procédé qui ménage le retour du narrateur introduisant la troisième *crisi*.

Ce chapitre évoquera la dernière étape de la phase d'instruction théorique, à laquelle succéderont des aventures qu'Andrenio devra affronter, armé de ses connaissances. Au début de la quatrième *crisi*, un navire abordera dans l'île, et conduira les deux personnages vers le monde – non plus le *mundus* dans son état de pureté originelle, mais un *mundus inmundus*, qui fut *trocado* (changé) dès lors qu'il eut été *tocado* (touché) par l'homme déchu. Car une chose est d'acquérir la connaissance théorique par révélation directe et

effort de conceptualisation et de réflexion, autre chose de la mettre en pratique pour échapper aux tentations et aux pièges d'un monde babélique, protéiforme et séducteur. Les deux hommes parcourent l'Europe⁹, au gré d'un itinéraire dont le choix est toujours un problème. Le thème du chemin est, en effet, privilégié dans cet univers labyrinthique où les courbes dissimulent les pièges de la malice, et où les carrefours se présentent en forme d'énigmes¹⁰. Ce voyage qui les conduit, en même temps, de la jeunesse à la mort, et – ce faisant – de l'île où le protagoniste vécut une renaissance à l'île de l'immortalité, déploie des niveaux de signification historique, politique et mythique indissociables, impliquant un enseignement pluridimensionnel.

Mais revenons à la troisième *crisi*, sur laquelle sera centrée cette étude. Elle se trouve à la charnière de l'*energeia* et de l'*entelecheia*, achevant de parfaire celle-là, en vue d'orienter celle-ci dans la voie d'une sagesse appliquée. L'emploi du terme **goût** qu'y fait Gracián doit sa prééminence à cette situation de transition, concordant avec la polyvalence de son sémantisme.

– Le goût, concept transformable.

Je ne m'arrêterai pas à la définition générale de ce champ, pas plus qu'à l'historique de son évolution, dont les dictionnaires – étymologiques et autres – donnent d'excellentes études. Je me contenterai d'en retenir un élément important : il apparaît qu'au cours des âges, le goût, qui désignait tout d'abord simplement la saveur, le plaisir sensoriel dû à la dégustation, a glissé progressivement, par la voie du plaisir éprouvé, vers une implication de plus en plus affective – inclination pour quelque chose – de plus en plus conceptuelle – volonté propre – jusqu'à la notion de jugement esthétique. Le sens se déplace du sensoriel au qualitatif, du physiologique au psychique, du psychique au spéculatif. Cette évolution, amorcée dès l'Antiquité, par exemple dès Homère, a été favorisée par l'emploi qu'en a fait la spiritualité judéo-chrétienne, dans laquelle les sens en général, et le goût en particulier, ont trouvé le terrain le plus favorable à leur transformabilité et à leur épanouissement sémantiques.

– L'ouverture de la troisième *crisi* : prélude en forme d'énigme.

Ce chapitre ne s'ouvre pas sur une de ces fables allégoriques apparemment sans rapport direct avec le canevas du roman, mais qui constituent en fait une illustration spéculaire et quintessenciée du thème qui sert d'axe aux chapitres qu'elles introduisent. Tel est le cas pour celle de la *crisi II*, dont j'ai évoqué ci-dessus la teneur, et pour la *IV*. En ce qui concerne la première *crisi*, elle débute par une rapide évocation de l'île de Sainte-Hélène considérée sous le triple aspect topographique, historique et politique. Cependant, ce propos apparent en cache un autre, que délivre le message codé de la parabole et de l'allusion : conférer, dès l'abord, sa dimension mythique à l'île, avec sa polyvalence de signification, préparant ainsi les multiples fonctions qu'elle remplira. Aussi cette présentation est-elle analogue, par la densité de son contenu, à une parabole. En fait, l'absence de parabole fait partie d'un leurre, elle participe de la subtilité avec laquelle s'élabore une figure de *concept* que - seule- une enquête serrée peut révéler. Mais voyons comment le début du chapitre profile la personnalité allégorique de la *diverse Nature* : elle présente tous les caractères d'une jolie femme, car elle veut être entourée et louée. C'est pourquoi elle imprima dans l'âme humaine une impérieuse inclination à la scruter dans ses moindres détails. Le raisonnement bifurque soudain : c'est là une fort pénible occupation, de l'avis du « sage par excellence », entendons l'Ecclésiaste (Cf. I, 13). En dépit de cette désignation, Gracián prend ses distances par rapport à l'auteur de l'Ecclésiaste, en un retournement inattendu qu'introduit la restriction : cela est vrai, quand cette naturelle inclination débouche dans une vaine curiosité. La fin à laquelle doit tendre cette activité est, en effet, de s'élever en remontant à la source de toute existence, afin d'exprimer admiration et gratitude devant l'œuvre divin, car si l'admiration étonnée est fille de l'ignorance, elle est aussi – souvent – mère du goût. Voici introduit le terme clé sur lequel va se fonder toute la démonstration, dont le conteur développe les prémisses.

Sitôt ouvert le champ sémantique du goût -jouissance éprouvée par l'âme devant la Création- introduit par le terme *scruter*, c'est-à-dire orienté vers le thème de la connaissance, il se divise selon deux vecteurs antinomiques. Dans chacun des deux, s'organise une constellation, autour de chacune des deux faces opposées du goût.

- Vecteur négatif :

Dans le monde babélique, l'admiration a subi un processus de dégradation (*ya está vulgarizada*) les choses étonnent et captivent non pour leur grandeur, dont la conscience, chez l'homme, est érodée par l'habitude, mais parce qu'elles sont neuves, sous-entendu pour un regard non informé (*no por grandes sino por nuevas*). Quand l'habitude nous les a rendues familières, nous sommes incapables d'observer qu'elles remplissent des fonctions essentielles (*superiores empleos*) et qu'elles appartiennent à la sphère du sublime. Aussi mendions-nous de puériles satisfactions (*andamos mendigando niñerías*) auprès de la nouveauté, pour apaiser les sollicitations de notre curiosité, en nous jetant dans l'extravagance (à entendre au sens étymologique dans un contexte où la notion d'itinéraire est primordiale). Très puissant est le sortilège de la nouveauté car, blasés comme nous le sommes, nous nous laissons séduire par de nouveaux jouets que nous fournissent indifféremment la nature et l'art, outrageant ainsi les prodiges anciens, ravalés au rang d'objets communs (*haciendo vulgares agravios a los antiguos prodigios, por conocidos*). Ce qui, hier, frappa l'humanité de stupéfaction (lo que ayer fué un pasmo) est aujourd'hui l'objet du dédain, non pour avoir perdu quoi que ce soit de sa perfection, mais seulement de notre estime, non pour avoir changé, mais au contraire pour rester inchangé, et parce que nous n'y trouvons plus aucune nouveauté.

Dans ce champ du goût où la légitime soif de connaissance dégénère en une curiosité fébrile et inopérante, nous trouvons une « constellation sémantique » dans laquelle s'organisent en un tout concordant les notions suivantes :

- vanité de la démarche (*inútil curiosidad*)
- banalisation (*está ya muy vulgarizada* : la forme passive *estar* + participe passé signifie que ce processus est irrémédiablement accompli, ce que souligne *muy* : très).
- l'instabilité : elle s'exprime par la forme progressive (*andamos mendigando*). La **mendicité** connote à la fois l'inefficacité du comportement évoqué, l'appauvrissement qu'il entraîne, à maintenir l'âme et l'esprit en quête d'objets inférieurs. Le **branle** des affaires humaines se produit dans le mouvement d'opposition entre le passé, lié à une admiration grégaire et hystérique, et le présent, générateur de dédain.

- Vecteur positif du goût :

Les Sages et les Doctes restaurent le goût avili en se livrant à une réflexion nouvelle sur des perfections anciennes, réactivant ainsi le goût en même temps que l'admiration. C'est la fin même de ce récit que Gracián définit ici : ce discours s'enchaînera sur la situation privilégiée d'Andrenio, homme archétypal, vivant l'état édénique dans lequel les sens et l'esprit vierges jouissent de la découverte d'un monde en son état initial¹¹. Il exhorte le lecteur blasé à imiter les Sages dans ce retour¹². Dans ce deuxième volet du champ sémantique du goût, une constellation s'organise selon un ensemble de données, antithétiques des précédentes

- face à la banalisation, l'élévation : l'admiration doit se ressourcer dans la verticalité. Nous avons trouvé, au passage, *les supérieures fonctions des objets créés* et nous venons de voir que les *Sages* restaurent le goût avili (le verbe *redimir* est utilisé pour le rachat de l'humanité par le Christ).

- à l'élévation s'associe logiquement la perfection, ces objets admirables étant autant de prodiges, émanant de la main de Dieu - opposés aux leurres des sortilèges.

- participant des vertus divines, ils opposent à la mutabilité du caprice humain la stabilité inhérente à la perfection. Aussi, face à l'incessant et illusoire renouvellement des objets de la curiosité dans le premier vecteur, s'inscrit le recueillement, inséparable de l'attention portée aux objets anciens, qui – n'ayant rien perdu de leurs vertus au cours du temps, sont éternellement nouveaux.

- A l'étonnement grégaire et hystérique du premier vecteur s'oppose, enfin, une *admiration* associée à la **co-naissance**, qui est le fait d'une élite. **Co-naissance**, ressourcement, impliquent une relation privilégiée du goût avec le temps.

– A la recherche de l'éternité perdue :

Dans son vecteur négatif, l'exercice du goût est en porte-à-faux avec le temps : il répudie le passé, mais il est incapable de faire du présent le champ opératoire d'une action, car, sitôt advenu, ce présent est pollué par l'avidité de nouveauté, laquelle n'apporte que la répétition de précédents présents anéantis sans avoir été consommés. C'est-à-dire que, de même que l'humanité babélique dont Andrenio et Critilo découvriront, un peu plus tard, qu'elle réside entre ciel et terre, parce qu'elle vit dans l'abusement, les amateurs de nouveauté ne vivent pas le temps¹³.

Dans le cas d'Andrenio, illustrant le vecteur positif du goût, il en va tout autrement. Andrenio actualise la saveur de la découverte du *mundus* en la remémorant. Cette découverte s'était étagée sur un laps de temps qu'il ne précise pas, mais dont il souligne deux aspects : le caractère fréquentatif, insistant sur ses continuel tourments, l'incessante réflexion à laquelle il se livrait, remettant en cause découvertes et conclusions. Il participait donc spontanément de cette démarche du retour indispensable à l'approfondissement du goût¹⁴. Mais ce retour ne refermait pas la boucle de la réflexion sur elle-même, car il y passait toujours à un stade supérieur de connaissance. Ainsi était-il devenu peu à peu apte à percevoir les bruits de ce cosmos qu'il ignorait, et la gradation est remarquable dans les sons qui lui parviennent de l'extérieur, depuis la lointaine rumeur de la mer, le grondement perceptible de l'orage, jusqu'aux échos de la voix humaine, qui apparaissent tout d'abord confusément, ensuite de plus en plus distinctement, et dont le son *s'imprimait dans son âme*¹⁵.

Le rapport entre l'expérience du goût et le temps vécu s'affine encore, et nous verrons qu'il n'y a rien là de casuel. Dans le tourment de ses réflexions, Andrenio, du fond de sa grotte, vivait dans les ténèbres, ignorant des rythmes cosmiques. Ainsi s'intègre à l'allégorie le symbolisme de *La nuit obscure de l'âme*, quêtant une lumière dont elle parie l'existence sans la connaître, et sur laquelle débouche ce temps de maturation dans l'attente anxieuse¹⁶. Lorsque se produit la révélation, figurée par le séisme qui détruit la grotte, Andrenio est tout d'abord *mort, enseveli* sous les roches -processus typique de mort initiatique- situé hors de la chronologie :

*"Le temps que dura cette éclipse de l'âme, parenthèse de ma vie, ni je ne pus l'évaluer, ni l'apprendre d'autrui"*¹⁷.

Or, s'il est précisé d'une façon tout aussi symbolique qu'il *naît une seconde fois* à l'aube, il est ensuite incapable de comptabiliser les jours et les nuits qui se succèdent, sans que s'interrompît l'état extatique dans lequel il reçut la vision du cosmos. Ebloui devant la révélation des rythmes diurnes, il vit plusieurs fois disparaître et renaître la lumière. Ainsi, dans le présent de son dialogue avec Critilo, destiné à préparer un avenir fructueux, Andrenio, en réactivant ce passé qui ressuscitait lui-même une situation primordiale, met-il en relation directe les divers aspects de la chronologie avec l'éternité. La raison d'être de cette initiation est de conduire le néophyte à travers les pièges de la vie vers cette *île de l'Immortalité*, où l'homme devenu *persona* prend son

essor pour la béatitude éternelle. Le champ du goût, inséparable de l'itinéraire biographique, peut donc se présenter en cercle fermé quand il développe ses valences négatives, ou comme espace/temps ouvert, quand il est exploité sous l'angle de ses valences positives.

Cette notion est d'un grand intérêt, nous le verrons, en raison des jeux de l'*acuité* auxquels se livre Gracián dans cette *crisi*. Il n'est pas inutile de la mettre en relation avec la structure de son prélude. Examinons-la rapidement.

– Sous l'égide de l'Ecclésiaste : un prélude circulaire.

a) en guise d'ouverture, profil de la Nature/jolie femme qui induit l'homme à la scruter.

b) introduction de la vision désabusée de l'Ecclésiaste, rattachant la *crisi* à une littérature sapientielle.

c) distance aussitôt prise, définition du goût/admiration de la création, et discrimination entre vecteurs positif et négatif du goût.

d) le volet négatif est développé, sous-tendu par l'antithèse avec le volet positif. Il constitue le corps central du paragraphe.

e) bref retour à la valence positive du goût, avec l'évocation des *Sages*, symétrique à celle du *Sage par excellence*, en b).

f) rappel de la situation primordiale d'Andrenio, adaptant à un cas individuel le principe posé en a). Le conteur annonce alors un récit *délectable* (*gustoso*), que vont informer les modulations du goût ébauchées dans l'introduction de la *crisi*, et sur lesquelles se fonderont les jeux de l'*acuité*.

On ne peut s'empêcher d'observer l'équilibre des parties de ce prélude, et les concordances – analogiques ou antithétiques – sur lesquelles s'étaye le raisonnement, ainsi que la structure circulaire du passage. Il est difficile de la mettre au compte du hasard, surtout si on la place dans une double relation avec la question de la temporalité et avec l'évocation de l'Ecclésiaste. Celle-ci nous amène à aborder une nouvelle forme de dialectique, infiniment subtile, celle du **dit** et du **non-dit**. La référence scripturaire est l'extrémité du fil que nous tend l'auteur, pour nous inviter à cette nouvelle instance d'enquête. Aussi bien, nous a-t-il indiqué lui-même la voie, en associant la connaissance au retour sur ses pas. Une analogie s'ébauche, entre la situation de

l'auteur de l'Ecclésiaste, instruisant un destinaire qu'il appelle *son fils*, d'une part, et la relation de Critilo et d'Andrenio. La suite du roman révélera que Critilo est le père d'Andrenio. En fait, le rôle joué par l'homme mûr auprès du jeune sauvage implique, dès le départ, une relation de paternité spirituelle, bien avant qu'elle ne se double d'une paternité par le sang, qui la confirme au niveau de la contingence.

La dialectique entre les deux vecteurs de signification du goût se trouve placée sous l'éclairage d'une problématique à laquelle l'Ecclésiaste doit sa spécificité, parmi les livres de l'Ancien Testament. Deux impératifs s'y affrontent : d'une part, la *crainte de Dieu* – c'est-à-dire un amour révérentiel, qui soumet l'homme à la loi divine, dans la conscience des comptes qu'il devra rendre au moment de sa mort, impliquant la nécessité de réfréner les impulsions du *goût* au sens négatif. D'autre part, le constat désabusé de la vanité de l'effort, de l'impossibilité d'introduire aucune nouveauté dans le statut humain comme dans la vie cosmique, d'où la valorisation de l'existence terrestre, et l'exhortation à en goûter pleinement la teneur, seul bonheur assuré dans le cercle fermé de la Création. Or, Gracián transfère le thème de cet emprisonnement au seul volet négatif du goût/curiosité/plaisir. Au contraire, dans le volet positif, il ouvre le cercle fermé de l'Ecclésiaste, nous l'avons vu, sur l'éternel présent dans lequel vit la Sagesse.

Si un réseau de concordances subtil, parce qu'implicite, introduit donc la dialectique du **dit** et du **non-dit**, avec l'allusion à l'Ecclésiaste, il faut en déceler un autre, plus subtil encore, parce qu'il ne se rattache à aucune référence avouée.

– *Les exercices spirituels ignatiens : vers la
résurrection de l'Adam vieilli.*

C'est toute la pratique des *Exercices spirituels* de Saint Ignace de Loyola qui informe la reconstitution de l'itinéraire parcouru par Andrenio sur la voie de la connaissance. La pensée ignatienne s'intègre à son tour dans une longue tradition chrétienne d'ascétique et de mystique, dont **François d'Osuna** (+ 1540), **sainte Thérèse d'Avila** (+ 1528), **saint Jean de la Croix** (+ 1591), entre autres, sont d'illustres représentants, proches de Loyola par leur nationalité et leur relative contemporanéité¹⁸. C'est cette pensée acharnée à faire passer l'homme à l'état d'*homme nouveau*, sur les traces de saint Augustin, qui contredit le désabusement de l'Ecclésiaste, en postulant, pour chaque individu, le miracle sans cesse répété de l'absolue nouveauté : la renaissance. C'est donc en vertu de sa présence latente dans le texte que Gracián, sitôt après avoir cité l'Ecclésiaste (scruter la nature est une occupation pénible) oriente son raisonnement dans une voie opposée : cela est vrai quand la nouveauté débouche sur une curiosité vaine. Et c'est alors que les considérations qui suivent opposent au goût/appétit vital impliqué dans l'Ecclésiaste le sens plus complexe et plus relevé dont on ne perçoit les modulations qu'en se référant à la pratique mystique.

Partons du sens corporel : le goût est une catégorie de sensations par laquelle nous appréhendons la saveur des aliments. Le sens s'élargit à cette saveur elle-même, puis à l'appétence qu'elle suscite. L'Ecriture a pris cette signification pour base de métaphores exprimant le sentiment de l'existence de Dieu, et la joie dont elle est inséparable : miel (Ps. 19, 11 ; 119, 103 ; Ez. 3, 3), fruit délectable (Cant. 2, 3), lait (Hébr. 5, 12-14), traduisent le contenu de cette expérience intérieure dominée par la douceur. A sa suite, les écrivains spirituels ont décrit leur expérience grâce à des images relatives à la perception corporelle, en vertu du principe de la continuité entre sensibilité physiologique et sensibilité spirituelle. C'est pourquoi, aux sens corporels, correspondent les sens spirituels. Mais, en dépit de leur communauté de noms, ils ressortissent à deux instances différentes de la cognition et de la vie. Et même si Origène a pu les considérer comme de véritables *organes de l'âme*¹⁹, la doctrine des sens spirituels, qui culmine au Moyen-Âge avec saint Bonaventure²⁰, ne voit dans leur exercice qu'une fonction intermittente et médiatique. Elle a pour effet d'activer la méditation en favorisant le passage d'un état où s'exercent la volonté et la spéculation à un état surnaturalisé par

la grâce, où sont perçues des présences appartenant à une autre sphère que celle de l'existence concrète. C'est dans ce sens de **niveau de conscience** spécifique d'une étape du perfectionnement de l'âme que le terme est employé dans la troisième *crisi* du *Criticón*. Cette fonction médiatique justifie la double valence du goût en favorisant tantôt un rapprochement avec les basses appétences, tantôt une intériorisation des affects propre au dépassement de la vie psychique. Saint Jean de la Croix, qui mentionne souvent le goût, fait la distinction entre *le goût des choses du monde* et *le goût sensible des choses saintes* à l'orée de la vie mystique, celui-ci ayant pour effet d'éclipser celui-là²¹.

Concernant tous les niveaux de l'existence, le goût reste la notion insaisissable par excellence. Comme sens corporel, il établit une relation d'intimité totale entre l'extérieur (objet consommé, organe externe : bouche) et toutes les zones du viscéral. C'est pourquoi l'expérience gustative, incommunicable, échappe à la rigueur de la définition. En revanche, elle est inséparable d'un processus alchimique de transformation qui s'exerce dans les deux sens : l'objet et le consommateur se modifiant réciproquement. Ces caractéristiques créent une analogie entre goût et amour, celui-ci tendant également à l'intimité, à la fusion, et entraînant la transformation. Telle est la charnière sur laquelle s'établit l'analogie entre le goût corporel et le goût spirituel. S'élever d'un niveau à l'autre, c'est-à-dire renier les plaisirs du premier pour s'initier à une autre sorte de **délectation** est considéré comme un passage décisif de l'emprise des réalités charnelles à l'appétence des biens spirituels : *delectatio victrix* la nomme saint Augustin, dont le *Criticón* est nourri. Mais c'est surtout l'expérience personnelle d'un disciple de saint Ignace, rompu à la pratique de l'*application des sens* qui s'investit dans l'utilisation du goût que fait Gracián. Cette méthode comporte une initiation à la maîtrise des affects sensoriels. Les sens, soumis à la volonté, laquelle gouverne l'imagination, peuvent alors se placer au service de la méditation, permettant de dépasser le stade de la connaissance discursive. Ce mode de méditation, quasi intuitif, se déploie sur un grand nombre de degrés, et aboutit au *sentiment de présence* (de Dieu) dans la préhension duquel le goût joue un rôle prépondérant. Célèbre est cette annotation de saint Ignace :

« Ce n'est pas d'en savoir beaucoup qui rassasie et satisfait l'âme mais de sentir et goûter les choses intérieurement »²².

Goûter implique l'être entier depuis ses facultés de cognition purement conceptuelles et abstraites jusqu'à cette alchimie assimilatrice de l'amour, où se consomme la fusion entre objet (en l'occurrence présence de Dieu) et sujet (l'homme). Il fait passer l'individu de la saisie des idées dans l'abstrait à l'expérience intime de la réalité des vérités signifiées, dans un état de parfaite harmonie et dilection. Ce processus est synthétisé dans le célèbre verset du Psaume :

« *Voyez et goûtez comme Dieu est bon* » (34,9).

Voir est allusif aux phénomènes de cognition par les sens et l'intellect, il précède **goûter**, phase de l'intériorisation de la connaissance. Non formulé, parce qu'évident pour les contemporains de Gracián, il sous-tend toutes les variations sur le motif du goût.

Ainsi, déployant l'éventail de ses significations, le **goût spirituel** ouvrirait-il à l'artiste une ample perspective de possibles modulations. Mais Gracián n'était pas un homme simple. Si le goût est le champ privilégié d'un accès à la vérité, celle-ci, on le sait, est irrecevable dans sa nudité. Dès le début de la *crisi*, rappelons-le, Gracián oppose *l'admiration, mère du goût*, à *l'ignorance*.

- Le goût, appât pour l'essentiel²³.

Gracián illustre sa doctrine par un conte allégorique : **Vérité** était l'épouse légitime du **Roi Entendement**. **Fausseté** (mensonge), sa rivale, décida de s'adjoindre les services du **Goût** pour la supplanter. Cet entremetteur n'eut aucune peine à régner en tyran sur *le Roi des Puissances*. Se voyant persécutée par son époux, **Vérité** implora le secours d'**Acuité** : se déguiser avec les artifices de **l'illusion** (*engaño*), pour se faire aimer, tel fut le conseil qu'**Acuité** lui donna. La Vérité, ajoute Gracián, peut se vêtir de bien des façons, par exemple grâce à un plaisant (*gustoso*) apologue, auquel la douceur et l'aisance de la fiction donneront son pouvoir de persuasion²⁴.

Dans le champ sémantique du goût, entre donc l'aptitude la plus haute à une création artistique dont la fin est cependant assujettie à un propos

d'ordre éthique. Métaphore, symbole, allégorie, parabole, bref toutes les formes d'écriture codée constituent les moyens privilégiés pour réaliser ce projet. Tel est le contenu du *concept* considéré du point de vue du créateur. Mais le lecteur apte à décrypter les arcanes de cette écriture participe aussi de cette haute capacité qu'est l'*acuité*.

Le goût sous son aspect positif s'avère, dès l'abord, inséparable de deux ordres de connaissance : d'une part l'exercice que l'intellect puise dans l'érudition, les techniques de la rhétorique, bref dans tout ce qui relève de l'instruction dans l'ordre spéculatif, d'autre part une connaissance acquise à un autre niveau de conscience, auquel l'âme réalise la saisie de la surnaturalité. Si nous revenons à l'apparition qui surgit, littéralement, devant le lecteur, dès les premiers mots de la *crisi* (la Nature présente les caractères d'une jolie femme), nous comprenons que l'assimilation de la nature primordiale – la Géa de la mythologie gréco-latine – à une coquette n'est nullement gratuite. Elle prélude à la remémoration d'Andrenio, revivant sa découverte de la création, non plus appréhendée globalement, mais scrutée dans le détail. Là, le néophyte sera subjugué par l'attrait d'une variété à portée de ses sens, forme de séduction qui peut l'entraîner à une forme de luxure. L'analogie avec l'Eve tentatrice trouve cependant sa limite dans l'indifférence et l'impartialité de la Nature : si elle renferme tous les attraits propres à susciter la concupiscence, elle n'influence en rien l'individu, dont le libre arbitre reste souverain²⁵. Sa face tentatrice se double d'une valence contraire : dans l'excellence de sa complétude originelle, et de par sa nature de reflet de l'Etre Suprême, elle véhicule un message que l'homme a pour vocation de déchiffrer, en raison de l'analogie unissant macro et microcosme, exercice qui lui vaut le plaisir d'une incessante découverte. Si la notion de nouveauté est inséparable de celle de goût, c'est parce que l'esthète qu'est Gracián fait de l'originalité une prérogative du génie. Or, dans le champ sémantique qui nous occupe, elle est marquée d'une identité polyvalence de sens.

– Le nouveau et le beau.

Le binôme goût/contemplation d'une part, goût de la nouveauté/instabilité d'autre part, s'inscrit en surimpression du contenu scripturaire de la notion de **nouveauté**. Aussi bien l'Ecclésiaste, fil d'Ariane, nous a-t-il enseigné que la sémantique s'enracine ici au profond de la métaphysique. La nouveauté compte parmi les mots clés de la Révélation : elle renvoie à l'état originel de perfection des créatures. Ce qui est nouveau est **saint**. Après la chute, Dieu a restitué à l'homme sa **sainteté**, grâce à la **Nouvelle Alliance** de l'Incarnation. C'est ce qu'implique la situation d'Andrenio, archétype de l'humanité restaurée dans son état primitif²⁶, qui jouit de la révélation du cosmos dans son intégrité originelle. Cette fiction est irréprochable du point de vue théologique, si on considère que l'acte créateur divin ne doit pas être pensé à l'intérieur de la chronologie – diachronie du vécu humain – mais comme un acte éternel, c'est-à-dire qu'à chacune de ces fractions de temps que nous nommons instants, Dieu assure la perdurance de l'Univers par le seul effet de son vouloir, qui est **Amour** : telle est, en effet, la doctrine des penseurs de l'époque. Dans son sens positif, la nouveauté informe cette situation romanesque qu'est le face à face d'Andrenio et de la Nature, dont chaque élément – parfait – est le produit d'un *prodige*, et dont la considération ressourcement l'être à ses origines. Dans le jeu du **dit** et du **non-dit**, **nouveau** régit **parfait**, **prodige**, qui entrent dans le vecteur positif du goût. **Beau** devient synonyme de **saint**. En revanche, la **nouveauté**, dans son sens négatif, gouverne les termes référents à **banalisation**, **ignorance**, **immaturité**, **ivresse sensorielle**, **ensorcellement par l'image**. Seul, le déchiffrement de ce réseau d'implications, concordant tantôt antithétiquement, tantôt analogiquement, permet de déceler, dans la remémoration d'Andrenio, une organisation du discours qui est fonction de la même tension antinomique entre les deux volets du goût informant l'introduction.

– Le goût, lice d'une psychomachie.

Le narrateur rendant la parole à Andrenio, celui-ci se revoit, sollicité par les *beautés diverses* qui se déploient devant lui, parcourant l'espace plus encore par l'esprit que par le corps (champ de la contemplation) tandis que ses yeux sont plus mobiles que ses pieds ; le passage d'*esprit* à *yeux* indique qu'il ne se cantonne pas dans le domaine de la spéculation et annonce le rôle que vont jouer les sens corporels. La phrase suivante fait la synthèse de la curiosité/soif de nouveauté – toute chose attire son attention, puisque tout lui est inconnu – et de l'admiration/louange : il applaudit à tout parce que tout est parfait. Mais voici qu'intervient un élément de dramatisme : l'efficacité de cette contemplation est supérieure à celle de la veille – dit-il – alors qu'il regardait le ciel, car il n'employait que la vue, tandis qu'il emploie désormais tous les sens, et encore ne sont-ils pas assez nombreux pour une telle jouissance. En matière d'ascétique, on ne peut parler de *sens spirituel* que lorsque l'ensemble des impressions sensorielles est concerné. L'élargissement du champ du goût nous indique donc à quel point Gracián se conforme au processus de l'initiation à la pratique mystique.

Andrenio aborde ici un état de périlleux équilibre : d'une part, la saisie des beautés naturelles par les sens corporels est légitime. Gracián met en œuvre l'esprit de *l'application des sens* ignatien. Dans la tradition patristique dans laquelle elle s'enracine, – chez saint Augustin en particulier – le corps est l'instrument de la méditation, pour autant que l'esprit ne se laisse pas ensorceler par l'activité sensorielle, et les affects qui s'y rapportent. Aussi Andrenio ne quitte-t-il pas la droite voie lorsqu'il éprouve une extrême satisfaction à l'exercice des sens. Toutefois, il cède au charme des images sensorielles lorsqu'il souhaite multiplier les sens qui les produisent. Dès lors, le présumé avantage dont il jouit par rapport à la veille devient suspect, ce que confirme la suite du récit : il eût voulu avoir cent yeux et cent mains, pour satisfaire les curiosités de l'âme. Voilà Andrenio en proie à la tentation de supplanter la qualité par la quantité. Mais c'est pour satisfaire les curiosités de l'âme (*âme* corrige ce que *curiosité* a de négatif). Plaçant un point d'orgue sur ce précaire équilibre : ravi, dit-il, il discourait, ce qui implique aussi bien la pure spéculation que le désir de recouvrir l'espace, en un mouvement tout au moins oculaire, et son regard s'arrêtait à la multiplicité des créatures, diverses tant par leur apparence que par leurs propriétés, et leur fonction. Encore que motivé par l'attrait d'une certaine dispersion dans l'horizontalité, le regard porté par Andrenio n'a donc rien de superficiel. Il en est au stade où l'intelligence cherche à conceptualiser la teneur des affects sensoriels, d'autant

plus puissants sur l'âme qu'ils sont informés par la grâce. Jusqu'ici, ces actes oscillent donc entre les vecteurs positif et négatif du goût. Ensuite, obéissant à un mouvement descendant, il prenait une rose : le toucher est en effet le sens qui met l'homme dans la plus étroite relation avec la matérialité. Le choix de la rose comme emblème absolu de la perfection fait ressortir le caractère abusif du geste, s'égarant vers l'illusoire possession du Beau, fait pour la seule adoration. La rose ne figure-t-elle pas parmi les emblèmes de la Vierge Marie ? Mais la rose est aussi l'image du piège tentateur, labyrinthe refermé sur lui-même, attrait pernicieux d'une beauté que ne transcende pas la conscience de son origine. Aussi, selon le mouvement pendulaire de la démarche qu'il prête à Andrenio, l'auteur le tire-t-il de ce danger en le faisant passer à une attitude méditative. Il se livrait à la contemplation de sa beauté – acte qui ressortit à la stabilité et à l'élévation d'esprit. Puis, redescendant derechef à l'ordre de la sensation, il en respirait la fragrance. Son état de jouissance prend un caractère viscéral : sans me rassasier, dit-il. C'est alors que la phrase s'achève en un rétablissement inattendu, la délectation prenant une direction ascendante, grâce au jeu verbal (sans me rassasier de la mirer et de l'admirer) indiquant le passage de la fruition à la louange. Mais rien n'est jamais acquis dans la quête de l'essentiel, aussi l'équilibre se rompt-il à nouveau en faveur du plaisir sensoriel : il étendait l'autre main, pour se saisir de quelques fruits. Symptomatiquement, c'est alors qu'apparaît pour la première fois le *goût* dans sa fonction la plus élémentaire : « employant de plus en plus le goût – avantage que présentent les fruits par rapport aux fleurs ». Toucher et goût -sens inférieurs- retiennent Andrenio prisonnier de la sollicitation de l'avoir.

Sous le déroulement de ces modulations du goût, se développe en sourdine le thème de la **hiérarchie des sens**. Celle-ci est trop variable, selon les différentes doctrines mystiques, pour que nous entrions dans le détail. Considérons celle qui apparaît dans le Criticón : elle est révélatrice de l'attention que Gracián accorde au message de la forme. L'homme construit par Dieu est pyramidal, ses puissances, et les organes par lesquels elles s'exercent, se trouvent situés de haut en bas dans l'ordre de l'**éminence**. Le plus noble des sens est donc la vue²⁵. Dieu, dans son acte créateur, a doté la Création non seulement du nécessaire, mais de l'agrément de la beauté. La vue se trouve survalorisée par rapport aux autres sens, pour son aptitude à saisir la perfection. Vient ensuite l'ouïe, qui capte la parole, aussi doit-elle rester toujours ouverte à l'enseignement²⁶. L'odorat est propre à flairer la pestilence de l'âme, pour s'en garder. Il guide l'aveugle goût, en le mettant en garde

contre les mets avariés²⁷. La polyvalence sémantique du goût répond à la polyvalence de fonction de la bouche, d'un degré inférieur quand elle reçoit des objets extérieurs, pour les consommer, d'une valeur supérieure quand la parole constructrice s'en échappe. Aussi le goût est-il anobli par son intimité avec la parole, parce qu'il fait l'épreuve des mots avant que ceux-ci soient prononcés.

Essentiel est ce passage, pour saisir tout d'abord la discrimination entre le goût comme phénomène sensoriel, rejeté dans des fonctions inférieures, et la valence cognito-affective de l'autre niveau du goût. Celui-ci, à son tour, se déploie sur un double registre : associé à la parole, véhicule de la vérité, il préside à l'élégance de la forme que doit prendre cette vérité, éthique et esthétique devenant inséparables dans cette conception du goût.

Si, revenant à la *crisi III*, nous mettons ce passage en relation avec le moment où Andrenio rappelle sa découverte de la mer, nous constatons ceci : les yeux se composent de deux humeurs aqueuse et cristalline, c'est pourquoi ils se délectent tant à la vue des eaux²⁸. La suite du texte fait état de la vertu absorbante d'un tel spectacle, dont la jouissance tire l'homme hors de la chronologie. Si la fruition dont il s'agit ici est d'ordre esthétique, elle trouve sa cause profonde dans une **vérité** d'ordre éthique, à savoir le principe d'analogie qui unit entre eux tous les **objets** créés, y compris l'homme. Gracián évoque en raccourci le phénomène du ravissement qui, prenant appui sur le plus simple fonctionnement sensoriel, s'élève, par degré, à ce premier stade de la vie mystique qu'est l'éveil du goût spirituel, en passant par le goût esthétique. En outre, il apparaît que le plus noble des sens s'assujettit au goût, dans la mesure où la sensation visuelle se fond dans cette expérience plus intime, plus profonde, plus large – aussi – qui est celle du sentiment de la totalité divine, sous les espèces de la totalité cosmique.

Enfin, dans la hiérarchie des sens, la main, organe du toucher, est l'esclave des autres sens, encore que ce service même transcende son humilité, en faisant d'elle l'exécutrice des plus hautes productions de l'âme. Il n'en reste pas moins que le toucher est le dernier des sens, aussi est-ce un mouvement descendant que suivit Andrenio lorsqu'il se trouva sous peu si encombré qu'il devait lâcher certaines choses pour en atteindre d'autres. Son état frise celui de cette instabilité immature dénoncée dans l'introduction de la *crisi*. Mais, alors qu'ayant cédé à la séduction de la quantité/variété, Andrenio semble être lui-même dispersé, il tend vers la réunification, en une formule qui reste

cependant ambiguë : réitérant les marques de son admiration, et renouvelant les sensations de délectation. La répétition participe de l'approfondissement/contemplation. Mais si renouveler le plaisir éprouvé à cet exercice peut être entendu ainsi, le pluriel *gustos* implique simultanément les vecteurs positif et négatif du terme.

En dépit de cette série d'oscillations, l'expérience du goût ne laisse pas de faire avancer Andrenio dans la connaissance, la conclusion du passage étant celle-ci : ce qu'il célébrait beaucoup était l'extraordinaire spécificité de chaque espèce, en dépit de leur innombrable diversité. La forme dialoguée prend ici tout son intérêt : si le goût affine la connaissance, en faisant apparaître une aptitude à l'analyse et à l'observation croissante, l'interruption de Critilo saisit sur le vif le processus d'intériorisation du goût, dans son effort pour passer du spéculatif au spirituel : ce qu'Andrenio vient de définir est un aspect de la beauté. La production du beau – gratuité absolue – exhorte l'homme à répondre à la générosité divine par un don de soi tout aussi généreux.

L'analyse de la transmutation du goût sensoriel se poursuit avec la découverte des rythmes cosmiques, consécutive à la dégustation des fruits. Tout d'abord, Andrenio les savoura au fond de sa grotte, où ses frères animaux les lui apportaient. Lui vint ensuite le désir de savoir d'où ces fruits étaient issus, et par quelle voie ils parvenaient à cet état : deuxième temps, qui est celui de l'attrait du savoir spéculatif. Puis lorsqu'il les découvrit dans la nature, Andrenio fut bafoué, dans son ignorance, par l'acidité de ceux qu'il consumma encore verts. Négative en apparence, cette expérience l'induisit à prendre une distance par rapport aux objets convoités en vue de la consommation. L'instance supérieure de la personnalité, Critilo, introduit alors le stade cognito/affectif : il dégage à la fois la diversification des époques de maturation en fonction des nécessités des vivants, faisant la discrimination entre l'agrément des primeurs, qui flattent le goût, et le profit généré par les fruits parvenus à leur pleine maturation. Affinant sans cesse l'analyse, il établit des rapports entre les vertus des fruits et les besoins des hommes. Il apprécie, enfin, l'harmonie avec laquelle est agencée la succession des végétaux au gré des saisons, pour le plaisir, le confort, et l'utilité des hommes. De ce stade où se conjuguent spéculation et affects, Critilo s'élève au lyrisme, avec la conscience de la présence divine, et de ses bienveillantes attentions, perceptibles sous un agencement aussi ingénieux. C'est dans le secret même de son cœur – pour aussi sot qu'il soit – que l'homme appréhende la réalité de cette présence. La forme dialoguée – certes – est un des principaux

facteurs du goût/appât. Mais quel **essentiel** sert-il ici, qui confère au fonctionnement du goût un niveau transcendant ? Dans le passé, Andrenio a joui d'une vision de l'existence, à la fois cause et effet. En son état extatique, il était animé par un **sentiment de présence** non conceptualisé, goûtant à sa source la *causa essendi*, cependant que, simultanément, il contemplait les êtres qu'elle anime. Il se trouvait sur la **voie d'éminence** thomiste, où la discursivité n'a pas de place, et où les **secrets** sont révélés directement. Lorsqu'il redescend au niveau de la matérialité, où se conceptualise son expérience, il passe de l'unité métaphysique – Dieu indivisible – à l'unité numérique, propre des créatures, en découvrant leur diversité ; le risque étant de perdre de vue la **voie d'éminence**. Critilo a pour fonction de rétablir sans cesse une continuité qui reste précaire entre le stade du **non-discours** et celui de la discursivité, en faisant communiquer deux niveaux de connaissance, entre lesquels Andrenio est partagé.

C'est donc bien à une laborieuse accession à la Sagesse que nous assistons, en parcourant le champ du goût. A cet égard, la parabole de la consommation des fruits verts prélude à de futures aventures au cours desquelles Andrenio se jettera inconsidérément dans l'action, mû par l'appétence à vivre, sans en prévoir les conséquences néfastes. Cette voie est, en effet, semée d'embûches, même en son début. Aussi l'aboutissement du passage est-il l'image initiatique du labyrinthe : Andrenio se trouvait – dit-il – en un si agréable labyrinthe de prodiges sous forme de créatures, délectablement perdu, alors qu'il s'était le mieux retrouvé. Si *labyrinthe*, qui renvoie au Siracide, rend compte de la progression pendulaire du jeune homme, et du risque qu'il court de s'égarer, il implique aussi la notion d'intériorisation. Elle va se dégager maintenant, d'une nouvelle étape du dialogue, où la tension antinomique s'intensifie. L'âme, dans les ténèbres, est d'une part la proie d'une curiosité affamée, d'autant plus périlleuse qu'elle est libre, entendons qu'elle est assez forte pour agir sur le libre arbitre : je me laissais emporter par ma libre curiosité, toujours affamée. Tantôt la découverte du fonctionnement de la création à travers des objets toujours différents suscite chez Andrenio cet enthousiasme suspect (*pasmo*) antithétique de la contemplation, tantôt il se rapproche de celle-ci en décelant dans chaque objet une *merveille nouvelle*. Mais si *merveille* connote l'admiration et la louange de Dieu, *nouveau* ne cesse de connoter la curiosité/instabilité. Revenant à la préhension par le toucher, il prenait tantôt une fleur, tantôt une autre mais, cette fois, il cédait plus nettement à la tentation, *sollicité* qu'il était par leur parfum, *flatté* par leur

beauté (le participe passé dit assez l'état de passivité de l'homme ensorcelé), sans se rassasier de les voir et de les humer. C'est ensuite la chute dans la curiosité malsaine qui aboutit à la destruction/profanation : il se livrait à une proluxe anatomie de leur ingénieuse composition. Pris dans les rêts de la quantité, Andrenio concluait, de cet examen, qu'à l'envergure de la Création devait se mesurer l'intensité de l'admiration qui lui était due. Il déduisait que si une fleur est belle, une prairie l'est bien plus encore, si une étoile est brillante et jolie, bien plus attrayante encore est la vision de tout le ciel. S'il clôt ce raisonnement sur un élan lyrique, c'est à la notion bassement matérielle de *profit* qu'il associe celle de beauté : car, – s'écrie-t-il – qui manquerait d'admirer, qui manquerait de louer tant de beautés jointes à tant de profit ? L'intention, droite en son départ, subit un gauchissement lorsque le sens du Beau, au lieu de médiatiser goût et **causa essendi**, c'est-à-dire d'extrapoler son centre dans la verticalité, est rabattu vers l'individu, placé en situation d'omphalos. Il médiatise alors goût et gouffre avaleur des abîmes de la Psyché²⁹. Abusé, il croit en outre atteindre l'universel – indivision divine – en passant par l'unité numérique³⁰. Critilo arrête ce mouvement descendant : « *tu as bon goût* », dit-il, ce qui peut surprendre si on ne tient pas compte de la subtile rigueur avec laquelle sont exploitées les diverses valences du goût. Critilo parle ici du goût esthétique, qui n'est nullement faussé. Et il exhorte Andrenio à ne pas imiter ceux qui, chaque année, prennent un plaisir tout sensoriel au spectacle de la floraison : attentifs à divertir les sens matériels, sans employer l'âme à la plus sublime contemplation. Le pas à franchir est, en effet, de passer de la finitude du cercle fermé – cycle de la végétation – à l'infini. Andrenio doit *rehausser le goût*, pour célébrer dans les créatures la perfection de leur principe. De la beauté terrestre, il lui incombe de déduire la beauté divine, car si *l'ombre* est belle, quelle ne doit pas être la cause première et la réalité dont elle est la projection ? Nous trouvons associés ici plusieurs éléments nourris d'une tradition platonicienne, entre autres des réminiscences luisiennes³¹ : établir un rapport entre *ce qui est mort* et *ce qui est vivant*, entre *ce qui est peint* et *le modèle véritable* conduit à découvrir que la perfection des créatures participe du **Parfait**, qui est le **Souverain Bien** désirable.

Gracián décompose les étapes de la transmutation des sens corporels en sens spirituels – exprimée dans *rehausser* (le goût). Le stade du plaisir esthétique peut aboutir indifféremment aux vecteurs positif ou négatif du goût. L'initiation à la Sagesse consiste à l'orienter vers la voie du **détachement des sens**, par rapport à la matérialité, pour déboucher ensuite -

abstraction faite des affects sensoriels – dans celui de **l'application des sens**, requérant l'exercice de la volonté et de la discursivité, qui jouent un si grand rôle dans les exercices ignaciens. Ce n'est pas par hasard que ce passage s'enchaîne à l'évocation des notions fondamentales rythmiques d'évolution et de transformation, dont Andrenio a découvert le mécanisme, et c'est une **restauration** de ses puissances sensorielles, dans leur intégrité primordiale, que vit ici le jeune homme, instance psychique de la *persona*, grâce à la collaboration de Critilo, instance du vouloir discursif.

En un mouvement de progression qui s'accélère, le protagoniste s'achemine vers la recherche de l'unification des sens et de l'intellect : il faut considérer, dit Critilo, l'univers comme un palais, réunissant les vertus d'efficacité et de beauté qui visent à la jouissance de tous les sens et à leur emploi – ellipse des opérations d'intériorisation, de transmutation, et de restauration, qui conduisent le néophyte à l'orée de la sagesse. C'est, en effet, au premier stade du **désabusement** que se situe maintenant Andrenio en déduisant, du discours de Critilo, la finitude des beautés terrestres et la précarité de l'existence humaine. Tout l'acquis de cette première partie de la *crisi* se réfléchit alors dans une de ces paraboles qui ont pour effet de *rafraîchir le goût*³², produit privilégié de l'*acuité*. Andrenio, aidé de Critilo, trouve dans la rétrospective de sa contemplation de l'oiseau un modèle à imiter : seul parmi les autres animaux, l'oiseau a le privilège du chant, modulation élaborée de la voix, qui s'adresse au beau esthétique. En sa qualité d'habitant du ciel, plus proche de Dieu, il est doué d'une aptitude infuse à Sa louange – fût-ce matériellement : entendons que les oiseaux ne peuvent simultanément conceptualiser cet acte spontané. De surcroît, ils ne sont porteurs d'aucun de ces venins propres aux animaux cousus au sol, d'où leur vient cette venimeuse malice, et ils avisent ainsi les hommes, les exhortant à s'élever et à se retirer de leur propre fange.

C'est l'enseignement de la première partie de la *crisi* qui est synthétisé ici. Nous laisserons Andrenio à ce seuil. L'accès à la sagesse ne lui sera ouvert qu'après bien d'autres utilisations du goût, tel que l'*acuité*, de mille revêtements, le déguise.

Conclusion :

Un livre écrit à l'intérieur et à l'extérieur.

Le concept qui relie le plus solidement entre eux, en filigrane, les divers vecteurs de signification du goût est celui d'**énigme**, fin ultime de l'*acuité*. Dans un passage précédent de peu la *crisi III*, Andrenio, rappelant sa découverte du ciel nocturne, déplore que Dieu n'ait pas représenté, dans l'agencement des étoiles, quelque figure intelligible, *spectacle agréable* dont le *brillant artificie* exprimerait dans un langage métaphorique le dessein de Dieu, réfutant, ipso facto, l'argument d'une création casuelle, et révélant Son Existence. Cette disposition, répond Critilo, serait *affectée et uniforme*, tout juste digne de l'exercice puéril de l'esprit humain. L'art divin s'employa à un réseau d'aménagements et de correspondances infiniment plus subtil, déterminant le fonctionnement secret des astres, en relation avec l'ensemble de l'Univers. Ce processus présente l'apparence de la confusion, sous laquelle **la présence suprême** prend forme d'énigme, encore qu'elle soit accessible aux sages. **Enigme** doit être rapproché d'un autre mot – **oracle** – qui désigne, cette fois, l'œuvre artistique humaine, sous la forme d'une colonne sculptée de motifs allégoriques, dont l'ensemble constitue l'hiéroglyphe du destin humain³³. *Oracle de toute la vie* est le terme par lequel Gracián désigne cette œuvre d'art par excellence, qu'Andrenio se réjouit fort (*gusta*) de déchiffrer, lors de leur entrée dans le monde. Une analogie s'établit entre l'**énigme** divine et le langage codé de l'auteur, dont la colonne est un échantillon. Or, l'âme même de ce langage est l'*acuité*, ressortissant essentiellement à... l'**énigme**.

C'est pourquoi sur le chemin de la vie où se lanceront bientôt Critilo et Andrenio, face au monstrueux *Falsimond* se dressera *Artemia*, dont le nom indique assez qu'elle synthétise nombre de puissances, celles qui nous intéressent ici étant génie artistique et sagesse. Anti-Circé, elle compte au nombre de ses talents le pouvoir de restituer à l'homme transformé en bête son statut de *persona*³⁴. Pour Gracián, en effet, l'homme sauvage n'est pas bon. La nature à l'état brut est *inculte et grossière*. Mais l'art – son complément – est une *seconde nature*. Le truchement de l'activité d'*Artemia* est un miroir voilé, qui – dévoilé – révèle la vraie face des choses, dénaturée par la vie dans le *mundus inmundus*. Dans l'écriture de Gracián, le champ sémantique du goût remplit une fonction analogue : sa richesse privilégie la

production de l'*acuité*, sceau que l'auteur impose à une pensée exprimée sous forme d'énigme. A desceller – déceler – l'arcane, levain de réflexion (signification éclatée en implications et en niveaux multiples, du **dit** extérieur au **non-dit** intérieur) le lecteur se saisit du fil d'Ariane. Car, si le labyrinthe est la métaphore de la création telle qu'elle apparaît aux yeux du néophyte (dans ce jeu de spécularité, c'est la Psyché qui réfléchit sur le monde l'entrelacs de ses ténèbres) ; s'il est, encore, l'extériorisation de ses mêmes sinuosités dans les formes tortueuses du *mundus inmundus* – produit de l'humanité déchue – il est, enfin, implicitement, l'œuvre où se réalise le projet du Beau selon Gracián. Celui-ci convoque d'une part le lecteur, invoquant par ailleurs la puissance transcendante de la parole, polysémantisme de l'*acuité* qui – bâtissant à l'extérieur du livre un récit romanesque – le double, à l'intérieur, de la signification de l'**énigme**. C'est ainsi que s'étage une relation d'analogie entre l'œuvre divin et le fruit de l'art humain, qui *toujours opère des miracles* (*crisi VIII*, p. 587 a). Celui-ci se situe donc dans l'axe de la *participation platonicienne*, reliant chaque être sensible au monde immuable de l'Essence. Aussi le lecteur, invité au déchiffrement, s'élève-t-il dans cette modeste forme de participation, sur le même chemin de la connaissance. Le champ sémantique du goût, plus particulièrement exploité au temps fort où s'achève la phase d'instruction, n'est pas le moindre élément du fil qui le conduit, sur cet itinéraire initiatique.

L'attention de la postérité s'est fixée essentiellement d'une part sur le traité de l'*Acuité*, d'autre part sur l'itinéraire d'Andrenio et de Critilo dans l'ensemble du *Criticón*. Entre l'un et l'autre : les trois premières *crisis* de ce dernier réfléchissent un autre aspect de l'art gracianesque, qui consiste à romancer cette activité spécifique qu'est la direction spirituelle, vécue simultanément du point de vue du maître et du point de vue du disciple, gageure à la mesure de ce génie. Aussi est-ce tout le programme d'une synthèse de l'art et de la spiritualité qu'il inscrit dans l'adjectif *gustosa* lorsqu'à deux reprises il qualifie ainsi la relation d'Andrenio. Tout d'abord, à la fin du chapitre premier, lorsqu'il annonce cette remémoration (*relación tan gustosa y peregrina*). Le sens de *gustoso* est déjà orienté par *peregrino*, indiquant la rareté, l'étrangeté, qu'il emploie dans un sens très positif. Puis, à la fin du prélude de la troisième *crisi*, avant de donner la parole à Andrenio, il dit : *ainsi Andrenio poursuivait-il sa délectable (gustosa) relation*. Il est si convaincu que ce récit – passage unique dans le *Criticón* parce que l'intervention de la contingence y est réduite au maximum – réalise parfaitement son

projet qu'il le différencie de celui de Critilo. Certes, l'*acuité* ne laissera pas de donner aux souvenirs de Critilo une densité et une polyvalence de signification qui en rendront le récit *agréable* (*crisi IV* p. 541 a) au sens où l'entend Gracián, c'est-à-dire qu'il s'agira aussi d'un texte à déchiffrer. Mais la part de l'anecdote étant plus importante, il aura les coudées moins franches pour ces jeux de l'esprit dont la subtile profondeur culmine sur le terrain abstrait des trois premières *crisis*. Aussi dans la relation de Critilo le délectable est-il éclipsé par *penoso* : *aussi délectable a été pour moi ton récit, aussi affligeant sera le mien*. La nuance qui dominera les souvenirs de Critilo sera le tragique (*la gran tragedia de su vida, crisi III*, p. 53 ç b) parce que le protagoniste y est placé devant la responsabilité de son libre-arbitre, face aux malheurs d'une existence agitée. On sent Gracián partagé entre la volonté de distinguer la remémoration d'Andrenio – *gustosa* par excellence – et celle de signaler que les souvenirs de Critilo ne sont pas dépourvus de ce caractère, même s'il n'y règne pas à part entière.

Cette dualité d'attitude apparaît lorsque les deux personnages relatent leur passé à leur hôtesse, Artemia. Les deux récits sont tout d'abord réunis dans la *supérieure délectation* qu'ils suscitent chez Artemia, à cause de leur *étrangeté* (*raro* est ici équivalent de *peregrino*). Mais c'est à Andrenio qu'elle demande ensuite de réitérer maintes fois la remémoration de sa découverte du *mundus*, en lui faisant force questions : programme même qui doit être celui du lecteur !

Ces modulations du *goût* nous enseignent que, chez Gracián, un simple mot peut n'être pas... simple³⁵.

NOTES

1. Il n'est pas inutile de mentionner que lors des épreuves vécues par les deux protagonistes du *Criticón* à l'entrée du monde babélique, la première tentation les place face au puissant ministre du Roi, qui s'efforce à les piéger en gagnant leur confiance. Ce personnage est identifié par Critilo comme étant Protée, et le souverain qu'il sert -Falsimond- s'avérera être l'incarnation de l'*abusement* (*engaño*). Symptomatique est l'association entre les sollicitations d'une activité déployée dans l'horizontalité et l'errement, qui occulte la voie du perfectionnement. Le titre du chapitre est expressif : *La Fuente* (source et fontaine) *de los engaños*.
2. *Agudeza y Arte de ingenio*, dans *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1960, p. 229-514 et *Art et Figures de l'Esprit*, trad. B.Pellegrin, Paris, Le Seuil, 1983. C'est à cette édition que renvoie l'abréviation *Art*.
3. *El Criticón, première partie*, Zaragoza, por Juan Nogues, 1651 -*Deuxième partie* : Huesca, por Juan Nogues, 1653 - *Troisième partie*, Madrid, por Pablo de Val, 1657. Mes références renvoient à *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1960. La partie du texte qui se différencie par son caractère d'imprimerie est un compte rendu des passages étudiés, qui serre le texte de très près sans prétendre à la précision de la traduction, ce que sont, en revanche, les phrases en italique.
4. Cf. Début du *Discours II*, nous y reviendrons.
5. La tempête est l'allégorie de la jeunesse turbulente de Critilo, et du châtement que lui infligea le sort, sous la forme des conséquences néfastes de son libertinage. Le mot *persona*, fréquemment employé, est entendu au sens d'homme parvenu à la plénitude des vertus qui font de lui la plus parfaite des créatures.
6. Jung (C.G.) *Métamorphoses et symboles de la libido*, Paris, Montaigne, 1932, p. 207 - Durand (G.) *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Bordas, 1969, p. 273
7. Roux (L.E.) « Du Mythe Platonicien à l'allégorie gracianesque : les labyrinthiques sentes de l'actualisation », dans *Cahiers d'Etudes Romanes*, Université de Provence, n° 11, 1986, p. 21-38
8. *El Criticón*, op. cit. , *Crisi III*, p. 538 b
9. Pellegrin (B.) *Le fil perdu du "Criticón" de Baltasar Gracián, objectif Port-Royal*, Université de Provence, 1984.
10. Roux (L.E.) « Le miroir d'Artemia ou les métamorphoses du mythe gréco-latin dans l'allégorie gracianesque » dans *Mélanges offerts à Maurice Molho*, Paris, Iberica, 1988, Numéro Spécial, p. 557-574

11. Cette situation d'Andrenio est irréprochable du point de vue théologique, si on se réfère à la notion de *baptême de désir*, qui – dans des circonstances extraordinaires, telles que celle où il se trouve – peut faire bénéficier l'homme de la restauration/renaissance donnée par le baptême liturgique.
12. Le thème du nécessaire retour en arrière est annoncé dans la *Crisi II*. L'univers y est comparé à un délicieux jardin dans lequel l'homme passe sans en admirer l'ingénieux aménagement. Puis, se ravisant, il revient sur ses pas, et jouit de ses merveilles *renouvelant le goût et contemplant chaque chose d'une façon neuve* (p. 527 b). Cette démarche est le propre du sage, capable d'imaginer sans cesse qu'il vient au monde, et d'en admirer les prodiges en *philosophant avec ingéniosité*.
13. *Crisi VI*, p 561 b, la superbe et la vanité s'expriment dans l'expression pittoresque *encastillados* (p. passé dérivé de *castillo* : château) *en el aire* (littéralement : encastillés dans l'air).
14. Cf. *Crisi II*, p. 524 a- 526 a.
15. U.S. p. 524 b.
16. U.S. p. 526 a;
17. U.S. p. 526 b.
18. Osuna (d') - *Troisième abécédaire spirituel* dans *Escritores místicos espanoles*, T. 1 contient un petit traité sur le *goût spirituel*, Nueva bibl. de autores esp., 16, Madrid 1911, p. 451-460. Thérèse d'Avila, cf. *Vida*, ch. 7, n° 1, ch. 9, n° 9, ch. 37, n° 2, ch. 22, n° 11. *Camino de perfección*, ch. 38, n° 2, ch. 16, n° 8. *Libro de las Fundaciones*, ch. 6, n° 2, *Castillo interior* (4e et 6e *Moradas*), Cf. *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1948 - Jean de la Croix. Cf. *Noche Oscura del alma, Viva llama de amor, Subida del monte Carmelo*, dans *Obras*, Burgos, 1940.
19. Rahner K. « Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène », *Revue d'ascétique et de mystique*, T. 13, 1932, P. 113-145.
20. Rahner K. « La doctrine des sens spirituels au Moyen Age, en particulier chez saint Bonaventure », U.S., T. 14, 1933, P. 263-299.
21. Cf. *Noche...*, op. cit., liv. 2, ch. 16, n° 5.
22. Cf. *Exercices spirituels*, trad. Gervais Dumeige, Paris, Desclée de Brouwer, 1959, p. 14.
23. Cf. *Agudeza y arte...*, op. cit. dix LIII, Aguilar p. 467 a. Art. p. 276). - Le prédicat goût et ses dérivés -adjectif et adverbe- reparaisent fréquemment dans la *Agudeza*, car le concept utilisé dans l'allégorie citée règne sur le traité.
24. Cf. *Agudeza*, op. cit. disc. LV, Aguilar p. 473 b.
25. cf. *Crisi III*, p. 533 b. C'est par la vue à laquelle affleurent impétueusement toutes les puissances de l'âme, laissant *en quelque sorte, destitués les*

autres membres, qu'Andrenio, émergeant des ruines de sa caverne, appréhende le *mundus*, *Cr. II*, p. 526 b, cf. aussi *Crisi IX* p. 600. A propos de la thématique des cinq sens, cf. « Jacob Boehme, Urania Vietrix », par Andrée Thill, Univ. de Haute Alsace, 1989.

26. *Crisi IX*, p. 601 a.
27. U.S. p. 603 a,b.
28. *Crisi III*, p. 536 a
29. Cette attraction du ventre est mise en évidence dans la parabole qui ouvre la *Crisi II*. La "chute" en est la recommandation adressée par Dieu à l'homme : la seigneurie qu'Il lui accorde à l'égard de l'univers doit s'exercer *par l'esprit, non par le ventre*. *Crisi II*, p. 526 a.
30. Dieu seul crée par addition. La multiplication, en revanche, est le seul processus possible de création humaine.
31. León (L. de) - *Les noms du Christ.*, Trad. R. Ricard, Paris, Etudes augustiniennes, 1978, L. III, *Fils de Dieu*, p. 296.
32. Cf. *Agudeza, Op. Cit.*, p. 280.
33. *Crisi V*, p. 557-558
34. *Crisi VIII*, p. 589 a.
35. Cet exposé ne rend pas compte de toutes les modulations sémantiques du terme **goût** dans le *Criticón* et, *a fortiori*, des procédés d'utilisation qui le mettent en valeur. Il appelle donc une suite.

III

Topos, Mythos, Logos :

L'utopie, de Platon aux temps modernes

Ruptures et continuités

(Actes de la Table ronde du 2 février 1989)

SUZANNE GÉLY
Université Paul Valéry, Montpellier III

DÉSIGNATION NÉGATIVE ET DÉNOMINATION UTOPIQUE

Introduction

Nous nous sommes proposé pour cette rencontre un sujet que n'épuisera pas l'échange de ce jour, si grands soient les talents qui ont répondu à notre invite. Ces talents, venus des plus belles baies du monde - modèles géographiques de nos propres utopies ? - nous les remercions de leur présence et de leur participation, comme nous remercions ceux qui ont bien voulu venir, pour les écouter, mais aussi pour nous apporter leurs propres questions et leurs propres suggestions - tout particulièrement notre collègue philosophe et historien de la philosophie Francis Courtès.

Dans l'enquête sur la nomination, qui demeure au centre de notre visée, le mot et la réalité fictive d'utopie - *ou-topia* -, terme forgé tardivement par Thomas Moore, mais préparé, ne serait-ce qu'analogiquement, par le sémantisme de la désignation grecque *outis* personnifiée dans le mythe et le nom homériques du célèbre cyclope, le mot *outopia*, avec son substrat et ses développements imaginaires, pose le problème de la désignation négative et, partant, de la dé-nomination.

Faute de nommer ce que l'on conçoit comme non réel, en effet, on le désigne à partir du réel : puisqu'il est impossible de nommer négativement, on dénomme. *Outis* dit et signifie « pas un » : « un » est pensé en même temps que nié. Il en va de même pour *topos* dans *outopia*. Négation imparfaite, puisque *Outis* est une personne caractérisée chez Homère, une personne qui s'appelle « Personne »¹. Et dans le cas de l'*Utopia* de More, comme dans les figurations mythiques ou dans les conceptions philosophiques qui ont prélué à son invention, des modèles président à sa

représentation, si novatrice qu'elle puisse paraître. *Utopia* est un lieu chez Thomas More, comme *Outis* était une personne chez Homère. On sait au moins, dès le titre de l'œuvre, qu'il s'agit d'une île² : « *De optimo genere rei publicae statu deque nova insula Utopia* ».

« *Nova insula Utopia* » C'est une île, et, ou mais, une île neuve... c'est-à-dire révolutionnaire. Il va de soi que, du moins dans les cultures occidentales, fictions utopiques, littératures et gestes révolutionnaires s'engendrent mutuellement. En sorte que, méditant à notre manière sur une question de linguistique historique, nous pouvons contribuer aussi à la réflexion que suscite en Europe le bicentenaire de 1789.

J'ai dit linguistique historique. Et je lance un nouvel appel aux techniciens de cette science. Car je crois à la nécessité d'une interdisciplinarité chez les philologues, les philosophes et les historiens des civilisations, surtout antiques³. La forme des mots et la structure de leurs énoncés sont évidemment affectés, en effet, par leur environnement culturel, comme les mots forgés et leurs agencements ne laissent d'informer non seulement les lettres et les arts mais aussi les peuples et leur histoire.

De telles remontées et redescentes du temps, du temps où se forge et s'énonce la parole, jointes à l'exploration des territoires qui la marquent ainsi que des peuples qui la prononcent, qui en font usage et qui lui donnent sens, nous affrontent au redoutable problème des rapports et rencontres entre l'affabulation et le discours rationnel, entre mythos et logos. Rencontres et rapports évidents, mais non pas explicites, et c'est à cette explicitation que nous avons souhaité nous consacrer aujourd'hui : afin de nous mieux connaître nous-mêmes, en bons disciples de Socrate et de toutes les sagesse qui s'apparentent à la sienne : et de mieux connaître, à cette fin, notre culture présente qui, jusque dans ses ambitions et ses exploits sidéraux, charrie les utopies du vieux monde... A moins que le rêve ancien de paradis ne doive être tenu pour un archétype plutôt que pour un héritage - encore que le terme d'archétype ne recèle dans sa forme une référence à l'ancien ou au primitif, et donc à un certain rôle, au moins conceptuel, du temps - ? ou encore, abstraction faite, délibérément, de toute diachronie, comme un pur paradigme ?... Quiconque, par conséquent, tente d'exprimer, en termes de raison mais sans exclure de sa démarche l'investigation de l'irrationnel, le rapport de l'homme au monde et à lui-même, a son mot à nous dire, et nous remercions bien vivement tous ceux-là qui ont accepté d'être aujourd'hui parmi nous.

Quel est donc le lieu de ce non-lieu, et le sens de cet apparent non-sens qu'est la fiction utopique ? Sans doute - et je pose la question aux spécialistes de la pensée de Platon, existe-t-il quelque relation entre le cratylisme et la dénomination utopique⁴, ainsi qu'avec les affabulations qui la préparent ou la sous-tendent dans les mythes de l'âge d'or ? Nous savons bien, aussi - lecteurs d'Horace que nous sommes, et en particulier de son épode XVI - que la fiction utopique apparaît de préférence dans les situations de désarroi, personnel ou collectif ou les deux ensemble. Les connaisseurs de la pensée antique et les historiens des littératures et des civilisations des Temps Modernes, *stricto sensu*, mettront sans doute à jour la spécificité de certaines utopies - ce serait cela, la modernité ? - mais en même temps se percevra peut-être soit la continuité soit l'analogie entre les « îles fortunées » ou les républiques idéales des Anciens, et certaines planètes heureuses des rêveries ou des entreprises utopiques modernes, *lato sensu*... Question finale, pour aujourd'hui : l'insularité spatiale du modèle utopique le plus fréquent se double-t-elle d'une insularité temporelle ? Ou l'utopie fait-elle bon ménage avec les cycles ou les évolutions voire les ruptures révolutionnaires de la durée ? Mais il est temps d'en revenir à notre « non-lieu » !

NOTES

1. Sans doute est-il symptomatique, de manière analogue, que le terme qui, en latin, désigne le masque, *persona* (ce qui dérobe la figure de l'acteur au profit du rôle qu'il doit jouer) reçoive dès Cicéron, et parallèlement, une valeur positive. Cf. *de Or 2, 134* ; « *sine personis atque temporibus de universo genere quaeritur* », et surtout qu'en français le mot « personne » ait fini par désigner ce qui fait le propre, voire l'essence d'un individu - à côté d'une valeur négative dans laquelle joue sans doute davantage la réfraction de la locution *ne... pas*, que le souvenir de l'ancienne connotation, privative sinon négative, de l'étymon latin. Le masque porte lui-même des traits distinctifs...
2. Comme le sera, entre autres, *le Cratère, ou Marc dans son île*, de Fenimore Cooper (voir l'édition et la représentation de cette utopie par Michel Butor, dans la collection « Ressources ». Genève-Slatkine. 1980). On notera l'analogie structurelle entre l'œil du cyclope, le cratère, l'île...
3. Un appel déjà entendu par nos collègues montpelliérains, lors du colloque de 1987 : et depuis par Michel Casevitz, ainsi que Raymond Chevallier et Dominique Briquel, qui joignent, à la compétence linguistique, le savoir et l'expérience archéologiques.
4. Il est sans doute significatif que ce soit dans le *Sophiste* (257 b-c) que l'auteur du *Cratyle* ait mis dans la plus vive lumière le lien entre nommer et nier. On a besoin, dit-il, du non-être pour compléter l'être, de la négation pour compléter l'affirmation. Or la négation, étant relative, ne s'oppose pas à l'affirmation mais elle l'inclut. On la trouve donc à l'origine du discours, et spécialement de la parole qui dénomme.

MARIA-LUISA SILVESTRE
Université de Naples

LA PREMIÈRE POLITIQUE DE PLATON :
MODÈLES GÉOGRAPHIQUES
ET LIEUX DE L'UTOPIE POLITIQUE CHEZ PLATON

Cet entretien vise à vérifier l'hypothèse qui institue une correspondance dans l'oeuvre de Platon entre les modèles géographiques et les moments de la vie pratique, de la morale et de la politique.

Les descriptions géographiques peuvent être de deux types : 1) cosmographiques, c'est-à-dire concernant le monde tout entier; et, 2) chorographiques, illustrant un lieu particulier bien déterminé. Chez Platon nous trouvons, en grande quantité, ces deux types de description, mais Platon n'est pas un géographe et il n'entend pas l'être; il exploite -voilà ce que nous voulons vérifier- ses connaissances géographiques pour construire des modèles qui soient pour lui des paradigmes à l'intérieur de sa vision morale et politique. En particulier nous considérons que l'on peut instituer un parallélisme entre, d'un côté, la cosmographie platonicienne, description imaginaire de l'univers dans son ensemble, et le monde de la morale ; de l'autre, entre la chorographie imaginaire d'une ville avec ses propres caractéristiques physiques et celles du milieu, et le monde de la politique¹.

Il y a donc deux utopies politiques² qui sont en correspondance avec les utopies géographiques: l'utopie sur l'univers dans sa configuration physique est le paradigme de la morale, entendons l'univers comme lieu où il est possible de séparer visiblement le bien du mal, la justice de l'injustice, le vrai du faux; l'utopie qui illustre un lieu particulier, est le paradigme de la politique, c'est-à-dire de l'homme qui agit dans une ville très heureuse, et qui vit dans la paix.

Bien sûr les passages que l'on peut utiliser pour illustrer notre hypothèse de travail sont nombreux, mais nous voudrions citer seulement les deux exemples, les plus significatifs, à nos yeux, c'est-à-dire des passages du *Phédon* pour répondre à la première partie de notre question et des passages du *Timée* et du *Critias* pour donner des réponses à la deuxième partie.

Donc, à la morale du *Phédon*, selon laquelle il est beau de mourir, pour recevoir une vraie connaissance, correspond dans le même dialogue une description géographique de l'univers, dans laquelle on traite des lieux divers que les âmes vont habiter, selon leur propre conduite.

La description d'Atlantide dans le *Critias*, qui tire son nom du grand-oncle de Platon, correspond, plus ou moins, au projet politique de la *République* de Platon -un projet inspiré de l'idéologie de l'aristocratie athénienne, dont le but précis, bien exprimé dans la *Constitution des Athéniens*, dont l'auteur était peut-être Critias³ même, était de poursuivre la démolition de la démocratie à Athènes⁴.

Pour notre analyse il faut commencer par le *Phédon*.

Nous savons que le *Phédon* est le dialogue dans lequel Platon raconte le dernier jour de la vie de Socrate. Il décrit Socrate tout à fait serein face à la mort, qu'il pouvait éviter. Au contraire, le philosophe montre bien qu'il la désire. Il n'est pas possible, ici, de suivre tous les arguments utilisés par Socrate pour démontrer l'immortalité de l'âme: nous pourrions dire, à ce propos, qu'il s'agit d'une *consolatio* consacrée à ses amis qui seront spectateurs de sa mort.

Dans ce contexte Socrate fait dire à Evène qu'il doit le rejoindre tout de suite: s'il est philosophe, s'il participe dignement à la philosophie socratique, Evène, ainsi que tout le monde, aura le désir de suivre Socrate dans l'autre vie. En effet, «il y a des gens pour qui... il vaut mieux d'être mort que de vivre»⁵.

Cela signifie naturellement que pour le philosophe, c'est seulement à travers la mort, que toutefois on ne peut se donner soi-même,⁶ qu'on peut atteindre le *lieu* de la véritable connaissance.

Socrate dit clairement que «à qui doit là-bas *faire un voyage* il sied d'entreprendre une enquête sur le *voyage en ce lieu*, et de conter dans un mythe ce que nous croyons qu'il est»⁷. Ce passage entier, qui précède les prétendues preuves de l'immortalité de l'âme, semble vouloir annoncer le mythe, qui sera présenté en conclusion. Il s'agit d'un passage où l'on parle des divinités qui prennent soin des hommes⁸, et des hommes qui, appartenant aux divinités, ne peuvent se tuer avant «que la divinité n'ait envoyé quelque commandement»⁹; mais ils acceptent la mort, la recherchent et l'attendent. Cébès avait exprimé des

doutes sur le fait qu'on puisse désirer la mort, étant donné que les hommes étaient au service de Dieu. «Dans quelle intention en effet des hommes véritablement sages fuiraient-ils des maîtres qui valent mieux qu'eux et, le coeur léger, s'éloigneraient-ils de ceux-ci?»¹⁰.

Socrate rassure son ami, dans ce passage du dialogue, non pas grâce à une argumentation philosophique, mais par son opinion personnelle: «Oui, dit-il, je l'avoue, Simmias et Cébès: sans la conviction que je vais me rendre, d'abord auprès d'autres Dieux, sages et bons, puis encore auprès d'hommes trépassés qui valent mieux que ceux d'ici, j'aurais grand tort de ne pas m'irriter contre la mort. Mais en réalité, sachez-le bien, ... j'ai bon espoir qu'après la mort il y a quelque chose, et que cela, comme le dit du reste une antique tradition, vaut beaucoup mieux pour les bons que pour les méchants»¹¹.

Voilà l'opinion du philosophe, son espoir, un espoir qui implique le monde de la morale: ce monde où il est sur le point d'aller est réservé aux hommes vertueux, qui enfin peuvent demeurer auprès de sages et bonnes divinités. Voilà ce que signifie exercer la philosophie: vivre sans la crainte de la mort et se préparer à la mort pour la vie qui la suit. Si les gens considèrent les philosophes avec mépris comme des moribonds, affirme Socrate, les gens disent en effet la vérité, sans toutefois la comprendre. La mort, en effet, -c'est la première définition que Socrate nous en donne- est «la séparation de l'âme d'avec le corps... l'âme, de son côté, à part du corps et séparée de lui, s'est isolée en elle-même»¹². Si nous considérons le but du philosophe, nous découvrons que son âme ne s'occupe pas d'aller à la recherche des plaisirs du corps, mais qu'elle tend simplement à «s'isoler en elle-même»¹³. Mais tout cela dans quel but? Pourquoi l'âme du philosophe tend-elle à «s'isoler en elle-même»? Socrate élimine tout de suite tous les doutes: c'est pour «posséder proprement l'intelligence»¹⁴. C'est pour cette raison que le philosophe tend à se libérer du corps: le corps lui est un obstacle dans cette recherche: les sens sont faibles et ne permettent pas d'atteindre à quelque chose de sûr et de précis; c'est seulement par un pur raisonnement que la vérité se révèle à l'âme «et sans doute raisonne-t-elle au mieux, précisément, quand aucun trouble ne lui survient de nulle part, ni de l'ouïe, ni de la vue, ni d'une peine, ni non plus d'un plaisir, mais qu'au contraire elle s'est le plus possible isolée en elle-même, envoyant promener le corps»¹⁵. Seule l'âme, en effet, peut atteindre la dernière réalité des choses, la justice en soi même, la beauté etc., c'est-à-dire les idées qui peuvent être seulement conçues si l'on s'approche de chaque chose par la seule pensée, «sans recourir dans l'acte de penser ni à la vue, ni à aucun autre sens... et cela, après s'être le plus possible

débarassé des ses yeux, de ses oreilles, et, à bien parler, du corps tout entier, puisque c'est lui qui trouble l'âme et l'empêche d'acquérir vérité et pensée, toutes les fois qu'elle a commerce avec le corps»?¹⁶

Tout est assez clair maintenant: les hommes vertueux sont ainsi les hommes sages, ceux qui tendent à acquérir la vérité et l'intelligence. Ces hommes désirent la séparation de l'âme et du corps, confiants dans *un voyage* qui les conduira à la vision directe des idées, à la connaissance et à la vérité. Socrate poursuit un réquisitoire contre le mal qui est produit par le corps et par les passions du corps: les guerres, les révolutions, les batailles, tous les maux les pires sont produits par le désir des richesses qui sont utiles pour les plaisirs du corps, toujours aux aguets; ainsi lorsque nous sommes en méditation, ils viennent nous distraire et nous empêcher de voir la vérité pendant notre vie. «Nous avons eu réellement la preuve que, si nous devons jamais savoir quelque chose, il nous faudra nous séparer de lui et regarder avec l'âme en elle-même les choses en elles-mêmes. C'est alors, à ce qu'il semble, que nous appartiendra ce dont nous nous déclarons amoureux: la pensée; oui, alors que nous serons trépassés, ainsi que le signifie l'argument, et non point durant notre vie! Si en effet il est impossible, dans l'union avec le corps, de rien connaître purement, de deux choses l'une: ou bien d'aucune façon au monde il ne nous est donné d'arriver à acquérir le savoir, ou bien c'est une fois trépassés, car c'est à ce moment que l'âme sera en elle-même et par elle-même, à part du corps, mais non pas auparavant »¹⁷.

Donc, l'existence d'un monde dans lequel on peut connaître la vérité est une nécessité morale et intellectuelle en même temps. En effet c'est seulement lorsque nous «aurons été séparés de la démence du corps, que nous serons vraisemblablement unis à des êtres pareils à nous; et par nous, nous connaissons tout ce qui est sans mélange»¹⁸. Socrate a démontré de cette façon la nécessité de l'existence de ce *lieu* où il est sur le point d'aller et a manifesté son espoir de pouvoir posséder là-bas «en suffisance ce qui fut de notre part le but d'un immense effort pendant la vie passée»¹⁹. Mais il s'agit d'un espoir, d'une opinion dont Socrate se dit sûr, mais qui reste toujours telle et requiert d'autres analyses. Dès ce moment, en effet, le dialogue va attirer l'attention sur un thème différent, c'est-à-dire sur les célèbres démonstrations philosophiques de l'immortalité de l'âme, sur lesquelles nous ne nous arrêterons pas. Ce qui nous paraît jusqu'ici confirmé, c'est que Socrate est convaincu de l'existence d'un *lieu* où les âmes sages peuvent se retrouver après leur mort en compagnie de divinités tout aussi sages et avoir la vision des réalités dernières.

Il faut laisser à présent les philosophes qui discutent philosophiquement de l'immortalité de l'âme et il faut reprendre le dialogue au point où Socrate commence *la description de ce lieu*, où il est sur le point d'aller et dans lequel l'âme, qui y a été conduite par son démon, emporte avec soi exclusivement sa propre culture et ses propres habitudes²⁰. Il s'agit d'un voyage long et difficile, observe Socrate, s'il faut avoir un guide, mais l'âme bonne suit docilement son démon, et trouve la compagnie des divinités; de cette façon elle peut attendre l'accomplissement de son temps dans l'Hadès, pour revenir dans le lieu qui lui appartient. Aller et revenir, donc: de la terre à la terre. Ici va commencer la véritable description du monde de l'au-delà, un monde qui est toutefois en même temps sur la terre et dans la terre. Socrate, en effet affirme que la terre est très grande et possède des lieux extraordinaires. Il s'agit bien sûr d'une hypothèse de son imagination, qu'il dit ne pas pouvoir démontrer. La terre, dit Socrate, est ronde, elle se tient d'elle-même, elle n'a pas d'appui, il suffit que l'univers soit le même dans chaque partie et la terre sera parfaitement en équilibre²¹. L'univers, donc, doit être rond ainsi que la terre, s'il l'environne de même de tous côtés. La partie habitée, du Phare aux Colonnes d'Hercule, n'en est qu'une petite partie; même la mer Méditerranée, dit Socrate de façon admirable, est seulement un grand étang pour les grenouilles. Beaucoup de gens habitent des lieux qui ont des caractéristiques semblables. La terre présente beaucoup de cavités aux formes différentes dans lesquelles l'air et l'eau confluent. Jusqu'ici la description de la terre paraît suffisamment fidèle et répond à des critères scientifiques²² et peut-être pouvons-nous déterminer les noms des géographes que Platon a utilisés. Mais l'imaginaire géographique de Platon plane et se libère complètement; à côté de ce morceau de terre qui est habité par nous mêmes et par d'autres gens, il pose l'existence d'une autre terre, qu'il indique comme «la véritable terre» planant dans le ciel pur où il y a beaucoup d'étoiles, le ciel que la plupart des gens appellent du nom d'éther.

L'eau, le brouillard et l'air sont des sédimentations et tombent dans les cavités où nous vivons, croyant vivre *sur* la terre²³. Alors on comprend que pour Socrate il y a seulement *une* terre et que la mer Méditerranée et les villes et les pays qui sont baignés par elle sont à l'intérieur de ces cavités, dans lesquelles se trouve en effet l'eau de la mer, mais aussi beaucoup d'air. Evidemment l'espace énorme qui nous environne nous empêche de voir les confins de la caverne et nous sommes induits à croire vivre «sur» la terre, non «dans» la terre.

Afin d'illustrer clairement tout cela, il établit une analogie très efficace entre les hommes et les animaux qui vivent dans la profondeur de la mer. Ceux-

ci, habitant dans la mer, croient que le ciel est la mer et, n'ayant jamais pu émerger de la mer «par inertie ou faiblesse», ni voir les régions habitées par les hommes, n'ont pu constater que celles-ci sont plus pures que les régions sous-marines sous-jacentes. Nous aussi, de la même façon, nous appelons l'air ciel, et ne sommes pas capables d'atteindre les confins de l'air, parce que, dans ce cas-là nous comprendrions que ce n'est que l'éther, situé au-delà de l'air, qui est le véritable ciel et que seulement la terre située au dehors de la caverne est la terre véritable.

Les horizons semblent s'étendre beaucoup, la terre que nous habitons est seulement une des nombreuses cavernes de la véritable terre, qui la contient, comme pour la protéger en elle-même. Socrate, toutefois, ne manque pas d'observer que seulement *sur* la terre toutes les choses sont belles, pures et parfaites et dans sa comparaison notre caverne présente les mêmes imperfections que la profondeur de la mer montre par rapport aux lieux que nous habitons.

La fable est bien jolie et Socrate continue sa narration, tout en compliquant sa description. La terre véritable, pour qui l'observe d'en haut,²⁴ est ronde comme une balle composée de douze pièces, une sorte de dodécaèdre, le solide le plus semblable à la sphère. Elle présente des couleurs vives, splendides, par rapport auxquelles les couleurs de nos peintres sont une pâle image. Il y a beaucoup d'arbres, de fleurs, de fruits, d'or et d'argent, toute chose est d'une pureté absolue, grâce à l'éther qui l'enveloppe et qui empêche tout dommage et toute décomposition, comme il arrive, par contre, chez nous à cause de l'action de l'eau et de l'air, dit Socrate.

Elle est habitée par de nombreux animaux d'espèces différentes et par des hommes, dont la plupart habitent à l'intérieur, d'autres au bord de l'air²⁵, d'autres encore sur des îles environnées par l'air. L'air pour ceux-ci est ce que la mer est pour nous: ce qui pour nous est l'air, pour eux c'est l'éther²⁶. Les saisons sont toujours bien agréables et les hommes qui vivent là ne tombent jamais malades, ne sont pas sujets à la décomposition et aux dommages qui caractérisent les autres choses.

Ici nous croyons qu'il faut souligner l'insistance de Socrate sur le fait que cette sorte de Paradis sur terre est habité par des *hommes*, non pas par des âmes, mais par des hommes qui ont une vie très longue et qui ont la vue, l'ouïe, l'intelligence et les autres facultés, bien plus développées que chez les hommes des cavernes. Il y a aussi des bois sacrés et des temples des divinités, qui sont leurs véritables maisons, et les divinités vivent avec les hommes. Voilà la surface de la terre, où les hommes dans leur véritable réalité, celle de l'âme, demeurent après la mort, s'ils ont mené une vie sage.

Mais ceux qui parmi eux ont mené une vie consacrée aux plaisirs du corps ne sont pas destinés à demeurer dans un lieu de délices, surtout dans un lieu où il y a tout ce qui est réel, pur et vrai, selon les adjectifs que Socrate utilise sans cesse dans ce passage. Ils sont destinés à descendre plus bas que les cavernes où ils ont vécu, pendant ce que nous appelons leur vie sur la terre. Nos cavernes sont elles-mêmes percées de souterrains qui communiquent entre eux. Beaucoup de fleuves d'eaux froides et chaudes coulent dans les cavernes, fleuves d'eaux boueuses comme en Sicile les fleuves de boue et de lave²⁷. Ces eaux vont en haut et en bas sans interruption. Un gouffre parcourt la terre tout entière et y a été appelé Tartare par Homère et les autres. A l'intérieur s'opère la confluence de tous les fleuves²⁸. Les fleuves principaux sont quatre: l'Océan le plus éloigné du centre, l'Achéron qui se cache sous la terre jusqu'à l'Aquérousiade, où parviennent les âmes des morts, le Pyriflégeon, et le Cocyte. Socrate, qui pour le monde d'en haut, avait parlé d'hommes, comme nous l'avons dit, pour le monde souterrain parle sans doute d'âmes de morts. Cela signifie que les morts doivent descendre tous dans l'Aquérousiade pour que chacun d'entre eux prenne son propre chemin. Parmi ces fleuves coule le Pyriflégeon qui parvient à l'extrémité de l'Aquérousiade et ensuite se jette dans le Tartare. Il s'agit d'un fleuve riche de feu. Le quatrième fleuve est le Cocyte, qui traverse le marais Styx et débouche dans l'Aquérousiade face au Pyriflégeon. Voilà complétée cette très étonnante description. Mais Socrate nous dit aussi de quelle façon il faut lire sa narration. En effet de 113d à 114d, Socrate décrit soigneusement quels sont les lieux réservés à chaque âme après sa mort. Lorsqu'elles sont parvenues au marais de l'Achérousiade, elle recevront prix et punition selon leurs mérites. Seules celles qui ont conduit une vie sainte pourront s'élever des cavernes terrestres et iront demeurer sur la vraie terre .

Seuls les philosophes auront ce privilège parce qu'ils ont l'habitude de vivre sans être indulgents envers les plaisirs du corps et qu'ils sont les vrais hommes dont Socrate parlait plus haut, qui vivent sans «liaisons du corps» et habitent des maisons si belles qu'il n'est pas possible de les décrire. La narration a été longue, mais on a déduit de façon évidente un rapport très étroit entre l'imaginaire géographique à propos de la forme de l'univers, et la morale des hommes. Un univers rond qui est dans l'éther, au centre duquel il y a la terre où vivent les âmes des philosophes, les vrais hommes «sans liaisons de corps», qui ont l'intelligence de la véritable réalité. Dans les cavités de la terre vivent ceux que nous croyons être les hommes, mais qui sont simplement un ensemble de corps et d'âme et ont une vision des choses comme dans la pénombre ou bien

dans la profondeur de la mer. Autour de ces cavernes, l'Océan, au dessous les fleuves de l'enfer, où les âmes sont conduites après la mort et où elles restent pendant tout le temps ou bien pour un temps déterminé suivant la gravité des fautes qu'elles ont faites. Voilà l'univers selon Platon: un lieu où séparer les âmes des bons d'avec celles des méchants, après qu'elles ont demeuré, pendant un temps déterminé, dans une caverne d'où elles se libèrent seulement avec la mort. La caverne représente le corps dans lequel l'homme est prisonnier pendant ce que nous croyons être la vie et qui est simplement une période où l'âme vit avec le corps dont elle doit se libérer pour atteindre la véritable connaissance par la vue, l'ouïe, l'intelligence et toute faculté bien développée.

La première partie de notre hypothèse, celle qui trouve une correspondance entre la description imaginaire de l'univers tout entier et la vision de la morale de Platon, semble ainsi vérifiée; il faut passer à présent à la deuxième partie de notre hypothèse, celle qui tente de démontrer une correspondance entre la description imaginaire d'une ville et le projet politique de l'utopie platonicienne. Il aurait été plus facile de vérifier cette correspondance si nous possédions tout entier le *Critias*, mais le dialogue, hélas, n'a pas été complété par Platon et nous devons tenter d'en comprendre les raisons. Nous devrions partir de la *République* mais il vaut mieux que notre démonstration parte des pages initiales du *Timée*. On sait que le *Timée* est l'un des derniers dialogues de Platon; toutefois Platon ouvre le dialogue par une référence claire à la *République*, en affirmant que la discussion de ce dialogue avait été faite le jour précédent. Cela peut signifier, selon plusieurs, que Platon, malgré son âge, avant de composer le *Timée*, partageait encore certaines idées principales de la *République*, qu'il abandonne dans le dernier dialogue des *Lois*, où, en effet, il désavoue sa pensée politique précédente. Dans le *Timée*, au contraire, des idées qu'il avait exprimées dans la *République*, apparaissent valables et partagées non seulement par Socrate, mais aussi par ses importants interlocuteurs politiques, parmi lesquels il y avait Critias qui a eu une grande importance -en bien comme en mal- dans l'histoire d'Athènes et dans la vie de Socrate. Voilà ce que Platon sauve de sa précédente élaboration: la république pour sa perfection devait prévoir que:

- 1) la classe des agriculteurs et des artisans soit séparée de la classe des défenseurs;
- 2) à chacun soit attribuée l'activité la plus convenable;
- 3) les gardiens observent seulement le devoir de la défense;
- 4) leur âme soit irascible avec les ennemis et sage avec les citoyens;

- 5) ils apprennent la gymnastique et la musique;
- 6) ils n'aient pas de biens matériels, mais seulement une récompense pour vivre avec modération;
- 7) la nature des femmes soit harmonisées avec celles des hommes;
- 8) les enfants et les mariages pour les militaires soient communs;
- 9) l'éducation des garçons soit suivie par l'Etat.

Il ne faut pas oublier que Socrate ne parle pas de la théorie du philosophe gouverneur; au contraire on considère possible de poursuivre le projet de séparation du pouvoir militaire et du pouvoir économique; surtout l'on envisage d'instituer une communauté des mariages et des enfants, afin de rendre les gardiens tout à fait généreux. Socrate, après avoir terminé le résumé de la conversation du jour précédent, manifeste un désir: il voudrait voir vivre un tel Etat; il dit qu'il voudrait écouter quelqu'un qui raconte «que ces luttes que soutient un Etat, il les affronte, lui aussi, contre d'autres Etats. Qu'il marche, comme il faut, à la bataille, que pendant la guerre, il se montre digne de l'instruction et de l'éducation donnée aux citoyens etc.»²⁹, mais il n'a pas la possibilité de faire cela et il prie Timée et Critias de parler pour lui. Afin de montrer la dignité de ses interlocuteurs, il ajoute que Timée est en condition d'accomplir ce devoir parce qu'il est «citoyen de la ville si bien policée de Locres en Italie»³⁰; mais cela ne suffit pas: ce qui rend Timée apte pour ce discours difficile, c'est en vérité la condition de la ville idéale présente dans la *République* et qui apparaît exclue dans le *Timée*. Timée, en effet, a occupé des charges publiques et «il s'est ... élevé aux sommets de toute philosophie»³¹, s'est distingué excellemment dans la philosophie et dans la politique en même temps. De même Critias, qui a été engagé en beaucoup de discussions et à propos de qui il n'est pas nécessaire d'ajouter quoi que ce soit. Il n'est pas étonnant que Critias parle le premier, parce que sa relation sur la guerre entre Atlantide et l'ancienne Athènes répondait parfaitement aux exigences de Socrate. Donc, sans doute, la première partie du *Timée* a-t-elle été composée avant la première rédaction de la *République* lorsqu'elle était restreinte aux livres I, II, III, IV, VIII, IX, selon ce que Capizzi a démontré récemment, c'est-à-dire sans les livres V, VI, VII et X où il désigne la classe des gouvernants, qui ne doivent pas être seulement *sophoi*, mais *philosophoi*³². Cela peut expliquer la référence initiale au jour précédent dans lequel avait eu lieu la discussion, et l'absence de toute référence à la doctrine du philosophe-gouvernant, qui aurait été annoncée -si nous voulons supposer que cette hypothèse soit valable- par les éloges que Socrate fait à Timée

et à Critias, qui étaient en même temps de bons politiques et d'excellents philosophes. Critias désire raconter une histoire que son grand-père³³ avait entendue de Solon. L'histoire concernait les grandes oeuvres de l'ancienne Athènes, et, en particulier, une des oeuvres qui était la plus importante. Tout d'abord il faut expliquer pourquoi nous n'avons pas de mémoire historique de ces événements. Et Critias explique que Solon, lorsqu'il vint en Egypte, connut des choses sur sa ville que personne ne connaissait en Grèce: à savoir que que la position géographique des villes helléniques les soumet aux cataclysmes qui effacent même la mémoire de ce qui a été; il n'en est pas de même pour les Egyptiens, parce que dans leur région les fleuves ne coulent pas des montagnes en produisant des inondations et en détruisant les villes avec les habitants; l'eau du Nil ne coule pas des montagnes, mais plutôt elle paraît jaillir de la terre; donc la région est protégée des inondations et elle peut garder le souvenir de ce qu'il est advenu, en donnant témoignage aux générations suivantes. En Grèce, par contre, dès le début de la diffusion de l'usage des lettres et de la naissance d'une nouvelle civilisation, un cataclysme apparaît³⁴ et les Hellènes redeviennent «enfants». De cette façon Solon apprend qu'il n'y a pas eu seulement une inondation, mais plusieurs; surtout il comprend qu'en terre grecque est née «la race la meilleure et la plus belle parmi les hommes»³⁵ de laquelle ils étaient eux-mêmes les descendants. Cette ville était très bien organisée militairement et du point de vue de ses institutions: «En premier lieu, la classe des prêtres séparée de toutes les autres et mise à part, puis la classe des artisans»³⁶ et pareillement les autres; les militaires devaient ne pas s'occuper d'autre chose que de la guerre. On cultivait les sciences et la déesse demeurait elle-même en ce lieu qu'elle avait choisi pour «l'harmonieux mélange des saisons»³⁷.

Voilà la première note géographique sur la ville idéale. Cependant elle nous paraît en contradiction avec ce qui a été affirmé à propos des inondations de cette terre, mais peut-être cela avait-il une valeur morale dont nous parlerons ensuite. La ville ancienne, qui était très bien organisée, avait mené à bien des entreprises, mais il fallait donner témoignage de l'une d'elles en particulier. Athènes, en effet, avait été capable de détruire une armée puissante qui envahissait «à la fois l'Europe et l'Asie et se jetait sur elles du fond de la mer Atlantique»³⁸. Il faut supposer que, si telle avait été son entreprise la plus étonnante, l'armée qui l'envahissait, ou bien qui envahissait l'Europe et l'Asie, devait être bien puissante et très bien organisée et devait arriver d'une ville très riche; autrement elle n'aurait pas pu organiser une entreprise de ce genre et, surtout, l'ancienne ville d'Athènes n'aurait pas eu de difficulté pour sa victoire et sa victoire même n'aurait eu guère de mérite.

La description d'Atlantide est très minutieuse à l'opposé de celle d'Athènes, dont l'on a décrit simplement le climat bien tempéré. D'ailleurs il faut observer que le lieu où était Athènes était bien connu de tous les hommes. On connaissait ses difficultés géographiques, la mauvaise irrigation et les aspérités du territoire, qui étaient les caractéristiques de l'Attique tout entière et de la plupart de la Grèce. Un territoire en butte à tant de difficultés objectives ne pouvait être décrit comme lieu d'une ville idéale: voilà la raison qui détermine la nécessité de décrire en particulier la ville ennemie d'Athènes, qui était, bien sûr, plus grande qu'elle. Nous suivons la description de cette ville fantastique: elle était protégée par le détroit de Gibraltar, qui, pouvait apparaître comme un port difficile, « un havre au goulet resserré »³⁹ bien que l'on pût le traverser. De l'autre côté il y avait une île plus grande que la Lybie et l'Asie mises ensemble, où dominait « un empire grand et merveilleux »⁴⁰. Mais Atlantide étendait ses possessions au-delà du détroit jusqu'à l'Égypte et à l'Etrurie. Athènes réussit à s'opposer à cet empire et à en empêcher l'avancée. Il n'est pas donné de savoir de quelle façon et pourquoi cela fut possible. C'est un mystère: On n'en parle même pas dans le *Critias* et dans le *Timée*, cependant Platon ajoute qu'à cause d'inondations et de tremblements de terre Atlantide et Athènes disparurent dans le néant. Donc, deux villes remarquables, l'une parce qu'elle s'opposa à l'attaque de l'autre, tout en étant plus petite, et l'autre parce qu'elle était puissante et avait une très bonne position. Et cependant toutes les deux disparurent dans le néant: de là naquit leur mythe et celui des institutions qui les caractérisaient. Le sens de la métaphore proposée nous semble clair. Il faut souligner qu'il n'y a pas d'accent de mépris à l'égard de la puissance royale qui régnait en Atlantide. La grandeur d'Athènes naissait de la débâcle infligée à l'ennemi si grand et si bien organisé.

D'ailleurs Platon rend commun le sort et le destin des deux villes pour louer l'Athènes des temps d'autrefois auxquels il attribuait quelques-unes des institutions qu'il proposait dans la *République*. Mais on peut voir aussi le projet de Platon de créer une superposition drôle et suggestive des deux villes, faisant glisser Athènes jusqu'au niveau de l'imaginaire Atlantide, presque jusqu'à les faire coïncider.

Revenons au *Critias*. Dans le *Timée* le Critias est annoncé. Critias, en effet, après l'introduction de son histoire, cède la parole à Timée qui, dit-il, est « celui d'entre nous qui est le meilleur astronome »⁴¹ afin qu'il parle de l'origine du monde, de façon qu'ensuite, comme s'il avait reçu « de lui les hommes nés de sa parole », il puisse commencer à raconter l'histoire de la guerre entre Athènes et Atlantide minutieusement, de façon à transférer dans la réalité « les citoyens

et la cité qu'hier vous nous avez représentés comme une fiction»⁴². Donc, peut-être, non seulement la *République*, mais aussi le *Timée* ont-ils connu de nombreuses rédactions successives⁴³; il nous étonne en effet que Critias parle le premier, racontant une histoire sous réserve de continuer après Timée, dont la narration sur l'univers ne pouvait pas être brève; mais cela ne suffit pas; il est difficile de comprendre la liaison entre l'introduction de Socrate et la longue narration de Timée. Socrate, en effet, désirait qu'on fasse vivre sa ville idéale, c'est-à-dire qu'on crée pour les institutions le scénario qu'il avait imaginé, pour les animer. La narration de Critias dans le *Timée* semble accomplir cette exigence; la même chose ne peut pas valoir pour la réponse de Timée, qu'on peut considérer comme plus proche de la description cosmographique du *Phédon*. Le discours de Critias dans le *Timée* et ce morceau de dialogue qui nous est parvenu aussi sous ce nom, nous semble plus en accord avec la demande de Socrate. Cela autorise notre hypothèse que le *Critias* n'était autre que la narration que Critias devait faire dans le *Timée*. On pourrait ainsi expliquer pourquoi dans le *Timée* le discours de Critias était réduit. Notre hypothèse, donc, est que le *Critias* que nous possédons n'était qu'une partie du *Timée*; mais Platon pour des raisons que nous allons expliquer, préféra couper le discours de Critias⁴⁴, en proposant sa narration sous une forme plus brève dans le *Timée*, en donnant à Timée la chance de parler longtemps de géométrie et de cosmographie, sujets qui l'éloignaient beaucoup de l'exigence politique que Socrate avait exprimée de façon très nette dans les premiers passages du dialogue.

Dans le dialogue du *Critias*, le sophiste commence son discours en disant qu'il est plus facile de parler sur des dieux que sur des hommes. En effet après cette prémisse il explique son programme qui sera de parler au début des Athéniens d'alors et des ennemis qu'ils combattirent et des forces et de l'organisation politique des uns et des autres⁴⁵.

Epheste et Athéna, raconte-t-il, reçurent du hasard le lieu où fonder la cité d'Athènes; Critias ne manque pas de remarquer que ces deux divinités obtinrent du sort cette région parce que elle était «naturellement appropriée à la vertu et à la pensée»⁴⁶; la liaison du territoire avec le développement de certaines caractéristiques de l'esprit humain est ainsi établie en dépit d'une évidente contradiction: si la terre était assignée par hasard, pourquoi justement cette terre-là, particulièrement appropriée au développement de la vertu et de l'intelligence, était-elle échue en partage à Epheste et Athéna? Ce ne fut-il pas un cas fortuit? De toute façon il confirme que le souvenir de cette ville, d'il y avait neuf mille ans, était désormais perdu, parce que, après chaque cataclysme, survivaient

seulement les montagnards illettrés; et qu'ils donnaient à leurs fils le nom de leurs illustres prédécesseurs, mais qu'ils n'étaient pas en condition de garder le souvenir de leurs faits et de leurs gestes.

D'ailleurs ils restaient dépourvus des choses nécessaires et n'avaient pas la possibilité de se consacrer aux recherches mythologiques⁴⁷. Ce détail aussi semble être en contradiction avec ce qui a été dit: le lieu ne devait pas être très heureux s'il n'y avait pas le nécessaire pour vivre et si les gens après une inondation restaient dans la plus grande pauvreté.

Les notices chorographiques sur l'ancienne Athènes étaient, donc, peu nombreuses et peu précises. La première des institutions que Critias trouve en commun avec la ville imaginée dans la *République* concerne la participation des femmes à l'activité de la guerre. Mais Critias fait la liste des autres institutions: la séparation, même physique, de la classe des artisans de celle des militaires et la défense pour les militaires de tout accès à la propriété privée. Ces derniers ne possédaient rien en propre, mais avaient tout en commun. Cela dit, Critias donne d'autres renseignements sur le milieu géographique de la ville et en particulier du territoire, en ajoutant qu'il était très fertile. Les difficultés de Platon sur ce dernier point sont évidentes; bien sûr, dit-il, la fertilité de l'Attique ne peut pas être comparée à celle du temps passé, elle est restée «comme le squelette d'un corps décharné par la maladie»⁴⁸ parce qu'elle a perdu, à cause des inondations, la partie grasse et molle de la terre. Les montagnes autrefois étaient couvertes de bois et bien irriguées par les eaux des fleuves qui à présent ont disparu. Le territoire était habité par de bons agriculteurs qui cultivaient leur terre avec soin. L'aspect même de la ville était différent par rapport à aujourd'hui: l'acropole était plus vaste; les quartiers du bas étaient habités par les artisans et par les agriculteurs et les quartiers supérieurs par les militaires qui habitaient de modestes maisons en commun. La différence entre les deux classes avait donc peu d'importance. Voilà ce que Critias nous dit sur ses ancêtres et cela nous paraît très restreint surtout par rapport à ce qu'il nous dira à propos d'Atlantide.

En effet la comparaison de l'Athènes d'autrefois avec l'Athènes de son temps ne pouvait donner à Platon la possibilité de libérer sa fantaisie; au contraire il semble vouloir surmonter la difficulté de faire croire que ce lieu, si peu généreux envers ses habitants, pouvait être le même où demeurait une ville heureuse et riche.

Cependant Platon n'exagère jamais, plutôt il parle d'indigence comme d'une conséquence des premières inondations et en tout cas il ne fait pas mention de richesse pour les deux classes dont il a parlé, ni d'oeuvres monumentales, exception faite pour une petite référence à l'Acropole.

Bien différente est la description d'Atlantide; ici il n'y avait aucune comparaison à faire. Atlantide, si jamais elle avait existé, avait disparu; et elle seule pouvait représenter la ville rêvée par Platon⁴⁹. La description véritable de la ville imaginaire est celle d'Atlantide, non pas celle de la sobre Athènes. Le lieu même où Poséidon bâtit sa ville se présente comme un lieu exceptionnel: au milieu d'une île il y avait une plaine qui était « la plus belle, dit-on, de toutes les plaines et la plus fertile »⁵⁰. Au centre il y avait une montagne basse sur laquelle alla demeurer Poséidon lui-même avec Clito, la femme qu'il aimait. Voilà la première différence avec l'ancienne Athènes. Athènes, en effet, fut bâtie par deux divinités, mais habitée dès le début par les hommes. Atlantide, au contraire fut habitée par une divinité et par ses fils. Poséidon d'abord fortifia la colline où il demeurait, tout en la ceignant de deux enceintes de terres et trois de mer; « ainsi elles étaient infranchissables aux hommes »⁵¹. Etant une divinité, il donna à sa terre le bien-être, à partir de l'eau qu'il fit jaillir en deux sources, l'une chaude et l'autre froide. Il partagea la terre entre les dix fils qu'il eut et en donna une partie à chacun d'eux. Seulement l'un d'eux avait la prééminence sur les autres qui entre eux avaient la même dignité de souverains. Le roi le plus vieux transmettait toujours le royaume à son fils aîné et cela permit de conserver le règne à travers beaucoup de générations et d'acquérir une extraordinaire richesse. L'île était bien fournie de métaux précieux comme l'or et l'horicalque inconnue. L'abondance de toute chose permit aux habitants d'Atlantide de construire des temples, des palais royaux, des ports et des arsenaux.

Dans ce cas-là aussi la description surpasse de beaucoup celle d'Athènes. Des aménagements grandioses permettaient, par des ponts, la jonction des enceintes de la mer avec celles de la terre. Le palais royal était sur la région la plus haute, et celui qui le recevait de ses ancêtres, le transmettait encore embelli à ses successeurs.

La précision avec laquelle Platon indique les dimensions des choses qu'il décrit est étonnante, surtout si on la compare à la description hâtive et superficielle d'Athènes. Les bâtiments sont décrits dans leurs couleurs et leurs lambris même. Il y avait beaucoup de statues d'or et de piscines pour les bains d'été et d'hiver. Ici aussi les militaires vivaient séparés des autres classes et cependant plus ou moins proches du roi selon leur fidélité.

A la description minutieuse de la ville correspond une description elle-même soigneuse de la région et de son organisation. Le territoire était partagé en de nombreux petits morceaux. Chacun d'eux donnait ce qu'il fallait d'hommes et d'armes pour la guerre. En ce qui concerne les pouvoirs, les rois avaient le

pouvoir suprême, mais les rapports entre eux étaient réglés d'après des décrets de Poséidon qui étaient écrits «sur une colonne d'orichalque»⁵², située là où se tenait la réunion périodique des rois, et où ils juraient qu'ils gouverneraient toujours selon les lois de leurs pères, et qu'ils puniraient le transgresseur d'un tel serment.

Il s'opérait de cette façon un contrôle réciproque selon la loi divine, une loi qui assignait à chaque roi des devoirs particuliers, mais surtout qui les empêchait de se combattre l'un l'autre et imposait de se prêter aide et de délibérer tous ensemble sur les plus importantes questions concernant la paix et la guerre.

Une sorte de fédération⁵³, donc, avec la direction confiée au plus âgé qui, toutefois, ne pouvait donner la mort à aucun des autres rois «si tel n'était pas l'avis de plus de la moitié des dix rois»⁵⁴.

Critias explique que tant que le sang divin coula dans les veines des habitants d'Atlantide, ils vécurent dans le luxe mais sans s'enivrer de richesses. Mais «quand l'élément divin vint à diminuer en eux, par l'effet du croisement répété avec de nombreux éléments mortels, quand domina le caractère humain, alors, incapables désormais de supporter leur prospérité présente, ils tombèrent dans l'indécence»⁵⁵. Et Jupiter décida alors leur punition pour les purifier et les rendre meilleurs. Le *Critias* s'interrompt ici, avant que Jupiter ne prononce son jugement. Les historiens s'en demandent la raison et l'on a dit que Platon voulait s'adonner aux *Lois*. Cela pourrait être vrai; mais pourquoi ne voulut-il pas continuer un récit qu'il avait commencé avec tant de soin et d'abondance de détails? Si nous revenons à nos considérations, nous pourrions aussi reprendre notre hypothèse que le *Critias* n'était que le contenu du discours de Critias dans le *Timée*, qui ensuite allait prendre d'autres directions et c'est pourquoi Platon l'aurait interrompu, en insérant dans le *Timée* une version plus brève du récit. La mise en chantier des *Lois* peut probablement l'avoir détourné, mais selon nous une autre motivation plus importante peut être alléguée: dans la constitution de l'Athènes ancienne Platon cite des institutions présentes dans la *République*, mais pas celle à propos du gouvernement des philosophes-rois comme nous l'avons déjà dit. Au contraire cette dernière, assurément la plus importante selon Platon, n'apparaît même pas dans le résumé du *Timée*. Donc, ou bien elle n'avait pas été élaborée lorsque Platon composait la première partie du *Timée* qui devait avoir comme thème central le récit de Critias, ou bien elle avait été déjà dépassée. Mais, sans doute, Platon en racontant le mythe d'Atlantide comprend-il intuitivement la différence principale entre l'ancienne Athènes constituée seulement de deux classes, des artisans et des militaires, et Atlantide, constituée de trois classes, la classe des rois, des militaires et des artisans.

Et la première n'existait ni dans le résumé de Socrate du jour précédent, ni dans la constitution des Athéniens dont il parle dans le *Critias*. Il est évident que la supériorité d'Atlantide était donnée par cette classe des rois qui était sage parce qu'elle était de race divine; des rois, qui tout en possédant des richesses énormes, «avec une clairvoyance aiguë et lucide, (ils) voyaient bien que tous ces avantages s'accroissent par l'affection réciproque unie à la vertu et qu'au contraire, le zèle excessif pour les biens et l'estime qu'on en a, font perdre ces biens eux-mêmes, et que la vertu aussi périt avec eux»⁵⁶. De cette classe l'ancienne Athènes était dépourvue et nous croyons que Platon introduisit cette classe dans la rédaction finale de la *République* comme élément essentiel pour la vie de l'Etat. Les dix rois sages rappellent les philosophes que Platon considère comme indispensables pour le gouvernement de la république idéale, et qui, avant les *Lois*, sont considérés encore comme tels dans le *Politique*, même s'il s'agit de rois politiques. Il s'agit de rétablir sur la terre, entre les hommes, une organisation divine; c'est seulement ainsi qu'on pourra battre la ville. Voilà la raison véritable pour laquelle Platon interrompt le *Critias*, selon nous; avec la fable d'Atlantide il a une sorte d'idée qui le conduit à revoir la *République* avec l'insertion des chapitres qui la rendront immortelle et qui précéderont de quelques années la composition du *Politique*.

Voilà la raison pour laquelle le dialogue que nous appelons *Timée* prendra la forme qu'il possède à présent, centré sur l'astronomie et la géométrie, et non pas sur la politique. L'imaginaire géographique qui sur le mythe d'Atlantide permettait à Platon de se libérer complètement, lui a peut-être donné cette idée qui fait de l'utopie politique de Platon en même temps un *unicum* et une constante de l'élaboration philosophique de tous les temps.

Nous avons donc vérifié notre hypothèse: de même que l'univers moral de Platon trouve sa correspondance dans la description du cosmos dans le *Phédon*, ainsi le projet politique de Platon trouve sa correspondance dans une ville idéale merveilleuse de tout point de vue: le milieu, le côté artistique, et surtout le gouvernement confié à une race royale, d'origine divine, sage et vertueuse.

Si la rédaction finale de la *République* se fit vers 366, pendant le troisième séjour de Platon à Syracuse, les pages initiales du *Timée* et le *Critias* dataient de quelques années auparavant, selon nous, et le *Politique* de quelques années après. Mais avec le *Timée*, tel qu'il nous est parvenu, le rêve était déjà terminé, donc, avant qu'il ne commençât les *Lois*.

Hélas, un rêve bientôt disparu pour Platon aussi.

NOTES

1. D. A. Dombrowski, *Atlantis and Plato' Philosophy*, "Apeiron", 15 (1981), p. 120, dit à juste titre : «The connection between geography and history may be so common-sensical to a modern reader as to blind him to the important insight Plato is making here, an insight whose origin was rather recent, i. e., in Herodotus (also see *Phaedo* 110-111)».
2. Sur les utopies grecques, entre les autres voir L. Giangrande, *Les utopies grecques*, "Revue des Etudes Anciennes", 78-79 (1976-77), pp. 120-128 et H. G. Gadamer, *Platos Denken in Utopien*, "Gymnasium", 90 (1983), pp. 434-455.
3. Voir L. Canfora, *Crizia prima dei trenta*, in G. Casertano, *I filosofi e il potere nella società e nella cultura antiche*, Napoli 1988, pp. 29 ss.. Voir aussi M. Gigante, *La costituzione degli Ateniesi. Studi sullo Pseudo-Senofonte*, Napoli 1953.
4. Canfora, *cit.*, p. 38.
5. *Phaedo* 62 a
6. 62 b-c
7. 61 e
8. 62 b, 62
9. 62c; à notre avis, K. Dorter, *Phaedo. An Interpretation*, Toronto 1982, p. 32, dit justement : "We must maintain a balance between the one extreme of the consummation (suicide) of our aspiration to the intelligible and the other extreme of animal-like devotion to the corporeal".
10. 62d.
11. 63b-c.
12. 64c.
13. *ibidem*
14. 65a
15. 65c.
16. 65a
17. 66c-67 a
18. 67a
19. 67b
20. 107 d; il s'agit "d'un discours invérifiable", mais, "malgré tout, Socrate tient à raconter ce mythe, en le considérant comme une incantation particulièrement utile" (L. BRISSON, *Platon, les mots et les mythes*, Paris 1982, p. 145).
21. 109 a
22. Voir Dorter, *cit.*, p. 164.
23. Cfr. 109b-c
24. 110 b
25. 111a.

26. 111 a-b
27. 111e
28. 112e
29. *Tim.* 19c; "Il s'agit là d'un pastiche et plus précisément d'un récit pseudo-historique où Platon prend pour modèle Hérodote" (Brisson, *cit.*, p.22).
30. *Tim.* 20a
31. *ibidem*
32. Cfr. A. Capizzi, *Platone nel suo tempo*, Roma 1985, pp. 123 ss. e 155 ss.
33. Sur la généalogie de Critias et sur le débat autour son identification voir Brisson, *cit.* pp. 33 ss. et bibliographie.
34. Selon R.D.Mohr, *The platonian cosmology*, Leiden 1985, pp. 138, "the natural disaster...is repeatedly portrayed as a positive, non-moral source of evil which arises spontaneously".
35. *Tim* 23c
36. *Tim.* 24a; c'est clair que l'organisation de la *politeia* est pour Platon "un facteur décisif du succès et de l'échec de la guerre" (J. BORDES, *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, Paris 1982, p. 430).
37. *Tim* 24c.
38. *Tim.* 24d.
39. *Tim.* 25 a
40. *ibidem*
41. 27a
42. 26c; Brisson, *cit.* p. 163, dit: "Le discours de Socrate sur la cité idéale est assimilé à un mythe parce que la tradition relative à l'Athènes ancienne qui a correspondu à ce modèle dans la réalité s'est évanouie".
43. Voir par exemple T. G. Rosenmeyer, *Plato's Atlantis Myth: Timaeus or Critias?*, "Phoenix", 10 (1956), pp. 163-72
44. Pour une hypothèse semblable voir Welliver W., *Character, plot and thought in Plato's Timaeus-Critias*, Leiden 1977, qui soutient justement que "there have been surprisingly few attempts to understand" les deux dialogues "as a whole" (p. 2), et surtout que le Critias a seul l'apparence d'un travail incomplet» (v. PP. 6-7).
45. *Critias* 109a
46. 109d; Brisson, *cit.*, p. 27, à ce propos, observe: "Plusieurs de ces événements donnent lieu à des jugements de valeur explicites appelant la louange ou la blâme".
47. Brisson, *cit.*, p. 44, dit que seulement "avec l'apparition de la cité, le passé, que conserve la mémoire collective, fait l'objet de recherche".
48. 111b
49. Voir l'interprétation de F. Nestke, *Platon und Atlantis*, "Das Altertum", 26

(1980), p. 200; *contra* B. Brentjes, *Eine "neue" Platon-Atlantis-Dichtung*, "Das Altertum", 27 (1981), pp. 252-253.

50. 113c
51. 113e
52. 119 c
53. Voir M. L. Silvestre, *Il mito di Atlantide: un'ideologia federalista?*, "Senza Licenza de' superiori" II, n. 5, pp. 9-11.
54. 120c-d
55. 121b
56. 121a. Seulement à ce point de l'histoire d'Atlantide on peut parler de "mal moral", pas auparavant, comme Mohr, *cit.*, p. 138.

MARIA DAS GRACAS DE MORAES AUGUSTO
Université de Rio de Janeiro

LE DISCOURS UTOPIQUE DANS LA RÉPUBLIQUE DE PLATON

... ἀλλ' οὐ τούτου ἕνεκα, ἵν' ἀποδείξωμεν ὡς δυνατὰ
ταῦτα γίγνεσθαι. (...)

☞ Ἡττόν τι οὖν οἶει ἡμᾶς εὖ λέγειν τούτου ἕνεκα, ἐὰν
μὴ ἔχωμεν ἀποδείξαι ὡς δυνατόν οὕτω πόλιν οἰκῆσαι
ὡς ἐλέγετο ;

(*Rép.* V, 472 d-e)

Si nous considérons les renseignements que Platon nous donne dans la *Lettre VII*, nous constatons que sa réflexion sur la Politique a son origine, paradoxalement, au moment où il reconnaît l'impossibilité de rendre concrets ses projets d'intervention dans la vie politique athénienne.

Ses désillusions concernant l'activité politique ont été déterminées par deux événements cruciaux pour sa réflexion : la *Tyrannie des Trente* et la *mort de Socrate*¹.

Le premier suscite chez lui l'espoir d'un nouvel ordre qui gouvernerait à travers les chemins de la justice, mais, comme nous le savons, ce qui s'est passé c'est que les Trente ont gouverné de façon tyrannique, en essayant de compromettre dans leurs actions criminelles Socrate lui-même, le plus juste des Athéniens, qui pour ne leur avoir pas obéi, s'est exposé aux plus grands dangers².

Lors de la chute des Trente et de la restauration de la Démocratie, avant que de nouveaux espoirs ne puissent être formulés, la mise à mort de Socrate, par cette même Démocratie qu'il avait aidé à rétablir, a rendu Platon

méfiant à l'égard de la politique de son temps et bien qu'il « attendît toujours le bon moment pour agir »³, il finit par constater que, « en ce qui concerne toutes les cités qui existent à l'heure actuelle, absolument toutes ont un mauvais régime politique ; car ce qui en elles se rapporte aux lois se trouve dans un état pratiquement incurable, faute d'avoir été l'objet de soins extraordinaires aidés par la chance »⁴. De telles réflexions ne le conduisent pas seulement à faire l'éloge de la « droite philosophie »⁵ (ἐπαινῶν τὴν ὀρθὴν φιλοσοφίαν) et à affirmer que « c'est grâce à elle qu'on peut reconnaître tout ce qui est juste aussi bien dans les affaires de la cité que dans celles des particuliers »⁶, mais aussi à la conclusion que « le genre humain ne mettra pas fin à ses maux avant que la race de ceux qui, dans la rectitude et la vérité, s'adonnent à la philosophie n'ait accédé à l'autorité politique ou que ceux qui sont au pouvoir dans les cités ne s'adonnent véritablement à la philosophie, en vertu de quelque dispensation divine »⁷.

Ces deux éléments, si connus, ont un rôle fondamental dans la pensée de Platon, dans la mesure où ils compromettent la Philosophie et la Politique. L'événement politique de la Tyrannie demande au philosophe de penser sa tâche à travers l'optique du pouvoir, mais en désaccord radical avec le pouvoir du tyran, puisque ce pouvoir est la source de grandes injustices. Platon fait ainsi de la Philosophie le seul discours capable de dématérialiser le pouvoir politique de son aura de contrainte et, en le situant dans un autre τόπος, rend l'événement politique de la mort de Socrate déterminant de ce même τόπος, c'est-à-dire que la mort de Socrate - le premier philosophe athénien qui s'est presque toujours abstenu d'intervenir dans la vie politique⁸ - indique un domaine où l'idéal socratique de la vertu apparaît comme la forme juste de la Politique.

Cependant, cet idéal n'était pas à même de s'accomplir dans les Etats historiques, puisqu'il supposait aussi bien une action politique centrée dans la vertu - et celle-ci semblait toujours absente des cités - mais aussi parce que le pouvoir politique, en s'unissant à la Philosophie, se manifestait comme un « principe »⁹ qui, au-dessus des gouvernements et des gouvernés, le transforme en λόγος et ensuite en σοφία. Le citoyen est alors défini, non pas comme celui qui participe au pouvoir politique, comme Aristote le définira ensuite¹⁰, mais comme celui qui participe à ce même principe qui, en transcendant la communauté, engage la réflexion politique dans la métaphysique, en exigeant que le pouvoir soit pensé comme Etre. C'est peut-être là une des plus graves conséquences que Platon dégage de sa méditation

sur la mort de Socrate et qui laissera son empreinte sur toute sa Philosophie Politique.

Ainsi, ce que nous pouvons d'abord inférer de la lecture de la *Septième Lettre* c'est que ses destinataires ne sont pas seulement les amis et les parents de Dion (et ceux qui veulent faire de l'action politique une action juste), mais tous ceux qui pensent l'action politique comme pouvoir¹¹. Les conseils de Platon nous indiquent que la genèse de la théorie du « roi-philosophe » est fondée dans une « action » qui se dirige contre la tyrannie¹², en ne nous indiquant pas seulement une lutte contre le pouvoir absolu du tyran, mais contre les pouvoirs. Et cette lutte doit modeler une « action » qui soit capable de nous fournir une herméneutique de la communauté et de l'individu. Comment alors déterminer cette action s'il n'y a pas de place pour elle dans la cité ? Si la cité condamne Socrate, comment être fidèle à la Philosophie dans un Etat qui ne lui réserve que le renom d'inutile et de perverse ?¹³ Socrate a mené jusqu'au bout l'exercice de la Philosophie en choisissant la ciguë et ne laissant à ses disciples qu'une énigme sur l'existence, quand il a dit à ses juges : « Mais voici l'heure de nous en aller, moi pour mourir, vous pour vivre. De mon sort ou du vôtre, lequel est le meilleur ? Personne ne le sait, si ce n'est la divinité »¹⁴. Mais d'après le récit du Phédon, c'est encore Socrate lui-même qui nous laisse la piste pour déchiffrer l'énigme quand il dit à Criton : « Sache bien, mon bon Criton, que si l'on ne parle pas comme il faut on commet d'abord une erreur contre le langage même et, de plus, on fait du mal aux âmes »¹⁵.

Alors, c'est dans ce sentier que Platon articule sa pensée : en partant de la tâche laissée par Socrate, mais en réinventant la pratique socratique du dialogue dans la *parole écrite*. Celle-ci, comme lieu de l'imprécision par rapport à ce qui est pensé, ainsi que le corps est une prison pour l'âme, celle-ci donc doit, par cette même raison, assumer un sens historique en résistant au mouvement de l'Histoire. La parole du dieu suffisait à l'ancien sage et l'énigme qu'elle contenait provenait de son caractère divin¹⁶, comme nous l'apprend le fragment d'Héraclite à propos de l'oracle de Delphes dont le Seigneur « ne parle pas ni ne dissimule, mais indique »¹⁷. Au φιλόσοφος, à celui qui ne possède plus la sagesse originaire, il ne faut pas seulement les paroles mais aussi le *dialogue*, où la sagesse pourra émerger, même d'une façon précaire, une fois que, « après beaucoup d'efforts, lorsque sont frottés les uns contre les autres ces facteurs pris un à un : noms et définitions, visions et sensations, lorsqu'ils sont mis à l'épreuve au cours de contrôles

bienveillants et de discussions où ne s'immisce pas l'envie, vient tout à coup briller sur chaque chose la lumière de la sagesse et de l'intelligence, avec l'intensité que peuvent supporter les forces humaines »¹⁸.

Dans le dialogue l'*écriture* cesse d'être passive, bien qu'elle soit toujours insuffisante pour dire la sagesse. Si l'histoire se manifeste comme mouvement, l'*écriture* doit se constituer comme l'action qui oppose une résistance à la mondanité. A ce moment, la justice commence à jaillir comme la *règle de conduite* - autant de l'Etat que des individus -, qui rend légitime l'action du φιλόσοφος. Or, comme dans la cité historique il n'y a pas de τόπος pour le φιλόσοφος (la cité l'a condamné à mort), pour l'homme sage et juste tel qu'a été Socrate, il faut inventer une cité dont la φιλοσοφία soit le fondement. Il faut l'inventer, non pas avec les armes de la politique de différents Etats historiques, mais avec les armes de l'imaginaire, en faisant de « l'acte-écriture » d'inventer des cités l'action qui est possible au φιλόσοφος au cours du mouvement de l'Histoire. Et de là nous pouvons inférer une deuxième conséquence également grave de la réflexion platonicienne sur la *mort de Socrate* : la construction de la cité idéale comme un piège, comme un τόπος où la pensée même se met en question.

Aussi, des aventures de Platon à Syracuse nous ne devons pas inférer un idéal irréalisable, « utopisant » - qui a fait école à partir de la critique d'Aristote à l'endroit de la République¹⁹ - prédestiné à l'échec par son caractère anti-historique, mais une *tension* permanente entre l'Histoire et l'Utopie, qui confère à celle-ci une dimension essentiellement tragique.

C'est à partir de cette tension que nous comptons aborder les rapports entre la politique et l'utopie dans la République.

Le πάθος de l'invention utopique dans la *République* c'est la justice. Socrate, pour persuader ses interlocuteurs que la justice est vertu et sagesse, suscite une polémique, d'abord avec la tradition grecque à travers les définitions de la justice exposées par Céphale et Polémarque, en montrant comment tous les deux, étant infidèles à la vérité, ne peuvent pas être sages : « Si donc quelqu'un prétend que la justice consiste à rendre à chacun ce qu'on lui doit, et s'il entend par là que le juste doit du mal à ses ennemis, comme il doit du bien à ses amis, ce langage n'est pas celui d'un sage (οὐκ ἦν σοφὸς ὁ ταῦτα εἰπὼν); car il n'est pas conforme à la vérité (οὐ γὰρ ἀληθῆ ἔλεγεν); en effet il nous a paru évident qu'en aucun cas il

n'est juste de faire du mal à quelqu'un »²⁰.

Donc, ceux qui définissent ainsi la justice certainement ne sont pas des sages mais des hommes riches étourdis de leur puissance (ἢ τίνος ἄλλου μέγα οἰομένου δύνασθαι πλουσίου ἀνδρός)²¹.

Thrasymaque, le troisième interlocuteur de Socrate dans le dialogue, rend plus radicale la polémique, en définissant la justice comme l'intérêt du plus fort, et en identifiant ensuite le plus fort avec le gouvernant.

En articulant la contre-argumentation socratique, Platon ébauche lentement les différences entre le Sophiste et le Philosophe et, à partir de l'opposition qui se manifeste ici, il montre le radicalisme des discours de Thrasymaque et de Socrate. Pour Thrasymaque ce qui est le plus important dans le discours c'est la *réponse* et non pas *l'acte d'interroger*, qui est le fondement du discours socratique. Quand il définit la justice comme « intérêt du plus fort », celle-ci commence à être considérée comme une vertu essentiellement politique qui ne concerne pas une pratique individuelle, mais la théorie politique. Son argumentation est toujours logique, tandis que l'argumentation socratique est presque toujours ontologique ; cependant, il y a un point commun entre les deux discours, une fois que, autant pour Socrate que pour Thrasymaque, il n'y a qu'une définition de la justice possible : « Voilà, mon excellent ami, ce que je prétends qu'est la justice uniformément dans tous les Etats : c'est l'intérêt du gouvernement constitué. Or, c'est ce pouvoir qui a la force ; d'où il suit, pour tout homme qui sait raisonner, que partout c'est la même chose qui est juste, je veux dire l'intérêt du plus fort »²².

Et c'est exactement cette « coïncidence » qui permet le radicalisme des deux discours : pour Thrasymaque la définition de la justice est fondée sur la *force* et pour Socrate sur la *sagesse*.

Ainsi, nous arrivons à une impasse où le dialogue devient impossible : « est-ce qu'un Etat qui se rend maître d'un autre peut exercer sa domination sans employer la justice, ou s'il sera contraint d'y avoir recours ? »²³, demande Socrate. « S'il en est », répond Thrasymaque, « comme je le disais, c'est de l'injustice »²⁴.

Ce qui reste du dialogue entre Socrate et Thrasymaque est une absence où nous ne trouvons aucune définition de la justice mais seulement un τὸπος vide où ce qui n'est pas dit exige d'être manifesté par la parole.

Si Thrasymaque a raison, cet espace peut être rempli par le discours

historique - et dans ce cas-là Platon est d'accord avec le discours du sophiste, quand en observant le cours de l'Histoire on constate que dans les Etats existants c'est le droit de la force qui prévaut. Mais si Socrate a raison, le discours historique est insuffisant pour rendre compte de la nature humaine. S'interroger sur la justice, pour lui, ce n'est pas donner une réponse articulée sur les différentes situations de l'homme dans le monde, mais demander la règle de conduite qu'on doit suivre pour être heureux pendant son existence.

La recherche de cette règle de conduite nous conduit au discours utopique.

Socrate, malgré son ignorance, ne se laisse pas persuader par les beaux discours de Glaucon et d'Adimante quand ils définissent la justice comme nécessité, c'est-à-dire comme le résultat d'un accord mutuel que les hommes ont fait entre eux, une fois qu'ils ne peuvent pas seulement commettre des injustices mais qu'ils doivent aussi les subir. Ainsi, ceux qui pratiquent la justice ne le font pas parce qu'ils la considèrent comme vertu et sagesse, mais par crainte et par nécessité.

Le défi que les frères de Platon opposent à Socrate, consiste à faire l'éloge de la justice en montrant qu'elle est un bien qui vaut en soi et par ses conséquences. Pour élaborer son discours Socrate fait appel à un sens qui paraissait jusqu'alors subjugué par la parole : *l'exercice de la vision*. « Il me semble, mes amis, que cet éloge vous convient parfaitement ; (...) Mais plus j'ai confiance en vous », dit Socrate, « plus je suis embarrassé pour prendre un parti. D'un côté je ne sais comment défendre la justice ; il me semble que la tâche dépasse mes forces, et la preuve, c'est que je pensais bien prouver à Thrasymaque que la justice vaut mieux que l'injustice et que vous n'êtes pas satisfaits de mes raisons. D'un autre côté il m'est impossible de trahir la cause de la justice ; car je crains que ce soit une impiété, lorsqu'on l'attaque en ma présence, de perdre courage et de ne pas me porter à son secours. Le mieux sera donc de la défendre comme je pourrai. (...) alors une idée me vint à l'esprit et je leur dis : la recherche que nous entreprenons est très épineuse et demande, à mon avis, une vue pénétrante »²⁵.

L'art du discours donc n'est pas suffisant pour celui qui désire penser la genèse de la justice, il lui faut, alors, ajouter à la parole *l'acuité de la vision*.

Si l'on devait lire deux manuscrits dont les contenus seraient identiques mais dont la graphie serait pour l'un, des lettres minuscules, et pour l'autre, des lettres majuscules, il serait plus facile de lire si l'on

commençait par le deuxième. Il en va ainsi avec la justice. Si l'on veut découvrir son origine il faut commencer par l'endroit où elle se manifeste dans une échelle plus grande, la cité, pour ensuite vérifier comment elle se manifeste dans une échelle plus petite, c'est-à-dire, dans l'individu. C'est donc la *lecture* de la cité idéale qui permet à Socrate de chasser la justice dans un endroit obscur et difficile à explorer²⁶, pour la définir ainsi : « Ce que nous avons établi dès le début, quand nous jetions les fondements de notre Etat, comme un devoir universel, c'est ce devoir, si je ne me trompe, ou en tout cas quelque forme de ce devoir, qui est la justice. Or nous avons établi n'est-ce pas ? et nous avons répété plusieurs fois, si tu t'en souviens, que chaque individu ne doit exercer qu'un seul emploi dans la société, celui pour lequel la nature lui a donné le plus d'aptitude. (...) Et que la justice consiste à s'occuper de ses affaires, sans s'occuper de celles des autres »²⁷.

Et si cette définition de la justice est valable pour la répartition des classes qui composent la cité - l'artisan, le gardien et le roi-philosophe -, elle doit être également valable pour les individus. La justice se manifeste dans l'âme humaine comme l'harmonie entre les trois éléments qui la composent : l'ἐπιθυμία, le θυμός et le λόγος.

En réalité, le juste - individu ou cité - est celui qui, en ayant la sagesse, la tempérance et le courage, reconnaît la justice comme un principe inhérent à la φύσις, incapable donc d'être subverti par l'Histoire.

Le discours utopique naît donc de cette articulation entre le *voir* et le *dire* qui se manifeste par l'*écriture*. Dans ce sens, l'*écriture utopique* est l'action politique qui est possible au philosophe au milieu de la corruption de la politique pensée seulement comme pouvoir ; elle n'est pas un simple exercice de *ludus*, de divertissement philosophique, mais un apprentissage où ce n'est pas seulement le philosophe qui apprend : l'*écriture utopique* laisse aussi entrevoir le principe de la sagesse qui garantit le propre λόγος lui-même, en le cachant plusieurs fois derrière son propre discours pour que la sagesse soit toujours disponible pour tous les discours et toutes les écritures.

L'utopie, dans la *République* de Platon, n'est pas un paradigme comme l'a entendue la pensée moderne à partir de Thomas Morus mais le revers (le miroir) de la contemplation que le philosophe obtient en sortant de la caverne, quand, comme nous le dit Platon dans le Livre VII de la *République*, aux « dernières limites du monde intelligible est l'idée du bien, qu'on aperçoit avec peine, mais qu'on ne peut apercevoir sans conclure qu'elle est la cause universelle de tout ce qu'il y a de bien et de beau ; que dans le monde visible,

c'est elle qui a créé la lumière et le dispensateur de la lumière ; et que dans le monde intelligible, c'est elle qui dispense et procure la vérité et l'intelligence et qu'il faut la voir pour se conduire avec sagesse soit dans la vie privée, soit dans la vie publique »²⁸.

Celui qui sort de la caverne doit nécessairement y revenir, « vous devez donc, chacun à votre tour, descendre dans la demeure commune aux autres et vous habituer à regarder les ombres obscures », nous dit Socrate, « car une fois habitués à l'obscurité, vous y verrez mille fois mieux que les autres, et vous reconnaîtrez chaque image et ce qu'elle représente, parce que vous aurez vu les véritables exemplaires du beau, du juste et du bien. Ainsi notre constitution deviendra, pour nous et pour vous une réalité, et non un rêve, comme dans la plupart des Etats d'aujourd'hui, où les chefs se battent pour des ombres et se disputent l'autorité, comme si c'était un grand bien »²⁹.

Par le retour à la caverne l'« ascèse-descendante » du philosophe se constitue dans une « action politique » qui, en ne subissant pas le simple devenir de l'Histoire, garantit l'appréhension de son sens à travers un imaginaire qui se manifeste dans l'Histoire, mais qui a son fondement dans un principe qui la dépasse.

Ainsi, le philosophe fidèle à sa φύσις doit toujours revenir à Syracuse et, même s'il peut prévoir l'échec de son aventure, il ne lui est pas permis de choisir entre le λόγος et la δόξα, comme il est possible au φιλόδοξος ; sa μοῖρα est d'être fidèle à son écriture, et celle-ci, en tant que manifestation de la vérité, doit être vécue de la même façon qu'Œdipe a vécu son oracle.

NOTES

1. *Lettre VII*, 324 b - 325 a.
2. *Lettre*, VII, 325 a, 324 d-e : ... τά τε ἄλλα καὶ φίλον ἄνδρα ἐμοὶ πρεσβύτερον Σωκράτη, ὃν ἐγὼ οἰκεδὸν οὐκ ἂν αἰσχυνοίμην εἰπὼν δικαιοτάτον εἶναι τῶν τότε. Le texte grec de la Septième Lettre citée, est le texte établi par J. Burnet, *Platonis Opera*, Tomus V, pars II, Oxford University Press, 1944.
3. Les citations de la Lettre VII sont faites d'après la traduction française de M. Luc Brisson, Paris, Flammarion, 1987.
4. *Lettre VII*, 326 a.
5. *Lettre VII*, 326 a-6.
6. *Lettre VII*, 326 b.
7. *Lettre VII*, 326 b.
8. Apologie, 31 d-e : 'Ἐμοὶ δὲ τοῦτ' ἔστιν ἐκ παιδὸς ἀρξάμενον, φωνή τις γιγνομένη, ἥ, ὅταν γένηται, αἰεὶ ἀποτρέπει με τούτου ὃ ἂν μέλλω πράττειν, προτρέπει δὲ οὔποτε. Τοῦτ' ἔστιν ὃ μοι ἐναντιοῦται τὰ πολιτικὰ πράττειν. Καὶ παγκάλως γέ μοι δοκεῖ ἐναντιοῦσθαι· εὐ γάρ ἴστε, ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι· εἰ ἐγὼ πάλαι ἐπεχείρησα πράττειν τὰ πολιτικὰ πράγματα, πάλαι ἂν ἀπολώλη καὶ οὔτ' ἂν ὑμᾶς ὠφελήκη οὐδὲν οὔτ' ἂν ἐμαυτόν.
9. Voir Wollin, S. *Politica y perspectiva*, cap. 1.
10. « Un citoyen au sens absolu ne se définit par aucun autre caractère plus adéquat que par la participation aux fonctions judiciaires et aux fonctions publiques en général ». Aristote, *Politique*, 1275 a-20, Traduction de J. Tricot.
11. Ici on pourra voir déjà la polémique de Platon avec les sophistes, surtout la discussion avec Thrasymaque au Livre I de la République.
12. « Dans mes relations avec Dion, qui était alors jeune, je risque fort de n'avoir pas compris ce qui me semblait être le meilleur pour l'humanité, et en lui conseillant de mettre cela en pratique, je travaillais sans le savoir à assurer d'une certaine manière le renversement de la tyrannie ». *Lettre VII*, 327 a.
13. « Et cette remarque, c'est le cas présent qui me la suggère ; ici en effet on pourrait te répondre que, si le raisonnement ne fournit pas de quoi riposter à chacune de tes questions, en fait on voit bien que tous ceux qui

s'adonnent à la philosophie, et qui, au lieu de s'y livrer seulement dans leur jeunesse pour compléter leur éducation, et de l'abandonner ensuite, s'y attardent trop longtemps, deviennent pour la plupart des êtres tout à fait bizarres, pour ne pas dire tout à fait pervers, et que ceux qui paraissent les plus raisonnables ne retirent de cette étude qui te semble si louable d'autre fruit que l'incapacité à servir l'Etat ». *Rép.* VI, 487 c-d. (Traduction de Emile Chambry, Collection des Universités de France, Paris, Les Belles Lettres).

14. Ἄλλὰ γὰρ ἤδη ὥρα ἀπιέναι, ἐμοὶ μὲν ἀποθανουμένῳ, ὑμῖν δὲ βιωσομένοις. Ὅπότεροι δὲ ἡμῶν ἔρχονται ἐπὶ ἄμεινον πρᾶγμα, ἄδηλον παντὶ πλὴν εἰ τῷ θεῷ. *Apologie*, 42 a. Texte établi et traduit par M. Croiset, Collection des Universités de France, Paris, Les Belles Lettres, 1946.
15. *Phédon*, 115 e. Texte établi et traduit par Paul Vicaire, Collection des Universités de France, Paris, Les Belles Lettres, 1983. Εὖ γὰρ ἴσθι, ἦ δ'ός, ὦ ἄριστε Κρίτων, τὸ μὴ καλῶς λέγειν οὐ μόνον εἰς αὐτὸ τοῦτο πλημμελές, ἀλλὰ καὶ κακόν τι ἐμποιεῖ ταῖς ψυχαῖς.
16. Cette question a été développée par Giorgio Colli, *La nascita della filosofia*. Milano, Adelphi Edizioni, 1975, et *Dopo Nietzsche*. Milano, Adelphi Edizioni, 1974.
17. Héraclite, Frag. 93 : ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει. Diels & Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 8. éd. Berlin, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1956.
18. *Lettre VII*, 344 b.
19. Aristote, *Politique*, II, 1260 b-30, 1266 a-30.
20. *Rép.*, I, 335 e. Texte établi et traduit par Emile Chambry, Collection des Universités de France, Paris, les Belles Lettres, rééd.1981.
21. *Rép.*, I, 336 a.
22. *Rép.*, I, 339 a.
23. *Rép.*, I, 339 a.
24. *Rép.*, I, 351 b.
25. *Rép.*, II, 368 c-d.
26. *Rép.* IV, 432 c : « Dès lors, Glaucon, c'est à présent que, chasseurs d'un nouveau genre, il nous faut cerner le buisson et faire attention que la justice ne nous échappe pas et ne se dérobe pas à nos yeux ; car il est manifeste qu'elle est quelque part ici. (...)»

Certes, repris-je, l'endroit paraît être fourré et peu praticable ; il est du moins obscur et difficile à explorer ; il faut avancer pourtant ».

27. Rép., IV, 433 a.
28. Rép., VII, 517 b-c.
29. Rép., VII, 520 b-c.

BIBLIOGRAPHIE

- ADAM, James - *The Republic of Plato*. Edited with notes, commentary and appendices by James Adam. Cambridge, Cambridge University Press, 1979, 2v..
- BURNET, J.- *Platonis Opera*. Oxford, Oxford University Press, 1944, Tome V.
- BLUCK, R.S. - *Plato's Seventh and Eighth Letters*. Cambridge, Cambridge University Press, 1947.
- BRISSON, Luc - *Platon. Lettres*. Traduction inédite, introduction et notes par Luc Brisson. Paris, Flammarion, 1987.
- CHAMBRY, Emile - *La République*. Traduit par Emile Chambry, avec introduction de A. Diès. Paris, Les belles Lettres, rééd. 1981, 3v..
- CORNFORD, F.M. - *The Republic of Plato*. Oxford, Clarendon Press, 1951.
- HAWARD, J. - *The Platonic Epistles*. Cambridge, Cambridge University Press, 1932.
- PASQUALI, Giorgio - *Le Lettere di Platone*. Firenze, Felice Le Mounier, 1938.
- TUCKER, T.G. - *The Proem to the Ideal Commonwealth of Plato*. Lonson, Bell, 1900.
- ARISTOTE - *La Politique*. Traduction de J. Tricot. Paris, L. Vrin, 1982.
- NEWMAN, W.L. - *The Politics of Aristotle*. Oxford, Oxford University Press, 1953, 4v..
- DIOGENES DE LAERCIO - *Vidas y opiniones de los Filósofos Ilustres*. Traduction del griego y notas por Jose Ortiz y Sanz. Madrid, Aguillar, 1973.
- PLUTARQUE - *Vies Parallèles - Dion-Brutus*. Paris, Les Belles Lettres, 1981. Tome XIV.
- ANNAS, Julia - *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford, Oxford University Press, 1981.
- BARTHES, Roland - *Leçon*. Paris, Seuil, 1978.
- BARTHES, Roland - *Le degré zéro de l'écriture*. Paris, 1972.
- COLLI, Giorgi - *La nascita della filosofia*. Milano, Adelphi Edizioni, 1975.
- COLLI, Giorgi - *Dopo Nietzsche*. Milano, Adelphi Edizioni, 1974.

- DIXSAUT, Monique - *Le naturel philosophe*. Paris, Les Belles Lettres, 1985.
- FERGUSON, John - *Utopias of the Classical World*. London, Thames and Hudson, 1975.
- FRITZ, K. von - « Die philosophische Stelle im siebten platonischen Brief und die Frage der "esoterischen" Philosophie Platons ». *Phronesis* (11) : 117-153, 1966.
- ISNARDI PARENTE, Marguerita - *Filosofia e Politica nelle lettere di Platone*. Napoli, Guida Editori, 1970.
- JOLY, Henri - *Le renversement platonicien*. 2 éd. Paris, J. Vrin, 1982.
- KRAMER, Hans - *Platone e i fondamenti della metafisica*. Milano, Vita e Pensiere, Università Cattolica del Sacro Cuore, 1982.
- STRAUSS, Leo - *The City and Man*. Chicago, Chicago University Press, 1978.
- STRAUSS, Leo - *The Argument and the Action of Plato's Laws*. Chicago University Press, 1975.

MARIE-JOSÉ BENEJAM-BONTEMS
Université de Nice
Université canadienne en France

MYTHE ET UTOPIE

La spécificité littéraire du genre utopique n'a plus à être défendue ; en revanche ses liens avec le mythe et la différence qui les sépare me semblent devoir être encore précisés¹.

J'ai choisi comme illustration de mes réflexions l'âge d'Or qui a l'avantage inestimable d'être né sous forme de mythe et d'avoir connu au cours de ses métamorphoses le statut de l'utopie. En effet ce thème livré dès la haute antiquité à la méditation des sages puis de notre temps à la sagacité des chercheurs a plusieurs fois changé de forme et de nom sans jamais perdre la netteté de sa structure ni son dynamisme. Il constitue un morceau de choix pour l'étude des variations utopiques sur un mythe. Son histoire est fort ancienne puisqu'il est présent dans les civilisations de l'Orient (Mésopotamie, Egypte, Palestine) qui font apparaître « l'étape grecque » comme un « seuil » et la « phase romaine » comme une « mutation » dans l'évolution d'un mythe vivant dont les temps modernes se réclament encore.

Comme tout mythe fondateur, il trouve sa vraie perspective dans l'histoire des religions². C'est donc pour l'essentiel de cette discipline, quelque peu boudée en France, que je tirerai l'essentiel de mes définitions³.

Dans le langage familier les deux termes ont un point commun :

L'utopie se place hors de l'espace humain comme un « possible », sorte de variation *a contrario* sur les données du réel⁴. L'ambiguïté du terme vient de son sens négatif (ou -topos) et de ses prétentions positives (eu -topia) en tant que construction de l'esprit. Elle est à la fois critique et créatrice. Son auteur la présente comme irréelle au présent mais possible au futur... Et dans la mesure où l'utopie se veut « possible », elle tend à s'insérer dans l'histoire, en un futur où les mauvaises conditions du présent auront disparu, remplacées par de meilleures... Au terme du chemin utopie et histoire finissent par se rencontrer.

Le mythe⁵ au contraire est un récit intemporel à dimension cosmique. Ses images à la fois familières et magnifiées présentent à l'esprit le monde humain à l'échelle universelle. Donnée une fois pour toutes « la première fois »⁶, il ignore l'histoire et fait appel à l'adhésion de l'individu et du groupe dans un présent dilaté où la révélation des choses essentielles ne cesse de se produire. Cette particularité découle de son appartenance à la vie religieuse d'un peuple - mythe lié au rite - dans le culte qui établit le lien entre les dieux et les hommes au point de départ de chaque civilisation.

En réalité mythe et utopie relèvent de deux types de fiction étrangers l'un à l'autre.

L'utopie relève de la spéculation : elle est véritablement invention, se développant dans l'imaginaire, selon une logique libérée des contraintes du concret. Elle apparaît, dans le domaine intellectuel, partout où le penseur se libère de l'imperfection des données contingentes, pour créer en esprit un monde « parfait », c'est-à-dire, pour parler comme un Romain, « *achevé* » (*perfectum*). Elle peut remplir cette fonction dans la littérature (utopie d'évasion), dans la science (science-fiction et utopie scientifique), et dans la politique (idéologie). En effet, pour ne retenir que les deux dernières catégories, l'utopie ainsi « incarnée » offre des « mondes meilleurs », où l'homme contemple sa condition améliorée et son histoire éclairée. La science, à l'état utopique, réalise par la technique les rêves anciens de l'humanité, en donnant à l'homme tout pouvoir sur la matière ; la politique, à l'étape utopique, réalise par un principe infaillible de gouvernement l'unité de la race humaine. Le mythe au contraire révèle dans un contexte religieux une structure immuable dans laquelle la condition humaine a déjà sa place ; il « explique » ce qui a été et sera. A l'utopie qui parle au futur de « salut », à la « cité terrestre » idéale, il oppose la « cité céleste » éternelle ou mieux encore, le « cosmos », dans lequel l'homme s'insère toujours harmonieusement.

Pour mieux saisir la différence entre mythe et utopie, prenons un thème à la frontière du temporel et de l'intemporel - celui de « la fin des temps ».

Le traitement utopique de ce thème élabore la cité du futur, alors que le mythe initie à l'eschatologie.

En effet, dans l'Antiquité comme de nos jours, l'utopie politique s'efforce de façonner une société parfaite, qui est l'aboutissement historique d'une évolution conduite par un principe présumé juste. Dans ce cadre entrent

toutes les constitutions idéales de l'Antiquité et les grandes idéologies du monde contemporain. Ces utopies, dont la base est critique, sont fragiles et ne peuvent présenter qu'un éventail de « possibles », tous sujets à contestation. La célèbre *Utopia* de Thomas Moore, qui a créé le mot et le genre littéraire, relève de cette définition.

L'eschatologie au contraire qui décrit le terme de l'histoire dans un contexte religieux, appartient au mythe et transcende le temps. Elle porte en elle-même le schéma prédestiné de la fin des temps calqué sur leur commencement. Cette affirmation découle de l'analyse des apocalypses toujours liées à la réapparition de l'âge d'or dans les traditions religieuses archaïques. Cette problématique fait figurer l'âge d'or au début et à la fin de l'histoire comme moment divin auroral et final - Paradis perdu et Paradis retrouvé - avec une structure identique « au commencement » et « à la fin »⁷.

Cela tient à la profonde unité de la conscience religieuse d'un peuple, qui explique les grands faits de son univers sacré par référence à une *réalité spirituelle* privilégiée. A l'opposé, la multiplicité des « possibles » dans l'imaginaire offre à l'utopie un champ illimité... mais théorique.

Une nouvelle opposition se fait jour : le mythe est « vivant », alors que l'utopie est « abstraite ». C'est là une des raisons pour lesquelles la force d'attraction du mythe sur les esprits est plus grande que l'attrait vite émoussé de l'utopie. R.Ruyer a observé la surprenante « monotonie »⁸ des utopies, lorsqu'on tente d'en dresser le catalogue... L'imagination de l'homme serait-elle si vite essoufflée ? L'exemple de Platon est significatif ! Les grandes « visions » platoniciennes de la structure de l'univers, de la condition humaine et de la destinée des âmes (*Phèdre*, *Phédon*) sont des mythes (et non des utopies), car elles sont des transpositions de situations métaphysiques qui appartiennent à la pensée religieuse⁹ ; ces mythes ont d'ailleurs prouvé leur vitalité dans la tradition européenne. A l'opposé, appartiennent aux utopies politiques, les constitutions idéales élaborées dans la *République* et les *Lois*.

Qu'entendre par « mythe vivant » ? La réponse est inévitablement différente pour les temps anciens et pour notre temps.

J'emprunte à M.Eliade la définition du « mythe vivant » dans les religions anciennes :

« Le mythe vivant est toujours rattaché à un culte, inspire et justifie un comportement religieux »¹⁰.

Le meilleur exemple est celui des mythes cosmogoniques de Mésopotamie évoqués dans l'*Enuma Elish* et chaque année réactualisés dans le rituel de la fête du Nouvel An. A l'issue de cette cérémonie où le récit de la Création était « dit » par le roi, une nouvelle vie commençait chargée des promesses de l'âge d'Or initial.

Il n'est pas question de se servir de cette définition dans notre monde, entièrement « sécularisé ». Toutefois pour ceux qui vivent de nos jours hors de toute révélation et de tout rite, il peut exister encore des mythes vivants. C'est l'opinion de J.Servier :

« Le terme de mythe peut être étendu à certaines *explications* de l'homme, de la société et du monde, qui prévalent à certains moments *dans la civilisation occidentale, capables alors de faire se mouvoir des foules, comme de conditionner plus ou moins étroitement la pensée, la conscience même des individus* »¹¹.

Il s'agit bien, dans cette définition, d'une « explication » qui porte sur la structure de l'univers où vit l'homme, et qui est en elle-même génératrice d'action. Le mythe est donc vivant.

De nos jours, l'historien des religions peut observer côte à côte deux formes de « vie » du mythe : d'une part, dans un monde occidental désacralisé, la *survie* de mythes sécularisés (mythe du progrès, mythe du surhomme), d'autre part dans des ethnies qui n'ont pas changé de comportement religieux depuis des siècles - particulièrement en Amérique du Sud¹² - la vitalité de mythes intacts dans leur contexte spirituel initial. Cette rencontre offre une possibilité de mieux comprendre le mythe, et peut-être une occasion inespérée de ranimer la spiritualité en Occident.

Que devient de nos jours l'utopie ? Elle garde sa juste place au rang des *hypothèses* que le savant a le droit de faire pour tenter une synthèse avant même d'avoir en mains toutes les données d'un problème. Elle reste un jeu de l'esprit, et ne peut jamais être confondue avec un mythe même « sécularisé ».

Le mythe peut-il devenir utopie ? Non.

Dès que le mythe est séparé du rite, il perd sa finalité et une partie de sa vitalité. Isolé et figé dans une tradition sacrée en général écrite, il garde son importance mais devient simple matière littéraire. Là commence le processus de « sécularisation ».

Le cas de la mythologie grecque est sur ce point révélateur. M.Eliade considère comme une « tare » le fait que nous ne connaissions pas de

mythes grecs dans leur contexte rituel¹³. Les mythes dont nous parlent Homère, Hésiode et les Tragiques Grecs ont quitté le plan spirituel pour vivre sur le plan de l'intellect :

« Ce n'est que dans la culture grecque que le mythe a été soumis à une longue et pénétrante analyse de laquelle il est sorti radicalement démythisé »¹⁴.

De ce fait, le mythe se rapproche de l'utopie qui pourrait sembler être un avatar du mythe. Telle est l'impression produite par les mythes soumis aux exégèses pythagoricienne et stoïcienne. On a dit que l'utopie est née en Grèce d'une réflexion sur le fonds mythique soit autochtone soit hérité de l'Orient et qu'elle résulte d'une « réduction » du « spirituel » au « rationnel ». En fait la ligne de démarcation est difficile à saisir.

Prenons deux exemples : la description homérique du royaume des Phéaciens et la « cité heureuse » d'Hésiode.

La Phéacie homérique est mythique si l'on considère son caractère de « terre divine » à l'écart des mortels dont la description s'apparente aux « lieux » de l'âge d'or. Elle est « utopique » si l'on prête à Homère l'intention d'évoquer à travers Alkinoos et ses pouvoirs une forme idéale dont la définition se trouve au chant XIX de l'*Odyssée*.

Hésiode de son côté a le mérite de nous offrir dans *Les Travaux et les Jours* une transposition d'un mythe en utopie. En effet parmi les mythes introducteurs de ce poème figure le « mythe des races » au sein duquel est décrite la « race d'or » - première « race » que les Immortels placèrent sur terre sous le règne de Cronos. Hésiode reprend la première partie de ce mythe environ cent vers plus loin pour nous donner une version « utopique » que l'on pourrait intituler : « la cité heureuse du roi juste »¹⁵.

L'intention est évidente puisque le poète reprend certaines expressions mot pour mot et qu'il interprète en termes de « cité idéale » et « royauté parfaite » l'Age d'Or qu'il avait précédemment présenté comme un mythe. Ce « doublet » hésiodique donne une idée du traitement littéraire des mythes en Grèce.

Platon d'ailleurs reprend cette voie et donne dans les étymologies du *Cratyle* une interprétation des hommes de la race d'or comme bons gouvernants et gardiens de la constitution idéale.

Jamais mythe et utopie n'ont été aussi proches l'un de l'autre. C'est donc dans l'œuvre de Platon qu'il faut chercher la ligne de partage entre mythe et utopie. La mystérieuse Atlantide peut sans doute nous y aider.

L'article « Atlantide » rédigé par Chantal Foucrier dans le *Dictionnaire des Mythes littéraires*¹⁶ éclaire la question. Elle considère l'évocation platonicienne du *Timée* et du *Critias* comme une « utopie inachevée » puisque la peinture de l'Athènes archaïque rappelle « le programme idéal de la *République* ». L'ambiguïté du propos platonicien peut faire hésiter entre utopie (C.Foucrier utilise les termes de « contre-utopie » et « utopie-paradoxe ») et mythe. En réalité le lien établi par Platon lui-même avec une origine religieuse remontant à une tradition orale (prêtre égyptien) souligne à lui seul la valeur de mythe attribuée à l'Atlantide par le philosophe, quel qu'ait pu être par la suite l'emploi littéraire du thème. Ce récit s'intègre à la vision des bouleversements qui se produisent périodiquement dans l'univers et coïncident avec la disparition de races et de civilisations. Platon, lecteur d'Hésiode, sait que le « mythe des races » est l'écho de mythes orientaux rattachés aux luttes titanesques au cours desquelles l'humanité a été plusieurs fois détruite. L'Atlantide est la réplique « occidentale » de ces récits.

Platon a-t-il entretenu sciemment une ambiguïté entre mythe et utopie ? Il semble bien que non. Prenons pour exemple le *Politique*, la *République* et les *Lois*. Une même méditation sur le meilleur type de gouvernement unit ces trois traités. Le premier met en œuvre le « mythe de Cronos » alors que les deux derniers élaborent les utopies de la Cité idéale et de la Constitution Parfaite. Les trois dialogues ne se déploient pas sur le même registre.

Le *Politique* est dominé par une vision métaphysique du monde où l'âge d'or de Cronos réapparaît dans l'alternance des cycles. Le propos est nettement mythique. En revanche la *République* et les *Lois* utilisent le mode utopique dans la recherche d'une réponse aux problèmes de la société du temps de Platon. L'utopie est toujours une réponse à l'histoire, alors que le mythe s'impose par lui-même, au mépris parfois de l'évolution historique.

Où est, en fin de compte, la ligne de démarcation entre le mythe et l'utopie¹⁷ ? Y a-t-il un critère qui permette de les distinguer ? C'est l'historien des religions qui détient la réponse à ces questions. Je pense, personnellement, que l'utopie est radicalement différente du mythe, parce qu'elle appartient au monde de la spéculation philosophique, alors que le

mythe appartient à l'univers religieux. L'utopie est inventée, alors que le mythe est « donné ». Cette différence de nature permet de dire que l'utopie ne résulte pas de la dégradation du mythe, mais qu'au contraire elle a un statut indépendant. Le critère qui rend aisée la distinction entre mythe « sécularisé » et utopie est l'intention critique inhérente au projet utopique. Lorsque Platon édifie sa constitution idéale, personne ne s'y trompe : il critique Athènes ! La preuve en est que l'utopie se développe en période de crise sociale, et prépare les révolutions ; le point de départ est le réel imparfait, et le but à atteindre grâce à une logique livrée à ses propres lois c'est un monde meilleur, conçu par l'esprit, hors des contingences réelles. L'utopiste réforme le monde en pensée, avec une prétention démiurgique à la perfection. On comprend pourquoi la pensée politique et sociale est le terrain d'élection de l'utopie : dans ce domaine, l'homme est légitimement démiurge, puisqu'il fait ses lois et son histoire. Platon (et Solon, par sa bouche), Thomas Moore, Campanella, Bacon, Fourier... ont illustré l'utopie sociale et politique, dans la mesure où ils ont rêvé de changer le monde par les ressources de l'esprit.

On peut dire que les Grecs ont inventé l'utopie, parce que leur mentalité spéculative et les circonstances de leur histoire les poussaient à trouver par les voies de la réflexion des structures mieux adaptées.

Mais il semble qu'en Grèce l'utopie ait voulu avoir la caution du mythe. D'Homère à Platon, on observe, surtout dans la représentation de l'âge d'or, un côtoiement significatif du mythe, encore nourri du substrat religieux oriental, et de l'utopie politique, fruit de la spéculation grecque stimulée par la critique d'une société. Au fil des crises historiques partout le « mode utopique » émerge et s'accroît dans des contextes divers.

L'épopée d'Homère et la poésie d'Hésiode sont dominées par le mythe : l'âge d'or y a sa forme archétypale ; il représente le temps auroral de l'humanité, où justice, abondance et paix divines règnent parmi les hommes *unis* aux dieux. Mais la fragilité des entreprises humaines conduit Homère et Hésiode à placer rois et cités sous l'égide de Zeus - souverain de la première alliance avec l'humanité, incarné en Dikè - déesse de la justice - c'est l'apparition des thèmes utopiques du « Roi parfait » d'Homère et de la « Cité heureuse du Roi juste » d'Hésiode.

Platon, pour répondre à la crise de la cité, se lance dans l'élaboration de constitutions idéales, ouvrant la voie royale de l'utopie politique ; mais il n'a jamais renoncé à une vision métaphysique du monde, aussi le mythe ne se dégrade-t-il jamais dans son œuvre.

L'Époque hellénistique connaît aussi cette complicité du mythe et de l'utopie¹⁸. L'ébranlement consécutif à l'aventure d'Alexandre change la hiérarchie des valeurs. On ne peut plus penser, en termes politiques, après Alexandre comme on pensait avant lui. L'histoire a grandi en sa personne, et elle se veut maintenant universelle. Alexandre dans son rôle de Héros Civilisateur entre dans le mythe, comme un dieu vivant. En même temps l'évhémérisme qui réduit le divin à l'humain favorise le développement de l'utopie aux dépens du mythe. L'âge d'or brille dans la « Cité du soleil » de Iamboulos et dans tous les pays lointains, où le mirage de « l'île du bout du monde » réapparaît. L'élargissement des horizons, dû aux expéditions d'Alexandre et au mouvement des armées des diadoques aboutit à un renouvellement de la représentation du monde. Eratosthène de Cyrène établit une carte générale des terres et des mers, qui servira pendant dix-huit siècles. Le branle étant donné à l'imagination, les terres lointaines suscitent la curiosité : au Nord on situe les Hyperboréens, dont Hécatee de Milet auparavant avait décrit le mode d'existence, proche de l'âge d'or ; du Gange au Nil se réveillent les légendes des pays où l'or abonde, symbole de la présence des dieux ! Un tel état d'esprit explique l'intérêt des érudits Alexandrins pour les mythes des grandes civilisations antérieures. Au 1^{er} s. av. J.-C. la « *Bibliothèque Historique* » de Diodore de Sicile, qui ne se conçoit pas sans le travail persévérant des mythographes d'Alexandrie, offre une vaste compilation de l'histoire universelle, allant des origines de l'humanité jusqu'en 60 av. J.-C., et se présente comme une histoire des mœurs, des croyances et des idées religieuses de grands peuples connus (Égypte, Assyrie, Grèce, etc...). Les mythes y sont traités dans une perspective évhémériste, qui facilite un syncrétisme religieux caractéristique de ce temps.

L'époque hellénistique est donc favorable à un rapprochement de l'utopie et du mythe. L'âge d'or, devenu simple matière littéraire, entre dans les *topos* de la poésie. Aratos dans ses *Phénomènes*, reprend le « mythe des races » d'Hésiode, comme un élément ornemental de son poème.

Ainsi l'âge d'or semble avoir perdu sa dimension religieuse. Dans le contexte de l'utopie, il relève plus de « l'imaginaire » que du « didactique ». Et pourtant... cette riche période réserve des surprises... Ne voit-on pas, en plein II^e siècle av. J.-C. Aristonicos, fils naturel d'Eumène II, roi de Pergame, entraîner à sa suite des masses serviles, en leur promettant la « Cité du Soleil » de Iamboulos ? Dépossédé du royaume de Pergame, par le testament d'Attale III, le jeune prince se révolte et promet à qui veut le suivre

de vivre LIBRE (il affranchissait aussitôt les esclaves) dans la métropole héliopolitaine, où règnent la justice, l'abondance et la paix de l'âge d'or. Le philosophe stoïcien Blossius de Cumes le rejoint et lui donne son appui moral. La révolte servile prend une telle ampleur dans le monde grec que les Romains sont appelés à la rescousse pour étouffer cette révolution d'un nouveau genre. Aristonicos bat Crassus en 130 av. J.-C. et il est défait par Perpenna. Il est exécuté à Rome en 126 av. J.-C. Le silence fait sur cette affaire et l'unanimité avec laquelle le monde hellénistique s'unifia pour arrêter Aristonicos montre à quel point le mythe de l'âge d'or peut, dans certaines circonstances, retrouver sa vitalité et se présenter comme LE paradis retrouvé et la terre de salut !

Age d'or : mythe ou utopie ? Mythe en terre égyptienne, sous Ptolémée X et Cléopâtre III, où des textes égyptiens¹⁸ décrivent le retour de l'abondance, de la justice et de la paix dans la vallée du Nil à l'occasion de ce règne heureux. La conception de l'âge d'or propre à l'Égypte ancienne souligne qu'il ne peut jamais y avoir de perfection semblable à « ce qui fut la première fois », mais que l'essence de la royauté pharaonique est de restaurer, par la justice, les conditions d'un âge d'or sur terre.

Ainsi le mythe de l'âge d'or rencontre en terre égyptienne les conditions d'une nouvelle vie ! F. Daumas, dans sa thèse sur *Les Mammisis des Temples Égyptiens*¹⁹ a mis en lumière la signification cosmique et royale du rite de la Naissance divine, qui s'accomplissait dans cette partie du temple. Il souligne la vitalité de ces rites, tant à Esna, qu'à Dendara et à Edfou²⁰.

« Il n'y est pas seulement question de la naissance divine, mais aussi de l'importance de la royauté du jeune dieu (Horus). Il doit poursuivre sur terre, c'est-à-dire en Égypte, l'exécution de l'œuvre paternelle. La succession du fils au père est en quelque sorte l'image de l'éternité qui apparaît dans la continuité de l'ordre du monde... »²¹

Or, l'ordre du monde rayonne précisément dans l'âge d'or royal, inauguré pour tous les hommes, par le nouveau pharaon. On connaît les prétentions des Ptolémées à la monarchie universelle, héritée de la tentative d'Alexandre. L'important est que ce but ait été visé, en Égypte, par une dynastie grecque acceptée par le « clergé » égyptien. C'est par la culture grecque, non par les armes, que les Ptolémées ont voulu remplir leur mission : ils ont accepté de se laisser « égyptianiser », parce qu'ils ont reconnu dans la spiritualité du pays du Nil une force que la Grèce n'avait plus ! La rencontre du projet grec

et de la foi égyptienne fait resurgir le mythe de l'âge d'or dans son milieu naturel : la religion.

Au moment où Rome va prendre le relais d'Alexandrie et affirmer ses propres valeurs, l'âge d'or grec vient de subir en Egypte sa plus importante métamorphose : il est devenu le mythe des fonctions divines et royales, sur une terre où la justice, l'abondance et la paix peuvent exister.

En conclusion, l'âge d'or est un mythe mais il a donné lieu à des développements utopiques. L'itinéraire de ce mythe vivant à travers diverses cultures permet de distinguer plusieurs situations.

Tout d'abord la grandeur et le dynamisme d'un mythe associé au rite dans la dimension religieuse qui caractérise sa naissance.

Ensuite l'aptitude du mythe à se développer dans d'autres cultures chaque fois qu'il rencontre une conscience religieuse en état d'attente.

Enfin ses disparitions temporaires qui ne compromettent pas les résurgences dans les périodes de crise. Cette plasticité et cette permanence sont les qualités du mythe vivant, fleuron de la mentalité religieuse des peuples, encore porteur de la dimension métaphysique de la pensée.

L'utopie relève de l'intellect seul. Elle est directement liée à la spéculation philosophique. Son terrain d'élection est la critique sociale et l'élaboration d'une pensée politique. De nos jours en demandant ses moyens à la technique et à la science, elle porte l'intelligence humaine aux limites de ses possibilités. Tournée vers l'avenir elle épuise « le champ du possible » dans un émerveillement et avec une exaltation des forces humaines qui restent théoriques. Je ne crois pas personnellement qu'il y ait des « utopies pratiquées » : lorsque des hommes trouvent la force de sacrifier leur vie à la réalisation d'un projet grandiose, ce n'est pas une utopie qui nourrit leur espérance mais un mythe vivant. C'est en Grèce que mythe et utopie ont pu se côtoyer, parce que le « miracle grec » a fait coïncider les derniers feux de la pensée mythique d'Orient avec la vive lumière de la jeune rationalité. L'œuvre de Platon nourrit ces deux grands courants sans jamais les laisser se confondre. A Rome la *virtus* héroïque en action a réactualisé le mythe comme seul fondement possible de l'idéal politique romain. Le *De Republica* de Cicéron ignore l'utopie.

En fin de compte le mythe domine l'utopie comme le divin transcende l'humain. Le mythe même quand il n'a plus temporairement de résonance dans la culture d'un peuple s'affirme comme existant depuis toujours alors que l'utopie est d'abord la non-existence de ce qui pourra être un jour quand tout aura changé.

NOTES

1. Je prends comme point de départ de mon analyse l'excellente synthèse de P. Hubner - utopie et mythe - dans *Dictionnaire des Mythes littéraires* sous la direction de P. Brunel, Editions du Rocher, déc. 1988, p. 1379-1389.
2. Cet exposé s'inspire des travaux de Mircea Eliade, *La nostalgie des origines*, Paris, 1971 ; *Traité de l'histoire des religions*, Paris, 1949, et *L'Histoire des croyances et des idées religieuses*, Paris, 1976-1978.
3. M. Eliade, *Nostalgie des origines*, ch. IV : *Crise et renouveau de l'histoire des religions* ; ch. IV : *Paradis et Utopie*.
4. Je m'appuie sur le livre de R. Ruyer, *L'utopie et les utopies*, Paris, 1950, dont les analyses n'ont pas vieilli.
5. De judicieuses réflexions dans *Problèmes du mythe et de son interprétation*, Actes du Colloque de Chantilly, Paris, 1978.
6. M. Eliade, *Nostalgie des origines*.
7. Ce lien Apocalypse - Age d'or existe dans les traditions sumérienne, égyptienne, biblique, grecque et romaine.
8. R. Ruyer, *L'utopie et les utopies*, Paris, 1950.
9. P.-M. Schuhl, *La fabulation platonicienne*.
10. M. Eliade, *Nostalgie des origines*, p. 141.
11. J. Servier, *Signification du mythe dans les civilisations traditionnelles*, dans *Problèmes du mythe et de son interprétation*, Paris, 1978, p. 14 ; l'auteur cite comme exemple de ces « conditionnements » le marxisme soviétique, le maoïsme, le mythe aryen, etc...
12. E. Strehlow, *Aranda traditions*, et E. Shaden, *Des Paradismythes*, pour les Guaranis d'après M. Eliade, *Nostalgie*, p. 160 et 198.
13. M. Eliade, *Nostalgie des origines*, p. 140.
14. *Ibid.* p. 139.
15. Hésiode, *Travaux et Jours*, 109-126 (race d'or) et 225-237 (cité heureuse). La structure des deux passages est la même.
16. *Dictionnaire des Mythes Littéraires*, sous la direction de P. Brunel, éditions du Rocher, 1988, p. 200-210.
17. *Dictionnaire des Mythes Littéraires*. Le problème est traité par Patrick Hubner, p. 1379-1389, *Utopie et Mythe*. Ma méthode diffère de cette excellente étude puisque P. Hubner fait naître le genre littéraire de l'utopie avec le livre de Thomas Moore (1516) - ce qui donne un accent plus « moderne » à sa définition.
18. E. Otto, *Das Goldene Zeitalter in einem Agyptischen text*, 1969, p. 102 ; il s'agit de quatre textes, échelonnés sur 150 ans, qui prouvent la vitalité du mythe de l'âge d'or égyptien à cette époque.
19. F. Daumas, *Les Mammisis des Temples Egyptiens*, Paris, 1958.
20. *Ibid.*, p. 383.
21. *Ibid.*, p. 326.

LUC BOROT
Université de Montpellier III

L'ANGLETERRE ET SES UTOPIES de Thomas MORE à James HARRINGTON :

l'inscription de l'histoire nationale dans la fiction utopique

On dit souvent que la géographie et les rêveries sur l'espace ont toujours alimenté la représentation de l'espace du bonheur et de la société idéale : les Hyperboréens, l'Atlantide, l'Île des Bienheureux, le jardin de délices des Assassins, sont dans un lointain imaginaire. Mais l'Angleterre est une île, et c'est sa géographie propre qui va conférer au genre utopique qui va s'y développer son caractère original. L'Angleterre n'est pourvue ni d'un climat chaud, ni d'une végétation luxuriante, mais elle partage avec les *horti conclusi* et *loci amæni* un trait essentiel : la clôture, mais une clôture maritime naturelle, à la fois protection et ouverture. Cette île ne va pas donner à rêver un ailleurs, mais elle va permettre de parler des défauts et des qualités de l'Angleterre en isolant certains paramètres.

Le point de départ de cette étude est l'œuvre éponyme du genre qui nous intéresse aujourd'hui : l'*Utopia* de Sir Thomas More, apparemment la moins anglaise et la plus universelle, fruit de l'humanisme, dont elle est l'un des joyaux. Où est l'Angleterre dans cette utopie ? quelle est la part du projet universel, quelle est celle de la critique sociale ? telles sont les questions auxquelles je tenterai de répondre. Mais dans d'autres projets à caractère utopique, on retrouve aussi la trace du contexte anglais, comme au début de l'*Anatomie de la Mélancholie* de Robert Burton. Mais les auteurs anglais ont parfois pris leur île pour objet de l'utopie, pour la critiquer ou pour la louer ; on peut évoquer l'île royale chantée par Jean de Gand dans le *Richard II* de Shakespeare, mais aussi se pencher sur l'exemple de l'*Anatomie des Abus* du puritain Philip Stubbes, qui décrit les monstrueux sacrilèges quotidiennement commis par le peuple du royaume d'Ailgna (anagramme spéculaire d'Anglia). L'Angleterre fait aussi l'objet d'un discours narratif normatif sur l'histoire féodale, et ce discours informe souvent les utopies ou programmes de réforme

des siècles qui nous intéressent, où il a pour fonction de fonder l'identité nationale : je parlerai donc du mythe national comme utopie ou uchronie, et finalement, des projets de renouvellement qui se sont multipliés dans l'Angleterre des années de la Révolution puritaine.

L'Angleterre dans l'utopie.

Mais avant d'aborder More, je poserai deux problèmes préliminaires, le premier étant celui de la définition de l'utopie en tant que mode d'exposition de la pensée politique. Comment définir ce genre ? Doit-on se limiter aux fictions décrivant des états de société, et nous offrant force détails sur le mode de vie quotidien des habitants et la philosophie des lettrés, ou doit-on aussi compter au nombre des utopies les textes qui nous proposent des programmes de réforme de la société, sans toutefois en décrire le résultat par le récit et la description ? Et enfin, la réalisation historique d'un projet de société harmonieuse peut-elle être qualifiée d'utopie ?

Si l'on choisit de répondre à la première question en limitant l'utopie aux descriptions d'États harmonieux, alors la *République* de Platon n'est pas une utopie, l'œuvre éponyme ne serait pas totalement une utopie, et ne serait donc pas totalement elle-même... Ce qui risquerait de nous échapper serait alors l'interaction voulue de la description et de ce qui l'«enrobe» : le dialogue sur divers sujets chez Platon, et la critique sociale et juridique chez Thomas More, qui ajoutent à la description. Faut-il pour autant compter parmi les utopies la *Politique* d'Aristote et le *Léviathan* de Hobbes ? Si nul parmi nous n'est prêt à suivre cette proposition, il doit y avoir une raison : le *Léviathan* et la *Politique* sont des traités, non pas des programmes. Donc, les textes non-narratifs que je me permettrai d'appeler des utopies appartiendront tous néanmoins à la littérature politique programmatique.

Ma seconde question était de savoir si une tentative de réalisation d'une utopie pouvait être qualifiée d'utopie. J'aurais tendance à répondre par la négative, car l'utopie est, par essence, nulle part et jamais. Et parfois, la tentative de réalisation n'a rien de l'harmonie et de la paix incluses dans le projet. Je pense aux Anabaptistes de Münster, inspirés par Thomas Münzer et dirigés par le sinistre Jean de Leyde. Tous les utopistes ne sont pas des saints jésuites au Paraguay, des saints catholiques en Angleterre réformée ou,

dans la même Angleterre, des paysans mystiques rêvant de créer le Pays de Cocagne ou la parfaite communauté agraire en terre d'Albion, comme les compagnons du Bêcheux Gerrard Winstanley.

Le second problème préliminaire est celui de la glorification du sol national : que la Grande Bretagne soit une île est un truisme qu'osa rappeler, dit-on, "Monsieur" Thiers, alors Ministre des Affaires Étrangères, devant ses collègues de l'Assemblée ; surprise et ricanements. Je me conformerai cependant pour un instant au précédent d'un homme que j'honore peu, pour rappeler avec lui le caractère essentiel de cette insularité, spécifiquement dans la formation de l'identité collective de la nation qui domine cette île, la nation anglaise. En effet, il est remarquable qu'au cours des XVI^e et XVII^e siècles, l'éloge du sol national anglais soit le point de départ presque obligé de maints discours, politiques, philosophiques ou autobiographiques. Il est possible de rappeler aussi les discours patriotiques des personnages historiques de Shakespeare, tel celui de Jean de Gand *in articulo mortis* dans *Richard II* (II, 1, 40-59)¹ :

This royal throne of kings, this scept'ed isle,
This earth of majesty, this *seat of Mars*,
This *other Eden, demi-paradise*,
This *fortress built by Nature for herself*
Against infection and the hand of war,
This *happy breed of men, this little world*,
This precious stone set in the silver sea,
Which serves it in the office of a wall,
Or as a moat defensive to a house [...]
This *blessed spot, this earth, this realm, this*
 England [...]
Is now leas'd out [...].

Dans ce célèbre passage de Shakespeare, on retrouve des thèmes communs aux éloges du sol : l'Éden, le "*little world*", microcosme dans le microcosme de la Terre, mais également le thème de la clôture (muraille, ou douves, ce qui est plus réaliste) appliqué à la mer, et celui de la forteresse, appliqué à la nature de l'île.

Deuxième élément de ce florilège patriotique et insulaire, voici, dans la traduction qu'en propose Guizot, l'éloge de l'île par Mrs Hutchinson, la veuve d'un colonel de l'armée de Cromwell, qui commence ses mémoires sur la vie

de son époux, en rendant grâces à Dieu pour avoir créé l'Angleterre comme il l'a faite :

Depuis que ses habitants ont pris un nom et une place dans l'histoire, le rang qu'ils y ont occupé est un titre d'honneur pour chacun des enfants de cette terre ; il leur impose l'obligation d'entretenir, par les vertus et par la dignité de leur caractère, cet héritage de gloire qui a successivement élevé leur patrie au niveau des plus grands royaumes du continent. On peut dire que l'Angleterre a été constamment comme un *jardin entouré de bonnes murailles*, où tout ce que l'on peut désirer pour l'agrément de la vie est cultivé et croît *par la seule vigueur du sol*; et pour ajouter encore aux jouissances, *ses propres flottes vont chercher et lui rapportent en abondance* toutes les productions qui se recueillent dans les contrées les plus lointaines².

Ce qui frappe ici n'est pas l'étroite association du sol et des hommes, mais le sens historique rappelant l'héritage et le devoir de le continuer. En y regardant de plus près, on se rend compte que la mer a une double fonction, comme je le suggérais plus haut : muraille et porte (ou port ?). L'image de la mer (horizontale) devenant un plan vertical dans cette métaphore fillée³, permet aussi de l'inscrire simultanément dans deux traditions : celle des *horti conclusi*, et celle des républiques populaires et militaires, comme Sparte ou Rome. La fonction d'ouverture sur le monde permet aux Anglais de bénéficier de toutes les splendeurs du monde sans quitter leur île (plus loin Mrs Hutchinson mentionne les marchands et les marins), mais aussi de conquérir un monde dont les navigateurs ne cessent de faire reculer les bornes. Elle est donc bien le microcosme, le *little world* chanté par Shakespeare.

Je rappellerai à plusieurs reprises la dualité de cette clôture qui n'en est pas une, ce dont les utopistes sont bien conscients.

– *L'Utopie de Thomas More (1478-1535)* :

Publiée en 1516 à Louvain, l'utopie de More est l'un des joyaux de la littérature humaniste, avec les *Colloquia* et l'*Encomium Moriæ* d'Erasme⁴. La composition du livre fait partie de la mise en scène du dialogue dans lequel la république parfaite des Utopiens est dévoilée. Le texte, divisé en

deux livres est encadré par des lettres, dédicaces et recommandations des plus grands humanistes : Guillaume Budé, Pierre Gilles, Busleyden, Érasme, qui louent l'ouvrage en feignant de croire à la réalité du dialogue. Comme nous sommes dans une fiction dans laquelle l'auteur se met en scène, je précise que j'utiliserai le nom latin Morus pour désigner le narrateur-personnage de la fiction, et le nom anglais More pour l'auteur ⁵.

L'œuvre comprend deux livres, qui se présentent comme étant la transcription de conversations entre Thomas Morus et un navigateur portugais lettré, Raphael Hythlodée. Le récit commence par la rencontre de Morus avec Pierre Gilles et le navigateur, à la sortie d'un office religieux en Hollande, où Morus se trouvait dans le cadre d'une mission diplomatique. Les conversations du premier livre ont pour objet la critique des États européens du moment, et la critique de Hythlodée se porte très vite et très précisément sur l'Angleterre d'Henri VIII, au profit d'une mise en abyme du dialogue qui n'est pas sans rappeler certains procédés de Platon, dans le *Phédon*, le *Timée*, le *Critias* et la *République*, ses modèles antiques.

Hythlodée rapporte en effet une anecdote : un dîner chez l'évêque anglais Morton, ami de More, au cours duquel il s'était heurté à des courtisans, et notamment à un juriste, au sujet de la loi anglaise qui condamnait les voleurs à la pendaison ; de cette critique, Hythlodée passe à une peinture de l'iniquité des grands propriétaires («les moutons dévorent les hommes»), et propose un programme interventionniste pour réformer le droit pénal et le système d'occupation des terres.

Que l'on crée des emplois honnêtes pour occuper la foule des gens oisifs, soit ceux que jusqu'à présent la misère a rendus voleurs, soit ceux qui aujourd'hui sont vagabonds ou serviteurs oisifs et qui seront certainement les voleurs de demain. [...] En vérité, lorsque vous tolérez qu'on donne une très mauvaise éducation, lorsque vous laissez les caractères se corrompre peu à peu, dès le jeune âge, et ne châtiez qu'au moment où les adultes révèlent les forfaits qu'on pouvait prévoir dès l'enfance avec certitude, que faites-vous d'autre, dites-moi, que de fabriquer des voleurs pour pouvoir les punir ensuite ? ⁶

Ce passage est connu, mais il faut s'y arrêter pour se demander où est More. Est-il Morus, le personnage et narrateur de la fiction, l'interlocuteur d'Hythlodée dans le dialogue du premier niveau, ou se cache-t-il, dans le dialogue du second niveau, à la table de l'évêque, sous le déguisement du

personnage d'Hythlodée, ce navigateur qui cite Platon et critique les Stoïciens comme un clerc humaniste ? Avant d'entendre parler de l'île d'Utopie, nous sommes déjà confrontés à des effets de fiction : le jeu sur les points de vue des narrateurs est une mise en cause du contenu du discours, et la mise en scène apporte des éléments de critique extérieurs au propos critique explicite, ce qui est le cas, par exemple, des réactions des courtisans de l'évêque, et du langage corporatiste du juriste, ou encore des propos prêtés à Morton lui-même. Le contexte dans lequel sont énoncés les propos des trois *personae* enrichit ces énoncés et les distancie de sorte que le lecteur ne sache plus à laquelle de ces trois *personae* (ou à quelle instance de la *persona* narrative) assigner les critiques et les louanges. Nous ne sommes donc pas en présence d'un traité politique, mais d'une fiction de la plus grande complexité dans laquelle des principes politiques seront proposés à l'entendement par le biais de l'intuition et de l'imagination, et non exposés déductivement à la raison.

Les noms et les formes jouent un rôle capital : les travaux herculéens qui ont façonné l'île en une lune croissante rattachent l'*Utopie* au rêve du Mage de la Renaissance et au symbolisme cosmique⁷. L'onomastique négative de la fiction est un autre aspect de l'œuvre qui peut donner à méditer sur le statut des utopies : le titre lui-même, ce Non-lieu, l'île où coule le fleuve An-ydre, sans eau, dont parle Hythlodée, l'homme qui n'a plus (ou pas) toute sa raison, tout son bon sens. L'ancien nom de l'île est Abraxa, terme occultiste, ce qui renvoie à une énigme sur l'existence même du lieu en question, et en conséquence sur la possibilité d'un régime parfait et d'une exportation de ce régime. La capitale, Amaurote, évoque une ville embrumée (Londres ?), comme il sied à un projet qui veut passer pour fumeux auprès des lecteurs assez fins pour déchiffrer les ironies. Le magistrat "tranibore" est un chef aussi insaisissable que le vent, et le Gouverneur suprême est l'Adème, le Sans-peuple, auparavant nommé le Barzanès, nom hébraïco-grec signifiant peut-être « fils de Dieu » ; le passage de l'un à l'autre marque peut-être, selon Prévost, l'attachement de More à une séparation du spirituel et du temporel. Plus profondément peut-être, tous ces noms privatifs ou négatifs sont le signe d'une société qui est décrite comme étant l'envers de la société anglaise du temps.

Les habitants sont tous vêtus de la même façon (costume souvent comparé à celui des ordres monastiques), n'ont pas de propriétés, sont tous instruits dans un métier, résident dans des villes et cités, prennent leurs repas en commun, ont la liberté de se déplacer, de voyager, de s'instruire, de penser,

mais toutes ces libertés sont soumises à des restrictions, comme si l'on craignait qu'ils s'en servent. Ils sont tous libres, sauf leurs esclaves, ne commettent que peu de crimes, mais ceux qui les commettent sont durement punis. De même ils méprisent l'or et les richesses à l'intérieur (ils se servent de l'or pour faire des chaînes à leurs esclaves) mais ils s'en servent pour encourager la trahison chez les ennemis (bien que la trahison soit un crime en Utopie), et pour payer des mercenaires étrangers. On peut avancer l'hypothèse que l'objet de ces contradictions est de montrer que cette société est impossible, impensable, et donc de louer par prétériorité les sociétés existantes, dont l'imperfection même permet l'espérance.

Hythlodée se lamente dans le Livre I sur l'impossibilité de se faire entendre d'un roi (de France ou d'Angleterre) ou d'un Pape, lorsqu'on parle de paix, et que les autres conseillers promettent la gloire militaire au souverain. C'est l'homme Thomas More qui semble renvoyer au personnage Morus, par la bouche d'Hythlodée, l'image de son expérience politique. Mais le personnage Morus réagit en homme d'État corporatiste et en chrétien, dans une sorte de *cura te ipsum* moral et politique : le sage capable d'orienter favorablement le pouvoir doit, si sa conscience est assez forte, s'engager à servir et conseiller⁸. La société utopienne pourrait donc n'être qu'une chimère offerte à l'imagination, pour être aussitôt ôtée à la raison pragmatique par un penseur chrétien de la Renaissance imprégné de l'idée de la *felix culpa*, tiraillé entre les influences de Boèce et de saint Augustin, et plaçant la *civitas Dei* au-dessus de la *civitas terrena*, mais choisissant de contribuer à améliorer la seconde en la faisant bénéficier des lumières de l'Évangile.

Après l'exposé, la critique de l'Angleterre et des royaumes d'Europe refait son apparition, et Hythlodée dénonce "nos" lois comme résultant de la manœuvre des riches pour faire adopter leur intérêt par le public, c'est-à-dire par la majorité : les pauvres⁹. Les réactions de Morus sont ambiguës. Il commence par dire qu'il n'a pas posé à Hythlodée toutes les questions qu'il aurait voulu, par crainte de son intolérance. Il dénonce l'absence de circulation d'argent, et exalte au contraire ses bienfaits, mais c'est peut-être ironie de la part de More.

More ironiste, le Livre I nous en avait donné des exemples, mais comment prendre les dernières phrases du livre : «... il m'est facile d'avouer que dans la République des Utopiens, il existe un très grand nombre de dispositions que je souhaiterais voir en nos Cités : dans ma pensée, il serait plus vrai de le souhaiter que de l'espérer¹⁰.» ? Dans cet *optarim verius, quam*

sperarim, la différence entre *optare* et *sperare* implique plus qu'une nuance de doute. On sent que derrière les réticences de Morus pointent les convictions théologiques de More, mais aussi son réalisme d'homme d'État. Le gain de pureté risquerait d'engendrer une perte d'humanité. En effet, More pense toujours la condition humaine dans un cadre théologique. Or le contrôle social inhérent au fonctionnement de la société utopienne provoquerait de tels blocages que les sujets exerceraient peut-être difficilement leur libre-arbitre, et les occasions de se fortifier contre le péché, de faire fonctionner sa liberté chrétienne seraient peut-être trop rares ; et n'oublions pas la disparition éventuelle de la possibilité pour le chrétien de modifier la politique.

C'est en cela, comme je l'ai annoncé, que cette première utopie moderne est plus universelle qu'anglaise : elle critique les défauts du système juridique anglais, des sociétés occidentales, elle célèbre les avantages de l'insularité, mais elle est surtout porteuse d'un message universel. Écrite avant la Réforme de Luther et le schisme d'Henry VIII, l'*Utopie* de More dépasse les particularismes nationaux, mais le genre auquel il donna un nom a pu être beaucoup moins ouvert en esprit, et servir un parti comme celui des puritains.

– Philip Stubbes : l'anti-utopie puritaine.

L'Angleterre de la reine Élisabeth avait connu, au début du règne de cette souveraine, un apaisement religieux inouï depuis la mort d'Henry VIII. Le compromis de l'Église anglaise épiscopaliennne s'était fait au détriment des calvinistes qui avaient soumis la Réforme à une orientation genevoise sous Édouard VI, qui avaient dû s'exiler sous Marie Tudor, et se retrouvaient exclus des autorités ecclésiastiques après l'accession d'Élisabeth. Ils étaient partisans d'une Réforme plus poussée, une Église débarrassée de la pompe quasi-romaine qu'avaient conservée Henri VIII et Élisabeth, et surtout de la hiérarchie épiscopale.

Dans la seconde moitié du règne, l'opposition puritaine se lance dans une critique virulente des aspects les plus brillants de la société anglaise, dans le but de la dépeindre comme satanique et "babylonienne", afin d'attirer les âmes pieuses à des conceptions plus austères. *The Anatomy of Abuses* de Philip Stubbes appartient à ce mouvement critique. La forme est celle du

dialogue satirique, c'est le récit d'un voyageur dans un pays censé être imaginaire: Ailgna.

Ailgna, Ainatrib ou Ainabla, tels sont les anagrammes transparents de l'Angleterre dans cette fausse utopie de 1583¹¹. Le texte est un dialogue entre Spudeus et Philoponous, un honnête homme et un voyageur qui débattent d'une terre lointaine visitée par Philoponous. Les deux axes principaux de l'ouvrage sont : une critique du luxe de la société anglaise et des violations de l'ordonnement de la société qui en résultent, et une attaque virulente, pathétique, mais très riche en renseignements pour l'historien, contre les plaisirs païens des fêtes de mai et les libations de bière au profit des paroisses.

M'autorisant à inclure ce texte au nombre des textes utopiques patriotiques, cette description de l'île d'Ailgna :

Philoponous : Une île plaisante et célèbre, *emmurée pour ainsi dire par la mer, sur tout son pourtour*, où l'air est très tempéré, le sol fertile, *abondant en tout ce qui est nécessaire à l'homme ou indispensable à l'animal*.

Spudeus : Quel genre de peuple habite cette île ?

Philop. : Un peuple d'une espèce forte, audacieuse et énergique, puissant et royal, plein de magnanimité, de vaillance et de prouesses remarquables, d'une excellente complexion, et inférieur à nul autre peuple sous le soleil dans l'humanité entière.

Spud. : Ce peuple que Dieu a béni à ce point ne peut être qu'un peuple très pieux, sans quoi ils fussent ni plus ni moins qu'ingrats envers Dieu, auteur de toute grâce et tout particulièrement de leur bonheur.

Philop. : Il m'est douloureux de me rappeler leurs vies, et de mentionner leurs mœurs, car nonobstant que le Seigneur ait béni cette île de *la connaissance de Sa vérité au-dessus de toutes les nations du monde*, ils n'existe pas de peuple plus grossier, vicieux, ou perversi, à la surface de la terre¹².

La première partie du livre attaque les abus de la parure. Des règlements somptuaires existaient encore pour imposer à chaque degré de la société, et surtout aux couches ascendantes, un certain type de parure qu'il était répréhensible de porter si l'on ne faisait pas partie de ce groupe. Le puritain

Stubbes approuve ce genre de législation, mais la nature de la société anglaise ne se prête plus à ces règles de blocage symbolique. Par exemple, l'ambassadeur Sir Thomas Smith définissait à la même époque les degrés de la société élisabéthaine en soulignant la perméabilité des degrés : est un *gentleman* celui qui mérite d'en porter le titre, et dont les ancêtres soutiennent cette prétention¹³. Il faut donc souligner qu'en Angleterre l'oxymore "bourgeois gentilhomme" n'aurait aucun sens.

La critique de Stubbes est motivée par le désir d'austérité du puritanisme, mais aussi par un désir bourgeois de ne pas copier l'aristocratie, et d'arrêter (dans les signes et non dans la richesse), l'évolution de sa classe d'origine au-dessous des *signes* de l'aristocratie, pour rendre ceux-ci périmés. C'est une façon de prendre symboliquement sa place et de donner comme modèle à la société anglaise les riches mais austères bourgeois puritains.

Les mœurs sont aussi stigmatisées, la prostitution, la boisson, le théâtre bien sûr, mais il est un domaine dans lequel les mœurs et la religion se rencontrent dans son utopie négative : les fêtes populaires. Les puritains se méfiaient de la liesse collective, car elle était une occasion de relâcher la censure personnelle du comportement.

Il existait des confréries de "Maugouverne", organisées par les jeunes gens dans certaines régions, qui pratiquaient des rites d'inversion, parodiant et critiquant la société, et créant une communauté critique au sein de la société sous la direction du *Lord of Misrule* (Seigneur de Maugouverne). Stubbes ne manque pas de stigmatiser ces sacrilèges juvéniles :

D'abord, toutes les fortes têtes de la paroisse étant assemblés élisent leur Grand Capitaine (de tous les méfaits) à qui ils confèrent le noble titre de Seigneur de Maugouverne, qu'ils couronnent avec grand-solennité, et qu'ils adoptent comme roi. Ayant reçu l'onction, ce roi se choisit vingt, quarante, soixante ou cent gaillards de son espèce pour servir Sa Seigneurie [...]. Tous ces hommes portent alors sa livrée [...]. Une fois parés de la sorte, ils font danser la danse du diable par leurs chevaux-jupons, dragons et autres figures grotesques, au son de leurs pipeaux licencieux et de leurs tambourins assourdissants, puis toute cette compagnie païenne se met en marche vers l'église et son cimetière [...] puis ils entrent dans l'église (que le ministre y prie ou prêche) en dansant [...] comme des diables incarnés [...]. Puis ils tournent autour de l'église, et pénètrent dans le cimetière, où ils tiennent leurs salles à banqueter, leurs tonnelles, où ils festoient, banquettaient et dansent de jour comme de nuit. [...]

Ils ont aussi des images qu'ils appellent les insignes du Seigneur de Maugouverne, et qu'ils donnent à tous ceux qui leur donnent de l'argent pour les entretenir dans leur paganisme, leur diablerie, leur putasserie, leur orgueil, et j'en passe. [...] Or certains sont si abêtis, que non seulement ils leur donnent de l'argent pour entretenir leur abomination, mais qu'ils portent ouvertement leurs marques sur leurs chapeaux. Mais qu'ils prennent garde, car ce sont les signes, insignes et marques du diable, au moyen desquels il distingue des enfants de Dieu ses serviteurs et ses clients¹⁴.

Les associations de jeunes gens associent et pervertissent les membres de la communauté locale extérieurs à la confrérie. Le rite d'inversion, avec son sacre, sa cour, sa musique et ses profanations, dépasse le cercle des confrères de Maugouverne, et associe la communauté dans un réseau de complicités. Stubbes déclare que le seul nom de *Misrule* est haïssable car il implique une transgression de l'ordre social voulu par Dieu. La société parallèle constituée par les confrères et leurs complices est une utopie de type carnavalesque, opérant la canalisation de forces sociales centrifuges dans des espaces bien délimités. Stubbes, avec le sérieux qui caractérise le "dévot" au sens où Pascal le définira, ne voit pas cette fonction, qui est en revanche bien comprise par les gouvernants (Jacques I^{er} et Charles I^{er} favoriseront les divertissements sportifs). Au littéralisme scripturaire des Puritains correspond un manque total de finesse dans la compréhension des phénomènes sociaux.

Son récit de fêtes de Mai est sans doute le récit le plus détaillé que nous ayons de ces réjouissances anglaises, qui servaient de prétexte à des rencontres non contrôlées entre les deux sexes, qui s'égayent dans les bois et dansent autour de l'arbre de mai, cette idole païenne :

Aux alentours de la Pentecôte, tous les jeunes, garçons et filles, et les hommes et femmes plus âgés, courent s'ébattre toute la nuit dans les bois, bosquets, collines et montagnes, où ils passent la nuit dans de joyeux plaisirs, et au matin ils rapportent avec eux des branches d'arbres pour couvrir leurs assemblées, et qu'on ne s'étonne pas si un grand seigneur se tient au milieu d'eux, comme surintendant de leurs plaisirs et délassements : c'est Satan en personne, prince de l'Enfer. Mais le plus précieux joyau qu'ils ramènent des bois, est leur mât de mai, qu'ils rapportent avec grande vénération, comme suit : ils prennent vingt à quarante paires de bœufs, chaque bœuf portant un petit bouquet de fleurs au bout des cornes, qui tirent ce mât de mai [...] tout recouvert de fleurs, entouré de banderolles du sommet à la base, et parfois peint de diverses couleurs, suivi avec grande dévotion

par deux ou trois cents hommes, femmes et enfants. [...] Puis tous se mettent à danser autour comme les païens à la consécration des idoles [...]. J'ai entendu rapporter *viva voce* par des hommes austères, de bonne réputation et dignes de foi, que de quarante, soixante ou cent jeunes filles partant dans les bois pour la nuit, il ne s'en trouve guère qu'un tiers pour en revenir indemnes¹⁵.

Que de vie et de joie dans cette description des atrocités païennes ! Stubbes pratiquerait-il l'antiphrase ? Non, c'est nous qui le lisons par antiphrase. Si son utopie est une antiphrase, c'est parce que la société de plaisirs qu'il nous dépeint est l'envers de celle qu'il souhaite voir triompher. Ces liesses populaires sont comme le négatif photographique de la société idéale des puritains. Il y a de l'ironie lorsqu'il souligne la dévotion de ceux qui suivent le Mai en procession, et si l'exagération de sa conclusion est pour nous risible, elle était censée épouvanter les lecteurs dévots de l'époque. Des lecteurs non puritains de son siècle ont peut-être eu la même réaction que nous.

Stubbes est encore plus acerbe à l'encontre de l'Église d'Angleterre et de ses *church-ales*. Ces libations étaient destinées à collecter des fonds tout en offrant aux paroissiens l'occasion de se divertir. Les marguilliers élus (*churchwardens*) organisaient des réjouissances au cours desquelles on consommait une bière brassée spécialement pour cette occasion, dans le cimetière entourant l'église, et parfois même dans celle-ci, en général vers la Pentecôte. Cette profanation, au sens où l'église est utilisée à des fins profanes (mais Stubbes allait beaucoup plus loin), autorisée par les autorités religieuses locales (mais tout juste tolérée par l'épiscopat), suscite chez Stubbes une péroraison devenue célèbre, un appel à réformer les abus et à entretenir le temple, à répandre la Parole et à faire de l'Angleterre ce que Dieu veut qu'elle soit : un modèle de Chrétienté réformée¹⁶.

Ce qui constitue pour nous une utopie dans ce texte est la description de l'art consommé des artisans anglais du XVI^e siècle dans la parure vestimentaire et le récit ethnologique des réjouissances populaires. En faisant de son Non-lieu un lieu trop précis, et en développant son argument autour de la seule dénonciation de ce qu'il pouvait y avoir d'utopie en son temps, notre censeur de la *Merrie Olde England* a plutôt contribué à la faire regretter. Au temps où les puritains interdiront les théâtres dans les années de 1642 à 1660, cette *Merrie Olde England* deviendra un mythe qui inspirera sans doute les débauches de la société de la Restauration. En faisant d'Ailgna, ce lieu à

peine fictionnel, une sorte de modèle, Stubbes réinvestit le genre de l'utopie, et fait détester par le lecteur, non pas le lieu maudit, mais la critique de ses mœurs.

– *L'utopie contre la Melancholia* :

Burton veut guérir l'humanité de la mélancolie par son traité *The Anatomy of Melancholy* (1621, -24, -28)¹⁷. Il en examine les manifestations en Angleterre pendant quelques pages, et propose des remèdes qui sont à l'opposé de ceux de More. Comment s'inscrit la trace de l'histoire anglaise dans ce texte bref mais capital ? Le récit de Burton est un projet de réforme dans le maintien des structures, avec un durcissement de la pratique pénale, les châtiments étant encore plus durs que ceux critiqués par les personnages du texte de More. Il s'agit de purger la société d'humeurs, ce qui ne peut guère se faire que grâce à l'administration de remèdes énergiques et violents. Seules les mœurs domestiques semblent adoucies par rapport à l'Angleterre du temps. Le dirigisme économique est plus autoritaire que chez More, mais ne supprime pas la place de l'économie de marché. Il réforme les hôpitaux pour en faire des lieux de repos et d'hygiène, et c'est en cela qu'il est un innovateur social, mais en cela seulement. C'est l'esprit, plus que les structures, qui doit être changé.

Dans la présentation de l'ouvrage, intitulée “Démocrite Junior au lecteur”, Burton justifie son projet, et développe une histoire de la mélancolie depuis Démocrite. Le caractère politique apparaît très tôt, Démocrite étant qualifié de législateur, ou de secrétaire de la cité, mais le lecteur est surtout averti dès qu'apparaît l'éloge de l'île de Grande Bretagne, dans des termes qui ne surprendront plus à ce stade de mon exposé :

Je ne puis qu'affirmer que notre nation [...] est un *royaume très noble et très florissant*, qui selon l'avis commun de tous les géographes, historiens, penseurs politiques, est *unica velut arx*, et [...] nous sommes comme autant de tortues dans leurs coquilles, *défendus en toute sécurité par une mer coléreuse, dressée comme un mur de tous les côtés, [...] un pays riche et béni, et l'une des îles des Bienheureux, favorisée au-dessus d'autres nations* pour diverses choses, pour ses marins experts, pour nos découvertes chèrement acquises, notre art de la naviga-

tion, nos marchands sincères [...]. Nous sommes dotés en outre d'un grand nombre de bénédictions particulières, qui font défaut à nos voisins : *l'Évangile prêché dans sa vérité*, la discipline ecclésiastique bien établie, paix et tranquillité durables, nous sommes libres de toutes exactions, de la crainte de l'étranger, des invasions, des séditions intérieures, *notre île est bien cultivée, fortifiée par l'art comme par la nature* [...]¹⁸.

Les thèmes de la clôture et du destin exceptionnel de l'île et des hommes sont présents dans des termes qui nous sont maintenant familiers. Cet éloge est suivi d'une déploration des maux de l'Angleterre, ravagée par l'oisiveté et le vagabondage. On retrouve dans ces pages un ton proche de celui de More dans le premier livre de *l'Utopie*. La solution pourrait résider, nous dit Burton, dans une politique de grands travaux. Mais pour remédier à ces maux, c'est un pouvoir surnaturel qu'il faudrait, car c'est dans l'homme lui-même que se trouve la racine des maux. Comme cette réforme de l'être est impossible, c'est sur les lois qu'il va falloir agir, et c'est ce à quoi Burton s'emploie dans les quelques pages d'utopie qu'il propose.

Burton situe son pays idéal à 45° de latitude nord, ce qui correspond à peu près à la latitude de la Nouvelle Angleterre (la latitude de l'actuelle New York est de 40°, celle de Boston, de 42°), mais aussi celle du nord de l'Espagne et de l'Italie (Madrid et Rome sont aussi à 40° de latitude nord). Il ne s'agit donc pas de l'Angleterre, mais d'une contrée qui est soit liée à celle-ci par la culture et porteuse d'espoirs, soit située sur les bords de l'accueillante Méditerranée, où tant de pays souffrent encore du papisme, et ont grand besoin d'une réformation (n'oublions pas que Burton est un pasteur de l'Église établie d'Angleterre).

Comme l'Utopie de More, le royaume de Burton sera divisé en provinces, centrées chacune sur une métropole, chacune de ces cités étant construite selon des règles géométriques, ce qui rappelle, ici encore, les villes utopiennes²⁰. Toutes seront saines, bien fortifiées, dotées de l'eau courante, de réserves frumentaires, d'hospices et hôpitaux propres et financés par l'État. Burton imposera aux ministres et autres serviteurs du public de rendre des comptes annuels. Comme More, il préconise l'utilisation de toutes les terres arables, pour libérer les pauvres de la tyrannie des grands propriétaires, et des fonctionnaires répartiront les terres entre les propriétaires et les fermiers, ce qui n'impliquera aucune parité communiste :

L'égalité utopienne est une forme de gouvernement plus à souhaiter qu'à vouloir vraiment appliquer, la *Respublica Cristianopolitana*, la Cité du Soleil de Campanella, et la Nouvelle Atlantide sont de brillantes fictions, mais de pures chimères, et à bien des égards la communauté de Platon est impie, absurde et ridicule, car elle supprime toute splendeur et toute magnificence²⁰.

Burton est véritablement en train de se placer dans la tradition des grandes utopies : More, Andreae, Campanella et Bacon sont les phares de cette tradition, et il s'efforce de se distinguer d'eux, mais aussi du maître Platon, en affirmant son appartenance au monde désenchanté de la *civitas terrena*, sans espoir de s'approcher dans le temps d'avant la Seconde Venue du Christ, et de la *Civitas Dei*. Il y aura des degrés de noblesse dans son État, comme encouragement pour les sujets, et comme en Angleterre (en réaction contre la France, Venise et l'Allemagne), ces degrés de noblesse seront accessibles aux hommes du commun selon leur mérite.

Le régime sera monarchique, les lois seront peu nombreuses (exigence répétée, chez More comme chez Hobbes), mais appliquées de façon draconienne, et chacun plaidera sa propre cause, sans avocats avides. L'Église sera organisée comme celle de l'Angleterre, sur un modèle épiscopal. Dans la hiérarchie sociale, les savants seront placés au-dessus des soldats, car ils cultivent les arts de la paix ²¹.

Burton innove dans le domaine de la réglementation économique et commerciale, en autorisant l'usure (contre More), en interdisant les monopoles privés (ce qui ne dut pas plaire à ses contemporains bourgeois) et en unifiant les systèmes de poids et mesures selon l'astronomie et la géométrie²².

Burton est un fils de la Renaissance. Il discute les utopies antérieures, critique Platon que celle-ci a redécouvert, il cherche à associer le souci de réforme politique à celui d'avancement du savoir (comme Bacon), mais il ne peut se séparer du souci de perfectionner le régime anglais, qu'il a présenté comme excellent, mais dont la critique nourrit son utopie. La critique des juristes, l'adoption du modèle ecclésiastique épiscopal, le souci de lutter contre les abus des propriétaires fonciers, l'inscrivent dans la tradition anglaise. Mais s'il plaide en faveur des pauvres et attaque les gros propriétaires, ce qui le rapprocherait d'une conception chrétienne traditionnelle organiciste, de la société et des relations de complémentarité entre riches et pauvres, ses diatribes répétées contre l'oisiveté et son éloge du mérite le

situent en revanche dans la perspective de la montée en importance et en puissance des couches bourgeoises de la société jacobéenne, capables de «racheter trois fois» l'aristocratie, selon un Membre des Communes de l'époque. Or ces hommes n'ont aucun besoin d'une utopie dans les nuées. Ce qu'il leur faut, c'est le pouvoir, et c'est le retravail de l'histoire nationale mythifiée qui va leur fournir les outils idéologiques pour ce faire. L'île-utopie devient l'histoire-uchronie.

L'Angleterre comme utopie ou uchronie.

L'utopie était un lieu de nulle part. La notion d'uchronie dans ce contexte nécessite une définition. Par uchronie, j'entends ici l'élaboration d'une interprétation mythique des événements d'une histoire nationale connue, mais il est aussi possible d'entendre par là l'utilisation d'événements situés en un temps reconnaissable, et dans lequel on raconte certains événements identifiables derrière le code, en vue de soutenir un projet politique précis, mais sans prétention au mythe. C'est le premier type d'uchronie qui va d'abord m'occuper.

- *Le Joug normand* :

L'île de Grande Bretagne a connu de nombreuses invasions. Un mythe longtemps populaire fut celui de la Bretagne celtique du roi Arthur, vaincue par les Angles, les Saxons et les Scandinaves. Mais ce mythe, qui connut sans doute sa dernière heure de gloire, en tant que référence littéraire, dans la *Reine des fées* d'Edmund Spenser (publiée en deux fois, 1590 et 1596), s'efface vers la même époque pour faire place, dans le cadre des controverses entre la Couronne et les Communes, à un autre mythe national, celui du Joug Normand.

Un renversement dans l'identification, ou plutôt un saut chronologique, s'est effectué : le glorieux peuple opprimé est celui des libres Anglo-saxons, envahis et privés de leurs lois par les Normands du duc Guillaume, ces étrangers venus du Continent qui ont trompé les successeurs du bon et saint

roi Édouard le Confesseur. Toute l'histoire nationale se trouvera réinterprétée comme une lutte entre l'opresseur-usurpateur normand (les nobles et, visée à travers eux, la Couronne) et les Communes, le peuple libre d'Angleterre, héritier des droits de naissance des Anglo-saxons. Tout progrès dans les libertés (les privilèges féodaux accordés par les rois) est perçu comme une victoire dans la reconquête des droits, dont le couronnement sera, si j'ose dire, la décapitation de Charles I^{er} en 1649²³.

Les juristes qui, comme Coke, développent ce thème en des termes moins extrêmes que ceux que je viens d'utiliser, et que j'ai empruntés aux radicaux de la Révolution puritaine, accordent une importance capitale à un texte qui ne doit pas son importance aux raisons qu'avançaient les bourgeois du XVII^e siècle : la Grande Charte de 1215. Cette Charte, accordée sous la pression des barons par Jean sans Terre, promettait que le roi ne percevrait plus d'impôts sans demander l'avis de ses barons et des vassaux qui tenaient leur fief directement de lui. Les juristes de cette époque faisaient de cette date celle de l'instauration des Communes et de la restauration du féodalisme anglo-saxon, et donc de leurs libertés. En demandant aux premiers rois Stuarts, Jacques I^{er} et Charles I^{er}, de convoquer plus régulièrement des Parlements, leurs opposants pensaient exiger le retour à une pratique pure et primitive de la Magna Carta. Elle devenait pour eux synonyme de loi fondamentale (ce qu'elle n'avait jamais été) et de «loi naturelle» nationale.

La recherche historique de l'époque devait faire apparaître que le féodalisme anglais remontait en fait à Guillaume le Conquérant, qui avait amené avec lui ses coutumes normandes et la loi d'Hugues Capet qui rendait les fiefs de chevalier héréditaires. L'introducteur du féodalisme et des «libertés» était donc le Conquérant. Mais les travaux de Sir Henry Spelman, mort dans les années 1640, ne furent connus qu'après la Restauration, trop tard pour que la rhétorique révolutionnaire ou royaliste s'en emparât. Mais peu importait la vérité : l'important était pour les Anglais d'avoir à leur disposition un mythe national ancrant leurs revendications constitutionnelles dans un passé fait de conflits toujours surmontés par la pugnacité du peuple²⁴

L'autre modèle temporel nécessaire à une discussion des utopies du milieu du XVII^e siècle est le Millénium. La vision eschatologique est chère au puritanisme, et elle nourrit les projets et les combats des partisans de Cromwell, comme ceux des critiques les plus radicaux de celui-ci dans son Armée Nouveau Modèle fondée en 1645. La victoire des Saints sera le moyen de faire advenir le règne du Christ sur la Terre, et le fait que l'Angleterre soit

le lieu où les Saints sont en train de faire triompher la cause de l'Évangile prouve qu'elle est le Nouvel Israël²⁵. Comme le dit un jour Cromwell : «Dieu ayant de nouvelles vérités à faire connaître aux hommes, que pouvait-il faire d'autre que de les confier d'abord, comme il en a l'habitude, à ses Anglais». Vers la même époque, d'autres puritains anglophones, en Nouvelle Angleterre, ont aussi la conviction qu'ils sont en train de fonder la Cité au sommet de la Colline, la Nouvelle Jérusalem. Quelle plus belle utopie songer que sa réalisation en cours, sur un continent qu'on imaginait vierge ?

De nombreux révolutionnaires puritains des années 1650 sont convaincus que la Seconde Venue du Christ a déjà eu lieu, et qu'Il règne déjà parmi les Anglais, dont il guide les actes contre la tyrannie et le Papisme. Le temps historique devient l'objet de la fiction réformatrice, et l'Angleterre de la révolution puritaine met à contribution la fictionnalisation du temps et de l'espace, les deux dimensions de l'expérience, pour illustrer ses désirs de renouveau.

L'utopie pour l'Angleterre.

Entre la constitution de l'Armée Nouveau Modèle en 1645 et la Restauration de 1660, les espérances populaires les plus ardentes agitent la société anglaise, qui vit dans sa chair la gestation de multiples utopies. En 1647 dans l'église de Putney, près de Londres, les Niveleurs de l'Armée négocient sans succès auprès des chefs puritains l'extension du suffrage. Au cours de ces débats, les principes des droits démocratiques furent définis par des hommes du peuple, pour la première fois, mais aussi de façon définitive : la France de 1789 aura peur de mieux dire.

- La Loi de Liberté :

Les privations engendrées par la guerre civile mécontentent les paysans les plus pauvres, et en 1649, l'année de l'exécution du roi, Londres connaît la disette. Dans les campagnes, des paysans expropriés (et pas par les moutons évoqués par Hythlodée !) se révoltent. A Walton-on-Thames, le radical Gerard Winstanley prend possession des *commons* de St-George's Hill, se met à

les cultiver avec ses partisans et à prôner un communisme agraire qui ne plaît guère aux chefs puritains ni aux notables du lieu²⁶. Les *Diggers*, ou "Bêcheux" (c'est le nom que se donnent les compagnons de Winstanley) vivent l'utopie, mais le gouvernement militaire qui s'installe va tuer cette utopie : pour les chefs puritains, le Millénium n'est pas à l'ordre du jour de l'Armée des Saints, qui va être utilisée contre des hommes qui ont souvent été chassés de ses rangs pour leur radicalisme et leur manque de respect envers les officiers.

Réprimés dès 1649, les Bêcheux sont obligés de se séparer, mais pour Winstanley, l'urgence de voir triompher l'utopie, puisque l'esprit du Christ revenu sur terre est en lui comme en tout homme, le pousse à mettre en forme son projet de société communautaire dans *The Law of Freedom*.

Dans tous ses pamphlets antérieurs, Winstanley développait déjà des idées millénaristes spiritualistes : le retour du Christ était un phénomène spirituel vérifiable à son époque par la présence de cet esprit de liberté parmi les hommes du peuple anglais, et surtout parmi les pauvres, de toute évidence nouveau peuple élu, «frères cadets» opprimés par les «frères aînés» héritiers des Normands²⁷. Le millénarisme et le mythe national se fondent chez Winstanley. Voici le mythe national :

Quand le Duc Guillaume de Normandie eut conquis l'Angleterre, il prit possession de la terre en toute liberté, et disposa de notre sol anglais pour le distribuer selon son bon plaisir à ses amis, et il asservit les Anglais vaincus pour travailler la terre pour lui et ses amis.

Et tous les rois, depuis ce temps jusqu'au roi Charles, héritèrent de cette conquête, et toutes les lois furent faites pour confirmer cette conquête.

[...] Et de même que les rois, l'ancienne gentry et la nouvelle gentry tout comme elle, marchant dans les mêmes traces, ne sont que les successeurs de la victoire normande.

Mais les Normands et leur pouvoir ne sont-ils pas battus par les hommes du commun d'Angleterre ? Et pourquoi ne devrions-nous pas recouvrer la liberté de notre terre, l'arrachant à ce joug et à ce pouvoir²⁸ ?

Winstanley soutenait que, le Créateur Raison ayant donné la Terre à tous, et le féodalisme étant aboli, la révolution avait libéré les pauvres de leur allégeance envers leurs propriétaires ; la royauté n'existant plus, les terres de la Couronne pouvaient donc être données en propriété collective aux pauvres de la république.

Notez bien que notre Angleterre ne sera pas un peuple libre, tant que le peuple qui n'a pas de terres ne pourra pas librement bêcher et labourer les communs [...]. Car le peuple n'a pas donné son argent et versé son sang pour que leurs propriétaires, le pouvoir normand, conserve ses privilèges et sa liberté de régner tyranniquement [...], mais pour que les opprimés soient libérés, les portes des prisons ouvertes, et les cœurs des pauvres gens réconfortés par une *communio universelle*, pour que la terre devienne un trésor commun, qu'ils puissent vivre ensemble comme *une seule maison d'Israël, unis dans l'amour fraternel en un seul esprit, et vivant confortablement en commun sur une terre unique, leur mère*²⁹.

Puisque la terre peut appartenir à tous en commun, les signes de l'ère messianique sont donc réunis, si l'on en croit Isaïe et l'Apocalypse, et Winstanley se sent donc habilité à affirmer :

Par cette œuvre [de réforme] nous avons l'assurance, et les autres le découvriront par la raison, que l'esclavage sera aboli, les larmes séchées, et que tous les pauvres, par leur travail légitime, seront soulagés et libérés de la pauvreté et de la pénurie. Car dans cette œuvre de restauration *il ne restera plus de mendiants en Israël. Car il est certain que s'il n'y avait aucun mendiant dans l'Israël littéral, il y aura d'autant moins de mendiants dans l'Israël spirituel, son anti-type*³⁰.

Les citoyens de sa république sont égaux pour la collaboration, non pour la concurrence : sa société est non-compétitive, collectiviste et relativement hédoniste, visant à moins de travail, et non à la contrainte comme celle de More. Il y aura communauté, mais pas vie communautaire :

“Est-ce que tout un chacun tiendra la maison de son prochain pour sienne, et vivra-t-on tous ensemble comme une seule famille ?”

Non. Quoique la terre et les magasins de provisions soient communs à toutes les familles, chaque famille vivra séparément comme aujourd'hui, et la maison, la femme, les enfants et les meubles de tout homme, ou tout ce qu'il ramènera des magasins, ou qu'il se sera procuré pour l'usage indispensable de sa famille, est la propriété intégrale de cette famille, pour sa tranquillité³¹.

Winstanley réalise une synthèse (involontaire, car il est autodidacte) de la tradition utopiste et de la tradition uchroniste, dont j'ai ébauché plus haut une définition. Il poursuit le débat sur l'égalité et sur la communauté des biens, adoptant une position originale. Il reprend le mythe national du joug

normand, ce qui le rattache à l'uchronie, et il inscrit l'aboutissement de cette histoire nationale dans la perspective messianique des deux Testaments. La fortune posthume de ses écrits n'a pas permis à une tradition "bêcheuse" de se constituer, mais il est possible de voir dans sa réflexion s'ébaucher les termes des langages révolutionnaires du XIX^e et du XX^e siècle.

Le pays sera gouverné par un parlement, les églises locales seront indépendantes, la prêtrise disparaîtra, l'armée sera populaire et idéologique, prête à défendre la république contre les rois d'alentour. Mais surtout cette liberté acquise est une liberté de l'esprit et de la raison, et les hommes seront éduqués en conséquence. Ce que le peuple veut, Dieu le veut, car c'est Dieu qui inspire ce peuple anglais, et ce gouvernement sera rationnel, car Dieu est Raison. Central dans toute révolution, le problème de la volonté populaire et de la légitimité des nouveaux gouvernants est résolu par Winstanley de la façon la plus absolue et la moins sujette à la contradiction rationnelle : c'est la présence en lui de la puissance de l'esprit christique, dont il faisait l'expérience, et que chacun pourrait éprouver, qui était garante de ses dires. Il manquait à cette démarche une scientificité, qu'on ne trouve dans aucune utopie à un degré aussi intense que chez James Harrington.

- *Le Modèle vénitien* :

Le grand modèle républicain de la Renaissance et du XVII^e siècle est la *Serenissima* vénitienne, aristocratie ayant su se présenter aux yeux de l'opinion comme une démocratie. Les Anglais connaissent le régime grâce à des ouvrages en latin, mais aussi grâce à la traduction par Lewes Lewkenor, parue en 1599, de la description de la république par le cardinal Gaspar Contarini. D'autres avaient été passionnés par ce modèle, comme le Florentin Gianotti, désireux de restaurer la république selon un modèle ressemblant à celui de Venise. Mais à Florence, Guichardin et Machiavel, pour ne citer qu'eux, avaient déjà fait l'éloge du régime républicain pour lequel ils avaient continué à se battre et à intriguer, malgré les embûches et la disgrâce. Les puritains anglais pensaient à Genève, pour des raisons de conformité religieuse, et aux Provinces Unies pour leur réussite économique. Mais avec eux, le prix de la démocratie devait être la soumission des citoyens "libres" au carcan socio-religieux de ces extrémistes, ce à quoi n'étaient pas disposés tous les républicains qui s'étaient découverts cette croyance politique depuis le début de la guerre civile.

– *Les Préliminaires* :

Océana, l'utopie de James Harrington, doit plus à Machiavel qu'au millénarisme : l'île d'Océana est l'Angleterre, c'est une république dont les institutions sont modelées sur celle de Venise et inspirées par la vision florentine de l'histoire républicaine. More n'écrivait-il pas à la même époque que Machiavel et Guichardin ? Les trois modes du discours théorique politique qu'ils représentent, l'utopisme, l'éloge de la république par le récit historique, et la théorisation républicaine, se retrouvent chez Harrington, dont l'œuvre maîtresse paraît en 1656.

Les Préliminaires de l'*Océana* sont une histoire codée de l'Angleterre (les noms de lieux et de personnes changent), et comportent deux parties, la première exposant les principes du gouvernement et de la science du politique que Harrington entend fonder, la seconde développant plus en détail son histoire codée. La conclusion qu'en tire Harrington a beaucoup intéressé les marxistes. La succession des trois types de régimes politiques (monarchie, aristocratie, démocratie) dépend de l'état de la balance de la propriété, selon que la majorité des terres est entre les mains d'un seul homme, d'un petit nombre, ou de la majorité. L'Angleterre (ou Océana) serait arrivée au dernier stade, et se devrait donc d'être une république :

Les terres, ou les parties ou parcelles d'un territoire, sont tenues par leur ou leurs propriétaires ou seigneurs, dans une certaine proportion ; et telle la proportion ou balance du pouvoir ou de la propriété des terres, telle la nature de l'empire.

Si un seul homme est unique détenteur d'un territoire, ou si sa part dans l'équilibre de la propriété dépasse celle du peuple, par exemple, des trois quarts, il est grand seigneur, car tel est le titre du Grand Turc du fait de sa propriété ; et son empire est la monarchie absolue.

Si un petit nombre d'hommes, ou une noblesse, ou une noblesse avec le clergé, sont détenteurs, ou si leur part dans l'équilibre de la propriété dépasse celle du peuple dans la même proportion, on obtient une balance gothique [...] et l'empire est la monarchie mixte, comme celle d'Espagne, de Pologne ou autrefois d'Océana. Et si la majorité détient la terre répartie entre eux de sorte que nul homme ou groupe d'hommes dans la limite du petit nombre ou de l'aristocratie, ne les domine dans l'équilibre de la propriété et sans intervention de la force, l'empire est une démocratie³².

Telle est la loi de fonctionnement de l'histoire politique en tous lieux et en tous temps. Si, comme Harrington le prétend, l'Angleterre est parvenue au stade final de ce mouvement, alors elle doit être une démocratie. Pour que nul ne puisse faire revenir la balance de la propriété à un état autorisant (ou rendant nécessaire) un changement de régime, la constitution de la république aura nécessairement pour fondement une loi agraire limitant les revenus de la terre autorisés à chaque propriétaire, mais sans limitation des revenus provenant d'autres sources. Le but de la république est de faire en sorte que nul n'ait intérêt à modifier la balance, et de réaliser ainsi une adhésion optimale de tous à la décision des politiques. Mais en son temps, il est nécessaire de justifier la démocratie, et surtout l'idée que c'est le meilleur régime imaginable. En réponse aux preuves de l'excellence de la monarchie dans le *Léviathan* de Hobbes, Harrington énumère des raisons qui affirment, plus qu'elles ne prouvent, la supériorité de la république.

La première [affirmation] est que la perfection du gouvernement réside dans un tel équilibre dans sa structure, que nul homme ou groupe d'hommes en son pouvoir ou sous sa domination, ne peut avoir l'intérêt ou, ayant l'intérêt, ne peut avoir le pouvoir de le perturber au moyen de la sédition.

La seconde, que la monarchie, même atteignant la perfection du genre, n'atteint pas la perfection du gouvernement, sans comporter en soi quelque défaut dangereux.

La troisième, que le gouvernement populaire, atteignant la perfection du genre, atteint la perfection du gouvernement, et ne comporte aucun défaut³³.

Ces affirmations gratuites fondent les prétentions de Harrington. Mais il développe plus loin d'autres idées aussi absolues, qui sont déjà d'une nature utopiste. La république serait le seul régime à ne jamais avoir été dissous de l'intérieur, qui a souvent vaincu de puissants monarques, et que jamais la sédition n'a agité s'il était aussi égalitaire que Venise ou Sparte³⁴.

Dans la seconde partie des Préliminaires, consacrées, non plus aux principes, mais à l'histoire nationale, Harrington énumère les étapes de la libération du peuple par l'essoufflement des nobles dans leur lutte contre le roi. Une étape-clé du processus est la fin de la Guerre des Deux Roses avec l'accession de Henry VII Tudor en 1485 et la législation de ce roi contre le pouvoir des nobles, et son terme est la victoire du Parlement contre Charles I^{er}³⁵.

Les personnages historiques reçoivent des noms fictifs :

| | |
|------------------------------------|--|
| Adoxus : Jean sans terre | Panurgus : Henry VII |
| Coraunus : Henry VIII | Parthenia : Élisabeth I ^{ère} |
| Dicotome : Richard II | Scandiens : Danois |
| Morpheus : Jacques I ^{er} | Teutons : Saxons |
| Neustriens : Normands | Turbon I ^{er} : Guillaume le Conquérant |

On trouverait ici le second sens que j'ai donné au mot uchronie en présentant le mythe normand et Winstanley : les Préliminaires sont la réécriture de l'histoire en changeant les noms, mais sans changer la nature des événements. L'uchroniste de ce type oriente le passé, produit un discours interprétatif s'appliquant à l'histoire réelle, expliquant des séquences événementielles justifiant le projet qui soutend le projet politique implicite ou explicite dans le récit. Si on devait le différencier de l'autre type d'uchronie que j'ai défini plus haut, il faudrait se demander si l'uchronie-mythe national soutient un projet aussi précis, et si l'uchronie-code peut devenir une idéologie nationale et si elle est susceptible de mettre en marche des masses d'hommes.

Toutefois, ce qui différencie principalement Harrington des "mythographes" comme Winstanley et les partisans du mythe normand, c'est l'apport scientifique qui sous-tend son discours : à la recherche d'un discours vrai sur le politique, d'une science de cet objet singulier, il propose l'histoire comme laboratoire d'observation permettant de penser le politique. Galilée observait les astres et les corps en mouvement pour fonder une astronomie et une dynamique. Hobbes pensait qu'en appliquant au politique le modèle de la dynamique de Galilée et la méthode logique de démonstration des *Éléments* d'Euclide, on produirait une science du politique. Harrington lui objecte au début d'*Océana*, que la logique de la démarche ne suffit pas à fonder une science, mais qu'il y faut aussi une observation de l'objet, et que le lieu de l'observation pour un objet comme le politique est l'histoire, que Hobbes ne voulait pas utiliser car le passé n'existe plus que dans la mémoire, qui n'est pas un témoin fiable³⁶.

Une fois ces principes et cette fiction historique mis en place, Harrington entame la description du régime océanéen.

– *L'Océana* :

La république est un gouvernement des lois, selon les principes de l'humanisme civique italien : donnez-nous de bonnes lois, et elles nous donneront des hommes bons, expression empruntée au cardinal Contarini. L'homme étant mauvais, il importe que les lois le forcent à se comporter socialement et politiquement comme s'il ne pouvait pas décider autrement que selon l'esprit des institutions. La république est forcément le meilleur type de gouvernement, et elle doit être maintenue au moyen d'une loi agraire qui empêchera la balance de la propriété de revenir vers l'une des deux autres formes.

Les institutions sont électives, le cens électoral est assez bas et le vote se fait en tenue de combat, publiquement, selon un rituel martial, dans des urnes à boules comme au Sénat de Venise. Il y a deux chambres, la plus haute, le Sénat, débat mais ne peut voter, l'autre, la Chambre Prérégative, ne peut débattre, mais son vote sur les propositions du Sénat a valeur exécutive. Les mandats électifs suivent une rotation et ne peuvent être brigués consécutivement, pour que tous puissent occuper des fonctions. Il existe une Église d'État, mais la liberté de conscience est garantie car elle est la pierre de touche de la liberté parfaite qui doit exister dans une république. Il serait trop long de citer ici des passages de la fiction *Océana*, mais des textes aphoristiques postérieurs qui approfondissent la réflexion théorique, parfois lacunaire dans *Océana*, permettent de résumer la nature utopiste du régime voulu par Harrington :

J'ai vu un spectacle, au carnaval de Rome, qui représentait une cuisine, comportant tous les ustensiles adaptés, en ordre de marche. Les cuisiniers étaient tous des chats et des chatons, placés dans des carcans, et liés et placés de telle sorte que les pauvres créatures ne pouvaient faire aucun mouvement pour se détacher qui ne leur fît remuer la soupe pour l'un, battre la viande pour un autre, pour un troisième écumer la marmite, et pour un quatrième faire de la sauce verte. Si les structures de votre république ne sont pas de force à faire que chacun accomplisse ses fonctions propres de façon aussi nécessaire que celles de la cuisine faisaient faire de la sauce verte par le chat, elles ne sont pas bonnes³⁷.

L'utopie apparaît ici sous son jour le plus inquiétant. Pourtant, c'est le même homme qui écrit dans les *Aphorisms Political*, en 1659 :

XXI : Soutenir qu'il peut y avoir une religion ou un clergé nationaux sans

rémunération publique ni inspection par le magistrat, ou quelque gouvernement que ce soit sans une religion ou un clergé nationaux, est incompatible avec une république.

XXII : Soutenir que la liberté peut exister sans la liberté de conscience, est incompatible avec une république jouissant de sa liberté de conscience, ou qui n'est pas papiste.

XXIII : Là où la liberté est entière, elle comprend la liberté de conscience.

XXIV : Là où la liberté de conscience est entière, elle comprend la liberté civile.

XXV : Ou bien la liberté de conscience ne peut connaître la moindre sécurité, ou bien, sous un gouvernement populaire, elle connaît la plus grande sécurité³⁸.

On est tenté de souligner la contradiction entre ces deux passages, mais ils reflètent selon moi deux visages complémentaires de Harrington. Le premier est celui du partisan acharné d'un mode de gouvernement qui devrait mettre fin à la séquence d'événements révolutionnaires et d'usurpations qui constitue la révolution puritaine depuis 1640, et de l'opposant au régime monarchique de Cromwell, depuis 1653. Pour ce Harrington-là, démocrate authentique (c'est assez rare à cette époque pour qu'on y insiste), le but de la constitution (l'Angleterre n'en a toujours pas aujourd'hui) devra être de garantir la liberté de chacun, en rendant institutionnellement impossible la formation d'une caste de possédants et d'une caste de politiciens, et c'est pourquoi il impose la loi agraire (avec la restriction que j'ai indiquée plus haut), la séparation des fonctions entre les deux assemblées, et le principe de rotation des mandats (les constituants américains s'en souviendront pour leur Sénat). C'est pourquoi il nous propose cet exemple frappant (et pour nous si scandaleux), de la cuisine de chats.

Mais en imaginant cette utopie de carnaval, qu'on se souvienne que les citoyens qui atteindront la limite de la propriété terrienne, ou ceux qui ne pourront y parvenir, pourront toujours néanmoins s'enrichir autant qu'ils voudront par d'autres moyens. C'est là le second visage de Harrington : le penseur qui ouvre la pensée sur la société, sur les potentialités nouvelles que sont le capitalisme et la liberté politique. Harrington envisage un mode d'égalité économique très différent de celui que préconisait More près d'un siècle et demi auparavant : la possession de la terre est ce qui permet de nourrir une armée, et donc de perturber efficacement la république. Les autres formes d'enrichissement ne sont pas susceptibles d'offrir une assise suffisante à un tel pouvoir (ce qui était certainement juste en son temps) et cette

ouverture garantit le droit égal de chacun à devenir électeur, puis éligible, et à développer son activité économique dans le sens de son enrichissement et de l'intérêt commun.

Les citations des *Aphorismes Politiques* rendent un son bien différent. Elles justifient mon jugement en faveur d'un Harrington utopiste et démocrate, et plus particulièrement mon analyse de la cuisine des chats. En effet, Harrington met au premier plan de ses préoccupations le maintien et la promotion de la liberté sous toutes ses formes, et il n'envisage pas la liberté sans la liberté de conscience, qui est le point de scission entre les différents partis de la révolution anglaise. Il est vrai que ces citations donnent au lecteur l'impression que rien n'est prouvé, mais elles attestent la vigueur des convictions de Harrington, le penseur le plus tragique de son temps, car le moins compris et celui qui avait le moins de chances d'être compris, du fait même de la nouveauté de ses thèses.

Harrington est le seul utopiste anglais à avoir une réflexion sur le droit et les institutions, ce qu'il doit aux Italiens, et avant tout au Machiavel républicain des *Discours* et de *l'Art de la Guerre*. Les autres auteurs réfléchissant à la constitution sont les juristes idéologues dont j'ai parlé plus haut, et qui ont intérêt à ce que le pouvoir réside entre les mains de certaines castes bourgeoises et aristocratiques, quitte à ce que le peuple qui a pris les armes derrière eux soit dépossédé des droits qu'il a contribué à défendre ou à instituer. Mais l'originalité de ce penseur réside en deux dimensions de sa théorie, qui sont sa très large conception de la liberté, et sa théorie de la balance de la propriété. Les critiques marxistes ou marxisants comme R. H. Tawney ou C. B. Macpherson, et dans une bien moindre mesure mon maître Christopher Hill, ont eu tendance à ne retenir de cette position économique, historiographique et théorique que son rapport avec la pensée (encore lointaine) de Marx.

Je préfère poser le problème de la vérifiabilité de cette théorie de la balance : comment prouver que le peuple anglais (au sens large du mot peuple) détient la majorité de la terre ? Il manque à Harrington l'instrument de la statistique, que son partisan Sir William Petty est alors en train d'élaborer, et dont la formalisation théorique sera publiée à titre posthume sous le nom de *Political Arithmetics* en 1671, mais aura été mise en pratique dès 1662 dans le traité sur les impôts *Of Taxes and Contributions*. Une nouvelle science naît, et son plus sublime illustrateur au temps des Lumières en France sera le marquis de Condorcet dans ses traités sur les élections et sur la

taxation. Il parlera de mathématiques sociales, mais son sujet sera le même, avec une autre révolution en gésine.

Conclusion :

De l'île royale de Shakespeare à la *Jérusalem* anglaise de William Blake devenue un hymne anglican imaginant une vie du Christ sur le sol anglais, malgré l'industrie naissante et les brumes, l'orgueil national et l'ambition politique populaire ont forgé la puissance du royaume et permis l'Angleterre impériale. Le Non-lieu est donc accommodé par les Anglais selon les besoins de leur praxis politique, et devient un lieu donné, destiné à une mission divine (XVII^e), puis politique (XVIII^e) et enfin coloniale (XIX^e).

Les utopistes qui ont situé leurs types de la Nouvelle Jérusalem en Angleterre ont contribué à renforcer ce sentiment. "Rule Britannia" s'est d'abord dit "Rule, Men of England"³⁹. La croyance au progrès a d'abord reposé sur une conception progressiste de l'histoire nationale. Temps national et espace national : ces deux dimensions de l'expérience collective ont permis cette puissance grâce à leur mise en fiction. Que l'on cherche à définir l'utopie comme une fiction ou comme un programme, elle a trouvé en Angleterre un terreau singulièrement fécond.

BIBLIOGRAPHIE

- AYLMER, G.E., ed., *The Levellers in the English Revolution*, Londres, Thames and Hudson, 1975.
- BLOCH, Ernst, *Thomas Münzer, théologien de la révolution* (1921), tr. M. de Gandillac, Paris, U.G.E., 1975.
- BURTON, Robert, *The Anatomy of Melancholy*, (1621, -24, -28), éd. Holbrook Jackson, Londres, Everyman, 1932, 3 vol.. Les pages 97 à 106, contenant l'utopie, sont traduites par Louis Évrard dans *Le Débat*, n° 29, pp. 73-91.
- DAVIS, J.C., *Utopia and the Ideal Society, A Study of English Utopian Writing, 1516-1700*, Cambridge University Press, 1981.
- DUPONT, V., *L'Utopie et le roman utopique dans la littérature anglaise*, Paris et Toulouse, Didier, 1941.
- ERASME, Désiré, *Encomium Moriae* (1509), *L'Éloge de la folie*, tr. Pierre de Nolhac, ann. Maurice Rat, Paris, Garnier-Flammarion, 1964.
- GUICHARDIN, François, *Avertissements Politiques (1512-1530)*, prés. et tr. Jean-Louis Fournel et Jean-Claude Zancarini, Paris, Cerf, coll. La nuit surveillée, 1988.
- GUIZOT, François, *Mémoires Relatifs aux Révolutions d'Angleterre*, 25 vol., Paris, 1827. Vol. X et XI pour les *Mémoires* de Mrs HUTCHINSON.
- HALLER, William, *Tracts on Liberty in the Puritan Revolution*, 3 vol., New York, Columbia University Press, 1934.
- HARRINGTON, James, *The Political Works of James Harrington*, ed. J.G.A. Pocock, Cambridge University Press, 1977.
- HOLSTUN, James, *A Rational Millenium, Puritan Utopias of Seventeenth-Century England and America*, Oxford University Press, 1987.
- LUTAUD, Olivier, *Winstanley, socialisme et christianisme sous Cromwell*, Paris, Didier, 1977.
- ———, ed., *Cromwell, les Niveleurs et la république*, 2e ed., Paris, Aubier-Montaigne, 1978.
- MORE, Thomas, *L'Utopie*, édition bilingue, ed. et trad. André Prévost,

- Paris, Mame, 2e tirage, 1978.
- MORTON, A.L., *Freedom in Arms, a Selection of Leveller Writings*, Londres, Lawrence and Wishart, 1975.
 - SMITH, Sir Thomas, *De Republica Anglorum* (1583), ed. Mary Dewar, Cambridge University Press, 1982.
 - STUBBES, Philip, *The Anatomy of Abuses* (1583), ed. F.J. Furnivall, Londres, 1877-79.
 - WINSTANLEY, Gerrard, *The Complete Works of Gerrard Winstanley*, ed. G.H. Sabine, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1941.
 - ———, *Winstanley : 'The Law of Freedom' and Other Writings*, ed. Christopher Hill, The Past and Present Publications, Cambridge University Press, 1983.
 - ZAGORIN, Perez, *Rebels and Rulers, 1500-1660*, 2 vol., Cambridge University Press, 1982.

NOTES

1. Dans ces citations, j'ai mis en italiques les expressions utiles à ma démonstration.
2. In François Guizot, *Mémoires Relatifs aux Révolutions d'Angleterre*, vol. X, p. 21. Le texte a été écrit à la fin du XVII^e siècle.
3. En fait, elle pousse un peu plus loin que d'autres un cliché de la littérature patriotique anglaise.
4. Je me réfère à l'*Utopie* de More (*Ut.* par la suite) dans l'édition bilingue du chanoine André Prévost, Paris, Mame, 2^e tirage, 1978 ; la pagination est la même pour sa traduction que pour le facsimile du texte latin. On lira son introduction pour plus de détails sur la composition et l'histoire du texte.
5. Cf. l'article d'Anthony Mortimer, "Hythlodæus and Persona More: the Narrative Voices of *Utopia*" in *Cahiers Élisabéthains*, n°28, pp. 23-35 sur cette tripartition de l'instance narrative et ses implications idéologiques.
6. *Ut.*, I, 42.
7. *Ut.*, II, 71.
8. *Ut.*, I, 53.
9. *Ut.*, II, 158-9.
10. ... ita facile confiteor permulta esse in Utopiensium republica, quae in nostris civitatibus optarim verius, quam sperarim. *Ut.*, II, 162.
11. L'édition originale de *The Anatomy of Abuses* (1583) que j'utilise n'est pas paginée. Ma pagination pour cette communication renvoie à l'édition de F.J. Furnivall (Londres, 1877-79), citée ensuite comme *An. of Ab.*, collationnée à partir des éditions de 1583, 1585 et 1595. C'est moi qui ai traduit les extraits.
12. *An. of Ab.*, p. 23.
13. Sir Th. Smith, *De Republica Anglorum*, 1583, ed. Mary Dewar, Cambridge University Press, 1982, pp. 70-73.
14. *An. of Ab.*, pp. 146-48.
15. *Ibidem*, pp. 148-50.
16. *Ibid.*, pp. 150-52.
17. Je cite l'*Anatomy of Melancholy* dans l'édition de Holbrook Jackson, Londres, Everyman, 1932, 3 vol., citée ensuite comme *An. of Mel.*, vol. en chiffres romains, suivi de la page. La traduction des citations est de moi. Le texte de ce que j'appelle l'utopie de Burton est située approximativement entre les pages 97 et 108 ; les pages 97 à 106 sont traduites par Louis Évrard dans *Le Débat*, n° 29, pp. 73-91, mais je donne ma propre traduction, la sienne me semblant parfois trop archaïsante, quoique tout à fait juste. On lira avec intérêt l'article de Jean Starobinski "Démocrate parle" dans le même n° du *Débat*, pp. 48-72.

18. *An. of Mel.*, I, p. 87.
19. *Ibidem*, p. 98.
20. *Ibid.*, p. 101.
21. *Ibid.*, pp. 101-103.
22. *Ibid.*, p. 106.
23. Voir Christopher Hill, *The Intellectual Causes of the English Revolution*, Oxford University Press, 2e ed. 1980, "Sir Edward Coke—Myth-Maker", pp. 225-265, et J.G.A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, New York, Norton, 1967, ch. II, pp. 30-55. On trouvera des textes niveleurs et radicaux des années 1645-60 dans les anthologies d'Aylmer, Haller, Lutaud et Morton citées dans la bibliographie.
24. Pocock, *Ancient Consitution*, ch. V, pp. 91-123.
25. Hill, *Antichrist in XVIIth-century England*; Oxford, 1971 ; Michael Walzer, *Le Règne des Saints*, tr. fcse, Paris, Belin, 1987.
26. On peut lire des textes de Winstanley dans les *Complete Works*, ed. G.H. Sabine, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1941, et dans l'anthologie de Chr. Hill (v. bibliographie) que je cite ensuite comme *LF*, et de larges extraits de *The Law of Freedom* sont traduits dans la thèse d'Olivier Lutaud, *Winstanley, Socialisme et christianisme sous Cromwell*. Excellente analyse de ses idées politiques et religieuses dans Hill : *The World Turned Upside-down*, Pelican Books, 1975, ch. VII, pp. 107-150, et dans "The Religion of Gerrard Winstanley", repris dans *The Collected Essays of Christopher Hill*, Brighton, Harvester Press, 1986, vol. 2, pp. 185-252.
27. Les termes de l'opposition entre les frères est une reprise de la parabole de l'Enfant Prodigue.
28. *The Law of Freedom, LF*, p. 297.
29. *The True Levellers' Standard Advanced, LF*, p. 87. Ma traduction respecte les fautes d'accord en nombre sur les adjectifs possessifs, qui étaient acceptables dans l'anglais de l'époque, mais elles conservent un sens politique et sociologique.
30. *Ibidem*, p.91.
31. *The Law of Freedom, LF*, p. 288.
32. *Oceana*, première partie des Préliminaires, in *The Political Works of James Harrington*, Cambridge University Press, 1977, pp. 163-164.
33. *Ibidem*, p. 179.
34. *Ibid.*, p. 180.
35. Deuxième partie des Préliminaires, *op. cit.*, pp. 196-98.
36. Hobbes, *Léviathan*, ch. III, V et IX. Harrington, II Prélim., *op. cit.*, pp. 198-99.

37. Harrington, *A Discourse upon this Saying*, "the spirit of the nation is not yet to be trusted with Liberty; lest it introduce monarchy, or invade the liberty of conscience", op. cit., p. 744.
38. *Aphorisms Political*, op. cit., pp. 764-765, et Luc Borot, *Le Rôle de l'Écriture de l'Histoire dans les Théories Politiques de Th. Hobbes et J. Harrington*, Thèse de Doctorat de la Sorbonne-Nouvelle-Paris III (1988), microfichée, Lille, Atelier National de Reproduction des thèses, 1989, appendice, p. 315, pour la traduction.
39. Poème du romantique Percy B. Shelley.

PIERRE RONZEAUD
Université de Provence

**PROPOSITIONS POUR UNE ÉTUDE
DE LA FORTUNE DU MODÈLE PLATONICIEN
DANS LE DISCOURS UTOPIQUE CLASSIQUE**

Introduction

Nullement spécialiste de l'Antiquité, bien peu « utopologue » et à peine connaisseur de l'utopie littéraire du XVII^{ème} siècle, je n'aurais pas l'outrecuidance de prétendre conclure cette riche séance par une synthèse finale, assurément utopique, mais je ne veux pas, non plus, m'abriter derrière mon irréductible étrangeté de moderniste venu d'ailleurs pour obtenir un non-lieu dans le procès en héritage platonicien pour lequel vous m'avez convoqué. Aussi me réfugierai-je dans une fuite en avant en proposant quelques pistes possibles de réflexion, quitte à me perdre dans des lointains indéfinissables, que de véritables découvreurs exploreront, plus sérieusement, ultérieurement.

Sans pouvoir me livrer à l'étude exhaustive nécessaire, j'envisagerai d'abord rapidement la question de l'évolution de la citation directe de la référence platonicienne. J'aborderai ensuite les délicats problèmes de l'imitation non avouée et de l'intertextualité masquée, si vastes et si complexes que je devrai me contenter, ici, de les mentionner, au fur et à mesure qu'ils sont apparus dans certaines hypothèses contenues dans les communications que j'ai entendues cet après-midi. Je m'attacherai enfin à quelques aspects structurels des avatars historiques de ce modèle originel (sûrement intransposable tel quel dans d'autres époques, dans d'autres systèmes de pensée et dans d'autres pratiques textuelles) pour en souligner la logique culturelle, d'une manière informelle, pointilliste, mais qui se voudrait suggestive.

I. Les évolutions de la référence explicite

Les premiers emplois du mot « Utopie » et de ses dérivés datent du XVI^{ème} siècle (« Utopie » apparaît en 1529, dans le *Champ Fleury* de G. Tory et G. Gourmont ; « Utopique », en 1532, dans le *Pantagruel* de Rabelais et « Utopiens » dans le *Tiers Livre*, en 1546). Ils amènent bien évidemment à se référer à Thomas More, à son *Utopie* de 1516, et non à Platon. Ce qui pourrait rendre inacceptable la recherche d'une trace platonicienne à l'intérieur d'un genre auquel aucun de ses textes ne correspond exactement, si l'on s'en tenait à la lettre, et à un réflexe érudit aussi naïf que celui qui interdirait d'analyser les conceptions dynamiques de Léonard de Vinci, sous prétexte qu'il n'a pas réellement construit de parachute ou d'hélicoptère. J'utiliserai donc indistinctement les modèles platoniciens comme des références utopiques, au sens large, sans autre commentaire sur la pertinence de leur inscription dans ce champ textuel, tout en restreignant l'analyse de leur instrumentalité à une catégorie mieux définie et circonscrite : l'utopie littéraire classique.

A l'instar d'Hythlodée, le narrateur de More, qui se réfère à Platon au sujet des rois philosophes ou des femmes guerrières¹, la plupart des utopistes du XVI^{ème} siècle et du début du XVII^{ème} siècle mentionnent favorablement celui-ci. La consultation de la grande histoire du genre utopique procurée par R. Trousson : *Voyages aux pays de Nulle Part*² permet de donner une petite image de la diffusion européenne de cette source antique. Il suffit d'évoquer Patrizi Da Cherso qui affirme l'imiter (*La Città felice*, 1553), Kaspar Stiblin qui dit avoir visité la « République » (*Commentarius de Eudaemonensium Respublica*, 1555), Burton qui la cite (*Anatomy of Melancoly*, 1621), Campanella qui s'en inspire presque autant que de More (*Città del sole*, 1602, *Civitas solis*, 1623) et Bacon dont le titre est assez clair à cet égard (*New Atlantis*, 1627). Il y a là de quoi reconstituer l'Europe humaniste passée autour de la cité du philosophe grec, à moins que l'on ne veuille y voir la préfiguration d'une utopie européenne à venir, mais ceci serait une autre histoire.

Cette recherche pourrait d'ailleurs être prolongée, et l'on découvrirait encore, à des époques plus récentes, des renvois valorisants aux textes platoniciens (en 1840, par exemple, Cabet situe Platon en bonne place parmi les philosophes qui sont à l'origine de son *Voyage en Icarie*), mais une telle unanimité dans l'éloge implicite ne se retrouvera plus.

Il semble en effet que la référence devient ambiguë, voire négative, dès le XVII^{ème} et le XVIII^{ème} siècles.

Peut-être d'abord pour des raisons formelles liées à un recul devant l'écriture dialogique, trop fragmentée : J.P. Camus, dans ses *Conférences académiques sur le différend des Belles Lettres*, ne condamne-t-il pas un auteur fécond, mais sans ordre, en disant qu'il entre dans le livre de celui-ci « encore plus de pièces que dans la *République* de Platon »³ ?

Plus sûrement pour des raisons idéologiques, liées à un recul devant des projets réformistes, trop ou trop peu chimériques.

Dans le premier cas on aura un type de rejet que l'on pourra symboliser par une remarque de Stanislas Leczinski, le roi de Pologne, auteur de *l'Entretien d'un Européen avec un insulaire du Royaume de Dumocala* (1752), qui ne voulait pas que l'on prît son projet utopique pour « un de ces romans politiques dont Platon a donné l'idée »⁴ ou par la formule des *Lettres écrites de la montagne* de J.J. Rousseau qui relègue « la *République* de Platon, *l'Utopie* et les *Sévarambes* dans le pays des chimères »⁵.

Dans le second cas on aura une réintégration du modèle platonicien dans une historicité qui lui ôte tout caractère utopique, et qui en fait une simple anticipation des bienfaits du christianisme politique, selon un processus réducteur que l'on pourra symboliser par cette constatation des *Mœurs des Israelites* de Fleury : « Les juifs pratiquaient effectivement ce qu'il propose de meilleur dans sa *République* et dans ses *Lois*... »⁶ ou par ces *Dialogues des morts* de Fénelon qui mettent en scène Dion et Gélon, puis Socrate et Alcibiade.

Exemple de gouvernement trop ou trop peu utopique, la référence platonicienne se voit également refusée pour des raisons d'hypercritique par des romanciers utopistes qui prétendent authentifier leurs écrits de voyages imaginaires en dénonçant les affabulations antérieures, tel Denis Veiras, dont le héros affirme (en préface de *l'Histoire des Sévarambes*, 1677) ne décrire que ce qu'il a réellement vu, à la différence des fabulateurs que furent Platon, More ou Bacon.

Même si on lit encore, en 1762, dans le *Dictionnaire de l'Académie*, à l'entrée « utopie » : « Titre d'un ouvrage. On le dit quelquefois figurément du plan d'un Gouvernement imaginaire, à l'exemple de la *République* de Platon », je verrai une preuve ultime de cette évolution dans la disparition du texte platonicien comme marqueur catégoriel dans les classements opérés par les bibliographes du XVIII^{ème} siècle qui distinguent sous la rubrique «

utopie » : « république imaginaire » (prototype : l'*Utopia*), « voyage imaginaire » (prototype : l'*Histoire des Sévarambes*), « roman moral » ou « roman politique » (prototype : le *Télémaque*), comme le montre H.G. Funke dans une étude à laquelle je suis très redevable : « L'évolution sémantique de la notion d'*utopie* en français »⁷.

Ainsi d'autres références se sont substituées à une référence platonicienne devenue trop lointaine, trop imprécise, ou trop ambivalente. Ce qui n'exclut nullement la permanence du modèle sous forme d'imitation non avouée ou déformée. Pour en juger, il faudrait une enquête immense : je me contenterai donc d'envisager quelques points de rencontre aperçus en entendant les communications qui m'ont précédé, sans plus d'ordre que d'exhaustivité, au fil des suggestions nées des problèmes évoqués par les spécialistes de Platon.

II. La référence implicite : filiations et ruptures

a) *Le rapport étroit existant entre l'imaginaire platonicien et le savoir géographique.*

Un tel type de rapport perdurera, tout en se dévoyant sous l'effet d'une productivité du signifiant qui se manifestera ultérieurement, d'une manière autonome, presque ludique, dans le discours utopique classique. Soit qu'une véritable poésie de l'onomastique s'y donne libre cours, comme le montrent l'inventivité de Foigny (qui, dans sa *Terre Australe Connue* de 1676, annonce à cet égard Raymond Roussel) et le travail de déclinaison sémantique sur l'élaboration des noms de lieux opéré par Veiras (qui anticipe ainsi sur les combinatoires oulipiennes, dans son *Histoire des Sévarambes*). Soit qu'une ironie antiphrastique la remplace, comme chez More, dont les toponymes révèlent la vacuité des lieux qu'ils désignent. Il y a là un vertige ou un mirage de la désignation concrète qui excèdent de loin les besoins de l'illusion référentielle.

Par-delà la mimésis des récits de voyages réels, on trouve, en outre, chez les utopistes du XVII^{ème} siècle finissant, une sorte de rêve exotique (semblable à celui de l'enfant amoureux de cartes et d'estampes dont parlera Baudelaire) qui les amène à abandonner les découvertes novatrices de ces

navigateurs que Lucien Febvre nommait les « géographes de plein vent ». Pour réinventer leur monde autre, ils s'inspirent plutôt des cosmographies, des mappemondes ou même des vieilles rêveries sur le royaume du Prêtre Jean, les peuples antipodes, les îles fortunées, ou les Hyperboréens : donc d'un imaginaire textuel (comme le fera Michel Butor, dans *Mobile*, à partir des cartes des U.S.A.). En ce sens, Platon apparaît peut-être plus « moderne » que ces romanciers, pourtant excusables puisqu'ils doivent sans cesse déplacer l'étrange et l'étranger, au fur et à mesure que le connu progresse, vers les terres australes, ou la lune (comme Goldwin, Wilkins ou Cyrano) avant que Fontenelle ne prétende habiter les autres planètes, ou bien que l'uchronie ne vienne prendre le relais de l'utopie.

Si en ce sens la marque antique s'estompe vite, il n'en va pas de même de la métamorphose du lieu utopique en lieu de connaissance. Je n'insisterai pas sur la figure paternelle et pédagogique du roi-philosophe, ni sur les législateurs de Campanella ou sur les sages « Glébirs » et « Caludes » inventés par le narcissique Claude Gilbert (*Histoire de l'île de Caléjava*, 1700), puisque tous sont très proches des préceptes de l'enseignement platonicien. En relation avec ce qui a été dit du modèle grec, je remarquerai seulement qu'on peut aisément retrouver une figure parallèle de perfection immobile exemplaire dans chaque utopie visitée, ce qui donne d'ailleurs une valeur initiatique à son dévoilement progressif par le récit du héros-narrateur. Sans y voir absolument une traversée des murs de la caverne vers les idées pures, je relèverai symboliquement que Veiras fait passer les explorateurs du pays Sévarambe par le chemin du ciel et par le chemin de l'enfer (une sorte de téléphérique et un tunnel) comme dans la parodie d'un itinéraire sacré conduisant à l'essence des choses. Ainsi la question posée de la nature (contingente ou non) du mythe platonicien serait-elle susceptible de se reposer ensuite, surtout avec la contamination si fréquente entre le Paradis et l'éden utopique (chez Foigny par exemple), comme le montre l'interrogation métaphysique du philosophe C. Miething, dans sa récente « Esquisse d'une théorie de l'utopie littéraire », consacrée à la filiation entre Platon, Dante et More⁸.

b) *L'ambiguïté de l'anthropologie platonicienne.*

Comme on l'a suggéré, cette ambiguïté incite à se poser la question de savoir si ce sont les cités justes qui font les bons citoyens ou si, comme l'écrira Rousseau : « Pour qu'un peuple naissant pût goûter les saines maximes de la politique et suivre les règles fondamentales de la raison d'Etat, il faudrait que l'effet pût devenir la cause, que l'esprit social qui doit être l'ouvrage de l'institution présidât à l'institution, et que les hommes fussent avant les lois ce qu'ils doivent devenir par elles »⁹.

Il me semble que les utopistes modernes renchérissent sur le modèle platonicien à cet égard. Fontenelle (à qui l'on attribue l'*Histoire des Ajaoiens*, publiée en 1768, mais écrite vers 1682), définissant la nature comme la matrice d'un homme raisonnable érige en effet son peuple en peuple d'hommes philosophes, tandis que Gilbert, partant de l'accord de la grâce et du libre-arbitre manifesté par l'adhésion de l'homme à la raison le définit identiquement comme peuple d'hommes raisonnables. On découvre là, en arrière-plan, le rapport harmonieux que chaque créateur pose entre sa propre rationalité et l'aptitude du peuple à l'incarner, non dans la réalité, mais dans la fiction qu'il a créée, rapport qui transforme l'humanité utopienne en simple projection démographique de la raison universelle dans un espace textuel¹⁰. Nous sommes vraiment aux antipodes de l'humain tel qu'il est présenté dans l'article « Homme » du *Dictionnaire philosophique* de Voltaire... mais Platon n'est-il pas également bien éloigné d'Aristophane ?

c) *La hiérarchie sociale platonicienne.*

La distribution des caractères sociaux discriminatoires relevés chez Platon par Jacques Rancière, dans *Le Philosophe et ses pauvres*¹¹, fera l'objet d'une imitation, voire d'une surenchère dans presque toutes les utopies, avec l'établissement de signes de « distinction » (au sens de Bourdieu) visibles, par exemple sur l'habit qui devient un véritable code signalétique ambulant, chez Campanella, Veiras, Person de Lesconvel (*Voyage du Prince de Montbéraud dans l'île de Naudély*, 1703) ou même dans la Salente du *Télémaque* de Fénelon¹². L'habitat ou la structure architecturale des villes sont traités similairement (Léonard de Vinci n'avait-il pas imaginé une ville à étages, hiérarchiquement élevés, séparant le bas peuple des hauts dignitaires?).

d) *La confusion entre la fable et le projet de gouvernement réel.*

Cette ambivalence, liée à la duplicité d'un auteur à la fois philosophe et réformateur politique, restera fréquente soit à l'intérieur du cadre narratif utopique (comme dans l'*Utopie* de More, l'*Oceana* d'Harrington, *La réformation d'un Etat* de Cordemoy, ou comme, chez Lassay, ou J.B. Say, au XVIIIème siècle), soit dans la relation de tension existant entre textes utopiques et projets politiques (comme chez Fénelon, ou plus tard chez Morelly ou même Restif de La Bretonne), sans parler des essais de réalisation de l'utopie, depuis les « réductions » des jésuites du Paraguay et les « phalanstères » puritains ébauchés en Pennsylvanie, jusqu'aux malencontreuses tentatives modernes à plus grande échelle.

e) *Les problèmes posés par l'Atlantide.*

Je noterai d'abord la fonction en miroir de l'Atlantide par rapport à « La République » : système de doubles que l'on retrouvera soit déployé dans l'espace (comme dans le cas de Tamoé et Butua, les deux modèles anti-thétiques présentés par Sade, dans *Aline et Valcour*), soit articulé dans le temps (comme dans *La Ruche bourdonnante ou la fable des Abeilles* de Mandeville).

Je noterai ensuite le problème du rapport entre l'histoire interne de l'utopie et l'Histoire externe du reste du monde. Ce rapport évolue de l'oubli symbolique (comme chez Foigny dont le modèle originel échappe à la temporalité eschatologique définie par la faute et le jugement) à l'articulation progressive (comme chez Veiras, qui introduit le premier une diachronie et une évolution dans son utopie) et jusqu'à l'exhibition problématique (chez Mercier, avec la création de l'uchronie de l'an 2444).

Je noterai enfin, avec la disparition de l'Atlantide, l'apparition d'une forme de démythification tendant vers cette dystopie, (en germe chez Foigny et dans l'*Histoire des Galligènes* de Tiphaigne de La Roche - 1765), qui deviendra l'un des traits essentiels de l'utopie moderne, comme le montrent les contributions du recueil collectif *Requiem pour l'Utopie*¹³ ?

A partir de ces brèves remarques, lacunaires et improvisées, on verra peut-être que, par une sorte d'exploration de tous les possibles dont ils étaient gros, les modèles platoniciens ont fini par engendrer une postérité nom-

breuse, parfois peu légitime, ingrate ou inavouable, mais qui étendait leur reproduction à l'intérieur de l'ensemble du champ textuel, de la construction initiale à la destruction finale de l'utopie.

Il me reste pourtant à examiner rapidement les innovations radicales et les écarts absolus qui interdiraient de se livrer à une seule et unique recherche en paternité platonicienne en matière de littérature utopique.

III. La référence impossible : métamorphoses utopiques

Au hasard de quelques lectures fragmentaires, un parcours, même superficiel et incomplet, dans la littérature moderne et contemporaine permettra de saisir certaines des modifications structurelles et conceptuelles qui, selon moi, séparent radicalement le propos platonicien des développements ultérieurs du genre.

Tant d'aspects différents pourraient être envisagés, que je préfère n'en privilégier qu'un seul : l'abandon du dialogue pour un récit de voyage fait par un narrateur unique. Ses conséquences multiples m'apparaissent en effet excéder les simples questions de forme.

a) Un tel choix articule la diégèse comme un itinéraire expérimental, avec pour référent épistémologique, à la place de la maïeutique socratique, une progression mentale de type cartésien. N'oublions pas, à cet égard, la métaphore du cheminement dans la forêt au début du *Discours de la méthode*¹⁴.

b) Il participe de cette magie ambulatoire si bien analysée par M. Butor dans ses considérations sur l'itérologie : « Le récit de voyage accompli et manifeste ce double voyage qu'est toute lecture, il peut emporter avec lui ce trajet perpendiculaire pour aboutir à un déplacement du lecteur, à le changer de lieu mental, finalement à changer son lieu »¹⁵.

c) Il s'inscrit dans une stratégie référentielle visant à présenter la relation imaginaire comme un document réel, au style brut exempt d'artifice littéraire ; où sont infusés de nombreux « petits faits vrais » tirés de

l'Histoire réelle, porteurs d'évidence concrète et producteurs d'une vérité obtenue par concomitance ; où le recours analogique au « comme chez soi » accrédite l'inconnu par rapport au connu ; où la vraisemblance du récit s'opère par une harmonisation des temporalités (biographie du héros, durée du voyage, diachronie de la découverte, chronologies utopiennes et européennes etc.) et par une utilisation de la diégétisation des descriptions selon le rythme des découvertes réelles etc... même si la mimésis est plus d'ordre culturel que naturel, porte plus sur des textes (les récits de voyages) que sur des expériences exotiques véritables¹⁶.

d) Le découpage par chapitres thématiques (avec « De » pour incipit) propre aux épisodes situés en utopie, ne s'apparente plus au fractionnement dialogique platonicien, mais s'intègre dans un arsenal paratextuel (titres, table des matières, résumés, index rerum etc.), et sert à mouler l'exposé des merveilles imaginées sur le modèle taxinomique des traités contemporains : donc à promouvoir une attitude de lecture « scientifique ».

e) Les dialogues avec les sages utopiens investis d'une mission d'information s'apparentent plus à un découpage « pédagogique » du réel balisant l'espace du questionnement (comme dans le système questions / réponses des catéchismes du temps) qu'à la polyphonie platonicienne.

Ici la pluralité des voix est tautologique. Même si l'ambivalence réapparaît, comme un point aveugle, dans le rôle ambigu d'un narrateur, qui est mandaté pour parler d'un lieu auquel il n'appartient pas, qu'il ne pourra donc voir que de l'extérieur et exprimer à partir d'une langue rendant intransposable la perfection cratylienne du langage idéal utopien¹⁷.

f) Il faudra en effet attendre le roman de *Zamiatine*, au titre révélateur : *Nous autres* (1920), pour voir une innovation radicale qui nous éloignera encore plus de Platon, un récit fait par un utopien, d'un point de vue exclusivement intra-utopique. Ceci s'inscrirait d'ailleurs dans une autre histoire, celle de l'utopie négative, succédant à l'utopie ironique ou la dystopie critique de Cyrano, Swift, Souvestre, pour s'orienter vers l'anti-utopie de Butler, Wells, Orwell, Hesse ou Bradbury.

De telles considérations nous entraîneraient, en outre, sur un plan conceptuel où les différences, philosophiques, politiques, économiques et même anthropologiques (songeons aux utopies pseudanthropiques de Döblin,

de Stapledon, de Huxley, aux robots-abeilles de verre de Jünger) sont telles qu'il serait sans doute complètement absurde de vouloir prolonger cette quête de la référence platonicienne dans un monde qui lui est devenu, me semble-t-il, totalement étranger.

Conclusion.

Que dire alors pour clore cette enquête lacunaire et informelle ?

D'abord que bien d'autres éléments pourraient être intégrés dans l'analyse. Je signalerai, parmi tant de paramètres envisageables, le retour d'un romanesque refoulé, qui se manifeste ouvertement dans des épisodes susceptibles de combler l'attente de lecteurs fervents d'histoires tragiques ou de nouvelles sentimentales. On trouve par exemple, chez Veiras, des nouvelles intercalées mettant en scène une femme adultère sauvée par le plaidoyer de son mari ou un poète épousant la fille d'un vice-roi¹⁸. On voit donc que l'utopie ne peut s'absoudre de l'imaginaire : elle reste, malgré sa prétention à la mimésis de l'exploration réelle, une fiction nous conduisant, non au pays de nulle part, mais en « Romancie », aux antipodes de « la République ».

Ensuite qu'il faut éviter de sombrer dans le mythe originaire : Platon n'est pas la source de tout le discours utopique, même s'il en est l'un des inspirateurs principaux. Est-il donc utile de prolonger cette recherche des similitudes ? Sans doute, mais d'une manière « philologique » très précise, ce qui suppose une immense enquête érudite.

Par contre, il me semble que la prise en compte des différences est immédiatement possible, et qu'elle permet de ressaisir d'emblée l'originalité du projet platonicien, en son temps, comme de nos jours. Elle permet peut-être même d'appréhender le fonctionnement de la référence platonicienne dans le discours utopique par analogie avec le fonctionnement de la réalité par rapport à l'imaginaire utopique, tel que le définit R. Ruyer, c'est-à-dire comme l'exploitation des possibles latéraux du réel.

Pour moi, il y a, dans la littérature utopique, une véritable exploitation des possibilités textuelles en germe chez Platon, non par simple imitation de ses inventions les plus lumineuses, mais par extrapolation à partir des ombres que projette l'Atlantide sur la République, ou à partir des manques,

des ambiguïtés et des contradictions qui apparaissent en creux dans ses projets et dans son écriture.

J'irai même jusqu'à dire que, paradoxalement, les matrices les plus fécondes pour la réflexion et la création utopiques ultérieures ne sont pas les certitudes mais les apories du discours platonicien, parce que peuvent alors s'y greffer des questionnements infinis correspondant à la fonction heuristique de l'utopie. Ce qui pourrait être une manière de convoquer à un retour apparemment bâtard, mais pas fondamentalement illégitime, à un Socrate refoulé, et même au recours à celui qui me semble être le grand absent des constructions utopiques de toutes les époques : Diogène, le chercheur d'hommes.

NOTES

1. *Utopie*, livre I et livre II, chap. VIII.
2. *Voyages aux pays de nulle part*, Histoire littéraire de la pensée utopique, éd. de l'université de Bruxelles, 1975.
3. P., 1630, p. 134.
4. Cf. R. Trousson, *op. cit.*, p. 136.
5. J.J. Rousseau, *Œuvres complètes*, Pléiade, t. III, p. 810.
6. éd. Cherel, P., 1912, p. 104.
7. In *De l'utopie à l'uchronie*, H. Hudde et P. Kuon éd., E.L.F., n° 42, G. Narr, Tübingen, 1988, p. 25.
8. In *De l'utopie à l'uchronie*, *op. cit.*, pp. 143-155.
9. *Du contrat Social*, II, 7, éd. Lecercle, éd. Sociales, p. 99.
10. Voir P. Ronzeaud, « La représentation du peuple dans quelques utopies du XVIIème siècle », in *De l'utopie à l'uchronie*, *op. cit.*
11. P., 1983.
12. Voir P. Ronzeaud, *Peuple et représentations sous le règne de Louis XIV*, Publ. Univ. de Provence, Aix-en-Provence, 1988.
13. *Requiem pour l'utopie*, Tendances autodestructives du paradigme utopique, études réunies par C. Imbroscio, Pise, Libreria Goliardica, 1986.
14. Voir N. Doiron : « L'art de voyager », *Poétique*, n° 74, 1988.
15. Voir la section de *Répertoire IV* intitulée « Le voyage de l'écriture », ed. de Minuit, 1974, p. 12.
16. Voir P. Ronzeaud : « Du détournement des cheminements culturels : "le voyage utopique de G. de Foigny", in *Voyages, récits et imaginaires*, actes du colloque de Montréal, Biblio 17, 1984.
17. Voir G. Benrekassa, « Le statut du narrateur dans quelques textes dits utopiques », *R.S.H.*, 1974, n° 155 et J.P. Sermain : « La langue de l'utopie », *Michigan Romance studies*, VII, 1987.
18. Voir P. Ronzeaud : « Le Roman Utopique : lieu ou non-lieu du roman ? », in *La Théorie du roman*, actes du colloque de Columbia, Caroline du Sud, *French Literature Series*, Vol. XVII, *Narratology and narrative*, 1990.

IV

Métamorphoses du nom :

Métaphore et métonymie

(Actes de la Table ronde du 18 janvier 1990)

XAVIER MIGNOT
Université Paul Valéry, Montpellier III

POUVOIR ET DEVOIR DÉNOMMER

On demande à l'auteur de ces lignes à la fois d'introduire à la table ronde du 18 janvier 1990 et de conclure le présent volume, ce qui exigerait de sa part une présomption certaine. Il se limitera à quelques réflexions sur la dénomination et sur ses procédés favoris : la métaphore et la métonymie. Ce seront celles d'un linguiste.

Sur la dénomination d'abord. Le terme nous ramène loin en arrière : à la Bible, où dans la *Genèse* le premier homme nomme les animaux et la femme, une fois que Dieu lui-même a nommé le jour, la nuit, le ciel, la terre, la mer qu'il a créés ; à l'Antiquité classique et à sa conception des onomatothètes : *qui rebus nomina imposuerunt*. Comme il arrive souvent, ces conceptions naïves, si elles ne doivent pas être prises pour argent comptant, comportent une part de vérité à laquelle il faut faire droit : des réalités s'imposent à l'être humain et demandent à être nommées, c'est-à-dire à être représentées par des mots, pour être pensables et communicables. Mais les choses ne sont pas toujours aussi simples.

Qu'y a-t-il en effet à dénommer ? Pour le linguiste, le découpage de la réalité ou, comme dit Martinet, l'analyse de l'expérience humaine est impossible sans le langage, il est même imposé par « la langue » (pour reprendre l'expression de Saussure, chez qui ce singulier défini masque mal un pluriel indéfini). En tout ou en partie ? Les opinions varient, selon la confiance ou le scepticisme que l'on a envers l'existence d'universaux de substance, selon qu'on refuse ou qu'on partage l'hypothèse de Humboldt revue par Sapir et Whorf. La question est de savoir si les objets et les êtres dénommés sont des entités que nous livre notre expérience du monde extérieur ou au contraire que le travail de l'esprit a fabriquées non sans arbitraire à partir des informations transmises par nos sens. J'admettrais volontiers, avec la conception naïve, qu'il y a un fond(s) de contraintes imposé par la réalité sensible, même si on ne peut nier ni la part d'arbitraire (de spécificité de

chaque langue), tout à fait considérable, ni le fait que bien des entités dénommées sont des abstractions dont le lien avec la réalité, quand il y en a un, est extrêmement indirect.

A ces difficultés qu'enregistre le linguiste considérant le rapport de la langue au monde s'en ajoute une autre, qui est intrinsèque au langage et qui, parce qu'elle limite son pouvoir dénommant, oblige à recourir aux procédés dont on traite dans ce volume. Le nombre d'entités à nommer est toujours infiniment supérieur à celui des formes signifiantes, effectives ou latentes, qu'offre une langue, ainsi qu'à celui des possibilités de mémorisation que possède un cerveau humain.

Heureusement il est dans la nature du langage d'offrir à la dénomination d'autres moyens d'extension que la création *ex nihilo* de nouvelles formes. Les mots, dès qu'ils s'emploient, se chargent de sens, car les langues naturelles ne supportent pas les étiquettes vides, les codages purs. Il n'y a pas de signifiant sans signifié, donc pas de rapport immédiat unissant formes phoniques (ou graphiques) et référents du monde extérieur : entre le mot et la réalité dénotée s'interpose toujours le sens. Et c'est lui qui, en provignant selon les voies qui sont ici évoquées, s'enrichit et du coup enrichit le pouvoir dénommant des mots. Voilà toute la différence entre les langues naturelles, où l'essentiel se passe dans la tête des usagers, et les langages-machines, dépourvus de sens tant qu'un usager humain ne greffe pas sur eux ses représentations mentales, ce qui, d'une certaine manière, les « naturalise ».

Le stock des formes signifiantes étant ainsi par nature restreint, mais celui des signifiés correspondants beaucoup moins, l'homonymie, la polysémie sont inévitables, même si, au moins depuis Leibniz, elles scandalisent les esprits amoureux de la logique. Elles interviennent déjà dans le domaine des noms propres - il y a à la foire plus d'un âne qui s'appelle Martin -, de sorte qu'à peu près aucun nom ne mérite vraiment le qualificatif de propre. Et pour les noms qu'on qualifie de communs, c'est l'évidence même. On réutilise les appellations existantes pour étendre le champ du dénommé.

Mais c'est un processus qui ne fonctionne bien que s'il n'est pas, dans la langue en cause, totalement arbitraire. Pour appliquer un nom préexistant à de nouveaux *designata*, il faut que ceux-ci entretiennent, au moins dans notre esprit, sinon dans la réalité, un rapport avec ce qu'il désignait jusque-là. Les deux rapports les plus fréquemment exploités sont la ressemblance et la contiguïté, termes bien généraux, mais propres à regrouper deux importantes

familles de phénomènes. Ils fondent les procédés qui ont nom métaphore et métonymie.

La vieille rhétorique, à qui on ne refuse plus aujourd'hui la considération due à la richesse de ses analyses, les avait depuis l'Antiquité, sous la rubrique des tropes, repérés et définis. Charisius, qui distinguait douze tropes (*Grammatici Latini* I, p.272, éd. Keil), évoque pour la métaphore la *similitudo* et donne comme premier exemple *auriga celeris carinae* (exemple qui pourrait être tiré d'un texte perdu de Varron) - *carina*, partie pour le tout, étant elle-même une synecdoque. Quant à la métonymie, rapportée à une *proximitas*, le premier exemple qu'il cite est une formule proverbiale figurant chez Térence (*Eun.*, 732) :

...*Sine Cerere et Libero friget Venus.*

En français (d'après le petit Robert), ces termes sont attestés, métaphore dès le XII^{ème} siècle, métonymie au XVI^{ème} (Boileau l'emploie, *Ep.* X, 53). Et on peut se reporter à Pierre Fontanier (*Manuel classique pour l'étude des tropes*, 4^{ème} éd., De Maire-Nyon, 1830 ; reproduit dans *Les Figures du discours*, Flammarion, 1968) pour des définitions plus développées - bien qu'on ait du mal à justifier complètement la distinction entre métonymie et synecdoque sur les bases qu'il donne.

Le regain d'intérêt dont la théorie des tropes fait à bon droit l'objet se manifeste aujourd'hui par de nombreuses études, surtout, mais pas seulement, à propos de la métaphore. Ont été parmi les premières celles d'A. Henry, *Métonymie et métaphore* (Klincksieck, 1971) et de M. Le Guern, *Sémantique de la métaphore et de la métonymie* (Klincksieck, 1973). Du n° 54 (1979) de *Langages* ayant justement pour thème la métaphore, élaboré sous la responsabilité de J. Molino, on retiendra surtout qu'il réhabilitait la métaphore et la pensée métaphorique comme procédé heuristique. Quant à l'ouvrage de G. Lakoff et M. Johnson, traduit sous le titre *Les Métaphores dans la vie quotidienne* (Editions de Minuit, 1985), mais dont le titre original est bien plus éloquent : *Metaphors we live by* (Chicago, 1980), il insiste lui aussi sur le rôle essentiel des métaphores, car, nous est-il dit, on ne perçoit le monde et on n'en fait l'expérience qu'à travers elles. D'autres indications sont données dans un livre tout récent d'Eva Feder Kittay, *Metaphor. Its cognitive Force and Linguistic Structure*, Oxford, Clarendon Press, 1989.

Les tropes fournissent donc des éléments de réponse à une question fondamentale d'ordre diachronique : de quelle façon les usagers étendent-ils le champ de la dénomination, autrement dit selon quels processus le domaine référentiel couvert par un mot s'accroît-il ? Mais elles concernent tout autant l'aspect synchronique qu'offre un vocabulaire. A qui ouvre un dictionnaire, il saute aux yeux que presque tous les mots sont peu ou prou polysémiques, au point que leur unité sémantique (sémasiologique) devient souvent problématique. C'est en grande partie le résultat du travail accompli sur la langue par la métaphore et la métonymie. Seulement ce travail aux conséquences multiples et souvent surprenantes n'est jamais achevé. Un état de langue n'est qu'un équilibre momentané, sans cesse travaillé par de multiples forces. Il faut les saisir à l'œuvre. Les contributions présentement réunies en donnent d'excellents exemples, dans des domaines très divers.

MICHELE FRUYT
Université de Paris IV

LA DÉNOMINATION PAR MÉTAPHORE ET MÉTONYMIE EN LATIN

Nous souhaiterions apporter notre contribution au thème de la « nomination », qui préside aux recherches du SEMA, par l'étude des dénominations métaphoriques et métonymiques. Prenant une grande variété de formes, elles jouent un rôle déterminant dans différents domaines de la langue, et nous verrons successivement les questions de syntaxe et celles de lexique.

Nous emprunterons en partie notre terminologie à B. Pottier, employant notamment dans le sens qui est le sien les termes *entité*, *comportement*, *dénomination*, *domaine d'expérience*, *orthonyme*. B. Pottier appelle *orthonyme* le mot le plus adéquat, le plus banal et le plus habituel pour désigner le référent en dehors de toute recherche connotative : ainsi *avouer* est-il l'orthonyme du procès qui peut également, avec diverses connotations, être dénoté par *passer aux aveux*, *craquer*, *se mettre à table*. B. Pottier oppose l'orthonyme aux expressions médiates ou indirectes (hyperonyme, hyponyme,...), au sein desquelles il place la métaphore et la métonymie.

La dénomination par métaphore/métonymie, au sens large de ces termes, prend alors deux formes. Soit le terme (ou l'expression) qui, dans un énoncé, sert de support à une métaphore/métonymie est dans une **relation d'opposition significative avec un orthonyme** : il s'agit d'une figure, présupposant, par définition, un énoncé banal dont elle diffère. Soit la métaphore/métonymie a comme support un **terme du lexique** qui est lui-même un orthonyme : la métaphore/métonymie ne peut donc se dégager d'une telle opposition, il faut la chercher dans la structure de l'unité lexicale.

A) Les figures :

1. Dans le premier cas, la métaphore « libre », la figure, on prédique quelque chose à propos d'une entité, mais on le fait au moyen d'un énoncé contenant un **terme métaphorique** (un ou plusieurs mots), qui n'est pas la manière banale et attendue de s'exprimer, mais manifeste au contraire une certaine originalité, utilisée par le locuteur avec diverses visées illocutoires. Le terme métaphorique offre, par rapport à l'énoncé adjacent, une certaine **discordance**, il relève d'un domaine d'expérience ou d'une classe d'entités différents des mots avec lesquels il est associé dans l'énoncé.

On peut dire d'une personne *Pierre CROUPIT dans une vie monotone* : le verbe *croupir*, qui serait banal s'il était prédiqué à propos de l'eau, est ici métaphorique parce que prédiqué à propos d'une entité qui appartient à une autre classe que l'eau. Virgile utilise *nare* « nager » pour des abeilles (*G* 4, 59) et *uolare* « voler » pour un être humain qui se déplace très rapidement (*En.* 9, 47).

De même *musca* « mouche » est-il métaphorique dans *Pl., Merc. 361 : MUSCA est meus pater ; nil potest clam illum haberi* « mon père est une MOUCHE ; rien ne peut se produire sans qu'il le sache », parce qu'il est prédiqué à propos d'une personne, donc d'un représentant d'une autre classe d'entité.

2. Si on la considère sur le plan sémantico-référentiel, la figure métaphorique est un schéma à quatre éléments :

- l'entité comparée, celle dont on dit quelque chose, à propos de laquelle on émet un énoncé métaphorique
- l'entité comparante, à laquelle on compare la première
- le trait : élément sémantico-référentiel, comportement dont le locuteur estime qu'il est commun aux deux entités, et que, par métaphore, il prédique à propos de l'entité comparée
- une opération consistant à mettre en relation les deux entités.

3. Dans l'énoncé concrètement réalisé, le terme métaphorique peut dénoter soit l'entité comparante, soit le trait (et parfois les deux). Le schéma précédent apparaît dans l'énoncé de manière plus ou moins explicite. Pour qu'il y ait figure métaphorique, il faut et il suffit que l'énoncé contienne :

- une indication sur l'identité de l'entité comparée (même si, éventuellement, celle-ci peut être désignée par la deixis, un geste, ou les circonstances de l'énonciation)
- et un second élément, terme métaphorique, qui est soit l'entité comparante, soit le trait.

Les autres éléments peuvent rester implicites, et ils le sont même généralement. L'opérateur de mise en relation, notamment, dans les énoncés traditionnellement considérés comme métaphoriques, n'est pas exprimé : c'est même là, pour certains, un trait définitoire de la métaphore, tandis que les énoncés où cette relation est explicitée par un ou plusieurs mots (tels des éléments invariables ou variables introduisant une subordonnée : *ut, sicut, uelut, quemadmodum, non aliter quam, quomodo, tamquam, cum quoque, hoc modo quo...*, en corrélation : *qualis... talis...* ; des éléments adverbiaux ou syntagmes nominaux : *sic, ita, item, quoque etiam, eodem modo, more modoque, more, ad similitudinem, in modum* ; des adjectifs : *similis, idem atque...* ou *qui...*, *talis* ; des verbes : *uideri*) sont rangés dans un autre type de formulation : la comparaison. Ainsi oppose-t-on *Jacques est un âne* (métaphore) et *Jacques est comme un âne* (comparaison, une illustration bien connue de ce sens du mot « comparaison » se trouvant dans le passage de l'*Enéide* (Virg., En. 9, 57-66), où Turnus, en colère, rôde, tel un loup, autour des murs des Troyens. La protase décrivant la situation comparante est exceptionnellement longue : elle commence au vers 59 (*Ac VELVTI pleno lupus insidiatus ouili...*), tandis que l'apodose qui lui fait suite ne commence qu'au vers 65 : *HAUD ALITER Rutulo...*

Dans d'autres cas, cependant, la mise en relation est exprimée par des moyens syntaxiques autant que lexicaux : un balancement à premier terme négatif (*non hoc, sed illud* : Pl., Cas. 849 : *pectus mi icit non cubito, uerum ariete*) ou bien à deuxième terme négatif (*illud, non hoc* : *Lupus est homo homini, non homo*).

5. Sur le plan syntaxique, on observe de nombreuses configurations possibles de la phrase, qu'on peut classer selon la fonction syntaxique occupée par le terme métaphorique.

5.1. Métaphore et parties du discours.

La fonction syntaxique du terme métaphorique est elle-même liée à la partie du discours à laquelle il appartient et à l'élément qu'il dénote dans le

schéma sémantico-référentiel : il est substantif s'il désigne l'entité comparée, verbe ou adjectif (éventuellement adverbe) s'il désigne le trait.

Le terme métaphorique, s'il est bien souvent un substantif, peut être un verbe (Cic. *Lael.* 10) : *EXARDESCIT siue amor siue amicitia* ; (Cic., *orat.* 81 ; Quint. 8, 6, 7) : *SITIRE agros*.

On a le même schéma sémantico-référentiel dans *MOLLITVR mare* (où le terme métaphorique est un verbe) et *MOLLITUDO humanitatis* (où le terme métaphorique est un substantif : Cic., *de orat.* 3, 167). Seule diffère alors la partie du discours à laquelle est rattaché le terme métaphorique, le verbe et le substantif ayant même signifié et dénotant le même comportement.

Le terme métaphorique peut également être un adjectif, qui exprime par un changement de domaine d'expérience le trait ou comportement prédiqué : Virg., *En.* 12, 25 : *haec haud MOLLIA fatu* (« mou » concret utilisé pour des paroles au sens de « facile »).

5.2. Syntaxe des énoncés métaphoriques :

Les énoncés métaphoriques se prêtent à un classement selon la fonction syntaxique occupée par le terme métaphorique.

La « métaphore-attribut », souvent citée, est effectivement fréquente dans les textes. Le mot désignant l'entité comparée y est sujet et le mot désignant l'entité comparante (qui sert aussi le terme métaphorique, joue un rôle rhématique et se trouve souvent en relief en tête de proposition) est attribut : *MUSCAst pater meus*.

Mais il existe aussi la métaphore-apposition : Pétr. 42, 4 : *VTRES INFLATI ambulamus*.

Dans d'autres tournures fréquentes, le comparant et le comparé se trouvent côte à côte dans le syntagme nominal. Soit le **terme métaphorique, dénotant l'entité comparante, est déterminé** par le mot désignant l'entité comparée : fr. *Aux GROS YEUX de tant de fenêtres* ; lat. *contionum PROCELLAS* (Quint. 8, 6, 7), *capitis NIVES* (Quint. 8, 6, 17) ; *ODOR urbanitatis, DULCITUDO orationis* (Cic., *de orat.* 3, 161). Soit, inversement, le **terme métaphorique (dénotant encore l'entité comparante) détermine** le mot qui dénote l'entité comparée : fr. *un teint LAITEUX* : lat. *CANINA eloquentia* (Quint. 12, 9, 9), *FUCOSAE amicitiae* (Cic., *Att.* 1, 18, 2).

Mais le terme métaphorique peut également être le verbe personnel de la proposition et dénoter le trait tandis que son sujet dénote l'entité comparée : *MOLLITUR mare* (Cic., *de orat.*, 3, 167) ; *GEMMARE uitis* (Cic., *de orat.* 3, 155 et *or.* 81). De même pour un participe apposé au mot dénotant l'entité comparée : *INCENSUM ira* (Quint. 8, 6, 7).

Le nombre des tournures possibles est, cependant, trop grand pour que nous puissions en dresser ici un inventaire complet.

6. Les matrices métaphoriques (selon l'expression de J. Taillardat) les plus productives sont peut-être les noms de parties du corps et les verbes de mouvement. On les rencontre fréquemment dans les métaphores lexicalisées (*palma* « plat de la rame » Catulle 64, 7) et même grammaticalisées à l'origine de certaines prépositions (*ante*) et de certaines formes verbales périphrastiques (*amatum iri*).

7. Pour la métonymie, nous retiendrons le sens restreint de contiguïté matérielle externe, comme le font MM. Le Guern et B. Pottier. Le phénomène est essentiel dans la polysémie des mots et dans leurs évolutions sémantiques (*lumen* « lumière » et le sens poétique *lumina* « yeux », comme l'entité qui perçoit la lumière).

B) Le lexique :

On retrouve, dans des circonstances linguistiques bien différentes de celles que nous venons de voir, les processus sémantico-référentiels de type métaphorique et métonymique à l'intérieur du lexique lorsqu'on considère la **structure du signifié des unités lexicales**.

Ces termes et ces notions de « métaphore », « métonymie », « synecdoque » créés et généralement utilisés pour des figures, nécessitent, dans le domaine du lexique, certains réajustements permettant leur adaptation à des faits linguistiques bien différents.

On peut parler, dans un premier temps, et de manière plus générale, de **deux grands procédés** de désignation, clairement illustrés dans les nomenclatures techniques (par exemple les noms de plantes, d'oiseaux et d'animaux marins) : les procédés directs et les procédés indirects.

1. Dans les procédés directs, l'orthonyme de l'entité désignée contient, dans sa forme même, un orthonyme qui dénote le trait extra-linguistique perçu, retenu comme principale caractéristique de la plante (de l'oiseau, du poisson...) et érigé en étiquette. C'est le cas de fr. *bleu-et* (sur *bleu*), lat. *alb-ucus* « asphodèle » (sur *albus* « blanc »), ces plantes ayant été désignées par la couleur de leurs fleurs, considérée comme la plus frappante et la plus distinctive de leurs propriétés. De même lat. *nigella* « nigelle » (sur *niger* « noir »), plante à graines noires ; pour les poissons : *rubellio* sur le nom de la couleur bleu-vert foncé.

L'entité désignante (la propriété de couleur, forme, saveur, cri, sensation au toucher,...) est ici dans une relation d'inclusion matérielle et d'inhérence avec l'entité désignée (la plante, l'oiseau, le poisson).

S'il fallait rapprocher ce type de l'une des figures de la rhétorique traditionnelle, ce serait de la synecdoque, qui joue de deux entités en relation d'inclusion, puisqu'on y emploie l'orthonyme du contenant pour dénoter le contenu ou l'orthonyme du contenu pour dénoter le contenant. On voit, cependant, que parler d'un « procédé synecdoquique de désignation » serait inutilement pesant, et donnerait peut-être en outre la fausse impression qu'il y aurait dans ce phénomène fréquent et banal quelque chose d'exceptionnel.

2. Dans les procédés indirects, bien souvent parce qu'il manque un 1^{er}ème capable, à lui seul, de dénoter le trait retenu (par suite, par ex., de la trop grande complexité de ce trait), l'orthonyme de l'entité désignée est fait sur l'orthonyme d'une autre entité mise en relation avec la première parce qu'elle possède le trait en commun avec elle.

C'est alors une désignation par ressemblance : au plan sémantico-référentiel, on désigne l'entité A par sa ressemblance avec l'entité B et, au plan linguistique des signifiants des unités lexicales, on fabrique a, orthonyme de l'entité A, à partir de b, orthonyme de l'entité B.

Ce type s'apparente à certains égards, et notamment pour les phénomènes sémantico-référentiels, au schéma métaphorique défini plus haut.

Selon ce procédé indirect, au lieu d'utiliser un adjectif de couleur pour former l'orthonyme d'un poisson de couleur sombre (ce qui correspondrait au procédé direct), on utilise, de manière détournée, le nom du sanglier *aper*, parce que la couleur de cet animal est perçue comme proche de celle du poisson : d'où le nom de poisson *apr-iculus*. Pour la même raison, le nom du sanglier est utilisé pour former l'orthonyme d'une plante *apronia* « *uitis*

nigra ». Le nom de plante *burdunculus* est fait sur *burdo* « mulet » à cause de la couleur grise de ses feuilles.

Pour quitter les désignations fondées sur la couleur, le mot *mustela* « belette, fouine » sert à désigner la « lotte », pour sa forme allongée et flexible. *Pastinaca* est « le panais » (plante), d'où la « pastenague » (poisson) à cause d'une similitude de forme entre la racine du premier et la queue de la seconde. *Pecten*, *pectunculus* « peigne » (objet) désigne aussi un certain coquillage à cause de sa forme. *Lingulaca* « scolopendre » (plante) est fait sur le nom de la langue *lingua* à cause de la forme plate et allongée de certaines de ses parties ; à cette première désignation métaphorique de plante s'en ajoute une seconde, lorsque le mot passe d'une plante à un poisson, la « limande », qui présente le même trait de forme plate.

Dans ce type de désignation, le trait n'est donc pas explicitement donné. Restant implicite, il est même parfois difficile à identifier, et, dans certains cas, seul un spécialiste de la science concernée (botanique, zoologie,...) peut expliquer selon quel indice telle plante, tel oiseau ont pu être associés à telle autre entité.

3. Il existe un autre procédé indirect de désignation d'une entité par une autre, qui n'utilise pas un rapport de ressemblance, mais cette fois un lien extra-linguistique de **contiguïté matérielle** et rappelle, de ce fait, la métonymie :

- contiguïté spatiale : le nom de la plante aquatique *ranuncula* est fait sur le nom de la grenouille *rana*, le nom de la plante *parietaria* sur le nom du mur parce qu'elle pousse sur les vieux murs
- contiguïté temporelle : *niuaria* « plante des neiges » sur *nix* «neige », *brumaria* « léontice » sur *bruma* « hiver, solstice d'hiver » à cause de l'époque de sa floraison.
- contiguïté de la cause et de l'effet : on désigne une plante par ce à quoi elle sert, par ses effets et ses utilisations médicinales : *ulceraria* « herbe aux ulcères ».

4. Un quatrième procédé de désignation, plus rare et surtout représenté dans les noms de plantes, dont la classification est la plus précise des trois nomenclatures étudiées ici, résulte, sur le plan sémantico-référentiel, de la mise en relation de deux entités très proches, appartenant à la même classe et souvent aux mêmes sous-classes, contrairement au type métaphorique, où

l'entité désignante n'appartenait pas à la même classe que l'entité désignée. Sur le plan du signifiant, on fabrique le nom d'une plante à partir du nom d'une autre plante très voisine. C'est un procédé par **approximation**. On peut gloser la dénomination formée par « sorte de » suivi du nom de l'entité désignante.

Pour la morphologie, on a souvent à faire à des suffixés : *oleaster* « olivier sauvage » sur *olea* « olivier », *ocimastrum* plante ressemblant au basilic sur *ocimum* « basilic », *rapistria* « ravenelle » sur *rapum* « rave », *sertula* « plante coronaire » sur *serta*, *laureolus* « fragon à grappes » sur *laurus* « laurier ».

Mais l'addition d'un adjectif déterminatif à valeur sémantique de spécification est également usuelle, surtout lorsqu'il s'agit non d'une appellation courante de la campagne, mais d'une classification savante de botaniste : sur *malua* « mauve » on fait *malua agrestis*, *malua asinina*, *malua silvestris*, etc... De même *carduus* « chardon » est accompagné de différents déterminants, adjectifs ou subst. au génitif, pour dénoter différentes espèces de chardons.

5. Ainsi les désignations se font-elles généralement par une propriété, explicite ou implicite.

Lorsque l'orthonyme de la propriété sert à former l'orthonyme de l'entité désignée (*alb-ucus* « asphodèle » comme plante à fleurs blanches), la propriété est explicite et le procédé de désignation direct.

Lorsque la propriété est implicite, le procédé est indirect. Dans les cas les plus fréquents, on utilise alors :

- soit l'orthonyme d'une autre entité, ressemblante, mais n'appartenant pas à la même classe (type métaphorique : *taurus* « taureau » pour désigner un oiseau dont le cri ressemble à celui du bovin) ;
- soit l'orthonyme d'une entité très proche appartenant à la même classe (type par approximation : *oleaster* « olivier sauvage » sur *olea* « olivier »).

Mais on peut aussi, quoique plus rarement, dénoter le trait par un procédé métonymique de glissement vers une entité proche. Dans *carduus terrae*, le trait distinctif retenu pour cette espèce de chardon est sa petite taille. Or, ce trait est dénoté **indirectement** par la proximité de la terre. Dans *caprificus* « le figuier des chèvres » le trait retenu est le caractère sauvage de la plante : il est exprimé **indirectement** par contiguïté avec *capra*, la chèvre ; de même pour la plante *ranuncula* : le trait retenu est « aquatique, qui

pousse dans ou près de l'eau » et il est exprimé indirectement par le nom de la grenouille *rana*.

Il existe en outre des désignations d'un type métonymique plus direct : une plante mellifère *apium* « herbe aux abeilles » est désignée par le nom de l'abeille *apis*. Un procédé de désignation direct par métonymie est attesté pour les plantes médicinales dont l'orthonyme est fait sur celui de la maladie soignée : *pituit-aria* « herbe contre la pituite », *lapid-aria* « herbe qui chasse les calculs biliaires » ou sur celui de la partie du corps malade : *mammularia* « plante qui guérit les ulcérations de sein ».

Plusieurs processus métonymiques peuvent s'enchaîner : dans *ferr-aria* « plante qui guérit les blessures faites par le fer », la plante est désignée par ses effets, son influence bénéfique sur les blessures (première métonymie) et la maladie (la blessure) de son côté est désignée par l'instrument qui en est la cause, *ferrum* (seconde métonymie).

Le caractère implicite du trait permet parfois plusieurs interprétations, entre lesquelles on ne peut choisir que grâce à une bonne connaissance des données extra-linguistiques. *Cimic-ia* pourrait être l'herbe près de laquelle on trouve des punaises (type métonymique par contiguïté spatiale de *ranuncula*), mais c'est la plante dont les graines ressemblent à des punaises (type métaphorique portant sur une partie de la plante). *Luparia* est « l'herbe aux loups », c'est-à-dire l'herbe qui empoisonne les loups (métonymie), mais *lupinus* est l'herbe qui ressemble au loup par sa saveur amère et mordante, tandis que *faba lupina* est la « fève de loup », plante à graines réniformes.

Conclusion.

Les processus qui sous-tendent les figures métaphoriques et métonymiques peuvent être analysés en termes sémantico-référentiels, syntaxiques et morpho-syntaxiques.

Ils se retrouvent en outre, moyennant certains changements importants et dans des conditions linguistiques bien différentes, lorsqu'on étudie la structure du signifié de certaines unités lexicales.

Ce que met en valeur notre étude de quelques nomenclatures techniques vaut également pour d'autres domaines du vocabulaire et même le lexique en général : ces phénomènes, omniprésents, y sont fort utiles pour expliquer non seulement l'origine de telle ou telle désignation, mais l'évolution sémantique ou la polysémie de tel ou tel vocable.

NOTES

1. B. Pottier 1987, p. 45-46.
2. Par exemple : « Quelle croûte ! » si le locuteur et l'allocataire sont en train de regarder un tableau.

BIBLIOGRAPHIE

- Jacques ANDRE, *Les noms de plantes dans la Rome antique*, Paris, Belles Lettres, 1985.
« *Noms de plantes et noms d'oiseaux en latin* », in *Latomus* 22, 4, 1963, pp. 649-663.
Les noms d'oiseaux en latin, Paris, Klincksieck, 1967.
- Mireille ARMISEN-MARCHETTI, *Sapientiae facies, Etude sur les images de Sénèque*, Paris, Belles Lettres, 1989.
- H.J. COTTE, *Les poissons et animaux marins au temps de Pline l'Ancien*, Gap, Louis-Jean, 1944.
- Alfred ERNOUT, « *Le vocabulaire botanique latin* » dans *Philologica* III, Paris, Klincksieck, 1965, pp. 125-150.
- Michèle FRUYT, *Métaphore, métonymie et synecdoque dans le lexique latin*, in *Glotta* 67, 1989, pp. 106-122.
Le rôle de la métaphore et de la métonymie en latin : style, lexique, grammaire, in *REL*, 67, 1989, pp. 236-257.
- J.B. HOFMANN - A. SZANTYR, *Lateinische Syntax und Stilistik*, Munich, Beck, 1972, pp. 779-782, Stilistik § 33 (second volume de Leumann-Hofmann-Szantyr, *Lateinische Grammatik*).
- Michel LE GUERN, *Sémantique de la métaphore et de la métonymie*, Paris, Larousse, 1973.
- John LYONS, *Semantics*, Cambridge University Press, 1977.
- Robert MARTIN, *Pour une logique du sens*, Paris, PUF, 1983.
- Bernard POTTIER, *Théorie et analyse en linguistique*, Paris, Hachette, 1987.
- Françoise SKODA, *Médecine ancienne et métaphore*, Paris, Peeters/Selaf, 1988.
- J. TAILLARDAT, *Images et matrices métaphoriques*, in *Bull. de l'Assoc. G. Budé*, 1977, 4, 344-354.
- Irène TAMBA-MECZ, *Le sens figuré*, Paris, PUF, 1981.

MIREILLE ARMISEN-MARCHETTI
Université Paul Valéry, Montpellier III

MÉTAPHORE, DÉNOMINATION ET CONCEPT CHEZ SÉNÈQUE¹

Métaphore et concept philosophique entretiennent d'étroites relations: Aristote considérait que l'intellect ne peut travailler qu'à partir d'images mentales; plus près de nous, J. Derrida, à la suite de Heidegger, montre comment l'abstraction philosophique repose sur des métaphores usées dont on a perdu de vue le caractère métaphorique². Sénèque, lui, n'a pas écrit de traité de rhétorique, et il ne propose pas d'exposé en forme sur la nature et la fonction de la métaphore. Néanmoins, les remarques dispersées qu'il consacre à la *translatio* donnent une idée de la façon dont il conçoit la question d'un point de vue théorique, en même temps qu'elles éclairent sa pratique d'écrivain.

La métaphore-catachrèse

Sénèque la définit dans le *De Beneficiis* II, 34, 2: "chaque fois que c'est nécessaire" (c'est-à-dire quand se présentent des objets pour lesquels le lexique latin ne possède pas de dénomination propre), "nous procédons par emprunt", *quotiens opus est, mutuamur*. Ainsi, on appelle "pes " aussi bien le pied humain que le pied de la voile ou celui du vers. Le *De Beneficiis* V, 13, 3 précise que l'emprunt se fait *per similitudinem*, "par ressemblance". Le trope ainsi décrit par Sénèque est étudié dans les manuels de rhétorique antiques sous le nom d'*abusio*, "catachrèse". Mais il est plus que probable que, au-delà des descriptions de la rhétorique, Sénèque se réfère aussi à la conception stoïcienne de la formation du langage telle que la livre Augustin dans le *De dialectica*, VI, 1411 et suiv. Selon les philosophes du Portique en effet, l'un des procédés de dénomination permettant de faire face à l'infinie

diversité des objets du réel est la création, à partir des mots primitifs, de termes dérivés *per similitudinem*: cela consiste à désigner une chose dépourvue d'appellation propre au moyen d'un terme dérivé du nom d'une autre en fonction d'une ressemblance entre les deux objets (ainsi, les jambes sont appelées *crura* à cause de leur ressemblance avec une croix, *crux*). Dans sa propre pratique Sénèque recourt à la métaphore-catachrèse pour remédier à l'insuffisance du lexique philosophique latin, en particulier lorsque qu'il s'agit pour lui d'exprimer des concepts stoïciens techniques auxquels ne correspondent pas en latin de termes propres.

La métaphore *demonstrandae rei causa*

L'expression figure dans le *De Beneficiis* IV, 12, 1. Par *demonstrare*, il faut comprendre "mettre sous les yeux", "permettre de se figurer". La métaphore aide l'intelligence à concevoir une notion abstraite: Sénèque donne l'exemple de la métaphore juridique *creditum*, "prêt", appliquée au concept éthique de bienfait. Tout au long du *De Beneficiis* d'ailleurs, Sénèque recourt à des métaphores juridiques tirées du droit des obligations pour aider le lecteur à s'y reconnaître dans les subtilités de la casuistique qui régit l'échange des bienfaits dans la vie sociale et morale romaine. La métaphore n'est plus une simple catachrèse, mais un modèle analogique permettant d'étudier ou de décrire un problème éthique difficile (ici, celui du bienfait) dans les termes d'un autre mieux connu (celui de la notion juridique de prêt).

La métaphore contraignante

Existe enfin une autre catégorie d'images, qui, elle, n'a pas été répertoriée par Sénèque, et pour cause: il s'agit de métaphores ténues, fugitives, retenant à peine l'attention tant de l'écrivain que du lecteur, mais qui en fait orientent et contraignent la réflexion philosophique. On peut prendre pour exemple l'image de l'âme conçue comme un lieu fini, clos, possédant ses *fines*, qui peut être "occupé" (par les passions ou au contraire par les vertus), "envahi" (par les occupations sociales, les passions), qui doit

être de ce fait défendu, dans lequel enfin le sage peut s'enfermer à l'abri des remparts de la sagesse. De telles images s'organisent en larges complexes imaginaires qui organisent, voire suscitent l'invention des concepts métaphysiques et moraux; leur influence sur la démarche de la pensée est d'autant plus grande qu'elles sont discrètes et échappent à la conscience critique de l'esprit qui médite.

Bien entendu, la fonction de la métaphore chez Sénèque déborde largement l'aire brièvement décrite ici. La métaphore est aussi pour l'écrivain et le directeur de conscience un instrument pour plaire, *placere*, et émouvoir, *mouere*. Mais il faut bien voir qu'elle joue un rôle, et un rôle primordial, au moment de la formation et de l'énonciation des concepts philosophiques. Elle a donc sa place à toutes les étapes de la pensée, et ce serait la méconnaître gravement que d'en faire un simple artifice littéraire.

NOTES

1. Résumé de la communication présentée au SEMA, le 18 janvier 1990. Pour un développement plus complet du même sujet, cf. notre exposé « La métaphore et l'abstraction dans la prose de Sénèque » , présenté aux Entretiens de la Fondation Hardt d'août 1989 (à paraître).
2. Aristt., De Anima I, 1, 403 a 8-9 ; III, 7, 431 a 15 ; III, 8, 432 a 8-9. J. DERRIDA, « La mythologie blanche (la métaphore dans le texte philosophique) », Poétique , 1971, 5, p. 1-52.

SUZANNE AMIGUES
Université Paul Valéry, Montpellier III

LE ROLE DE LA MÉTAPHORE DANS LA FORMATION DES NOMS GRECS DE PLANTES

La plus ancienne réflexion sur les noms de plantes se trouve dans l'*Historia plantarum* de Théophraste (rédigée pour l'essentiel entre 320 et 300 av. J.-C.), où on lit en I, 14, 4 : « La plupart des plantes sauvages sont dépourvues de nom et familières à peu de gens, les espèces domestiques plus souvent désignées par des noms et plus couramment connues ; je veux dire que l'on connaît par exemple la vigne, le figuier, le grenadier, le pommier, le poirier, le laurier, le myrte, etc. ». Cette remarque est tout à fait pertinente. En effet les contemporains de Théophraste n'auraient pas su dire pourquoi ils appelaient la vigne *ampélos*, le figuier *sykè*, l'olivier *élaia*. Les étymologistes d'aujourd'hui ne sont pas mieux renseignés et se bornent à déclarer que ce sont des termes de substrat¹, c'est-à-dire les noms que portaient déjà ces végétaux typiquement méditerranéens avant l'arrivée en Grèce des Indo-européens. Ces derniers apprirent à connaître simultanément la plante et son nom. Mais le grec, comme toute autre langue sans doute, ne possède pas autant de mots qu'il y a d'objets à désigner ou de concepts à formuler. Cette « disette de mots propres », ressentie dans l'élocution bien avant que l'idée en fût exprimée pour la première fois, semble-t-il, par les philosophes stoïciens², est à l'origine de la métaphore ou transfert du nom d'une chose connue à une autre chose encore anonyme qui présente une certaine ressemblance avec la première. En tant que procédé de la nomination cognitive, qui désigne une chose d'après ses caractères objectifs, « la métaphore constitue un des modes constants de la nomination dite populaire »³. Or dans la Grèce antique la connaissance du monde végétal fut, du moins avant Théophraste, l'affaire quasi exclusive des petites gens, agriculteurs, bûcherons, bergers, ramasseurs de simples, souvent bons observateurs en même temps qu'illettrés. Beaucoup de plantes qu'ils découvraient pouvaient leur rappeler, par certains aspects, quelque chose qui leur était familier ; d'où

le rôle particulièrement important de la métaphore dans la formation des noms grecs de plantes.

Quoique surtout populaire, le processus n'est pas simple. La création d'un phytonyme d'origine métaphorique fait intervenir, selon le cas, l'emprunt, la dérivation ou la composition.

1) L'emprunt consiste dans le transfert à une plante du nom d'une autre plante, d'un animal ou d'un objet ; ce nom conserve intégralement ses caractères morphologiques, mais il s'enrichit d'une nouvelle acception. Il faut d'ailleurs remarquer que le processus joue parfois aussi en sens inverse : par exemple, dans le cas du mot *batos* qui désigne la ronce et le poisson que nous appelons la raie, c'est l'animal qui a pris le nom du végétal épineux par excellence, à cause des excroissances piquantes présentes sur sa peau et dans sa chair.

2) Il y a dérivation quand le nom de plante, d'animal ou d'objet qui sert de base à la métaphore est modifié, notamment par l'adjonction d'un suffixe, pour créer un phytonyme morphologiquement et sémantiquement distinct. Par exemple, de *drakon*, l'un des noms du « serpent » déjà dans les poèmes homériques, dérive *drakontion*, la « serpente », plante dont l'aspect rappelle celui d'un serpent. Le rapport entre *drakon* et *drakontion* est exactement le même qu'entre « serpent » et « serpente ».

3) Dans le cas le plus complexe, une plante est assimilée à une partie du corps d'un animal et désignée par un nom composé dont le premier terme indique l'animal et le second la partie de son corps concernée. Ainsi une espèce de plantain porte en grec le nom d'*arnoglosson*, « langue d'agneau », dans lequel on reconnaît le radical **arn-* de *arèn* « agneau » et celui de *glossa/glotta* « langue ». Entrent dans la même catégorie la « queue de renard », la « corne de boeuf », le « pied de corneille », la « lèvre d'âne », etc. Les composés de ce type constituent une formation très vivante, qui a sur les deux premiers procédés l'avantage d'une plus grande clarté : on saisit tout de suite la ressemblance de la feuille du plantain avec une langue d'agneau ou celle de la gousse du fenugrec avec une corne de boeuf. Mais qu'il s'agisse d'un nom d'emprunt, d'un dérivé ou d'un composé, le phytonyme d'origine métaphorique associe constamment à la métaphore la synecdoque⁴, à savoir l'extension à la plante entière d'une dénomination fondée sur les caractères d'une de ses parties.

Le transfert du nom d'un végétal à un autre végétal peut être illustré par deux exemples pris dans la liste de Théophraste : la vigne (*ampélos*) et le poirier (*apios*).

Cultivée dans le bassin méditerranéen depuis la plus haute antiquité, la vigne se rencontre à l'état de nature dans une grande partie de l'Europe. C'est la sous-espèce *sylvestris* de *Vitis vinifera* L., qui habite les bois et le bord des rivières où elle grimpe et s'accroche aux arbres. Ses traits les plus frappants sont ses tiges sarmenteuses et ses grappes de petits grains bleu-noir d'aspect pruneux. Sur l'Ida de Troade on appelait *ampélos* la myrtille (*Vaccinium myrtillus* L.) que Théophraste croit, à tort, endémique de ce massif et qu'il décrit en ces termes (*H.P.* III, 17, 6) : « La "vigne" pousse dans la partie de l'Ida qu'on appelle les monts Chauves. Elle doit son aspect buissonnant à de petites tiges courtes. Ses rameaux atteignent environ vingt travers de doigt [= 37 cm] ; sur le côté s'y attachent des grains de raisin noirs, de la taille d'une fève et de saveur douce, qui renferment une sorte de pépin tendre. La feuille est arrondie, entière et petite ». Linné a malencontreusement nommé *Vaccinium vitis-idaea* une espèce voisine de la myrtille, l'airelle canche, mais celle-ci manque au mont Ida où la myrtille se trouve toujours⁵, et elle a des fruits rouges et acides, ce qui ne correspond pas aux indications de Théophraste. Ce sont en effet ses « grains de raisin noirs » qui ont fait donner à la myrtille le nom de « vigne ». Dans un autre contexte écologique, ce qui écartait tout risque de confusion, les Grecs appelaient aussi *ampélos* une algue marine dont Théophraste (*H.P.* IV, 6, 9) dit seulement ceci⁶ : « La "vigne" croît à proximité de la terre et en haute mer ; celle de haute mer a les feuilles, les sarments et le fruit plus volumineux ». Il s'agit ici des sargasses, dont les longues tiges résistantes sont comparables à des sarments de vigne et les flotteurs arrondis à des grains de raisin⁷. Plusieurs espèces du genre *Sargassum* sont assurément indigènes en Méditerranée orientale, où elles ont été reconnues par les botanistes de l'expédition de Morée en 1829, soit quarante ans avant l'ouverture du canal de Suez⁸.

Euphorbia apios L. est une petite plante herbacée de la péninsule balkanique et du sud-est de l'Italie, dont l'aspect très banal ne laisse pas deviner d'emblée pourquoi elle porte depuis l'antiquité le nom (*apios*) de la poire et du poirier. L'explication se trouve dans la notice de Dioscoride (IV, 175) relative à cette plante recherchée pour les vertus cholagogues et purgatives de sa racine. On y apprend en effet que cette racine « est assez voisine de celle de l'asphodèle, mais plus ronde et presque de la forme d'une

poire, pleine de suc laiteux, pourvue extérieurement d'une écorce noire, mais blanche à l'intérieur ». Piriforme et noirâtre, cette racine a également suscité une autre dénomination métaphorique de la plante, *iskhas*, la « figue sèche »⁹, donnée comme synonyme de *apios* à la fois par Dioscoride et par Théophraste (*H.P.* IX, 9, 6).

Les animaux, probablement mieux connus des anciens que les végétaux parce qu'ils étaient plus mêlés à leur vie quotidienne, ont parfois donné leur nom, sans modification aucune, à des plantes qui ont en commun avec eux une particularité remarquable. Ainsi le scorpion (*skorprios*), redouté pour sa piqûre douloureuse, est à l'origine de la dénomination métaphorique d'une plante épineuse des plages méditerranéennes, *Salsola kali* L.¹⁰ Théophraste (*H.P.* VI, 1, 3) range ce *skorprios* avec l'asperge parmi les plantes pourvues d'épines au lieu de feuilles ; il en décrit (VI, 4, 2) très exactement la fleur d'abord blanche, ensuite purpurine, qui s'épanouit en automne à la base des terminaisons épineuses. Mais la nomination populaire tient compte du seul fait que la plante est tout entière piquante. Une analogie différente a fait appeler également *skorprios* le doronic d'Orient (*Doronicum orientale* Hoffm. = *D. caucasicum* Bieb.), dépourvu d'épines, qui égaie en mai les hêtraies de Grèce (celle du Pélion notamment) de ses grandes « marguerites » jaunes. Pour l'édification du profane, Théophraste précise (*H.P.* IX, 18, 2) : « On l'appelle *skorprios* parce qu'il a une racine semblable à un scorpion ». *D. orientale* possède en effet un rhizome annelé, d'une jaune fauve brillant et disposé perpendiculairement à la tige, ce qui donne à l'ensemble la silhouette d'un scorpion. Dioscoride, qui décrit la plante (IV, 76) sous le nom d'*akoniton*, litt. « l'irrésistible », car ce rhizome passait pour tuer les panthères, les sangliers, les loups, et pour engourdir à distance les scorpions, donne un autre synonyme également significatif : *kammaros*, la « crevette ».

De la « taupe » (*spalax*) Théophraste dit seulement (*H.P.* I, 6, 11)¹¹ que c'est une plante dont les organes souterrains sont plus développés que les parties aériennes. La glose latine *talpiriola* (litt. « la petite taupe ») : *dragontea* m'a fait penser à un arum (*drakondi*, *drakondia* en grec moderne) et en particulier à *Biarum tenuifolium* (L.) Schott, qui présente effectivement une disproportion entre son tubercule assez gros et le maigre feuillage considéré comme son caractère spécifique (*tenuifolium*). Mais on en remarque surtout l'inflorescence d'un pourpre presque noir qui sort de terre sans feuilles en automne : sa couleur très sombre et son aspect velouté évoquent très naturellement le pelage de la taupe¹².

Il semble d'ailleurs que la nomination métaphorique fasse une place privilégiée aux animaux maléfiques ou insolites : le serpent, auquel fait référence le nom de « serpenteaire » dont j'ai parlé plus haut ; le scorpion ; la taupe, animal souterrain peut-être associé au culte d'Asclépios/Esculape, le dieu médecin qui poussait le zèle jusqu'à ressusciter les morts. Il y aurait une étude à faire sur les rapports entre les phytonymes grecs et la croyance populaire en des forces destructrices ou génératrices de la vie. Bornons-nous à examiner l'origine du mot « orchis » passé dans notre langue comme dénomination générique et sous la forme de son dérivé « orchidée ». Le trait distinctif du genre *Orchis* est la coexistence de deux tubercules jumeaux (fig.1) d'où la plante tire successivement sa nourriture. Ceux-ci ont déterminé l'emploi comme phytonyme du mot grec *orchis* qui est déjà chez Hérodote et dans la Collection hippocratique le nom des testicules de l'homme et des animaux. On ne sait pas au juste à quelles orchidées se rapportent les descriptions imprécises de Théophraste (*H.P.* IX, 18, 3) et de Dioscoride (III, 126). Les plus fréquemment proposées, et du reste les plus communes en Grèce, sont l'orchis d'Italie (*O. italica* Poiret = *O. longicruris* Link), l'orchis papillon (*O. papilionacea* L.) et l'orchis bouffon (*O. morio* L.). Leurs tubercules, avec ceux d'autres espèces, sont desséchés pour la fabrication du salep, une substance nutritive qui passe encore en Orient pour aphrodisiaque, comme les tubercules eux-mêmes dans la Grèce antique¹³.

Non seulement les êtres vivants, plantes et animaux, mais aussi de simples objets, surtout ceux qui étaient utilisés dans la vie quotidienne, ont largement contribué à la formation de phytonymes. L'exemple le mieux connu¹⁴ est celui de *kerkis*, mot qui désigne toutes sortes d'objets allongés, « baguette », « épingle », et en particulier « navette » de tisserand. Théophraste appelle *kerkis* deux arbres en apparence bien différents, l'arbre de Judée (dont la dénomination linnéenne, *Cercis siliquastrum*, calque le terme grec) et le peuplier tremble. Le premier attire surtout nos regards quand il se couvre de fleurs d'un beau rose violacé, mais c'est son fruit (fig. 2), effilé et pointu comme une navette, qui a retenu l'attention des anciens et déterminé l'extension du vocable *kerkis* à l'arbre de Judée dont Théophraste se borne à dire (*H.P.* I, 11, 2) qu'il a un fruit en gousse. Le cas du tremble (*Populus tremula* L.) est plus embarrassant car il y a plusieurs explications possibles. Théophraste a bien noté (*H.P.* III, 14, 2) le détail caractéristique de cette espèce : sa feuille (fig. 3) « est attachée par un pétiole long et fin, ce qui fait qu'elle n'est pas raide et se tient penchée ». L'idée d'objet mince et allongé

suggère une étymologie indépendante du nom de la navette : de *kerkos*, terme usuel pour désigner la queue de certains animaux comme le chien ou le porc, on a pu tirer le diminutif *kerkis*, qui conviendrait très bien pour la « queue » fine d'une feuille de tremble, le nom étant ensuite étendu par synecdoque à l'arbre lui-même. Il n'est pas moins vrai qu'au plus léger souffle de vent, le feuillage de cet arbre « tremble » (d'où son nom français) et s'agite en bruissant à la manière d'une navette de tisserand. Quoi qu'il en soit, l'emploi métaphorique de *kerkis* se fonde sur une similitude évidente de forme ou de comportement. Mais Galien (XIV, 186 Kühn) cite également *kerkis* parmi les appellations de la bryone (*Bryonia cretica* L.). C'est cette fois, semble-t-il, une simple association d'idées qui a fait donner à cette plante pourvue de vrilles, donc, si l'on veut, de « fils », le nom de la navette porteuse du fil de trame.

Pour clore cette série d'exemples de phytonymes empruntés, examinons le cas du souci des champs (*Calendula arvensis* L.)¹⁵ que je crois être le *phlox* ou *phloginon* de Théophraste (*H.P.* VI, 6, 2 et VI, 8, 1) et le *flammeum* de Pline (XXI, 59 et 64). D'après ces auteurs, la plante appelée « flamme » épanouit au premier printemps des fleurs inodores. Il ne s'agit donc pas de la giroflée des murailles ou violier jaune (*Cheiranthus cheiri* L.), précoce mais très parfumée, que propose notamment le dictionnaire de Liddell-Scott-Jones. Le souci convient au contraire en tous points et sa désignation par le nom de la flamme a un parallèle significatif en arabe où l'une des dénominations du souci (*Adharyun*) dérive d'un mot persan qui signifie « couleur de feu »¹⁶.

*

A la différence de l'emprunt qui élargit le sens d'un mot sans en changer la forme, la dérivation fait du phytonyme un mot nouveau dans lequel le terme qui est à l'origine de la métaphore reste cependant bien reconnaissable.

Reprenons d'abord l'exemple de la « serpente », *drakontion*, qui rappelle en grec comme en français le « serpent », *drakon*. La plante correspondante, *Dracunculus vulgaris* Schott, est aujourd'hui encore très commune en Grèce ; on repère vite dans la garrigue, au mois de mai, sa grande inflorescence d'un pourpre velouté qui exhale une odeur repoussante. Ce ne sont pourtant ni l'un ni l'autre de ces caractères que reflète son nom

antique, mais la bigarrure de sa tige - parfois aussi de ses feuilles - comparable aux marques claires sur le fond sombre d'une peau de serpent.

Le même suffixe *-ion* a servi à former sur la base du nom du poulpe, *polypous*, *-podos*, celui du « polypode », *polypodion* (*Polypodium vulgare* L.). Il est très facile de trouver cette fougère sur les rochers humides ou au creux des vieux arbres ; mais pour saisir la ressemblance entre l'animal et la plante, il faut la déterrer, car, nous dit Théophraste (*H.P.* IX, 13, 6), « la racine du polypode est chevelue et elle a des ventouses comme les tentacules du poulpe ». Ces « ventouses » sont en réalité les cicatrices laissées sur le rhizome par les anciennes frondes, mais l'ensemble fait effectivement penser à un bras de poulpe.

Une autre fougère commune dans presque toute l'Europe et bien connue des pharmacologues antiques à cause des propriétés vermifuges de son rhizome, la fougère mâle (*Dryopteris filix-mas* Schott), s'appelait en grec *ptéris*. Ce terme a une étymologie claire, bien expliquée dans le *Dictionnaire étymologique* de Chantraine : c'est un dérivé du mot *ptéron* qui désigne « tout ce qui sert à voler », c'est-à-dire, à des niveaux de généralité différents, l'aile ou la plume. Une fronde de fougère mâle a bien, en gros, la forme d'une aile, effilée à l'extrémité ; en outre, chacune de ses divisions ressemble à une plume dont les barbes seraient les pinnules. La métaphore est donc cohérente dans les deux cas, si bien qu'il ne sert à rien de se demander si elle repose sur une similitude globale ou partielle.

Il faut un examen plus attentif pour comprendre ce qui a valu à deux plantes d'apparence assez banale d'être appelées respectivement la « souricière » (*myagron*) et l'« herbe à la hache » ou la « hachette » (*pélékinos*). Le phytonyme *myagron* est à peine un dérivé du nom d'objet *myagra*, « piège à rat », « souricière », attesté dans l'*Anthologie palatine* (IX, 410) et chez le lexicographe Pollux (VII, 41) : on en trouve un doublet *myagron* dans les glossaires de basse époque. La plante que Linné a nommée *Myagrum perfoliatum* correspond bien au *myagron* de Discoride (IV, 116) ; c'est une mauvaise herbe des champs de blé, d'autant plus rare aujourd'hui que les semences sont plus pures. En quoi ressemble-t-elle à une souricière ? La coupe du fruit fait apparaître trois loges, les deux supérieures toujours vides, l'inférieure renfermant la graine, telle une souris prise au piège (fig. 4). Cette graine oléagineuse était recherchée pour garnir des baguettes qui servaient de lumignon et pour assouplir les callosités de la peau. On ne pouvait évidemment pas l'extraire sans remarquer la structure bizarre du fruit.

C'est aussi la forme de sa graine qui a fait donner à la sécurigère (*Securigera securidaca* (L.) Degen & Dörfler) le nom « parlant » de *pélékinos*, formé par suffixation sur celui de la hache (*pélékys*). Dioscoride décrit exactement (III, 130) cette espèce qui est très rare en France et de nos jours peu commune en Grèce : « C'est, dit-il, une plante touffue, avec des folioles comme celles du pois chiche et des gousses semblables à de petites cornes, qui contiennent la graine rousse, en forme de hache à double tranchant ; d'où le nom (...). Elle pousse dans les orges et dans les blés ». L'observation directe confirme que le point d'attache de la graine à la gousse correspond au trou d'emmanchement d'une hache à double tranchant.

*

Nous ne nous attarderons pas sur le troisième et dernier groupe de phytonymes d'origine métaphorique, à savoir les composés dont le premier élément désigne un animal et le second la partie de son corps qu'évoque telle ou telle plante. C'est en effet une formation claire et très homogène, et d'autre part l'identification des plantes ainsi dénommées ne présente généralement pas de difficultés.

On s'accorde à reconnaître l'*alopékouros*, litt. la « queue (*oura*) de renard (*alopex*) » dans le *Polypogon monspeliensis* (L.) Desf. qui était dans la nomenclature linnéenne *Alopecurus monspeliensis*. Théophraste (*H.P.* VII, 11, 2) fournit à son sujet tous les éclaircissements souhaitables : « La "queue de renard" a une inflorescence molle et duveteuse, pareille à la queue des renards dont elle a emprunté le nom ». De même une espèce très commune de plantain (*Plantago major* L.) a été appelée *arnoglosson* « langue d'agneau » à cause de ses feuilles oblongues bien étalées (fig. 5). Dans le fenugrec (*Trigonella fœnum-graecum* L.), ce sont les légumes pointus et dressés (fig. 6) qui sont responsables de la dénomination imagée, *boukêras*, la « corne de boeuf ». Un autre plantain, celui-ci à feuilles découpées, portait en grec le nom de *koronopous* « pied (*pous*) de corneille (*koronè*) », adopté par Linné comme nom spécifique du *Plantago coronopus* ; « pied de corneille » et « pied de corbeau » figurent d'ailleurs parmi les noms vernaculaires français de la plante. Nous terminerons par la « lèvres d'âne » (*onokheilés*, de *onos* « âne » et *kheilos* « lèvres ») à laquelle certains Grecs comparaient l'inflorescence des vipérines qui évoquait plutôt pour d'autres la tête triangulaire d'une vipère ; d'où le nom *ékhion* (dérivé de *ékhis* « vipère »)

cité par les pharmacologues comme synonyme d'*onokheilés* et retenu par Linné pour le genre *Echium* vulgairement appelé « vipérine ».

*

Ces exemples pris parmi bien d'autres illustrent à la fois l'importance du rôle de la métaphore dans la formation des noms grecs de plantes et l'aptitude des anciens à saisir des ressemblances tantôt frappantes, tantôt discrètes, bref à observer intelligemment le milieu naturel dans lequel ils vivaient. Malheureusement, il n'est pas toujours facile de comprendre le rapprochement qu'ils ont opéré ni de déterminer la plante à laquelle s'appliquait un nom dont l'origine métaphorique semble à peu près certaine. Comment rattacher, par exemple, aux sens usuels du mot *krèpis*, « bordure » ou « botte courte »¹⁷, l'espèce végétale ainsi nommée par Théophraste qui, la supposant connue, dit seulement (*H.P.* VII, 8, 3) qu'elle a des feuilles sur la tige ? Faut-il penser qu'une partie de cette plante rappelle une chaussure ou présente un contraste de couleurs dont l'une occupe une simple bande, comme sur le grand mélinet (*Cerintho major* L.) à fleur violette bordée de jaune ? Le problème reste entier malgré les efforts des commentateurs successifs de l'*Historia plantarum*, car ce n'est pas une panacée, mais seulement la moins mauvaise méthode que le va-et-vient entre les plantes vivantes et les textes anciens qui les nomment, entre ces deux sources d'information que Louis Robert se plaisait à réunir dans une formule lapidaire : « la Terre et le Papier »¹⁸.

NOTES

1. Cf. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1968-1980, s.v.
2. Voir J. Molino, F. Soublin et J. Tamine, « Problèmes de la métaphore », *Langages*, 54, 1979, p. 5-40, en particulier p. 8-9.
3. P. Guiraud, *La sémantique* (« Que sais-je ? », n° 655), Paris, 1955, p. 52-53.
4. Sur la distinction, assez fuyante, entre synecdoque et métonymie, voir Molino *et al.*, *loc. cit.*, p. 9.
5. Cf. P. H. Davis, *Flora of Turkey and the East Aegean Islands*, Edinburgh, 1965-1984, t. VI, p. 101.
6. Pline (XIII, 138) est encore plus laconique : « La vigne marine croît un peu partout dans la mer ».
7. On appelle couramment « raisins des tropiques » les flotteurs des sargasses rejetés parfois en très grandes quantités sur les plages tropicales.
8. L'inventaire algologique dressé par Bory de Saint-Vincent est reproduit dans V. Raulin, *Description physique de l'île de Crète*, Paris, 1869, p. 893.
9. Pour l'emploi du terme au sens propre, voir Aristophane, *Cav.* 755 ; Aristote, *H.A.* 577 a 10 ; Théocrite I, 147 ; etc.
10. La même métaphore se retrouve dans le nom scientifique d'une espèce d'extension limitée au Midi de la France et à l'Espagne, *Genista scorpius* (L.) DC., l'« arjalas » terriblement épineux de notre Languedoc.
11. Seule occurrence du terme comme phytonyme.
12. Pour plus de détails sur cette curieuse espèce étrangère à la flore française, voir O. Polunin - A. Huxley, *Fleurs du bassin méditerranéen*, Paris, 1967, p. 265 et photographie en couleurs n° 222.
13. Longue description du salep, de sa préparation et de ses usages dans D. Bois, *Les plantes alimentaires chez tous les peuples et à travers les âges*, Paris, 1927-1937, t. I, p. 454-455. Voir également H. Baumann, *Le Bouquet d'Athéna*, Paris, 1984, p. 210-211 et fig. 438-439.
14. Déjà partiellement étudié dans l'article de F. Skoda, « Associations d'idées et métaphores dans quelques dénominations de plantes en grec ancien », *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Nice*, 21, 1974, p. 131-139.
15. Photographie n° 204 dans Polunin-Huxley, *op. cit.*

16. Cf. A. Haloubi, *Les plantes des terrains salés et désertiques vues par les anciens Arabes*, Thèse de Sciences, Montpellier, 1988, p. 93.
17. On connaît le proverbe latin *Sutor, ne supra crepidam!* « Cordonnier, ne t'occupe pas de ce qui est au-dessus de la botte ! ».
18. « La Terre et le Papier. A la rencontre de l'Anatolie », *L'Histoire*, 62, 1983, p. 88-93.

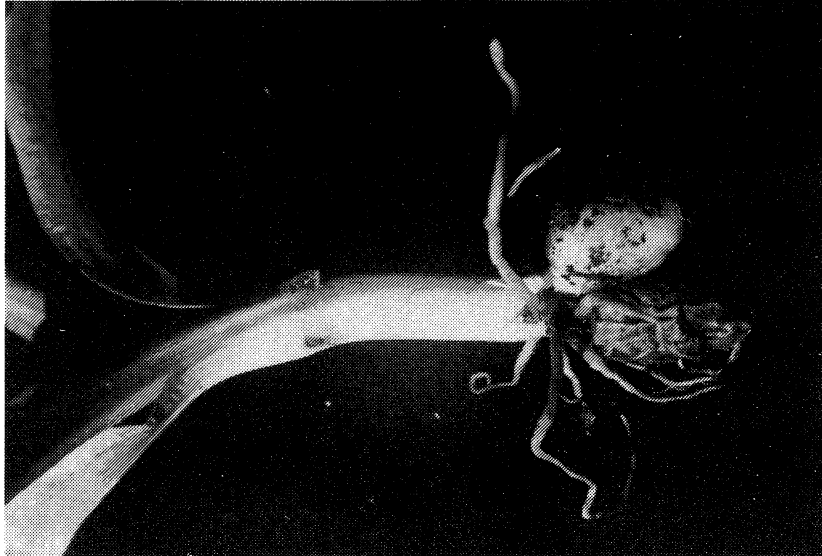


Fig. 1 : Les tubercules jumeaux caractéristiques du genre *Orchis*



Fig. 2 : Les fruits de l'arbre de Judée (*Cercis siliquastrum* L.) en forme de navette



Fig. 3 : Feuilles de tremble (*Populus tremula* L.)

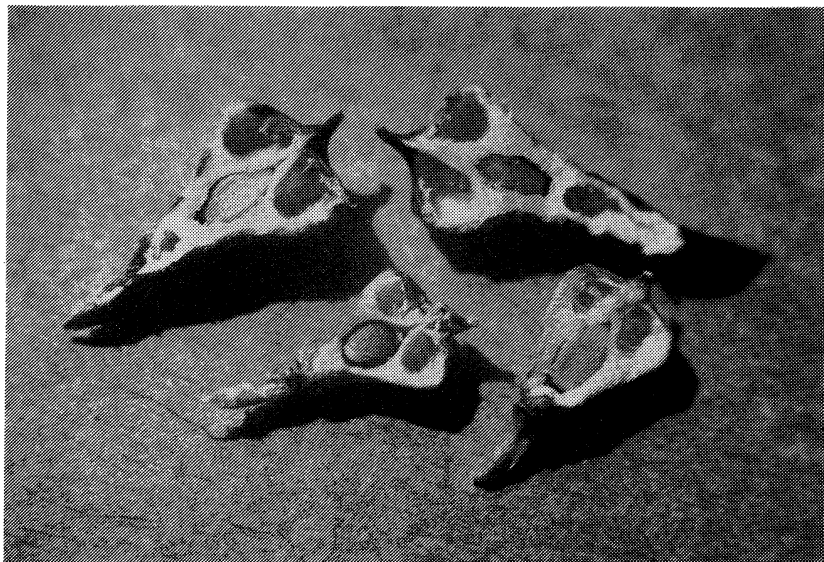


Fig. 4 : La « souricière », fruit du *Myayrum perfetiatum* L.)



Fig. 5 : La « langue d'agenau », *Plantago major* L.



Fig. 6 : La « corne de bœuf », *Trigonella foenum-graecum* L.

SUZANNE GÉLY
Université Paul Valéry, Montpellier III

PERSPECTIVE

Noms de lieux et de personnes, dénomination utopique, les deux parties du présent volume orientées autour de ces thèmes ont mis en lumière, chemin faisant, des exemples divers des procédés constamment employés par qui peut et doit dénommer, dans des civilisations où le fil premier du discours est affabulateur : métaphore et métonymie. Une réflexion s'est donc nécessairement engagée sur l'usage ancien de ces tropes - notamment dans l'élaboration du lexique animalier et végétal, mais aussi dans le *carmen* épique et dans l'enseignement philosophique. La journée du 18 janvier 1990, comme celle du 2 février 1989, appelle des développements spécifiques ou collectifs. Elle pourrait aussi, me semble-t-il, trouver un prolongement naturel dans une enquête qui mettrait en évidence les liens entre les modes de la nomination - la dénomination -, et la conscience prise des rapports et donc de la distinction entre l'individu et le monde, le soi et l'entre-soi, et, de ce fait, dans une certaine mesure, l'émergence de la personne au sein des civilisations anciennes, et sa représentation.

ALAIN MOREAU
Université Paul Valéry, Montpellier III

D'UN COLLOQUE A L'AUTRE, LE FIL D'ARIANE :

Postface

Le SEMA a choisi un nouveau champ de recherches : l'initiation. Démarche cahotante et chaotique, diront certains. Moins, en réalité, qu'il ne semble au premier abord. L'acte de nommer joue un rôle dans l'initiation. L'enfant athénien ne reçoit son nom que le dixième jour après la naissance. C'est à ce moment-là seulement que s'arrêtent les épreuves, rituels et réunions familiales qui ont suivi l'accouchement. C'est à ce moment-là que l'enfant est véritablement intégré dans la famille : la nomination est une naissance. De la même façon le changement de nomination est une renaissance, et c'est alors que nous rencontrons le thème de l'initiation. L'initiation est un passage. L'enfant, l'adolescent, le myste meurent pour mieux renaître. Les épreuves initiatiques sont toutes des symboles de la mort et de la résurrection. La perte du nom ancien et son remplacement par un nouveau font partie de ces symboles. Ainsi le petit Mélicerte (« mangeur de miel » ?), jeté dans un chaudron par son père Athamas ou sa mère Ino, rendus fous par Héra, puis cadavre plongeant dans les profondeurs marines, renaît sous les traits du dieu Palaemon (« le lutteur »), protecteur des marins. Ainsi le petit Opheltès (« celui qui se rend utile »), étouffé par le dragon gardien de la fontaine de Némée lors du passage de l'expédition argienne en route vers Thèbes, devient le héros célébré lors des Jeux Néméens sous le nom d'Archémore (« le commencement du Destin »).

Entre l'utopie et l'initiation il est aussi des analogies. On sait que la plupart du temps le lieu utopique est une île, lieu lointain et protégé de la corruption du reste du monde (et s'il n'est pas île, il est planète ou astre, protégé par l'immensité des espaces, ce qui revient au même). Or l'île est aussi un lieu initiatique. C'est loin des villes, loin de la civilisation que l'adolescent doit subir les épreuves qui le transformeront en adulte. Si la grotte où le Centaure Chiron, sur le Mont Pélion, fait

l'éducation d'un grand nombre de héros grecs est un lieu approprié pour l'initiation, l'île de Skyros, dans laquelle le roi Lykomède apprend au jeune Achille à devenir un homme et un guerrier, ne l'est pas moins.

On voit donc qu'un fil relie les diverses activités du SEMA, comme Ariane à Thésée. Est-ce faire preuve de démesure que d'affirmer que nous attendons beaucoup de notre prochaine rencontre ? De l'initiation dans les civilisations archaïques du bassin méditerranéen jusqu'aux thèmes initiatiques dans les littératures modernes et le cinéma, les titres des communications promettent une riche moisson.

RÉSUMÉS

- **Suzanne Gély**, *Préface générale et préface à la III^e partie* :

L'investigation qui se poursuit sur les emplois du nom et sur le sens de leurs rapports à des lieux et à des durées, dans le contexte des cultures helléniques et romaines ainsi que dans leur environnement et dans leurs prolongements (jusque dans la négation et dans la rupture) induit une étude de la métamorphose qui s'opère dans et par la nomination au cours de l'appréhension du monde intérieur comme extérieur à l'esprit humain.

Working on how name is used and how significantly bound to certain places and times in the Hellenico-Roman background and larger spatio-temporal environment (including negation and rupture) induces us to investigate that kind of metamorphosis which occurs through and by the act of naming in the course of human trying to inwardly as well as outwardly apprehend the world one lives in.

- **Suzanne Amigues**, *Le rôle de la métaphore dans la formation des noms grecs de plantes*.

Dans de nombreux noms grecs de plantes il est possible de reconnaître des dénominations métaphoriques. Certains d'entre eux sont simplement empruntés à un autre végétal, à un animal ou à un objet avec lequel la plante jusqu'alors anonyme présente sur quelque point une ressemblance ; les autres sont formés sur le même principe au moyen de la dérivation ou de la composition. Plusieurs exemples illustrent chaque processus.

Among the Greek names of plants, many may be recognized as metaphorical denominations. Some of them are merely borrowed from another vegetal, an animal or a thing to any part of which the formerly unnamed plant bears a likeness ; the others are formed on the same principle by means of derivation or composition. Several examples are used to illustrate each process.

- **Mireille Armisen-Marchetti**, *Métaphore, dénomination et concept chez Sénèque*.

C'est d'abord à propos de la terminologie philosophique que se présentent à Sénèque des problèmes de dénomination. Pour rendre en latin le riche vocabulaire stoïcien, l'une des solutions possibles est le recours à la métaphore, qui fonctionne alors comme métaphore-catachrèse. Sénèque recourt aussi à l'image *demonstrandae rei causa*, pour aider le lecteur à se figurer un concept ou une structure conceptuelle nouveaux. Enfin, il existe ce que l'on peut appeler des « métaphores contraignantes » : images qui évoluent à la frange de la conscience de l'écrivain, et qui par leur discrétion même modèlent et orientent sa pensée.

It is first about philosophical terminology that Sénèque deals with problems of denomination. In order to translate into latin the rich stoic vocabulary one of the solutions is metaphor, the metaphor is then a metaphor-catachresis. Sénèque also uses the image of *demonstrandae rei causa* in order to help the reader in the understanding of a new concept or a new conceptual structure. At last, there are what is called « restricting metaphors » : images that come to the limit of the writer's conscience : they shape and direct thought.

- **Marie-José Bénéjam-Bontems**, *Mythe et utopie*.

Le mythe de l'âge d'or permet d'étudier les variations utopiques sur un mythe. En effet mythe et utopie appartiennent à deux types de fiction étrangers l'un à l'autre. L'utopie dérive de la spéculation alors que

le mythe est « reçu » à l'origine ; l'utopie se développe dans le domaine intellectuel alors que le mythe révèle dans un contexte religieux sa structure immuable ; l'utopie recrée là où le mythe explique. Ces subtiles nuances deviennent explicites lorsqu'on analyse chez Hésiode le mythe de la race d'or et sa transposition utopique (la cité heureuse du roi juste). L'utopie cherche à changer le monde par les ressources de l'esprit, mais le mythe lui est toujours supérieur parce qu'il est VIVANT.

The myth of the Golden Age allows the study of utopic variations of the myth. Indeed, myth and utopia belong to two sorts of fiction which are foreign to each other. Utopia takes its source from speculation while the myth is « received » in its origins. The concept of utopia is developed in an intellectual domaine whereas the myth reveals its fixed structure in a religious context ; utopia recreates what the myth explains. These subtle nuances become explicit upon analysis of Hesiode's Golden Age Myth and its consequent utopian transposition (the stable kingdom of the just king). Utopia tries to change the world through intellectual qualities of the mind, yet the myth is always superior because it LIVES.

- **Rolande-Michelle Bénin**, *Les dénominations du Christ-Logos dans le poème II.1.1. de Grégoire de Nazianze.*

La première autobiographie en vers (II.1.1) de Grégoire de Nazianze utilise, dans ses invocations ou évocations du Christ, une série de 27 noms et titres divers. Ces dénominations, choisies pour leur valeur traditionnelle ou leur contenu idéologique, viennent en partie du *Nouveau Testament*, en partie de la philosophie hellénique. Certaines relèvent du lexique homérique, le poète se conformant au processus classique de l'adéquation au genre et donnant à son *epos* le ton noble par une transposition poétique du vocabulaire prosaïque de l'Écriture. D'autres appartiennent au registre platonicien ou néo-platonicien. Enfin, même lorsque l'auteur utilise des termes scripturaires, comme *Logos*, ces dénominations sont chargées de présupposés philosophiques, hérités de l'hellénisme et toujours présents dans la littérature grecque chrétienne du IV^e siècle.

The first epic autobiography (II.1.1) of Gregory of Nazianzus, when invoking or evoking Christ, uses a series of 27 names and titles. These denominations, selected because of their traditional value or ideological contents, come on the one hand from *New Testament*, on the other hand from Hellenic philosophy. Some of them belong to the Homeric lexicon : the poet complies indeed with the classical process of the stylistic adequation, giving his *epos* the noble tone by a poetic transposition of the prosaic vocabulary of the Holy Scripture. some other names come from platonic or neo-platonic register. At last, even when the author uses scripturary terms, *Logos* for instance, these denominations are heavy with philosophical presuppositions, inherited from Hellenism and always present in the IVth century Greek Christian literature.

- **Corinne Bonnet**, *Le nom de Melqart*.

This study on the « name of Melquart » should try to inquire for the personality of this god on the base of the meaning of his name. Melquart is the chief god of the pantheon of Tyre, one of the most famous city of Phoenicia. But Melquart, who is also called Baal of Tyre, is indeed a title which means in phoenician language « King of the City », *mlk qrt*. We shall try to understand whether this City is a real one, most probably Tyre, where Melquart is « born », or a chtonian place, Melquart being interpreted by some modern scholars as the god of hell, an equivalent to the Babylonian Nergal. We shall demonstrate that the royal background of Melquart belongs to a long west-semitic tradition of royal ancestors'cult. In that way, we can identify, in Syria, during the Bronze Age, the historical « predecessors » of the Baal of Tyre and better understand why the Greeks, and first Herodotus, identify him with the hero *par excellence*, Heracles. Making so, we do not intend to neglect the specific manifestations of Melquart all over the Mediterranean during the Iron Age which make of him a symbol of Phoenician and Punic civilizations.

- **Luc Borot**, *L'utopie anglaise du XVIe au XVIIe siècles*.

La nature du genre utopique dans la pensée et la littérature anglaises est intimement liée au caractère insulaire de la Grande-Bretagne. Comme celle-ci, l'Utopia de Thomas More est une île, dont la description est encadrée par une critique du système juridique et pénal des rois d'Angleterre.

Les aristocrates et les rois des pièces historiques de Shakespeare, tel le Jean de Gand de *Richard II*, tiennent un discours nationaliste et utopiste sur le sol national. On assiste à des glissements rhétoriques constants au cours du XVIIe siècle, associant la mer à une clôture ou à une muraille, la terre nationale à une Alma Mater, et le peuple à une nation de héros mythiques. Le mythe Tudor, l'utopisme médical de *Anatomy of Melancholy* de Burton, le patriotisme puritain des mémoires de Mrs Hutchinson, veuve d'un chef de guerre cromwellien, reprennent ces images.

Le discours des juristes et des révolutionnaires du milieu du XVIIe mythifie l'histoire anglaise, inscrivant dans un modèle diachronique les projets que la tradition utopique représentait dans une description principalement synchronique. Les révolutionnaires Niveleurs ou Bêcheux, ou le républicain machiavéliste Harrington dans son *Oceana* tentent d'articuler ces deux dimensions de la réflexion et de l'action politique.

The main features of the utopian genre in English is its close link with the insularity of Great Britain. Like the latter, Thomas More's Utopia is an island, and its description is enclosed within a harsh critique of the English kings' legal and penal system.

The aristocrats and kings of Shakespeare's history plays, such as John of Gaunt in *Richard II*, develop a nationalist and utopian style when speaking of the national soil. Constant rhetorical shifts take place over the XVIIth century. They associate the surrounding sea with a wall, the national island with an Alma Mater, and the English people with a nation of mythical heroes. These themes are taken up in the Tudor historic myth, in Burton's medical utopia, *The Anatomy of Melancholy*, the Puritan nationalism of the memoirs of Mrs Hutchinson, the widow of a cromwellian warleader.

The language of mid-seventeenth century lawyers and revolutionists produced myths from English history. They developed models of political action and thought, traditionally exposed through a synchronic paradigm, into a diachronic mode. The Leveller and Digger revolutionists, as well as the machiavellian republican revolutionist James Harrington tried to find a dialectic inclusion of these two modes.

- **Dominique Briquel**, *Le système onomastique féminin dans les épigraphies de l'Italie préromaine*.

Dans l'antiquité le nom des individus n'était pas seulement un moyen de les désigner, mais servait aussi à fournir certaines indications sur leur place dans la société. Le nom des citoyens libres n'était pas le même que celui des esclaves : p. ex. à Rome les premiers avaient les *tria nomina*, les seconds un simple nom individuel. Le nom des femmes était aussi représentatif de leur place dans la société. On examine ici les données fournies par l'épigraphie de l'Italie pré-romaine : y apparaissent des systèmes de dénomination très différents, allant de ceux où la femme est considérée uniquement comme faisant partie de son groupe familial, et ne possède donc que le gentilice, à d'autres où elle a le même mode de désignation que l'homme, et donc doit avoir un statut plus proche.

In classical antiquity, the names of individuals was not only a mean of designating them, but also provided certain information about their social status (names of free citizen were not the same structure as those of slaves : e.g. at Rome the former had the *tria nomina*, the later had only individual names. Name of women was too significant of their role in society. Here are examined data from pre-roman epigraphy of ancient Italy. Very different kinds of denomination of women exist, ranging from systems in which woman is only considered as belonging to a familial group, and therefore wears the sole *nomen gentilicium*, to others where she has the same name-system as man, and thus probably has a more equal status.

- **Michel Casevitz**, *Remarques sur la forme, la place et la fonction des noms propres chez Homère.*

L'acte de nommer un personnage, un peuple, un lieu dans le cadre de l'hexamètre dactylique dans l'épopée homérique, est moins soumis aux contraintes métriques qu'à la volonté du poète. Le « lieu » du nom propre, fin ou début du vers, se déplace parfois, et ce déplacement est généralement significatif. La façon de désigner importe aussi autant que l'acte lui-même : on distingue les emplois formulaires des emplois libres. Enfin, quel est le « nom » véritable (par exemple, le fils de Priam, époux d'Hélène, est-il Pâris ou Alexandre ?) ? L'auteur, qui a essayé d'indiquer des directions de recherches, termine en posant le problème du sens de (ἐκ-)ὄνομαζω dans les formules introductives de paroles.

To name a person, a people, or a place, in a dactylic hexameter of the homeric poems depends more on the will of the poet than on the metrics rules. The place of a proper name (that is in the beginning or the end of the verse) can sometimes be changed, and this change is generally significant. How a person or a place is designated is as important as the decision of the poet to designate this person or this place by a name or by a periphrasis : one can distinguish the « formula use » of « free use ».

Finally, what is the true name ? For instance, is the name of Priam's son - the husband of Helen - Paris or Alexander ? The author, trying to open a new way for the research posed the question about the signification of the word (ἐκ-)ὄνομαζω in the verses preceding a speech.

- **Raymond Chevalier**, *La toponymie, reflet des mentalités dans la Rome antique.*

L'introduction passe en revue les sources modernes et antiques, cherche à définir la notion d'*ingenium* national et présente des remarques générales sur la toponymie (fluidité, rôle des étymologies populaires et des jeux de mots, étymologies savantes multiples). L'accent sera mis ici

sur la microtoponymie romaine avec, en parallèle, des exemples concernant l'Italie et les provinces.

Le cœur de l'exposé envisage les séries suivantes :

- réalisme et goût de la terre (topographie, géologie, pédologie, eaux et aqueducs, flore, faune, marque de l'homme, monuments),
- la dimension historique et mythologique (éponymie)
- la maîtrise du monde et l'impérialisme (mesure du monde, patriotisme et présence de l'armée, *humanitas*),
- la marque de la religion (sanctuaires et divinités).

La conclusion met en valeur les survivances (« mémoire des lieux ») et l'intérêt pédagogique et scientifique de ces recherches.

The introduction reviews modern and ancient sources, tries to define the notion of national *ingenium*, and presents general remarks about toponymy (fluidity, popular etymologies and puns, etymologies). We point out roman microtyponymy with examples concerning Italy and provinces.

Then, the following series are dealt with :

- realism and interest for the earth (topography, geology, pedology, water and aqueducts, flora, fauna, man's presence, monuments),
- the historical and mythological magnitude (eponymy)
- the mastery of the world and imperialism (measure of the world, patriotism and presence of the army, *humanitas*),
- mark of religion (sanctuaries and deities).

The conclusion brings out survivals (« memory of the sites ») and the pedagogical and scientific interest of these researches.

• **Colombe Couëlle-Dezeuze**, *L'image et le nom : proposition de lecture sur un vase attique du Musée de Naples*.

Sur un vase produit aux débuts de la guerre du Péloponnèse, dans un atelier athénien, une scène d'Amazonomachie de Thésée où les différents protagonistes sont nommés, permet de proposer une lecture qui transposera ce récit mythique en commentaire géo-politique. Ainsi, par le biais de la nomination, le récit écrit s'appuie sur la structure narrative de l'image pour constituer une nouvelle histoire qui parle très

précisément des préoccupations contemporaines tout en faisant appel aux héros d'un passé glorieux.

On a vase produced in an Athenian workshop during the Peloponnesian wars, a scene from Theseus's Amazonomachy where each protagonist is labelled by a name allows us to propose a geo-political commentary. Thus, the script combined with the image creates a new narrative structure which evokes contemporary problems by referring to the heroes of a glorious Athenian past.

• **Michèle Fruyt**, *La dénomination par métaphore et métonymie en latin*.

On parle de *métaphore* et de *métonymie* à propos de phénomènes d'ordre différent : des phénomènes de discours et des phénomènes de langue. Pour décrire les phénomènes de discours – qui correspondent à des figures –, on reprend l'opposition de B. Pottier entre *orthonyme* et *expressions médiates*, et l'on tente de cerner les critères pertinents d'un énoncé métaphorique en latin. A propos des phénomènes de langue – qui, à la différence des phénomènes de discours, sont intégrés dans le lexique et appartiennent à la structure de signifié des unités lexicales –, on distingue, au sein de certaines nomenclatures techniques du latin, deux types de procédés de désignation : les procédés *directs* et *indirects*, et l'on étudie différentes sortes de procédés indirects.

The terms *metaphor* and *metonymy* are used in two different areas, on the one hand for speech (fr. *discours*) and on the other for language (fr. *langue*). In the former, we are dealing with figures of speech, here we meet the opposition defined by B. Pottier between fr. *orthonyme* and fr. *expressions médiates* (indirect expressions), and we attempt to establish the relevant characteristics of a metaphorical phrase in Latin. When we consider the second area (fr. *langue*), metaphor and metonymy appear in the lexicon within the structure of the « signifié » of certain words. We then distinguish between two kinds of denotation (illustrated here by some latin technical terms), that may be *direct* and *indirect*, and we examine the different types of indirect denotations.

- **Maria das Gracas de Moraes Augusto**, *Le discours utopique dans La République de Platon*.

The Ancient Greeks, though had not been the creators of the word *utopia*, had largely used the utopic genre and mode to express their ideas of the social organization. Since Hippodamus of Miletus and Phaleas of Chalcedon, possibly inspired by Pythagoras and the first pythagoreans to the sophists and Aristophanes, the theme had slowly acquired philosophical content, reaching its maturity with the platonic text. Plato's reflections on the relations between Philosophy and Politics as it is given in the *Seventh Letter* allows to show that the Republic, while an utopic construction is constituted neither of an ideal state (in the sense of impossible to achieve and in opposition to the real states) nor by a historical imitation of political models (specially Sparta) but in the possible way of the *political action*. Since the philosopher cannot dispense acting in a just way and to do that (he) must be apart from the political order of the city, the resort to the *utopic writing* opens the space for, between the Philosophy and Politics the utopia to be inscribed as the political action of the philosopher in the different historical states.

- **Xavier Mignot**, *Pouvoir et devoir dénommer*.

Parmi les exigences auxquelles la dénomination doit satisfaire, il y a la nécessité de désigner une infinité d'objets avec un nombre restreint de mots ; aussi la polysémie est-elle inévitable. Les sens variés d'un mot sont généralement unis par la métaphore ou la métonymie, ce qui fait apparaître les limites de l'arbitraire saussurien. Les travaux réunis dans le présent volume illustrent comment ces procédés, qui ont été identifiés dès l'Antiquité et qui font l'objet d'un regain d'intérêt, contribuent à la créativité lexicale.

Denomination must obey a lot of constraints, among which the necessity of designing an infinity of objects with a restricted number of words, so that in language polysemy is inescapable. But the various meanings of a word are generally related by metaphor and metonymy, proving that the relation between form and meaning cannot be quite

arbitrary, in spite of Saussure. The papers collected in the present book show how these tropes, known from antiquity and now exciting a new interest, aid lexical creativity.

- **Pierre Ronzeaud**, *Propositions pour une étude de la fortune du modèle platonicien dans le discours utopique classique (conclusion du colloque sur l'Utopie, de Platon aux temps modernes)*

En conclusion de ce colloque, il s'agissait seulement de poser les principes d'une recherche du fonctionnement de la référence platonicienne dans le discours utopique français des siècles classiques. Ce qui suppose un inventaire des citations explicites des modèles grecs, une prise en compte de l'évolution de leurs mentions (positives au XVII^e siècle, négatives à l'aube des Lumières), une réflexion sur les modifications de contenu liées à l'insertion du discours utopique dans des univers mentaux très divers (donc une lecture diachronique de la référence en contexte culturel), une analyse des métamorphoses structurelles du genre utopique (abandon du dialogue pour une mimésis des relations de voyage, constructions taxinomiques à l'image d'une représentation rationaliste du réel, imposition du point de vue ambigu d'un narrateur externe, soumission à des modes romanesques, jeux intertextuels etc.). Sans prétention à l'exhaustivité, chacun de ces points a été illustré par des exemples pris chez More, Bacon, Stiblin, Campanella, Foigny, Veiras, Lesconvel, Fénelon, Fontenelle, Typhaigne de la Roche, Restif de la Bretonne, Rousseau, etc. et par des renvois aux travaux les plus récents en matière utopique : R. Trousson, R. Demoris, C. Imbroscio, G. Benrekassa, N. Doiron, J.P. Sermain, H.G. Funke, H. Hudde, P. Kuon, L. Leibacher et P. Ronzeaud.

- **Luce-Elyane Roux**, *L'acuité d'esprit et la production du sens saisie dans sa genèse : étude du champ sémantique du goût, dans le 1^{er} livre du Criticon de Baltazar Gracián. Nomination et initiation.*

Dans son traité « *de agudeza y arte de ingenio* », Baltazar Gracián expose les secrets de l'art de bien dire selon le bon goût, en y définissant conjointement l'un et l'autre. Cette œuvre, qui s'inscrit dans le

traditionnel antagonisme entre rhétorique et vérité, lui a valu la réputation d'un pur esthète. Mais voici que grâce au *Criticón*, œuvre postérieure et testament spirituel de l'auteur, il mérita antithétiquement le qualificatif de moraliste. Observer la genèse du sens dans un champ sémantique privilégié tel que celui du goût, doit permettre d'aborder la question, armés de quelques arguments solides pour essayer de faire le partage entre ces deux regards.

- **Maria-Luisa Sylvestre-Pinto**, *La première politique de Platon : modèles géographiques et lieux de l'utopie politique chez Platon*.

De même qu'à l'univers moral de Platon correspond la description du cosmos contenue dans le *Phédon*, de même le projet politique platonicien trouve son expression utopique dans la ville idéale représentée sous le nom d'Atlantide dans la *République*, le *Timée*, le *Critias* (le *Critias* que nous possédons pouvant apparaître comme une partie du *Timée*).

- **Marguerite Soulié**, *Note sur les noms bibliques dans la polémique des guerres de religion*.

Au XVI^e siècle, dans la polémique des guerres de religion, l'utilisation des noms bibliques est très fréquente. Cette utilisation s'inscrit dans un mythe qui lui donne toute sa valeur : les Réformés persécutés puis engagés dans les guerres civiles s'identifient au peuple d'Israël, libéré d'Égypte, en route vers la Terre promise.

On est passé de la comparaison (Catherine de Médicis est par tel et tel trait semblable à Jézabel) à la métaphore qui plaque sur les personnages du temps les noms bibliques qui scellent un destin.

Cette utilisation fréquente dans la polémique (nombreux exemples tirés des *Mémoires de Condé* et des pamphlets qui suivent la Saint-Barthélémy) a été reprise par les poètes réformés ou catholiques et en particulier par Agrippa d'Aubigné. La charge quasi magique de ces nominations paraît certaine.

In the XVIth century, the wars of religion polemists frequently make use of biblical names. This use is fastened to a myth which gives plain meaning to this process. The Reformed people, first persecuted and then entangled in the civil wars, identified themselves with Israël's people, freed from Egyptian slavery and on the way to the Promised Land. The polemistes began by comparing a modern figure to a hero of the Bible and afterwards went on to use metaphores which plate on the contemporaries, noble men or women, biblical names which moulded a destiny. These metaphors so usual in polemical treatises (numerous examples in the *Mémoires de Condé* and in some pamphlets which followed Saint Bartholomew's day) were taken back again by the reformed and catholic poets such as Agrippa d'Aubigné. This is a face of d'Aubigné's prophetism. The quasi-magical spell of these biblical names seems to have been powerfull to people of that time.

SOMMAIRE DU TOME I (rappel)

– Préface de Robert Combès

I. LA NOMINATION

- 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 : *Verbum quod conditum est*. Réflexions sur une expression varronienne (Résumé).
- Bernard Schouler : Nom et définition chez les rhéteurs et sophistes.
- Jean Bernardi : Anthroponymes et toponymes grecs d'origine sémitique.

II. LE NOM ET L'HISTOIRE

– Jean-Marie Lassère : Onomastique et Acculturation.

III. LE NOM ET LE MYTHE

- 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-Elyane Roux : L'analogie et la puissance régénératrice du nom à travers *Les noms du Christ* de Fray Luis de Leon.

– Postface de Suzanne Gély

Les 2 volumes de *Sens et Pouvoirs de la Nomination* peuvent être commandés auprès du :

Service Publications de l'Université Paul Valéry
au prix de 200 F. : prix unitaire 100 F. (1er vol.)
110 F. (2ème vol.)

Autres publications :

- Suzanne Gély : *Le nom de l'Italie, Mythe et Histoire, d'Hellanicos à Virgile* - Bibliothèque du Voyage en Italie. C.I.R.V.I. - Slatkine - 1 vol. in-8° de 530 pages - ISBN 88-7760-037-3 - Li. 60.000

Commandes à adresser à : C.I.R.V.I. - Str. Revigliasco, 6 - 10024 Moncalieri - Torino.

- *L'Initiation, Actes* du Colloque international organisé en avril 1991 à l'Université Paul Valéry, avec le concours du CNRS - Textes recueillis et présentés par Alain Moreau (publication prévue pour 1992).

Marie-Pierre Conche a bien voulu se charger de la saisie du grec.
Le SEMA lui adresse ici ses remerciements.

Dépôt légal : 2^e trimestre 1992



Achévé d'imprimer sur les Presses de
l'Imprimerie de Recherche - Université Paul Valéry
Montpellier

Le *SEMA* présente ici les travaux correspondant aux séminaires et tables rondes organisés à Montpellier de 1988 à 1990. Au cours de ces séances ont été examinés divers aspects de la nomination : onomastique, toponymie, phytonymie. Les chercheurs ont étudié la fonction des noms propres, démonté les systèmes onomastiques, interrogé la désignation négative d'un non-lieu, l'utopie, souligné le rôle de la métaphore et de la métonymie dans la dénomination, montré comment celle-ci pouvait refléter la mentalité d'un peuple. Par sa démarche à la fois linguistique et anthropologique l'ensemble constitue un précieux instrument de travail pour ceux qui cherchent à percer le secret des mentalités à travers les inscriptions et les mots.

SÉMINAIRE D'ÉTUDES DES MENTALITÉS ANTIQUES



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

TOME II

LE NOM ET LA MÉTAMORPHOSE

Textes recueillis et présentés par Suzanne Gély

Ouvrage publié avec le concours du
Centre National de la Recherche Scientifique

PUBLICATIONS DE LA RECHERCHE
UNIVERSITÉ PAUL VALÉRY

Le SEMA, *Séminaire d'Etude des Mentalités Antiques*, constitué en 1985-1986, a pris le relais du *Centre de Recherche sur l'Histoire, l'Idéologie et la Création littéraire à Rome jusqu'à l'époque de Trajan* fondé et animé par Robert Combès, professeur émérite de l'Université Paul Valéry Montpellier III. La responsabilité en a été assumée jusqu'à ce jour par Suzanne Gély et par Bernard Schouler ; elle l'est désormais par Alain Moreau, assisté de Jean Daude et de Jean Claude Turpin. Les initiateurs de ce groupe, élargissant une optique devenue déjà, dans les faits, celle du Centre de Recherches de Robert Combès, ont souhaité offrir, aussi bien aux spécialistes des langues et des littératures de l'*Antiquité hellénique et romaine* - sans limitations spatio-temporelles *a priori* - jusqu'aux historiens des institutions, des arts, et de la pensée antiques (envisagés jusque dans leurs développements les plus récents), un lieu de convergence et de confrontation. *Confrontation* dans le domaine des principales disciplines (*linguistique, histoire, littérature*), compte tenu des méthodes qui leur sont particulières, en une *approche des mondes de l'antiquité classique* envisagée globalement *sous l'aspect d'études des mentalités* : mais aussi dans la mesure où l'antiquité gréco-romaine était vue comme offrant un exemple éminent de *zone de contacts*.

Un premier effort de réflexion, ponctué de *tables rondes trimestrielles*, et alimenté d'exposés, soit à l'intérieur du groupe même soit par la participation à des séminaires voisins (GITA, IRIS, etc...), a porté sur le pouvoir signifiant mais aussi sur l'efficace proprement historique de l'acte de *nomination* dans les cultures de la communauté méditerranéenne, depuis les origines connues ou supposées jusqu'aux temps modernes. Le *colloque montpelliérain des 23-24 mai 1987* a concrétisé la première étape de ce travail, dont le présent volume offre de nouveaux résultats et de nouvelles avancées.