

Quelques articles et compléments bibliographiques

Clarisse Herrenschmidt

Édition réalisée par les étudiants du cours de Programmation Éditoriale
Enssib – Printemps 2015

Sommaire

Chaque étudiant(e) ayant fait le choix de sa propre mise en page, il n'a pas été produit de pagination de l'ensemble du document. Certains travaux ont été homogénéisés par mes soins. On remarquera que tous les éditeurs sont des éditrices, et que ce travail, réalisé avec l'outil éditorial L^AT_EX, utilisé sur des machines Linux, a été produit par des étudiantes de culture « sciences humaines ». Preuve que la maîtrise des logiciels libres et d'une informatique sophistiquée n'est pas qu'affaire d'informaticiens.

É. Guichard, juin 2015.

Voici la liste concise des titres des travaux éditoriaux.

1. Entre Perses et Grecs. Démocrite et le mazdéisme. Religion, philosophie, science
Éd. Valérie Saos (31 p.).
2. Anthropogonies graphiques
Éd. Marie-Sophie Bercegeay (18 p.).
3. Le tout, l'énigme et l'illusion
Éd. Noémie Ponton (31 p.).
4. Une lecture iranisante du poème de Symmachos dédié à Arbinas, Dynaste de Xanthos
Éd. Claire Bonenfant (14 p.).
5. Notes sur la parenté chez les Perses au début de l'empire achéménide
Éd. Camille Crublet (17 p.).
6. Le paragraphe 70 de l'inscription de *Bisotun*
Éd. Lise Lemerle (16 p.).
7. Bibliographie de l'ouvrage *Les trois écritures. Langue, nombre, code*
Éd. Valérie Saos (13 p.).

Entre Perses et Grecs, I. Démocrite et le mazdéisme. Religion, philosophie, science*

Clarisse Herrenschmidt

15 mai 2015

à la mémoire de Charles Mugler
et
à l'amitié de Pierre Vidal-Naquet

Résumé

The aim of this article is to point out that Democritus has had a specific interest in Mazdeism. The first part of it states quickly but deeply what was Achaemenian Mazdeism from the theological (cosmogony), political (sacral kingship, theory of History) and anthropological points of view (rules of marriage, incest, death). In the second part, the author examines some fragments of Democritus concerning women, semen, atoms, bodies and tries to put them together with Avestan and Middle-Persian texts, with Mazdean logic and conceptions. The conclusion is that Democritus promoted a perfectly Greek philosophy of nature, a scientific reasoning, negatively and positively influenced by the Mazdean representations of world, time and man.

*Le contenu iranologique de cet article a fait l'objet d'une conférence au Collège de France de J. Kellens le 7 décembre 1994. Pour sa partie iranologique, mes plus chaleureux remerciements vont à B. Lincoln (Chicago), pour la partie grecque J.-L. Labarrière (CNRS), pour la philosophie des sciences à L. Verlet (CNRS). Merci à L. Verlet et M. Gauchet pour la lecture du manuscrit et leurs suggestions. L'article a été présenté au III^e Colloque international sur *La Transeuphratène à l'époque perse*, Paris, 19-21 avril 1994.

Note de l'éditrice

Publié en 1996 dans le numéro 11 de la revue *Transeuphratène*, cet article de Clarisse Herrenschildt fait aujourd'hui l'objet d'une édition électronique sous L^AT_EX.

Cette édition a été réalisée à partir du texte original scanné et océrisé. Les paragraphes, les retours à la ligne et l'usage de l'italique de la mise en page originelle ont été conservés.

Quelques modifications ont néanmoins été apportées. Ainsi, seules les notes de bas de page présentant plusieurs références bibliographiques, des commentaires ou des arguments complémentaires au texte ont été conservées. De même, certaines citations précédemment présentes dans le corps du texte figurent maintenant en note de bas de page, et ce pour fluidifier la lecture de l'article. Les notes de bas de page ne renvoyant qu'à une référence bibliographique dans l'édition originale ont été supprimées. Ces références bibliographiques, présentées sous une forme abrégée, sont directement intégrées dans le corps du texte.

Toutes les références citées sont consignées dans une bibliographie exhaustive insérée à la suite de l'article. Cette bibliographie a fait l'objet d'un travail critique, chaque référence ayant été vérifiée et corrigée au besoin. Les références présentées dans l'article avec la mention « à paraître » et parues depuis y sont incluses avec leur notice complète.

Enfin, la pagination originelle de l'article a été reportée dans la marge droite de cette édition, et ce pour faciliter un éventuel retour au texte original.

Valérie Saos,
Master 2 Publication numérique - Enssib.

« Eudoxe », rapporte Pline, « qui désirait que parmi les écoles de sagesse (*sapientiae sectas*) celle de Zoroastre fût considérée comme la plus brillante et la plus utile, avançait que Zoroastre avait vécu six mille ans avant la mort de Platon » [Bidez et Cumont, 1938, vol. II, p. 9 sqq.]. Comment pareille mise en perspective, sur le fonds de la cosmologie mazdénienne, de Zoroastre et de Platon a-t-elle été possible ? Quels en furent les prodromes ? Que dit-elle sur les échanges intellectuels entre les Perses et les Grecs ?

p. 116

Perses et Grecs s'opposèrent militairement et politiquement. Leur curiosité réciproque — bien documentée du côté grec par Eschyle, Hérodote, Thucydide ou Xénophon, du côté perse par la politique de Tissapherne et de Cyrus le Jeune — reposa sur la différence extrême de leurs univers politiques. La réflexion politique n'est pourtant pas ce qui nous retiendra pour l'instant ; je crois en effet illégitime de séparer ce qu'il en fut d'elle de ce qui porta sur les représentations religieuses et philosophiques, car c'est l'ensemble qui forme le cadre de l'échange intellectuel entre Perses et Grecs. Dans cet échange, la part perse réside autant dans l'exemple politique que dans la religion et la philosophie mazdénienne.

Mais une recherche sur l'apport philosophique mazdéen à la période achéménide nécessite que soit à peu près établi ce que les Perses pensaient à cette date en matière de philosophie et de religion. Évidence qui peut faire rire tout le monde, sauf un iraniste¹. Pour cela, nous avons besoin des textes grecs, besoin de les mettre en parallèle avec certaines données iraniennes, qui peuvent être largement postérieures à la période achéménide. Or si les échanges intellectuels entre Grecs et Perses ont éveillé l'attention de plus d'un helléniste², philosophe ou historien de la pensée grecque, ils ont laissé les iranistes, hormis Duchesne-Guillemin³, en général assez froids. Cette attitude, ce rejet d'un comparatisme bien compris⁴, a constitué pour les études iraniennes un manque à gagner documentaire et épistémologique réel. En effet, si l'on parvient à décrire ce qui de la civilisation iranienne à la période achéménide a pu colorer voire influencer la pensée grecque, au moins fournir à cette dernière un répondant qui lui permet de *penser contre*, dès lors les données grecques, à peu près datées, viennent combler les lacunes iraniennes. Nous ne pouvons donc progresser qu'en marchant un pied en Asie, un pied en Europe,

p. 117

1. La question du « zoroastrisme » des Achéménides a beaucoup agité les savants, en particulier au début des années 1970 ; cf. J. Duchesne-Guillemin [Duchesne-Guillemin, 1972] ; G. Gnoli [Gnoli, 1974]. Elle est aujourd'hui réglée, en partie grâce à M. Boyce [Boyce, 1975] ; [Boyce, 1982], qui a fait comme si le problème n'existait pas, en partie grâce aux travaux de J. Kellens et de C. Herrenschildt.

2. Par exemple, J. Bidez [Bidez, 1945] ; A.J. Festugière [Festugière, 1947] ; W. Burkert [Burkert, 1963] ; M.L. West [West, 1971]. Les reproches adressés par Festugière à l'ouvrage de Reitzenstein [Reitzenstein et Schaefer, 1926] « On compare Hésiode et Platon avec des textes iraniens et indiens de date très basse » [Festugière, 1947, p. 7] sont précisément ce que je voudrais dépasser, en présentant la structure du mazdéisme et son actualisation sociale datant de la période achéménide.

3. Cf. J. Duchesne-Guillemin [Duchesne-Guillemin, 1953, chap. 7] ; [Duchesne-Guillemin, 1963] ; [Duchesne-Guillemin, 1966].

4. Le refus du comparatisme des iranistes, très frappant chez M. Boyce, fondé sur la représentation de la rupture que constitua la prophétie de Zarathoustra, ressemble, pour finir, à de l'apologétique.

qu'en éclairant les Perses par les Grecs et les Grecs par les Perses, qu'en faisant cristalliser les deux civilisations l'une sur l'autre.

Le dossier des échanges intellectuels entre les Perses et les Grecs autour de la période achéménide commence avec les présocratiques : ce n'en est donc pas la partie la plus évidente. Mais du côté oriental la situation se révèle, à l'examen, plus difficile encore, car si ce qui nous reste de l'Antiquité classique est un naufrage, ce qui nous reste de l'Antiquité iranienne est le naufrage d'un naufrage⁵.

Aucun texte iranien à contenu théorique et datable de la période achéménide, hormis les inscriptions royales, ne nous est parvenu : les parties anciennes de l'Avesta (Gâthâs et Yasna Haptanhâti) sont antérieures aux Achéménides, quoique rédigées plus tard ; les morceaux qui ont été rassemblés pour composer l'Avesta récent (Yasna non-gâthique, Yašts, Vidêvdât) ne sont pas datables, quoique l'on admette que certains d'entre eux remontent à la période achéménide, à quoi s'ajoute le fait que l'Avesta dont nous disposons est incomplet. De fait, les textes mazdéens philosophiques dont nous devons nous servir datent de la fin de l'Antiquité, la période où l'Iran s'islamise.

Il va donc nous falloir rapprocher les fragments des présocratiques, rapportés par d'autres que leurs auteurs, de représentations mazdéennes fixées par écrit en Iran au IX^e siècle de notre ère : supposer donc deux cohérences, l'une malgré l'état fragmentaire des textes, l'autre malgré un écart documentaire de quatorze siècles, en faisant l'économie de la possible transformation des idées philosophiques et religieuses pendant pareil laps de temps. Et s'il convient d'en faire l'économie, ce n'est pas seulement par principe : la religion est le lieu du conservatisme⁶, mais surtout parce qu'un autre regard que chronologique est possible. En effet, il est possible de traiter la structure du mazdéisme post-gâthique, telle qu'elle s'exprime dans certains textes et se donne à voir dans la pratique du mariage incestueux.

p. 118

Dès lors que l'on traite, du côté mazdéen, avec la structure plutôt qu'avec les actualisations historiques de celle-ci, les échanges intellectuels entre Perses et Grecs sortent de l'éparpillement des citations et du vague des intuitions ; ces deux horizons de pensée se sont bel et bien rencontrés, horizons structurés sur eux-mêmes sans être clos, pensées certes pluriformes d'un côté comme de l'autre, mais dont l'inspiration fortement individualisée et la raison d'être commune : fournir un cadre à toute interrogation sur la nature et l'homme, ont permis à leurs représentants, philosophes et mages, de se parler et de se donner à réfléchir.

5. Naufrage du temps, comme pour toutes les antiquités. En Iran, naufrage des conquêtes alexandrine puis musulmane qui ont désorganisé les écoles liturgiques et défait le lien en théorie indéfectible entre le pouvoir politique et le rite.

6. Comme le pense M. Boyce, par exemple. S'il n'est pas niable que la religion soit le lieu du conservatisme, cette proposition contraint celui qui la proclame à montrer *ce* qui est conservé et *comment*, c'est-à-dire à mettre au jour l'articulation entre la religion et la société, articulation qui, très précisément, est le signe et le moyen du conservatisme, ce que ne fait jamais M. Boyce.

1 Structure du mazdéisme

L'inscription réciproque de Zoroastre et de Platon sur une échelle de six mille ans se comprend, comme on l'a remarqué depuis longtemps⁷ dans le cadre de la cosmologie mazdéenne. Cette cosmologie nous est principalement connue, du côté grec par Plutarque, *Isis et Osiris* (46-47), citant Théopompe, auteur du IV^e siècle avant notre ère ; du côté iranien, par des textes pehlevis comme le *Mênôk-î xrad*, le *Bundahišn* et l'*Anthologie de Zâdspram*⁸. En combinant, sur le plus petit dénominateur commun, les versions du mythe cosmologique et des données avestiques, on obtient la structure suivante.

Au départ, il y a l'espace sans borne et auto-institué (avest. *zurvân akarana, xwadâta*), royaume d'Ahura Mazdâ ; conscient de la présence de la mort, le dieu découpe le temps (avest. *zurvân θvaršta*) et procède à la création, à la mise en ordre du monde. Ainsi l'histoire du monde doit durer trois fois mille ans ; trois mille ans où la création vivante d'Ahura Mazdâ/Ohrmazd⁹ est en paix, où n'existent encore ni la mort, ni la vieillesse, ni la maladie, ni le besoin et pendant lesquels la contre-création du mauvais esprit, responsable de la mort, est paralysée ; trois mille ans où se mélangent les deux créations et au bout desquels naît Zarathustra, puis trois mille ans de conflit qui aboutissent à la victoire d'Ohrmazd. Comme l'écrit Hultgård [Hultgård, 1992, p. 39], ce mythe a plusieurs versions, une en particulier, assurément plus tardive que l'âge achéménide, qui, rajoutant une toute première période où la création vivante se trouve à l'état « perceptible non matériel » (moyen-perse *mênôg*) avant de passer à l'état « corporel », compte quatre trimillénaires. Mais il s'agit toujours du même mythe.

Ce mythe cosmologique repose sur le théologoumène [Kellens, 1991, p. 43], fondateur du mazdéisme explicité par les textes vieil-avestiques : Ahura Mazdâ, le dieu qui a été, est et sera, est radicalement autre, il est seul responsable de la cosmogonie ; c'est lui qui, père fondamental de l'harmonie (avest. *aša*), a fixé le chemin du soleil et des étoiles, a placé les lumières et les ténèbres, le sommeil et la veille (*Yasna* 44, 3-5)¹⁰. Le rite que les mazdéens offrent à leur dieu, au travers du concept d'*aša* « ordre, harmonie, adéquation », entendez « bon ordre donné à la création par Ahura Mazdâ, bon ordre donné au rite par les fidèles d'Ahura Mazdâ

p. 119

7. Cf. E. Benveniste [Benveniste, 1929, p. 16] ; H.S. Nyberg [Nyberg, 1975, pp. 75-378].

8. Voir, pour l'essentiel, H.S. Nyberg [Nyberg, 1975] ; M. Molé [Molé, 1959] ; A. Hultgård [Hultgård, 1992] ; Ph. Gignoux et A. Tafazzoli [Gignoux et Tafazzoli, 1993].

9. Sur les transcriptions : avestique et vieux-perse Ahura Mazdâ = moyen-perse Ohrmazd ; avestique Angra Manyu = moyen-perse Ahriman ; pour l'avestique, j'ai préféré la transcription lisible à la philologique ; pour les « dieux interdits, démons », j'emploie le mot vieux-perse *daiva* et non la forme avestique ou moyen-perse. Dans le mythe cosmologique, j'emploie les formes moyen-perses, ailleurs les formes iraniennes anciennes. Lorsqu'il s'agit de tradition grecque ou d'historiographie, j'utilise le nom de Zoroastre, quand il s'agit de tradition iranienne et d'histoire, celui de Zarathustra. Mais un certain flou peut se faire jour, courant dans la tradition iranologique. Pour ne pas trop dérouter les non-iranistes, je n'ai pas abrégé le titre des livres mazdéens.

10. Les textes vieil-avestiques sont cités d'après J. Kellens et E. Pirart [Kellens et Pirart, 1991].

pour soutenir la création », réactualise sans fin la cosmogonie ohrmazdienne. Face à Ahura Mazda, entouré des entités ¹¹, se trouvent dans l'Avesta ancien les *daiva*, « dieux qui demandent un mauvais rite, mauvais dieux, démons », auxquels est joint, dans l'Avesta récent et les textes moyen-perses, Angra Manyu/Ahriman, « esprit du mal », dont l'univers rituel et cosmique est la *druj*, « mensonge, tromperie, confusion ».

Ce mythe frappe par son caractère dualiste et métaphysique : il établit la prééminence du dieu de vie, de l'être éternel, qui, hors du temps, dans l'espace infini du ciel, connaît d'avance toute l'histoire ; dans la création, il piège le mal, la mort et le prince des *daiva*, Ahriman, à sa propre essence, la mort ; Ahriman et sa contre-création, ontologiquement seconde, sont enfermés dans le temps du mélange et du conflit, dans le temps de l'histoire, clos d'avance. Donnant une explication du tout, le dualisme cosmologique mazdéen livre ici sa métaphysique, exprimée dans un mythe. S'il y a de la philosophie dans le mazdéisme, le mazdéisme est une religion ; fondée sur une fracture infranchissable entre Ohrmazd et Ahriman, entre la vie et la mort, la nuit et le jour, elle ne se préoccupe pas des principes comme causes et origines des choses, d'ailleurs ni Ohrmazd ni les *daiva* ne sont des principes (ce qu'Angra Manyu est peut-être), mais comme fondement d'un cadre de vie nécessaire à la société et aux individus, consolation et explication de la condition humaine, sans cesse vécus dans les rites, les interdits et les fêtes.

Ce mythe contient l'anthropogonie, qui débute en la création par Ohrmazd du prototype humain, appelé Gayômart en moyen-perse. Il apparaît dans l'Avesta récent comme *gayô marôtan*, « vie mortelle » ; le premier, il a écouté les enseignements d'Ahura Mazda, il est l'ancêtre de la famille des peuples iraniens (Yašt 13, 87), celui qui ouvre la liste des *saošyant-*, « sacrificants » (Yasna 26, 10). Dans des textes moyen-perse se trouvent des fragments du mythe de Gayômart ¹² qui l'associent aux trois unions incestueuses fondamentales : il est le rejeton de l'inceste entre père et fille, Ohrmazd et Spendarmat, le ciel et la terre, l'époux de la même Spendarmat, sa mère, et le père du premier couple de jumeaux sexuellement différenciés, Mašya, « le mortel », et Mašyanî, « la femme du mortel » ; ceux-ci, accomplissant l'inceste de frère et sœur, sont à l'origine de sept couples de jumeaux sexuellement différenciés qui se reproduisent et fondent l'humanité (Bundahišn XIV). La figure mythique de ce proto-humain était si importante en Iran qu'elle est bien documentée dans les textes arabes et persans d'époque musulmane [Hartman, 1953].

Si Gayômart est attesté dans l'Avesta que nous connaissons, la cosmologie des trimillénaires ne l'est pas ; elle est au demeurant assurée pour le mazdéisme aché-

p. 120

11. Sur le concept d'*aša*, C. Herrenschiidt et J. Kellens [Herrenschiidt et Kellens, 1994, pp. 45-67] ; voir spécifiquement la première partie de cet article, due à J. Kellens. Sur les entités, la meilleure présentation se trouve encore dans J. Kellens et E. Pirart [Kellens et Pirart, 1988, vol. I, pp. 27-30]. La morale mazdéenne s'est développée d'abord hors de la cosmogonie ; je préfère appeler la création d'Ahura Mazda « création vivante » plutôt que « bonne création », ce qui est l'usage ; le mal, au début du mazdéisme, est représenté par la mort, la destruction, la confusion avant de figurer le mal éthique.

12. Une bonne présentation des mythes en moyen-perse de Gayômart se trouve dans M. Molé [Molé, 1963].

ménide à partir du témoignage de Plutarque citant Théopompe¹³. Mais nous allons voir plus loin que la pratique du mariage incestueux en Iran s'inscrit dans une philosophie dualiste du temps clos, semblable à ce que véhicule le mythe cosmologique. Prolongeant le mythe de Gayômart et celui du bœuf primordial (Bundahišn XIII), origine des troupeaux, se trouvent énoncées les caractéristiques propres aux semences masculine et féminine (Bundahišn XV) ; ainsi la semence de Gayômart et du mâle est-elle essentiellement du feu et provient-elle du cerveau, tandis que la semence féminine est essentiellement de l'eau et provient des côtes ; ainsi se trouvent du côté masculin le ciel, le métal, le vent et le feu et du côté féminin l'eau, la terre, les plantes et les poissons. La date de création de ces correspondances nous échappe¹⁴ mais on peut observer que le cadre de leur conception est intrinsèquement duel : il repose sur la complémentarité et la combinaison entre plusieurs couples d'opposés — le haut et le bas (de l'espace et du corps humain), le masculin et le féminin, le ciel et la terre, le feu et l'eau, le métal et les plantes.

p. 121

À cette représentation du temps clos et du conflit cosmique, correspondent une anthropologie, un modèle de conduite rituelle, psychologique et politique, et une morale. Par sa capacité à discerner le bien du mal, en quoi se résume son esprit, son « Moi » (vieux-perse *manah-*) [Herrenschildt, 2002], l'homme peut se mettre du côté d'Ahura Mazdâ. Le Grand Roi étant le sacrifiant privilégié d'Ahura Mazdâ, son relai obligé et dans le rite et dans la loi, l'homme qui accueille favorablement la loi du roi, qui lui obéit de plein gré et, travaillant selon ses forces, se soumet en quelque sorte librement, s'assure une vie heureuse ici-bas comme dans l'au-delà. Grâce au roi, la survie individuelle du mazdéen s'inscrit dans le destin collectif des Iraniens, qui, isolés des autres familles de l'espèce humaine¹⁵, se trouvent élevés au rang de soldats du dieu de vie et vainqueur (Dênkart III, 195).

Le roi et le mage sont responsables de la séparation dans le monde de la bonne d'avec la mauvaise création. Les mages, comme le rapporte Hérodote (I, 140) « tuent de leurs mains n'importe quelle créature, sauf le chien et l'homme... ; ils rivalisent même d'ardeur à tuer et massacrent indistinctement fourmis, serpents et tout ce qui rampe et vole »¹⁶. Les mages tuent donc les *xrafstra* comme les appelle l'Avesta récent (Yasna 19, 2 ; Vidêvdât 7, 2 ; 16, 12 ; 17, 3), créatures animales de la

13. Ceci est assuré, pour ce passage, depuis A.J. Festugière [Festugière, 1947, p. 13].

14. Sachant que je laisse hors du champ de ma réflexion le problème de l'héritage indo-européen, même tel que l'a posé B. Lincoln [Lincoln, 1986], par ailleurs excellent connaisseur des textes moyen-perses.

15. Avest. *ciθra-*, vieux-perse *ciça*, « apparence, origine ? » ; le sens radical de ce mot est difficile à établir. Reste clair qu'il s'agit là du concept qui permet :

- de rassembler les Aryens-Iraniens en les opposant aux autres « apparences, origines » ;
- de les rattacher au prototype humain ;
- de les inscrire, ce faisant, dans la cosmologie ;
- de les penser comme mazdéens par essence.

16. La bonne et la mauvaise créations dans le monde animal ne sont pas pensées seulement en termes d'utilité ou de nocivité des créatures, mais en termes de station droite, par rapport à la station du sacrifiant devant le feu.

mauvaise création, serpents, poux, mouches qui vont sur les cadavres, insectes détruisant les céréales, etc. Le roi achéménide sépare la mauvaise de la bonne création dans le domaine humain et rituel, il tue au nom de la bonne création, tue légalement l'homme¹⁷, de même qu'il discrimine le faux du vrai, l'ennemi de l'allié, (inscription de Darius DNb) et sépare le rite légal de l'illégal (inscription de Xerxès, XPh). Je pourrais multiplier les exemples qui montrent le roi puis le mage comme les acteurs de la séparation et, en cela, les piliers de la religion mazdéenne. Ces faits permettent de voir dans la politique, la religion et la civilisation achéménides un dualisme affirmant néanmoins la transcendance du dieu responsable de la vie et de la création, Ahura Mazda.

p. 122

La morale mazdéenne de la parole est l'expression de l'ontologie et de la psychologie mazdéennes. Ainsi, lorsque Hérodote (I, 136) rapporte que « les enfants perses apprennent trois choses : monter à cheval, tirer à l'arc et dire la vérité », cette vérité n'est pas seulement le contraire du mensonge, elle désigne surtout la vérité sur l'ontologie divine, qui pourrait être ainsi exprimée : Ahura Mazda est le grand dieu, qui a été, est et sera, qui a mis le monde, l'homme et le Grand Roi en place, qui assure l'au-delà à celui qui lui rend culte¹⁸, proclamation dont le contraire est tellement horrible qu'il ne peut être écrit¹⁹. Dire la vérité revient également à montrer qu'on reste maître de soi, qu'on a vaincu les forces mauvaises qui habitent chaque sujet, le roi compris (DNb). Mentir sur quelque point de la chaîne des vérités, d'Ahura Mazda à la plus infime créature en passant par le Grand Roi, revenait à mettre l'ensemble en doute et en danger, à aider les puissances du mal, du mensonge et de la mort. La susceptibilité mazdéenne à l'endroit du mensonge donne à voir l'articulation, via la parole, entre la cosmologie, la société et le sujet.

On sait que les Mazdéens, surtout les rois et les mages, mais aussi les hommes d'autres familles, épousaient leur(s) sœur(s) et leur(s) fille(s) relativement souvent, leur mère très rarement, mais le cas est attesté, tout au long de l'Antiquité, depuis les Achéménides au moins jusqu'à l'invasion musulmane [Herrenschmidt, 1994]. Il s'agissait pour eux, piliers symboliques de la société et relais de la loi ohrmazdienne, de prendre la place de Gayômart, de réactualiser l'anthropogonie et, ce faisant, de réinscrire l'homme et la société dans la création ohrmazdienne. Cette union a suscité dans la littérature mazdéenne des défenses et des illustrations théologiques importantes²⁰ ; la *Rivâyat au Dâdistân i Dênig*, du IX^e siècle de notre ère,

p. 123

17. Ce qui constitue une part essentielle et fort cryptique pour nous du message de l'inscription de Darius à Bisutun. En Iran, la hiérarchie au sens de L. Dumont [Dumont, 1966] se définit dans la lutte contre la création au principe de mort ; le roi, au contraire de l'Inde, est en haut de la pyramide. Le paradoxe mazdéen est le suivant : lutte contre la mort, pour la vie par le moyen de la mort ; il est passé avec armes et bagages dans l'islam chi'ite iranien.

18. Je fais ici un calque des inscriptions achéménides, en prenant le vieux-perse *šiyâti* comme signifiant « le bonheur dans l'au-delà », ainsi que le comprend maintenant J. Kellens (Cours du Collège de France nov.-déc. 1994).

19. Les inscriptions royales achéménides en disent autant qu'elles cachent. Le problème de la religion des Achéménides vient en partie de ces curieux interdits de parole.

20. Cf. M. Macuch [Macuch, 1991] ; A.V. Williams [Williams, 1990]. Ce dernier voit bien l'im-

inventorie six mariages incestueux :

- avec la mère : « celle qui a porté »,
- avec la fille née de l'épouse principale,
- avec la fille qui est aussi la sœur, rejeton de l'inceste entre l'EGO masculin et sa mère,
- avec la demi-sœur germaine, fille du père et d'une autre femme que la mère d'EGO,
- avec la demi-sœur d'un père différent et de la même mère,
- avec la fille qu'EGO a eue d'une autre femme que sa femme principale.

Le troisième livre du Dênkart (chap. 80) [de Menasce, 1973] appelle le mariage incestueux « don (d'une femme) à soi-même » et l'associe au *fraškart*, « rénovation eschatologique », c'est-à-dire à la fin du temps créé de l'histoire et au retour dans l'infinitude primordiale.

Le mariage incestueux représente une sorte de fait social total, qui donne à voir les liens entre la parenté, le rapport des sexes, la génération, le social et l'individuel, la religion et la politique. Or l'inceste, dans la grande majorité des sociétés humaines, est une pratique interdite [Héritier, 1994]. Un fait social total qui s'inscrit frontalement dans l'opposition à un interdit majeur doit *logiquement* introduire à ce qu'il y a de plus essentiel dans la civilisation en question. De fait, le mariage incestueux donne à voir l'âme de la civilisation iranienne ancienne. Autant qu'il semble, c'est-à-dire autant qu'on puisse le reconstituer avec une documentation éparse à l'extrême, la société achéménide eut comme mariage préférentiel celui qui unit un EGO mâle à sa cousine croisée matrilatérale (la fille du frère de sa mère) ; cette préférence établit une circulation des femmes d'un lignage à l'autre : le lignage A donnant des femmes au lignage B, B à C, C à D jusqu'au retour où le lignage X en donne à A — ce qui est plus théorique que réel. Ce système a été décrit comme « un cycle de réciprocité qui fonctionne dans un seul sens » [Lévi-Strauss, 1974, p. 69], nommé « échange généralisé » par Lévi-Strauss [Lévi-Strauss, 1949]²¹. Or la pratique du mariage incestueux interrompt le cycle : le lignage où se produit l'inceste matrimonial prive le lignage suivant de ses femmes et empêche l'engagement des lignages les uns vis-à-vis des autres ; avec l'inceste, le pari de la société qui compense dans les générations suivantes le déséquilibre occasionné par la cession d'une femme à une génération donnée, se trouve détruit : il n'y a plus d'engagement réciproque pour l'avenir. Théoriquement, si tous les lignages d'une société gardaient leurs femmes, la société implorerait. Avec l'Iran mazdéen, nous avons affaire à une société dont les piliers symboliques, les rois et les mages, pratiquaient une non-alliance, un mariage qui la menaçait.

Les couples incestueux mazdéens étaient sacrés parce qu'incestueux, ainsi que l'atteste l'usage rituel de l'urine d'époux incestueux pour remplacer l'urine de bœuf purifiante, au cas où cette dernière viendrait à manquer. Leur sacralité pro-

p. 124

portance du mariage incestueux, mais pas ses implications théologiques et sociales concrètes [Williams, 1990, pp. 127 sqq.].

21. Pour la démonstration (pour autant qu'on puisse employer ce terme avec la documentation disponible) de l'échange généralisé des Perses, voir C. Herrenschmidt [Herrenschmidt, 1987].

venait de la transgression de l'interdit de l'inceste, puisque le mariage incestueux sacré ne signifiait pas que l'inceste, hors de ce mariage, était autorisé librement. Si les mariages incestueux rendaient visible le début absolu de l'histoire humaine en jouant l'anthropogonie, ils rendaient également visibles, par la rupture de l'échange des femmes, la fin du mélange et la fin de l'histoire. Mais en montrant la sortie de l'histoire, ils attestaient que l'homme n'est pas entièrement dans le temps ; comme sa *fravaši*, l'une des cinq âmes du mazdéisme, celle qui, éternelle, assista Ohrmazd lors de la création²², celle que les autres âmes vont sans doute rejoindre au paradis, l'homme n'est pas voué à l'histoire, mais à l'éternité hors du temps. Car la promesse eschatologique mazdéenne ne consiste pas seulement dans le paradis de l'au-delà, mais aussi dans le paradis absolu, retour à la vie lors de la clôture du temps. Le Grand Roi des Perses, acteur unique de la politique de l'Empire achéménide, puis de l'Empire sassanide, qui à l'occasion épousait ses soeurs ou ses filles, était précisément celui qui avait la charge de clore l'échange et de hâter la fin de l'histoire²³ Tel est le point de contact logique entre le mariage incestueux et la cosmologie mazdéenne : l'histoire va se terminer, le champ temporel de l'humain mortel est mortel. On est donc en droit de dire que l'attestation de mariages incestueux et de versions de la cosmologie iranienne ou de fragments qui y renvoient nous permet de poser le mazdéisme officiel achéménide comme un dualisme où le dieu de vie domine et où l'histoire est pensée comme le champ clos de l'affrontement du grand dieu et du démon mauvais²⁴. Sur la base des textes grecs et du mariage incestueux, cet ensemble était, à la période achéménide, théologiquement constitué et socialement actualisé.

p. 125

Le mariage incestueux ne signifiait pas seulement pour les mazdéens que le temps du mélange, du mal et de la mort était destiné à finir, il établissait également la fonction relative des deux sexes qui composent l'espèce humaine. En effet, épouser sa soeur, sa mère ou sa fille revenait, pour autant qu'on puisse le voir (Dênkart III, 80), à garder dans la famille le capital de la conscience religieuse spontanée, de la *daênâ*, qui appartient à la femme. L'homme apprend la religion par audition, en écoutant un enseignement avec son esprit, à l'image de Gayômart, qui, dans l'Avesta récent (Yašt 13), reçut le premier les enseignements d'Ahura Mazda. La femme *est* la religion, elle l'incarne, elle qui accueille les dieux sur l'aire sacrificielle pour s'unir à eux dans les Gâthâs (Yasna 53 : *Vahištôišti Gâthâ*)[Kellens, 1991, p. 69] ; la *daênâ*, « conscience religieuse », de chaque mazdéen mène chaque âme individuelle pérégrinante (avest. *ruvân-*) du lieu de sépulture à

22. Sur les *fravaši*, voir J. Kellens [Kellens, 1989].

23. Je ne suis pas loin de penser que le gigantesque mouvement de conquête qui se joua d'abord avec Cyrus, puis sous Darius I^{er} reposait sur une sorte de croyance millénariste ; les Perses conquièrent le monde pour hâter la victoire du dieu de la vie et d'avance vainqueur, parce qu'ils se pensaient à une charnière temporelle (fin d'un millénaire ?). Le désastre de l'expédition européenne de Xerxès, qui servit de repère de datation (Xanthos *apud* Diogène Laërce), a-t-il été pensé par les Perses comme le signe du durcissement du conflit, ainsi que le pensent Bidez et Cumont [Bidez et Cumont, 1938, vol.I, p. 7] ?

24. Aristote, cité par Diogène Laërce (*Proemion*, 8) et Plutarque (*Isis et Osiris*, 45), emploient le terme *archè*, « principe », pour le dualisme mazdéen. Ceci est beaucoup plus grec qu'iranien.

la porte de l'au-delà (Hadôxt Nask)²⁵. Dans l'hiérogamie comme dans l'après-vie et le mariage incestueux, la femme est extraite de l'échange horizontal entre les lignages — entre les hommes —, qu'il s'agisse de Pourucistâ, fille de Zarathustra (Yasna 53), des sœurs de Cambyse ou des filles d'Artaxerxès II qui devinrent sœurs ou filles-épouses du roi ; elle est proposée à l'échange vertical, entre les vivants visibles et les éternels invisibles. Le rapport entre les sexes dans le mazdéisme est celui de la complémentarité *religieuse* ; l'homme acquiert la religion par l'apprentissage ; le sacrifice et l'histoire sont siens ; la femme est la religion en sa nature, et si l'histoire lui est scellée, elle a un accès direct à la transcendance hors du temps. Cette complémentarité *religieuse*, impliquant qu'il n'y a pas de dépendance ontologique d'un sexe par rapport à l'autre, au contraire de ce qui se passe dans le monde hébraïque par exemple, n'est pas immédiatement *sociale* : elle n'empêchait nullement que la domination appartînt à la partie masculine de la société. Le mariage incestueux représente enfin la pratique *la plus endogame possible*, celle qui inscrit dans le social la théologie mazdéenne : Ahura Mazdâ, le dieu qui a été, est et sera, est le dieu des Iraniens (très exactement des *arya-*, « aryens », au sens philologique) ; toutes les familles humaines viennent de Gayômart qu'il a façonné : les Iraniens adorateurs de Mazdâ sont les soldats du dieu de la vie, du bien et de la victoire prochaine.

p. 126

La cosmologie en trois trimillénaires des mazdéens de l'époque achéménide comporte des étapes dont la dernière est marquée par l'apparition de Zarathustra. Zarathustra inaugure le dernier trimillénaire : il naît au point de jonction entre le trimillénaire du mélange et celui du conflit.

La cosmologie mazdéenne telle que l'attestent les textes pehlevis ne permet pas d'expliquer que Zarathustra ait pu vivre 6 000 ans avant (la mort de) Platon selon Eudoxe *apud* Pline²⁶. En rapprochant du fragment d'Eudoxe ceux de Xanthos *apud* Diogène Laërce (*Proemium*, 1-2), selon lequel Zoroastre aurait vécu six mille ans avant l'expédition de Xerxès, et d'Hermodore (même passage de Diogène Laërce)²⁷, où Zoroastre aurait vécu cinq mille ans avant la guerre de Troie, on a l'impression d'arriver à une même chronologie exprimée en trimillénaires et mettant comme repères temporels soit l'apparition d'hommes exceptionnels, soit

25. La note 35 de l'édition originale de cet article fait mention d'une publication à paraître de J. Kellens relative au séminaire du Collège de France de l'hiver 1994-1995. Elle pourrait correspondre à la référence [Kellens, 1995].

26. Je mets (la mort de) Platon entre parenthèses car il semble bien qu'Eudoxe soit mort avant son maître.

27. Cf. J. Bidez et F. Cumont [Bidez et Cumont, 1938, vol. II, pp. 7-8]. Posons le problème dans ces termes : Zoroastre vivant six mille ans avant l'expédition de Xerxès peut se comprendre ainsi : la *fravaši*, âme céleste, de Zarathustra, existant au moment de la création du monde par Ahura Mazdâ, aurait « vécu » les deux premiers trimillénaires et se serait actualisée au bout de ces six mille ans de « vie » anhistorique. Pareille interprétation pose le problème suivant : Zoroastre serait le contemporain de Xerxès ou de Platon, ce qui n'est point vrai... L'autre chronologie : Zoroastre vivant cinq mille ans avant la guerre de Troie, nous met sur la bonne piste, car elle fait implicitement reculer la date de naissance de Zoroastre sous sa forme d'âme céleste comme le relate la légende iranienne [Molé, 1967, p. 123] et sous sa forme humaine ; on devrait trouver soit six mille ans avant la guerre de Troie, soit sept mille ans avant Xerxès.

des événements militaires remarquables. Tout se passe donc comme si les Perses, relayés ici par les Grecs, avaient, au gré des aléas de l'histoire, mais en tout cas après l'expédition de Xerxès, placé la preuve de la fin d'un (tri)millénaire soit dans des événements militaires majeurs, soit dans l'apparition d'un homme exceptionnel, Zoroastre ou Platon. Ils cherchaient donc à se repérer dans leur propre histoire au moyen de la cosmologie mazdéenne.

Laissant de côté une masse de problèmes que recouvre et dévoile cette lecture des données, contentons-nous d'admettre ici que quelque chose comme une catégorie d'hommes divins existait chez les Perses à la période achéménide. Gayômart et Zoroastre en étaient assurément les patrons, révélateurs de la religion mazdéenne, peut-être aussi Yima et Vištâspa ; ces figures, partie prenante de la représentation de l'histoire comme un conflit historique clos d'avance, pouvaient, en raison de ce statut, servir de point de repère temporel.

2 Démocrite²⁸

Dès l'Antiquité, Démocrite fut associé aux mages, spécialistes du culte mazdéen et de la conservation orale des textes, comme le raconte Diogène Laërce (*Vies*, IX, 34) : « Il eut comme maîtres des mages et des astrologues, des savants que le roi Xerxès laissa à son père dont il fut l'hôte, comme l'affirme aussi Hérodote. C'est par eux que, étant encore enfant, il fut instruit dans les questions de théologie et d'astronomie » [DK 68 A 1]. Un fragment d'Athénée (*Les Deipnosophistes*, II, 46 E) laisse apparaître une association entre le mazdéisme et Démocrite : « On dit que Démocrite d'Abdère, ayant décidé de quitter la vie à cause de sa vieillesse, se priva de sa nourriture quotidienne. [...] Il ordonna de placer près de lui un pot de miel et vécut encore un nombre de jours suffisant [suffisant pour que sa sœur puisse assister aux Thesmophories] en se contentant de humer le miel ; après quoi il le fit enlever et mourut » [DK 68 A 29]. Retrancher de sa nourriture et subsister par le parfum sont des traits de la vie qu'auront les hommes futurs à la fin du temps : ils s'abstiendront de viande, puis de lait, et de ce fait seront parfumés comme on le lit dans l'*Anthologie de Zâdspram* (34, 38-41) [Gignoux et Tafazzoli, 1993, p. 125] ; le sauveur futur, Sôšans, n'aura que du *mênôg* « (chose ou existence) perceptible non matérielle » pour toute nourriture, ayant cessé de consommer les plantes et même l'eau ; or la nourriture la plus *mênôg* est représentée par le parfum (Dênkart VII, XI)²⁹. Il se pourrait bien que ce topos, vague il est vrai, exploite ce que les mazdéens du V^e siècle avant notre ère racontaient de la vie et de la nature des hommes futurs auxquels il échoira d'opérer le passage entre l'humanité corporelle historique et l'humanité perceptible non matérielle, hors de l'histoire, sans ombre et sans besoin. En bref, si les Perses et les Grecs ont eu une catégorie où ranger les

p. 127

28. Les textes de « Démocrite » sont cités soit d'après M. Solovine [Solovine, 1993] ; soit d'après J.-P. Dumont [Dumont, 1988]. L'abréviation DK réfère à Diels et Kranz [Diels et Kranz, 1959].

29. Cf. M. Molé [Molé, 1967, pp. 100-103]. La nourriture que reçoit Ahura Mazdâ dans le sacrifice antique ne consiste qu'en choses « perceptibles non matérielles » (qui se dit *menôg* en moyen-perse) l'âme de la vache et la bonne odeur du feu.

hommes divins, dont Zoroastre, Démocrite, puis Platon, il se pourrait bien qu'une imagerie iranienne ait influencé les idées grecques.

La suite nous amène au cœur des idées de Démocrite, de ses idées physiques et biologiques. Toutefois il convient de situer ici les limites de cette étude. Si la rencontre des idées mazdéennes et de la philosophie démocritéenne s'impose à nous, ce travail n'en envisage pas tous les aspects, puisqu'il ne sera pas question ici des réflexions morales de Démocrite³⁰. D'autre part, il ne nous est guère possible — sauf dans un cas précis — de distinguer ce qui revient à Leucippe de ce qui appartient à Démocrite, souvent réunis dans les fragments et que les commentateurs modernes traitent ensemble. Mais le cas précis auquel il a été fait allusion constitue le point de départ de notre démonstration : il existe une différence entre Leucippe et Démocrite qui caractérise à la fois un emprunt de Démocrite à l'Iran et la conception de l'atomisme comme une transposition du modèle de la génération séminale. Nous ne pouvons pas donner tout à fait raison à l'*opinio communis* telle que l'exprime Huisman : « La vraisemblance invite à attribuer à Leucippe les fondements du système, alors qu'on voit bien Démocrite, esprit encyclopédique et fécond écrivain en développer les détails » [Huisman, 1984].

Il est aussi hors de notre portée de savoir auprès de qui, comment, où, par quels canaux une certaine tradition intellectuelle mazdéenne s'est propagée dans le monde grec. La réalité des faits nous est scellée. Mais nous entendons bien mettre en cause certain point de vue, celui de Momigliano [Momigliano, 1980, pp. 140, 160 sqq.] par exemple, opposé à celui de Tricot³¹. Pour Momigliano l'influence mazdéenne sur la philosophie ionienne est improbable, malgré l'immense impact de la conquête perse de l'Asie Mineure à la fin du VI^e siècle ; il explique donc par une mythologie orientalisante d'époque hellénistique l'association des philosophes préalexandrins à l'Iran, les Grecs des derniers siècles avant Jésus-Christ ayant mis, par mode, toute leur philosophie sous le patronage de Zoroastre ou d'Hermès Trismégiste. Mon point de vue tente de restituer l'échange entre les hommes et les civilisations, ce qui nécessite de rentrer dans le détail, tandis que l'on fait fond sur l'histoire des peuples : puissance politique et créativité intellectuelle ont été à leur *acmé* en Grèce classique et en Iran achéménide, à la même période.

Ces limites impliquent qu'à la place de Démocrite, philosophe, né à Abdère, élève de Leucippe de Milet, c'est « Démocrite » qu'il faudrait écrire, nommant l'ombre du premier. Au demeurant, sur le fond de cette inconnue majeure, on envisagera les points de contacts précis entre Démocrite et la philosophie mazdéenne, puis la question de la science démocritéenne.

30. Ce sont les fragments moraux de Démocrite où transparaissent des conceptions fortement mazdéennes qui ont en premier lieu attiré mon regard. Ils seront traités ailleurs.

31. On appréciera à son prix l'ouverture d'esprit de J. Tricot, traducteur et commentateur d'Aristote : « La philosophie proprement dite (...) s'est développée principalement dans les régions voisines de l'Orient et en Grande Grèce, et s'est trouvée soumise, dès sa naissance, aux influences des religions les plus étrangères à l'esprit grec. D'autre part, les premiers penseurs sont entrés de bonne heure (même en faisant la part de l'exagération et de la légende) en contact avec les civilisations déjà très avancées. La dépendance de l'hellénisme par rapport à l'Orient n'est donc pas niable. Ce qui appartient en propre à la Grèce, c'est le grand courant rationaliste... » [Aristote, 1974, p. 9].

« Démocrite d'Abdère dit que c'est dans le ventre de la mère qu'a lieu la différenciation des sexes. Ce n'est cependant pas à cause de la chaleur ou du froid que l'embryon devient femelle ou mâle, mais par suite de la prédominance du sperme de l'un ou de l'autre conjoint, de cette partie notamment qui détermine la différence entre la femelle ou le mâle », écrit Aristote (*Génération des animaux* IV, 1, 764a6, [DK 68 A 143]). Deux affirmations : d'une part, il existe une semence féminine, ce qu'Épicure apprit de Démocrite : « Épicure et Démocrite pensent que la femelle aussi secrète de la semence » (Aétius, V, 5, 1, [DK 68 A 142]) ; d'autre part, cette dernière entre en concurrence avec la semence masculine. Or voici ce que l'on trouve dans le Bundahišn indien (16, 1-6) : « Quand la semence masculine est plus puissante, alors il y a un fils ; quand la semence féminine est plus puissante, il y a une fille ; quand les deux semences sont égales, il naît des jumeaux ou des triplés » [Lincoln, 1988, p. 356]. Si le Bundahišn indien est tardif, si la semence féminine n'est pas un concept autonome dans l'Avesta, elle y est pourtant omniprésente, sous la forme des Eaux, déesses, filles-épouses d'Ahura Mazda, en relation avec Anahitâ, maîtresse du sec et de l'humide, qui purifie la semence des mâles et la matrice des femelles (Yasna 65, 2 et 5).

p. 129

Du côté grec, le problème de la semence féminine est, du moins pour moi, un peu confus. Leucippe, maître de Démocrite, semble avoir pensé, comme Anaxagore, que la naissance d'un enfant mâle était due à la prédominance du côté droit, pour ce qui concerne tant la fabrication du sperme que la fixation utérine du fœtus ; la naissance d'une fille due à la prédominance du côté gauche³². En bref, pas de semence féminine — et c'est là le point qui distingue objectivement Leucippe de Démocrite, Empédocle attribuait la sexuation du fœtus à la prédominance du chaud ou du froid, critiqué en cela par Démocrite (voir plus haut) et par Aristote [DK 31 A 81].

Le problème de la semence féminine s'est pourtant posé aux présocratiques, ainsi que le rapporte Censorinus, à qui l'on ne peut guère faire confiance pourtant : « Les savants se disputent également sur le point de savoir si l'embryon naît de la seule semence paternelle comme l'ont écrit Diogène, Hippon et les stoïciens ou si n'intervient pas également la semence maternelle » [DK 24 A 13]. Si l'on en croit encore Censorinus (*Du jour de la naissance* VI, 4, [DK 25 A 14]), « le sexe du nouveau-né est celui du parent dont la semence a été la plus abondante, selon Alcméon. » Pour Hippon enfin, « les femelles produisent autant de semence que les mâles, même si cette semence n'est d'aucune utilité pour la procréation, vu qu'elle tombe hors de la matrice » (Aétius, V, V, 3, [DK 38 A 13]).

L'idée d'une semence féminine n'était pas exclue de la pensée des présocratiques, la concurrence entre semences non plus, quoiqu'elle semble exceptionnelle. Les Grecs du ^ve siècle hésitèrent à penser une action maternelle dans la sexuation du fœtus et l'opinion selon laquelle le réceptacle utérin fournit passivement un lieu d'accueil au fœtus prévaudra, ainsi que le décrit Aristote.

p.130

32. Pour Leucippe, voir Aétius, V, vii, 5a, [DK 67 A 36] ; pour Anaxagore : Hippolyte, *Réfutation de toutes les hérésies* I, 8, i, [DK 59 A 42] : « Les sujets mâles naissent lorsque la semence secrétée par la droite des génitoires s'agglutine sur la partie droite de la matrice ; les femelles dans le cas contraire ».

Démocrite passe dans la mémoire des hommes pour l'inventeur des atomes. Voici ce que Galien rapporte des idées des atomistes (Démocrite d'abord, également Leucippe et Epicure) : « Aucun atome ne s'échauffe ni ne se refroidit, et pareillement ne se dessèche ni ne s'humidifie, et à plus forte raisons encore ne blanchit ni ne noircit, ni n'admet, en un mot, de qualités consécutives à un quelconque changement » (*Les éléments selon Hippocrate* I, 2, [DK 68 A 49]). À ce fragment s'ajoute celui d'Aétius (I, 15, 8, [DK 68 A 105]) : « Démocrite affirme que par nature la couleur n'existe pas. Car les éléments sont privés de qualités, il n'y a que des particules compactes et le vide ; les composés qui en sont formés ont acquis la couleur grâce à l'ordre des éléments, à leur figure et à leur position. En dehors d'eux il n'y a que des apparences. Celles de la couleur se présentent sous quatre espèces : blanc, noir, rouge, jaune ». Théophraste (*Du sens* 73–76, [DK 68 A 135]) rapporte pour sa part que Démocrite distinguait quatre couleurs simples : le blanc, le noir, le rouge et le vert : « le vert est contraire au rouge, comme le noir l'est au blanc ».

Les atomes de Démocrite, si l'on veut bien combiner les fragments de Galien et d'Aétius, ne sont ni chauds ou froids, ni secs ou humides, ni blancs ou noirs, ni rouges ou jaunes. Or voici les caractères propres aux semences masculine et féminine dans le Bundahišn indien : « La semence féminine est froide et humide, elle s'écoule depuis les côtes et ses couleurs sont le rouge et le jaune. La semence masculine est chaude et sèche, elle s'écoule du cerveau, ses couleurs sont le blanc et le sombre » [Lincoln, 1988, pp. 359-360]³³. Les atomes de Démocrite se définissent négativement par certaines paires d'opposés qui définissent positivement les semences masculine et féminine dans le mazdéisme tardif : le chaud s'oppose au froid, l'humide au sec, le blanc au noir (ou au sombre), le rouge au jaune. Ces paires sont, pour une part, déjà exprimées dans l'Avesta récent. Le chaud, qui caractérise le feu, dès les Gâthâs (Yasna 43, 4) est bénéfique en cette mesure ; le sud, point cardinal de la chaleur, fournit le repérage spatial du rituel mazdéen. Le froid, sous la forme de l'hiver et surtout du nord représente le lieu de la mauvaise création³⁴, associé de près aux *xrafstra-*, « (créatures) immondes » (voir plus haut), ce qui est particulièrement lisible dans le Hadôxt Nask. L'opposition du chaud et du froid, celle du nord (ahrimanien) et du sud (ohrmazdien) se réalisent dans la théologie, la cosmologie et le rituel mazdéens.

Le sec et l'humide s'opposent en permanence dans le Yašt 5, hymne très vénérable dédié à Anahitâ, déesse de l'eau, elle-même « humide », responsable du partage entre le sec et l'humide ; le Yašt 19, qui véhicule l'histoire mythique des dynasties mazdéennes, atteste un passage où Frangrasyân, roi ennemi des Aryens, proclame qu'il « veut mélanger entièrement les deux choses, le sec et le liquide... » [Pirart, 1992, pp. 81-82] avec une probable allusion au sperme (avest. *xšudra-* ; Yašt 19, 58)³⁵ ; la paire d'opposés « sec-humide » permet de trier le bois pour le

p. 131

33. Je laisse volontairement de côté les correspondances entre les parties du corps et (les parties de) la semence. Cela nous emmènerait trop loin.

34. Les prêtres mazdéens doivent toujours présenter leur dos au nord.

35. Lors de la rédaction de cet article, Clarisse Herrenschildt n'a pas bénéficié du travail de A. Hinze

rite du culte du feu, toute humidité le rendant impur (Vidêvdât 7).

La couleur jaune, prise en mauvaise part, me semble plutôt être du jaune-vert, du jaunâtre, couleur de cadavre et des plantes qui meurent ; on sait que, dans beaucoup de langues, le jaune et le vert ne sont pas distincts, ce qui explique la présence de vert à la place de jaune dans le texte de Théophraste. Ce jaunâtre représente l'inverse du beau jaune d'or de la liqueur sacrificielle qu'est le Hoama ; il typifie dans l'Avesta les mauvais êtres cosmiques, le monstre Gandarva qui a des sabots jaunes (Yašt 5, 38) et « le serpent cornu, venimeux et jaune, au poison jaune » (Yasna 9, 11, 30) ; dès le plus vieux fond mythique, la couleur jaunâtre³⁶ participe des êtres mauvais. De nos jours les Iraniens, même musulmans, lors de la fête de Čahâr Šambeh Souri « le mercredi rouge », fête à fort symbolisme de fécondité féminine, précédant de six jours le Nouvel An (équinoxe de printemps), sautent par dessus un feu de branchage en disant : « je te laisse mon teint jaune, je prends ta couleur rouge ». La coutume a conservé les vieilles conceptions dualistes mazdéennes. Le rouge est la teinte du feu bénéfique dès les Gâthâs (Yasna 31, 19 ; 51, 9), associée au règne heureux de Yima (Vidêvdât 2). Le blanc et le noir sont visibles dans un très vieux mythe cosmogonique, réalisés dans la robe de deux chevaux qui luttent pour le contrôle des eaux, des étoiles et figurent le calendrier (Yašt 8, 18-34) ; le blanc, à rapprocher du trait brillant, typifie dans l'Avesta la lumière, les dieux, le sacrifiant, la *daênâ* et Yima ; les lumières et les ténèbres sont évoquées, en couple, fixées par l'acte cosmogonique d'Ahura Mazdâ dans les Gâthâs (Yasna 44, 5).

Les paires d'opposés présentes dans les Yašt et en Yasna 9 développent la pensée gâthique, essentiellement spéculative, où entrent en lice plusieurs paires : *aša*, « vérité, ordre » et *druj* « mensonge, désordre » ; *ahura*, « dieu caractérisé par l'être » et *daiva* « dieu mauvais, démon » ; les deux *manyu* « avis, états d'esprit fondamentaux » des humains (Yasna 30, 3), qui, confus et confondables tant qu'ils restent à l'état de pensée, se laissent clairement identifier comme bon ou mauvais à la faveur de la parole et de l'acte rituels. Ces paires vieil-avestiques, qui organisent l'invisible, sont à l'origine de la structure de connaissance dualiste fonctionnant sur plusieurs paires d'opposés dont les éléments se combinent et qui rend compte du visible.

Mais pour bien saisir le sens des paires d'opposés, il faut se tourner vers B. Lincoln : « Les semences masculine et féminine sont d'abord différenciées par des propriétés physiques : le chaud, le froid, l'humide et le sec. Ces propriétés n'ont pas été choisies au hasard, mais elles jouaient un rôle fondamental dans la pensée mazdéenne. Il est en effet clair d'après de nombreuses sources que l'humide et le chaud étaient, pour les mazdéens, des propriétés ohrmazdiennes par essence, c'est-à-dire bonnes et capables d'entretenir la vie. Au contraire, le sec et le froid étaient des propriétés ahrimaniennes. [...] La semence masculine se caractérisait donc par

p. 132

sur le Yašt 19, paru en 1994. Pour le trait sec, voir la note 36.

36. Le sec et le jaunâtre sont démonisés et évoqués à la suite du démon Indra dans le Vidêvdât 10. Dans le Bundahišn, on trouve le démon jaune, Zarich, opposé à l'Immortalité, Amurdad ; le démon sec, Tarich, opposé à la Santé, Hurdad. Sur ces questions, on peut se reporter à l'ouvrage de L.H. Gray [Gray, 1929, p.184-185] et à l'article de D.N. Mac Kenzie [Mac Kenzie, 1964].

la présence de chaleur et l'absence d'humidité, tandis que la semence féminine présentait la situation inverse.

Il est donc clair que les deux semences — l'une qui possède le caractère « chaud », mais pas le caractère « humide », alors que l'autre possède le caractère « humide », mais n'a pas le caractère « chaud » — sont des mixtes de propriétés ohrmazdiennes et de propriétés ahrimaniennes, aucune des deux semences n'étant par nature capable de créer et de maintenir la vie à soi seule. Bien au contraire, seule leur union permet la procréation, puisque chaque semence agit comme correcteur du manque de l'autre.

En ce qui concerne la classification des semences par la couleur, le texte implique que si la semence féminine, qui est rouge et jaune, comprend le sang menstruel, elle ne s'y limite pas ; de même que la semence masculine comprend le sperme et ne s'y limite pas, dans la mesure où il est blanc et sombre. L'on a ici pris grand soin d'éviter une identification complète de la semence féminine au sang, car il est dit ailleurs que le sang est à la fois chaud et humide, c'est-à-dire globalement ohrmazdien et capable d'entretenir la vie à lui seul (*Anthologie de Zâdspram* 30, 15). En assignant deux couleurs à chaque semence, le texte évite cet écueil » [Lincoln, 1988, pp. 359-360].

Lincoln semble dire que c'est l'auteur du Bundahišn indien qui, vers le IX^e siècle de notre ère, a évité d'attribuer soit à la semence masculine, soit à la semence féminine, un caractère globalement ohrmazdien ou ahrimanienn. Or, à notre avis, il ne convient pas de chercher ici l'effort d'un auteur. Il s'agit de *la logique interne d'un mode de pensée dualiste* où les complémentaires, l'un positif, l'autre négatif, s'équilibrent dans le mélange. Si une même caractéristique globale, la couleur par exemple, doit s'appliquer de façon complémentaire à deux choses, de telle sorte qu'à chaque fois la somme des composés soit nulle, il faut par logique pure, qu'elle soit divisée en deux groupes de deux.

Si les paires d'opposés structurent le dualisme mazdéen, elles ne sont pas absentes des représentations des philosophes présocratiques³⁷. On sait que pour Héraclite l'unité des contraires désigne le devenir et Zeus même³⁸, que les paires d'opposés servent à décrire le mélange qui caractérise les composés chez Anaxagore³⁹. Pour autant que je sache, les couleurs attestées chez ces auteurs sont le blanc ou le brillant, le noir ou l'obscur : je n'ai nulle part trouvé la paire rouge-jaune⁴⁰. Au demeurant, si Démocrite a emprunté cette dernière à l'Iran, il a pu le

p. 133

37. Les paires d'opposés ont suscité une littérature immense dans laquelle il est presque impossible au non-spécialiste de se repérer. En ce qui concerne certaines d'entre elles, on peut consulter A. Pichot [Pichot, 1991], en particulier le chap. 3.

38. Cf. W. Jaeger [Jaeger, 1966, p. 136] et J. Burnert [Burnert, 1970, pp. 188 sqq].

39. Dans la liste des « choses » d'Anaxagore se trouvent des paires d'opposés qu'on trouve aussi en Iran et chez Démocrite : humide-sec, chaud-froid, brillant-obscur [DK 59 B 4] ; il y a en plus la paire fin-épais [DK 59 B 12].

40. Elle est absente du texte hippocratique « De la Nature de l'Homme ». Ni Aristote passant en revue les philosophes anciens (*Métaphysique* A 986), ni R. Baldes [Baldes, 1978] ne font état d'une paire rouge-jaune ou rouge-vert.

faire dans la mesure où les paires d'opposés servaient depuis longtemps de point d'appui dans la pensée des physiologues ioniens, quoiqu'elles n'y fondassent point la connaissance⁴¹.

On est en droit de penser que Démocrite, ayant pensé l'atome — et le vide — comme solution aux paradoxes de l'Être immobile, illimité, sans temps, sans espace, sans devenir, posés par Parménide, ayant donc inventé l'atome selon l'ordre de la pensée grecque, y ait appliqué *négativement* les paires d'opposés qui caractérisent les semences humaines, paires d'opposés systématiquement exploitées dans la logique dualiste de la pensée mazdénienne.

En effet, les semences humaines jouent un rôle conceptuel dans la définition et des atomes et des corps composés d'atomes. Citons Simplicius : « Les philosophes de l'école de Leucippe et de Démocrite appellent atomes les tout petits corps primordiaux dont la différence de figure, de position et d'ordre engendre d'une part les corps chauds et ignés, qui sont formés à partir des plus pointus et des plus subtils des corps primordiaux disposés selon la même position, et, d'autre part, les corps froids et aqueux, qui sont formés à partir des atomes contraires ; les premiers sont brillants et lumineux, les seconds obscurs et sombres. » (*Commentaire sur la physique d'Aristote* 36, 1, [DK 67 A 14]).

p. 134

Voici les caractéristiques de la première sorte de corps :

- ces corps sont : $\left\{ \begin{array}{l} \text{chauds} \\ \text{ignés} \end{array} \right.$
- leurs atomes sont : $\left\{ \begin{array}{l} \text{pointus} \\ \text{subtils} \end{array} \right.$
- la position réciproque des atomes est semblable
- ces corps sont : brillants lumineux.

Voici les caractéristiques de la seconde sorte de corps :

- ces corps sont : $\left\{ \begin{array}{l} \text{froids} \\ \text{aqueux} \end{array} \right.$
- ils sont composés des atomes contraires à ceux qui composent les corps précédents ; donc leurs atomes sont non pointus (= scalènes ? ; Simplicius, *Commentaire sur le Traité du ciel d'Aristote*, 294, 33), non subtils (= lourds ?), et leur position réciproque non semblable (désordonnée ?) ;
- ces corps sont : obscurs et sombres.

Avec la première sorte de corps, on a l'impression de lire une adaptation de la description iranienne de la semence masculine, dont on a vu qu'elle était chaude (trait ohrmazdien) dans la paire chaud-froid ; sèche (trait ahrimanien) dans la paire humide-sec ; blanche (ou brillante, trait ohrmazdien) et sombre (trait ahrimanien).

Comme on voit, je lis dans l'adjectif « igné » l'expression grecque du trait mazdéen « sec », et ce pour deux raisons : d'une part, parce qu'« igné » se trouve structurellement à la place que devrait occuper « sec » dans l'énoncé des paires chaud-froid, humide-sec dont les éléments sont distribués en chaud/sec, froid/humide ; d'autre part, parce que, dans le mazdéisme, la semence masculine vient du feu, est

41. Comme le dit J. Barnes : « Specific talk of the opposites may profitably be dropped from the discussion of Anaxagorean theory of nature » [Barnes, 1979, p. 18], et ce malgré G.E.R. Lloyd [Lloyd, 1966].

du feu — ce que Démocrite pouvait fort bien avoir appris — (voir plus haut). La seconde sorte de corps partage avec la semence féminine mazdéenne les caractéristiques de froid (trait ahrimanien) dans la paire chaud-froid ; d'aqueux (ou humide, trait ohrmazdien) dans la paire humide-sec. La paire rouge-jaunâtre qui lui est spécifique n'apparaît pas, car pour la figure des atomes, leur position réciproque et la couleur des corps, cette seconde sorte de corps n'est pas définie par elle-même, mais négativement et par comparaison à la première. Notons au passage que le mode d'énonciation est ici le même que plus haut, dans le texte d'Hippolyte cité qui rapporte les idées d'Anaxagore sur la génération : la naissance des femelles se trouve décrite comme « le cas contraire » de la naissance des mâles, c'est-à-dire en situation de dépendance ontologique.

Le rapport du texte de Simplicius avec les séries mazdéennes des couleurs réclame un peu d'attention ; si la paire rouge-jaunâtre n'apparaît pas, la paire blanc-noir, attestée chez Démocrite (Théophraste, Aétius, Galien) se trouve subdivisée en deux groupes de deux : brillant et lumineux d'une part, obscur et sombre de l'autre. Dans le texte de Simplicius, la première sorte de corps possède les traits brillant et lumineux, la seconde sorte de corps les traits sombre et obscur. Il y a eu dédoublement de la paire blanc-noir en deux groupes de deux, comme dans la logique dualiste, comme si le but poursuivi était d'arriver à une somme nulle. Mais les couleurs dédoublées sont attribuées de façon moniste, tout blanc d'un côté, tout noir de l'autre : il y a seulement trace de la logique dualiste.

Tous les corps sont composés d'atomes, dont la figure est également décrite au moyen de paires d'opposés : ainsi l'atome peut être pointu ou scalène, concave ou convexe, subtil ou lourd, rude ou lisse, anguleux ou arrondi, infiniment petit ou infiniment grands⁴². On ne peut s'empêcher de penser que « pointu » et « scalène » évoquent l'un le sexe masculin, l'autre le féminin⁴³. Cela n'aurait rien d'extraordinaire car la semence, qu'il s'agisse de pollen ou de sperme, peut représenter dans le monde sensible ce qui s'apparente de plus près à l'atome dans l'intelligible. Ainsi « l'universel mélange séminal » de Démocrite, selon la belle traduction de J.-P. Dumont pour le grec *panspermia*, à partir de quoi les corps, le monde et les mondes se font, se défont et se refont, a une racine concrète, végétale et animale, universelle. Et c'est l'universel de la génération qui a permis à Démocrite de trouver son bien conceptuel dans la philosophie mazdéenne.

Qu'est-ce qui permet de rapprocher Démocrite du mazdéisme ? Quatre représentations :

- il existe une semence féminine ;
- semence masculine et semence féminine participent à la sexuation du fœtus : la plus forte détermine le sexe de l'embryon ;
- les couleurs s'analysent dans les paires d'opposés suivants : blanc (brillant, lumineux)-noir (obscur, sombre) et rouge-jaune (jaunâtre, vert) ;

42. Les discussions sur la figure et le poids des atomes ne nous concernent guère ; sur le cadre général du problème, je m'en tiens à J. Barnes [Barnes, 1979, pp. 58 sqq.] contre H. Wismann [Wismann, 1980, p. 67 sqq.] : les atomes sont des corps en nombre infini dont les figures sont en nombre fini.

43. Le triangle sert de symbole féminin, ainsi le pictogramme sumérien de la fin du IV^e millénaire.

— les semences humaines dans le mazdéisme, la première et la seconde sortes de corps chez Démocrite s'analysent avec des paires d'opposés proches :

Mazdéisme	Démocrite
semence masculine	première sorte de corps
chaud	chaud
sec	sec (grec igné)
blanc et sombre	brillant et lumineux
froid	froid
humide	aqueux (humide)
rouge et jaunâtre	sombre et obscur

p. 136

Dans le mazdéisme ces quatre propositions n'en font en définitive qu'une seule : le vivant, le masculin et le féminin, le monde sont pris dans le mélange de la bonne et de la mauvaise créations ; rien n'est ou tout bon ou tout mauvais. Ceci représente la conséquence du fondement du mazdéisme : Ahura Mazdâ, l'être éternel est responsable de la bonne création à son tour éternelle, la mauvaise mourra.

Dans la pensée de Démocrite, les choses sont moins simples. Les propositions 1 et 2 concernent les idées biologiques de Démocrite, les propositions 3 et 4 font partie de la théorie atomique. Commençons par là. Si les couleurs s'analysent avec les paires d'opposés qu'on a vues, la couleur ne fait pas partie des qualités de l'atome. On trouve donc une influence mazdéenne négative au niveau des atomes, au niveau de la réalité (grec *eteêi*, « selon le réel »). Il y a en effet, d'après l'admirable travail de Barnes [Barnes, 1979, p.74], deux niveaux de qualités des corps : d'une part le niveau des qualités réelles, celui des atomes, qui existent en eux-mêmes, indestructibles, illimités en nombre, homogènes, aux figures fixes, etc. ; de l'autre, le niveau des qualités « secondes »⁴⁴ des corps : ces dernières recouvrent certaines qualités sensibles comme la température, l'humidité, la couleur, la texture, etc. des corps ; si ces qualités « secondes » sont consécutives de la figure, de l'ordre et de la position des atomes, elles dépendent du jugement qu'on en a (grec *nomôî* : « selon la convention » opposé à *eteêi*). Ce qui rapproche Démocrite et le mazdéisme dans la proposition 4 concerne le niveau des qualités *nomôî*, des qualités « secondes » des corps : température, humidité, couleur, qui n'existent pas par elles-mêmes mais dépendent de l'appréhension d'un esprit⁴⁵.

On ne peut prendre pour un hasard que les « emprunts » de Démocrite au mazdéisme aient été utilisés négativement dans le noyau profond de la doctrine et

44. Selon la terminologie de Locke utilisée par Barnes [Barnes, 1979, pp. 69-75]. Je ne suis pas convaincue que l'on puisse éliminer les interprétations de Barnes parce qu'elles nécessitent de prendre appui sur Locke, en taxant le raisonnement d'anachronisme, comme le fait Wismann [Wismann, 1980, p. 72]. Sur la matière, Locke n'en savait pas tellement plus que Démocrite et je rappelle au passage qu'Isaac Newton, contemporain de Locke (ils ont été comparés l'un à l'autre), avait de l'admiration pour Démocrite. L'argument de Wisman tourne court avec ce qui suit : « Du corps indestructible (...) il ne reste rien, si ce n'est l'image mobile d'une trajectoire, symbolisée par le rythme régulier d'un caractère d'écriture ». S'il y a un rapport entre l'atome et le signe alphabétique, sur lequel je reviendrai en prenant pour fondement mes travaux sur l'histoire de l'écriture celui-ci ne signifie nullement que l'atome n'ait rien à voir avec la matière [Bottéro *et al.*, 1996].

45. J. Barnes, que l'on suit ici, comprend *nomôî* comme signifiant *mind-dependent*.

positivement ailleurs, dans la classification des sortes de corps et dans les idées biologiques. Cela donne en effet tout son relief historique et anthropologique au concept de *nomos*, « loi, convention ». En bref, Démocrite pouvait bien être d'accord avec les mazdéens sur les couleurs et sur les corps premiers, car là règne la convention au sens large, la variété des cultures humaines, à la condition de différer radicalement des mazdéens sur le fond : la nature de l'invisible.

p. 137

Enfin, les propositions 1 et 2 et la paire pointu-scalène caractérisant la forme des atomes explicitent les conditions de possibilité des emprunts de Démocrite au mazdéisme : tout repose sur l'universel de la reproduction de la vie. Le terme *panspermia* ne peut à soi seul évoquer une sorte de vision sexuée et animée de la cosmogonie démocritéenne⁴⁶ ; mais ce que ce terme seul ne peut faire, l'ensemble qu'il forme avec la figure des atomes, les descriptions de la première et de la seconde sorte de corps et le symbolisme de la membrane dans la formation de la terre, très justement rapproché par Furley [Furley, 1987, p. 140-146] des textes d'Hippocrate sur l'embryon, l'indiquent : la construction atomique de Démocrite prend racine dans une représentation concrète de la génération à laquelle a participé la pensée mazdéenne, sur fond d'universel.

3 Science

Le cadre de pensée. Démocrite fit exploser l'ensemble horizontal formé par les semences masculine et féminine dans le mazdéisme et lui substitua deux niveaux verticalement hiérarchisés : un premier niveau atomique invisible, et un second, celui des corps composés d'atomes. Le décrochage entre ces deux niveaux qui rend compte du réel montre que Démocrite pensait le monde sensible comme traversé par une fracture : il y a solution de continuité entre le premier et le second niveaux. Si les qualités « secondes » des corps comme la couleur, la saveur et la température sont déterminées par la figure⁴⁷, l'ordre et la position⁴⁸ des atomes, il n'en reste pas moins qu'un corps rouge n'est pas composé d'atomes rouges. Alors que les atomes ont des qualités sensibles (la figure), dans le visible, parfaitement illustré par la couleur, monde atomique et monde des corps ne se correspondent pas : le réel, le vrai, l'être est autre que ce qu'on voit.

Si Démocrite pensa les corps comme traversés par une fracture, il faut bien reconnaître que la religion grecque ne lui fournissait rien de pareil, qui aménageait

p. 138

46. J. Barnes, à propos d'Anaxagore pense que « Là où le mot de "semence" nous suggère des particules, le mot *sperma* ne l'eût point fait pour un Grec. Le discours des semences n'implique pas une théorie particulière de la matière ; dire que X contient des semences de Y ne dit rien de plus que Y peut provenir de X » [Barnes, 1979, p. 21]. Ceci est certainement vrai pour Anaxagore, étant donné le statut des homéomères. Mais, avec les données iraniennes, pas pour Démocrite.

47. Par exemple, l'« acide est dû à une figure anguleuse qui a des inflexions multiples et qui est petite et subtile » Théophraste, *Du sens* 65, [DK 68 A 135].

48. Citons Aristote, pour montrer que la qualité de blanc d'un corps n'est pas déterminée par des atomes blancs, mais par la position des atomes entre eux : « (Démocrite) assure que le blanc et le noir sont le lisse et le rugueux » (Aristote, *Du sens* IV, 442 b II, [DK 68 A 106]).

au contraire la continuité entre les hommes et les dieux — les dieux se conduisent aussi mal que les hommes chez Homère, ressemblent aux hommes chez Hésiode et les philosophes l'ont assez reproché aux vieux poètes. Mais la naissance de la philosophie a posé l'étrangeté du divin et sa séparation d'avec les hommes, comme le décrit Jaeger [Jaeger, 1966]⁴⁹. Ainsi l'être du Parménide et de ses successeurs est tellement autre et étranger au monde que le mouvement et le devenir n'existent pas. Avec les néo-Ioniens, un *continuum* s'aménage : les homéomères d'Anaxagore sont dévouées au *continuum* de la matière à elle-même⁵⁰ et si l'Intellect d'Anaxagore est pur, sans mélange, illimité, autonome et responsable de la révolution universelle, il n'est point étranger au monde parce qu'il faut bien assurer le mouvement⁵¹.

Avec Démocrite, tout se passe comme si l'étrangeté de l'être parménidien avait intégré les choses mêmes et s'était glissée dans le visible, le mouvement étant assuré dès l'origine. On a assez dit, à la suite d'Aristote, combien la théorie atomique est une réponse aux Éléates⁵². Peut-être pareille opération, couper le sensible en deux, séparer le visible d'avec lui-même, était-elle possible à l'intérieur de la philosophie grecque. Mais il n'est pas impensable que pour la réaliser Démocrite se soit appuyé sur le mazdéisme qui offrait le modèle conceptuel d'un monde sensible traversé par une fracture. Car la création ahourienne, faite dans des êtres éternellement jeunes⁵³, qui sont engendrés mais préexistent à la mort, représente la création même, celle qui vient du dieu de la vie. Les choses et les vivants de l'histoire sont le résultat du mélange de la création vivante avec la mortifère. Mais, dès lors, ce qui appartient à la création ahourienne cesse d'être immédiatement perceptible : toute la responsabilité de l'homme revient à discerner⁵⁴ par sa puissance mentale ce qu'il faut éliminer pour la victoire de l'être sur le non-être. Le principe mazdéen du choix qui incombe à chaque mazdéen repose logiquement sur le caractère invisible de la création prise dans le mélange. On peut donc situer l'impact du mazdéisme sur Démocrite : de la fracture présente au cœur de toute chose, Démocrite tira l'image de corps sensibles internement séparés.

L'influence mazdéenne n'aurait rien d'incroyable. Car, dans le domaine de la philosophie de la science, il semble que les penseurs révolutionnaires — ce qu'était assurément Démocrite — pour s'échapper du mode de pensée ambiant et fonder le leur, peuvent se servir de l'appui que fournit un mode de pensée archaïque. L. Verlet [Verlet, 1993] a clairement montré que Newton, fondateur de la physique

p. 139

49. C'est tout le thème de ce beau livre, beau malgré ses évidents défauts ; on remarque combien les atomistes ont peu intéressé Jaeger, comme c'est aussi le cas de G. Legrand [Legrand, 1987].

50. « Toutes choses seront en toute chose », Simplicius, [DK 59 B 1 et 3].

51. « En toute chose se trouve renfermée une partie de chacune des choses, excepté l'Intellect ; mais seules certaines choses renferment aussi de l'Intellect », Simplicius, [DK 59 B 11].

52. Cf. J. Barnes [Barnes, 1979, pp. 42 sqq.] ; Aristote [Aristote, 1974, p. 40 et *passim*].

53. Cf. Yasna 9, 5 : « le père et le fils, ayant l'un et l'autre un corps de quinze ans, vont... ».

54. Cf. C. Herrenschiidt [Herrenschiidt, 1994], où est développée la question du discernement nécessaire au mazdéen.

moderne, s'est trouvé devant un problème impossible : l'existence d'une force de gravitation agissant à distance dans le vide ; comme l'écrivit Leibniz, l'idée d'une telle force était « ou bien une absurdité, ou bien un miracle » [Verlet, 1996]. Newton s'est donc détaché du mode de pensée ambiant, celui de Thomas d'Aquin puis de Descartes où Dieu semblait loin du monde, pour s'appuyer sur la représentation, archaïque, de Calvin, car le Dieu de Calvin était derrière chaque chose, chaque corps, en permanence. En effet, si Dieu est éternellement agissant depuis la création et présent derrière les corps célestes, ceux-ci peuvent être en équilibre à distance, s'attirer l'un l'autre ; mais si Dieu est étranger au monde, comment un corps céleste va-t-il être attiré par un autre, va-t-il savoir qu'un autre corps céleste existe ? En imposant une fracture interne aux corps, Démocrite réussit le tour de force d'intégrer l'être incorruptible, sans devenir et invisible, au monde sensible soumis à la génération et à la corruption, de faire de lui quelque chose de physique. Dans le cas de Newton comme dans celui de Démocrite, « le recours à un cadre de pensée étranger utilisé comme échafaudage provisoire » [Verlet, 1996] permet un saut épistémologique, le passage du cadre de pensée ambiant à un autre. Mais l'échafaudage provisoire ne disparaît pas sans laisser de traces : chez Newton reste « la main de Dieu » calvinienne, chez Démocrite certaines représentations mazdéennes de la semence. La pensée de Démocrite était si neuve, si vivante et si forte que l'empreinte mazdéenne ne pouvait rien lui ôter.

Le caractère physique de l'atome renvoie au point d'application de l'influence mazdéenne. On se souvient (voir plus haut) que la question de la semence féminine permettait peut-être de distinguer Démocrite de Leucippe. Si « Leucippe fait des concessions à l'expérience sensible, (et) veut sauver la pluralité et le mouvement, la génération et le devenir » [Robin, 1923, p. 138], Démocrite va plus loin et semble faire de la matière séminale la matrice première de son système atomique, qui ne s'y limite pas. Sachant que la science grecque était une science indépendante de l'expérimentation⁵⁵, on a l'impression que Démocrite a porté la science de son temps à être aussi adéquate que possible à l'ordre des observations spontanées : la matière séminale, minuscule, engendre un produit n fois plus grand, en même temps que telle semence engendre tel être et non pas un autre « car ce n'est pas n'importe quoi qui se trouve engendré à partir de la semence de chaque être, mais à partir de la semence de celui-ci un olivier et de la semence de celui-là un homme » (Aristote, *Physique* II, IV, 196 a 24). Cette approche a signifié non seulement la limite de la physique antique, mais sa fin, faute d'un dépassement radical. Ce dépassement ne pouvait être réalisé, car il nécessitait une inversion des termes du raisonnement ; pour les Anciens aucun fait observé n'avait la capacité de mettre en cause la théorie que l'on avait du monde : la construction spéculative et englobante primait, comme c'est le cas avec Leucippe et Démocrite répondant aux Éléates. Il a fallu l'indépendance du monde visible à l'égard de l'invisible, leur séparation lentement opérée par le christianisme pendant des siècles et réalisée à la fin du XVII^e siècle⁵⁶ pour que l'expérimentation prenne la place du fondement

p.140

55. Le fait est bien connu ; voir récemment en français G. Lloyd [Lloyd, 1990, pp. 42 sq., 135 sq.].

56. Je fais référence à l'admirable travail de M. Gauchet [Gauchet, 1986].

dans la connaissance de la nature. Bord ultime de la science antique et cadre de pensée neuf : sans doute est-ce ainsi qu'il faut comprendre que pendant le temps de l'Antiquité, la pensée de Démocrite a tant fasciné et, malgré Épicure et les siens, si peu servi qu'enfin elle a constitué, sur plus de deux millénaires, l'une des plus impressionnantes constructions imaginaires appelant au travail de la science.

Toute cosmogonie pose le problème du temps, Démocrite établit deux principes premiers : les atomes (ou l'être, le plein) et le vide (ou le non-être). Il posa donc une dualité, bien différente d'un dualisme où règne un conflit. Pour Démocrite, comme dans l'Iran mazdéen, le « mélange » est cause du monde⁵⁷. Si l'universel mélange séminal de Démocrite crée les corps, la dissociation des éléments mêlés signifie la destruction des corps. S'il y a destruction des corps, il y a génération d'autres ; s'il y a destruction d'un monde, il y a génération d'un autre, d'autres ; comme l'exprime Guthrie : « les mondes naissent et meurent, mais ce monde-ci ne se répète point » [Guthrie, 1965, p. 69]. Contrairement à certains de ses contemporains qui croyaient à l'éternel retour du même, Démocrite a pensé la fin de l'histoire : la dissolution d'un monde composé d'atomes signifie bien que ce monde-ci était destiné à s'éteindre. Il s'inscrivait lui-même dans la fin d'une histoire, celle de son monde. De même, posant le caractère incréé du temps, il promut l'idée d'une ouverture vers l'infini, ce qu'on appelle l'infinie pluralité des mondes. Un peu comme les mazdéens pour lesquels le temps créé ou plutôt découpé, le mélange des créations, l'histoire doivent cesser et les hommes retrouver l'infinitude primordiale, celle de l'espace auto-institué et sans borne, royaume d'Ahura Mazdâ.

Les cosmologies mazdéenne et démocritéenne se ressemblent dans leur rythme : créations, mélange, conflit et séparation, retour à l'infinitude primordiale ; rencontre des atomes, mélange et création des corps, dissolution du mélange et fin d'un monde, infinie pluralité des mondes. L'histoire du monde des mazdéens représente comme un élément isolé (un atome ?) de la cosmologie démocritéenne, l'histoire d'un monde. Car ce qui sépare les deux cosmologies revient au signe devant le temps : incréé, sans fin, chez Démocrite ; créé par Ahura Mazdâ dans le mazdéisme. Le temps mazdéen, découpé et clos, est celui de l'espérance eschatologique, celui de la religion. Le temps infini de Démocrite est celui du hasard [DK 68 A 65-69], de la science.

p.141

57. Au demeurant, les concepts ne sont pas les mêmes, s'ils sont souvent rendus par le même terme français. Pour Démocrite, le mélange est celui des principes (le vide se mêle aux atomes) et des atomes entre eux, permettant le passage de l'infinie pluralité des atomes à une pluralité autre, celle des corps, infinie également. Il n'y a jamais d'Un et l'universel mélange séminal de Démocrite a quelque chose de panthéiste, en même temps qu'il est lié au hasard. Rien de plus étranger au mazdéisme que le panthéisme : le mélange y est le résultat de l'agression du mal et de la mort ; Ahura Mazdâ, dieu de vie, ne peut se mêler ni aux démons, ni à Ahriman, responsable de la mort. Ils sont radicalement étrangers l'un à l'autre et n'entrent en contact que dans leurs créations respectives.

En guise de conclusion

Le mazdéisme à la période achéménide posait des oppositions : le dieu de l'être et les démons de la mort, le jour et la nuit, la vie et la mort, l'ordre et la confusion, le masculin et le féminin, le chaud et le froid, le blanc et le noir, le rouge et le jaune, etc. ; ces oppositions servaient à dire le mélange des créations, à connaître le monde, à aider le mazdéen à discerner les créations en vue de leur discrimination. Car le mélange devait être défait dans l'histoire pour se terminer à la fin du temps. Car le dieu de l'être dominait le temps et le démon de la mort devait mourir. Le mazdéisme plaçait l'homme, le séparateur, au cœur de la création dans une extraordinaire conception du temps clos ; triant les hommes, les situations, les rituels et indiquant par son mariage incestueux la sortie du temps, le roi perse figurait le séparateur par excellence⁵⁸. La pensée mazdéenne, si elle n'était pas dépourvue d'élaboration, ne se préoccupait que peu de métaphysique et restait concrète, quasi naturaliste, se souciant d'illustrer son dualisme cosmogonique dans toute l'échelle des êtres, hormis Ahura Mazda. Elle a donc pu fournir à Démocrite un point d'appui pour fonder une philosophie qui soit aussi une physique et une anthropologie, réconciliant en quelque sorte Héraclite et les Éléates, faisant s'accorder la théorie de l'atome, comme réponse aux paradoxes de l'être, et l'observation spontanée. Aussi la trace mazdéenne est-elle restée présente dans les « emprunts » faits par Démocrite et dans certaines représentations abstraites : la fracture ontologique interne des corps sensibles, le rythme des cosmologies et la fin du monde.

p.142

On me rétorquera que les textes iraniens cités à l'appui de l'hypothèse d'emprunts faits par Démocrite au mazdéisme datent de la fin de l'Antiquité. Je répondrai sur deux plans. D'une part, pour comprendre une civilisation, il n'y a pas que les textes ; les usages sociaux, ici le mariage incestueux, sont de la pensée en actes. D'autre part, jusqu'à présent, les données grecques sur la religion mazdéenne ne prenaient pas aisément place dans le cadre chronologique établi sur les langues iraniennes (vieil-avestique, vieux-perse, avestique récent, moyen-perse) et appliqué à l'histoire du mazdéisme. On tâchait de faire coïncider entre elles des données non commensurables, des langues avec des représentations religieuses. En ce qui concerne le mazdéisme et son impact sur Démocrite, j'ai pris le parti d'articuler des niveaux différents :

- *la logique*, celle d'un mode de pensée dualiste ;
- *la représentation du monde* : le dieu de vie éternel, le principe du mal et de la mort, le mélange de leurs créations respectives, la fin de l'histoire ;
- *les pratiques sociales* qui les fixent dans la vie des gens : le mariage incestueux sur fond d'échange généralisé.

Et ceci ne peut être pensé que dans le tout qu'était le mazdéisme, quelles que soient les sources qui nous permettent d'y avoir accès, quelles que soient les langues de ces sources.

Qu'est-ce qui a permis la mise en perspective de Zoroastre et de Platon rapportée par Pline citant Eudoxe ? Il me semble que les Grecs, dont Démocrite, ont été puissamment intéressés par l'anthropologie mazdéenne, par les solutions ira-

58. Je remercie N. Fakouhi pour nos discussions à ce sujet et à propos de sa thèse [Fakouhi, 1992].

niennes au problème des hommes exceptionnels et de l'histoire, par le dualisme mazdéen qui conservait la prééminence du bien. Le versant logique et naturaliste du mazdéisme a séduit Démocrite ; le versant politique et psychologique, Platon. Si je pense que l'influence est allée de l'Iran vers la Grèce, dans un premier temps d'échange philosophique, c'est, d'une part, que le dualisme de l'époque achéménide repose sur le dualisme spéculatif des textes vieil-avestiques ; d'autre part, que, sous ses diverses versions, le dualisme mazdéen est plus ancien que la philosophie grecque. Le mazdéisme est une religion, pas une philosophie de savants ; non seulement il constitue un cadre complet de représentations, du détail infime à l'ontologie divine, mais il se réalise dans tous les aspects de la vie, y compris dans la parenté et dans la politique. Rien de tel avec l'atomisme démocritéen, philosophie individuelle inscrite dans le cours très rapide de la philosophie présocratique et qui n'implique pas une politique. Pourtant, il est vrai que la philosophie grecque a influencé la théologie mazdéenne, mais ceci est une autre affaire⁵⁹.

p. 143

L'histoire du premier millénaire avant notre ère dans le Vieux Monde représente une période particulièrement riche du point de vue des rencontres entre les civilisations. Du VI^e au IV^e siècle, l'Empire perse, s'étendant de l'Inde à la Grèce, de l'Asie centrale à l'Égypte et diffusant la pensée mazdéenne avec la politique achéménide, amena les civilisations contemporaines — au moins la grecque et la juive — à réagir et à se penser dans ce contact. Mais ce qu'on nomme « influence » a le défaut de masquer le fait que les échanges intellectuels à cette période sont des échanges entre individualités, au contraire des périodes précédentes. Ainsi, certains Perses, dont Darius I^{er} puis Cyrus le Jeune, ont très bien compris les avantages offerts par des techniques grecques, tels la monnaie, la géographie descriptive, l'armement hoplitique ; certains Grecs, dont Démocrite et Platon, sont allés voir de près les idées iraniennes, tant philosophiques que politiques. L'immense écart social, politique, religieux, entre la Cité autonome et l'Empire hétéronome, écart qui constituait la Cité et l'Empire comme deux pôles absolus, irréductibles et indépendants, a, pour finir, laissé aux individus un champ ouvert au développement des curiosités et des rencontres. Il a surtout, du côté grec, permis et conforté la notion d'universel, qui s'est déployée comme au-dessus de ces deux pôles irréciliables mais en situation d'échange. Une tension s'installe en Grèce, au V^e siècle avant notre ère, entre l'individuel et l'universel, qui ne nous quittera plus. En Iran, le mazdéisme ne céda point sur son terrain de religion ethnique, repoussa l'universel grec, puis chrétien et manichéen, et signa par là même sa fin devant l'Islam.

Dans l'échange comme dans la guerre, Perses et Grecs se sont bien connus. Ils se sont tués et respectés. Ils ont vu ce qui les réunissait et les séparait. Ils se sont trouvés réciproquement intelligents et se sont empruntés des idées. Mais l'univers conceptuel de chacun est resté lui-même, libre sur son aire.

59. L'influence aristotélicienne, sensible dans les livres pehlevi du IX^e siècle, joua à plusieurs niveaux, mais n'entama point le dualisme mazdéen.

Références

- [Aristote, 1974] ARISTOTE (1974). *La métaphysique*, volume I. Vrin, Paris. Traduction et commentaires de Jules Tricot.
- [Baltes, 1978] BALDES, R. W. (1978). Democritus on the Nature and Perception of « Black » and « White ». *Phronesis*, 23/2:87–100.
- [Barnes, 1979] BARNES, J. (1979). *The Presocratic Philosophers. Empedocles to Democritus*, volume II. Routledge Kegan, Londres.
- [Benveniste, 1929] BENVENISTE, E. (1929). *The Persian Religion according to the Chief Greek Texts*. Geuthner, Paris.
- [Bidez, 1945] BIDEZ, J. (1945). *Eos, ou Platon et l'Orient*. Hayez, Bruxelles.
- [Bidez et Cumont, 1938] BIDEZ, J. et CUMONT, F. (1938). *Les mages hellénisés*. Les Belles Lettres, Paris. 2 volumes.
- [Bottéro et al., 1996] BOTTÉRO, J., VERNANT, J.-P. et HERRENSCHMIDT, C. (1996). *L'Orient ancien et nous. L'écriture, la raison, les dieux*. Albin Michel, Paris. Réédition Hachette, coll. Pluriel en 1998.
- [Boyce, 1975] BOYCE, M. (1975). *History of Zoroastrianism*, volume I. E. J. Brill, Leyde.
- [Boyce, 1982] BOYCE, M. (1982). *History of Zoroastrianism*, volume II. E. J. Brill, Leyde.
- [Burkert, 1963] BURKERT, W. (1963). Iranisches bei Anaximandros. *Rheinisches Museum für Philologie*, 106:97–134.
- [Burnet, 1970] BURNET, J. (1970). *L'aurore de la philosophie grecque*. Payot, Paris.
- [de Menasce, 1973] de MENASCE, J., éditeur (1973). *Le troisième livre du Dēnkart*. Klincksieck, Paris. Traduction du pehlevi par Jean de Menasce.
- [Diels et Kranz, 1959] DIELS, H. et KRANZ, W. (1956–1959). *Die Fragmente der Vorsokratiker*, volume I–III. Weidmann, Berlin. Les deux premiers tomes ont été publiés en 1956 et le tome III en 1959.
- [Duchesne-Guillemain, 1953] DUCHESNE-GUILLEMIN, J. (1953). *Ormazd et Ahriman. L'aventure dualiste dans l'Antiquité*. P.U.F., Paris.
- [Duchesne-Guillemain, 1963] DUCHESNE-GUILLEMIN, J. (1963). Heraclitus and Iran. *History of Religion*, 3:34–49.
- [Duchesne-Guillemain, 1966] DUCHESNE-GUILLEMIN, J. (1966). D'Anaximandre à Empédocle : contacts gréco-iraniens. In *La Persia e il mondo greco-romano*, pages 423–431. Accademia Nazionale dei Lincei, Rome.
- [Duchesne-Guillemain, 1972] DUCHESNE-GUILLEMIN, J. (1972). La religion des Achéménides. *Historia*, 18:59–82.
- [Dumont, 1988] DUMONT, J.-P., éditeur (1988). *Les présocratiques*. Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, Paris.

- [Dumont, 1966] DUMONT, L. (1966). *Homo hierarchicus*. Gallimard, Paris. La première édition est publiée dans la collection Bibliothèque des Sciences Humaines en 1966. Elle a pour sous-titre : « Essais sur le système des castes ». Cette version est réimprimée en 1970 et 1976. En 1979, l'éditeur publie à nouveau ce texte mais dans une autre collection, Tel, et avec un autre sous-titre : « Le système des castes et ses implications ». Dans mes recherches, je n'ai trouvé aucune trace d'une édition datant de 1973 comme indiqué dans la note 22, mais il semble que Clarisse Herrenschmidt fasse référence à une édition parue dans la collection Bibliothèque des Sciences Humaines.
- [Fakouhi, 1992] FAKOUHI, N. (1992). *La conception de la politique dans le mazdéisme sassanide*. Thèse de doctorat, Paris 8. Thèse de doctorat sous la direction de Pierre-Philippe Rey non publiée.
- [Festugière, 1947] FESTUGIÈRE, A. (1947). Platon et l'Orient. *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, XXI:7–45.
- [Furley, 1987] FURLEY, D. (1987). *The Greek Cosmologists. The Formation of the Atomic Theory and its Earliest Critics*, volume I. Cambridge University Press, Cambridge.
- [Gauchet, 1986] GAUCHET, M. (1986). *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Gallimard, coll. Bibliothèques des Sciences Humaines, Paris. Il s'agit d'une réimpression de l'édition originale de 1985.
- [Gignoux et Tafazzoli, 1993] GIGNOUX, P. et TFAZZOLI, A. (1993). *Anthologie de Zâdspram*. Association pour l'avancement des études iraniennes, coll. Cahiers de Studia Iranica, Paris. Édition critique du texte Pehlevi, traduit et commenté.
- [Gnoli, 1974] GNOLI, G. (1974). Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides. *Acta Iranica, Hommage universel à Cyrus II*, pages 117–190.
- [Gray, 1929] GRAY, L. H. (1929). *Foundations of the Iranian Religions*. D.B. Taraporevala, Bombay.
- [Guthrie, 1965] GUTHRIE, W. K. C. (1965). *A History of Greek Philosophy. The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, volume II. Cambridge University Press, Cambridge.
- [Hartman, 1953] HARTMAN, S. S. (1953). *Gayômart. Étude sur le syncrétisme dans l'ancien Iran*. Almqvist Wiksells, Uppsala.
- [Herrenschmidt, 1987] HERRENSCHMIDT, C. (1987). Note sur la parenté chez les Perses au début de l'Empire achéménide. In SANCISI-WEERDENBURG, H. et KUHRT, A., éditeurs : *Achaemenid History, The Greek Sources*, pages 53–67. Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, Leyde.
- [Herrenschmidt, 1994] HERRENSCHMIDT, C. (1994). Le xwêtôdâs ou mariage « incestueux » en Iran mazdéen. In BONTE, P., éditeur : *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, pages 113–125. Editions de l'EHESS, Paris.

- [Herrenschmidt, 2002] HERRENSCHMIDT, C. (2002). Le Moi et les âmes. *Iranian Journal of Anthropology*, 1:17–22. Dans la note 19 de l'article, Clarisse Herrenschmidt annonce la publication de cet article pour le mois de mai 1993 dans les *Actes de la table ronde du centre d'Études sur le Proche-Orient ancien de Genève*. Je n'ai pas trouvé de trace de cet article dans les publications du CEPOA. Par contre, un article portant le même titre a été publié une dizaine d'année plus tard dans le premier volume de l'*Iranian Journal of Anthropology*.
- [Herrenschmidt et Kellens, 1994] HERRENSCHMIDT, C. et KELLENS, J. (1994). La question du rituel dans le mazdéisme ancien et achéménide. *Archives des sciences sociales des religions*, 85:45–67.
- [Huisman, 1984] HUISMAN, D. (1984). Leucippe. In *Dictionnaire des philosophes*, volume II, page 1581. P.U.F., Paris.
- [Hultgård, 1992] HULTGÅRD, A. (1992). Mythe et histoire dans l'Iran ancien : cosmologie et histoire du monde. In *From Mazdeism to Sufism. Recurrent Patterns in Iranian Religions*, pages 37–55. Paris.
- [Héritier, 1994] HÉRITIER, F. (1994). *Les deux sœurs et leur mère*. Odile Jacob, Paris.
- [Jaeger, 1966] JAEGER, W. (1966). *À la naissance de la théologie. Essai sur les présocratiques*. Éditions du Cerf, Paris.
- [Kellens, 1989] KELLENS, J. (1989). Les fravaši. In RIES, J., éditeur : *Anges et démons*, pages 100–114. Centre d'histoire des religions, Louvain. Actes du colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve, 25-26 novembre 1987.
- [Kellens, 1991] KELLENS, J. (1991). *Zoroastre et l'Avesta ancien. Quatre leçons au Collège de France*. Peeters, Paris, Louvain.
- [Kellens, 1995] KELLENS, J. (1995). L'âme entre le cadavre et le paradis. *Annuaire du Collège de France*, pages 697–705.
- [Kellens et Pirart, 1988] KELLENS, J. et PIRART, E. (1988). *Les textes vieil-avestiques*, volume I. Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden.
- [Kellens et Pirart, 1991] KELLENS, J. et PIRART, E. (1988–1991). *Les textes vieil-avestiques*, volume I-III. Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden. Les différents tomes ont été publiés successivement : en 1988 pour le tome I, en 1990 pour le tome II et en 1991 pour le tome III.
- [Legrand, 1987] LEGRAND, G. (1987). *Les présocratiques*. Bordas, coll. Pour connaître, Paris.
- [Lincoln, 1986] LINCOLN, B. (1986). *Myth, Cosmos and Society. Indo-European Themes of Creation and Destruction*. Harvard University Press, Cambridge.
- [Lincoln, 1988] LINCOLN, B. (1988). Embryological Speculations and Gender Politics in a Pahlavi Text. *History of Religions*, 27/4:355–365.
- [Lloyd, 1966] LLOYD, G. E. R. (1966). *Polarity and analogy : two types of argumentation in early Greek thought*. Cambridge University Press, Cambridge.
- [Lloyd, 1990] LLOYD, G. E. R. (1990). *Les débuts de la science grecque. De Thalès à Aristote*. La Découverte, Paris. La première édition de cet ouvrage date de 1974 aux éditions F. Maspéro.

- [Lévi-Strauss, 1949] LÉVI-STRAUSS, C. (1949). *Les structures élémentaires de la parenté*. P.U.F., Paris.
- [Lévi-Strauss, 1974] LÉVI-STRAUSS, C. (1974). Langage et société. In *Anthropologie structurale*, pages 63–75. Plon, Paris. Article précédemment publié en 1951 et intégré à ce recueil d'articles dont la première édition date de 1958.
- [Mac Kenzie, 1964] MAC KENZIE, D. N. (1964). Zoroastrian Astrology in the Bundahišn. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 27:511–529.
- [Macuch, 1991] MACUCH, M. (1991). Inzest im vorislamischen Iran. *Archäologische Mitteilungen aus Iran*, 24:141–154.
- [Molé, 1959] MOLÉ, M. (1959). La naissance du monde dans l'Iran préislamique. In *La naissance du monde*, volume 1, pages 301–328. Seuil, coll. Sources Orientales, Paris.
- [Molé, 1963] MOLÉ, M. (1963). *Le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne*. P.U.F., Paris.
- [Molé, 1967] MOLÉ, M. (1967). *La légende de Zoroastre*. Klincksieck, Paris.
- [Momigliano, 1980] MOMIGLIANO, A. (1980). *Sagesses barbares : les limites de l'hellénisation*. F. Maspéro, Paris.
- [Nyberg, 1975] NYBERG, H. S. (1975). Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes. *Acta Iranica*, 7:75–378. Cet article est une compilation de 3 articles précédemment publiés dans le *Journal Asiatique* sous le même titre. Les articles originaux sont parus en avril-juin 1929 (p. 193–310), en juillet-septembre 1931 (p. 1–134) et en octobre-décembre 1931 (p. 193–244). Ils ont été regroupés dans le numéro 7 de la revue *Acta Iranica* qui a pour sous-titre *Monumentum H.S. Nyberg IV*.
- [Pichot, 1991] PICHOT, A. (1991). *La naissance de la science. Grèce présocratique*, volume 2. Gallimard, coll. Folio Essais, Paris.
- [Pirart, 1992] PIRART, E. (1992). *Kayân Yasn (Yasht 19.9.96) : l'origine avestique des dynasties mythiques d'Iran*. AUSA, Barcelone.
- [Reitzenstein et Schaefer, 1926] REITZENSTEIN, R. et SCHAEFER, H. H. (1926). *Studien zum antiken Synkretismus*. B. G. Teubner, Leipzig, Berlin.
- [Robin, 1923] ROBIN, L. (1923). *La pensée grecque et les origines de la pensée scientifique*. La Renaissance du Livre, Paris. Cet ouvrage a été réédité en 1973 chez Albin Michel dans la collection L'Évolution de l'humanité.
- [Solovine, 1993] SOLOVINE, M., éditeur (1993). *Démocrite et l'atomisme ancien. Fragments et témoignages*. Pocket, coll. Agora, Paris. Révision de la traduction et commentaires de Pierre-Marie Morel.
- [Verlet, 1993] VERLET, L. (1993). *La malle de Newton*. Gallimard, coll. Bibliothèque des Sciences Humaines, Paris.
- [Verlet, 1996] VERLET, L. (1996). $F = m a$ and the newtonian revolution : an exit from religion through religion. *History of Science*, 34:303–346.
- [West, 1971] WEST, M. L. (1971). *Early Greek Philosophy and the Orient*. Clarendon Press, Oxford.

[Williams, 1990] WILLIAMS, A. V., éditeur (1990). *The Pahlavi Rivâyat accompanying the Dâdestân î dénig*, volume I–II. The Royal Danish Academy of sciences and letters, Copenhagen.

[Wismann, 1980] WISMANN, H. (1980). Réalité et matière dans l'atomisme démocratéen. In ROMANO, F., éditeur : *Democrito e l'atomismo antico*, volume Sicalorum Gymnasium XXXIII, pages 61–74. Università di Catania, Catane. Atti del Convegno internazionale, Catania 18-21 aprile 1979.

de KĒMI à BIRĪT NĀRI
Revue Internationale de l'Orient Ancien

Anthropogonies graphiques

Clarisse HERRENSCHMIDT

p. 117 – 132

Mise en page par Marie-Sophie BERCEGEAY,
Dans le cadre du cours de programmation éditoriale d'Éric GUICHARD
2014 – 2015
ENSSIB



Volume 1

Juin 2003

G IUT

Préface

Clarisse HERRENSCHMIDT est à la fois archéologue, historienne de l'antiquité, philologue et linguiste, ainsi que chercheur au Centre National de la Recherche Scientifique. Dans le cadre de ses nombreuses spécialités — les langues, les écritures, la culture perse, l'histoire et la religion mazdéenne —, elle publie de nombreux livres et articles, dont « Anthropogonies graphiques ». Cette étude paraît dans le premier volume de *De KÊMI à BIRĪT NĀRI*, *Revue internationale de l'Orient Ancien*, en juin 2003.

Cette version ayant été numérisée, mon travail a été d'en refaire la mise en page, ainsi que les notes de bas de pages qui reprennent les notes originales de l'auteur (avec appels cliquables), les notes marginales et la bibliographie.

Voici donc une version électronique de ce document, que j'espère davantage lisible et accessible.

Ce travail a été réalisé dans le cadre du séminaire “Programmation éditoriale”, supervisé par Éric GUICHARD, à l'Enssib, sur l'année universitaire 2014 – 2015.

Marie-Sophie Bercegeay, mars 2015.

Anthropogonies graphiques

Clarisse HERRENCHMIDT

2003. Réédition: printemps 2015

*A Françoise Héritier et Laura Slatkin,
Nicole Belmont et Corinne Fortier,
John Scheid et Jesper Svenbro.*

Résumé

L'auteur analyse trois mythes anthropogoniques, tels qu'ils apparaissent dans le *Poème d'Arahasis* [Lambert et Millard, 1969], le début de la *Genèse*, et, avec l'histoire de Pandore, dans la *Théogonie* et *Les Travaux et les Jours* [Hésiode, 1995] d'Hésiode, textes dont les langues et les écritures sont différentes. Ces anthropogonies ont néanmoins en commun le don, de la part du/des dieu(x) à l'Homme, du langage au travers d'un fluide. L'auteur tente de démontrer que les écritures ont servi de moule conceptuel où fut repensé l'anthropogonie dans ces trois cultures du fait du transfert du langage.

Abstract

Three anthropogonical myths are analyzed in this article: the anthropogony expressed in *Atrahasis, the Babylonian story of the Flood* [Lambert et Millard, 1969], the narratives of Adam's birth in the *Genesis* of the Bible, and Hesiod's history of Pandora in his *Theogony* and *Works and Days* [Hésiode, 1995]. These three myths are expressed in different languages and written in different writing systems and scripts; however, they show God or the gods giving language to Man through a fluide (spittle, words, voice). The author tries then to show that writing provided a frame in which rethinking the emergence of Man.

Dans un article traitant d'écriture et paru en 1999, on peut lire : « Les signes d'écriture des langues constituèrent le moule dans lequel les Anciens d'Orient et d'Occident des II^e et I^{er} millénaires avant notre ère, imaginèrent et écrivirent leurs anthropologies » [Herrenschmidt, 1999]. Cette annonce déjà ancienne, je voudrais aujourd'hui l'explicitier¹.

Sous la forme présente, brève mais programmatique, j'entends prolonger la problématique ouverte par Jack Goody [Goody, 1979, Goody, 1986, Goody, 1993, Goody, 2000] et la porter au cœur de l'une des conceptions sociales fondamentales, l'image de l'Homme, pour montrer le caractère conceptuellement fondateur de l'écriture pour les sociétés graphiques.

1. Les Anthropogonies graphiques ont été l'objet de présentations orales, la plus récente au Séminaire interne du Laboratoire d'Anthropologie sociale (02-04-2003) ; Marie Moisseff et P. Bidou m'ont encouragée par leurs remarques, comme Ph. Descola, M. Perrin et A. Testart, qui manifesta une si particulière écoute ; qu'ils trouvent ici l'expression de mes remerciements.

Le titre « anthropogonies graphiques » nécessite quelque explication. Il s'agit de montrer que l'écriture a servi de moule et de guide structurant, à des motifs, plus ou moins nombreux, propres aux récits mythiques racontant l'émergence de l'Homme : dès lors ces anthropogonies sont 'graphiques' en ce qu'elles sont informées par les signes et les systèmes d'écriture qui notent la langue dans laquelle elles sont écrites.

Nous allons donc travailler les mythes anthropogoniques de trois cultures antiques, la mésopotamienne d'expression akkadienne, l'hébraïque et la grecque, en partant des textes².

Ces mythes montrent, en ce qui nous concerne il s'agit du fait premier, que les dieux possèdent le langage et que leur création de l'humain se fait avec le modelage d'un prototype. Nous verrons que dans chaque mythe la matière première permettant sa fabrication est d'une part constituée de terre (ou d'argile et d'eau), d'autre part d'humeurs du corps comme la salive, la parole, l'haleine, la voix, fluides subtils qui constituent des vecteurs du langage — on y reviendra. On analysera également pour chaque mythe les analogies qu'entretiennent les étapes et modalités de l'émergence de l'Homme avec les signes et systèmes d'écriture qui notent la langue dans laquelle le mythe fut pensé, rédigé et donné à voir par l'écrit.

Enfin, on verra que ces récits au miroir des écritures, non seulement racontent l'émergence de l'Homme, mais donnent aussi une image de l'écriture, qui se profile comme une chose animée et métamorphique, plus ou moins humanoïde, machine à produire des signes entre les dieux et les hommes.

Deux remarques méthodologiques sont ici nécessaires. La première : ce sont le rapprochement et l'analogie qui constituent la méthode de mes investigations et descriptions ; or l'analogie a mauvaise réputation comme méthode scientifique. C'est pourtant celle qui s'indique et s'illustre dans les études d'anthropologie sémiologique, car l'analogie constitue le fondement des signes en leur désignation et la condition de possibilité psychique et sociale des langues et des écritures³. Les mots sont dans la *psychè* humaine identifiés à ce qu'ils nomment, et les signes écrits à ce qu'ils évoquent : c'est cet état de chose qui permet communication, échanges et sensations d'intercompréhension indispensables à un groupement humain. L'arbitraire du signe, s'il existe sans doute, n'est guère une réalité sociale.

Par ailleurs, il ne sera certes pas possible d'accomplir ici toute l'œuvre d'examen des documents, ni de prendre en considération les compositions entières, cosmogoniques, et/ou théogoniques, dans lesquelles sont enchâssées les anthropogonies, ni d'envisager les multiples questions posées par ces textes et couramment abordées⁴ par les spécialistes des trois aires culturelles concernées, car il y faudrait non pas un article mais un livre.

Fin de la page
118.

1. Mésopotamie

Parmi les anthropogonies de Mésopotamie d'expression akkadienne, seul sera pris en compte le *Poème d'Atrahasis* [Lambert et Millard, 1969, Bottéro et Kramer, 1989], datant du premier tiers du deuxième millénaire⁵, pour des raisons qui tiennent à son importance⁶ et au caractère limité de cet article.

Dans le *Poème d'Atrahasis* [Lambert et Millard, 1969], l'Homme n'existant pas encore, les grands dieux toujours oisifs sont confrontés à une grève des dieux mineurs qui ne veulent plus travailler pour leurs supérieurs. Il s'ensuit des négociations. Les

2. Mais sans rentrer dans toutes les questions philologiques et historiques que ces textes très connus et très interrogés ont suscités et susciteront encore. Que ce soit ici bien clair : ces lignes, qui proposent une lecture interne et comparatiste de documents célèbres, n'ont pas la prétention à l'exhaustivité aux plans philologique et bibliographique.

3. Un chien réel pour un francophone, c'est un [chien], chose identique au mot, et s'il se rend dans une contrée inconnue où il voit pour la première fois un coyote, il l'appellera « chien ».

4. Je pense aux questions de datation des textes bibliques, de composition, d'influences.

5. Toutes les dates, sauf indication expresse, se situent avant notre ère.

6. En effet, le Récit bilingue de la Création et de l'*Enuma Elish*, présupposent l'anthropogonie du poème d'Atrahasis, cf. [Bottéro et Kramer, 1989].

grands dieux se demandent alors comment faire un Homme, qui prendrait en charge à la place des dieux inférieurs les travaux nécessaires à leur vie, pour que tous les dieux soient désormais à la fête. Ils s'adressent alors à la déesse procréatrice⁷ :

(194) C'est toi la Matrice⁸, créatrice de l'humanité, crée donc un prototype d'Homme (lullû) qui portera le joug, qu'il porte le joug imposé par Enlil. Que l'Homme porte la corvée des dieux !

(198) Nintu ouvrit la bouche et dit aux grands dieux : "Il ne m'est pas possible de fabriquer des choses par moi-même, mais avec Enki⁹ cela est possible. Comme il peut purifier toute chose, qu'il me donne de l'argile et j'opérerai."

(204) Enki ouvrit la bouche et dit aux grands dieux. "Le premier, le septième et le quinzième jour du mois, je décrèterais une lustration avec bain. (208) Alors, que l'on immole un dieu et que se purifient les dieux (...?). (210) Avec sa chair et son sang, que Nintu mélange de l'argile et que du dieu (ilu) et de l'homme (awilu) soient mélangés ensemble dans l'argile et pour le reste des jours écoutons le tambour de la fête! (215) Par la chair du dieu, qu'en l'homme soit un esprit-post-mortem (weṭemmu "fantôme") qui caractérisera le vivant comme son signe, afin que ne soit pas oublié qu'existe l'esprit-post-mortem".

(218) Ensemble ils répondirent "oui", les grands Annunakû qui président aux destinées. (221) Aux premier, septième et quinzième jours du mois, il décréta une ablution purificatrice; (223) Wê-le-dieu¹⁰ qui avait de l'esprit-intelligent¹¹ (têmu), les dieux en leur assemblée l'immolèrent. Avec sa chair et son sang, Nintu mélangea l'argile, et pour le reste des jours, les dieux écoutèrent le tambour de la fête.

(227) Par la chair du dieu il y eut dans l'homme un esprit-post-mortem qui caractérisa le vivant comme son signe et ainsi il ne fut pas oublié qu'existe l'esprit-post-mortem.

(231) Une fois qu'elle eut malaxé cet argile, il appela les grands dieux Anunnaki et les grands dieux Igigi, (234) qui crachèrent sur l'argile. Puis Mami¹² ouvrit la bouche et dit aux grands dieux : "Le travail que vous m'avez commandé, je l'ai accompli. Vous avez immolé un dieu avec son esprit-intelligent et je vous ai débarrassés de votre lourde corvée".

Fin de la page
119.

Le manuscrit principal présente une lacune¹³; des manuscrits assyriens, qui nomment Éa et non Enki — mais il s'agit du même dieu des techniques — reprennent le récit plus haut et énoncent la suite des opérations.

Ainsi parla Éa...(2) Il soufflait à Mami une incantation qu'elle répétait. Après qu'elle a dit l'incantation, (4) elle mit les mains dans son argile. (5) Elle façonna quatorze pâtons d'argile, et en mit sept à droite et sept à gauche, puis

7. Cf. [Bottéro et Kramer, 1989, pp. 535 – 539], [Lambert et Millard, 1969, pp. 55 – 63]. Les numéros de lignes sont ceux de [Lambert et Millard, 1969] : on y trouvera aussi la liste des manuscrits. Le texte ici présenté est plus littéral que celui de [Bottéro et Kramer, 1989] et plus proche de [Lambert et Millard, 1969]. Je remercie très chaleureusement Rémo Mugnaioni pour son aide précieuse.

8. Je suis ici la traduction de [Bottéro et Kramer, 1989, p. 536 et sqq], dans la mesure où akk. *šas(s)uru*, rendu en « Birth-Goddess » in [Lambert et Millard, 1969] p. 54 et sqq., doit provenir du sumérien *sà-tùr* « utérus », c'est-à-dire « cœur + enfant ».

9. Enki est le dieu des techniques.

10. Le mot *ilu* « dieu » figure dans le nom propre divin : Wê-le-dieu.

11. J'ai conservé, comme dans [Bottéro et Kramer, 1989, 537-8 et 583], le mot « esprit » commun à *têmu* « esprit-intelligent, intelligence » et (*w*)*eṭemmu* « esprit-post-mortem, fantôme », à cause du jeu de mot akkadien, mais en le déterminant.

12. Mami, sage femme divine, se laisse identifier à Nintu « Dame de l'enfantement ».

13. [Bottéro et Kramer, 1989], p. 538; [Lambert et Millard, 1969] p. 60 restitue le texte, et le résultat est fort proche de ce que nous rapportons plus bas, si ce n'est que la scène se passe dans la « maison des destins », or la référence au « destin » des humains décidés par les dieux se retrouve plus loin.

elle éleva entre eux la brique. (7) . . . Qui couperait les cordons ombilicaux. (8) La sage experte avait assemblé deux fois sept matrices, sept produisirent des mâles, sept produisirent des femelles. Devant la (déesse) Matrice, créatrice de Destins, (12) on les apparia et les accorda deux par deux. (14) Et ainsi Mami traça-t-elle les règles pour la race des humains.

(15) Dans la maison d'une femme enceinte tenue à l'isolement, que l'on laisse la brique en place pendant sept jours, (16) en sorte que la dame des dieux, Mami l'experte, soit honorée. Que la sage-femme se réjouisse dans la maison de la femme tenue à l'écart et (18) quand la femme enceinte accouche, que la mère de l'enfant reste à l'écart.

Le Poème se poursuit, une fois l'Homme vivant sur la terre, avec les fléaux, famine, sécheresse, déluge, qu'imposent les dieux aux hommes qui font trop de bruit et Atrahasis, le Noé babylonien sauve l'humanité.

Le mythe introduit la raison du changement de nom de la déesse responsable de la procréation, l'origine de lustrations, de l'isolement, marqué par une brique, de la femme enceinte et accouchée, enfin rappelle la nécessité des rites adressés aux âmes des morts ; il dit la suprématie divine, les dieux parlent et décident, ainsi que la condition humaine, faite de naissance et de mort, de différence sexuelle et de soumission à la volonté des dieux qui écrivent les destins. Analysons ce fragment de mythe selon les questions suivantes : le dieu immolé et son nom, les substances qui rentrent dans la fabrication de l'Homme, l'Homme et ses rapports avec l'écriture.

Le dieu immolé, Wê-le-dieu, est inconnu au panthéon suméro-akkadien, il a été inventé pour son meurtre anthropogonique. J. Bottéro [Bottéro et Kramer, 1989] a partiellement analysé le mécanisme de l'invention de ce nom propre. Aux yeux des Mésopotamiens, écrit-il « les noms des êtres étaient leur propre nature-et-destin[...] Toute homonymie impliquait synonymie, *était* synonymie[...] En akkadien, 'homme' (au sens de l'espèce humaine) s'articulait à l'époque *awêlu-awîlu* et, dans ce mot, il y avait à la fois du *wê* (*aWÊlu*) et du dieu — en akkadien *ilu/elu* » [Bottéro et Kramer, 1989, p. 582]. Ce nom représente encore un autre jeu de mot. En effet, le texte (l. 223) dit qu'il est doué de *têmu* « esprit-intelligent » et que, grâce à sa chair mêlée à l'argile, l'Homme sera doté d'un *wetemmu*¹⁴ « esprit-post-mortem » (l. 228) : cette fois-ci, la syllabe *we* du nom divin fait passer de *têmu* à *wetemmu*, d'un mot à un autre¹⁵. Wê-le-dieu porte comme nom propre la syllabe qui incarne la ressemblance des mots « dieu » et « homme » et qui fait passer du mot « intelligence » au mot « fantôme ». Or cette syllabe s'écrit : ⁴𐎶 en cunéiforme ; ce signe a les valeurs syllabiques *we* (*wa, wi, wu*) et la valeur logographique GÊŠTU¹⁶ « oreille » : Wê-le-dieu se qualifie par l'« oreille »¹⁷. Il donne par son immolation la mortalité à l'Homme, par son nom du divin, un esprit qui survit après la mort et la caractéristique de l'oreille, par sa qualité propre il donne l'intelligence. En matière de langage, l'Homme entend et comprend.

Les matières avec lesquelles est fabriqué l'Homme consistent en la chair et le sang de Wê-le-dieu, l'argile et la salive de tous les dieux. L'argile représente un support neutre — puisqu'en Mésopotamie c'est le matériau de base. La chair et le sang constituent la matière vivante, qui établit la filiation entre les dieux et les Hommes. La salive est un fluide corporel¹⁸, qui participait en Mésopotamie de pratiques magiques,

Fin de la page
120.

14. Le mot est tantôt graphié *wetemmu*, tantôt *etemmu*.

15. [Bottéro et Kramer, 1989, p. 582 et sq.]. Ces jeux de mots concernent des mots qui ont des assonances semblables et ne sont pas de la même famille : *ilu* « dieu » et « homme » *awîlu* ; *têmu* « intelligence » et *wetemmu* « fantôme ». Ils ne sont pas précis, comme on s'y attend, ne tiennent pas compte de la voyelle *a* qui débute *awîlu*, de la longue *ê* de *têmu*, du redoublement du *m* de (*w*)*etemmu*.

16. Le logogramme peut se lire en akkadien *uznu* « oreille », mais encore autrement (PI).

17. Cette technique de connaissance fondée sur les diverses valeurs des signes des noms divins a été très développée en Mésopotamie et décrite par J. Bottéro [Bottéro, 1977].

18. Ici, fluide divin, les dieux étaient anthropomorphes en Mésopotamie. Le sang est également un fluide du corps, mais il est seul attesté, sans la chair du dieu immolé, dans le Récit bilingue de la Création et dans l'*Énuma Elish*, où il représente la matière vivante.

qui pouvait signifier « force » dans une métaphore du sperme, tandis que « ravalé sa salive » pouvait dire « accepter, se taire »¹⁹, à quoi s'ajoute la parole d'Éa-Enki soufflant l'incantation à Mami qui la répète. Or la parole (ou la voix) peut être considérée comme un fluide qui s'écoule de la bouche, portée par l'haleine, laquelle, projetée sur une paroi froide, devient de l'eau. Parole et voix présupposent souffle ou haleine, qui sont physiquement des gaz et en tant que tels des fluides.

Le programme conceptuel d'Enki annonce un fait supplémentaire (l. 215–217) : « Par la chair du dieu, qu'en l'homme soit un esprit-*post-mortem* qui caractérise le vivant comme son signe (*ittu*), afin que ne soit pas oublié qu'existe l'esprit-*post-mortem* », ce qui est répété dans sa réalisation (l. 228–230). Cette phrase évoque le rite que les Mésopotamiens devaient rendre aux âmes des morts pour les satisfaire. Que le fantôme soit le « signe »²⁰ de l'Homme vivant attire notre attention sur la présence du concept de « signe », puisqu'un fantôme désigne un mort qui appelle des rites de pacification. Le « signe » rappelle tout ce qui se trouve dans Wê-le-dieu en matière de nom, de mots, de signes écrits — que nous avons vu plus haut — et met en claire valeur tous les jeux graphiques.

Après l'incantation²¹, Mami façonna quatorze pâtons d'argile (l. 5) ; ainsi, la fabrication de l'Homme passe par une étape qui serait aussi celle de tablettes, supports de l'écriture cunéiforme.

Ces pâtons sont en amont de la différence sexuelle et figurent le moment où l'Homme est déjà comme un support de l'écrit et pas encore différencié en êtres humains sexués. Puis la séparation des pâtons et leur placement à gauche ou à droite de la déesse les transforme en « matrices » et une naissance est évoquée par la « brique » qui isole la parturiente (l. 6) et par une ligne incompréhensible du texte attestant le fait de couper le cordon ombilical. Ce sont ces quatorze matrices qui produisent, à droite, des mâles et, à gauche, des femelles (l.10), appariés ensuite deux à deux devant la (déesse) Matrice « créatrice de destins » (11–13). Or dans la tradition mésopotamienne, les dieux écrivaient la tablette des destins des humains²². Ainsi l'Homme est d'abord tablette, puis les hommes et les femmes reçoivent leur destin des dieux qui les ont en quelque sorte écrits et, enfin, un esprit survit après la mort, comme durent les écrits après leur scribe.

Par la suite, Mami trace enfin « les règles pour la race des humains » et le texte continue (l. 15–19) en fondant, dans et par le mythe, les règles sociales de l'isolement de la femme qui accouche et de la femme accouchée.

Avant de définir en quoi consiste l'anthropogonie graphique du Poème d'Atrahasis, commençons par décrire rapidement l'écriture qui note le mythe. Créée par les Sumériens puis empruntée par les Akkadiens et adaptée à leur langue, elle était faite de signes cunéiformes imprimés sur l'argile humide, molle et façonnée en tablettes ; la plupart de ses signes avaient diverses valeurs linguistiques : une ou plusieurs valeurs logographiques, une ou plusieurs valeurs syllabiques. Dans la mesure où un même signe pouvait se lire par (au moins) un mot sumérien et par (au moins) un mot akkadien de même sens, l'écriture cunéiforme était en quelque sorte polyglotte, c'est-à-dire partiellement détachée des langues qu'elle notait. Les savants qui rédigeaient le *Poème d'Atrahasis* connaissaient ces doubles registres des valeurs et des langues.

Le Poème d'Atrahasis commence par « lorsque les dieux ... l'Homme »²³, *inuma ilu awilum* : l'élégante assonance entre le nom de « dieu » et celui de l'« Homme » est mise au premier rang, poétiquement, et une anthropogonie graphique est d'abord un récit, qui réunit peut-être des compositions indépendantes. Ainsi les jeux de mots enrôlés dans l'invention du nom du dieu Wê-le-dieu devaient exister bien avant la

19. CAD, vol. R, *ru'tu*. Les logogrammes pouvant graphier ce mot reproduisent cette dualité de la salive : ÛH, signe composé avec l'image du pénis et quelque chose qui en sort, et UH4 signe proche de celui de la parole.

20. Le logogramme ISKIM pour « signe » combine un œil et une tablette !

21. Il s'agit sans doute d'une incantation de naissance, puisque la scène se passe dans la maison des destins et que de telles incantations sont connues en Mésopotamie, par ex. [Sanders, 2001].

22. Ce qui n'est pas explicite ici, mais bien connu ailleurs. Cf. [Bottéro, 1998].

23. Cet incipit a donné son titre à [Bottéro et Kramer, 1989], à quoi les auteurs ont ajouté « faisaient ».

rédaction du mythe, disant la proximité des dieux avec les Hommes, de l'intelligence avec le fantôme. Mais dans la rédaction, ces jeux de mots furent organisés dans un projet lié à l'écriture, puisque s'ajoutèrent des motifs venus d'elle : l'invention de Wê-le-dieu en son nom propre, le jeu sur le signe qui peut se lire comme la syllabe *we* ou comme le mot pour « oreille », la préparation de l'argile avec les fluides véhicules du langage, la fabrication de l'Homme comme pàton-tablette, doué d'un destin écrit par les dieux et d'un fantôme qui lui survit comme un texte survit à son scribe. Enfin, si le fantôme est « signe de l'Homme vivant », l'homme vivant pourrait bien être symétriquement le signe des dieux.

L'anthropogonie du Poème d'Atrahasis est très expressément une « anthropogonie graphique », car l'émergence de l'Homme y est pensée selon la technique et les possibilités de l'écriture cunéiforme notant l'akkadien.

Mais cette émergence de l'Homme dans le moule des signes montre autre chose de très étonnant. Les dieux donnent le langage et pour cela, ils mélangent à l'argile leurs fluides linguistiques — salive et parole incantatoire. De ce mélange, il ne sort point une pâte commune, car cette matière n'est pas inerte. Les pàtons une fois séparés, organisés en groupes, comptés, se métamorphosent en « matrices », le texte ne disant pas comment. Ces matrices, placées à gauche de la déesse donnent des femmes, à droite, des hommes, sans que l'on sache, une fois de plus, comment. Autant dire que le langage, mêlé à la matière, produit une puissance métamorphique et créatrice, en aval des dieux et en amont des hommes.

Une anthropogonie graphique propose deux explications, ce qu'il en est de l'émergence de l'Homme et ce qu'il en est de l'écriture, artifice humanoïde métamorphique.

2. Israël

L'anthropogonie hébraïque a plusieurs expressions bibliques ; les deux plus connues — et non les plus anciennes — se trouvent dans la *Genèse*, *Gen.* 1, 26 – 27 et *Gen.* 2, 4 – 24 ; ces passages appartiennent à deux récits différents de la création du monde : le premier, plus cosmogonique, nomme Élohim, le second, plus anthropogonique, nomme Yahvé Élohim ; la critique admet que le second (*Gen.* 2, 4 – 24) est plus ancien que le premier²⁴.

La première anthropogonie, *Gen.* 1, 26 – 27, arrive au sixième et dernier jour de la création, où Élohim commence par commander à la terre de produire « les animaux selon leur espèce : bestiaux, reptiles, bêtes sauvages (*Gen.* 1, 24) » et continue en faisant l'homme.

(*Gen.* 1, 26 – 27) Élohim dit : “Faisons un Homme (’DM, Adam) à notre image, à notre ressemblance ! Qu'ils aient autorité sur les poissons de la mer et les oiseaux des cieux, sur les bestiaux et toutes les bêtes sauvages et sur tous les reptiles qui rampent sur la terre !” Élohim créa donc l'Homme à son image, à l'image d'Élohim il le créa. Il les créa mâle et femelle²⁵.

La seconde est beaucoup plus rapide sur la cosmogonie et plus précise sur l'anthropogonie, en même temps qu'elle annonce la chute.

(*Gen.* 2, 4b – 5) Au jour où Yahvé Élohim fit la terre et le ciel il n'y avait encore aucun arbuste des champs et aucune herbe des champs n'avait encore poussé, car Yahvé Élohim n'avait pas fait pleuvoir sur la terre et il n'y avait pas d'Homme pour cultiver le sol, (6) mais un flux montait de la terre et mouillait toute la surface du sol. (7) Yahvé Élohim façonna l'Homme (נשמה, 'adam) avec de l'argile du sol (אדמה, 'adamah) et il insuffla dans ses narines une haleine (נשמה, 'nišmah) de vie et l'homme devint un être animé (נפש, nepheš).

24. Ils sont traités ici ensemble, car dépendent du même système d'écriture.

25. Il est difficile de choisir une traduction de la *Genèse* ; je me suis servie de celle de la Pléiade, de mes cours d'hébreu, du texte d'Arnaud Sérandour, que je remercie très chaleureusement. J'ai aussi beaucoup profité du beau livre de P. Bordreuil et F. Briquel-Chatonnet [Bordreuil et Briquel-Chatonnet, 2000].

(8) Yahvé Élohim planta un jardin en Éden. (...) (2,15) Yahvé Élohim prit l'homme et l'établit dans le jardin d'Éden pour le cultiver et le garder. (...) (Gen, 2; 18) Yahvé Élohim dit : "Il n'est pas bon que l'Homme soit seul. Il faut que je lui fasse une aide qui lui soit assortie". (19) Yahvé Élohim modela encore du sol toutes les bêtes sauvages et tous les oiseaux du ciel, et il les amena à l'Homme pour voir comment celui-ci les appellerait : chacun devait porter le nom que l'Homme lui aurait donné. (20) L'Homme donna des noms à tous les bestiaux, aux oiseaux du ciel et à toutes les bêtes sauvages, mais, pour un Homme il ne trouva pas d'aide qui lui fût assortie. (21) Alors Yahvé Élohim fit tomber une torpeur sur l'Homme qui s'endormit. Il prit une de ses côtes et referma la chair à sa place. (22) Puis, de la côte qu'il avait tirée de l'Homme, Yahvé Élohim façonna une femme (אִשָּׁה, 'ishah) et l'amena à l'Homme (אָדָם). (23) Alors celui-ci s'écria : "Pour le coup, c'est l'os de mes os et la chair de ma chair ! Celle-ci sera appelée femme (אִשָּׁה, 'ishah), car elle fut tirée de l'homme (אִישׁ, 'ish) celle-ci !

Dans ces passages, il n'est pas question d'écriture de façon directe ; pour rentrer dans les relations entre l'anthropogonie et les signes qui l'écrivent, nous ne pouvons pas plonger dans les manuscrits de la même façon que lors de l'analyse des faits mésopotamiens, parce que nous ne disposons pas de manuscrits hébraïques anciens complets²⁶. S'il existe une influence conceptuelle de l'écriture sur l'anthropogonie, il faut la chercher dans la structure du mythe et son rapport avec le mode d'écrire l'hébreu ancien.

Commençons par visiter l'histoire de l'écriture hébraïque et citons J. Naveh²⁷ : « Parmi les acquis culturels des habitants de Canaan que les Hébreux adoptèrent après leur conquête, se compta l'écriture. (...) Les Hébreux écrivirent avec l'écriture qui servait à leur voisins cananéens et phéniciens » ; elle fut donc à l'origine strictement consonantique²⁸. Et ceci a une certaine importance, car les signes d'un pur alphabet consonantique constituent des signes différents de ceux d'un alphabet qui note consonnes et voyelles. Quand le scripteur écrit en alphabet consonantique, il retire les voyelles qu'il prononce de la graphie ; quand le lecteur lit, il les rajoute dans le processus même de lecture, mais ne peut le faire que s'il connaît la langue et s'il sait à peu près de quoi le texte parle. Car l'écriture purement consonantique est contextuelle : la connaissance du contexte est une quasi condition à la lecture [Herrenschmidt, 1990]. En quelque sorte, les signes d'un alphabet consonantique valent pour une syllabe virtuelle²⁹, dont la forme Consonne + Voyelle est constante, dont la consonne seule est évoquée³⁰ et la voyelle reste indéterminée.

Mais l'écriture hébraïque déploya des *matres lectionis* "mères de lecture". Ce sont des signes pour certaines consonnes : Y, W et H, qui dans ce cas ne valent ni pour une syllabe virtuelle, ni pour une consonne, mais pour une indication de voyelle, par exemple *i*, *e*, *ou* et *a*. Rien dans l'écriture ne montre s'il faut lire ces signes comme des consonnes ou des indications de voyelles³¹.

Voyons maintenant les acteurs de l'anthropogonie hébraïque. Élohim est caractérisé par l'esprit-souffle (רוּחַ, *rouah*) sa parole est acte et, donne forme au cosmos en nom-

26. Les fragments de Qumrân sont bien insuffisants ; cf. [Garcia Martinez, 1992], et surtout [Ulrich *et al.*, 1994].

27. Naveh [Naveh, 1987, p. 65] date l'emprunt des XII^e- XI^e siècles et pense que les Hébreux eurent la même écriture que leurs voisins pendant deux cents ans, puis usèrent peu à peu de *matres lectionis*. Grand merci à F. Schmidt pour le livre.

28. Cf. [Naveh, 1987, p. 62], et [O' Connor *et al.*, 1996].

29. Cf. [Gelb, 1973]. Gelb n'emploie pas le terme de syllabe « virtuelle ». [Durand et Christin, 1977, Herrenschmidt *et al.*, 1998].

30. Le signe pour une consonne est une matrice articulatoire, qui indique au lecteur, comment positionner les muscles de son appareil phonatoire pour prononcer cette consonne ; mais la consonne concrète reste imprononçable sans son vocalique.

31. Ce sont des matrices articulatoires dont le son est réalisé de façon vocalique. Il existe un rapport assez flou entre la consonne et la voyelle indiquée par le même signe ; mais en position finale *ʾ* et *ו* notèrent -i et -ou, et de fait les semi-consonnes consonnes *y* et *w* sont articulatoirement proches des voyelles *i* et *ou* ; le signe *א* servit à indiquer -a, -e, et -o [Naveh, 1987, p. 76].

mant les grands étants, le jour, la nuit, le ciel, la terre, les mers (*Gen.* 1 ; 5, 8, 10). Ce faisant, il décide de l'étroit rapport qui unit les choses du monde qui forment le cadre de vie des animaux et de l'Homme, ciel, terre, mers, et ses cycles immuables, jour/nuit, à leur nom dans sa langue, l'hébreu. Élohim arrime les mots hébraïques au cosmos et vice versa.

Adam, l'homme prototypal est fait de la glaise du sol, préalablement humidifiée (*Gen.* 2 ; 6) : son nom (אָדָם, 'Adam) est relié par la langue à celui du sol (אָדָמָה, 'adamah) ; il est à la fois singulier et pluriel, il reçoit les pronoms du masculin singulier et du pluriel (*Gen.* 1, 27) ; sans être proprement sexué, il est du côté du masculin³². Il reçoit l'haleine de vie, fluide respiratoire et support de parole et devient un « être animé » doté d'une gorge où circule l'haleine, et, doué d'une puissance secondaire dans la langue, mais d'une puissance quand même, il nomme les animaux.

Continuant son programme, Yahvé Élohim l'endort de façon surnaturelle : Adam en état de torpeur, d'abandon inconscient, perd un morceau de son corps.

Yahvé Élohim fabrique la femme à partir de la côte d'Adam, sans le don de l'haleine. Dès lors qu'elle lui fait face, Adam nomme son genre « femme » (אִשָּׁה 'išah) et le sien « homme » (אִישׁ 'iš). Les noms « femme » et « homme », ont des assonances communes³³.

Voyons si dans la Genèse peut se lire une anthropogonie graphique. Le texte ne produit pas d'allusion directe à l'écriture et ses techniques, comme le fait le Poème d'Atrahasis, mais des analogies entre les récits et la structure de la graphie existent, quoique limitées.

Adam prototypal est singulier et pluriel ; de même, les signes d'un alphabet consonantique (honnis les *matres lectionis*) valent pour une syllabe, c'est à dire pour deux sons, qui pourraient être graphiés avec deux signes. Adam n'est pas vraiment sexué, mais se trouve du côté du masculin ; de même, les signes d'un alphabet consonantique ne notent pas une consonne, mais une syllabe virtuelle dont seule la consonne est clairement connue (associée au masculin, on y reviendra).

Adam endormi, inconscient, aboli en tant qu'être de langage, perd une part de lui-même pour faire place à sa différence. Ceci est analogue à la *mater lectionis* : signe qui perd son caractère de syllabe virtuelle et son évocation d'une consonne, signe dont l'aspect consonantique s'abolit pour indiquer un son vocalique (et non pas écrire une voyelle de façon indépendante).

Ici s'arrêtent les analogies entre anthropogonie et écriture. La création de la femme n'entretient pas de rapport avec les signes d'écriture.

Dès que la femme advient à l'existence, Adam parle (jusque là il n'a pas pris la parole), nomme la femme, puis se nomme lui-même ; l'advenir de la femme signifie l'advenir de l'être humain mâle, comme la prononciation de la voyelle permet celle de la consonne dans la pratique de l'articulation phonique — nous associons ici voyelle et féminin, on y reviendra. Seulement ceci ne concerne plus l'écriture et ses signes, mais la parole dans la langue, ce qui n'est pas la même chose. Or les mythes cosmogoniques et anthropogoniques de la *Genèse* donnent une très grande importance à la langue : (Yahvé) Élohim fixe le cosmos et les noms de ses composants majeurs, il crée par la parole en hébreu.

Si la langue a une plus grande importance que l'écriture, si l'anthropogonie graphique hébraïque semble limitée et plus pauvre que la mésopotamienne et la grecque, il est néanmoins vraisemblable que ce soit l'alphabet consonantique avec *matres lectionis* lectionis qui a pu servir de référence à la création de l'Homme générique et de sa différence.

Au cours de notre cheminement, les associations se sont imposées entre la consonne, son signe et le masculin, entre la voyelle et le féminin. Elles ne viennent pas du texte hébraïque. Au demeurant c'est bel et bien la tradition juive qui inventa l'appellatif 'emgeriya, latin *mater lectionis*, « mère de lecture », qui semble apparaître chez un gram-

32. Comme le montrent les pronoms. Philon d'Alexandrie a longuement défendu l'idée d'un Adam, prototype humain, asexué et à la fois mâle et femelle, c'est-à-dire surplombant la différence sexuelle. Je remercie M.-L. Desclos et F. Schmidt de m'avoir conseillé sa lecture.

33. Cf. Briquel-Chatonnet, 25, p. 145.

mairien juif du ^x^e siècle, Dounash ibn Labrat ³⁴, pour dénommer les lettres à lire de façon vocalique et non pas consonantique. Mais le fondement de ces associations peut se présenter comme tel ; selon les caractéristiques de son organe sexuel, la femme est associée à l'ouvert ; selon les siennes, l'homme est associé au dur et au resserré. Or les voyelles nécessitent que l'appareil phonatoire soit ouvert et non crispé et les consonnes qu'ils soit serré ou bloqué. Il est probable que les Anciens aient étudié les sons de la langue puisqu'ils ont évincé les voyelles de l'écriture, observé leurs articulations diverses, senti la proximité articulatoire de certaines consonnes avec certaines voyelles, il est possible qu'ils aient induit la ressemblance entre voyelle et féminin, consonne et masculin, et projeté cette ressemblance sur les signes qui notent ces sons ³⁵. Comme nous le verrons, les Grecs ont également assimilé la femme, la voyelle et le signe pour la voyelle — ce qui constitue un encouragement à poursuivre.

Venons-en au langage, aux fluides et pour finir à l'écriture. La création de la femme, qui reçoit la vie de l'Homme et n'est donc pas un animal, se fait sans le don de l'haleine. Ceci constitue le contre-exemple dont nous avons besoin pour étayer l'hypothèse précédente, où l'écriture serait la matérialisation d'un fluide qui véhicule le langage. Si ce fluide est donné un être humain en cours de création, alors son équivalent graphique existe dans l'écriture et tel est le cas d'Adam, prototype, puis être humain mâle, dont l'équivalent graphique, la consonne, est écrite. Si nul fluide n'est donné à un être humain en cours de création, ici la femme, alors son équivalent graphique, la voyelle, n'existe pas dans l'écriture.

L'anthropogonie graphique hébraïque, qui paraît limitée parce que l'émergence de la femme se trouve hors de son champ, l'est encore en ce qui concerne l'image de l'écriture. Adam endormi, prototype humain plus ou moins masculin, en train de donner vie à la femme sa différence et de devenir un être humain mâle prêt à parler, est un équivalent des pâtons-tablettes mésopotamiens, se transformant en matrices aptes à produire des humains sexués. L'image de l'écriture consiste ici en Adam en état de torpeur, ni mort ni vif, qui se réveille et enfin parle, hors du contrôle divin.

Fin de la page
125

3. Grèce

Le dossier des mythes anthropogoniques grecs n'est pas simple. Nous ne retiendrons ici que le mythe de Pandore qui constitue, comme l'écrivit Nicole Loraux « le seul mythe d'origine qui se soit imposé sans contestation et sans rival dans la tradition grecque » ³⁶.

Le mythe de Pandore est présent dans les deux œuvres d'Hésiode certaines qui nous sont parvenues, la *Théogonie* et *Les Travaux et les Jours*. Hésiode, peut-être le premier auteur de la tradition grecque, semble avoir fait œuvre au cours du VII^e siècle ou, plus précisément, entre 720 et 700 ³⁷ ; parallèlement, les premiers documents écrits en alphabet grec connus de nous datent de 750 – 740, ce qui ne veut pas dire qu'ils soient les plus anciens. Comme l'écrit Monique Trédé avec prudence « L'œuvre d'Hésiode ne peut être considérée comme une composition purement orale. » ³⁸.

La Théogonie raconte l'ordonnement du cosmos en même temps que la genèse des dieux, leur génération et la séparation des Hommes d'avec les dieux. Au milieu

34. Je dois cette indication à M. Ph. Cassuto, par l'intermédiaire de G. Dorival, que je remercie tous deux.

35. Il m'est par ailleurs arrivé, au cours de mes recherches sur ce sujet, de parler à des orthophonistes ; l'une d'entre elles avait trouvé la méthode suivante pour aider des enfants qui ne pouvaient ni lire ni écrire. Elle leur expliquait que pour écrire, il fallait marier un papa — consonne avec une maman — voyelle. Sur certains enfants, cette "méthode" avait un bon résultat. La praticienne ne chercha ni à la théoriser, ni à la publier.

36. [Loraux et Bonnefoy, 1989] ; 811-816 ; p. 814. Notre analyse de ce mythe est unidimensionnelle, au contraire de ce qu'ont fait les hellénistes qui l'ont récemment travaillé, cf. [Blaise *et al.*, 1996], 567 p.

37. On trouve chez G. Nagy [Nagy, 1990, p. 37], la date approximative « du VIII^e siècle ». Claude Terreaux [Hésiode, 1995, p. 8] se fonde sur des éléments autobiographiques d'Hésiode (*Travaux*, v. 654) et historiques pour proposer cette datation, inéliminable et indémontrable.

38. [Saïd *et al.*, 1997, p. 57]. G. Nagy [Nagy, 1990, p. 39-40] pense « que l'on peut en théorie éliminer l'écriture comme facteur de composition des poèmes homériques et hésiodiques ».

de passions et de rages, Zeus prend le pouvoir sur son père Cronos et instaure la dignité des Olympiens. Ses conflits avec les Titans fils de Japet mettent Prométhée au premier rang, lui qui trompa Zeus lors d'un sacrifice en lui donnant la mauvaise part et la bonne aux Hommes (« le genre humain », *anthrôpos*). Ce dernier pour se venger de Prométhée et ruiner les Hommes fait créer la femme.

Citons la *Théogonie* ([Hésiode, 1995], v. 562 – 616)³⁹ :

Depuis lors, bien sûr sa colère sans cesse en mémoire, il refusait de donner aux frênes la force ardente du feu infatigable pour les Hommes mortels habitants sur la terre. Mais le brave fils de Japet le dupa : il déroba le feu infatigable — son éclat visible de loin — au creux de la tige d'une fêrle ; et cela mordit au vif, au fond de l'être, Zeus qui gronde dans les hauteurs, cela lui emplit le cœur de bile, de voir le feu chez les Hommes — son éclat visible de loin. (570) Aussitôt, il forgea un mal pour les hommes. Prenant de la terre, le très illustre Boiteux modela la semblance d'une vierge respectée, en vertu des vœux du fils de Cronos. La déesse aux yeux clairs, Athéna, la ceignit, la para d'un vêtement éblouissant de blancheur ; de la tête aux pieds elle l'enveloppa, de ses mains, d'un voile savamment brodé — une merveille pour les yeux ! Et autour, en fraîches couronnes, ce furent les fleurs des prés — couronnes désirables. — que Pallas Athéna disposa.

(578) Puis, sur sa tête, elle posa un diadème d'or, œuvre du très illustre Boiteux en personne : il s'y était appliqué de main experte, pour s'attirer les bonnes grâces de Zeus père. On y voyait forgées en mille ciselures savantes — une merveille pour les yeux ! — toutes les bêtes brutes que, pour l'effroi de tous, nourrissent terre et mer ; il y en disposa, lui, des milliers — et la grâce soufflait sur toutes : elles étaient merveilleuses ; on les eût cru vivantes et prêtes à donner de la voix (*φωνήεις*).

(585) Puis, quand il (Zeus) eut donc forgé un beau mal, en contrepartie d'un bien, il l'amena au jour, à l'endroit même où se trouvaient les autres dieux et hommes, toute fière de sa parure, don de la déesse aux yeux clairs, fille d'un père plein de force. Et l'émerveillement tenait cois dieux immortels et hommes mortels à la vue de la profondeur de la ruse : contre elle, les hommes (*ἄνθρωπος*) ne peuvent rien.

(590) C'est de celle-là, en effet, que provient la funeste engeance du peuple des femmes (...), grand fléau pour les mortels : elles habitent avec les hommes (*ἄνθρω*) et de Pauvreté maudite ne se font pas les compagnes ...

Les Travaux et les Jours sont un « poème des hommes », qui fait l'éloge de Zeus régnant, où Hésiode distingue la bonne rivalité de la mauvaise, prône l'acharnement au labeur, donne des conseils pour le travail agricole et dit la condition humaine au travers de deux mythes, celui de Pandore et celui des races. La condition humaine, telle que l'a voulue Zeus, c'est le travail et la différence sexuelle (vers 42 – 79) :

(42) Car leur subsistance est tenue cachée aux Hommes (*ἄνθρωπος*) par les dieux ; sinon, tu travaillerais un jour sans effort, pour avoir de quoi vivre pendant un an sans rien faire. Aussitôt, tu pendrais le gouvernail au-dessus de la fumée, et c'en serait fini du travail des bœufs et des mules patientes.

(46) Mais Zeus, les entrailles pleines de bile, l'a cachée, parce que le rusé Prométhée l'avait joué. Oui c'est à cause de cela qu'il a préparé d'amers chagrins pour les Hommes : il leur cacha le feu. Mais le vaillant fils de Japet, encore lui, le déroba pour les Hommes, au sage et rusé Zeus, dans le creux d'une fêrle, sans se faire voir du dieu qui lance la foudre. Et, plein de bile, Zeus qui assemble les nuées lui dit : « Fils de Japet aux pensers subtils entre tous, tu peux te réjouir, toi qui a volé le feu et trompé mon intelligence,

39. J'ai en général suivi les lectures et traductions de A. Bonnafé. [Hésiode, 1993] ; pour *Les Travaux*, j'ai aménagé le texte traduit par Claude Terreaux, [Hésiode, 1995], dans la note 37.

du grand malheur qui vous frappera toi et les hommes (άνήρ) à naître ! En contrepartie du feu je leur donnerai, moi, un mal qui fasse leurs délices à tous dans leur cœur, un mal bien à eux, qu'ils entoureront d'amour."

(59) Il dit et éclate de rire, le père des dieux et des hommes (άνήρ) ; et il commande à l'illustre Héphaïstos de pétrir sans tarder un mélange d'eau et de terre, d'y mettre la parole (αύδή) et les forces d'un être humain (άνθρωπος) , et de lui donner la forme d'une vierge, belle et désirable, semblable à une déesse immortelle. Athéna lui apprendra ses travaux, à tisser les beaux ouvrages sur le métier. À l'entour de son visage, Aphrodite d'or répandra la grâce, le douloureux désir, les soucis dévorants. Hermès, enfin, le messager tueur d'Argos, reçoit l'ordre de mettre en elle un esprit de chienne et des manières retorses.

(69) Il dit et tous obéissent au seigneur Zeus, fils de Cronos. Sans tarder, l'illustre boiteux prend de la terre et façonne la semblance d'une vierge, inspirant le respect, selon le vouloir du Cronide. La déesse aux yeux pers, Athéna, la pare d'une ceinture. Autour de son cou, les Grâces divines, l'auguste Persuasion, mettent des colliers. Les Saisons aux beaux cheveux la couronnent de fleurs printanières. Pallas Athéna revêt son corps d'une parure. Et dans sa poitrine le Messager, tueur d'Argos, apprête mensonges, mots trompeurs, manières retorses, ainsi que le veut Zeus aux lourds grondements. Puis, le héraut des dieux met en elle la voix (φωνή) et nomme cette femme Pandore, parce que c'était tous les habitants de l'Olympe qui faisaient présent du malheur aux hommes qui mangent le pain.

Nous cherchons à savoir si le mythe de Pandore peut figurer une anthropogonie graphique. Comme dans ces deux versions du mythe il n'est pas question d'écriture, nous devons, pour y parvenir, faire la comparaison des structures et des histoires, celle de l'écriture et celle de Pandore.

Rappelons d'abord rapidement l'histoire de l'écriture de la langue grecque. Elle fut graphiée dans le monde mycénien par un syllabaire complexe⁴⁰ (linéaire B) jusque vers 1200 avant notre ère ; puis l'écriture de la langue grecque disparut⁴¹. Elle fut à nouveau notée vers 750 – 740 avant notre ère, sans doute auparavant ; des Grecs empruntèrent l'alphabet consonantique aux Phéniciens et l'adaptèrent à leur langue, en inventant la graphie des voyelles avec signes autonomes. Tel quel, l'alphabet complet grec semble bien plus proche de la notation de la parole que toutes les écritures qui l'ont précédé : cunéiformes de Mésopotamie, d'Iran, d'Asie Mineure, graphies égyptiennes, alphabets consonantiques, linéaire B⁴².

Revenons au mythe de Pandore. Les Hommes sous leur forme générique (άνθρωπος : *Théogonie* [Hésiode, 1993, v. 121 passim], *Travaux* [Hésiode, 1995, 49, 51]) sont là dès le départ ; sous leur forme sexuée (άνήρ) ils sont présents dans le titre de Zeus (et ailleurs : « les hommes à naître ») qui est souvent appelé « père des dieux et des hommes » (άνήρ : *Théogonie* [Hésiode, 1993, v. 542] et *Travaux* [Hésiode, 1995, v. 56 etc.]), à la différence de ce qui se passe dans la *Genèse*. Ils sont dénués d'origine et ne parlent pas. Au plan de l'écriture, ils peuvent représenter une écriture antérieure, déjà là et donc sans origine, notant seulement les consonnes, associées au masculin ; or les Grecs, plus tard en effet, conçurent les consonnes comme ἄφωνος « sans son, sans voix »⁴³.

Les dieux fabriquent l'artifice admirable, Pandore prototype féminin de terre et d'eau, semblable à une déesse ; elle est pourvue de la voix (φωνή [Hésiode, 1995, 79]), or en grec, "voyelle" se dit φωνήου τάφωνήεντα « sons qui ont de la voix » [Svenbro, 1988, p. 156]. Nous retrouvons ici l'association : homme, consonne et signe pour la consonne, ainsi que femme, voyelle et signe pour la voyelle.

40. Syllabaire complexifié par l'usage de logogrammes.

41. Sauf à Chypre.

42. L'écriture boustrophédon archaïque semble imiter les mouvements non seulement d'un bœuf labourant un champ, mais du fluide de la parole orale, qui monte et descend selon l'intonation et circule.

43. Bien entendu les Grecs n'ont pas considéré les signes de l'alphabet consonantique phénicien comme valant pour une syllabe virtuelle : ils y ont vu des représentations de consonnes.

Dès que Pandore, la femme, est là qui s'unit aux Hommes ἄνθρωπος, ils s'appellent « être humain mâle » (ἀνήρ; *Théogonie* [Hésiode, 1993, 592], *Travaux* [Hésiode, 1995, 82]); au plan de l'écriture, ceci est analogue au fait que le signe pour la consonne d'un alphabet complet et l'homme ne sont respectivement tels que face au signe pour la voyelle d'un semblable alphabet et à la femme (et vice versa). Dans un texte grec, il y a mélange de signes féminins pour voyelles et de signes masculins pour consonnes⁴⁴.

Ces formes analogiques peuvent faire admettre que l'histoire de Pandore soit une anthropogonie graphique. Mais avant de poursuivre, il convient de voir une possible allusion à l'écriture dans la *Théogonie* [Hésiode, 1993], exprimée avec les « voix » ou « voyelles », qui typifient l'alphabet grec.

Le diadème forgé par Héphaïstos pour Pandore (*Théogonie* [Hésiode, 1993] 578 – 584) fait penser au bouclier d'Achille forgé par le même dieu au chant XVII de l'*Illiadé*. Des hommes et des bêtes figurent sur le bouclier d'Achille, dont Homère ne dit pas qu'ils sont si vrais que l'on attend qu'ils parlent. Mais les animaux visibles sur le diadème de Pandore sont si merveilleusement faits qu'on « les eût cru vivants, prêts à donner de la voix (φωνήεις) » (v. 584). Hésiode dit son jeu : sa *Théogonie* [Hésiode, 1993] n'est pas l'*Illiadé*. Les animaux modelés de son poème pourraient parler, parce qu'ils sont écrits avec des signes qui parlent par eux-mêmes. Comme les animaux du diadème, ainsi sont les signes pour les voyelles : des images à entendre.

Sur la question des fluides, la *Théogonie* [Hésiode, 1993] montre l'assimilation de la parole à un fluide, fait courant en Grèce : on peut lire par exemple au vers 97 : « Suave est la parole (αὐδή) qui coule (ῥέει) de sa bouche ! ». Par ailleurs, le récit des *Travaux* [Hésiode, 1995] qui donne à lire que Pandore doit recevoir la parole (v. 61) et reçoit la voix (v. 79), remplit l'exigence que nous avons vue plus haut à propos de la *Genèse* : si un fluide susceptible d'être porteur du langage est donné à un être humain en cours de fabrication, alors sa métaphore graphique sera écrite. Pandore reçoit la voix et les voyelles grecques sont écrites avec des signes autonomes.

Nous avons vu qu'une anthropogonie graphique dit ce qu'il en est de l'écriture, dans un langage plus ou moins crypté. Pour observer ce qui se passe chez Hésiode, il nous faut comparer dans *Les Travaux et les Jours* [Hésiode, 1995], le projet de Zeus pour la fabrication de Pandore et sa réalisation, qu'affectent de nettes différences.

Dans le projet (*Travaux* [Hésiode, 1995, 59–68]), Zeus ordonne à Héphaïstos i) de tremper de l'eau et de la terre, ii) d'y mettre la parole et les forces d'un être humain, iii) de former une belle vierge semblable aux déesses. Athéna lui apprendra le tissage; Aphrodite la dotera de séduction et Hermès d'un esprit de chienne et de manières retorses. Dans la réalisation (*Travaux* [Hésiode, 1995, 79–82]), Héphaïstos fait le modèle de terre et lui donne la forme d'une respectable vierge; Athéna la pare d'une ceinture et ajuste sa parure; les Grâces divines et la déesse Persuasion l'ornent de colliers; les Saisons la couronnent de fleurs printanières. Hermès, messenger des dieux et dieu de la communication, met dans sa poitrine « mensonges, mots trompeurs, manières retorses », lui donne la voix et la nomme « Pandore, don de tous les dieux ».

Le projet semble plutôt montrer un être humain féminin, fait d'argile et d'eau, avec la parole et les forces d'un être humain (ἄνθρωπος), femme belle et désirable, comme une déesse, qui fera du tissage, art des femmes; les dons d'Aphrodite, grâce, désir, s'accordent à sa beauté; enfin avec l'action d'Hermès elle est dotée d'un esprit (νόος) de chienne. Corps aqueux, beauté, forces, parole, travail, séduction, désir et sexualité, esprit, ce personnage sans nom typifie le féminin en général, sexe biologique et genre social : telle est Pandore, la femme.

La réalisation me paraît montrer la voyelle-écriture sous les traits de Pandore : elle est fabriquée sans eau; elle a la voix comme les voyelles; elle a l'apparence non pas d'une belle, mais d'une respectable vierge à qui Aphrodite ne s'intéresse pas, en cela dénuée de sexualité; elle ne reçoit pas spécifiquement l'art du tissage et n'a pas d'esprit, fût-il de chienne. Enfin avec les « mensonges et mots trompeurs »⁴⁵, que

44. Ce thème affleure dans le beau livre de J. Scheid et J. Svenbro [Scheid et Svenbro, 1994].

45. Les « manières retorses » étant communes au projet et à la réalisation.

Hermès met en elle, Hésiode initie le dénigrement grec de l'écriture, puisque l'écriture, si proche de la parole, n'est pas la parole vive et que la culture grecque fut plus que toute autre une culture de la parole : parole de vérité des aèdes et des chefs homériques, parole du poète, dont Hésiode, parole politique, théâtrale, philosophique, de dialogues, etc. La réalisation montre Pandore comme procédé graphique humanoïde⁴⁶.

Il s'agit d'un seul même personnage mythique, dans la *Théogonie* [Hésiode, 1993] comme dans les *Travaux* [Hésiode, 1995], fait à l'ordre de Zeus, fabriqué par Héphestos, informé par Hermès, à l'ornement de qui participe Athéna, mais sa figure a quelque chose de double et quand les dieux donnent la femme aux Hommes qui deviennent des êtres humains mâles, le moment du passage de l'état de prototype à celui d'être humain féminin n'est pas documenté. C'est que l'écriture est artifice métamorphique humanoïde et que la métamorphose est intégrée en Pandore déjà double, femme et écriture vocalique.

Il y a plus encore. C'est pour se venger de Prométhée et de son don du feu aux Hommes malgré son interdit, que Zeus donne aux Hommes la femme-écriture. Le poète a dressé un parallèle entre l'écriture et le feu, mais c'est un parallèle paradoxal, dont un seul terme, le feu, est offert directement à la comparaison, l'autre se cachant sous les traits de la femme Pandore.

Ces deux dons sont pourtant construits en regard l'un de l'autre : un don pour un bien : le feu en une fêrulle creuse, donné aux Hommes par Prométhée. En face, un don pour un mal, explicite « (Zeus forgea) un beau mal, en contrepartie d'un bien » (*Théogonie* [Hésiode, 1993] 585, ou *Travaux* [Hésiode, 1995] 57) : la femme, don de Zeus aux Hommes, creuse par définition, qui désigne le signe pour la voyelle, tyifiant l'écriture grecque et prononcée avec l'appareil phonatoire ouvert et creux.

Ce parallèle met en face l'une de l'autre deux techniques majeures, le feu et l'écriture, mais la seconde est voilée. Car en Grèce, civilisation sans scribe, la parole vive règne en maîtresse. Tout particulièrement sur l'art du poète, la poésie et sa performance : le poète est inspiré des Muses qui lui parlent (*Théogonie* [Hésiode, 1993, 26–28]), il souhaite que Zeus l'écoute, il parle et il chante en public lors de concours (*Travaux* [Hésiode, 1995, 654–660])⁴⁷ et ne se vante pas d'écrire.

Et ce n'est certes pas un hasard, mais une structure profonde, si le mythe de Pandore est davantage déployé dans *Les Travaux et les Jours* [Hésiode, 1995], poème des hommes, dédié aux techniques, plutôt que dans la *Théogonie* [Hésiode, 1993], poème des dieux. Il ne faut pas s'étonner non plus que l'histoire de Pandore s'imposât sans concurrence : elle fut panhellénique au même titre que l'écriture grecque⁴⁸ dont elle parle en secret.

Conclusion

Admettons que nous soyons en face de trois anthropogonies graphiques : la mésopotamienne d'expression akkadienne, l'hébraïque et la grecque, où des systèmes d'écriture différents ont inspiré, de façon plus ou moins prégnante et selon l'analyse de la langue qu'ils notent, l'émergence des humains, et, en même temps qu'ils dégagent une sourde représentation de l'écriture comme artifice humanoïde à métamorphose.

Nous avons volontairement laissé de côté, car elle nous eût entraînée trop loin, la question des emprunts des Hébreux à Babylone, d'Hésiode à l'Orient. Les idées ont sans aucun doute circulé dans le monde ancien des II^e et I^{er} millénaires. Depuis Babylone, le Poème d'Atrahasis qui dit l'Homme comme tablette, le modèle de l'anthro-

46. Comment interpréter ici la présence des Grâces, des Heures et de Persuasion ? Début de la rhétorique, allusion au temps ? Le nom de Pandore « don de tous les dieux » peut signifier un effacement voulu de la différence entre le projet de Zeus et sa réalisation. Je remercie Françoise Héritier de m'avoir rassurée, en ce qu'une interprétation de mythe laissait toujours des restes.

47. Hésiode aurait gagné un prix aux jeux célébrés à Chalcis en l'honneur d'Amphidamas : « (c'est alors), je puis le rappeler, qu'un poème me donna la victoire : je remportai un trépied à deux anses que j'offris aux Muses de l'Hélicon, à l'endroit même où elles m'avaient ouvert la route aux chants mélodieux »

48. Qui connut des variations, aux périodes archaïque et classique, lesquelles n'affectent pas le principe ; cf. [Swiggers *et al.*, 1996] et [Threatt *et al.*, 1996], in [O' Connor *et al.*, 1996], ainsi que la note 28.

pogonie graphique qui revient à penser l'Homme selon le mode d'écrire, auraient-ils parcouru le vieux monde, inspiré savants d'Israël et poètes de Grèce ? C'est possible et dans ce cas les anthropogonies graphiques seraient d'origine babylonienne, le concept s'étant répandu à partir de cet immense foyer. Mais il est aussi théoriquement possible que l'impact de l'écriture sur l'anthropogonie soit un fait de structure qui qualifiât les écritures en général. C'est de ce côté que penche ma conviction, même si la démonstration ne pourra se faire pour plus d'une culture graphique.

Les anthropogonies graphiques sont fondées sur l'idée que la parole et la langue sont véhiculées par un fluide ou une humeur subtile et par ce fait, au moins dans nos mythes antiques, transmises des dieux aux Hommes. Il y a là un point commun nouveau entre la Mésopotamie, Israël ancien et la Grèce archaïque : cette représentation physique du langage⁴⁹ sous forme de fluide. Ce don crée un Homme, un homme ou une femme qui peuvent parler et dans le même mouvement créatif, fait exister une machine à signes, métamorphique et humanoïde.

Fin de la page
130.

Et c'est là que gît le plus mystérieux des anthropogonies graphiques : l'émergence de l'Homme pensée dans les systèmes de signes écrits a eu comme contrepartie de figurer l'écriture comme machine humanoïde. Pourquoi cela ? Essayons de répondre un peu à cette question.

Les écritures rendent la parole et la langue visibles, d'invisibles qu'elles sont dans l'oralité ; elles donnent à voir le langage, l'aptitude humaine à parler des langues naturelles et à traduire, mais aussi l'industrie sociale et individuelle, mentale et technique qui fabrique, comprend, utilise, transmet, transforme et interdit les signes linguistiques ; elles montrent aussi leur agencement, sa diversité, sa puissance persuasive et son art⁵⁰ Si Austin nous a appris que « Dire, c'est faire », qui révolutionna la linguistique, l'on pourrait ajouter « Écrire, c'est faire voir le dire et le faire ». Car dans les écritures qui matérialisent des humeurs porteuses de la langue (salive, haleine, parole, voix) et externalisent l'organe de la parole (bouche⁵¹) le sujet scripteur et lecteur perçoit une qualité de miroir, doué qu'il est d'une bouche et de ces fluides.

Les écritures seraient une sorte de chose plus ou moins humanoïde, qui stocke les fluides porteurs du langage, lesquels animent la matière inerte, qui peut porter un nom et survivre, qui se métamorphose : cette chose mute en sa multiple reproduction, textes, récits, personnages, mythes, histoires, pensées, copistes, auteurs, etc. Les écritures s'instituent comme miroirs anthropomorphes.

De plus, les écritures sont réflexives et démultiplient la puissance d'objectivation, déjà à l'œuvre dans les langues naturelles⁵².

Écrire fait voir le dire et le faire, y compris le faire des dieux. Et le sujet qui écrit le faire des dieux dans un mythe anthropogonique, par exemple, se trouve pragmatiquement à la place qu'occupent les dieux qui parlent et créent. Il calcule les mots et leur ordre, les signes et leurs valeurs, observe les assonances et les mots dans la langue, exploite l'étymographie⁵³ pour créer du sens. Lui, l'ouvrier et savant, il écrit que les dieux décident de faire un ouvrier qui les soulagera de tout travail. Lui, le prêtre et savant, il écrit qu'Élohim parle et crée, qu'Adam la créature se nomme lui-même, de ce nom générique que le savant sait porter : l'homme. Lui, le poète, il écrit que Zeus

49. Cette représentation existe chez les Maures, étudiés par Corinne Fortier, dont les travaux, avec ceux de Françoise Héritier, m'ont aidée à poser la question de la parole comme « fluide » et du rapport de ce fluide avec l'écriture. Cf., entre autres, [Fortier, 1997, 85–105], [Fortier, 1998, pp. 199–223], [Fortier, 2001, 97–138].

50. Toutes choses qui existent dans les sociétés à pure communication orale.

51. Je fais allusion ici à l'artefact de l'invention de l'écriture des langues : la bulle enveloppe contenant des *calculi*, qui, à Sumer du moins, fut comparée à une bouche. Cf. C. Herrenschmidt [Herrenschmidt, 1999] et la note 1 p. 41 de l'article [Cassingena-Trevedy, 2003].

52. Les langues naturelles mettent en œuvre la condition de l'objectivation, non seulement dans le fait de rassembler sous un même signe linguistique des êtres (femme, homme, enfant) à chaque fois différents, des actions, des choses et des statuts, etc., mais dans le fait bien plus important de faire rentrer ces signes linguistiques dans des structures grammaticales (déclinaison, genre) et syntaxiques (fonctions diverses) indifférentes aux référents, aux temps et lieux.

53. Par exemple, le fait de voir dans le nom propre Wê-le-dieu le sens de l'« oreille » du signe GEŠTU qui dès lors qualifie le dieu.

rit, crie et ordonne de donner forme et parole et voix à la femme, la source de la race des femmes, sorte de mère commune. Écrivant le faire anthropogonique des dieux qui amène à l'existence son être humain propre, le scripteur dévoile ce faire, le fait passer du temps immanent, propre au mythe, au temps de l'ici et du maintenant, au temps de l'écrire. Mais ce temps de l'écrire va durer sous la forme du texte avec son stockage, ses copies et ses citations, ses traductions et ses commentaires, enfin, le cas échéant, l'immense survie du nom du scribe⁵⁴ ou de l'auteur. . .

Les anthropogonies graphiques, les émergences de l'Homme construites au miroir des écritures, signifient la reconquête par l'Homme de la divine puissance de langage dans et par les signes écrits. Mais elles inaugurent aussi et surtout le double antérieur ou parallèle à l'Homme mortel, intermédiaire entre les dieux et les hommes, machine humanoïde à surmonter la mortalité, automate qui produit et reproduit et survit sombrement. Machines animées des fluides de parole.

Clarisse HERRENSCHMIDT
Chercheur au C.N.R.S.

Fin de l'article
(page 131).

Références

- [Blaise *et al.*, 1996] BLAISE, F., Judet de la COMBE, P. et ROUSSEAU, P. (1996). *Le Métier du Mythe. Lectures d'Hésiode*. Septentrion, Lille.
- [Bordreuil et Briquel-Chatonnet, 2000] BORDREUIL, P. et BRIQUEL-CHATONNET, F. (2000). *Le Temps de la Bible*. Gallimard / Folio.
- [Bottéro, 1977] BOTTÉRO, J. (1977). Les noms de marduk, l'écriture et la logique en mésopotamie ancienne. *In Ancient Near eastern Studies in Memory of J.J. Finkelstein*, pages 5–28. Academy of Arts and Sciences, Connecticut.
- [Bottéro, 1998] BOTTÉRO, J. (1998). *La plus vieille religion. En Mésopotamie*. Gallimard / Folio.
- [Bottéro et Kramer, 1989] BOTTÉRO, J. et KRAMER, S. (1989). *Lorsque les dieux faisaient l'Homme*. Gallimard, Paris.
- [Cassingena-Trevedy, 2003] CASSINGENA-TREVEDY, F. (2003). Conception dynamique de l'eucharistie dans les anaphores orientales et leur environnement patristique. *de KĒMI à BIRĪT NĀRI, Revue internationale de l'Orient ancien*, 1:13–45.
- [Durand et Christin, 1977] DURAND, J. et CHRISTIN, A. e. (1977). Diffusion et pratique des écritures cunéiformes au proche-orient ancien. *In L'espace et la lettre*, pages 15–19. UGE, Paris.
- [Fortier, 1997] FORTIER, C. (1997). Mémorisation et audition : l'enseignement coranique chez les maures de mauritanie. *Islam et sociétés au Sud du Sahara*, 11:85–105.
- [Fortier, 1998] FORTIER, C. (1998). Le corps comme mémoire : du giron maternel à la fêrûle du maître coranique. *Journal des Africanistes* 68, 1–2:199–223.
- [Fortier, 2001] FORTIER, C. (2001). Le lait, le sperme, le dos. et le sang ? *Cahiers d'Études africaines*, 161, XLI–1:97–138.
- [Garcia Martinez, 1992] GARCIA MARTINEZ, F. (1992). *Textos de Qumran*. Trotta, Madrid.
- [Gelb, 1973] GELB, I. (1973). *Pour une théorie de l'écriture*. Flammarion, Paris.
- [Goody, 1979] GOODY, J. (1979). *La raison graphique*. Minuit, Paris.
- [Goody, 1986] GOODY, J. (1986). *La Logique de l'écriture*. A. Colin, Paris.
- [Goody, 1993] GOODY, J. (1993). *Entre l'Oralité et l'écriture*. PUF, Paris.

54. Ainsi en est-il du nom du copiste du Poème d'Atrahasis, Kasap Aya, cher à notre estime.

- [Goody, 2000] GOODY, J. (2000). The power of the written tradition. *In Ethnographic Inquiry*. Smithsonian Series, Washington-London.
- [Herrenschmidt, 1990] HERRENSCHMIDT, C. (1990). Le tout, l'énigme et l'illusion. une interprétation de l'histoire de l'écriture. *Le Débat*, 62:95–118.
- [Herrenschmidt, 1999] HERRENSCHMIDT, C. (sept–oct 1999). Écriture, monnaie, réseaux. invention des anciens, invention des modernes. *Le Débat*, 106:38–65.
- [Herrenschmidt et al., 1998] HERRENSCHMIDT, C., BOTTÉRO, J. et VERNANT, J. (1998). L'écriture entre mondes visibles et invisibles en iran, israël et grèce. *In L'orient ancien et nous. L'écriture, la raison les dieux*, pages 93–188. Hachette Pluriel, Paris.
- [Hésiode, 1993] HÉSIODE (1993). *Théogonie. La naissance des dieux*. Rivages Poche. Précédé d'un essai de Vernant, J.P.
- [Hésiode, 1995] HÉSIODE (1995). *Les Travaux et les Jours*. Arléa. précédé de *La Théogonie*, Terreaux, C. (trad. et prés.).
- [Lambert et Millard, 1969] LAMBERT, W. et MILLARD, A. (1969). *Atra-Hasis, The Babylonian Story of the Flood*. Clarendon, Oxford. with *The Sumerian Flood Story*, Civil, M.
- [Loraux et Bonnefoy, 1989] LORAUX, N. et BONNEFOY, Y. e. (1989). Origines des hommes. les mythes grecs : naître enfin mortels. *In Dictionnaire des Mythologies et des Religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*. Flammarion.
- [Nagy, 1990] NAGY, N. (1990). *Greek Mythology and Poetics*. Cornell University.
- [Naveh, 1987] NAVEH, J. (1987). *Early History of the Alphabet*. The Magnes Press, Jerusalem.
- [O' Connor et al., 1996] O' CONNOR, M., DANIELS, P. et BRIGHT, W. (1996). Scripts in the bronze age and later time (from 1200 b.c.e.). *In The World's Writing Systems*, pages 94–100. Oxford Univ. Press, Oxford.
- [Sanders, 2001] SANDERS, S. (2001). A historiography of demons : Preterit-thema, para-myth, and historiola in the morphology of genres. *Rencontre Assyriologique Internationale*, 45:429–440.
- [Saïd et al., 1997] SAÏD, S., TRÉDÉ, M. et LE BOULLUEC, A. (1997). *Histoire de la Littérature grecque*. PUF, Paris.
- [Scheid et Svenbro, 1994] SCHEID, J. et SVENBRO, J. (1994). *Le métier de Zeus. Mythe du tissage et du tissu dans le monde gréco-romain*. La Découverte, Paris.
- [Svenbro, 1988] SVENBRO, J. (1988). *Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*. La Découverte, Paris.
- [Swiggers et al., 1996] SWIGGERS, P., DANIELS, P. et BRIGHT, W. (1996). Transmission of the phoenician script to the west. *In The World's Writing Systems*. Oxford Univ. Press, Oxford.
- [Threatt et al., 1996] THREATT, L., DANIELS, P. et BRIGHT, W. (1996). The greek alphabet. *In The World's Writing Systems*. Oxford Univ. Press, Oxford.
- [Ulrich et al., 1994] ULRICH, E., CROSS, F., DAVILA, J., JASTRAM, N., SANDERSON, J. et TOV, E. (1994). *Discoveries of the Judean Desert XII. Qumran Cave 4. Genesis to Numbers*. Clarendon Press, Oxford.

Le tout, l'énigme et l'illusion

Une interprétation de l'histoire de l'écriture

Clarisse Herrenschmidt *

1990. Réédité en 2015 par Noémie Ponton

Remerciements

À Baudouin Jurdant, qui m'a autorisée à me servir de sa thèse [5] et dont l'amitié m'a été si précieuse dans les années où mes divagations sur les langues, le rapport des mathématiques à la langue n'intéressaient personne. J'aurais également pu dédicacer ce texte, pour la même raison à Hélène Arnold et Daniel Blanchard. Tous mes remerciements vont à Jean Bottéro et à Thierry Saignes pour l'aide matérielle et morale qu'ils m'ont apportée. Enfin, les heures passées à lire Marcel Gauchet, à l'écouter et à discuter avec lui ont fait que je ne sais plus ce qui est à moi, je ne sais plus ce qui est à lui.

*Clarisse Herrenschmidt, spécialiste de la civilisation achéménide et de la religion mazdéenne, prépare actuellement un livre sur l'histoire de Zoroastre.

Préambule

Invention extraordinaire que celle de l'écriture, qui rend le langage visible.

En ce principe, toutes les écritures se ressemblent. Pourtant elles ne rendent pas le langage visible de la même façon. Les unes font des petits dessins : un mouton pour dire « mouton », les autres gravent des syllabes : « tou », « mon », d'autres évoquent des sons abstraits : kh, ch, m... Les unes rendent visible un objet, une chose du monde déjà visible, les autres rendent visibles un mot, une syllabe, un son, une chose du langage jusqu'alors seulement audible et prononçable.

L'interprétation de l'histoire de l'écriture qu'on va lire va de Sumer en 3300 à Athènes en 400 avant notre ère, en définitive jusqu'à nous, au travers de plusieurs systèmes graphiques, de plusieurs langues et de plusieurs cultures. Seul un tel voyage, dans l'épaisseur de l'espace-temps, permet de proposer une réflexion d'ensemble sur le *rapport institué par les signes* entre les choses du langage et les choses du monde, ce que j'ai appelé le *contexte*. Le contexte de l'écriture ne se définit pas comme ce qui l'entoure et la rend possible : stylo, tablette ou mémoire centrale ; il est un filet où l'écriture se fait prendre et qu'elle tend à son tour, ce filet où nous sommes : le rapport des choses du langage aux choses du monde, installé par la langue au cœur de l'homme, rapport immédiat, presque sensible, posant une identité nécessaire, toujours, tous les jours rejouée - et pourtant fallacieuse ; le contexte de l'écriture, c'est l'homme dans le langage et dans le monde.

Ainsi l'histoire de l'écriture revient à dire une double décontextualisation : des pictogrammes sumériens à l'alphabet consonantique sémitique, de là à l'alphabet grec, autrement dit, à partir de l'union première entre le signe, le langage et le monde que réalise l'univers cunéiforme, *via* l'énigme du mot dans les alphabets sémitiques, pour aboutir à l'illusion sonore de l'alphabet grec, l'écriture s'est détachée du contexte ; dans cette distanciation, diversement réalisée par les différentes cultures graphiques, elle a fini par rendre visible le gouffre qui sépare, en l'homme, les choses du langage et les choses du monde.

p.96

*

Le tout graphique :
l'union première des choses du monde et des choses du langage

Dans ce même numéro de *Débat*, Jean Bottéro décrit les débuts de l'écriture sumérienne : tout commence avec les signes pictographiques, se référant par leur tracé à une chose, et idéographiques, se référant par leur tracé à une chose autour de laquelle s'est groupée, sémantiquement, « une constellation de sens ». Il ne s'agit pas, pour autant, d'une transcription en quelque sorte directe des choses du monde : car dans l'opération d'écriture et de lecture soit d'un caractère idéographique isolé, soit d'une association de caractères même pictographiques (le signe de la « femme » associé au signe de la « montagne » pour désigner la « servante », c'est-à-dire l'esclave féminine « ramenée en butin de guerre de son pays ultramontain »), il est nécessaire qu'un mot soit évoqué, ou plutôt une chose du langage non directement graphiée, dans la mesure où la forme sonore du mot n'est pas notée. Constellation et association de sens sont des opérations de langage, des opérations de capture du monde, soudain actualisées dans l'argile : elles ont rendu possible l'invention de l'idéographie, prise du langage dans les signes. En ce sens, l'écriture sumérienne est contextuelle : dans le dessin, dans l'empreinte, elle fait coïncider les choses du langage et les choses du monde, elle inclut les choses du langage dans le monde qui s'augmente du poids des signes. Choses du monde et choses du langage, l'expression dit d'abord l'union, *sensible dans le graphisme*, des choses du monde et du langage. Elle n'en dit pas moins, irrévocablement, leur séparation : l'écriture pointe cette séparation. Toute l'histoire qui suit est une prise de distance, infiniment variable, par rapport à ce début.

L'intrusion du son

La suite, en Mésopotamie, s'appelle phonétisation : le signe évoque désormais non seulement l'objet qu'il reproduit en son dessin, mais le mot qui désigne cet objet, la sonorité de ce mot, le son. La phonétisation - qui est pour de vrai la seconde invention de l'écriture - a sans doute été facilitée par le monosyllabisme au moins virtuel de beaucoup de vocables sumériens et leur caractère grammaticalement invariable : il était en effet plus facile de poser l'identité : « un signe (représentant une réalité) égale un son (le signifiant de cette réalité) » si le son en question était une syllabe invariable. Elle est devenue indispensable dès qu'il s'est agi de noter des noms propres ou des mots non sumériens, mais akkadiens qui, à la différence des premiers, étaient plutôt polysyllabiques et connaissaient une transformation flexionnelle selon leur rôle dans la phrase¹.

1. Cf. Jean Bottéro, *supra* p. 43.

*

Cette transformation de l'écriture s'est produite en associant deux faits : la notation du son et l'analyse du son des mots de la langue sur la base de la syllabe : ainsi les mots akkadiens ont-ils été graphiquement découpés en syllabes. On est donc passé d'une écriture fondée sur l'identité des choses du langage et des choses du monde à une écriture qui note les choses du langage que sont les mots et les syllabes. Contrairement aux apparences, ce mouvement signifie une décontextualisation, car l'union graphique première entre les choses du monde et les choses du langage se trouve rompue par l'analyse syllabique de la parole, qui requiert une réduction du flux vocal, une autonomisation des syllabes obtenues par réduction et leur libre association conséquente.

p.97

Dans le propos qui nous intéresse ici, la graphie syllabique est contextuelle par rapport à la parole : les signes renvoient graphiquement à l'unité sonore minimale de la parole entendue, la syllabe². Écoutez-vous parler et rire : le flux de la parole s'accroît selon les syllabes qui rebondissent, sont martelées, s'éparpillent dans les sanglots : les enfants apprennent à parler - et à lire - en prononçant des syllabes, nous nommons les lettres de notre alphabet par des syllabes, la plupart de nos interjections et onomatopées sont des syllabes ouvertes ou fermées (bah!, fi!, oui, non, vlan, bing, zut), la syllabe, avec l'accent et la quantité des voyelles - courtes ou longues -, participe de la définition de plusieurs systèmes de versification, etc.

L'analyse syllabique de la parole telle qu'elle apparaît graphiquement semble avoir préféré, comme base, la syllabe simple (consonne-voyelle ou voyelle-consonne) à la syllabe complexe (consonne-voyelle-consonne); elle a pris une importance considérable, selon les périodes et/ou les écoles de scribes, parfois au détriment de l'économie graphique : dans l'exemple que donne plus haut Jean Bottéro « une femme a mis au monde deux jumelles », akkadien : *si-in-ni iš-t- ši-it-ta si-in-ni-ša-a-ti ú-li-id*, on aurait pu noter « une femme » avec seulement trois signes syllabiques *sin-niš-tu*, les signes syllabiques *sin* et *emphniš* existant dans le cunéiforme qui note l'akkadien (deux signes ayant même la valeur *niš*). Il y a donc avec le syllabaire mésopotamien une possibilité constante de surcharge³, en particulier de surcharge vocalique (on écrit plus de voyelles que nécessaire); cela n'est pas propre à ce syllabaire, mais à tout syllabaire, que l'on songe au linéaire B - syllabaire notant le grec archaïque de la Crète du II^e millénaire - qui note le nom de

2. L'unité sonore de la parole n'est pas le phonème; il n'appartient pas à la phonétique, c'est à dire à la langue dite, entendue, variée en ses réalisations, mais à la phonologie : c'est un son théorique.

3. L'écriture pictographique consiste en un ensemble virtuellement infini de signes, puisque à chaque chose du monde devrait correspondre un signe; le principe d'accumulation n'est probablement pas étranger au fait qu'un même signe cunéiforme ait pu avoir plusieurs valeurs, idéographiques et syllabiques, et que par la suite le découpage des mots en syllabes se soit à l'occasion effectué dans la surcharge alors que la phonétisation signifiait l'économie : tout cela est connexe de l'arithmétique et de l'algèbre, domaines où les mathématiciens babyloniens se sont illustrés.

*

l'« homme » en grec *αντηρόπος* sous la forme *a-to-ro-po-se*, avec la syllabe *-thro-* décomposée en *to-ro*, de même pour l'« or » (grec *κηρυσος*) noté *ku-ru-so* ; dans le cas de l'écriture *devanâgarî* du sanskrit classique, la surcharge n'est pas vocalique mais graphique, car on ajoute un signe, le virâma « repos » pour retrancher un son : le signe ऋ, par exemple, note la syllabe *-ma-*, à quoi s'ajoute le *virâma* ळ pour indiquer qu'on ne lit pas la voyelle *-a-* : en clair, il y a un signe pour une syllabe (= deux sons) et deux signes pour un son.

Pour en revenir aux écritures cunéiformes, avec le syllabisme les idéogrammes n'étaient plus nécessaires. Pourtant les valeurs idéographiques de signes qui pouvaient également être lus syllabiquement (en phonétique syllabique) n'ont jamais disparu : lorsque les Élamites empruntèrent l'écriture cunéiforme pour noter leur langue, à la fin du III^e millénaire avant notre ère, en abandonnant leur propre système d'écriture pictographique, le proto-élamite, ils le firent en empruntant l'entier du système, signes idéographiques et syllabiques ensemble, si bien que derrière un idéogramme se référant à un mot sumérien on lut évidemment un mot élamite ; lorsque les Perses, vers l'époque de Cyrus le Grand (555-529), créèrent leur propre syllabaire cunéiforme pour noter leur langue, ils inventèrent en même temps des « logogrammes » sur le principe de l'idéogramme, c'est-à-dire des signes qui représentent un mot et un seul, mais n'entretiennent avec ce mot ni de rapport graphique ni de rapport phonétique : ainsi le logogramme pour « roi » n'évoque graphiquement aucune réalité (par exemple un gros bonhomme avec une couronne), n'est connu dans aucun autre système cunéiforme, et n'est pas décomposable en (bouts de) signes nécessaires à la notation phonétique du mot vieux-perse *ξῶψαθιψα* « roi ». Dans la permanence de l'idéographie, comme dans bien d'autres usages graphiques, se maintient une identité à trois termes, chose du langage = signe = chose du monde : si l'écriture enfle, le monde du poids de ses signes - puisque le signe est la chose du monde en son essence -, elle ajoute son histoire et son œuvre à son propre contexte. Dans le monde cunéiforme l'écriture se réfère aussi à elle-même.

p.98

La phonétisation syllabique, qui rend l'écriture contextuelle par rapport à la parole et de ce fait par rapport à la langue telle qu'on l'entend, l'une et l'autre sous-ensembles du langage, n'a pas envahi tout le champ de l'écriture et si elle n'est pas restée marginale dans les faits, elle l'est restée dans l'esprit, car l'idéographie a gardé la haute main symbolique sur l'écriture. On peut donc dire qu'il appartient au génie des écritures cunéiformes d'avoir exploré le Tout graphique, l'union entre l'écrit et le langage, entre le langage et le monde.

Les alphabets énigmatiques

Les alphabets sémitiques consonantiques sont d'une tout autre nature et posent d'autres questions. Il ne m'est pas possible de discuter l'origine

*

Édition et mise en page réalisées par Noémie Ponton dans le cadre du cours de *programmation éditoriale* d'Éric Guichard - Enssib - Année universitaire 2014-2015

et l'histoire de ces écritures ; disons pour simplifier que la présence, dès le départ, dans l'écriture égyptienne et ce à côté de signes idéographiques, de signes qui expriment des consonnes, désigne une origine qui pour n'être nullement certaine du point de vue de la forme graphique des signes, l'est assurément du point de vue conceptuel, et l'on verra comment : la « ligne maîtresse d'évolution », ainsi que l'écrit James Février [3]⁴, « conduit du protosinaïtique » (XVIII^e ou XV^e siècle avant notre ère) « au phénicien archaïque » (XV^e?-XI^e siècle avant notre ère), d'où sortent les écritures alphabétiques consonantiques notant l'hébreu (X-IX^e siècle avant notre ère), le moabite, l'araméen⁵.

Ces écritures ont en commun un trait graphique fondamental : les signes n'y notent en général que les phonèmes consonantiques, à l'exclusion des phonèmes vocaliques, et un trait linguistique non moins fondamental : elles sont nées pour noter des langues sémitiques et pendant longtemps n'ont servi qu'à cela. Ici même réside l'aventure des alphabets consonantiques sémitiques. En effet, dans les langues sémitiques, le lexique se forme majoritairement sur des racines trilittères, ou plus exactement tri-consonantiques : à partir d'une telle racine, en conservant les trois consonnes⁶ et en changeant les voyelles internes - ainsi qu'en affixant ladite racine⁷ - on peut produire des substantifs, des adjectifs et des formes verbales en nombre presque infini. Ainsi à partir de la racine trilittère QTL qui signifie « idée de tuer » en hébreu, on peut former l'infinitif *QeTôL* « tuer », les participes *QôTeL* « tuant » ou *QâTûl* « tué » : de même, à partir de la racine bien connue de l'arabe KTB « idée d'écrire », on forme le substantif *KiTâB* « livre » et son pluriel *KuTuB* « livres », *KâTiB* « écrivain », les formes verbales *KaTaBa* « il a écrit », *KaTaBû* « ils ont écrit », etc. Les alphabets consonantiques sémitiques tendent à noter essentiellement la racine trilittère des mots ; car tout locuteur natif d'une langue sémitique sait que le sens appartient à la racine et que le schème (c'est-à-dire les voyelles intérieures variables et les affixes) indique la fonction grammaticale d'un mot forgé à partir d'une racine. Dans les exemples que j'ai donnés ci-dessus, les consonnes sont en majuscules et les voyelles en minuscules : cela traduit dans notre système graphique le fait que les alphabets sémitiques ne notent que les consonnes ; pour reprendre l'un de ces exemples, « tuer » *QeTôL*, « tuant » *QôTeL*, et « tué » *QâTûl* peuvent être graphiés de la même manière, avec seulement les consonnes. On voit bien que dans l'opération de lecture, le lecteur doit d'abord reconnaître

p.99

4. Les analyses de Février sont merveilleuses, et je lui dois à peu près tout ; sauf qu'il n'a pas pu se défaire de l'idée que les alphabets sémitiques étaient plus abstraits que l'alphabet grec.

5. Je laisse de côté l'alphabet cunéiforme d'Ougarit, cité phénicienne des XIV^e-XIII^e siècle avant notre ère ; au demeurant l'alphabet ougaritique prend place dans la définition des alphabets sémitiques, avec ses particularités.

6. Certaines consonnes de la racine peuvent subir des transformations.

7. Coller à la racine des préfixes (devant) et des suffixes (derrière).

*

le squelette consonantique du mot, puis suppléer au manque de voyelles ; il ne peut le faire que dans la mesure où il connaît la langue et l'environnement qui entoure le mot à lire, car l'environnement détermine sémantiquement et grammaticalement sa vocalisation ; à la limite, il ne peut lire que selon ses capacités grammaticales internes, il ne peut lire que ce qu'il connaît effectivement ou virtuellement.

Certes dans les alphabets notant l'hébreu et l'araméen on trouve une certaine indication des voyelles à la fin des mots et, beaucoup plus tard, dans le corps même des mots ; il faut comprendre ici que pendant des siècles en hébreu « tuer », « tuant » et « tué » se sont écrits de la même manière. Au demeurant, à la suite de transformations phonétiques survenues dans la prononciation de certains suffixes - par exemple -, on a ajouté en fin de mot la graphie d'un signe consonantique qui n'a plus valeur de consonne, mais joue le rôle de ce qu'on appelle une *mater lectionis*, c'est-à-dire une indicatrice de lecture. De même en araméen. Mais ces *matres lectionis* ne sont jamais devenues - il faut insister sur ce point - de véritables voyelles ; elles ont valeur d'indication de la présence d'une voyelle et non pas de notation. En paléo-hébraïque par exemple, les signes consonantiques ; Y, W et H ont aussi bien servi à noter la consonne qui leur correspond, le coup de glotte, le yod, le double v (comme en anglais) et l'aspirée, qu'à indiquer de façon approximative (car il y a eu un certain flottement dans l'attribution d'un son « vocalique » à un signe consonantique) le timbre de la voyelle afférente à la consonne précédente (dans l'ordre : a, i, o, e).

En termes clairs, les écritures consonantiques sémitiques sont rivées à une écriture du mot, à tel point que certaines d'entre elles en portent la trace : ainsi l'écriture phénicienne sépare rigoureusement les mots par un blanc, tandis que l'araméenne invente des formes particulières pour les signes situés en fin de mot.

p.100

Toutes au demeurant présentent le mot à chaque fois comme une énigme, que seul peut résoudre le lecteur connaissant la structure de la langue et peu ou prou ce qu'il s'attend à lire, la teneur du texte.

Les alphabets sémitiques sont donc à proprement parler des alphabets contextuels dans leur rapport aux langues qu'ils notent, parce qu'ils le font selon la structure même de ces langues pour lesquelles ils sont nés — et c'est pourquoi j'y inclus très théoriquement les signes alphabétiques de l'égyptien ancien ; qu'ils aient par ailleurs servi à noter des noms propres non sémitiques, comme dans la Bible, ou des langues iraniennes (*via* l'araméen) comme le moyen-perse, le parthe, le sogdien, rendant d'ailleurs leur compréhension assez difficile, ou encore le turc (*via* l'arabe), est affaire d'histoire et non point de structure interne.

Ces alphabets contextuels ne notent graphiquement ni les choses du monde comme les pictogrammes ni la parole en ses composantes sonores syllabiques comme les syllabaires, mais les unités lexicales des langues sémitiques. Le mouvement de la décontextualisation, provoqué par l'invention de

*

l'écriture, s'approfondit avec la phonétisation syllabique et, en Mésopotamie, s'y arrête. Avec les alphabets sémitiques, il trouve une autre voie la langue entre dans le graphisme et par là même protège, jusqu'à nos jours, l'écrit et son univers conceptuel de la séparation entre les choses du monde et les choses du langage.

L'herméneutique hébraïque vénérable prend sa source dans cette graphie en énigme, modèle des herméneutiques médiévales : longue tradition pour qui comprendre le texte revenait à y placer les voyelles absentes, à résoudre au plus près de son graphisme l'énigme du mot, bloc de signes et bloc de sens.

*L'alphabet grec :
réduction et autonomisation des signes*

Que l'alphabet grec dérive de l'un ou l'autre des alphabets sémitiques est un fait assuré par :

1. la forme graphique de certains signes ;
2. le nom de certains signes ;
3. l'ordre des noms des lettres dans l'alphabet grec et dans ce que l'on connaît de cet ordre dans le monde sémitique⁸.

On a presque toujours vu l'originalité du système alphabétique grec dans la notation des voyelles isolées : or les voyelles isolées existent dans les écritures cunéiformes⁹ et, de ce fait, le système grec n'est original que par rapport au modèle sémitique.

Cela dit, c'est certainement le riche vocalisme grec et ses particularités : différence, à l'intérieur du lexique, de longueur des voyelles (é/ê, o/ô), différences de timbre, présence de diphtongues (ei, eu, ai, oi, ou, au) et de diphtongues en opposition avec des voyelles simples (imparfait de *λείπω* « laisser » : *λείπων*, s'opposant phonétiquement et sémantiquement à l'aoriste du même verbe : *έλιπον*), présence de l'accent tonique sur l'une ou l'autre voyelle d'un mot, c'est le riche vocalisme grec qui a imposé la graphie des voyelles. Et le plus improbable s'est produit : sur un ensemble d'écritures contextuelles qui vénéraient les consonnes s'est greffé un groupe de langues apparentées qui se distinguaient entre elles par les voyelles (on se souvient de l'opposition dialectale à l'intérieur du grec entre *ηέμερε* et *ημερα*, le « jour », entre *μέτηρ* et *ματηρ*, la « mère »), rencontre d'où naquit l'alphabet décontextualisé. Rien de tel en effet ne se serait produit si les Sémites occidentaux et

p.101

8. Ce qui reste apparemment en suspens - autant que je le sache - est la détermination du modèle historique précis -alphabet phénicien de tel ou tel endroit, alphabet de Byblos, sans compter le modèle araméen sensible dans le nom des lettres (*alpha*, *bêta* dérivent d'une prononciation araméenne) - questions qui ne me concernent pas ici.

9. Certes le statut des voyelles isolées n'est pas le même dans un syllabaire, où elles équivalent à une syllabe au degré consonantique égal à zéro ; ce qui est neuf dans l'alphabet grec est de traiter graphiquement de la même manière les non-sons consonantiques et les voyelles (sans compter, pour l'instant, les semi-voyelles), ce que j'appelle l'autonomisation.

*

leurs alphabets consonantiques avaient été en contact avec des Indo-Iraniens, car les langues de ces derniers se caractérisent par l'abondance de la voyelle *-a-* qui a pris la place des *-*e-* et des *-*o-* indo-européens : les Indo-Iraniens donc ne se seraient point préoccupés d'avoir un signe autonome pour chaque voyelle (car ils en avaient quand même d'autres), et se seraient contentés d'une graphie syllabique fondée sur la syllabe en voyelle *-a-* majoritaire. Selon cette histoire-fiction qui, on le verra avec la création du cunéiforme vieux-perse, n'est pas aussi fictive qu'on pourrait le croire, nous n'aurions pas eu d'alphabet décontextualisé.

Pourtant avec la notation cooccurrence des consonnes et des voyelles, le système graphique antérieur a implosé. Il y a bien eu une révolution de l'écriture en Grèce.

La véritable originalité du système grec est de réduire en ses parties constituantes l'énigme consonantique du mot sémitique, d'autonomiser les signes consonantiques obtenus, de noter en fin de compte par *un signe* les *non-sons* que sont les occlusives - ou à la limite, toutes les consonnes ; nul être vivant au monde ne peut prononcer une occlusive toute seule, car la définition de l'occlusive signifie le blocage dans l'appareil phonatoire du passage de l'air : et, de parvenir à prononcer *k, t, p, b, d, g* tout seuls relève de l'illusion, car on y a glissé sans s'en rendre compte un très bref souffle qui a débloqué l'appareil phonatoire, mis en position initiale pour prononcer ces consonnes.

Il est vrai que les alphabets sémitiques notaient bel et bien les consonnes, occlusives ou autres, que c'était même leur spécialité. Mais, rappelons-le, comme ils s'organisaient autour de *l'unité du mot*, bien marquée graphiquement soit par un blanc séparant les mots en phénicien soit par des signes particuliers aux lettres finales en araméen, l'unité graphique du mot rendait impossible et sa réduction et l'autonomisation des signes ; autrement dit, dans l'écriture d'un texte - et non pas dans la liste des lettres - le statut des signes notant des consonnes n'est pas le même dans l'alphabet grec et dans un alphabet sémitique, organisé autour du mot ; or le mot comme unité graphique est étranger à l'alphabet grec, qui, à *ses débuts* - voir le célèbre vase du Dipylon, daté des environs de 730 avant notre ère -, ne sépare pas les mots, n'a pas de forme graphique particulière pour les signes en position finale ; au contraire, il réduit les mots en leurs composantes sonores minimales et autonomise graphiquement les sons vocaliques et les *non-sons consonantiques* qu'il représente.

La sortie du contexte

L'alphabet grec est décontextualisé par rapport à la langue, dans la mesure exacte où il relie certains signes non pas à un son, non pas à une chose, non pas à une syllabe, mais à une position définie et virtuellement muette de l'appareil phonatoire, condition expresse, mais double inintelligible de la langue. Certes tout alphabet décontextualisé, selon le modèle grec, ne l'est

*

pas totalement, dans la mesure où il ne note que les phonèmes d'une langue particulière : les Grecs n'ayant pas de coup de glotte, par exemple, n'ont pas retenu de signe pour noter ce non-son que leur appareil phonatoire pouvait produire mais qui n'était pas signifiant dans leur langue. Il n'en demeure pas moins que dans l'esprit et comme on le sait dans l'histoire, c'est parce que l'alphabet grec est décontextualisé qu'il a pu servir de modèle pour noter toutes les langues possibles : l'avenir de l'alphabet grec s'est réalisé sous nos yeux en l'alphabet phonétique international cher aux linguistes.

p.102

On comprendra sans doute mieux, au point où nous en sommes, la notion de contexte par son absence même logée au cœur de l'alphabet grec. Le contexte est tout-puissant, sous sa forme lourde, dans un système picto-idéographique où le signe est la chose du langage et devient chose du monde ; présent dans l'unité sonore de la parole entendue - la syllabe - que notent les signes d'un syllabaire ; il s'identifie à la langue en sa structure dans tout alphabet sémitique non vocalisé qui n'isole pas le signe autonome mais graphie le mot sous forme d'énigme. Commun, en somme, à toutes les cultures humaines qui pensent le monde dans le langage, et avec leur langue particulière, il est néanmoins diversement mis en scène, exploité ou exclu dans les différentes cultures graphiques. Dans la mesure où l'écriture rend le langage visible, on pourrait imaginer que toutes les cultures graphiques en soient arrivées au même résultat ; ce n'est pas le cas : la Mésopotamie a, par l'idéographie, conservé l'union des choses du monde et des choses du langage, la civilisation sémitique (égyptienne et sémitique occidentale) a inscrit la langue dans le monde, tandis que les Grecs du VIII^e siècle ont projeté dans leur programme graphique, sans le savoir, la sortie du contexte, la désunion des choses du monde et des choses du langage, l'objectivation et du langage et du monde.

Tout ce qui précède - en matière d'alphabet grec et hormis la notion de contexte - est proche de ce qu'on peut lire dans le livre de Havelock : *Aux origines de la civilisation écrite en Occident*, sauf un détail d'importance. Citons Havelock :

« Tout en étant un objet visible, un ensemble de tracés, il [l'alphabet grec] cessait de s'interposer en tant qu'objet de pensée entre le lecteur et son évocation de la langue parlée. L'écriture en vint à ressembler à un courant électrique communiquant directement au cerveau les sons de la langue évoqués, de telle sorte que leur signification résonnait, si l'on peut dire, dans la conscience du lecteur sans référence à des particularités quelconques de la graphie [4]. »

D'une part, l'absence de « référence à des particularités » de la graphie, ce que l'on appelle la convention du signe graphique, n'est nullement l'apanage de l'alphabet grec : dans tous les systèmes syllabiques, mais aussi dans l'idéographie, le rapport du signe au son est conventionnel. D'autre part,

*

Édition et mise en page réalisées par Noémie Ponton dans le cadre du cours de *programmation éditoriale* d'Éric Guichard - Enssib - Année universitaire 2014-2015

« le courant électrique communiquant directement au cerveau les sons de la langue évoqués », comme le pense Havelock, court-circuite une opération fondamentale, celle qui veut que le lecteur d'un texte écrit en un alphabet décontextualisé « manipule » - même silencieusement - son appareil phonatoire, qui est la condition de la langue, tout en demeurant son double organique et obscur. La puissance réellement infinie de l'alphabet décontextualisé dérive directement de ce dédoublement de la langue qu'il implique, entre sa condition, la production de sons, et l'organe qui remplit cette condition.

Par ailleurs, chacun de nous sait depuis longtemps qu'un t se lit | t | (cette notation des linguistes désigne l'occlusive dentale sourde théorique) : une fois qu'on l'a appris, le « courant électrique » entre le signe et le son, installé en nous-mêmes, nous fait habiter l'écriture sans plus faire d'histoire. C'est un peu ce que répond - sur le thème de la convention, mais à propos des mots - Hermogène à Socrate, dans le *Cratyle* de Platon ; or Hermogène était un sophiste, quelqu'un qui de toute éternité préfère la convention - qui est contextualité dans l'usage à la décontextualité - vertigineuse. Il n'est pas facile d'admettre que dans l'opération de lecture d'un texte écrit en français, par exemple, le lecteur se « dédouble » et « casse » l'identité apparente entre l'appareil phonatoire qu'il possède mais dont il ignore tout et la langue dont il se sent maître.

p.103

Car l'appareil phonatoire est pour l'homme du donné pur, du pas-conscient-du-tout, et ceux qui ont pris des cours de chant savent combien il est laborieux d'apprendre à s'en servir consciemment, tout comme le linguiste de terrain sait combien il est difficile de reconnaître, dans une langue jamais écrite, la nature des sons qu'il entend, simplement parce qu'aucun « sauvage » ne va jamais lui dire : « Ben voilà, je ferme momentanément le passage de l'air en appuyant le bout de ma langue, préalablement recourbée vers le haut, sur le palais, juste avant les dents, et derechef, en y joignant le souffle, je produis une consonne dentale rétroflexe. Tu préfères un dessin ? »

Le résultat ultime de la décontextualisation propre à l'alphabet grec aboutit à ce banal constat : le langage s'engendre dans l'obscurité de l'appareil phonatoire et en lui-même, en ce savoir évident selon lequel dire le monde, nommer, parler, penser, cela revient pour une bonne part à émettre les sons d'une langue. L'alphabet grec a en définitive servi à objectiver et le langage et l'appareil phonatoire, mais dans leur distanciation.

L'illusion ou la parole intérieure mise à nu

Revenons à Havelock. S'il ne va pas assez loin sur ce qu'« évoque » le signe alphabétique et ce pour cause de sophisme d'helléniste - il a raison sur un point : l'alphabet grec *évoque* la langue parlée. Encore qu'il faille y revenir, au vu des lignes qui précèdent. L'alphabet décontextualisé « précipite » le lecteur dans la manipulation de son non-conscient phonatoire et cela ne l'inquiète pas, il le fait, sachant qu'il n'est pas fou à s'agiter intérieurement

*

Édition et mise en page réalisées par Noémie Ponton dans le cadre du cours de *programmation éditoriale* d'Éric Guichard - Enssib - Année universitaire 2014-2015

tout seul dans son coin, puisque dire le monde revient à faire des sons. Car si l'alphabet est fidèle à la parole, ce n'est pas tant à la parole dite, à la parole à l'autre adressée qu'à la parole intérieurement mimée¹⁰.

Je dis bien la parole intérieurement mimée : ici interviennent, enfin !, les signes notant les voyelles, notant des sons, de la voix, du souffle, de l'air, au contraire des signes notant des consonnes : du silence. Voix et silence sont graphiés dans l'alphabet décontextualisé, ensemble ; voix et silence, tout en un, dans la graphie comme dans la parole intérieure. Ainsi la graphie grecque est *illusion*.

Illusion. Illusion qui consiste à lire ou à écrire de la parole, de la langue dite. Illusion qui est le prix à payer pour l'appropriation intime du langage. Mais illusion infiniment charmante. Car quelle aisance, quelle liberté ! Quelle rapidité, quelle immédiateté ! Une trentaine de signes, appris, souvent avec difficulté, quand on est jeune, au cœur sonore de la langue de sa mère, alors que la petite voix qui parle à l'intérieur bascule bien vite dans l'expression orale, les larmes et le rire. Et puis, les difficultés de l'apprentissage, on les oublie : reste en place l'infime canevas graphique par quoi cliquent les quelques positions nécessaires du non-conscient phonatoire pour faire vibrer au grand jour comment dire le monde par l'écriture.

p.104

Et pourtant elle parle, l'illusion grecque. Elle a dû parler fort aux sens de Jacques Amyot lisant et traduisant son gros Plutarque. Parler sur la pierre de Rosette à Jean-François Champollion pour qu'il donne sens à l'égyptien hiéroglyphique et démotique. Parler de Zoroastre, le mage de Perse cher aux néo-platoniciens, à Anquetil-Duperron qui partit aux Indes orientales retrouver les derniers sectateurs de ce prophète : il y apprit l'avestique, le moyen-perse, le sanskrit et tant de langues indiennes. Parler encore par la voix d'Hérodote, Xénophon, Plutarque et les autres, de Darius et de Xerxès, à Grottefend, nourri des trouvailles d'Anquetil, qui entreprit le déchiffrement du cunéiforme vieux-perse à partir de ces noms.

Et après, tout est venu : l'akkadien, le sumérien, l'élamite, le hittite, l'ourartéen, etc.

Elle a parlé si juste, l'*illusion* grecque, qu'elle a inauguré, pour nous, le fabuleux retour des langues mortes.

Styles d'écriture et productions graphiques

Les différentes écritures n'établissent donc pas le même rapport graphique des choses du langage aux choses du monde. Cela posé, quelles voies emprunte

10. En insistant sur les voyelles et non sur les consonnes, en analysant le travail accompli par le cerveau dans les opérations de lecture et d'écriture de l'alphabet décontextualisé, Baudouin Jurdan arrive à peu près à la même conclusion ; cf. « Le Witz du dieu : écriture et oralité chez Hérodote », *Apertura*, 4 (1990), pp. 101-113 et « The role of vowels in alphabetic writing », in D. de Kerkhove et Ch. G. Lumsden (éd.), *The Alphabet and The Brain*, Heidelberg, 1988, pp. 381-400.

*

le développement graphique dans les différents milieux historiques et culturels qui manipulent ces écritures ? On a dit et redit combien l'imprimerie a transformé les mentalités : cela est à plus forte raison vrai des écritures en leurs premiers siècles d'utilisation. Car toute écriture met son utilisateur dans un certain rapport au monde ; disant le monde par l'écrit, l'utilisateur envahit, explore et, à l'occasion, transforme les possibilités intrinsèques au graphisme qui est le sien. L'utilisateur est déjà un sujet parlant, qui dit « je » et s'approprie ainsi le langage ; par l'écriture il se l'approprie en quelque sorte *visiblement* et se trouve dans le même mouvement inscrit dans le contexte, dans le rapport des choses du langage aux choses du monde tel que l'établit l'écriture.

Pour illustrer ce propos, on va voir comment les Perses aux VI-IV^e siècles et les Hébreux vers le X^e siècle avant notre ère réalisèrent, au sein de leur histoire, ce que leurs écritures impliquent du rapport des choses du langage aux choses du monde.

Avec les Grecs, la question se pose différemment ; le caractère décontextualisé de leur alphabet, qui n'offre aucun support graphique pour dire le rapport des choses du langage aux choses du monde, n'implique aucune ligne de développement graphique et conceptuel particulière ; il laisse la place, au contraire, à quelque chose comme un vide où peuvent s'objectiver, tendanciellement, et le langage et le monde. On observera donc les effets de l'écriture sur les hommes selon les axes de deux grandes productions grecques : les mathématiques et la philosophie.

p.105

Perses, Hébreux, Grecs ; trois stratégies graphiques : cunéiforme, alphabet sémitique contextuel, alphabet décontextualisé ; trois systèmes politiques : l'empire universel, la royauté théocratique (je simplifie car c'est plus compliqué), la cité. Et je n'insisterai guère sur les conditions historiques des productions graphiques de ces trois peuples. De fait, une véritable histoire de l'écriture serait celle qui dans un premier temps distinguerait les écritures endogènes des écritures exogènes - que ces dernières soient empruntées telles qu'elles, adaptées, réinventées, etc. -, qui mettrait ces faits en relation avec les conditions historiques des sociétés qui créent, empruntent, adaptent l'écriture *et* la ou les langue(s) de ces sociétés ; dans un deuxième temps, elle en explorerait les productions graphiques et dirait l'effet qu'imprime l'écriture sur les hommes, leur langue, leur rapport au monde et à eux-mêmes.

Polyglossie et paradoxe

Les Perses sont des tard venus au monde cunéiforme, très exactement les derniers ; et si c'est à ce titre qu'ils ennuient tant les assyriologues, c'est entre autres à ce titre qu'ils m'intéressent, car l'Iran est la seule grande civilisation vivante qui s'enracine dans le monde cunéiforme. Bizarre paradoxe, n'est-ce pas, et sur le chapitre du paradoxe, nous ne faisons que commencer.

*

Édition et mise en page réalisées par Noémie Ponton dans le cadre du cours de *programmation éditoriale* d'Éric Guichard - Enssib - Année universitaire 2014-2015

Linguistiquement, les Perses et les Mèdes sont des Iraniens, cousins germains des Indiens, les uns et les autres formant ce qu'on appelle le groupe indo-iranien des langues indo-européennes : donc ni des Sémites, ni des Élamites, ni des Sumériens. Arrivés sur le plateau iranien jusqu'à sa frange ouest au contact de la Mésopotamie *via* le Zagros et la Susiane (sur toute la ligne où la bataille fit rage pendant la guerre Iran-Iraq) à la fin du II^e millénaire avant notre ère, ils laissent des traces diffuses dans la documentation néo-assyrienne et élamite de la première moitié du I^{er} millénaire, jusqu'à la fondation de l'Empire perse achéménide par Cyrus le Grand (555?-529 avant notre ère) ; avec ses trois premiers rois (Cyrus, Cambyse 529-522, Darius 521-486), l'empire prit la dimension qu'il garda jusqu'à la conquête d'Alexandre (332 avant notre ère) : de la vallée de l'Indus à la Grèce ionienne, de l'Asie centrale - aux bords du Syr Darya - à l'Égypte. Tous les empires se pensent universels - et c'est même leur définition : celui-là, premier du genre, y eut quelque droit.

Peut-être avant Cyrus et certainement sous impulsion politique, la langue qu'on appelle vieux-perse fut dotée d'un syllabaire cunéiforme particulier. Ce syllabaire ne contient que trente-six signes parce qu'il est fondé sur une analyse de la langue ; les savants qui le créèrent utilisèrent, pour limiter le nombre de signes, le fait linguistique suivant : en vieux-perse, comme dans d'autres langues iraniennes anciennes, la voyelle *-a-* est considérablement plus fréquente que les autres ; ainsi la plupart des signes consonantiques peuvent se lire et sous la forme syllabique avec la voyelle *-a-* — sans que celle-ci soit graphiquement autonome - et sous la forme alphabétique simple : *m^a*, *t^a* ou *f^a*, peuvent se lirent *m*, *t*, *f* ou *ma*, *ta*, *fa* ; rien dans la graphie n'indique la bonne lecture - que la philologie restitue par la comparaison avec les autres langues iraniennes ou indiennes anciennes - et le cunéiforme vieux-perse rejoint ainsi, par la surcharge vocalique, le lot commun des syllabaires.

p.106

Résultat d'un découpage de la parole en syllabes suivi d'une réduction du nombre des syllabes fondée sur la langue, le cunéiforme vieux-perse est également un monstre graphique : les signes y sont pour une part une réinterprétation cunéiforme - assemblage de « clous » et de « coins », empreintes dans l'argile du biseau d'un roseau taillé - de signes connus dans les alphabets sémitiques cursifs, à quoi s'ajoute l'usage, inconnu en Mésopotamie, de séparer les mots par un « clou ». En clair : les Perses ont connu les alphabets sémitiques contextuels, dont ils ont adapté en les transformant et les usages graphiques et les signes ; s'ils n'ont pas créé d'alphabet décontextualisé à la grecque ; c'est d'une part parce que leur langue offrait une possibilité de réduction graphique, d'autre part parce que tout dans leur culture s'y fût refusé - mais, rendue à ce point, j'anticipe.

En plus des signes syllabiques le cunéiforme vieux-perse a cinq idéogrammes, pour « roi », « dieu », « pays-peuple », « terre-empire » et « Ahura Mazdâ » : liste qui montre que dans ce cas les idéogrammes *sacralisent graphiquement* les notions qu'ils recouvrent.

*

Édition et mise en page réalisées par Noémie Ponton dans le cadre du cours de *programmation éditoriale* d'Éric Guichard - Enssib - Année universitaire 2014-2015

En choisissant la graphie cunéiforme, l'analyse syllabique et en conservant l'idéographie, en créant une écriture lourdement contextuelle, en son rapport avec le monde, la parole, la langue et l'écriture, les Perses se sont consciemment inscrits dans la tradition mésopotamienne ; en pratiquant la réduction linguistico-graphique, en adaptant les usages des alphabets sémitiques, ils optèrent pour la lisibilité et la modernité. Le résultat fut une écriture largement symbolique, qui servit essentiellement à la notation d'un très petit nombre de textes, tous d'origine royale, terriblement répétitifs en leur formulaire, incroyablement pauvres en leur contenu factuel et riches en leur charge idéologique. Le Grand Roi *parle* de lui, de son grand dieu, de son empire et des Perses : il y parle pour de vrai, en annonçant d'entame : « Je suis Untel le Grand Roi », « Le roi Untel déclare solennellement que... » ; la parole du roi est piégée dans la graphie, en son analyse syllabique et linguistique. L'écriture cunéiforme vieux-perse a été créée avant tout pour écrire la parole du roi.

Pourquoi ? Parce qu'il se trouve que la religion iranienne ancienne valorise de façon extraordinaire la parole vraie, le « bien dire » - à côté du « bien faire » et du « bien penser » - et que le Mal y est conçu comme le mensonge. Ainsi s'explique ce qui précède lorsque je me suis permise d'anticiper : il était en quelque sorte inscrit dans la mentalité perse que l'écriture y fût une notation aussi fidèle que possible à la parole entendue, à la parole en son essence qui ne peut être que celle du roi, sur qui reposent l'ordre sacré du monde et sa permanence.

Rien de tout cela n'est *a priori* surprenant lorsqu'on connaît l'histoire orientale ancienne où le roi était l'élu du dieu principal ; dans la civilisation mésopotamienne et ses excroissances, certains traits ont remarquablement perduré : parmi eux l'idéologie royale, que les Perses ont empruntée aux Mésopotamiens. Pourtant avec les Perses il n'y a plus de Tout graphique, d'union de l'écrit aux choses du langage et aux choses du monde. Et nous allons voir pourquoi.

Dès les premiers textes de Cyrus, les inscriptions royales sont trilingues : vieux-perse, élamite et akkadien ; quelques textes de Darius ont aussi une version araméenne ; ces trois - ou quatre - langues réalisent le même contenu : transmettre la même information et mettre en scène la parole du roi. L'habitude de faire des bilingues était un vieil usage mésopotamien, puisqu'on connaît des textes joints en sumérien et akkadien, en sumérien et élamite, en akkadien et hittite, etc. Mais à la faveur de l'empire universel, les Perses portèrent cet usage à son point le plus haut. Une inscription récemment trouvée à Xanthos, en Lycie, soit en Asie Mineure hellénisée mais sous autorité perse, datant de la fin du V^e siècle avant notre ère et statuant sur des questions religieuses relatives à un temple de Lèto, Artémis et Apollon, atteste trois versions : en grec, en lycien et en araméen ; pas de version en langue perse, donc : c'est l'araméenné qui joue ce rôle.

La chancellerie achéménide - une chancellerie en charge d'un empire uni-

p.107

*

Édition et mise en page réalisées par Noémie Ponton dans le cadre du cours de *programmation éditoriale* d'Éric Guichard - Enssib - Année universitaire 2014-2015

versel - ne se servit pas du cunéiforme vieux-perse mais de l'araméen - j'entends de la langue araméenne sous sa graphie alphabétique contextuelle dont on a déjà parlé - et ce pour plusieurs raisons : le cunéiforme nécessitait des supports durs (argile, pierre, métal) et de ce fait lourds, encombrants, tandis que l'araméen, cursif, s'écrivait sur parchemin, papyrus, etc., tous matériaux mous, légers et transportables ; et puis il y avait depuis longtemps - depuis l'empire néo-assyrien - des scribes araméens en grand nombre : il suffisait de les employer, en leur ayant préalablement appris la langue perse. Le résultat fut donc le suivant, dans l'usage de l'écrit : un dignitaire de la chancellerie royale, un Perse, dictait quelque chose au scribe en langue perse, que le scribe lui-même polyglotte écrivait en araméen, et, à la réception du message, on « lisait », dans la plupart des cas, du perse : la langue araméenne n'était que le vecteur graphique d'une parole iranienne.

Dans ces inscriptions bi-tri-quadrilingues, le Grand Roi est le polyglotte par excellence ; dans la chaîne de l'écrit nécessaire à l'existence de l'empire, la langue perse a joué à cache-cache sous plusieurs masques linguistico-graphiques, dont je n'ai retenu que l'araméen. Et voilà : à la faveur d'un empire universel, qui posait de graves problèmes de communication linguistique et graphique mais qui s'est pensé à l'intérieur de la tradition mésopotamienne, et parce que les Perses vénéraient et leur roi et la parole vraie et la parole vraie du roi, le Tout graphique propre au monde cunéiforme a implosé : il n'y eut plus d'union entre l'écrit, le langage et le monde, mais le langage s'autonomisa dans et par l'indifférenciation de la langue ; le langage appartient désormais à l'Interprète - pendant longtemps le roi - qui le réalisait au-delà des langues et des écritures, en la puissance surhumaine - humaine mais superlative - de ses organes mentaux, dont la polyglossie n'était qu'une forme parmi d'autres. Et cela a perduré longtemps après la fin du dernier Achéménide : les rois Parthes arsacides firent leurs textes en grec - sur leurs monnaies -, comme les roitelets de Perside en araméen ; sous les Sassanides (224-650 de notre ère) l'iranien s'écrivit dans un mélange graphico-linguistique assez pénible d'araméen et d'iranien.

C'est avec la disparition d'un pouvoir politique et religieux autonome, c'est-à-dire avec l'islamisation de l'Iran et l'introduction de la graphie arabe pour noter le persan, que se mit à fleurir la littérature iranienne. Le langage réintégra et la langue et la graphie. En définitive, rien n'explique mieux la prodigieuse floraison d'intellectuels persans - de langue iranienne - au cœur de la littérature arabe dès le VIII^e siècle de notre ère que cette indifférence du langage disant le monde à la langue qui le réalise, que cette indifférence des hommes à la langue qu'ils écrivent pour dire le monde, installée au VI^e siècle avant notre ère par l'Empire achéménid ¹¹.

p.108

11. Voir à ce sujet Louis Massignon, « Les penseurs iraniens et l'essor de la civilisation arabe », in *L'Âme de l'Iran*, Paris, Albin Michel, 1951. Il faut remercier Daryush Shayegan d'avoir eu l'idée de rééditer ce livre en 1990.

*

Dieu et son nom sont énigmes

Avec les Hébreux, tout est considérablement plus compliqué. Le « dossier » de l'histoire des Hébreux - ainsi que l'appelle Jean Bottéro [2] consiste en la Bible, à quoi s'ajoutent bien sûr de la documentation cunéiforme, des restes archéologiques et quelques écrits hébraïques, araméens et grecs d'inspiration analogue. Mais la Bible demeure essentielle, et surtout pour la question qui nous intéresse, l'écriture, et ce qu'elle nous apprend sur le rapport du langage et du monde.

Le texte canonique de la Bible hébraïque que nous connaissons a une longue histoire derrière lui, longue de deux millénaires et demi. La critique historique s'est acharnée depuis cent cinquante ans à trier et à ordonner les diverses strates, à trouver et reconstituer dans le meilleur des cas des blocs de texte homogènes du point de vue de la langue et à les dater autant que faire se peut.

Pour ce qui nous concerne ici, il suffit de distinguer deux phases dans le destin graphique de la Bible ; la première va des « origines » - évidemment hors d'atteinte - au VI^e siècle de notre ère : pendant ce temps, la Bible est un ensemble de textes graphiés en un alphabet consonantique contextuel notant l'hébreu, ensemble qui subit des transformations diverses, de contenu et d'orthographe, mais qui finit par se stabiliser *sans être vocalisé* (seules les consonnes sont écrites) ; la seconde phase est celle qui produit l'état de la Bible hébraïque traditionnelle de la Synagogue texte dit massorétique, du nom des rabbins qui l'ont établi entre le VI^e et le IX^e siècle de notre ère - où triomphent et la recension orthodoxe des contenus et la vocalisation interne du texte, vocalisation graphique qui ne toucha pourtant jamais au nom de Yahvé.

Nous allons tester la notion d'« alphabet contextuel en son rapport à la langue », envisagée plus haut. Pour cela, il faut faire un détour par Moïse, Yahvé, les Hébreux, le « mont Sinaï » et l'Alliance. Détour qui nécessite un résumé du récit biblique.

Les Hébreux étaient malheureux en Égypte ; Moïse, inspiré par Yahvé, qui n'était pas encore le dieu des Hébreux, les en fit sortir - on se souvient du « passage de la mer Rouge » - et les entraîna dans un long périple au désert, jusqu'à ce qu'ils viennent rendre hommage à Yahvé sur la montagne ; c'est là que Yahvé se révéla aux Hébreux et que fut scellée l'Alliance ; dans l'Alliance Yahvé et son peuple se trouvent liés l'un à l'autre : par l'assurance, pour les Hébreux, de parvenir en Canaan, pays « ruisselant de crème et de miel » et d'y prospérer, en échange de quoi ils s'engagent à reconnaître Yahvé comme leur dieu et à observer ses préceptes, dont la tradition hébraïque a conservé au moins les traits essentiels sous la forme du Décalogue.

Dans le texte - Exode XXIV - qui relate le moment où a été ratifiée l'Alliance, il apparaît que les lois ont été écrites par Moïse sur un rouleau ;

*

ailleurs - au moment de l'épisode du veau d'or - Yahvé donne à Moïse deux tables de pierre inscrites de son doigt - Exode XXXI. Peu nous importe ici que ces récits aient été composés bien après le milieu du XIII^e siècle avant notre ère, puisque l'essentiel est *la forme graphique de l'Alliance*. Laquelle? Pour essayer de s'en faire une idée, il faut revenir en arrière, au moment où, dans le récit biblique toujours, Yahvé se révèle à Moïse et l'exhorte à sortir les Hébreux d'Égypte; Moïse répond :

p.109

« Me voici prêt à aller trouver les Israélites et à leur dire : 'Le dieu de vos pères m'a envoyé vers vous!' Mais s'ils me demandent : 'Quel est son nom?', que faut-il leur répondre? »

Et Dieu dit à Moïse :

« Je-suis qui Je-suis. »

Et il ajouta :

« Voilà ce qu'il te faudra dire aux Israélites : 'Je-suis' m'a envoyé à vous... 'Il est' : le dieu de vos pères, le dieu d'Abraham, le dieu d'Isaac, le dieu de Jacob, m'a envoyé à vous. Tel est mon nom à jamais » (Exode, III, 13-15).

'Je-suis' ou 'il-est' n'est rien d'autre que le nom propre de Yahvé, graphié avec quatre consonnes : YHWH, un mot-énigme philologiquement inanalysable, mais qui évoque deux formes bâties en hébreu sur la racine HWY « être »; si nous le transcrivons par Yahvé, en le vocalisant, c'est grâce aux transcriptions grecques du I^{er} siècle de notre ère, car jamais la tradition hébraïque écrite *n'a noté les voyelles* du nom divin (alors qu'elles étaient connues); bien au contraire, elle a brouillé les pistes.

On a vu précédemment que les alphabets sémitiques étaient contextuels en ce qu'ils isolent le mot, graphié selon ses seules consonnes et présenté à chaque fois comme une énigme à résoudre par le lecteur qui connaît la *langue* en sa structure et l'environnement grammatical où apparaît le mot. Ici, dans la phrase où Yahvé se nomme, « Je-suis qui Je-suis », dans une phrase où une même forme verbale, plus ou moins bâtarde, encadre un pronom relatif en soi vide de sens, *il n'y a pas d'environnement grammatical* qui permette de vocaliser et donc de comprendre, ou de comprendre et donc de vocaliser, puisque les deux opérations s'identifient dans la lecture; ce qui permet de vocaliser le sigle YHVH n'est pas la phrase où il apparaît pour être défini, mais la connaissance de Qui se cache dans la non-intelligibilité du sigle YHWH, Qui est Yahvé : l'acte de foi qui accepte son existence. Le contexte de Yahvé est Yahvé lui-même.

La version graphique de l'Alliance ne réside pas seulement dans le fait que l'écriture en fasse partie – « rouleau » ou « tables de la loi ». Elle est contenue dans l'énigme de Yahvé, énigme de la graphie, énigme du nom, énigme du dieu.

*

Certes, ce n'est pas l'alphabet contextuel qui a produit une pareille conception de la divinité en son abstraction. L'énigme du nom de Dieu n'a sans doute pas été posée d'emblée (puisqu'à l'origine le nom de Yahvé est peut-être celui d'une montagne, et non pas une forme du verbe « être »); mais il est clair que la réflexion théologique hébraïque a exploité l'assonance du nom de Yahvé avec des formes verbales de « être » et les possibilités de graphie énigmatique de l'alphabet consonantique. Quoi qu'il en soit, exprimer l'énigme de l'essence de la divinité par l'énigme de son nom sous forme d'énigme graphique eût été impossible, au X^e siècle avant notre ère, dans un cunéiforme idéographique - qui ne représente pas des formes grammaticales conjuguées sans l'ajout de signes étrangers au verbe mais spécifiant sa forme grammaticale¹², comme dans un système syllabique qui note la parole entendue¹³.

Il y a une adéquation bien extraordinaire entre le caractère énigmatique de la graphie alphabétique contextuelle, le nom de Yahvé et la phrase mystérieuse dans laquelle il se nomme. On peut se demander si cette adéquation n'a pas débordé du nom de Yahvé, si elle n'a pas coloré, au moins tendanciellement, chez les Hébreux, le rapport entre le langage et le monde, entre l'utilisateur de la graphie hébraïque et le langage. C'est le cas, ainsi que l'implique Jean Koenig :

p.110

« Dès qu'un texte (biblique) vieillissait et ne correspondait plus aux habitudes de pensée et aux préoccupations contemporaines, son intelligence devenait difficile. La tradition intervenait alors pour fixer la lecture, c'est-à-dire le vocalisme et le sens, deux notions qui tendent à s'identifier, puisque l'on ne peut restituer le vocalisme et lire que si l'on comprend le texte. De la sorte, la tradition présentait cette particularité, si surprenante pour nos habitudes littéraires, de venir s'insérer dans le cœur même du texte. Elle n'était pas, du moins sous sa forme élémentaire de vocalisme, une adjonction extérieure, mais bien une partie du texte, virtuelle puisque non écrite et cependant organique, puisque sans elle le texte devenait inintelligible et hors d'usage [6]. »

Pareille écriture renforce donc considérablement la tradition, déjà présente dans l'écriture et dans le fait religieux. Elle pose la langue comme seule exégèse possible, au détriment de l'articulation des faits, des idées; tout le texte se trouve pris dans la langue, qui devient contextuelle elle-même; la langue n'est plus ce qui, du langage, circule entre l'homme qui écrit et le monde, elle contient presque le monde, puisque le livre fondateur le contient ou l'explicite et que c'est précisément de ce contenu, de cette explication

12. Voir à ce sujet Jean-Marie Durand, « Diffusion et pratiques des écritures cunéiformes au Proche-Orient ancien », *L'Espace et la Lettre*, Paris, Christian Bourgois, 1977.

13. C'est par ailleurs structurellement impossible dans un alphabet décontextualisé.

*

dont on a besoin¹⁴.

Mais ces quelques phrases ne disent rien de plus que le principe même de l'alphabet contextuel sémitique ; on ne sort pas vraiment d'un cercle vicieux, qui va de l'alphabet contextuel consonantique à l'énigme du mot, de là à la vocalisation, de la vocalisation à la racine tri-consonantique, de la racine triconsonantique à l'alphabet contextuel. Situation théoriquement insupportable. Et pourtant vraie.

*En Grèce :
l'individu, le langage et le monde*

Les signes de l'alphabet décontextualisé ne se réfèrent ni à des choses du monde - comme les pictogrammes - ni à des choses du langage comme les idéogrammes, les signes d'un syllabaire, les mots de l'alphabet contextuel ; l'alphabet décontextualisé n'offre *aucun support graphique* pour exprimer une quelconque relation entre les choses du langage et les choses du monde : au contraire de ce qui se passe avec l'utilisateur de l'alphabet contextuel, qui s'inscrit par l'écriture dans la relation : choses du langage, choses de la langue, choses du monde, l'utilisateur de l'alphabet décontextualisé se trouve, avec *l'illusion graphique de sa parole intérieure*, comme investi par le langage tout entier. L'alphabet décontextualisé signifie une appropriation extraordinairement intime du langage, fondée dans la séparation des choses du langage d'avec les choses du monde : il met chaque sujet, qui par définition dispose du langage et de la parole intérieure, au centre de l'acte d'écrire.

Quel effet cette improbable invention a-t-elle eu, en Grèce ? Qu'est-ce qui caractérise les productions graphiques grecques ?

Cette dernière question, qui a récemment fasciné les historiens de la pensée grecque, n'a qu'une réponse : l'usage personnel de l'écriture. Ainsi s'exprime Baudouin Jurdant :

« C'est bien là ce qui frappe le plus dès qu'on prend connaissance des premiers textes alphabétiques grecs : l'écriture exprime d'emblée le déploiement de l'espace privé de la conscience humaine, elle traduit l'émergence d'une pensée individuelle, lourde d'émotion poétique, comme l'attestent les fragments d'Archiloque, d'Alcée ou de Sappho, à la fin du VII^e siècle¹⁵. »

Autrement dit, les premiers utilisateurs littéraires de l'alphabet grec ont écrit des textes où ils disent « je » ; ainsi Hésiode, dont l'œuvre fut au moins

p.111

14. Il semble bien que ce qui s'est linguistico-graphiquement joué pour la Bible et les Hébreux se soit rejoué pour le Coran et les Arabes ; on peut lire dans ce sens — qui n'est pas prévu par l'auteur — R. Arnaldez, « Les puissances de la langue arabe », *Le Genre humain*, n° 21 (1990).

15. *Écriture, monnaie et connaissance*, op. cit., p. 15. Voir aussi M. Finley, *Mythe, mémoire, histoire*, trad. fr. J. Cartier, Y. Llavador, Paris, Flammarion, 1981.

*

Édition et mise en page réalisées par Noémie Ponton dans le cadre du cours de
programmation éditoriale d'Éric Guichard - Enssib - Année universitaire 2014-2015

dictée si ce n'est écrite, s'adresse-t-il dans *Les Travaux et les Jours* à son frère Persès, qui l'a spolié de ses biens familiaux, pour lui faire la morale.

Au « je » des poètes s'ajoute un fait moins connu et beaucoup plus surprenant : du VIII^e à la fin du V^e siècle ont été produits en Grèce des « objets parlants », des objets — objets votifs, inscriptions funéraires — portant un texte où l'objet lui-même dit « je », par exemple un tombeau inscrit : « Je suis le mémorial de Glaucos¹⁶. » On ne peut donc ni historiquement ni théoriquement disjoindre le « je » des poètes du « je » des objets parlants. Il faut poser ensemble la question de la nature de ces « je » des Grecs quand ils commencent à explorer leur écriture. Pour cela, un détour par la linguistique s'impose.

Dans ses *Problèmes de linguistique générale*, Émile Benveniste énonce deux idées fondamentales :

1. « Le langage n'est possible que parce que chaque locuteur se pose comme *sujet*, en renvoyant à lui-même comme *je* dans son discours. (...) C'est un fait remarquable — mais qui pense à le remarquer tant il est familier ? — que parmi les signes d'une langue, de quelque type, époque ou région qu'elle soit, jamais ne manquent les 'pronoms personnels'. »
2. « Or ces pronoms se distinguent de toutes les désignations que la langue articule, en ceci : *ils ne renvoient ni à un concept ni à un individu*. Il n'y a pas de concept 'je' englobant tous les *je* qui s'énoncent à tout instant dans les bouches de tous les locuteurs, au sens où il y a un concept 'arbre' auquel se ramènent tous les emplois individuels de *arbre* [1]. »

De la même façon que le signe de l'alphabet décontextualisé est un pur signe (n'est pas un objet du monde) et ne se réfère ni à une chose du monde (comme le pictogramme), ni à une chose du langage (comme la syllabe, comme le mot), mais renvoie à la manipulation de l'appareil phonatoire, condition organique du langage, le « je » est une pure entité lexicale, qui se réfère à de l'indéfinition : tous ceux qui disent « je » et personne en particulier, et renvoie à la condition expresse du langage, dire « je ».

En n'offrant aucun support graphique au rapport des choses du langage aux choses du monde et en mettant le sujet et sa parole intérieure au centre de l'acte d'écriture, l'alphabet décontextualisé livre le « je » à la fois à son

16. Jesper Svenbro, « J'écris, donc je m'efface. L'énonciation dans les premières inscriptions grecques », in *Les Savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, M. Detienne (éd.), Presses universitaires de Lille, 1987 (repris in *Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 1988). Svenbro voit très bien que le « je » des « objets parlants » est un problème graphique, qu'il « résout », à ma stupéfaction, par l'étymologie indo-européenne du mot grec *egô*, laquelle impliquerait pour *egô* le sens de « icité », formule très heideggérienne vraiment !

indéfinition et à son caractère universel. Ainsi a-t-on pu faire dire « je » à *des objets* : puisque le « je » est indéfini, puisque le « je » est au cœur et du langage et de l'écriture.

Le « je » des objets parlants ne se réfère pas à un sujet parlant, car il est *le langage en cours d'objectivation par l'écriture*. Il y a eu deux façons, en Grèce du VII^e siècle, d'objectiver le langage : par le « je » des poètes, fortes personnalités qui se sont mises en scène dans l'acte d'écriture, et par celui des objets parlants, l'une et l'autre se faisant dans la distanciation ; car le « je » inscrit sur un tombeau fait en ultime instance parler-écrire un *mort* (« Je suis le mémorial de Glaukos » devant se comprendre : « Moi, Glaukos, j'écris que ce tombeau est mon mémorial ») comme Archiloque parle de lui-même *dans la dérision*, parle de lui-même *comme d'un autre* et en ce sens s'inscrit dans l'universel et du langage et de la condition humaine.

p.112

Au demeurant, le « déploiement » en Grèce dès le VII^e siècle « de l'espace privé de la conscience humaine » n'est pas la conséquence du seul usage de l'alphabet décontextualisé : un grand nombre de facteurs appartenant à l'histoire grecque - et non grecque - sont en jeu, dont la rupture du temps duratif du mythe au bénéfice de l'opposition passé-présent (sur la ligne du temps) et la nécessaire responsabilité de celui qui parle au sein de l'espace public. Pourtant l'alphabet décontextualisé n'y est pas étranger, qui accompagne la cité en son développement.

En Mésopotamie, la valeur sociale d'un scribe se mesurait au *nombre* de signes, surtout idéographiques, qu'il connaissait ; en Iran, au *nombre* de langues et d'écritures ; en Israël, le scribe le plus honoré s'identifiait à celui qui approchait de plus près les textes les plus sacrés. Hiérarchie et verticalité étaient donc inscrites dans les stratégies graphiques de ces civilisations. Ce n'est pas le cas en Grèce, car le « je » fondamental du langage investit le cœur de l'écriture dans l'illusion de la parole intérieure ; tous les êtres parlants disent « je » et sont égaux sur le plan du langage : l'horizontalité - celle du langage - est inscrite dans l'alphabet décontextualisé.

Objectivation du langage, objectivation de l'espace

Parmi les grandes réalisations grecques se trouve assurément le développement des mathématiques dans le domaine de la géométrie. Avant de mettre en place le rapport qui unit le graphique aux mathématiques, il nous faut quelques définitions de base et un exemple, celui du *Ménon* de Platon.

- La géométrie pythagoricienne est une invention purement grecque¹⁷ ; il faut entendre par là que si les Égyptiens avaient la pratique du théorème attribué à Pythagore, s'ils faisaient des dessins apparemment géométriques pour construire des pyramides et des tombeaux ainsi que

17. Árpád Szabô, *Les Débuts des mathématiques grecques*, Paris, Vrin, 1977, p. 391 et sq.

*

pour faire de la stéréotomie, la géométrie est autre chose, elle qui a pour objet l'étude de l'espace et des figures qu'on peut y imaginer : la géométrie signifie l'objectivation de l'espace, ce que ne fait pas un usage pratique de notions géométriques mises en œuvre dans l'astronomie ou la stéréotomie.

- La géométrie n'est pas première, mais seconde : elle dérive de questions d'algèbre insolubles à l'intérieur de l'algèbre. Si l'arithmétique et l'algèbre nécessitent l'écriture, elles manipulent des nombres, des chiffres, qui sont tout à la fois des objets du monde sensible et des objets graphiques, comme les pictogrammes et les idéogrammes. Or la géométrie des pythagoriciens s'enracine dans la question du nombre, puisqu'ils se sont intéressés à leurs propriétés, en termes mystiques et mathématiques. Au plan mathématique le problème des nombres irrationnels et des grandeurs incommensurables s'est posé : or, étant donné la conception pythagoricienne du nombre, celui-ci ne pouvait être résolu dans l'arithmétique et dans l'algèbre, dans les mathématiques rivées au chiffre.
- La géométrie résout des problèmes algébriques insolubles en sortant de l'algèbre, par un saut dans l'abstraction. Ce saut dans l'abstraction ne s'effectue, comme on le croit d'ordinaire, ni par l'usage de dessins ni par l'invention de l'axiome - qui demeure cependant une création grecque. Si l'axiome constitue le fondement de l'histoire des mathématiques, c'est le dégagement des mathématiques hors du langage qui constitue le fondement de l'axiome ; celui-ci ne peut se réaliser que par l'objectivation de l'espace dans la géométrie, objectivation indissociable de celle du langage dans l'alphabet décontextualisé.

p.113

Qu'est-ce qui est à l'origine de la géométrie pythagoricienne ? Réponse : la solution par la géométrie d'un - ou de plusieurs - problèmes arithmétiques insolubles ; à la base, il y a la science des nombres des pythagoriciens. Prenons l'exemple de Szabó¹⁸ :

« Les arithméticiens pythagoriciens ont certainement connu la proposition suivante : 'entre un nombre et son double il n'y a pas de nombre moyen proportionnel' ».

La « solution » de ce problème nécessite plusieurs opérations :

- au lieu d'un nombre a on prend un segment de droite quelconque a ;
- sur la base de ce segment a on construit alors un carré de côté a ;
- pour trouver le double du carré de côté a , on cherche le segment qui permet d'obtenir le carré dont l'aire est le double de celle du carré de côté a .

18. *Ibid.*, p. 373.

*

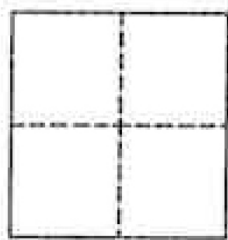
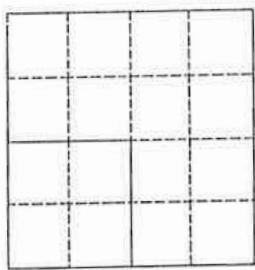


FIGURE 1 – Carré de côté deux pieds (contient quatre petits carrés)

Et l'on refait pas à pas la découverte que Socrate fait faire à l'esclave du *Ménon* de Platon. Je cite Szabó :

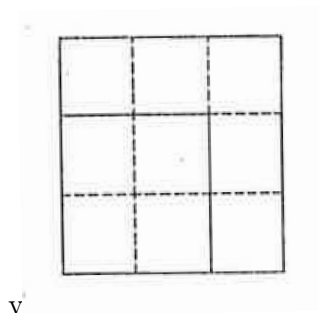
« Comment obtenir un carré double d'un carré de côté deux pieds ? Autrement dit, quelle sera la longueur, exprimée numériquement, du côté du carré dont la surface est double de celle du carré donné de côté deux pieds ?

L'esclave commence par imaginer que pour doubler la surface du carré il faut doubler le côté ;



Socrate lui montre que si l'on double le côté la surface n'est pas doublée mais quadruplée (la surface du carré de côté quatre pieds est composée de seize petits carrés). (...) L'esclave émet alors l'hypothèse que c'est le carré de côté trois pieds qui aurait une surface double de celle du carré de côté deux pieds.

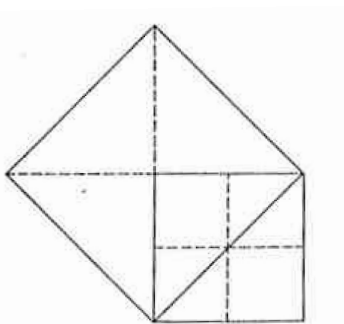
*



p.114

Mais Socrate montre sur un autre dessin que la surface du carré de côté trois pieds est composée de neuf petits carrés, et qu'elle n'est donc pas le double de celle du premier carré. (...) Socrate montre sur un troisième dessin que la diagonale, qui partage la surface du carré de côté deux pieds en deux triangles isocèles égaux, peut être prise comme côté pour construire un nouveau carré dont la surface est égale au double de la surface du premier carré »¹⁹

- puisque le carré de côté deux pieds contient deux triangles isocèles égaux et que le nouveau carré en contient quatre.



Quelles sont les opérations qui sous-tendent ces opérations ?

- la *réduction* du carré de côté deux pieds en ses parties constituantes égales qui sont soit données puisque ce carré a « deux pieds par côté » (en termes mathématiques : les quatre petits carrés sont obtenus par les médiatrices des côtés), soit obtenues par la diagonale de ce carré qui produit deux triangles isocèles égaux ;
- l'*autonomisation* de ces parties, petits carrés de côté un pied et triangles isocèles, puisque la comparaison entre les aires des différents carrés (carré de côté deux pieds, trois pieds, quatre pieds, carré de côté

19. *Ibid.*, p. 371 et sq. J'ai dû transformer légèrement la traduction française, qui est pénible.

*

formé par le segment recherché : la diagonale) se fait en comptant un à un les petits carrés ou les triangles isocèles ;

- l'introduction, au cœur du problème, de figures graphiques et imaginaires, graphiques en ce qu'elles sont données par Socrate au petit esclave, imaginaires, ou intelligibles, en ce qu'elles sont admises ou reconnues par l'esclave, cet être fruste, analphabète et néanmoins homme, ayant des idées innées. Pourtant ce n'est pas sur l'existence de ces figures graphiques que nous allons retomber sur nos pieds, bien au contraire, car à diverses occasions Platon se moque des géomètres qui emploient « un langage erroné et ridicule » ; « ils disent 'carrer' et 'construire', comme si l'important dans leur activité était d'accomplir ces opérations et non pas la connaissance elle-même »²⁰ ; pour Platon le but de la géométrie est la connaissance de réalités éternelles et non pas la réalisation d'objets périssables.

En quoi est-ce que cela concerne l'écriture, très exactement l'alphabet décontextualisé ? La solution du problème arithmétique insoluble en arithmétique grecque (entendez à l'intérieur de la définition du nombre dans l'Antiquité) se fait dans le *Ménon* selon le fil des mêmes opérations qui ont permis l'invention de l'alphabet décontextualisé. Voyons comment :

- à la réduction du carré de côté deux pieds en ses parties répond l'opération qui a consisté à faire éclater l'énigme graphique du mot sémitique (le mot énigme étant ici analogiquement le carré de côté deux pieds), pour produire les signes consonantiques constitutifs de l'énigme (analogiquement : les petits carrés constitutifs, car donnés par Platon, du carré de côté deux pieds) et les signes des voyelles qui n'existaient pas dans le mot énigme (analogiquement : les triangles qui ne sont pas constitutifs du carré de côté deux pieds, qui ne sont pas donnés, mais obtenus par l'introduction d'une figure nouvelle, la diagonale) ;
- à l'autonomisation des petits carrés et des triangles isocèles obtenus par réduction et servant à exprimer la forme des nouveaux carrés répond l'autonomisation graphique des lettres de l'alphabet grec, qui recomposent en leur association nécessaire, toutes les entités lexicales possibles de la langue ;
- à la manipulation de ce qu'on appelle les « idées innées » ou les « réalités éternelles » platoniciennes - peut-être plutôt de ce que Platon lui-même appelle la *dianoia*, qui est « le mode de connaissance du géomètre », qui « est au-dessus de la simple *doxa* (c'est-à-dire au-dessus de la pure sensation) mais qu'on ne peut pas mettre au même niveau que la connaissance purement intellectuelle qui appartient à l'entendement, au *nous* »²¹ ; ou bien, autrement dit, à la manipulation des

p.115

20. *Id.*, p. 338.

21. *Id.*, p. 343.

*

« images mentales » [8] nécessaires à des procédures de calcul mental, correspond la manipulation du non-conscient phonatoire du lecteur en régime alphabétique décontextualisé; de la même façon que le non-conscient phonatoire est la condition du langage, mais demeure son double organique et obscur, les « images mentales » ou les « idées » platoniciennes sont étrangères en elles-mêmes à la mathématique mais en conditionnent la possibilité et l'exercice.

Ces opérations analogiquement semblables amènent au même résultat réel : l'objectivation du langage dans l'alphabet décontextualisé et celle de l'espace dans la géométrie.

Si l'alphabet décontextualisé objective le langage en mettant au cœur de l'écriture et le « dire je » universel du langage et le « je » singulier du sujet lisant-écrivain, la géométrie des Grecs, ici celle de Platon, objective l'espace en mettant au cœur de la démonstration géométrique les idées que le mental de tout être humain peut projeter dans l'espace; dans la pensée de Platon, c'est une seule fonction mentale, la *dianoia*, qui est à la fois « le mode de connaissance du géomètre », par quoi le géomètre reconnaît et figure dans l'espace les images qu'il porte en lui et, en quelque sorte, la condition du langage, c'est-à-dire « la cause de l'appellation donnée à chaque chose » et ce qui permet à l'individu parlant d'articuler un mot qu'il a dans l'esprit (*Cratyle*, 416c et 434e, ici avec le verbe *dianooumai*).

La géométrie des Grecs naît dans l'exercice de l'alphabet décontextualisé; l'objectivation du langage a entraîné l'objectivation de l'espace.

Et cela inaugure un phénomène essentiel pour toute l'histoire de la mathématique ultérieure : la sortie tendancielle de la mathématique hors du langage, ou plus exactement l'usage métaphorique et analogique que la mathématique fait de la langue; désormais la mathématique instrumentalise analogiquement la langue pour créer le monde qu'elle explore : elle crée son propre monde, qui n'est pas le monde tel qu'il est, qui n'est plus le monde tel que le langage le piège, mais qui est son monde à elle. Ainsi se fonde l'axiome : objet mathématique exprimé dans le distanciation d'avec le langage, mais objet servant à l'exploration ultérieure, devenant point d'appui d'où partir pour de nouvelles aventures, pour la conquête de continents neufs que crée, en les explorant, le mathématicien; autant de pierres jetées dans l'eau d'un fleuve qui deviennent des îles où poser le pied, mais ne le deviennent que parce que le voyageur les a cherchées, trouvées, choisies, jetées et qu'il s'est confié à elles.

p.116

Le langage tel qu'en lui-même

« SOCRATE : Voyons, Cratyle, s'il n'y a moyen de nous entendre. N'admettras-tu pas que le nom est une chose, et que l'objet auquel appartient le nom en est une autre? - CRATYLE : Si. »

*

Édition et mise en page réalisées par Noémie Ponton dans le cadre du cours de *programmation éditoriale* d'Éric Guichard - Enssib - Année universitaire 2014-2015

(Cratyle, 430a, trad. L. Méridier, Paris, 1931.)

Platon, dans le *Cratyle* résout la question du rapport des choses du langage aux choses du monde.

Mais le problème n'est pas du tout posé ainsi d'emblée ; il l'est de façon bien plus fine, plus spirituelle et pour finir plus drôle - car il faut lire le *Cratyle* avec l'intention de rire, comme Platon l'a écrit. Le principal contradicteur de Socrate (de 383 à 428b) s'appelle Hermogène : il est fils d'Hipponicos, il a des embarras d'argent, mais, comme dit Cratyle par la bouche d'Hermogène « Ton nom n'est pas Hermogène, même si tout le monde te le donne » (383b). En bref, Hermogène n'est pas « Hermogène » (384c, 407e, 408b, 429c). Selon le fil de cette plaisanterie limpide et discrète, Platon brode un dialogue d'une éblouissante virtuosité, en forme de fleur au cœur sombre, aux pétales couleur de soleil.

Car Platon sait très bien qu'il n'y a aucun rapport déterminé entre une chose du monde et le nom qu'elle porte, sans quoi Socrate ne dirait pas à Cratyle la phrase citée plus haut. Il le sait d'autant mieux qu'existent parmi les hommes plusieurs langues auxquelles le *Cratyle* fait plusieurs fois allusion : les langues barbares (390a, 416a, 422d) face au grec, et à l'intérieur du grec la langue d'Homère, la langue de Platon et de ses interlocuteurs ainsi que les dialectes grecs passés ou présents (417c, 404c-d, 405c, 407a, 418b).

Pourtant la réflexion continue et persiste à chercher une « justesse » entre le nom de la chose et la chose :

« SOCRATE : La justesse d'un nom, suivant nous, consiste à faire voir la nature de la chose. Trouvons-nous cette définition suffisante ? - CRATYLE : À mon avis, elle l'est parfaitement, Socrate » (428e.)

Et Socrate de se livrer à d'extraordinaires « étymologies », associations de son et de sens qui traversent le lexique grec dans le désordre, par exemple celle de grec *deilia*, la « lâcheté » : « *deilia* désigne un lien qui enchaîne l'âme fortement ; car *lian* (« très ») exprime une force. La lâcheté (*deilia*) sera donc un lien (*desmos*), le lien fort (*lian*) et le plus puissant de l'âme » (415c). Quelles opérations indiquent la justesse du mot grec *deilia* avec la « lâcheté », c'est-à-dire la relation d'identité entre l'objet du langage et l'objet du monde ? Celle de l'addition de la syllabe *de* de *desmos* à la syllabe *lia* de *lian*, celles de la disparition du groupe *-smos-* de *desmos* et du *-n-* de *lian*, enfin celle de l'apparition d'un *iota* entre *de* et *lia* ; Platon ne justifie nullement ces opérations, il s'en moque. Mais de toute façon l'explication de la justesse des noms par l'étymologie ne marche pas, puisque Hermogène ne s'appelle pas « Hermogène », n'étant pas de la race d'Hermès (en grec *Hermogenês* signifie « de la race d'Hermès ». Si la « justesse » des noms échappe à l'étymologie, qui ne peut s'exercer selon les vues de Platon que sur des noms décomposables en plusieurs autres, il faut s'attaquer « aux

*

Édition et mise en page réalisées par Noémie Ponton dans le cadre du cours de *programmation éditoriale* d'Éric Guichard - Enssib - Année universitaire 2014-2015

noms premiers », ceux qui servent à décomposer. Qui sont-ils, ces noms premiers ? Les lettres : voyelles, consonnes (dites en grec : *aphonos* « sans son ») et semi-voyelles. Platon pense donc visiblement le langage à l'intérieur de l'écriture alphabétique grecque, *sachant très bien que les signes qui notent des consonnes notent des non-sons*. Ces « noms premiers » possèdent en eux-mêmes quelque chose comme une couleur sémantique ou une valeur philosophique. Ainsi le *l* a la valeur du lisse, le *r* la valeur du mouvement :

p.117

« SOCRATE : *R* je le répète, c'est un instrument fort propre à rendre le mouvement (...) : dans le mot même de *rhein* ('couler') et dans celui de *rhoê* ('le courant') » (426d).

Tous les noms sont donc justes, procédant du mélange des lettres qui possèdent, chacune, une valeur sémantique. Le problème serait-il réglé ? Avec Hermogène, oui. *Exit* Hermogène. *Entrat* Cratyle.

Cratyle est d'accord : la méthode étymologique ne vaut rien, puisque Hermogène ne s'appelle pas « Hermogène ». Si la première méthode d'explication de la justesse des noms est mauvaise, la seconde est peut-être meilleure, celle qui passe par les « noms premiers », les lettres. Or elle aussi cale immédiatement avec l'explication de grec *sklêros* « dur » (434c-e) ; pourquoi ? Socrate fait admettre à Cratyle que les valeurs du *r* sont celles du mouvement et de la dureté, que la valeur du *l* est celle du lisse et du doux. Donc le *l* de *sklêros* ne devrait pas y être, il faut y substituer un *r*, qui a valeur de dur, nécessaire à la justesse du mot qui veut dire « dur » ; mais si l'on substitue un *r* au *l* de *sklêros*, eh bien on ne pourra plus s'entendre, car aucun Grec ne va comprendre que le mot « juste » nouvellement inventé, **skrêros* !, veut dire « dur ». Donc l'explication par les noms premiers est également caduque.

Que reste-t-il ? Accepter la convention qui lie la chose du monde à son nom, chose du langage. C'est ce que fait Socrate, alors qu'il s'est battu contre Hermogène au nom du fait qu'il ne s'appelle pas « Hermogène », contre la convention plusieurs fois défendue par Hermogène et Cratyle ; ainsi parle Socrate :

« Je crains (...) qu'on ne soit forcé de recourir encore, pour la justesse des noms, à cet expédient grossier qu'est la convention », (435c).

Mais cette acceptation n'est morose qu'en apparence - et c'est tout l'art de Platon. Rendu au cœur du problème, il reste au philosophe à investir le langage pour aller au monde, comme dit Socrate :

« On peut acquérir par les noms une connaissance des choses aussi parfaite que possible » (439a)

Et à philosopher :

« Il faut apprendre et rechercher les choses en partant d'elles-mêmes bien plutôt que des noms » (439b).

*

Mais Platon sait bien que cette opération se fait dans le langage. Il ne reste qu'à philosopher, à retourner le langage sur lui-même.

Curieux voyage, au fil de la décontextualisation, depuis les pictogrammes sumériens jusqu'au *Cratyle* de Platon.

Tous les pictogrammes, sumériens, proto-élamites, chinois, en compagnie des hiéroglyphes égyptiens, disent d'abord que l'homme est dans le contexte, inscrit dans l'identité du langage et du monde. Identité qui permet l'invention de l'écriture et que l'écriture, en son développement, use. Ainsi se produit une double décontextualisation : moins le graphisme se réfère à des choses du langage, plus l'écriture est décontextualisée ; plus l'écriture est décontextualisée, plus le langage est visible ; plus le langage est visible, plus l'homme objective le langage et s'objective dans le langage.

L'invention de l'écriture, même envisagée sur presque trois mille ans, et parce qu'elle donne à voir l'homme dans le langage et dans le monde, pose par rapport à elle-même un amont et un aval.

En amont, il faut reconnaître l'atemporalité radicale du pictogramme, l'immanence qu'il exprime - dans les termes de Marcel Gauchet chair de l'identité entre le langage et le monde. Plus en amont encore : l'invention de l'écriture est le seul écho que nous renvoie l'invention du langage, l'homini-
p.118
sation première - langage né du choc entre l'homme et le monde, écriture inventée dans le conflit réitéré entre l'homme et le temps.

En aval s'étendent des continents entiers. Qu'il s'agisse des relations entre oral et écrit dans la cité grecque du V^e siècle, de celles entre les mathématiques, le langage et le graphique jusqu'à nos jours. De décrire les cultures graphiques de l'Inde, de la Chine, du Japon... L'histoire n'est pas finie, et l'étonnement est grand, quand on lit Roger Laufer [7], de voir que l'évolution de la typographie ressemble étrangement à une décontextualisation : le contexte, ici, serait la tradition manuscrite de l'écrit copié. L'imprimerie a commencé par se fondre dans cette tradition. L'échappement de la typographie fut pour finir assez lent - du XV^e siècle à la Restauration ! - : abandon des caractères gothiques, des ligatures (qui ressemblent à s'y méprendre à des pictogrammes), aération du texte, insertion visuelle de la parole par le saut à la ligne, jusqu'au « je » de Montaigne parti à la conquête de la voix typographique - on dirait Archiloque -, à quoi fait suite le « je » de Descartes, philosophique...

Platon en est venu à se poser la question du rapport du langage au monde à cause de l'alphabet grec ; s'il l'a résolue par la convention : la chose et son nom sont conventionnellement une, c'est parce qu'il pensait l'écrit comme manuscrit, sorti de la main de l'homme. Après tout, la convention désigne encore de l'usage, du légitime, de l'humain. Pour nous, dès lors qu'émerge en nous cette question, nous restons face à un vide : la convention ne nous est rien. Ne serait-ce pas parce que nous pensons le langage dans la typogra-

*

phie industrielle, dans l'anonymat, dans la perte radicale de toute singularité graphique ?

Graphiquement, nous sommes bien plus décontextualisés que les Grecs. Pourtant, le langage reste le langage : le pont entre nous et les autres, entre nous et le monde, le monde en nous, le filet où nous sommes, comme un poisson dans l'eau.

Clarisse Herrenschmidt.

Références bibliographiques

- [1] Émile BENVENISTE. *Problèmes de linguistique générale*. Gallimard, Paris, 1966.
- [2] Jean BOTTERO. *Naissance de Dieu. La Bible et l'historien*. Gallimard, Paris, 1986.
- [3] James FEVRIER. Les sémites et l'alphabet, écritures concrètes et écritures abstraites. *L'Écriture et la psychologie des peuples, Paris, A. Colin*, page 118, 1963.
- [4] Eric A. HAVELOCK. *Aux origines de la civilisation écrite en Occident*. Maspero, Paris, 1981.
- [5] Baudouin JURDANT. *Écriture, monnaie et connaissance*, 1984.
- [6] Jean KOENING. *Vérité et Poésie de la Bible*. Hatier, Paris, 1969.
- [7] Roger LAUFER. L'esprit de la lettre. d'une lecture matérielle des livres. *Le Débat*, 22 :146–159, 1982.
- [8] Jacques MELHER and Emmanuel DUPOUX. De la psychologie à la science cognitive. *Le Débat*, 47 :70.

*

Édition et mise en page réalisées par Noémie Ponton dans le cadre du cours de *programmation éditoriale* d'Éric Guichard - Enssib - Année universitaire 2014-2015

Une lecture iranisante du poème de Symmachos
dédié à Arbinas, Dynaste de Xanthos

Clarisse Herrenschmidt *

1985

*Institut d'Etudes iraniennes, Paris III

Résumé

Le poème de Symmachos dédié à Arbinas dynaste de Xanthos montre de forts emprunts à la littérature que contiennent les inscriptions royales achéménides. Ainsi peut-on dire que Xanthos fut la chambre d'écho de Persépolis.

The poem written by Symmachos in honour of Arbinas, dynast of Xanthos, contains some important features taken from the old Persian literature as found in the royal achae-menian inscriptions. Thus it can be said that Xanthos was the echo chamber of Persepolis.

Devant l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, J. Bousquet [2] lut au début de l'année 1975 « un poème de dix-sept hexamètres suivi d'un distique élégiaque donnant le nom de l'auteur, le devin Symmachos » et dédié à Arbinas, fils de Gergis, dynaste de Xanthos ; la stèle qui porte le texte fut réemployée sous l'empire et martelée sur les bords.

Très peu de temps après et devant la même assemblée, L. Robert fit sur le vers 15 du texte de Symmachos la remarque suivante [5]¹ : « Abinas s'est distingué, comme le font les hommes σοφοι dans le tir à l'arc, la vertu et les chevaux. Cette formule à elle seule, je pense, nous plonge dans un milieu iranien ou profondément iranisé. C'est l'éthique perse, celle que nous a transmise, sous la même formule lapidaire, Hérodote I, 136 : « de quinze à vingt ans, les jeunes Perses apprennent seulement trois choses : monter à cheval, tirer de l'arc et dire la vérité ».

Je voudrais montrer ici non seulement que L. Robert avait raison mais que l'on peut aller plus loin que ne le permet son rapprochement avec Hérodote : de fait, le poème de Symmachos dédié à Arbinas entretient des rapports assez surprenants avec les inscriptions achéménides et en particulier avec DNb (ou XP 1).

Au demeurant il doit être clair que ma lecture quasiment iranocentriste du texte grec a un défaut majeur : celui d'ignorer ce qui appartient à la culture lycienne. Si pour moi le grec cache du perse, il cache aussi, et peut-être surtout, du lycien.

1.....Ἀρβίν]ας παῖς ΓέρΥ[ιος,.....
.....ἀρετής, ο εκ[πόν ;
.....;στήλη] δὺ ἡδε ἔστη λή λα θ[εάσθαι;
4.....]ξας συνύσει δυνόσει τε κ[...

1. Les remarques de l'auteur sur le texte d'Arbinas se trouvent aux pages 326 et sqq.

*

Édition et mise en page réalisées par Claire Bonnenfant dans le cadre du cours de *programmation éditoriale* d'Éric Guichard - Enssib - Année universitaire 2014-2015

ἀρ[χῆι] ἐφ' ἡλ'ίσιας Πύρσας ἐμ ΜΗΝ τρία ἄς[τη]
ξόνθον τε Γίναρα καὶ εὐλίμενον Τελ[εμησσόν]
πολλοῖσιν Λυκίοισι φόβον ΠαρΨχων ἔτυρό[νναι].
8. Τῶν μνημετα ἀνύθηκε δεοί φραδάι Ἀπόλλ[ωνος].
Πυθῶι ἐρωτήσα Λητώ με ἀνύθηκεν ἑαυτο[υ]
εἰκόνα, τῶν δὺ ἔργων τό σχῆμα ἐπιδείκνυ[ταί ἀλκήν ;
Κτείνας ψόρ πολλός, ΠατΨρα εὐκλείσας τῶν Γ[ύρψιν],
12. Πολλὰ μὲν ἄστεα ὑπερσε, καλόν 88 κλύσας κ[ατὰ πάσαΝ ;]
ψῆν Ἀσίαν Ἀρβίνας ἑαυτῶι ΠροΥόνοίς τε λέλοιε
πάντα ἐμ πάσι πρέπων ὅσαπερ σοφοί ἄνδρες Τ[σασιν ;
τοξοσύνηι τε ἀρετῆι τε Ἰππῶν τε διώγματα εἰδ[ώς].
16. Εἰς ττλος ἐξ' ἀρχῆς, Ἀρβίνα, μεγ' ἀλα ἔργα τελ[ύσσας]
ὀθανότοισι θεοῖς κεχαριμμενα (!) δῶρα δ[ύδωκας].
Σύμμαχος Εἰμήδεος Πελλανεὺς μόντις ἀ[μύμων]
δῶρον ἔτευξε ὑλεγῆμα Ἀρβίναι εὐΣυνέτως.

1-4 Arbinas, fils de Gergis ... de la vertu dont la dépouille ? (la stèle ?) ... qu'on voit ici dressée rappelle ... par son intelligence et sa puissance...

5-7 Dès sa prime jeunesse il conquiert en un mois trois forteresses, Xanthos, Pinara et le beau port de Telmessos, répandant la crainte dans la masse des Lyciens il en fut le tyran.

8-10 C'est ce que commémore cette dédicace, à l'instigation du dieu Apollon, qu'il fit interroger à Pythô. A Létô il me dédia, moi sa propre statue, dont la posture exprime l'éclat ?? de ses exploits.

11-15 Il massacra beaucoup de gens et glorifia son père Gergis, conquérant maintes cités. Arbinas à travers la terre d'Asie (entière ?) laisse une gloire magnifique pour lui même et ses ancêtres, distingué parmi tous en toutes choses, précisément en ce que savent (?) les hommes habiles, (instruit ? dans) le tir à l'arc, le courage et l'équitation.

16-17 Du début à la fin, Arbinas, tu accomplis de grands exploits, et tu as offert aux dieux immortels d'agréables présents.

Symmachos, fils d'Eumédès, de Pellana, devin sans reproche, a composé cette élégie, présent pour Arbinas, témoignage de son art².

p.127

2. A. Balland a bien voulu passer un moment avec moi pour discuter de ce texte. Qu'il trouve ici l'expression de ma reconnaissance.

*

1. Le début et la fin du vers 4 sont endommagés ; il n'en reste pas moins que les deux mots lisibles $\sigma\upsilon\nu\Psi\sigma\epsilon\iota \delta\upsilon\nu\acute{o}\sigma\epsilon\iota \tau\epsilon \chi$ [... « par (son) intelligence, par (sa) puissance » sont très probablement des qualités qui définissent Arbinas. Ce sont ces qualités qui ont retenu mon attention, dans ta mesure où elles évoquent pour moi un passage de DNb, inscription du tombeau de Darius, ou XP 1, sa copie avec variante par Xerxes³.

DNb 1-5 « Ahouramazdâ est le grand dieu, qui a créé la luxuriance que l'on voit, qui a créé le bonheur pour l'homme, qui a répandu sur Darius le roi (sur Xerxès le roi, XP1) l'intelligence (*xratu*) et l'efficience (*aruvasta*) ».

1.1. — Pour comprendre le vp *xratu*, dont c'est ici la seule attestation en vieux-perse, il faut savoir que ce mot signifie « puissance mentale » en védique, « intelligence » en gâthique - d'après J. Kellens - et « sagesse » en moyen-perse (sois la forme *xerad*). Le mot perse tient soit du gâthique, soit du moyen-perse : je pencherais, pour des raisons indépendantes du texte de Symmachos, pour la première solution. *Aruvasta* est inconnu en avestique ; mais son emprunt en arménien, produisant le sens de « habileté, capacité, art » nous indique vaguement les sens qu'il faut chercher en vieux-perses⁴. Au demeurant, il est pour une fois possible de faire une analyse interne de DNb pour définir sémantiquement *aruvasta*. Le mot est attesté dans deux contextes différents :

DNb 31-23 : « voilà (dans ce qui précède) mon *aruvasta* sur mon esprit (*manah*) et sur ma compréhension (*usiy*) ;

DNb 32-35 : « voici (dans ce qui va suivre) encore mon *aruvasta* tel que mon corps est fort : comme chef de guerre je suis un bon chef de guerre...

3. Les références et les lignes sont celles relatives au texte de Darius, simplement parce que c'est l'original ; le texte de Xerxès présente des particularités linguistiques, sémantiques et littéraires qui ne me retiendront pas ici. L'édition de DNb est aujourd'hui celle de W. H[ANZ], *Altiranische Funde und Forschungen*, Halle 1969. Pour la compréhension de certains passages particulièrement ardues il faut se servir de K. HOFFMANN, « *Altpers. afwâya* » *Aufsätze zur Iranistik*, Wiesbaden (1976) et de N. SIIS-WIILAIŠ « The final paragraph of the tomb - inscription of Darius I (DNb, 50-60) » *BSOAS XLIV*, 1, (1981), pp. 1-7. Pour les autres textes, Bisotun, DPe, DPd, on se réfère à KENT, *Old Persian Grammar Texts Lexicon American Oriental Series vol. 33*, New Haven (1953), qui est aujourd'hui bien vieilli mais non remplacé. Il est entendu que mes traductions n'appellent pas ici de commentaire philologique et qu'elles sont, à l'occasion, assez libres. sinon, assez libres.

4. Il faut donc reprendre et transformer les idées de Benveniste à propos de DNb, « *Études iraniennes* », *TPhS* 1948, pp. 39-78. J. KELLENS comprend *xratu* par « intelligence » dans son étude sur les Gâthâs à paraître.

*

Édition et mise en page réalisées par Claire Bonnenfant dans le cadre du cours de *programmation éditoriale* d'Éric Guichard - Enssib - Année universitaire 2014-2015

Aruvasta est donc une force, une capacité, une faculté qui peut être exercée sur les organes mentaux que sont l'« esprit » et la « compréhension » comme sur le corps ; l'usage de cette capacité par le roi sur son esprit lui permet de n'être point coléreux, de rester maître de lui-même (DNb 13-15) ; exercée sur sa compréhension et son jugement (*framânâ*), elle fait de lui un être qui pratique la justice, selon un sain principe d'équité (DNb 16-21), en écoutant les deux partis avant de se déclarer convaincu (DNb 21-24), et en récompensant les bons à la mesure de leur mérite (DNb 24-27⁵). L'usage encore de cette même faculté sur le corps fait de celui qui la possède non pas un chef de guerre, mais un bon chef de guerre, au corps puissant, un militaire qui ne cède pas à la panique, un excellent cavalier, un excellent archer, un excellent lancier, à pied et à cheval (DNb 32-50).

Ayant reçu d'Ahouramazdâ ce don (*wnara*) d'*aruvasta*, Darius a un usage superlatif des organes humains, qu'il s'agisse des organes mentaux, du corps ou des membres : à partir de là il me semble qu'*aruvasta* peut signifier quelque chose comme l'« efficacité ». La fin du texte, DNb 45-52, dit assez clairement que les dons d'intelligence et d'efficacité assurent à celui qui les a une véritable supériorité : « voici les dons qu'Ahouramazdâ a répandus sur moi et que j'ai été assez fort pour porter ; par la volonté d'Ahouramazdâ, ce que j'ai accompli je l'ai accompli grâce à ces dons qu'Ahouramazdâ a répandus sur moi ».

1.2.— Il me semble que συνέσις rende assez clairement le vp *xratu* ; Liddell Scott Jones donnent pour ce mot : « I. union ; II. a) a faculty of quick comprehension, mother-wit, sagacity ; b) (avec génitif objectif) intelligence in a thing, sagacity-in respect to it ; III conscience. (συνεί-δησις) ». Le mot grec mêle les notions d'intelligence, de bon sens et de sagacité et c'est autant la notion d'intelligence que celle de bon sens qu'impliquent les deux passages d'Herodote où apparaît συνύσις, dans une même expression⁶ ; Hérodote II, 5 « il est évident pour tout homme, même non prévenu, tout homme qui jouit d'intelligence, qui voit ce pays... » ; VII 49 « Seigneur (c'est Artabane qui parle à Xerxès), nul être dans son bon sens ne saurait redire à ton armée, à l'effectif de ta flotte... ».

5. DNb 13-15, où le Prince ne cède pas à la colère, correspond à la valeur de la tempérance σωφροσύνη qu'« enseignent encore les maîtres aux enfants (Perses) » d'après Xénophon, *Cyropédie* 1, 2, 8. DNb 24-27 : le Prince sait se montrer généreux en fonction des mérites, correspond encore à la vertu de la gratitude, ou plutôt au mépris que suscite, chez les Perses d'après Xénophon, l'ingratitude, ἀχαρις « ingrat » *Cyropédie*, 1, 2, 7. Le Perses étaient de farouches légalistes, ce qui se lit dans les textes royaux comme chez Hérodote ou Xénophon.

6. δνντ· δύ συνέσιν έχει.

*

Pour δύνασις, qui semble être l'équivalent de δύνωσις, Liddell Scott Jones donnent : « I. power, might (bodily strenght, authority, force for war), II. power, faculty, capacity,... any natural capacity or faculty that may be improved and may be used for good or ill... IV capacity of existing or acting, potentiality ». Nous sommes tout près du sens de v.p. *aruvasta*.

Ce ne peut être un hasard pur et simple si Arbinas se trouve qualifié, comme Darius et Xerxès, par son intelligence et son efficience ou sa puissance. Non seulement ses qualités sont identiques aux leurs, mais elles sont exprimées dans le même ordre et se trouvent au début du texte grec comme du texte perse.

p.129

Le texte perse ne permet pas d'entériner les restitutions de J. Bousquet pour le vers 4 : [ὡς Λυκίοις ; ἀάρ]ξας συνύσει δυνάσει τε κ[ρατίστηι] ; je n'ai aucun adjectif à fournir qui serait l'équivalent de κ[ρατίστηι] et pour le début du vers il faut mieux s'en tenir à l'ignorance. En effet, si Darius a reçu ces dons d'Ahouramazdâ, qu'en est-il d'Arbinas ? Pourtant un petit problème demeure : la conjonction de coordination enclitique τε qui suit δυνάσει pourrait bien introduire un troisième terme ou un adjectif et le parallèle avec le texte perse perdrait peut-être de son évidence.

2.1.— Aux vers 5 et 6 Symmachos dit d'Arbinas qu'il a conquis les trois forteresses Pinara, Xanthos et Telmessos en un mois : L. Robert [5] démontra que cette triple conquête, faite par la mer, avait été rendue possible par la proximité des villes. Certes le fait est peut-être historique, mais il me semble qu'il peut s'agir aussi d'un lointain écho de la propagande de Darius 1^{er}, qui affirme à longueur de lignes dans la colonne IV de Bisotun qu'il a abattu toutes les révoltes de l'empire en un an — de l'Iran oriental à l'Egypte ou à Sardes, en passant par la Perse, la Médie et la Babylonie... DB IV 40-52 : « le roi Darius déclare : ce que j'ai fait, par la volonté d'Ahouramazdâ je l'ai fait en une seule et même année : toi qui dans l'avenir liras cette inscription, sois convaincu de ce que j'ai fait je pense pas que c'est un mensonge. Le roi Darius déclare : je jure par le serment d'Ahouramazdâ que j'ai fait cela véritablement et non mensongèrement en une seule et même année ».

Si Arbinas a réellement conquis Xanthos, Pinara et Telmessos en un mois, on peut imaginer que Symmachos n'a pas laissé échapper l'occasion d'exploiter cela comme un fait qui rapprochait singulièrement Arbinas de Darius I^{er} 7.

7. Je ne doute pas que le contenu de Bisotun, racontant les hauts faits de Darius ait été colporté oralement partout, comme un acte de propagande royale qui prenait la forme de chants ou de récits célébrant les hommes illustres de la Perse, ainsi que le rapporte Xénophon, *Cyropédie* 1, 2, 1 et Strabon XV, 733.

*

Édition et mise en page réalisées par Claire Bonnenfant dans le cadre du cours de *programmation éditoriale* d'Éric Guichard - Enssib - Année universitaire 2014-2015

2.2.— Cette conquête achevée, Arbinas répandit la crainte dans la masse des Lyciens et en fut le tyran ; deux choses me retiennent ici : la crainte comme mode de gouvernement, d'un tyran en l'occurrence, et la séquence conquête-crainte-exercice du pouvoir.

Chez les Perses la « crainte » est la base du pouvoir royal ; on le lit dans DPd 6-12 : « ce pays perse, qu'Ahouramazdd m'a remis, qui est bon, riche en hommes, riche en chevaux, par la volonté d'Ahouramazdâ et la mienne ne craint personne d'autre », d'où il faut évidemment conclure que les Perses « craignent » (étymologiquement « tremblent devant ») Darius. La crainte est aussi le respect de la loi du roi : DSe 31-41 : « Il y avait beaucoup de choses mauvaises que j'ai mises en bon ordre ; les peuples se révoltaient, on se battait, par la volonté d'Ahouramazdâ j'ai fait en sorte que l'on ne se batte pas, que chacun soit à sa place, que ma loi, on la respecte (on la craigne) en sorte que le puissant ne frappe pas le faible ni ne lui nuise ».

Certes il est possible et même probable que la « crainte » comme mode de gouvernement soit associé naturellement au pouvoir du tyran sans la moindre influence perse ; les hellénistes jugeront de cela mieux que moi. p.130

2.3.— Mais il est intéressant, sinon probant, de voir que la séquence conquête-crainte-pouvoir est clairement exprimée dans le texte DPe de Darius : DPe 6-10 « le roi Darius déclare : par la volonté d'Ahouramazdâ, voici les pays que j'ai conquis avec l'armée perse, qui m'ont craint, qui m'ont apporté leur tribut (à quoi suit la liste des pays : l'Elam, la Médie, etc.) ». Dans ce passage, le fait que les pays aient apporté leur tribut au roi est l'expression même de la domination que Darius exerce sur eux. Si le fait a été largement démontré par P. Briant [3], on peut également le lire sur la colonne I de Bisotun :

DB I 13-14 « Le roi Darius déclare : voici les peuples qui sont venus à moi en signe d'hommage, par la volonté d'Ahouramazdâ j'étais leur roi » ; à quoi fait suite la liste des pays-peuples : « la Perse, l'Elam... » (DB I 14-17) ;

DB I 17-20 : « le roi Darius déclare : voici les pays qui sont venus à moi en signe d'hommage, par la volonté d'Ahouramazdâ ils étaient mes serviteurs, ils m'ont apporté leur tribut, ils ont accompli, de nuit comme de jour, ce que je leur ordonnais ». Il y a une équivalence formelle partielle entre « être roi des pays » et « les pays sont les serviteurs du roi, ils apportent leur tribut, ils obéissent à sa parole ».

Il n'est donc pas tout à fait impossible que Symmachos ait décrit

*

le pouvoir qu'exerça Arbinas sur les Lyciens en fonction de celui du Grand Roi ; pour ce faire, il se serait servi de la séquence historico-logique conquête-crainte-domination que l'on trouve dans DPe et qui pouvait être exprimée sous d'autres formes, orales ou écrites, et de la renommée des exploits de Darius au moment de son accession au trône, narrés dans Bisotun.

3.— Ce sont les vers 14 et 15 qui ont attiré l'attention de L. Robert : « C'est l'éthique perse, celle que nous a transmise sous la même formule lapidaire, Hérodote I, 136 : de quinze à vingt ans, les jeunes Perses apprennent seulement trois choses : monter à cheval, tirer de l'arc et dire la vérité, τρία μοῦνα, Ἰππεύειν καὶ τοξεύειν καὶ ἀληθίζεσθαι. C'est la même triade que nous avons dans l'épigramme que rédigea le Grec de Pellana, devin et poète à la cour d'Arbinas, pour l'image de celui-ci : virtuosité dans le tir à l'arc, arme des Iraniens par excellence, et dans l'équitation ou le domptage des chevaux ; dire la vérité, l'horreur du mensonge est englobée ici dans la notion plus générale de vertu ; l'excellence dans la vertu est associée à l'excellence dans les performances militaires ou sportives ; ainsi Arbinas se classe-t-il parmi les hommes σοφοί ».

L. Robert avait raison, mais il me semble que l'on peut voir les choses différemment.

D'abord le rapprochement avec Hérodote I, 136, que j'ai accepté en son temps, me paraît aujourd'hui davantage une source d'erreur qu'un éclaircissement.

En effet, on ne peut sans risque assimiler le terme « vertu » à ce qu'Hérodote entend par « dire la vérité », et ce d'autant moins que la « vertu » dans le texte de Symmachos se trouve en association avec des performances militaires : il vaut mieux y voir le « courage » qu'autre chose.

p.131

Restent le tir à l'arc et l'équitation. Si la référence à Hérodote est caduque, on peut en fournir une autre, perse celle-là, et c'est de nouveau l'inscription DNb que l'on a vue précédemment. DNb 32-45 : « Voici encore mon effcience, telle que mon corps est fort ; comme chef de guerre, je suis un bon chef de guerre ; soudain se pose à ma compréhension [de savoir] de manière correcte si je vois un ennemi, si je vois un non-ennemi ; à ce moment-là, grâce à ma compréhension et à mon jugement, je me considère comme supérieur à la panique, que je voie un ennemi ou que je voie un non-ennemi. Je suis habile (ψάυμαίνι') avec mes mains et avec mes pieds ; cavalier je suis bon cavalier, archer je suis bon archer, à pied et à cheval, lancier je suis un bon lancier, à pied et à cheval ».

On le voit, le texte de Symmachos est bien plus laconique que l'ins-

*

Édition et mise en page réalisées par Claire Bonnenfant dans le cadre du cours de *programmation éditoriale* d'Éric Guichard - Enssib - Année universitaire 2014-2015

cription perse ; mais on peut essayer de les rapprocher.

3.1.— D’abord la question de *λό ρετή* d’Arbinas. Si l’on y voit le courage, on peut imaginer que ce terme général recouvre dans l’inscription perse les passages où il est expressément dit que Darius ne cède pas à la panique, grâce à sa compréhension et à son jugement, rendus plus efficaces que nature par l’usage de son efficence.

Au demeurant, cela seul n’emporte pas l’adhésion.

3.2.— L’art de l’archer et l’art du cavalier sont mentionnés dans les deux textes, mais le perse y ajoute l’art du lancier et spécifie que le Prince est bon archer, bon lancier à pied comme à cheval. Si vraiment l’arc est l’arme des Iraniens par excellence, l’équitation ou le domptage des chevaux étaient pratiqués par de nombreux autres peuples et figuraient parmi les aptitudes militaires et sportives obligatoires pour les nobles ou les hommes en général dans bon nombre de cultures antiques.

3.3.— Mais il y a plus. Ni L. Robert ni J. Bousquet n’ont rendu en français l’expression *σοχ ο’ άνδρες*, le premier conservant le grec dans son texte, le second évitant avec bonheur (*δσαπερ σοφοι άνδρες ι[σασω]* « en toute humaine science ») et légèreté ce que ma traduction a de disgracieux.

Qui sont les *σοφοι ανδρες*? Ce sont, à n’en pas douter, ceux qui, comme Darioux, sont habiles (*yâumainis*) avec leurs mains et leurs pieds et sont de ce fait bons cavaliers, bons archers, etc. Voici le trait qui rapproche définitivement les textes grec et perse : la qualité de *yâumainis* se trouve présente en grec sous le terme *σοφός*, pour lequel Liddell Scott Jones donnent : « *I. skilled in any handicraft or art, clever ; II. clever in pratical maters, wise, prudent* », etc.

Il est regrettable que le vp *yâumainis* n’ait pas à ce jour d’étymologie convaincante ; on le rend couramment par « habile » ; et c’est aujourd’hui le grec qui vient rendre raison à notre compréhension du vieux-perse.

Ce rapprochement me ramène inéluctablement à l’hypothèse d’un modèle perse pour le texte de Symmachos ; en effet, si tout ce qui concerne les dons d’intelligence et d’efficence d’Arbinas — leur équivalence au perse, leur ordre, leur attestation en début de texte — renvoie à DNb 1-4, les hommes habiles et ce que ce terme implique de performances sportives et militaires — le tir à l’arc, le courage et l’équitation, qui pourraient, isolés, n’être que des coïncidences — et qui se situent également en fin de texte grec, renvoient à la fin du texte perse DNb 32-45. p.132

Il est vrai que les vers 14-15, pas plus que le vers 4, ne sont une banale

*

Édition et mise en page réalisées par Claire Bonnenfant dans le cadre du cours de *programmation éditoriale* d’Éric Guichard - Enssib - Année universitaire 2014-2015

copie de leur équivalent perse ; si nous ne pouvons guère savoir pourquoi Symmachos n'a pas retenu l'art du lancier, par exemple, on peut néanmoins se faire la remarque suivante : ἵππων τε διώγματα εἰδ[ώς] ? est une expression bien complexe pour dire « monter à cheval » — d'autant qu'Hérodote emploie le verbe ἵππεύω tout simplement. Ne se pourrait-il qu'elle désigne en fait une épreuve hippique réelle, ayant quelque chose à faire avec la poursuite (δίωγμα) ? Nous savons bien que les nobles Perses se livraient à des joutes et des concours divers, dont le tir à l'arc et le lancer du javelot : le chapitre 1111 de la *Cyropédie* abonde de tels exemples. Je concevrais donc les choses de la façon suivante : la fin du texte de Symmachos mêle indissociablement la référence à DBb et la connaissance directe ou indirecte des usages sportifs de la noblesse perse.

En bref je ne doute pas que Symmachos se soit inspiré du texte de DNb : s'il en a pris et laissé, s'il l'a traduit ou adapté, s'il l'a repensé, agrémenté et augmenté d'autres éléments — lyciens et grecs —, il en a néanmoins suivi le fil.

Dans l'ensemble le devin sans reproche Symmachos, fils d'Eumédès, de Pellana, fit un travail assez étonnant.

Car si faire parler un monument à la première personne est tout à fait inimaginable en Iran achéménide (pour autant que je sache), tandis que c'est un usage bien connu de la Grèce, si le contexte religieux reste helléno-lycien, sans la moindre trace de mazdéisme ou d'interprétation incluant une divinité iranienne, le portrait posthume du dynaste a été conçu selon le modèle perse, d'après un texte qui montre le Grand Roi non pas sous les traits du souverain absolu qui règne sur la terre, mais comme un homme à l'humanité superlative, à quoi s'ajoute une possible description du pouvoir d'Arbinas à l'image de celui de Darius. En bref, le poème de Symmachos fait de la Xanthos d'Arbinas la chambre d'écho de Persépolis.

Est-ce bien néanmoins un portrait posthume ? Sans doute, si la stèle est une stèle commémorative ; mais pareille inspiration persistante a dû être pensée du vivant du dynaste, car elle a un fort accent politique.

Reste à savoir comment a pu se faire semblable adaptation, autrement dit : de quoi disposait Symmachos ? Il est très tentant de penser qu'il disposait d'une version grecque de DNb au moins, ou de divers fragments d'inscriptions royales ; mais il est également possible que le contenu des textes achéménides ait circulé oralement et que Symmachos ait disposé d'un bon interprète. En tout cas Symmachos a opéré un choix dans les données des textes achéménides : il laissa de côté le fondement religieux qui chez les

*

Édition et mise en page réalisées par Claire Bonnenfant dans le cadre du cours de *programmation éditoriale* d'Éric Guichard - Enssib - Année universitaire 2014-2015

Perses justifie le pouvoir du roi, et les rapports d'Ahouramazdâ au roi, et le gros du texte de DNb, à savoir les principes de justice royale, enfin ne fit aucune allusion à la situation de sujétion d'Arbinas vis à vis du Perse. Il retint principalement ce qui tourne autour de la personne du Prince ; mais le fait est d'importance, car en s'identifiant au Grand Roi, en se voulant son émule, son image même — ainsi, sans doute, que se présentaient les satrapes perses en poste « à l'étranger » — le dynaste lycien ne fait rien d'autre que proclamer sa fidélité au pouvoir perse. Ce portrait persisté est une délégation d'identité et de pouvoir. p.133

Il serait intéressant de faire l'étude des références à la littérature grecque que comporte le texte de Symmachos en liaison avec les emprunts à l'iranien et avec ce que l'on peut savoir des faits proprement lyciens, comme probablement, « la gloire » du dynaste (vers 12), le massacre de beaucoup de gens (vers 11). Le bel exercice de syncrétisme littéraire auquel Symmachos s'est livré — quel témoignage de son art en vérité ! — vaudrait la peine qu'on cherche à décrire comment il l'a fait.

Ainsi ma lecture iranocentriste du texte de Symmachos ne fait que confirmer ce que T.R. Brycet [4]⁸ affirmait, en se fondant sur d'autres données, parmi lesquelles la numismatique : « *Indeed the Lycian dynasts probably showed little reluctance in submitting... to Persian suzerainty, which as Treuber points out was not without its advantages. On the one hand the local ruler was allowed considerable freedom within his own sphere of influence, while on the other hand his acknowledged role as a Persian vassal was a confirmation and to some extent guarantee of his political authority* ». Par ailleurs, il me semble que si la face est du monument des Harpyies a pu, indépendamment de toute influence perse assurée, être comparée à la scène d'audience de Persépolis par J.Borchhardt [1]⁹, le problème général de la coloration perse de l'art lycien pourrait être repris.

Plus d'un siècle après la gravure de Dib ou de XPl, ce texte inspire au loin un poète grec : l'aventure n'est certes pas banale. Elle signifie, du point de vue iranien, que Darius I^{er} resta sans doute dans la mémoire des Perses comme le véritable fondateur de l'empire et surtout comme l'image paradigmatique du roi, image qui donne sens à ce qui lui succède, qui inspire l'action et oriente l'histoire, à quoi tout est obligatoirement rapporté. Bon nombre de faits de culture iranienne largement postérieurs ne peuvent se comprendre que dans cet éclairage.

p.134

8. La citation vient de la page 37.

9. Son opinion est critiquée par E. AKURGAL dans le même volume, p. 13.

*

Édition et mise en page réalisées par Claire Bonnenfant dans le cadre du cours de *programmation éditoriale* d'Éric Guichard - Enssib - Année universitaire 2014-2015

APPENDICE : Les inscriptions DNb et XP1 de Darius et Xerxès.

DNb 1-5, XP1 1-5, Ahouramazdâ est le grand dieu, qui a créé la luxuriance que l'on voit, qui a créé le bonheur pour l'homme, qui a répandu sur Darius (XP1 : Xerxès) le roi l'intelligence et l'effcience.

DNb 5-13, XP1 5-14 : Le roi Darius (XP1 Xerxès) déclare : par la volonté d'Ahouramazdâ je suis de telle nature que je suis favorable à ce qui est juste et que je ne suis pas favorable à ce qui est injuste ; je ne veux pas que le faible subisse du tort de la part du fort ; mais je ne veux pas non plus que le fort subisse du tort de la part du faible. Je veux ce qui est juste. A l'homme menteur je ne suis pas favorable.

DNb 13-15, XP1 14-17 : Je ne suis pas coléreux ; ce qui se développe en moi lors d'une querelle, fermement je le contiens, fermement, je reste maître de mon esprit.

DNb 16-21, XP1 17-23 : L'homme qui se donne de la peine je le récompense à la mesure de son oeuvre ; celui qui cause de la destruction, je le punis à la mesure de la destruction causée ; je ne veux pas qu'un homme cause de la destruction ; je veux encore moins que, s'il en a causé, il ne soit pas puni.

DNb 21-24, XP1 23-26 : Ce qu'un homme déclare contre un autre ne me convainc pas, jusqu'à ce que j'ai entendu le serment de l'un et de l'autre.

DNb 24-27, XP1 26-31 : Ce qu'un homme accomplit ou apporte selon ses forces me satisfait et j'en ai grand plaisir et je suis bien disposé envers lui (XP1 ajoute : et je récompense largement les hommes de bonne volonté).

DNb 27-31, XP1 31-35 : Telle est la nature de ma compréhension et de mon jugement : à preuve ce que tu verras ou entendras dire de mes actions au palais et sur le champ de bataille.

DNb 31-32, XP1 35-36 : Voilà ce qu'est mon effcience et sur mon esprit et sur ma compréhension.

DNb 32-45, XP1 36-50 : Voici encore mon effcience, telle que mon corps est fort ; comme chef de guerre je suis un bon chef de guerre ; soudain, se pose à ma compréhension [de savoir] de manière correcte si je vois un ennemi, si je vois un non-ennemi ; à ce moment-là, grâce et à ma compréhension et à mon jugement, je me considère comme supérieur à la panique, crue je voie un ennemi ou que je voie un non-ennemi. Je suis habile avec mes mains et avec mes pieds : cavalier je suis bon cavalier, archer je suis bon archer, à pied et à cheval, lancier je suis bon lancier, à pied et à cheval.

DNb 45-49, XP1 50-55 : Tels sont les dons qu'Ahouramazdâ a répandus sur moi et que j'ai été assez fort pour porter. Par la volonté d'Ahouramazdâ,

*

Édition et mise en page réalisées par Claire Bonnenfant dans le cadre du cours de *programmation éditoriale* d'Éric Guichard - Enssib - Année universitaire 2014-2015

ce que j'ai accompli, je l'ai accompli grâce à ces dons qu'Ahouramazdâ a répandus sur moi.

DNb 50-60 : Sujet ! Proclame haut et clair de quelle nature tu es, de quelle nature sont tes dons, de quelle nature est ta conduite. (le reste est illisible).

XP1 55-56 : Qu'Ahouramazdâ me protège ainsi que mon oeuvre (XP1 n'a pas de texte équivalent à DNb 50-60).

p.135

Observation sur la communication de Clarisse Herrenschildt

Pierre LÉVÊQUE.— Permettez-moi de présenter une vision extrémiste de cette inscription. On admet, depuis les remarques de L. Robert dans les CRAI de 1975, que nous sommes plongés ici « dans un milieu iranien ou profondément iranise ». Soit, pour le tir à l'arc et l'équitation, mais l'arété n'est pas nécessairement « la franchise », « l'amour de la vérité », qui est de fait l'un des messages les plus constants des inscriptions en vieux-perse. Et surtout quand elle est placée entre l'arc et le cheval, ce qui me paraît imposer son sens le plus large et le plus courant : « excellence, valeur, courage ». On note bien, dans l'inscription de Darius 1^{er} qui vient d'être commentée, que les dons de cavalier, d'archer et de lancier du Grand Roi forment à eux seuls un paragraphe (41-45) distinct de ceux qui sont consacrés à ses autres vertus. Sans méconnaître $\sigma\upsilon\nu\psi\sigma\epsilon\iota$ qui, au début du texte, fait pendant à $\delta\upsilon\nu\acute{o}\sigma\epsilon\iota$, je constate que Symmachos loue essentiellement les vertus militaires d'Arbinas et sa générosité envers les dieux : la gloire (*kléos*) qu'il vante en lui est celle du combattant.

J'aimerais d'autre part insister sur le $\acute{\epsilon}\tau\upsilon\rho\acute{o}\nu\upsilon\epsilon\iota$ qui paraît une restitution sûre. Cette tyrannie nous replace dans un milieu évidemment micrasiatique et je fais ainsi l'hypothèse que nous lisons dans cette inscription l'idéologie d'un dynaste asiatique, d'un « tyran », dont les exploits guerriers, suivis de la nécessaire expression de sa reconnaissance à l'égard des dieux, justifient le pouvoir, qu'il conforte au surplus par une acculturation à la grecque. On n'oublie pas que sur ses monnaies Arbinas a remplacé au revers le portrait du dynaste par un Héraclès, s'identifiant ainsi clairement au héros d'endurance grec.

*

Édition et mise en page réalisées par Claire Bonnenfant dans le cadre du cours de *programmation éditoriale* d'Éric Guichard - Enssib - Année universitaire 2014-2015

Références

- [1] J. BORCHHARDT. Zur Deutung Kykischer Audienzszenen. pages 7–12, 1989.
- [2] J. BOUSQUET. Arbinas, fils de Gergis, dynaste de Xanthos. *CRAIB!*, pages 138–150, jan-mar 1975.
- [3] P. BRIANT. *Rois, tributs et paysans*, *Annales littéraires de l'Université de Besançon*. Les Belles Lettres, 1982.
- [4] T.R. BRYCE. Political Unity in Lycia during the « dynastie period ». *JNES*, (42, 1) :31–42, avr-jun 1983.
- [5] L. ROBERT. *Les conquêtes du dynaste lycien Arbinas*. Klincksieck, 1978.

*

Édition et mise en page réalisées par Claire Bonnenfant dans le cadre du cours de *programmation éditoriale* d'Éric Guichard - Enssib - Année universitaire 2014-2015

Notes sur la parenté chez les Perses au début de l'empire achéménide

Clarisse Herrenschmidt
édité par Camille Crublet

Mars 2015
Publication originale 1987



1 Introduction

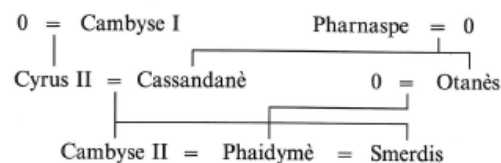
Parmi les nombreux aspects de l'histoire achéménide où l'historiographie grecque demeure prépondérante, la question de la parenté chez les Perses a été l'une des moins étudiées, sauf erreur de ma part. Cette question est bien sûr intéressante en elle-même ; elle s'avère également très importante dès lors que l'on cherche à connaître la composition de la classe dirigeante perse et les rapports de la famille royale avec la noblesse.

Les lignes qui suivent ne sont qu'une introduction à un travail beaucoup plus vaste qui englobera toute la période achéménide et peut-être l'Iran pré-islamique dans son ensemble ; ici même, je ne voudrais que poser les problèmes. On verra en premier lieu les différents types de mariages, classés selon les rapports de parenté unissant les époux, que l'on connaît pour les règnes de Cyrus à Xerxès, puis on verra si nos sources permettent de conclure à l'existence d'un mariage préférentiel chez les Perses et aux problèmes que celui-ci pose ; enfin on envisagera rapidement certains problèmes d'histoire achéménide sous l'aspect de la parenté.

2 Les mariages

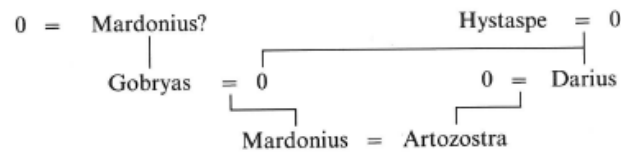
2.1 Le mariage entre cousins croisés

Hérodote nous livre un petit nombre de mariages, parmi lesquels on trouve deux mariages entre cousins croisés. Pharnaspe, un Achéménide, [Hérodote, 1985, III ; 2] eut d'une femme inconnue de nous au moins deux enfants : Cassandanè, devenue l'épouse de Cyrus II et Otanès [Hérodote, 1985, III ; 68] ; Cyrus et Cassandanè eurent Cambyse H (II 2) et Bardiya-Smerdis [Hérodote, 1985, III ; 30] ; Otanès, de son côté, d'une femme inconnue de nous, eut une fille nommée Phaidymè [Hérodote, 1985, III ; 68]. Or Cambyse épousa cette Phaidymè, la fille du frère de sa mère, sa cousine croisée matrilatérale :



De même on sait que l'un des conjurés, Gobryas, épousa une sœur de Darius [Hérodote, 1985, VII ; 5] et qu'ils eurent un fils, Mardonius ; ce dernier épousa Artozotra, une fille de Darius [Hérodote, 1985, VI ; 43 et VII ; 5], c'est à dire la fille du frère de sa mère, sa cousine croisée matrilatérale¹.

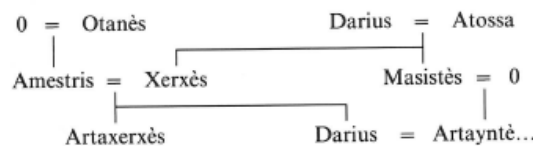
1. On ne connaît pas la mère de la jeune fille ; tout se compliquerait évidemment si l'on supposait qu'il s'agit de la fille de Gobryas, épousée par Darius Ier avant son accession au trône (voir ci-dessous 2.5),



Ces mariages entre cousins croisés mettent en scène des personnages importants du récit d'Hérodote : Phaidymè et son père Otanès, Mardonius et son père Gobryas, et il y a tout lieu de penser que pour les Perses qui les rapportèrent à Hérodote, ces unions étaient hautement significatives.

2.2 Un mariage entre cousins parallèles

L'historiographie grecque que j'ai consultée systématiquement jusqu'à ce jour ne m'a fourni qu'un mariage entre cousins parallèles : il s'agit de celui de Darius, fils de Xerxès et d'Amestris, avec Artayntè, fille de Masistès, un fils de Darius I et d'Atossa, frère de Xerxès [Hérodote, 1985, VII ; 82 et IX ; 108-113].



Darius, fils de Xerxès, épousa donc la fille du frère de son père, sa cousine parallèle patrilatérale. Tel qu'il est raconté par Hérodote [Hérodote, 1985, IX ; 108], ce mariage est entouré d'un récit ; Xerxès est en effet amoureux de la mère de la jeune fille, sa belle-sœur : « (ayant rencontré un refus discret à ses avances) Xerxès change alors de tactique et arrange le mariage de son fils Darius avec la fille de cette femme et de Masistès, nommée Artayntè : il pensait la gagner plus facilement par ce moyen ». Par la suite, Xerxès tombe amoureux d'Artayntè, qui lui cède, et l'intrigue découverte par la reine-mère Amestris finit dans le sang de Masistès et des siens. L'arrangement particulier à ce mariage et sa conclusion sanglante peuvent donner à penser que l'union avec la cousine parallèle patrilatérale était interdite.

Mais cette conclusion ne doit pas s'imposer trop vite. On trouve en effet plusieurs mariages entre cousins (ou parents) patrilatéraux dont le degré de parenté nous est inconnu :

- Cyrus II épousa Cassandanè, fille de Pharnaspe l'Achéménide [Hérodote, 1985, II ; 1 et III ; 2] ; quoique nous ignorions tout de l'ascendance paternelle de Pharnaspe, le fait qu'il ait été un Achéménide indique que Cyrus et lui avaient un ancêtre commun et donc que Cyrus et Cassandanè aient été soit des cousins

auquel cas Mardonius aurait épousé en Artosostra non seulement sa cousine germaine croisée matrilatérale, mais aussi sa nièce, fille de sa sœur. J'ai éliminé cette solution, 1) parce qu'Hérodote ne signale pas ce fait ; 2) parce que, même dans ce cas, le mariage avec la cousine croisée matrilatérale demeure.

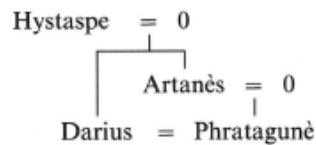
(s'ils étaient de la même génération) parallèles patrilatéraux à un quelconque degré, soit dans une autre relation de parenté patrilatérale.

- Lors de son accession au trône, Darius épousa les deux filles de Cyrus II, Atossa et Artystonè, qui étaient ses cousines au quatrième degré, car ils avaient en la personne de Téispès un arrière arrière grand-père commun.
- A la même époque, Darius épousa également Phaidymè, la fille d'Otanès, fils de Pharnaspe l'Achéménide [Hérodote, 1985, III ; 88] ; les époux devaient être cousins à un degré que nous ne pouvons pas préciser.

Les unions entre cousins parallèles patrilatéraux (au premier et au quatrième degrés) sont donc attestées suffisamment bien pour qu'on ne puisse pas interpréter l'horrible histoire de Masistès à coup sûr² comme un mythe visant à concrétiser l'interdiction du mariage avec la cousine parallèle patri-latérale ; peut-être en effet est-ce la concupiscence du Grand Roi à l'égard de la femme³ de son jeune frère qui est visée ; peut-être encore est-ce un roman [Sancisi-Weerdenburg, 1980, p. 58], entrant dans le cycle des horreurs commises par la reine mère ; sans compter que ces diverses significations peuvent se combiner.

2.3 Le mariage entre oncle et nièce, fille du frère

On connaît encore le mariage de Darius I avec sa nièce Phratagunè, fille d'Artanès, fils d'Hystaspe [Hérodote, 1985, VII ; 224]. Celle-ci avait été donnée en mariage par son père « avec, en dot, tous ses biens, car il n'avait pas d'autre enfant » .



Il semble que cette union soit due à la volonté de conserver les biens d'Artanès dans la proche famille achéménide. Car si Phratagunè avait épousé un de ses cousins croisés patrilatéraux, par exemple un des fils d'une des sœurs de Darius et d'Artanès qui avaient épousé l'une Gobryas, l'autre Téaspis, il semble que ces biens eussent quitté la famille achéménide, pour rentrer dans la famille de l'époux. Par ailleurs, dans l'épisode

2. Il n'est pas certain que cette histoire véhicule l'interdiction du mariage entre parallèles patrilatéraux, mais je le crois néanmoins probable. Voilà comment je verrais le problème : la trame de la parenté perse est fournie par l'échange généralisé, qui engendre l'hypergamie, et donc les pratiques endogames, ainsi que l'a démontré Cl. Lévi-Strauss [Lévi-Strauss, 1949] ; les pratiques endogames sont décriées par les lignées qui s'en trouvent lésées ; ainsi l'histoire de Masistès serait, sinon un mythe visant à illustrer l'interdiction du mariage entre parallèles, mais le malheur que cette pratique apporte.

3. On est en effet étonné de voir que la reine Amestris torture la mère d'Artayntè, donc la femme de Masistès, qui pour sa part a une conduite irréprochable dans l'épisode entier, et non Artayntè elle-même, qui était la maîtresse de Xerxès pour de bon, qui subit « simplement » le sort de toute la famille de Masistès ; on serait très intéressé de savoir qui était le père de cette femme.

de la famille de Masistès qu'on a vu plus haut [Hérodote, 1985, IX ; 108-111], au moment du banquet royal, Xerxès somme son frère Masistès de renoncer à sa femme, parce qu'Amestris l'avait prié de lui livrer cette dernière : « Masistès (c'est Xerxès qui parle), tu es fils de Darius, tu es mon frère et tu es aussi un homme digne d'estime. Renonce à la femme que tu as aujourd'hui dans ta maison ; à sa place je te donne ma propre fille : prends la pour épouse... » En compensation de son divorce obligatoire, Masistès épouserait donc sa nièce, la fille de son frère. Rappelons enfin que Darius Ier, en épousant Parmys, la fille de Bardiya, épousa probablement sa nièce, puisque Bardiya devait être le cousin au quatrième degré de Darius. Le mariage entre oncle et nièce était probablement assez fréquent en Perse, comme, d'ailleurs, en Grèce ancienne [Beauchet, 1897, p. 163]⁴.

2.4 Le mariage entre frère et sœur

Pour la période qui nous intéresse, nous ne disposons que d'un exemple : Cambyse épousa Atossa, née des mêmes parents que lui, puis une autre de ses sœurs, plus jeune [Hérodote, 1985, III ; 31]. Dans la mesure où l'on pratique l'identification entre le Mage d'Hérodote et le Bardiya de Bisotun et des tablettes babyloniennes, on peut penser que Bardiya-Smerdis, une fois sur le trône de son frère, épousa lui-aussi Atossa, sa sœur.

Voyons quelques questions à propos de ces mariages :

- Hérodote, suivi en cela par Bucci [Bucci, 1972, p. 291-319]⁵ affirme qu'avant Cambyse les Perses n'épousaient pas leurs sœurs ; il est assez difficile de discuter cette affirmation, dans l'état de nos sources : si Xanthos le Lydien indique que les Mages épousaient leurs sœurs, leurs filles et leurs mères, cela permet de penser que les Perses pouvaient ne pas connaître l'interdit de l'inceste, mais pas de l'affirmer.
- On se souvient qu'à l'occasion de ce mariage, Cambyse convoqua les juges royaux « comme ce qu'il avait idée de faire était chose insolite et il leur demanda s'il existait une loi autorisant qui le voulait à épouser sa sœur... (les juges royaux) lui dirent qu'ils ne trouvaient aucune loi autorisant un frère à épouser sa sœur, mais qu'ils en avaient trouvé une autre permettant au roi des Perses de faire ce qu'il voudrait » [Hérodote, 1985, III ; 31]. Il faut remarquer là que les juges royaux répondent qu'il y a un « trou » dans la législation des Perses : pas de loi autorisant un frère à épouser sa sœur, pas de loi non plus l'interdisant. Il devient donc possible que l'interdit de l'inceste n'ait pas été une coutume fondamentale chez les Perses, sans pour autant que le mariage entre frère et sœur

4. Je remercie ici Madame C. Leduc de l'Université de Toulouse et D.M. Lewis de l'Université d'Oxford pour l'aide qu'ils ont bien voulu m'apporter concernant la parenté grecque ; j'ai momentanément renoncé à établir des comparaisons systématiques, ce qu'il faudra faire par la suite.

5. Ce même auteur, dont les travaux sont indispensables, pense également que le mariage consanguin est dû à une influence élamite ; or tout le problème en Elam est obscur.

ait été particulièrement fréquent ou encore sacré.

- Normalement, le roi se mariait comme les autres Perses, ainsi que l'implique le texte d'Hérodote, puisque Cambyse avait épousé Phaidymè, fille d'Otanès, sans convoquer les juges royaux, et donc en obéissant aux usages communs.
- Plus intéressant me paraît être le fait que Cambyse épousa deux de ses sœurs, Atossa et, « au bout de peu de temps, il en prit aussi une autre » [Hérodote, 1985, III ; 31]. Si l'amour est invoqué comme la cause du premier mariage, le second se fait simplement dans la foulée du premier. Cela ressemble fort à une politique concertée où le mariage avec les deux sœurs signifie que l'on empêche les femmes achéménides de quitter par alliance le noyau familial qui détient la royauté.

En conclusion provisoire, je dirais que le mariage frère-sœur était possible chez les Perses, même avant le règne de Cambyse, mais qu'il était probablement rare ; que par ailleurs ces mariages sont surtout remarquables en ce qu'ils impliquent la volonté de ne pas pratiquer l'échange des femmes : ils ont dû être contractés à un moment de conflit entre le roi et les nobles. Ce dernier point est commun aux mariages de Cambyse avec ses sœurs et aux mariages d'Artaxerxès II avec ses filles⁶, Atossa et Amestris, l'une puis l'autre d'abord promises à Tiribaze et ensuite épousées par leur père.

2.5 Mariages dont les relations entre époux nous sont inconnues

- Darius Ier, lorsqu'il n'était qu'un simple particulier, épousa la fille de Gobryas, l'un des sept conjurés [Hérodote, 1985, VII ; 2] ; ils eurent un fils, Artobazane, qui fut le concurrent de Xerxès lors de la succession au trône. Xénophon rapporte qu'Hystaspe, père de Darius, épousa la fille de Gobryas, ce qui me paraît peu crédible [Xénophon, 2011, VIII ; 5, 24-26] : soit son informateur aura confondu Hystaspe avec Darius, soit il s'agit d'une fiction s'intégrant assez habilement dans les « scènes de genre » que Xénophon construit sur la vie des Perses au temps de Cyrus II⁷.
- Deux sœurs de Darius I épousèrent des nobles perses : l'une fut l'épouse légitime de Gobryas, et son fils Mardonius est bien connu [Hérodote, 1985, VII ; 5], si bien que Darius était à la fois le beau-frère et le gendre de Gobryas ; l'autre épousa un certain Téaspis, et leur fils Sataspès est porté au nombre des Achéménides [Hérodote, 1985, IV ; 43], ce qui laisse penser que Téaspis lui-même était

6. La question du mariage « incestueux » est assez difficile ; je l'ai un peu évitée ici, parce qu'elle a beaucoup retenu l'attention, en particulier chez les iranistes et chez les Parsis ; vue par les anthropologues 'orthodoxes', l'inceste n'était pratiqué que dans les familles royales, ce qui n'est pas non plus certain. Il faut noter au passage que les Grecs de la République athénienne pratiquaient le mariage entre frère et sœurs consanguins (de même père) et non utérins, à ce qu'il semble à lire Beauchet [Beauchet, 1897, p. 168].

7. Mais on verra plus loin (voir3) que ce mariage, même anhistorique, peut signifier un rapport d'alliance entre la lignée des descendants d'Arsamès et celle de Gobryas.

un Achéménide.

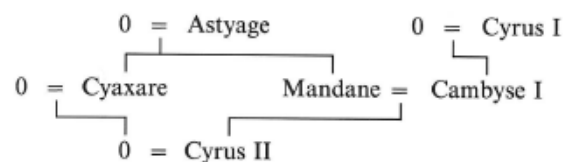
- Quatre des filles de Darius épousèrent sans doute des membres de la noblesse perse, connus pour avoir été des généraux du Grand Roi : Daurisès (mort pendant la révolte de l'Ionie), Hymaiès (actif pendant la même révolte), Otanès, sans doute le fils de Sisamnès, lui aussi général en Ionie sous Darius I [Hérodote, 1985, V ; 116], Artochmès, chef des Phrygiens et des Arméniens en 480 [Hérodote, 1985, VII ; 73].
- Xerxès, fils de Darius, fut marié à Amestris, la fille d'Otanès [Hérodote, 1985, VII ; 61] ; il est probable et non pas certain que cet Otanès soit le conjuré de 522, ou son fils ; mais la famille des Otanès est pour le moins complexe et pour l'instant, le problème reste ouvert⁸.

Les unions entre les membres de la haute noblesse perse et les Achéménides sont détectables dès l'époque de Cyrus ; elles eurent lieu tout au long de l'empire. Il est vrai que la classe dirigeante perse était quasiment endogame ; au demeurant cette endogamie demanderait à être mieux décrite, ce que je tâcherai de faire plus loin.

3 Remarques sur les mariages inventoriés

Les Perses semblent avoir pratiqué plusieurs types d'union, dans la courte période qui nous a retenue : avec la cousine croisée matrilatérale, avec la cousine parallèle patrilatérale, avec la nièce, fille du frère, avec les cousines — au deuxième, troisième ou quatrième degré — parallèles patrilatérales, avec la sœur utérine. Il convient d'abord de se demander si toutes ces unions avaient le même statut, autrement dit, y avait-il un mariage préférentiel ?

Parmi les unions illustrées plus haut, le mariage avec la cousine croisée matrilatérale est attesté deux fois ; si l'on rapproche ces exemples du texte de Xénophon où il est question du mariage de Cyrus [Xénophon, 2011, VII ; 5, 18-19], on peut penser que se trouve là le mariage préférentiel propre aux Perses, ou à une partie des Perses, ou à un moment de l'histoire perse : (C'est Cyaxare, personnage sans doute anhistorique qui parle à Cyrus) : « elle aussi je te la donne pour femme, elle qui est ma fille, à toi dont le père épousa la fille de mon père ; celle-ci (la fille de Cyaxare)..., chaque fois qu'on lui demandait qui elle épouserait, elle répondait "Cyrus". »



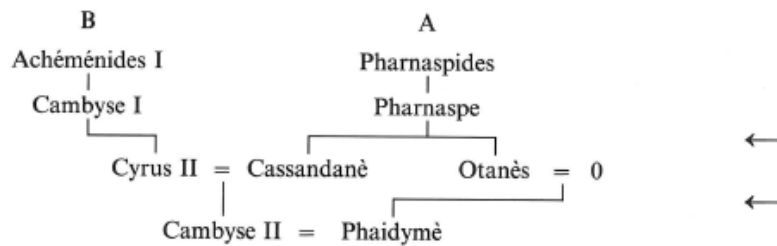
Le personnage de Cyaxare est douteux, le mariage de Cyrus avec sa fille encore plus ; mais ce n'est pas l'historicité des personnages qui nous intéresse ici : c'est l'exemple

8. Il me semble néanmoins probable qu'Amestris soit de la branche d'Otanès le conjuré, voir 3.

donné, du mariage de Cyrus II avec sa cousine croisée matrilatérale, exprimé par la bouche de la petite fiancée qui affirme l'évidence de la règle sociale. En quelque sorte, dans le « Miroir du Prince », dont la Cyropédie est l'écho, le mariage de Cyrus ne pouvait qu'être exemplaire. Comme nous disposons, dans la liste ci-dessus, de deux mariages avec la cousine croisée matrilatérale, on peut penser que l'union de Cyrus le Grand avec la fille du fils d'Astyage a été transmise par un Perse à Xénophon, dans un cycle de littérature orale dont Cyrus était le héros et qui véhiculait toutes sortes de traits propres à la culture perse ancienne, dont le mariage préférentiel avec la cousine croisée matrilatérale. Tâchons de voir si cette conclusion hypothétique nous aide à démêler certains rapports de parenté chez les Perses à l'époque considérée.

Le mariage avec la cousine croisée matrilatérale est, dans les catégories de l'anthropologie sociale, le mariage typique de l'échange généralisé ; si trois lignées A,B,C sont en situation d'alliance, la lignée A est donneuse de femmes à la lignée B — qui est donc preneuse de femmes chez A —, la lignée B est donneuse de femmes à C, les lignées se caractérisant par le rôle de donneuse ou de preneuse de femmes chez les autres.

Appelons A la lignée des Pharnaspides, B la lignée des Achéménides I, soit les descendants de Cyrus I — et non ceux d'Ariaramnès (appelé ici Achéménide II) — et voyons comment se faisait le mouvement des femmes, symbolisé par les flèches :



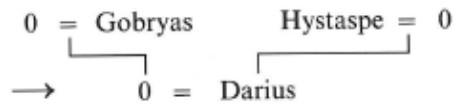
Il apparaît dans ce schéma que les Pharnaspides étaient donneurs de femmes aux Achéménides I ; on ne sait pas du tout où ils prenaient des femmes, et la raison à ce manque dans notre information est assez évidente : comme ils devaient les prendre ailleurs que dans la lignée où ils les donnaient, ils les prenaient ailleurs que chez les Achéménides I et notre information est centrée sur la famille royale : avec les femmes que prenaient les Pharnaspides, on sort de l'entourage d'alliances immédiat des Achéménides. Nous ne savons pas à qui les Achéménides I donnaient des femmes, qui donc épousèrent les sœurs de Cyrus II. Entre les Achéménides II et les descendants de Gobryas, que nous appellerons Gobryades, les choses sont plus compliquées ; il faut observer de près nos données et les classer chronologiquement :

- Deux mariages certains : 1) Avant l'accession au trône de Darius, celui-ci épousa la fille de Gobryas (voir ci-dessus 2.5) ; 2) Après l'accession au trône de Darius, Mardonius, fils de Gobryas et de la sœur de Darius épousa la fille de Darius, Artozostra (ci-dessus 2.1).
- Un mariage dont la date est incertaine : Gobryas épousa la sœur de Darius ;

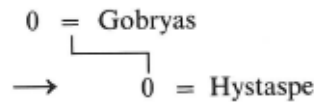
— Un mariage dont l'historicité est incertaine : Hystaspe épousa la fille de Gobryas ; mais ce mariage, même anhistorique, est forcément antérieur à l'accession au trône de Darius.

Ces faits permettent les schémas suivants :

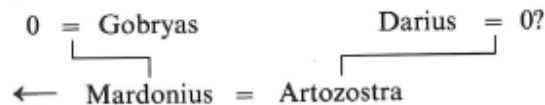
Avant l'accession au trône :



Ce mariage certain atteste que les Gobryades étaient donneurs de femmes aux Achéménides II ; c'est également ce que prétend le mariage « anhistorique » d'Hystaspe :



Après l'accession au trône :

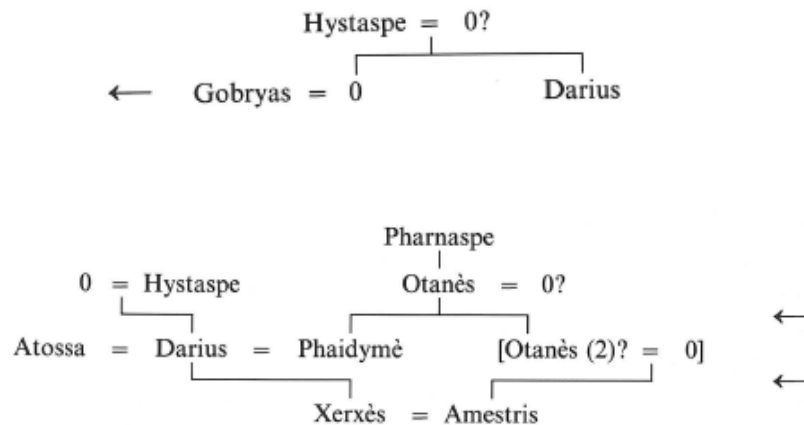


Ce mariage certain chronologiquement montre les Gobryades preneurs de femmes chez les Achéménides ; c'est également ce que produit comme image le mariage incertain chronologiquement :

Les Achéménides II et les Gobryades étaient donc en constante relation d'alliance, mais le sens des alliances aurait changé avec l'avènement de Darius ; avant l'accession au trône les Achéménides II étaient preneurs de femmes Gobryades, après cette date les Achéménides II devenant donneurs de femmes. Or il se trouve que si l'on applique la date de l'accession au trône de Darius aux relations d'alliances entre les Achéménides II et les Pharnaspides, on observe les faits suivants :

A partir de l'accession au trône de Darius, les Achéménides II remplacent les Achéménides I dans leur rôle de preneurs de femmes pharnaspides, ceci portant sur le mariage de Darius avec Phaidymè et sur celui de Xerxès avec Amestris, dans la mesure où l'on voudra bien faire l'hypothèse que le père d'Amestris était soit Otanès le conjuré, soit son fils. Il devient donc logique qu'ils cessent par là même d'être preneurs de femmes gobryades : ils deviennent donneurs de femmes par rapport à cette lignée.

Mais il est évident que les relations de parenté et d'alliances ne se limitaient pas au système fondé sur le mariage avec la cousine croisée matrilatérale. Parallèlement à cette chaîne d'échanges existaient d'autres mariages — dont tous les mariages endogames



vus plus en haut en 2.2, 2.3 et 2.4 — et d'autres relations concernant le mouvement des femmes ; on a vu que les filles de Darius furent mariées à divers généraux actifs au début du V^e siècle, sans que l'on sache qui étaient les pères de ces hommes : les Achéménides — désormais les seuls en lice, après l'avènement de Darius — furent donneurs de femmes à d'autres lignées qu'à celle des Gobryades. De même, nous ne connaissons pas les mariages contractés par les frères et les fils de Darius, hormis celui de Xerxès : les Achéménides ne prenaient sans doute pas toutes leurs épouses chez les Pharnaspides.

En clair, le système de la parenté perse ancienne n'est pas un système élémentaire, mais un système complexe ; si je crois que la trame en était le mariage avec la cousine croisée matrilatérale, les unions endogames et d'autres relations d'échange étaient pratiqués sans qu'il y ait forcément de contradiction en *terme de parenté* ; je veux dire par là que le choix de tel ou tel époux pour une fille du roi pouvait se faire selon plusieurs critères : celui de l'échange généralisé, celui des intérêts de la famille royale, celui des intérêts du pouvoir royal, ces derniers ne coïncidant pas forcément toujours avec ce qui précède.

Le dernier problème que je voudrais évoquer ici est celui de la différenciation en « famille » ou en « clans » d'une lignée ayant un ancêtre commun ; du fait de nos sources il ne peut s'agir pour nous que des Achéménides. Il est clair d'après notre documentation que les Achéménides I et II sont distincts dans la chaîne de l'échange des femmes, tout en portant le même « nom de famille » : si l'on admet que Cyrus II et qu'Hystaspe étaient de la même génération, le groupe ACHÉMÉNIDE avait éclaté en deux sous-groupes qui avaient un arrière grand-père commun en la personne de Téispès ; par ailleurs nos sources montrent à l'évidence que les frères — Darius et Artabane, Xerxès et Masistès —, que les oncles-neveux — Pharnaka et Darius, Artabane et Xerxès — font partie du même sous-groupe ; donc la différenciation se faisait soit au niveau des cousins au premier degré — ceux qui ont un grand-père commun — ce que je ne crois pas possible,

au vu de la composition de l'année de Xerxès⁹, soit au niveau des cousins issus de germains, ayant un arrière grand-père commun, comme c'est sans doute le cas entre Cyrus II et Hystaspe.

Si l'on applique cette hypothèse au cas des Pharnaspides, on doit partir de l'idée que Pharnaspe, de la même génération que Cambyse I (puisqu'il donne sa fille au fils de ce dernier) était son cousin issu de germain patrilatéral : ils avaient donc un arrière grand-père commun qui ne peut être qu'Achéménès lui-même, le grand-père de Pharnaspe étant le frère de Téispès et l'oncle de Cyrus I et d'Ariaramnès, dont le nom ne nous est pas parvenu. Au demeurant, pour amusante que soit cette recherche sur la parenté perse il faut reconnaître ses limites : de fait, nous ignorons le vocabulaire de la parenté, mis à part quelques termes comme « père », « fils », « mère », « grand-père », et en particulier nous ignorons comment se disait « frère de la mère », « fille du frère de la mère » etc., tous termes qui portent en eux la symbolique des relations d'alliance.

4 Notes d'histoire achéménide considérée sous l'aspect de la parenté

4.1 Cyrus et la dynastie des Déiocides

On a vu plus haut que l'on peut douter de l'historicité du mariage de Cyrus le Grand avec sa cousine croisée matrilatérale, la fille du frère de Mandane, ne serait-ce que ce personnage, Cyaxare, est inconnu d'Hérodote. Il est clair que ce doute peut s'appliquer également à la version donnée par Hérodote du rattachement familial de Cyrus aux Déiocides, où la mère de Cyrus est la propre fille d'Astyage. Xénophon reprit cette version en y ajoutant le mariage vu plus haut. Ces deux auteurs repètent un topos des plus banaux et très attendu lors du remplacement d'une dynastie par une autre après conquête : la nouvelle dynastie proclame après-coup sa légitimité en faisant valoir une ascendance fictive qui la rattache à la première.

« Ctésias » *scripsit* Photius, « commence par déclarer, à propos d'Astyage, que Cyrus n'avait pas le moindre lien de famille avec lui » ; par la suite, après la défaite d'Astyage, « Cyrus... l'honore comme son père. Amytis, fille d'Astyage, reçut d'abord les honneurs qu'on rend à une mère ; elle fut plus tard épousée par Cyrus quand Spitamas son mari eut été mis à mort pour avoir menti en déclarant ne rien savoir sur Astyage quand on l'avait interrogé »¹⁰. Dans Ctésias, Cyrus ne descend pas d'Astyage, mais il devînt l'époux de sa fille, ce qui est invérifiable, mais plus vraisemblable. Les informateurs de

9. Dans son armée, on trouve Xerxès entouré de ses frères, de ses cousins germains patrilatéraux (mais il n'en avait des matrilatéraux, semble-t-il), de ses beaux-frères (les enfants d'Otanès, sans doute lui-même fils d'Otanès le conjuré) ; les cousins ayant donc un grand-père commun sont encore très proches. Le cas qui pourra nous éclairer à cet égard est celui de la descendance de Pharnaka, à qui échut le satrapat de Daskyleion.

10. Phot. 36a

Ctésias étaient sans nul doute plus au fait de la véritable généalogie de Cyrus que ceux d'Hérodote ou de Xénophon, ou du moins, s'ils ne connaissaient pas l'exacte vérité, ils étaient moins les jouets de la propagande royale.

Dans le cycle heroïque de Cyrus tel que nous le rapportent partiellement les auteurs grecs, nous ne ramassons guère d'informations certaines sur ses origines et sa formation, ces épisodes de sa vie étant définitivement rentrés dans le cadre de diverses légendes — je pense au rêve maléfique d'Astyage, à l'exposition du bambin, au nom de la femme du bouvier. Mais, comme toujours, ces légendes — que d'autres appelleraient mythes — véhiculent des faits sociaux bruts ou symboliques dont nous pouvons faire notre bien : ici le mariage de légitimation, ailleurs celui avec la cousine croisée matrilatérale.

4.2 Le cas d'Otanès le conjuré

On identifie en général¹¹ celui que Bisotun nomme *Utâna*, un Perse, le fils de *Ouxra*, avec le conjuré nommé Otanès chez Hérodote et dont le père serait Pharnaspe l'Achéménide [Hérodote, 1985, II ; 1 et III ; 2], la sœur Cassandanè, la fille Phaidymè. Cette identification n'est possible que si l'on suppose :

- soit qu'Hérodote donne une fausse généalogie, et dans ce cas toute recherche sur la famille coupe la branche sur laquelle elle repose, sans compter qu'une telle attitude ne tient pas compte du fait que certaines données d'Hérodote ont été corroborées par les tablettes élamites de Persépolis¹² ;
- Soit que le *Ouxra* du texte de Bisotun — nom qui signifie « le clair » ou peut-être « le rouge » — est un surnom, au même titre que dans la *Persica* de Ctésias Bardiya s'appelle Tanyoxarkès ou Tanaoxarès, dont l'équivalent perse signifierait « le costaud ». C'est évidemment cette solution que je préfère.

Si l'on veut bien admettre la généalogie d'Hérodote concernant Otanès, on a vu que ce dernier est un Achéménide, se rattachant peut-être à Achéménès en ce que l'ancêtre éponyme était son arrière grand-père. Si l'on observe le rôle d'Otanès dans la révolte des Perses nobles contre le « Mage », il faut reconnaître qu'il occupe pratiquement la première place : c'est lui qui, le premier, soupçonne la supercherie du « Mage », parce qu'il n'est pas convoqué au palais en sa présence, comme son rang l'impliquerait ; lorsque sa fille Phaidymè, qu'il interroge pour en savoir plus long, lui répond qu'elle ne sait pas qui est l'homme auprès de qui elle vit, il la convie à demander à Atossa, etc. C'est donc lui qui mène l'enquête, en particulier à cause de ses relations de parenté avec

11. A peu près tous les chercheurs — que, au demeurant, le problème de la famille ne concernent pas — sauf Gschnitzer [Gschnitzer, 1977, p. 3].

12. On sait qu'il existe chez Hérodote un Préxaspe I contemporain de Cambyse [Hérodote, 1985, III ; 30, 34, 74], un Aspathinès contemporain de Darius [Hérodote, 1985, III ; 70 et sqq] et nommé dans Bisotun, enfin un Préxaspe II, fils de cet Aspathinès [Hérodote, 1985, VII ; 97] : on en déduit, avec une raisonnable probabilité qu'Aspathinès était le fils de Préxaspe I, du fait du passage du nom de grand-père à petit-fils ; là-dessus, une tablette du trésor de Persépolis donne Aspasa(na) DUMU pirakaspina où l'on peut voir « Aspathinès fils de Préxaspe » (cf. Dandamayev [Dandamayev, 1976, p.158, n. 666], ceci malgré Mayrhofer [Mayrhofer, 1973, p.125 ; entrée 8.1288]

le palais royal ; c'est lui qui réunit les premiers conjurés, Aspathinès et Gobryas, et, à leur tour, ces trois hommes en choisissent trois autres. Dès que Darius se joint à eux, les discussions entre les conjurés ont deux pôles : Otanès et Darius, le premier manifestant de la patience, le second de la fougue. En bref, le récit d'Hérodote met tellement Otanès en valeur qu'on pourrait imaginer une fin logique où ce fût Otanès et non Darius qui devînt roi, l'un et l'autre pouvant y prétendre du fait de leur appartenance au clan royal.

Pourtant, une fois les Mages éliminés et après le fameux « débat consitutionnel » , on voit Otanès se retirer dès lors que la monarchie est retenue. Il me semble possible de voir dans le récit d'Hérodote la trace d'une rivalité entre Otanès et Darius ; il y eut sans doute un parti favorable à Otanès contre Darius, à l'intérieur de la noblesse perse, ainsi d'ailleurs que l'indique Hérodote¹³. Ce fût le parti de Darius qui gagna, et, on s'en souvient, il devint roi à la faveur d'une hippomancie frauduleuse, dans la tradition de l'historien grec : à cet égard on peut penser que tous ses informateurs n'étaient pas des descendants d'inconditionnels de Darius.

Reste à savoir pourquoi Otanès est supposé de se retirer, ou bien pourquoi ce fut le parti de Darius qui l'emporta ; nous ne connaissons jamais la réponse, bien évidemment, mais il n'est pas impossible qu'il y ait là-dessous une histoire de famille. En effet, si l'on reprend l'hypothèse vue plus haut sur le moment où une même lignée se divise en sous-groupe, qui tout en reconnaissant toujours leur communauté ancestrale, deviennent partenaires dans l'échange de femmes, on admettra qu'il faut voir en Pharnaspe, père d'Otanès, le petit-fils d'un frère de Téispès. Dans la lignée royale achéménide, Darius compte donc deux ancêtres qui furent effectivement rois, Achéménès et Téispès¹⁴, tandis qu'Otanès ne peut aligner qu'Achéménès. Ceci n'est qu'une très hypothétique suggestion.

4.3 Les mariages de Darius fer

On se souvient que les conjurés — y compris Otanès — se donnèrent pour règle « l'obligation pour le roi de ne pas choisir son épouse ailleurs que dans la famille de l'un des conjurés » [Hérodote, 1985, III ; 84]. La raison de cette clause est évidente : les conjurés désirent conserver par des alliances leur statut de haute noblesse tout en s'assurant un certain contrôle sur la famille achéménide. Mais une simple question se pose : on a vu que les différentes lignées de la noblesse perse s'alliaient entre elles avec l'accession au pouvoir de Darius ; donc l'obligation du mariage du roi ne fait que renforcer un système d'échange de femmes qui existait déjà. Pourquoi ce renforcement,

13. « (les sept) se retirèrent à l'écart pour se consulter à nouveau : les uns, avec Otanès, demandaient instamment... , les autres, avec Darius, demandaient... » [Hérodote, 1985, III ; 76].

14. On verra au paragraphe suivant qu'on peut penser que ce fut Téispès et non Achéménès le fondateur du pouvoir royal achéménide : il donna à sa dynastie le nom de son père ; on sait que le fondateur de la dynastie sassanide ne fut point Sassân, mais Ardésir, qui passait pour son petit-fils : Sassân n'était qu'un ancêtre éponyme. Dans ce cas l'ancêtre d'Otanès aurait été le frère du roi fondateur : un collatéral de la famille (au sens étroit) régnante et non un descendant.

si l'on admet qu'Hérodote ne fait pas que relater une habitude ancienne chez les Perses, mais évoque un véritable contrat passé entre conjurés au moment de l'élimination du « Mage » ?

Si l'on cherche la cause de ce renforcement dans la parenté perse, il nous faut revoir les mariages des rois précédents, Cyrus et Cambyse. Cyrus épousa Cassandanè, fille de Pharnaspe ; Cambyse épousa Phaidymè, la petite-fille de Pharnaspe ; ces deux mariages semblent indiquer les mouvements des femmes et être tout à fait normaux, légaux, malgré le fait que Cyrus et Cassandanè soient cousins issus-issus de germains. Mais Cambyse épousa ses sœurs utérines et, par là même, rompit la chaîne du mouvement des femmes, la famille achéménide I en recevant et n'en donnant point ; peut-être est-ce contre le mariage entre frère et sœur(s) que la clause du mariage obligatoire du roi a été énoncée ; ce n'est pas l'inceste qui serait visé, mais la mise hors circuit des femmes achéménides.

Voyons donc les mariages de Darius :

- Ni lui-même, ni ses successeurs immédiats¹⁵ — et sans nul doute la clause du mariage obligatoire du roi leur était également destinée — n'épousèrent à notre connaissance leurs sœurs, leurs filles ou leurs petites-filles.
- Lors de son accession au trône, les mariages de Darius avec ses cousines au quatrième degré, Atossa et Artystonè, avec sa nièce fort lointaine Parmys, ne semblent pas avoir posé problème : rien dans les textes ne nous dit qu'ils furent conclus en désaccord avec la clause citée plus haut ; c'est bien qu'ils étaient en accord avec elle, et que celle-ci ne visait pas les mariages entre parallèles patrilatéraux à un quelconque degré de parenté.
- De même pour le mariage, plus tardif, entre Darius et Phratagunè, sa nièce, fille de son frère.

Je retiendrai donc que la clause du mariage obligatoire du roi dans la maison de l'un des conjurés visait, entre autres choses à empêcher les mariages frère-sœur, père-fille etc., internes à la famille régnante, comme les Perses les avaient endurés de la part de Cambyse ; on rétablissait donc par là même la mise en circuit des sœurs et des filles du roi ; or il faut bien voir que les mariages au moins avec les filles du roi étaient les plus estimés chez les Perses, ainsi que le dit Hérodote [Hérodote, 1985, III ; 88] : « Darius contracte aussi les mariages les plus honorables aux yeux des Perses » . Il s'agit là des unions de Darius avec Atossa et Artystonè ; Parmys, n'ayant pas ce statut (Parmys était petite-fille et non fille de roi), enfin Phaidymè, qui n'est pas nommée, vient au dernier rang.

Mais, hormis une défense contre d'éventuels mariages entre le roi et sa (ses) sœur(s) ou fille(s), la clause du mariage obligatoire du roi dans la maison de l'un des conjurés pouvait être une manœuvre pour remplacer une part de la noblesse perse par une autre ; ainsi, la lignée qui auparavant était preneuse de femmes chez les Achéménides I, et qui pouvait songer à conserver cette place même avec la venue au pouvoir des Achémé-

15. Jusqu'à Darius II à qui son père fit épouser sa demi-sœur, née d'une concubine, comme lui-même, alors qu'il n'était pas roi, ni même prince héritier, mais satrape, Ctésias ap. Phot. 44.

nides II, se voyait remplacée dans cet honneur par une autre. Il est clair en effet que la noblesse perse ne se limitait pas aux Sept Familles illustres ; Darius s'entoura de ceux qui lui étaient favorables et en mit d'autres sur la touche : la haute noblesse fut très probablement bouleversée par l'avènement de Darius et la clause du mariage obligatoire du roi en est la conséquence et la preuve.

Dans tout ce qui précède j'ai volontairement traité les mariages de Cyrus, Cambyse et Darius comme des mariages que l'on pouvait envisager sous l'angle de la parenté, même s'ils concernent la famille royale ; en d'autres termes je ne vois pas pourquoi on traiterait à part les mariages des rois et de leurs enfants, même si on y trouve la pratique de l'inceste.

Il est néanmoins évident que les mariages de Darius nouvellement monté sur le trône — avec Atossa, Artystonè, Parmys et Phaidymè — sont particuliers : d'une part ils sont normaux selon les usages de la guerre, le vainqueur devenant maître des terres et des femmes, d'autre part ils furent contractés pour affirmer la continuité dynastique et la légitimité des princes à naître. C'est bien ainsi d'ailleurs qu'il faut lire la généalogie de Xerxès donnée par Hérodote en VII 11 : « que je ne sois plus le fils de Darius, que je n'aie plus pour aïeux Hystaspe, Arsamès, Ariaramnès, Téispès, Cyrus, Cambyse, Téispès, Achéménès enfin, si je ne me venge pas... » ; cette généalogie est énoncée :

- Selon la lignée ascendante paternelle de Darius à Téispès ;
- Selon la lignée ascendante maternelle à partir du père de la mère, Cyrus, où s'est glissée une omission, car Cyrus I (père de Cambyse I, grand-père de Cyrus II, nommé dans l'Enquête en I 111) manque : de Cyrus donc à Téispès ;
- Avec le rappel de l'ancêtre éponyme, Achéménès ¹⁶.

5 Bilan et perspective

La recherche sur la parenté chez les Perses au temps des Achéménides doit sans nul doute être entreprise, tant parce qu'elle est intéressante en elle-même — et en particulier sur le plan de l'anthropologie — que parce qu'elle peut, à l'occasion, aider à la compréhension des rapports entre les rois et ses nobles.

Pour l'instant il est difficile de dresser un bilan : je n'en suis qu'au stade des hypothèses, ou plutôt qu'au cadre général que permet d'établir le texte d'Hérodote — avec quelques apports venant de Xénophon et de Ctésias ; en résumé, la parenté perse est une parenté complexe, ce dont on pouvait se douter sans y aller voir de plus près, où de nombreux types de mariages sont pratiqués. Il me semble néanmoins que l'hypothèse selon laquelle le mariage avec la cousine croisée matrilatérale, instaurant l'échange généralisé, était le mariage préférentiel, vaut la peine d'être retenue ; je ne crois pas qu'elle

16. Autant que je sache on a en général pris la répétition de Téispès dans la généalogie de Xerxès comme une erreur compensant l'absence de Cyrus I : j'y vois pour ma part le fait que c'est Téispès le véritable fondateur de la puissance achéménide, et que c'était à lui qu'il convenait de se rattacher par l'ascendance pour justifier de son rang royal.

puisse jamais être complètement assurée, mais l'observation des faits indiens et des faits iraniens postérieurs devra rentrer en ligne de compte pour l'infirmier ou la consolider.

Là-dessus se greffaient toutes les alliances endogames, dont nous n'avons des exemples que pour la famille achéménide ; mais il est très probable que certains mariages, comme celui avec la nièce, fille du frère, celui avec la cousine parallèle patrilatérale, étaient contractés ailleurs que dans la famille royale, les mêmes causes, entre autre la conservation des biens étant suivie des mêmes effets¹⁷. J'ose également penser que le mariage avec la sœur n'était pas propre aux rois¹⁸.

Dans la mesure du possible, on cherchera à voir dans quels cas, à quelles occasions étaient pratiqués les mariages endogames, et non l'échange des femmes ; on se doute que le mariage d'Artaxerxès II avec ses filles est intéressant à ce propos. Une multitude de problèmes se greffent sur ce qu'on vient d'évoquer : la transmission des noms, de père à fils, de grand-père à petit-fils, et même d'oncle à neveu (fils du frère) ; l'existence apparente de surnoms ; toute la question de la lignée maternelle ; celle du statut de l'épouse principale ; celle de la composition du 'clan' et des 'familles', donc de la formation de sous-groupes ayant une même origine patrilatérale, et des biens qui y sont attachés.

17. Le chapitre « Passage aux structures complexes » de l'ouvrage cité de Cl. Lévis-Strauss aiderait encore par bien des biais à comprendre la parenté perse.

18. Ainsi que le donne à penser l'histoire de Tritantaïchmès et de sa sœur Roxane, enfants d'un Iderne, contemporains de Artaxerxès II ; Ctésias ap. Phot. 53-54.

Références

- [Beauchet, 1897] BEAUCHET, L. (1897). *Histoire du droit privé de la République athénienne*. 4. Chapitre.
- [Bucci, 1972] BUCCI, O. (1972). *Giustizia e legge nel diritto persiano antico*. Apollinaris.
- [Dandamayev, 1976] DANDAMAYEV (1976). *Persien unter den ersten Achämeniden*. Reichert.
- [Gschnitzer, 1977] GSCHNITZER, F. (1977). *Die sieben Perser und das Konigtum des Dareios : E. Beitr. zur Achaimenidengeschichte u. zur Herodotanalyse (Sitzungsberichte der Heidelberger... ; Jahrg. 1977, Abh. 3)*. Winter.
- [Hérodote, 1985] HÉRODOTE (1985). *l'Enquête*. Gallimard.
- [Lévi-Strauss, 1949] LÉVI-STRAUSS, C. (1949). *Les structures élémentaires de la parenté*. Presses Universitaires de France.
- [Mayrhofer, 1973] MAYRHOFER (1973). *Onomastica Persepolitana : Das alte iranische Namengut der Persepolis*. tdfelchen.
- [Sancisi-Weerdenburg, 1980] SANCISI-WEERDENBURG (1980). *Grieken en Perzen in een ander perspectief*. University of Leiden.
- [Xénophon, 2011] XÉNOPHON (2011). *Cyropédie*. Les Belles lettres.

Le paragraphe 70 de l'inscription de *Bisotun*

Clarisse Herrenschmidt

Édition réalisée par Lise Lemerle

Avril 2015 (édition originale : 1989)

Remarque : Cet article est tiré du cahier 7 des *Studia Iranica* dont le titre est *Études Irano-Aryennes offertes à Gilbert Lazard*. Il a été publié par l'Association pour l'Avancement des études iraniennes en 1989, avec le concours de l'Institut Français de Recherche en Iran et du conseil scientifique de l'Université de la Sorbonne Nouvelle.

1

En 1976, Gilbert Lazard faisait paraître dans le *Bulletin de la Société Linguistique de Paris* un article, « Notes de vieux-perse », où figure une discussion de certains mots de la version perse du paragraphe 70 de *Bisotun*.

Les pages qui suivent s'inscrivent, ou plutôt désirent s'inscrire, dans le prolongement de ce travail. Je suis particulièrement heureuse de les offrir à Gilbert Lazard, en souvenir de son enseignement de vieux-perse à Paris III dans le début des années 1970, qui reste gravé dans ma mémoire comme le modèle d'un enseignement vif et joyeux.

1.1

Pour comprendre la problématique du paragraphe 70 de *Bisotun*, il nous faut revenir un peu en amont de l'article de Gilbert Lazard : en 1974 Pierre Lecoq faisait paraître une véritable monographie sur l'écriture vieux-perse, où ce paragraphe était longuement analysé ; Lecoq s'attacha notamment à critiquer l'interprétation de W. Hinz qui voulait que *Bisotun 70* racontât l'invention du cunéiforme vieux-perse ; pour ce faire,

1. il reprit le texte élamite, en analysa les mots clés comme *tuppime* et *sapiš* et le traduisit,
2. fit la même chose avec le texte vieux-perse,
3. proposa une explication qui rendît compte des différences entre la version perse et la version élamite.

1.1.1 La version élamite

Voici le texte élamite de base et la traduction de Lecoq¹ :

1. *m da-ri-ia-ma-u-iš m SUNKI na-an-ri*
2. *sa-u-mi-in d u-ra-maš-da-na*
3. *m ú AŠ tup-pi-me tá-a-e-ik-ki hu-ut-tá*
4. *har-ri-ia-ma ap-pa šá-iš-šá in-ni šà-ri*
5. *ku-ut-tá AŠ ha-la-at uk-ku ku-ut-tá KUŠ.MEŠ uk-ku*
6. *ku-ut-tá AŠ hi-iš hu-ut-tá e-ip-pi hu-ut-tá*
7. *ku-ut-tá tal-li-ik ku-ut-tá m ú ti-ip-pá pè-ip-ra-ka₄*
8. *me-ni AŠ tup-pi-me am-mín-nu da-a-ia-u-iš mar-ri-tá ha-ti-ma m ú tin-kí-ia*
9. *m taš-šu-ip-pè sa-pi-iš.*

1. Darius le roi dit :
2. par la grâce d'Ahura Mazdâ
3. j'ai fait un autre texte,
4. en aryen, ce qui auparavant n'était pas.
5. Et sur tablette et sur parchemin,
6. j'ai fait inscrire et mon nom et ma généalogie
7. et cela a été écrit et lu devant moi.
8. Ensuite, ce même texte, dans toutes les provinces, je l'ai envoyé.
9. Les fonctionnaires l'ont copié.

Par rapport aux recherches précédentes, le travail de Lecoq sur la version élamite a permis d'éliminer le sens d' « écriture » pour *tuppime* et de traduire ce mot par « document, texte », ainsi que de comprendre *sapiš* comme « copier ». On reviendra longuement sur ce texte élamite.

1.1.2 La version perse

Elle est en mauvais état, contrairement à l'élamite ; il faut donc restituer certains signes, ce qui complique considérablement la recherche. Lecoq produisit le texte suivante² :

1. J'adopte pour la transcription de l'élamite le système de François Vallat et non celui de Hallock. Cf. [Vallat, 1977].

Je remercie Madame F. Malbran-Labat de m'avoir fait disposer des notes de cours de son père, R. Labat.

2. Les parenthèses signifient bien sûr des hypothèses de lecture ; certaines hypothèses sont probables, d'autres le sont moins.

1. θ -a-t-i-y: d-a-r-y-v-u-š: x-š-a-y- θ -i-y:
2. v-š-n-a: a-u-r-(m)-z-d-a-h:
3. i-(m): dⁱ-i-p-i-(v)-i-(d-m: t-y: a)-d-m: a-k^u-u-n-v-m:
4. p-t-i-š-m: a-r-i-y-a: (a)-h (:)
5. u-t-a: (p)-v-s-t-a-y-(a: u)-t-a: c-r-m-a: (h)-r-(š-t-m: a-h:)
6. (p-t)-i-š-m-i-y: (n-a-m-n-a-f)m: a-k^u-u-n-v-m: (p-t)-i-(š)-(m: u-v)-a-d-a(t-m: a-k^u-u-n)-v-(m):
7. u-t-a: (n-i-y)-p-i-(θ -i-y: u)-t-a: (p-t-i-y-f-r-s-i)-y: p-i-(š)-i-y-a: m-a-(m):
8. p-s-a-(v): i-m: dⁱ-i-p-i-(v-i)-d-m: (f-r-a)-s-t-a-y-m: (vⁱ-i-s-p)-d-a: a-t-r: d-h-y-a-(v):
9. k-a-r: h-m-a-(p-i)-x-(š)-t-a

1. Darius le roi dit :
2. « Par la grâce d'Ahura Mazdâ,
3. ce texte que moi j'ai fait,
4. ensuite il a été (écrit) en aryen.
5. Et sur tablette et sur parchemin il a été publié.
6. Ensuite j'ai fait (inscrire) mon nom, ensuite j'ai fait inscrire ma généalogie,
7. et cela a été écrit et lu devant moi.
8. Après, ce texte, je l'ai envoyé partout dans les provinces.
9. Les fonctionnaires l'ont copié. »

Il faut avant de poursuivre savoir que Lecoq proposait les restitutions suivantes :

- ligne 3 et 8 : * *dipivaida-* (dont le signe *v* n'est nulle part lisible), restitution des plus séduisantes, dont le sens est « le savoir de l'écrit, le texte » ;
- ligne 5 : *h_orštam âha*, de la racine *h_orš* « publier » (?) ;
- ligne 9 : *hamâpixštâ* « ils ont copié » (?). Il acceptait en outre la proposition de Hinz [Hinz, 1972, p. 249] pour le mot de la ligne 6 dont on ne lit que le *m-* final et dont on devine le *f-* : *nâmanâfa-* « nom » (? ? ?), qui serait l'équivalent de l'élamite *hiš* « nom ».

1.1.3 Les différences entre la version élamite et la version perse

Elles ne sont remarquables, pour le sens général, qu'aux lignes 3 et 4 ; pour la ligne 3 l'élamite dit : « j'ai fait un autre texte », le perse : « ce texte que moi j'ai fait » ; pour la ligne 4, l'élamite : « en aryen, ce qui auparavant n'était pas », le perse : « ensuite, il a été (écrit) en aryen ».

Pour expliquer cette différence, Lecoq [Lecoq, 1974, p. 65] s'appuyait sur les recherches des archéologues sur le rocher de Bisotun ; ces derniers avaient montré que les travaux de gravure s'étaient faits en cinq phases :

- 1^{re} phase : les reliefs (sauf le chef scythe à chapeau pointu) et les légendes élamites ;
- 2^e phase : à droite du relief, inscription élamite en 69 paragraphes ;
- 3^e phase : à gauche des reliefs, inscription akkadienne et légendes en akkadien ;
- 4^e phase :
 1. sous le relief, gravure des 69 paragraphes du texte perse, avec un 70^e paragraphe additionnel, en quatre colonnes ;
 2. légendes en vieux-perse ;
 3. version élamite du paragraphe 70 ; faute de place, il n'y en a pas de version akkadienne.
- 5^e phase :
 1. représentation du chef scythe, ce qui entraîne la destruction partielle du texte élamite primitif ;
 2. celui-ci est alors répété, en trois colonnes, à gauche de la version vieux-perse ;
 3. ajout de la colonne V, en vieux-perse seulement.

Les différences de contenu entre la version élamite et la version perse sont résolues par Lecoq au moyen de ce que j'appellerai « l'interprétation archéologisante » : le texte élamite, en disant « j'ai fait un autre texte, en aryen, ce qui auparavant n'était pas » affirme simplement que la gravure du texte vieux-perse a été faite après celle du texte élamite, ce que montrent les recherches des archéologues.

1.2

La contribution de Gilbert Lazard [Lazard, 1976, p. 183 et sq.] apporta deux ans plus tard un fait majeur à la compréhension du texte vieux-perse : il restitua en effet la locution verbale *patišam kar-* où *patišam* était compris grâce à son usage en avestique - locution verbale³ signifiant :

1. « mettre devant » (ce serait le sens premier),
2. « mettre en regard »,
3. « apposer ».

Lazard arrivait à la traduction suivante :

1. Darius le roi dit :
2. « Par la grâce d'Ahura Mazda,
- 3-4. cette rédaction-ci que j'ai mise en regard (des autres) était en aryen,

3. Le fait qu'à la ligne 89, dans la locution verbale *patišam kar*, le verbe soit placé en premier ne fait pas problème ; on a la même situation avec la locution *fravata kan* « creuser en profondeur » dans DSF : le verbe est tantôt en première position, ligne 28, tantôt en seconde position, ligne 24 ; l'usage vieux-perse recoupe l'usage gâthique.

5. copiée et sur tablette et sur parchemin.
6. J'(y) ai apposé mon nom, j'(y) ai apposé ma généalogie,
7. et elle a été écrite et lue devant moi.
8. Ensuite j'ai envoyé cette rédaction-ci partout dans les pays.
9. Le peuple a ... (?) ».

En traduisant *patišam kar-* par « mettre en regard » et « apposer » et *dipivaida-* par « rédaction », Lazard était fortement influencé par l' « interprétation archéologisante ».

A propos de la version élamite, Lazard, qui suivit la traduction de Lecoq, sans en reproduire la ponctuation, remarquait : « Le rédacteur désigne ici (avec le démonstratif élamite *amminnu*) comme plus haut (avec l'élamite *tae-ikki* « une autre » contre le vieux-perse *ima* « ce, cet ») la rédaction vieux-perse ; c'est d'elle seule qu'il est question de bout en bout du passage » [Lazard, 1976, p. 182].

1.3

Un travail remarquable était accompli, qui signifiait un véritable progrès dans la compréhension des deux textes. Mais diverses choses n'ont cessé de me paraître bizarres.

D'abord la présence d'une grande différence entre la version perse et la version élamite ; si l'on connaît des différences de contenu entre ces versions, ce ne sont, à ma connaissance jamais des différences de point de vue, mais plutôt des différences quantitatives (on en verra une plus loin, 3.1.1.). Ceci ne veut pas dire qu'on ne puisse en trouver, mais tabler sur une différence de point de vue alors qu'on a affaire à des textes difficiles et en mauvais état me paraît une stratégie dangereuse ; peut-être vaut-il la peine de tabler sur une profonde ressemblance des deux versions, ainsi que la pratique des inscriptions royales nous l'a appris.

D'autre part, l' « interprétation archéologisante » donne une impression curieuse. Pourquoi diable Darius irait-il raconter la chronologie des étapes de gravure sur le rocher, alors qu'il est notoirement muet sur nombre de faits précis ? Pourquoi parlerait-il d'une chose aussi insignifiante que le travail d'équipes d'ouvriers ? D'autant que s'il s'agissait du texte gravé, matériellement parlant, pourquoi employer un composé avec **vaida-* « savoir », puisque *dipi-* « inscription » aurait pu suffire ? Sans compter enfin que les inscriptions royales achéménides, et *Bisotun* n'échappe pas à cette règle, sont des textes dont le sens profond et permanent est la légitimation du pouvoir du Grand Roi, légitimation qui peut être exprimée et mise en scène de multiples façons : par le rite, par la généalogie, par le rapport direct du roi à Ahura Mazda, par la victoire militaire, par la victoire sur un usurpateur, etc.

Comme toutes ces questions ramènent aux lignes 3 et 4 des versions perses et élamites, il m'a semblé que c'était à elles qu'il convenait de s'attacher.

On verra donc d'abord le texte perse, rapidement, puis, plus longuement, le texte élamite ; on envisagera ensuite ce qu'il en est de leurs différences de contenu et l'on tentera de fournir enfin une interprétation de l'ensemble, dans une perspective historique.

2 La version vieux-perse : une suggestion pour *paišam kar-*

C'est en suivant Bartholomae que Lazard [Lazard, 1976, p. 183] détermina le sens de l'adverbe *paišam* : « devant » ; par ailleurs l'adjectif *paiša-* signifie, d'après Bartholomae [Bartholomae, 1904, p. 836] « contrarius, widrig » ; dans le *Yašt* 19, 58 : *θwajaiti ahurô mazd'ā paiš'ā dâman daθānō* « in Bedrängnis gerät (soll geraten) Ahura Mazda beim Schaffen der widrigen Geschöpfe » [Bartholomae, 1904, p. 798], *paiša-* désigne la contre-création, celle qui est faite non seulement contre la première (bonne) création, mais à son image, comme en un reflet négatif.

En vieux-perse, on peut rapprocher *paišam kar-* de *patikara-*, attesté à trois reprises dans *Bisotun*, DB IV 71, 73, 77 et dans DNa41, qui à chaque fois désigne les reliefs sculptés proches des inscriptions ; étymologiquement *patikara-* signifie « contre-*façon* », d'où « image » ; mais la traduction qui s'impose est celle de « reproduction » [Meillet, 1931, p. 167], idée que le sanskrit exprime avec la forme toute proche de *pratiko_{ti}* (id.).

Si *patikara* signifie « reproduction », il est bien possible que la locution verbale *paišam kar-* signifie « reproduire » ; certes il n'y a pas correspondance absolue entre le substantif et la locution verbale. Mais il a pu exister un adjectif vieux-perse **paiša-* ayant le même sens qu'en avestique : « contraire, opposé, (contraire dans le sens qu'on a vu de la « contre-création », de la « contre-*façon* ») d'où serait tiré l'adverbe de la locution verbale.

Avant de traduire le passage entier, voyons quelques autres problèmes pour lesquels je n'ai pas de solution :

- ligne 5 : (*h*)-*r*-(*š-t-m: a-h:*) proposition séduisante mais aventureuse, puisqu'on ne lit que le signe *r* ;
- ligne 6 : (*n-a-m-n-a-f-*) *m* : là encore, beaucoup de blanc pour un mot inconnu ailleurs et pour finir douteux, d'une part parce que les composés *dvandva* sont extrêmement rares en iranien, d'autre part parce que, pour le sens, il suffit de l'un ou de l'autre. Ce n'est pas, au demeurant, d'une importance stratégique, puisque l'on sait que se trouve là une expression renvoyant à l'élamite *hiš* « nom ».

Voici comment je comprends le passage entier :

1. Le roi Darius déclare :
2. par la volonté d'Ahuramazdâ,
3. – 4. ce texte que j'ai reproduit existait en arien,
5. et sur tablette et sur parchemin... ? ...
6. J'ai reproduit mon (nom ?), j'ai reproduit mon origine,
7. et (cela) a été écrit et lu devant moi.
8. Ensuite j'ai envoyé ce texte partout dans les pays.
9. Les gens l'ont ... »

3 La version élamite⁴

Comme on sait, elle ne pose pas de problème pour les lignes 1 et 2 : « Le roi Darius déclare : par la grâce d'Ahura Mazda ».

3.1 La ligne 3

Le problème réside dans la compréhension de *tá-a-e-ik-ki* ; à la suite de Hallock [Hallock, 1969, p. 679], Lecoq [Lecoq, 1974, p. 73] découpe en *tá-a-e* « autre » et *ik-ki* « un(e) ». Il me semble plutôt qu'il faille, comme Harmatta [Harmatta, 1966, pp. 263–265], y voir une forme neutre, quelque chose comme un « adverbe », composé de *tá-a-e* « autre » et du suffixe *ik-ki*. L'élamite achéménide atteste dans les inscriptions royales de tels « adverbes » : *ir-še-ik-ki* « grandement, beaucoup », *ha-ri-ik-ki* « peu », que nous allons examiner.

3.1.1 *ir-še-ik-ki*

Sous l'entrée *ir-še-ik-ki* (graphié *iršeki*), voici le commentaire de Hallock [Hallock, 1969, p. 704] : « much » ; pl. « many ». Presumably = *irša* (see *iršana*) + an unidentified element ».

König [König, 1965, p. 211] connaît pour le médio-élamite l'entrée, *ri-ša*, *ri-še* « gross, vergrössern ; Achäman. *irša(rra)* gross (oft), *iršekki* sehr (oft) ».

On aurait donc une base *irša* « grandeur », qui fournit avec les suffixes appropriés les « formes à valeur adjectives », selon les catégories de F. Grillot [Grillot, 1988, par. 6] ; exemple : *ir-ša-ir-ra* « grand » pour un animé (le roi), forme qui correspond au vieux-perse *vazrōka*.

De plus, cette base fournit une forme « adverbiale » en *ik-ki*, *ir-še-ik-ki*, qui, de multiples fois, rend le vieux-perse *vasiy* « beaucoup ».

— DB él. I 26 : *ti-ut-ki-me m da-a-ia-u-iš ha-ti-ma ir-še-ik-ki* (...) (le verbe, peut-être *šà-ri*, manque) correspondant à DB vp. I 34 : *d-r-u-g: d-h-y-u-v-a: v-s-i-y: a-b-v:* « dans les pays, le mensonge grandit (devint beaucoup) ».

— DB él. I 39 : *taš-šu-íp ir-še-ik-ki hal-pi-iš* versus DB vp I 51 : *k-a-r-m: v-s-i-y: a-v-a-j-n-i-ya:* « il tuait beaucoup de gens ».

— DB él. H 18 : *taš-šu-íp ap-pa m ú-ni-na m taš-šu-íp ap-pa m pè-ti-ip-na ir-še-ik-ki hal-pi-iš* versus DB vp. II 25 : *k-a-r: h-y: m-n-a: a-v-m: k-a-r-m: t-y-m: h-m-i-ç-i-y-m: a-j: v-s-i-y:* « mon armée écrasa (= tua, battit grandement) l'armée rebelle ».

— même chose pour les couples él./vp. suivants : él. II 27 = vp. II 35 ; él. II 31 = vp. II 40 ; él. II 42 = vp. II 55 ; él. II 46 = vp. II 60 ; él. II 72 = vp. II 98 (*vasiy*)

4. Je remercie très chaleureusement Madame Fr. Grillot pour le temps qu'elle a bien voulu passer avec moi à discuter de mes hypothèses et surtout pour sa libéralité, car ses *Éléments de Grammaire élamite*, qu'elle m'a prêtés sous forme de manuscrit, m'ont été du plus grand secours.

- restauré) ; él. II 76 = vp. III 7 ; él. II 83 = vp. III 17 ; él. III 11 = vp. III 38 ; él. III 15 = vp. III 45 ; él. III 26 = vp. III 62 ; él. III 29 = vp. III 68 ; él. I 70 = vp. I 89.
- DB él. I 72 : *ir-še-ik-ki m taš-šu-íp ha-mi hal-pi* « là-bas j'ai écrasé l'armée » ; ceci ne correspond à rien en vieux-perse. Voyons le texte dans son ensemble : DB vp. I 88-90 : « là-bas j'ai écrasé l'armée de Nidintu-Bêl ; c'était le 26^e jour du mois d'Açiyadiya que nous avons livré bataille ». L'élamite donne, DB él. I 70-72 : « là-bas j'ai écrasé (*ir-še-ik-ki hal-pi*) l'armée de Nidintu-Bêl, c'était le 26^e jour du mois de *Hašiyatiš* qu'ainsi nous avons livré bataille ; là-bas j'ai écrasé l'armée ». Donc l'élamite ajoute cette dernière clause. On a à peu près la même chose avec le couple DB él. I 76-78 = vp. I 95-96.
 - DB él. III 69-70 : *tá-a-ki-tá m ú-ni-na ir-še-ik-ki hu-ut-tuk-ka₄ šà-ri hu-uh-pè Aš tup-pi hi-ma in-ni tal-li-ik* versus DB vp. IV 46-47 : *a-n-i-y-š-c-i-y: v-s-i-y: a-s-t-i-y: k-r-t-m: a-v: a-h-y-a-y-a dⁱ-i-p-i-y-a: n-i-y: n-i-p-i-š-t-m* « il y a beaucoup d'autres choses que j'ai accomplies (et qui) n'ont pas été écrites sur cette inscription ».
 - XV él. 19-20 : *ir-še-ki ap-pa ši-iš-ni-nu hu-ut-taš* versus XV vp. 19 : *v-s-i-y: t-y: n-i-b-m: a-k^u-u-n-u-š* « il a fait beaucoup de belles choses ».
 - Dans un cas, l'élamite *ir-še-ik-ki* rend le vieux-perse *paruv* « trop » : DB él. III 70-71 *hu-pè-in-tuk-ki-um-me a-nu m ak-ka₄ Aš tup-pi hi me-iš-ši-in pè-ra-an-ra hu-pír-ri ir-še-ik-ki el-man-ra ap-pa m ú-ni-na hu-ut-tá-ak* « pour cette raison (cela n'a pas été écrit), que celui qui dans le futur lira cette inscription, ne pense pas que ce que j'ai fait est beaucoup (*ir-še-ik-ki*) », versus DB vp., IV 47-49 *a-v-h-y-r-a-dⁱ-i-y: n-i-y: n-i-p-i-š-t-m: m-a-t-y: h-y: a-p-r-m: i-m-a-m: dⁱ-i-p-i-m: p-t-p-r-s-a-t-i-y: a-v-h-y-a: p-r^u-u-v: θ-d-y-a-t-i-y: t-y: m-n-a: k-r-t-m* « pour cette raison cela n'a pas été écrit, afin qu'à celui qui dans l'avenir lira cette inscription ce que j'ai fait ne paraisse pas excessif » (vp. *paruv*).

3.1.2 Elamite *ha-ri-ik-ki* « peu »

On peut également comparer notre *tá-a-e-ik-ki* du paragraphe 70 à la forme *ha-ri-ik-ki* « peu » ; cette forme « adverbiale » correspond au vieux-perse *kamnam* « peu ».

- DB él. H 12-13 : *taš-šu-íp m.pár-sip a-ak m ma-da-pè m ú tá-iš ha-ri-ik-ki šà-ri* versus DB vp. II 19 : *k-a-r: p-a-r-s: u-t-a: m-a-d: h-y: u-p-a: m-a-m: a-h: h-u-v: k-m-n-m: a-h:* « les troupes perses et mèdes qui étaient auprès de moi étaient peu nombreuses ».

Il n'y a dans tout le corpus vieux-perse qu'une attestation de *kamnam* et dans le corpus élamite achéménide qu'un seul *harikki*.

Je ne sais pas s'il faut rapprocher *harikki* « peu » de la base verbale *hari* « être présent » attestée dans DB él. II 17 : « celui qui était le chef des Mèdes n'était pas présent (*in-ni ha-ri-ir*) à ce moment là » ; pour Hallock [Hallock, 1969, p. 691], il existe une base *hara* « to bring (in), to apply to », qu'il rapproche de la forme verbale *ha-ri-ir* mais pas de l' « adverbe » *ha-ri-ik-ki*.

3.1.3

Si l'on admet que l'élamite achéménide forme des « adverbes » avec le suffixe *-ikki* sur les bases *irša*, *hari*, on peut admettre que notre forme *tá-a-e-ik-ki* soit de même formation avec la base *taae* « autre » ; *tá-a-e-ik-ki* signifierait quelque chose comme « autre(ment) » et, avec le verbe *hutta* « faire » : « j'ai fait autrement » ; cette locution serait le pendant du vieux-perse *patišam kar-* « reproduire ».

Le scribe élamite aurait donc rendu *kar-* par *hutta* « faire », ce qui est normal, et *patišam* par *taaeikki* dans la mesure où il a pris l'élamite *taae* « autre » comme équivalent au vieux-perse **patiša-* « contraire, opposé, qui fait face, contre- (adjectival, comme dans contre création) », car « autre » peut, dans beaucoup de langues, recouvrir la notion « contraire », quoique, pour le coup, je n'en ai trouvé aucun exemple en élamite. Ceci est évidemment un postulat.

Au demeurant, on peut peut-être l'admettre comme tel et proposer la traduction suivante pour la ligne 3, en ajoutant *har-ri-ia-ma* de la ligne 4 : – ligne 3 : « j'ai reproduit le texte en arien ».

3.2 La ligne 4

Il s'agit de la relative *hap-pa šá-iš-šá-in-ni šà-ri* ; on voit que je ne sépare pas *šá-iš-šá* « auparavant » de *in-ni* « ne... pas » ; Lecoq [Lecoq, 1974, p. 73] au contraire les sépare et produisait donc une phrase négative « ce qui auparavant n'était pas ». En anticipant ma démonstration, je dirais que cette phrase est positive : « qui existait auparavant ».

3.2.1

Le relatif *appa* se rapporte effectivement à ce qui précède, comme l'a démontré Harmatta [Harmatta, 1966, pp. 265–268], non à la proposition, simplement à son antécédent inanimé *tuppime* « texte » ; normalement, le relatif *appa* introduit une proposition relative dont l'antécédent est un inanimé [Grillot, 1988, 2.5].

3.2.2

La forme *šá-iš-šá-in-ni* est à mes yeux une « forme adjectivale », selon les catégories de F. Grillot ; voyons ce que l'on trouve dans ses *Éléments de Grammaire élamite* [Grillot, 1988, 6] : « Il faut rappeler qu'il n'existe pas à proprement parler d'adjectifs en élamite. (...) L'élamite utilise certaines formes nominales particulières qui ont valeur d'adjectifs déterminants. Ces adjectifs se présentent soit sous une forme invariable marquée par le suffixe *-ia* (suffixe qui indique souvent la matière dont une chose est faite), soit sous des formes différenciées et stables marquées par les suffixes *-irra* (délocutif animé singulier), *-ippa* (délocutif animé pluriel), *-imma* (inanimé classe *-me*), *-inni* (neutre)... A l'époque méso-élamite, ces différents suffixes ont la valeur d'un morphème de dérivation et ils s'ajoutent normalement à la base nominale, par exemple :

tetin lansiti-ia, *tetin lansiti-imma*, *tetin lansiti-inni* « colonne en or » (dans les trois cas : *tetin* « colonne », *lansiti* « or »).

Si la base nominale ainsi suffixée désigne souvent une matière, (*uh* « pierre », *halat* « argile »), elle peut aussi désigner une notion : *kit* « durée », d'où *ki-it-ti-im-ma* « long (de durée) » [König, 1965, 197], [Grillot, 1973, 137], *sit* « bonheur », d'où *z/si-it-im-ma* « heureux » [König, 1965, 215].

1. *Que trouve-t-on en néo-élamite ?*

- Une « forme adjectivale » en *-imma* : *si-ia-an ak-ti-im-ma ku-ši-ih* « j'ai construit le temple en grès émaillé » [König, 1965, 146], [Grillot, 1988, texte néo-élamite n°1].
- Peut-être des « formes adjectivales » neutres, formées avec le suffixe *-inni* sur des bases dont l'une est l' « adverbe » *bat* « sous, en bas » ; hélas le contexte est pour le moins obscur⁵ : *ki-te-en el-in-ni a-h hi-ir-pi-ka₄*, *ba-at-in-ni a-h su-uk-ka₄ -ma-na*, *šu-uk-ki-it-in-ni a-h li-ul-ma-ma-na* : il semble que les segments de phrases mis artificiellement entre virgules déterminent le *kiten* « règle divine (?) » (König propose « destin ») et que le syntagme *inni* ne soit pas la négation (König note : « Der Zusammenhang legt es nahe, *šukkit-in-ni* und *el-in-ni* zu verbinden und nicht *in-ni* als Negation aufzufassen » [König, 1965, 156, note 8]) mais le suffixe adjectif neutre.

2. En élamite achéménide, on ne trouve pas de « forme à valeur adjectivale » en *-imma* ou *-inni* ; on a des « formes à valeur adjectivales » fondées sur des bases nominales avec le suffixe *-irra* (délocutif animé singulier : *m SUNKI ir-ša-ir-ra* « le grand roi ») ; on a aussi des syntagmes à valeur adjectivale formés avec le suffixe *-na*, dont Hallock [Hallock, 1969, p. 735] analyse ainsi l'usage : « *-na* : postposition, primarily genitive, with a number of special usages. Form adjectival phrases (see *balina*, *hasana*, *iršana*, *kappatna*, *punna*, *šišnina*) being attached sometimes to logograms »⁶.

Ce suffixe *-na* s'écrit aussi *-inna* ; ainsi : DSab 2 : *sa-ul-man mur-in-na* « statue de pierre », DPc : *har-da-iš-ta-na AŠ mur.MEŠ-inna* « cadre de fenêtre de pierre », DSf 39 : *AŠ e-ul-lat AŠ MUR.MEŠ-na* « colonne de pierre ».

En élamite achéménide il est clair que les formations à valeur adjectivale sont réalisées grâce à la suffixation en *-na/-inna*. Mais nous allons voir que la suffixation en *-in(ni)* n'a pas disparu.

3. Observons encore la dérivation suffixale sur les bases *šá-iš-šá* « antériorité » et *meš(a)/maš(a)* « supplément, futur » ;

5. König [König, 1965, 165] traduit ainsi : « das *el*-ische Schicksal hier geschaffen (gegründet) wurde, (von dem) das Untere ? hier geordnet worden, des *šukrit* hier anbefohlen wurde » (où *das Untere ?* rend l'élamite *bat-inni*).

6. On voit que dans une certaine mesure Hallock ne s'accorde pas avec l'analyse des « formes à valeur adjectivales » de F. Grillot dans ses *Éléments...*, mais plutôt avec celle qui était la science en 1973, analyse qui incluait alors les formes en *-na* et *-inna* [Grillot, 1973, p.136].

- avec *šá-iš-šá*, on peut avoir :
 - un « adverbe à la forme nue » [Grillot, 1988, par. 9] : DB él. I 39 : *m. táš-šu-íp ir-še-ik-ki hal-pi-iš ak-ka₄-pè šá-áš-šá m. bîr-ti-ia tur-na-iš-ti* « il tua beaucoup de gens qui avaient auparavant connu Bardiya » ;
 - un adjectif en *-inni*, voir notre passage ;
 - un « adverbe composé » : DB él. I 6 : *šá-áš-šá-tá ka₄-(ra)-tá-la-ri m NUN.MEŠ m.nu-ka₄-mi (m.SUNKI-íp)* « depuis l'origine (?), notre famille (est) des rois » ; ici, *šá-áš-šá* « antériorité » est suffixé par *-tá*, suffixe généralisateur [Grillot, 1988, 1. 1] et suivi d'un mot inanalysable pour moi *karatalari*.
- avec la base *meš(a)/maš(a)* « futur, supplément » :
 - un adverbe à la forme nue : XPh 39 : *nu ak-ka₄-ia maš-šá* « toi qui plus tard » [Hallock, 1969, p. 727] ;
 - une forme adjectivale : *mešana* « intercalaire » (pour un mois) [Hallock, 1969, p. 730] ;
 - un adverbe composé : XPb 14 : *ap-pa AŠ me-šá-me-ra-ka₄-tá hu-ut-tá-ra* « ce que j'ai fait supplémentairement » ;
 - une forme suffixée en *-in* : ⁷ DB III 64 : *m nu m SUNKI m ak-ka₄ me-iš-ši-in šà-ni-ik-ti* « toi qui plus tard seras roi ».

Si tout n'est pas simple à décrire dans ces dérivations suffixales, il me semble évident que l'on doit rapprocher les formes *šá-iš-šá-in-ni* de notre paragraphe et *me-iš-ši-in* de DB III 64 ; dans les deux cas on a une « base nominale » ayant un sens temporel (*šášša* « antériorité », *meš(a)* « supplément, futur »), probablement suffixées par *-in(ni)* pour former une « forme à valeur adjectivale neutre », en association avec une forme verbale signifiant « être » (DB III 70 : *šà-ri*, DB III 64 : *šà-ni-ik-ti* : les bases verbales *šari* et *šanu* étant en relation morphologique) [Hallock, 1969, p. 754].

4. Il faut noter enfin que si l'on a pris jusqu'à ce jour la séquence *šá-iš-šá in-ni* pour un adverbe suivi de la négation *inni* et non pour une « forme à valeur adjectivale », c'est parce qu'en élamite la négation comme les formes à valeur adjectivale sont d'anciennes formes nominales figées. Voyons ce que dit F. Grillot sur la négation [Grillot, 1988, 3. 2] : « La négation présente un caractère nominal. Elle se compose d'un élément de négation *in-* et d'un suffixe nominal classificateur correspondant à la classe du (pro)nom sur lequel elle porte :

locutif			<i>in-k(i)</i>
délocutif	animé	sg	<i>in-r(i)</i>
		pl	<i>in-p(i)</i>
	inanimé	classe <i>-me</i>	<i>im-me</i> (< <i>in-me</i>)
		classe <i>-n</i> (neutre)	<i>in-n(i)</i> »

7. On trouve encore *me-iš-ši-in AŠ tup-pi hi pè-íp-ra-an-ti* DB él. III, 66, « toi qui plus tard lira cette inscription ; *m nu ak-ka₄ me-iš-ši-in AŠ tup-pi hi si-ia-in-ti* DB él. III 84, « toi qui plus tard verras cette inscription » ; voir aussi, ici même en 3.2.1.

Ce qui signifie que la négation et les « formes à valeurs adjectives » étaient produites par la même dérivation nominale (avec voyelles différentes ?).

5. En définitive je vois dans *šá-iš-šá-in-ni* une « forme adjectivale » dont la formation serait normale en médio-élamite et sans doute aussi en néo-élamite, au demeurant rare en élamite achéménide, signifiant « antérieur ».

Il est clair que ce mot n'a pas d'équivalent en vieux-perse dans notre passage : il est ajouté à la phrase élamite pour indiquer l'antériorité, dans la mesure où la forme verbale *šà-ri* à elle seule ne porte pas la notion de passé.

Pour la ligne 4 on obtient donc le sens suivant : « qui existait auparavant ».

3.3 L'ensemble des lignes 3-5 donne donc :

3-4 « j'ai reproduit le texte en aryen, qui existait auparavant,
5 et sur tablette et sur parchemin.

3.4 Ligne 6

Si la reconstitution du vieux-perse est exacte, on a dans ce passage deux fois *patišam akunavam* « j'ai reproduit », avec, en objets directs, « et mon (nom ?) et mon origine » ; l'élamite n'a pas rendu les deuxième et troisième attestations de *patišam* ; on trouve seulement *hu-ut-ta* « j'ai fait » ; le sens de ce verbe étant des plus élastiques, on peut penser qu'il signifie ici « mettre ».

Jusqu'à la fin, le texte, tel qu'il a été élucidé par Lecoq, ne pose plus de problème.

4 Comparaison entre les versions perse et élamite

Reprenons les textes vieux-perse (vp.) et élamite (él.) :

— vp. et él. « Le roi Darius déclare : par la volonté (él. la « grâce » ?) d'Ahura Mazda

3-5 vp. : ce texte que j'ai reproduit existait en aryen ; et sur tablette et sur parchemin...(?);

3-5 él. : « j'ai reproduit le texte en aryen qui existait auparavant et sur tablette et sur parchemin ;

6 vp. : « j'ai reproduit mon (nom?), j'ai reproduit mon origine,

6 él. : « j'ai mis (mon) nom et ma généalogie,

7 vp. et él. : « et (cela) a été écrit et lu devant moi ; ensuite, ce texte-là, je l'ai envoyé partout dans les pays ;

9 vp. : « le peuple...

9 él. : « les gens/les fonctionnaires (?) l'ont copié ».

Avec notre interprétation de l'élamite *taeikki* et *šaššainni*, les différences majeures entre la version perse et l'élamite ont disparu, et, avec elles, la nécessité de l'« interprétation archéologisante » qui devait en rendre compte.

Une difficulté subsiste cependant : à la ligne 5 du texte vieux-perse, Lecoq [Lecoq, 1974, p. 82] reconstituait un verbe (*h*)-*r*-(š)-*t*-*m*: *a*-*h*) à partir de la lecture du *r* ; il y a sans nul doute un ou deux mots dans cet espace. La solution de Lecoq d'y voir un verbe est la plus probable, mais il est impossible de savoir de quel verbe il s'agit, d'autant que sa traduction manque en élamite. L'énigme ne peut que rester entière.

5 Du document de base au document de propagande

Que raconte Darius en définitive dans ce paragraphe ?

1. Qu'un texte existait au préalable, en aryen, ...et sur tablette et sur parchemin, que Darius reproduisit ;
2. qu'il (y) mit/reproduisit son nom et sa généalogie ;
3. que cela fut écrit et lu devant lui ;
4. que ce texte précisément fut envoyé partout dans l'empire ;
5. que les gens l'ont copié (en élamite ; en vieux-perse ?).

Chacune de ces étapes réclame réflexion.

5.1

Nous savons qu'il s'agit d'un texte « en aryen » : cela ne peut être que du vieux-perse en écriture cunéiforme ; aussi sa graphie sur parchemin laisse-t-elle rêveur, mais peu importe au fond.

Ce texte qui a été reproduit et qui donc existait auparavant ne peut à son tour être que la relation des événements des années de troubles, 522-520, soit depuis l'usurpation de Gaumâta jusqu'à la victoire finale de Darius. Ce document de base était constitué par des Annales royales historiographiques ; nous savons par les textes grecs que les Grands Rois avaient des *basilikai diphterai*⁸, tout comme également la Bible le confirme. Le document de base qui préexistait est à l'origine du contenu historiographique du texte de *Bisotun*.

5.2

A cette relation historique, Darius a ajouté son nom et sa généalogie. Je crois que dans le mot élamite *hiš* « le nom » il faut autant voir ce que nous appelons le nom que les titres royaux, l'un étant inséparable des autres ; les inscriptions royales élamites donnent en effet toujours le nom du roi signataire avec ses titres. Il s'agirait ici, par rapport au texte de *Bisotun* tel que nous le connaissons, du premier paragraphe où Darius donne son nom, ses titres, avec sa généalogie jusqu'à Arsamès, puis enfin son nom-titre de

8. Diodore de Sicile, 2, 32, citant Ctésias.

« Achéménide » : « Je suis Darius le grand roi, le roi des rois, le roi en Perse, le roi des pays, le fils d'Hystaspe, le petit fils d'Arsamès, l'Achéménide ».

Dans la suite du texte, Darius a fait reproduire l'entier de sa généalogie ou de son origine, soit les paragraphes 2 à 5 (lignes 3 à 12) où il donne la liste de ses ancêtres en lignée paternelle et énonce le caractère royal de son ascendance et de ses collatéraux.

Ces deux étapes 1 et 2 nous apprennent au moins une chose : c'est que Darius n'a nullement dicté le texte de *Bisotun* ; tout au plus est-il intervenu pratiquement dans l'énoncé de sa titulature et dans la correction du texte, qui était le résultat d'un travail antérieur de spécialistes.

5.3

En présence du grand Roi, l'ensemble fut écrit et lu. Cette phrase ne veut dire qu'une chose : que le texte ainsi composé a reçu l'assentiment du grand Roi ; sa présence est un certificat d'authenticité, un sceau attestant que l'écrit dit la vérité.

5.4

C'est ce texte précisément et ainsi agréé qui a été envoyé dans tout l'empire : ceux qui l'entendent, ceux qui le lisent, loin de la cour, et hors de la présence royale, peuvent être sûrs qu'ils n'entendent pas une invention maligne, une falsification de menteurs.

5.5

Comment comprendre : « les gens l'ont copié » ? Une fois encore, il s'agit d'expliquer le fait que la parole royale arrive par écrit aux confins de l'empire.

Le paragraphe 70 relate en fait deux choses différentes : la composition du texte et sa duplication.

La composition (étapes 1, 2 et 3) n'est évidemment pas racontée dans le détail ; que le document de base ait été constitué d'Annales royales ne suffit pas à rendre compte de la composition entière des quatre colonnes du texte perse, même en y ajoutant les paragraphes 1 à 5 ; en effet, le texte tel que nous le connaissons est probablement le résultat d'un travail très complexe dont la reproduction (partielle) d'Annales royales n'est qu'une étape parmi d'autres ; il faut bien voir que d'une part ces Annales n'ont pas été reproduites dans leur entier, à ce que Darius dit lui-même (DB IV 45-50), et dans la mesure où la révolte de l'Égypte contre le roi (DB II 7) n'est pas relatée du tout ; d'autre part, tout ce qui, dans la colonne IV, jette les bases du *Miroir des Princes* développé dans DNB, vient encore d'ailleurs.

Les étapes 3, 4 et 5 racontent la duplication du texte ainsi façonné, en présence du grand roi ; Darius explicite longuement et logiquement l'origine du texte « envoyé partout dans l'empire » *afin d'en authentifier le contenu*.

Le texte qui nous est parvenu sur le rocher de Bisotun n'est qu'une vaste entreprise de légitimation : la généalogie de Darius comme le roman de Gaumâta, la remise en

ordre du royaume comme le roman du héros Darius et de ses compagnons -où il y a sans nul doute une grande part de vérité-, tout concourt à démontrer que le nouvel ordre des choses est précisément un ordre, logique, moral, guerrier, désirable et non point un désordre. Le roi envoyait partout dans les pays le message de sa légitimité.

Le texte gravé sur le rocher de Bisotun n'est qu'un duplicat plus ou moins identique à des centaines de documents de propagande royale qui voyagèrent au loin. Tandis que ceux-ci étaient destinés aux sujets, le texte du rocher est visiblement destiné aux dieux ; sachant que les Perses rendaient culte aux lieux purs, dont des montagnes, il n'y a aucune raison de penser que la « montagne des dieux » qu'évoque le nom de **bagastâna-* ait été sacrée pour d'autres que des Perses.

Le paragraphe 70 ne réfère pas à la gravure du texte sur le rocher de Bisotun, il a été conçu indépendamment du reste du texte, seulement en fonction de sa diffusion.

Il y a évidemment une raison de poids qui explique que ce paragraphe n'ait été rédigé qu'au moment de la gravure, postérieure aux autres, du texte perse : la propagande royale iranienne ne s'était jusque là jamais faite par la voie de l'écrit. Or cette propagande écrite, nouvelle et même d'un ton nouveau, a nécessité une justification : il a fallu authentifier le contenu de l'écrit. Et cela s'est fait selon la valeur, la morale de l'oralité : par la présence du grand roi. Voilà pourquoi l'étape 3 : « et cela fut écrit et lu devant moi » sert d'articulation entre le récit de la composition du texte et celui de sa duplication.

L'oralité s'affirme et s'avère dans l'audition directe, dans la présence du locuteur face à l'auditeur. Ici encore l'authentification de l'écrit est assurée par le même moyen : le texte envoyé au loin dans les pays porte en lui quelque chose de la présence du grand roi et du caractère sacré de sa parole.

Le paragraphe 70 de *Bisotun* fait implicitement état de l'adaptation nécessaire des mentalités à une nouvelle administration centralisée fonctionnant sur l'écrit et conservant la valeur propre de la parole.

Le roi Darius déclare : « Mon écrit ne ment pas ».

C. HERRENSCHMIDT,
1 bis rue St-Germain,
94120 Fontenay-sous-Bois, France

Références

- [Bartholomae, 1904] BARTHOLOMAE, C. (1904). *Altiranisches Wörterbuch*. K. J. Trübner, Strassburg.
- [Grillot, 1973] GRILLOT, F. (1973). La post-position génitive *-na* en élamite. *Cahier de la Délégation Archéologique Française en Iran*, pages 115–169.
- [Grillot, 1988] GRILLOT, F. (1988). *Éléments de grammaire élamite*. ADPF, Paris.

- [Hallock, 1969] HALLOCK, R. T. (1969). *Persepolis fortification Tablets*. The University of Chicago Oriental Institute Publications,, Chicago.
- [Harmatta, 1966] HARMATTA, J. (1966). The bisutun inscription and the introduction of the old persian cuneiform script. *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, pages 255–283.
- [Hinz, 1972] HINZ, W. (1972). Die zusätze zur darius-inschrift von behistan. *Archäologische Mitteilungen aus Iran*, pages 243–251.
- [König, 1965] KÖNIG, F. W. (1965). *Die Elamischen Königsinschriften*. *Archiv für Orient-forschung*. Beiheft 16, Graz.
- [Lazard, 1976] LAZARD, G. (1976). Notes de vieux-perse. *Bulletin de la Société Linguistique de Paris*, pages 175–192.
- [Lecoq, 1974] LECOQ, P. (1974). L'écriture cunéiforme vieux-perse. *Acta Iranica, Commémoration Cyrus III*, pages 25–107.
- [Meillet, 1931] MEILLET, A. (1931). *Grammaire du Vieux-Perse*. édition revue et corrigée par Emile Benveniste, Paris.
- [Vallat, 1977] VALLAT, F. (1977). *Corpus des inscriptions royales en élamite achéménide. Thèse de IIIe cycle*. (thèse non publiée), Paris.

Les trois écritures Langue, nombre, code Bibliographie

Clarisse Herrenschmidt

Mai 2015

Note de l'éditrice

Publié en 2007, *Les trois écritures. Langue, nombre, code* de Clarisse Herrenschmidt est paru sans bibliographie bien que de nombreuses références apparaissent dans les notes de bas de page. Cette bibliographie fait aujourd'hui l'objet d'une édition électronique sous L^AT_EX.

Cette édition a été réalisée sur la base d'un repérage exhaustif des références bibliographiques dans les notes de bas de page. Ces références ont été vérifiées, complétées et corrigées au besoin. Les url citées ont été mises à jour notamment en cas de changement d'adresse ou supprimées si le texte cité n'était plus disponible en ligne.

Enfin, à la suite de la notice bibliographique figure systématiquement le numéro de la page de l'édition papier où la référence est citée, et ce pour permettre au lecteur de pouvoir s'y reporter.

Valérie Saos,
Master 2 Publication numérique - Enssib.

Références

- [Bog,] Bogue. Article de Wikipédia consultable en ligne : [http://fr.wikipedia.org/wiki/Bug_\(informatique\)](http://fr.wikipedia.org/wiki/Bug_(informatique)). Cité en p. 417.
- [Cal,] Calgary dollars. Pour disposer de tous les renseignements relatifs au Calgary-dollars, on peut consulter le site officiel : <http://calgarydollars.ca/>. Cité en p. 501.
- [vir,] Virtual. Définition empruntée à un dictionnaire étymologique en ligne : <http://www.etymonline.com/index.php?term=virtual>. Cité en p. 419.
- [Tur, 1946] (7 novembre 1946). Britain to make a radio brain. Article extrait des archives d'Alan Turing consultable en ligne : http://www.alanturing.net/turing_archive/archive/p/p36/P36-029.html. Cité en p. 439.
- [Amandry, 2001] AMANDRY, M. (2001). *Dictionnaire de numismatique*. Larousse, Paris. Cité en p. 288.
- [Amiet, 1986] AMIET, P. (1986). *L'âge des échanges inter-iraniens. 3 500–1 700 avant J.–C.* Réunion des Musées Nationaux, Paris. Cité en p. 68.
- [André et Salvini, 1989] ANDRÉ, B. et SALVINI, M. (1989). Réflexions sur Puzur Inshushnak. *Iranica Antiqua*, XXIV:5–72. Cité en p. 91.
- [Anis, 1998] ANIS, J. (1998). *Texte et ordinateur. L'écriture réinventée ?* Éd. De Boeck et Larcier, Paris et Bruxelles. Cité en p. 390.
- [Appleman, 1994] APPLEMAN, D. (1994). *La programmation... Comment ça marche ?* Dunod, Paris. Cité en p. 405.
- [Aristote, 1959] ARISTOTE (1959). *Éthique à Nicomaque*. Vrin, Paris. Traduction de Jules Tricot. Cité en p. 290.
- [Aristote, 2002] ARISTOTE (2002). *Constitution d'Athènes*. Les Belles Lettres, Paris. Texte traduit et établi par G. Mathieu et B. Haussoulier, revu par Claude Mossé. Introduction et notes de Claude Mossé. Cité en p. 163.
- [Aristote, 2004] ARISTOTE (2004). *Éthique à Nicomaque*. Flammarion, coll. Garnier Flammarion, Paris. Traduction de Richard Bodéüs. Cité en p. 290.
- [Artmann, 1990] ARTMANN, B. (1990). Mathematical Motifs on Greek Coins. *The Mathematical Intelligencer*, 12/4:43–50. Cité en p. 275 et p. 276.
- [Bammer, 1991] BAMMER, A. (1991). Les sanctuaires des VIII^e et VII^e siècles de l'Artemision d'Éphèse. *Revue archéologique*, fascicule 1:63–83. Cité en p. 256.
- [Beaud et Prévost, 2000] BEAUD, J.-P. et PRÉVOST, J.-G. (2000). *L'ère du chiffre. Systèmes statistiques et traditions nationales. The Age of Numbers. Statistical Systems and National Traditions*. Presses de l'Université du Québec, Montréal. Cité en p. 355.

- [Belaÿche *et al.*, 2005] BELAÿCHE, N., BRULÉ, P., FREYBURGER, G., LEHMAN, Y., PERNOT, L. et PROST, F. (2005). *Nommer les dieux : théonymes, épythètes, épicleses dans l'Antiquité*. Turnhout, Brepols et Presses universitaires de Rennes. Cité en p. 260.
- [Ben Yehouda, 1988] BEN YEHOUDA, E. (1988). *Le rêve traversé. L'autobiographie du père de l'hébreu en Israël*. Éd. du Scribe, Paris. Préface et édition de G. Haddad. Cité en p. 181.
- [Benveniste, 1966] BENVENISTE, E. (1966). *Problèmes de linguistique générale*, volume I–II. Gallimard, coll. Tel, Paris. Tome I cité en p. 54.
- [Bichot, 1984] BICHOT, J. (1984). *Huit siècles de monétisation*. Economica, Paris. Cité en p. 308.
- [Bord et Mugnaioni, 2002] BORD, L.-J. et MUGNAIONI, R. (2002). *Les statues épigraphiques de Gudéa, musée du Louvre*. Geuthner, Paris. Cité en p. 42.
- [Bordreuil et Briquel-Chatonnet, 2000] BORDREUIL, P. et BRIQUEL-CHATONNET, F. (2000). *Le temps de la Bible*. Fayard, Paris. Réédition en 2003 chez Gallimard, coll. Folio, Paris. Cité en p. 48.
- [Borgeaud, 1979] BORGEAUD, P. (1979). *Recherches sur le dieu Pan*. Institut suisse, coll. Bibliotheca Helvetica Romana, volume XVII, Rome. Cité en p. 258.
- [Bottéro, 1977] BOTTÉRO, J. (1977). Les noms de Marduk, l'écriture et la « logique » en Mésopotamie ancienne. *Ancient Near East Studies in Memory of J. J. Finkelstein*, *Memoir* 19:5–28. Cité en p. 135.
- [Bottéro et Kramer, 1989] BOTTÉRO, J. et KRAMER, S. N. (1989). *Lorsque les dieux faisaient l'homme*. Gallimard, Paris. Cité en p. 193, p. 194 et p. 196.
- [Bottéro *et al.*, 1996] BOTTÉRO, J., VERNANT, J.-P. et HERRENSCHMIDT, C. (1996). *L'Orient ancien et nous. L'écriture, la raison, les dieux*. Albin Michel, Paris. Réédition Hachette, coll. Pluriel en 1998. Cité en p. 503.
- [Breton, 1996] BRETON, P. (1996). Le premier ordinateur copiait le cerveau humain. *La Recherche*, 290:80–94. Cité en p. 444.
- [Brixhe, 1991] BRIXHE, C. (1991). De la phonologie à l'écriture : quelques aspects de l'adaptation de l'alphabet cananéen au grec. In BAURAIN, C., BONNET, C. et KRINGS, V., éditeurs : *Phoinikeia Grammata : lire et écrire en Méditerranée*, pages 313–356. Société des études classiques, Namur. Actes du colloque de Liège, 15–18 novembre 1989. Cité en p. 115.
- [Brixhe, 1994] BRIXHE, C. (1994). La saga de l'alphabet et la collaboration des cultures. In CONSO, D., FICK, N. et POULLE, B., éditeurs : *Mélanges François Kerlouégan*, pages 79–93. Université de Besançon, Annales littéraires, Besançon. Cité en p. 116.

- [Bush,] BUSH, V. Tel que nous pourrions penser. Traduction française de Ch. Monnatte. Article consultable en ligne : http://www.archipress.org/?page_id=295. Cité en p. 481.
- [Bush, 1945] BUSH, V. (juillet 1945). As we may think. *The Atlantic Monthly*. Article consultable en ligne : <http://www.theatlantic.com/magazine/archive/1945/07/as-we-may-think/303881/>. Cité en p. 481.
- [Cajori, 1993] CAJORI, F. (1993). *A History of Mathematical Notations*. Dover Publications, New York. Première édition datée de 1928–1929 et publiée par The Open Court Publishing Company, Chicago. Cité en p. 337.
- [Carlier, 1999] CARLIER, P. (1999). *Homère*. Fayard, Paris. Cité en p. 117.
- [Carradice et Price, 1988] CARRADICE, I. et PRICE, M. (1988). *Coinage in the Greek World*. Seaby, Londres. Cité en p. 231.
- [Carraro, 2007] CARRARO, F. (2007). The « Speaking Objects » of Archaic Greece : Writing and Speech on the First Complete Alphabetic Documents. In LOMAS, K. et WHITEHOUSE, R., éditeurs : *Literacy and State Development. Comparative Perspective*, pages 65–80. Accordia Research Institute, University of London, Londres. Cité en p. 54.
- [Castells, 2002] CASTELLS, M. (2002). *La galaxie Internet*. Fayard, Paris. Cité en p. 470.
- [Caveing, 1997] CAVEING, M. (1997). *La constitution du type mathématique de l'idéalité dans la pensée grecque. La figure et le nombre. Recherches sur les premières mathématiques des Grecs*, volume II. Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq. Cité en p. 274.
- [Chantraine, 1990] CHANTRAINE, P. (1990). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Klincksieck, Paris. Cité en p. 245.
- [Chartier, 1996] CHARTIER, R. (1996). *Culture écrite et société. L'ordre des livres, XVI^e–XVIII^e siècle*. Albin Michel, Paris. Cité en p. 418.
- [Chouchan, 1996] CHOUCCHAN, D. (1996). Une vie sous le signe du secret. Qui a inventé l'ordinateur ? *Les Cahiers de Science et Vie*, 36:46–51. Cité en p. 433.
- [Clastres, 1974] CLASTRES, P. (1974). *La société contre l'État*. Éd. de Minuit, Paris. Cité en p. 82 et p. 136.
- [Clastres, 1980] CLASTRES, P. (1980). *Recherches en anthropologie politique*. Éd. du Seuil, Paris. Cité en p. 82.
- [Cohen, 1973] COHEN, S. (1973). *Analysis of « Enmerkar and the Lord of Aratta »*. Thèse de doctorat, Université de Pennsylvanie. PHD non publié. Cité en p. 78.
- [Cooper, 1996] COOPER, J. (1996). Sumerian and Akkadian. In DANIELS, P. T. et BRIGHT, W., éditeurs : *The World's Writings Systems*, pages 37–57. Oxford University Press, Oxford. Cité en p. 26.

- [Cross, 1994] CROSS, A. (1994). *En dernière analyse*. Payot, Paris. Cité en p. 458.
- [Dahl, 2005] DAHL, J. (2005). Complex Graphemes in Proto-Elamite. *Cuneiform Digital Library Journal*. Article publié en ligne : http://cdli.ucla.edu/pubs/cdlj/2005/cdlj2005_003.html. Cité en p. 85.
- [Daniels et Bright, 1996] DANIELS, P. T. et BRIGHT, W. (1996). *The World's Writings Systems*. Oxford University Press. Cité en p. 107.
- [D'Ans, 1978] D'ANS, A.-M. (1978). *Le dit des vrais hommes*. U.G.E, Paris. Cité en p. 94.
- [Dantzig, 1974] DANTZIG, T. (1974). *Le nombre, langage de la science*. Blanchard, Paris. Traduction de G. Cros et préface de M. Bernelle. Cité en p. 225.
- [De Roover, 1999] DE ROOVER, R. (1999). *Money, Banking and Credit in Medieval Bruges*. Routledge, Londres. Cité en p. 324 et p. 326.
- [Descat, 2001] DESCAT, R. (2001). Monnaie multiple et monnaie frappée en Grèce archaïque. *Revue numismatique*, 157:69–81. Cité en p. 237 et p. 249.
- [Desrosières, 1996] DESROSIÈRES, A. (1996). L'État et ses nombres. *Les Cahiers de Science et Vie*, 36:6–10. Interview reproduite par Anne Lefèvre. Cité en p. 356.
- [Dhorme, 1956] DHORME, E., éditeur (1956). *La Bible*, volume I–II. Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, Paris. Traduction d'Édouard Dhorme. Tome I cité en p. 49.
- [Durand, 1977] DURAND, J.-M. (1977). Diffusion et pratique des écritures cunéiformes au Proche-Orient ancien. In CHRISTIN, A.-M., éditeur : *L'espace et la lettre*, pages 13–59. U.G.E, Paris. Cité en p. 109.
- [Duvillié, 1999] DUVILLIÉ, B. (1999). *Sur les traces de l'Homo mathenaticus. Les mathématiques avant Euclide*. Ellipses, Paris. Cité en p. 277.
- [Edzard, 1997] EDZARD, D. O. (1997). *The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Early Periods, Gudea and his Dynasty*. University of Toronto Press, Toronto. Cité en p. 42.
- [Englund, 2004] ENGLUND, R. (2004). The State of Decipherment of Proto-Elamite. In HOUSTON, S., éditeur : *First Writing : Script Invention as History and Process*, pages 100–149. Cambridge University Press, Cambridge. Cité en p. 84 et p. 388.
- [Faraone, 2003] FARAONE, C. (2003). Playing the Bear and Fawn for Artemis. Female Initiation or Substitute Sacrifice ? In DODD, D. B. et FARAONE, C., éditeurs : *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives*, pages 43–68. Routledge, Londres, New York. Cité en p. 253.
- [Favier, 1997] FAVIER, J. (1997). *De l'or et des épices. Naissance de l'homme d'affaires au Moyen Âge*. Fayard, Paris. Cité en p. 323.
- [Février, 1959] FÉVRIER, J. (1959). *Histoire de l'écriture*. Payot, Paris. Cité en p. 108.

- [Février, 1963] FÉVRIER, J. (1963). Les Sémites et l'alphabet, écritures concrètes et écritures abstraites. In *L'écriture et la psychologie des peuples*, pages 117–127. Armand Colin, Paris. Cité en p. 28.
- [Ganascia, 1990] GANASCIA, J.-G. (1990). *L'âme machine. Les enjeux de l'intelligence artificielle*. Éd. du Seuil, Paris. Cité en p. 446.
- [Ganascia, 1998] GANASCIA, J.-G. (1998). *Le petit trésor. Dictionnaire de l'informatique et des sciences de l'information*. Flammarion, Paris. Cité en p. 396, p. 401, p. 406.
- [Gauchet, 1985] GAUCHET, M. (1985). *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Gallimard, Paris. Il s'agit d'une réimpression de l'édition originale de 1985. Cité en p. 82.
- [Gelb, 1963] GELB, I. J. (1963). *Pour une théorie de l'écriture*. Flammarion, Paris. Cité en p. 108.
- [Giacobbi et Roux, 1990] GIACOBBI, M. et ROUX, J.-P. (1990). *Initiation à la sociologie. Les grands thèmes, la méthode, les grands sociologues*. Hatier, Paris. Cité en p. 361.
- [Girard, 1995] GIRARD, J.-Y. (1995). *La machine de Turing*. Éd. du Seuil, Paris. Cité en p. 432, p. 438, p. 439 et p. 447.
- [Glassner, 2000] GLASSNER, J.-J. (2000). *Écrire à Sumer. L'invention du cunéiforme*. Éd. du Seuil, Paris. Cité en p. 21.
- [Goody, 1979] GOODY, J. (1979). *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*. Éd. de Minuit, Paris. Cité en p. 189.
- [Gregory, 1993] GREGORY, R. L. (1993). *Le cerveau. Un inconnu. Dictionnaire encyclopédique*. Robert Laffont, Paris. Traduction et adaptation de l'anglais par J. Doubovetzky, N. Kopp et J.-F. Lemaire. Cité en p. 440.
- [Grillot, 1988] GRILLOT, F. (1988). *Éléments de grammaire élamite*, volume 29. Éd. Recherches sur les Civilisations, Paris. Cité en p. 99.
- [Gréau, 2005] GRÉAU, J.-L. (2005). *L'avenir du capitalisme*. Gallimard, Paris. Cité en p. 485 et p. 487.
- [Gréau, 2008] GRÉAU, J.-L. (2008). *Le capitalisme malade de sa finance*. Gallimard, Paris. Cité en p. 488.
- [Guedj, 1996] GUEDJ, D. (1996). *L'Empire des nombres*. Gallimard, coll. Découvertes, Paris. Cité en p. 224.
- [Guitel, 1975] GUITEL, G. (1975). *Histoire comparée des numérations écrites*. Flammarion, Paris. Cité en p. 316.
- [Hagège, 1982] HAGÈGE, C. (1982). *Les structures des langues*. P.U.F., Paris. Cité en p. 54.

- [Havelock, 1981] HAVELOCK, E. A. (1981). *Aux origines de la civilisation écrite en Occident*. La Découverte, Paris. Traduction de l'anglais par E. Escobar Moreno. Cité en p. 164.
- [Heil, 1958] HEIL, G., éditeur (1958). *La hiérarchie céleste (de Pseudo-Denys l'Aéropagite)*. Éd. du Cerf, Paris. Cité en p. 235.
- [Herrenschmidt, 1990] HERRENSCHMIDT, C. (1990). Le tout, l'énigme et l'illusion. Une interprétation de l'histoire de l'écriture. *Le Débat*, 62:95–118. Cité en p. 503.
- [Herrenschmidt, 1999] HERRENSCHMIDT, C. (1999). Écriture, monnaie et réseaux. Inventions des Anciens, inventions des Modernes. *Le Débat*, 106:37–65. Cité en p. 390 et p. 501.
- [Herrenschmidt, 2000] HERRENSCHMIDT, C. (2000). L'Internet et les réseaux. *Le Débat*, 110:101–112. Cité en p. 503.
- [Herrenschmidt, 2003a] HERRENSCHMIDT, C. (2003a). Anthropogonies graphiques. *De Kêmi à Birît Nâri*, 1:117–131. Cité en p. 504.
- [Herrenschmidt, 2003b] HERRENSCHMIDT, C. (2003b). Callirhoé et Chariclée, héroïnes nométaïres ? In GUGLIELMO, M. et BONA, E., éditeurs : *Forme di comunicazione nel mondo antico e metamorfosi del mito : dal teatro al romanzo*, pages 215–233. Ed. dell'Orso, Turin. Cité en p. 354.
- [Herrenschmidt, 2005a] HERRENSCHMIDT, C. (2005a). De la monnaie frappée et du mythe d'Artémis. *Technique et culture*, 43–44:61–92. Cité en p. 504.
- [Herrenschmidt, 2005b] HERRENSCHMIDT, C. (2005b). Deux cas de fusion entre support et surface. In ARABYAN, M. et KLOCK-FONTANILLE, I., éditeurs : *L'écriture entre support et surface*, pages 15–28. L'Harmattan, Paris. Cité en p. 504.
- [Hingston Quiggin, 1949] HINGSTON QUIGGIN, A. (1949). *A Survey of Primitive Money*. Methuen, Londres. Cité en p. 255.
- [Hocquet, 1995] HOCQUET, J.-C. (1995). *La métrologie historique*. P.U.F., coll. Que sais-je ?, Paris. Cité en p. 344.
- [Hodges, 1988] HODGES, A. (1988). *Alan Turing ou l'énigme de l'intelligence*. Payot, Paris. Cité en p. 432 et p. 439.
- [Hogarth, 1908] HOGARTH, D. G. (1908). *Excavations at Ephesus. The Archaic Artemisia*, volume I–II. British Museum, Londres. Cité en p. 230 et p. 235.
- [Hérodote et Thucydide, 1964] HÉRODOTE et THUCYDIDE (1964). *Œuvres complètes*. Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, Paris. Introduction de Jacqueline de Romilly, traduction et annotation d'Andrée Barguet. Cité en p. 112.
- [Hésiode, 1981] HÉSIODE (1981). *Théogonie. La Naissance des dieux*. Rivages, coll. Petite bibliothèque, Paris. Traduction de A. Bonnafé, précédé d'un essai de Jean-Pierre Vernant. Cité en p. 206.

- [Hésiode, 2001] HÉSIODE (2001). *Théogonie et autres poèmes, suivis des Hymnes homériques*. Gallimard, coll. Folio classique, Paris. Traduction de J.-L. Backès. Cité en p. 206.
- [Jaspers, 1989] JASPERS, K. (1989). *Les Grands Philosophes. Ceux qui ont donné la mesure de l'humain : Socrate, Bouddha, Confucius, Jésus*, volume I. Pocket, coll. Agora, Paris. Cité en p. 15 et p. 189.
- [Jeffery, 1990] JEFFERY, L. (1990). *The Local Scripts of Archaic Greece. A Study of the Origin of the greek Alphabet and Its Development from the Eighth to the Fifth Centuries B.C.* Clarendon Press, Oxford. La première édition date de 1961 mais les citations sont faites d'après celle de 1990. Cité en p. 114.
- [Jones, 1993] JONES, J. R. M. (1993). *Testimonia Numaria. Greek and Latin Texts concerning Ancient Greek Coinage*. Spink, Londres. Cité en p. 234.
- [Jouanique, 1995] JOUANIQUE, P. (1995). *Luca Pacioli. Traité des comptes et des écritures. Ouverture vers la comptabilité moderne. Titre neuvième, traité XI de la Summa*. Ordre des experts comptable, Paris. Édition bilingue. Cité en p. 334.
- [Jurdant, 1984] JURDANT, B. (1984). *Écriture, monnaie et connaissances*. Université Louis Pasteur, Strasbourg. Thèse dactylographiée. Cité en p. 56.
- [Kahn et Cerf, 1999] KAHN, R. E. et CERF, V. G. (1999). What is Internet (And What makes it Work) ? Article publié en ligne : http://www.cnri.reston.va.us/what_is_internet.html. Cité en p. 466.
- [Kellens, 1990] KELLENS, J. (1990). Un avis sur le vieil avestique *mainiiu*. *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft*, 51:97–123. Cité en p. 142.
- [Kellens, 1991] KELLENS, J. (1991). *Zoroastre et l'Avesta ancien*. Peeters Publishers, Louvain. Cité en p. 141.
- [Kellens, 1994] KELLENS, J. (1994). *Le panthéon de l'Avesta ancien*. Reichert, Wiesbaden. Cité en p. 146.
- [Kellens et Pirart, 1991] KELLENS, J. et PIRART, E. (1988–1991). *Les textes vieil-avestiques*, volume I-III. Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden. Les différents tomes ont été publiés successivement : en 1988 pour le tome I, en 1990 pour le tome II et en 1991 pour le tome III. Tome I cité en p. 141.
- [Keynes, 1971] KEYNES, J. M. (1971). Traité de la monnaie. *In Essais sur la monnaie et l'économie*, pages 79–83. Payot, Paris. Cité en p. 377.
- [Keynes, 2002a] KEYNES, J. M. (2002a). Une analyse économique du chômage. *In FITOUSSI, J.-P. et LEIJONHUFVUD, A., éditeurs : J. M. Keynes. La pauvreté dans l'abondance*, pages 120–160. Gallimard, coll. Tel, Paris. Texte original paru en 1931. Cité en p. 379.

- [Keynes, 2002b] KEYNES, J. M. (2002b). La grande récession de 1930. In FITOUSSI, J.-P. et LEIJONHUFVUD, A., éditeurs : *J. M. Keynes. La pauvreté dans l'abondance*, pages 120–160. Gallimard, coll. Tel, Paris. Texte original paru en 1931. Cité en p. 379.
- [Kula, 1984] KULA, W. (1984). *Les mesures et les hommes*. Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris. Cité en p. 345, p. 346 et p. 348.
- [Kurke, 1999] KURKE, L. (1999). *Coins, Bodies, Games, and Gold : The Politics of Meaning in Archaic Greece*. Princeton University Press, Princeton. Cité en p. 280.
- [Lagrange et Saint-Ferdinand, 2000] LAGRANGE, J.-P. et SAINT-FERDINAND, M. (2000). *Le système croisé. L'économie traduite en comptabilité*. Dunod, Paris. Deuxième édition revue, corrigée et augmentée. Cité en p. 335.
- [Lambert et Millard, 1969] LAMBERT, W. G. et MILLARD, A. R. (1969). *Atra-Hasîs. The Babylonian Story of the Flood*. Clarendon Press, Oxford. Cité en p. 194.
- [Lassègue, 1994] LASSÈGUE, J. (1994). Le test de Turing et l'énigme de la différence des sexes. In ANZIEU, D., éditeur : *Les contenants de pensée*, pages 145–206. Dunod, Paris. Réédition en 2003. Cité en p. 445.
- [Lassègue, 1998] LASSÈGUE, J. (1998). *Turing*. Les Belles Lettres, Paris. Cité en p. 432 et p. 437.
- [Le Brun, 1978] LE BRUN, A. (1978). Suse, chantier « Acropole I ». *Paléorient*, 4:177–192. Cité en p. 69.
- [Le Brun et Vallat, 1978] LE BRUN, A. et VALLAT, F. (1978). L'origine de l'écriture à Suse. *Cahiers de la Délégation archéologique française en Iran*, 8:11–70. Cité en p. 69.
- [Leiner *et al.*,] LEINER, B. M., CERF, V. G., CLARK, D. D., KAHN, R. E., KLEINROCK, L., LYNCH, D. C., POSTEL, J., ROBERTS, L. G. et WOLFF, S. Un bref historique de l'internet. Article publié en ligne : <http://www.internetsociety.org/fr/internet/qu%E2%80%99est-ce-que-l%E2%80%99internet/histoire-de-l%E2%80%99internet/un-bref-historique-de-linternet>. Cité en p. 466.
- [Leiner *et al.*, 1999] LEINER, B. M., CERF, V. G., CLARK, D. D., KAHN, R. E., KLEINROCK, L., LYNCH, D. C., POSTEL, J., ROBERTS, L. G. et WOLFF, S. (1999). A brief history of internet. Article publié en ligne : <http://www.internetsociety.org/internet/what-internet/history-internet/brief-history-internet>. Cité en p. 466.
- [Lejeune, 1972] LEJEUNE, M. (1972). *Phonétique historique du mycénien et du grec ancien*. Klincksieck, Paris. Cité en p. 119.
- [Leroi-Gourhan, 1965] LEROI-GOURHAN, A. (1965). *Le geste et la parole. La mémoire et les rythmes*. Albin Michel, Paris. Cité en p. 79.

- [Licklider, 1990] LICKLIDER, J. C. (1990). Man Computer Symbiosis. *In In Memoriam J. C. R. Licklider, 1915–1990*, pages 1–19. Digital Systems Research Center, Palo Alto. Article consultable en ligne : <http://memex.org/licklider.pdf>. Cité en p. 495.
- [Licklider, 1968] LICKLIDER, J. C. R. (1968). Computer as a Communication Device. Article consultable en ligne : <http://memex.org/licklider.pdf>. Cité en p. 495.
- [Loroux, 1989] LOROUX, N. (1989). Origines des hommes. les mythes grecs : naître enfin mortels. *In BONNEFOY, Y., éditeur : Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, pages 811–816. Flammarion, Paris. Cité en p. 205.
- [Lovelace, 1842] LOVELACE, A. (1842). Sketch of The Analytical Engine Invented by Charles Babbage, by Luigi Federico Menabrea. *Bulletin de la Bibliothèque Universelle de Genève*, 82. Traduction anglaise anotée par Ada Lovelace. Article consultable en ligne : <https://www.fourmilab.ch/babbage/sketch.html>. Cité en p. 427.
- [Marchal, 1969] MARCHAL, J. (1969). *Monnaie et crédit*. Éd. Cujas, Paris. Cité en p. 375.
- [Mayrhofer, 1979] MAYRHOFER, M. (1979). Ueberlegungen zur Entstehung der altpersischen Keilschrift. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XLII/2:290–296. Cité en p. 127.
- [Mugler, 1963] MUGLER, C. (1963). *Les origines de la science grecque chez Homère. L'Homme et l'univers physique*. Klincksieck, Paris. Cité en p. 233.
- [Nissen, 1993] NISSEN, H. J. (1993). The Context of The Emergence of Writing in Mesopotamia and Iran. *In CURTIS, J., éditeur : Early Mesopotamia and Iran. Contact and Conflict. 3 500–1 600 B.C.*, pages 54–71. British Museum Press, Londres. Cité en p. 75.
- [Nissen et al., 1993] NISSEN, H. J., DAMEROW, P. et ENGLUND, R. (1993). *Archaic Bookkeeping. Early Writing and Techniques of Economic Administration in the Ancient Near East*. University of Chicago Press, Chicago. Cité en p. 17 et p. 388.
- [Ostwald, 1986] OSTWALD, M. (1986). *From Popular Sovereignty to Sovereignty of the Law. Society and Politics in Fifth Century Athens*. University of California Press, Los Angeles. Cité en p. 163.
- [Ouaknin et Rotnemer, 1993] OUAKNIN, M. A. et ROTNEMER, D. (1993). *Le grand livre des prénoms bibliques et hébraïques*. Albin Michel, Paris. Cité en p. 185.
- [Picard, 1978] PICARD, O. (1978). Les origines du monnayage en Grèce. *L'Histoire*, 6:13–20. Cité en p. 265.

- [Pichot, 1991] PICHOT, A. (1991). *La naissance de la science. Grèce présocratique*, volume 2. Gallimard, coll. Folio essais, Paris. Cité en p. 284.
- [Pignon, 1992] PIGNON, D. (1992). Les machines molles de von Neumann. *In L'ordinateur et le cerveau*, pages 85–130. La Découverte, Paris. Cité en p. 444.
- [Piron, 1998] PIRON, S. (1998). Temps, mesure et monnaie. *In La rationalisation du temps au XIII^e et au XIV^e siècle. Musique et mentalités*, pages 47–63. Créaphis Éditions, Grâne. Acte des rencontres de Royaumont, 1–3 juillet 1991. Cité en p. 321 et p. 328.
- [Piron, 1999] PIRON, S. (1999). *Parcours d'un intellectuel franciscain, d'une théologie vers une pensée sociale : l'œuvre de Pierre de Jean Olivi (ca 1248–1298) et son traité « De Contractibus »*. Thèse de l'EHESS. Cité en p. 329.
- [Piron, 2002] PIRON, S. (avril-juin 2002). La dette de Panurge. *L'Homme*, 162:255–270. Cité en p. 288.
- [Platon, 1931] PLATON (1931). *Le Cractyle*. Les Belles Lettres, Paris. Traduction de L. Méridier. Cité en p. 57.
- [Platon, 1940] PLATON (1940). *Œuvres complètes*, volume I–II. Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, Paris. Traduction de L. Robin. Tome I cité en p. 57.
- [Powell, 1991] POWELL, B. B. (1991). *Homer and the Origin of the Greek Alphabet*. Cambridge University Press, Cambridge. Cité en p. 112 et p. 114.
- [Pépin, 1971] PÉPIN, J. (1971). *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*. Les Belles Lettres, Paris. Cité en p. 174.
- [Quetelet, 1835] QUETELET, A. (1835). *Sur l'homme et le développement de ses facultés, ou, Essai de physique sociale*, volume I–II. Bachelier, Paris. Réimpression sous la direction de Stéphane Douailler en 1991 en un volume chez Fayard, Paris. Cité en p. 356, p. 357, p. 358, p. 359 et p. 360.
- [Ramunni, 1989] RAMUNNI, J. (1989). *La physique du calcul. Histoire de l'ordinateur*. Hachette, Paris. Cité en p. 402 et p. 456.
- [Rastier, 2001] RASTIER, F. (mai 2001). L'action et le sens. Pour une sémiotique des cultures. *Journal des anthropologues*, 85–86:183–219. Cité en p. 55.
- [Robinson, 1951] ROBINSON, E. S. G. (1951). The Coins from the Ephesian Artemision Reconsidered. *Journal of Hellenic Studies*, 71:156–167. Cité en p. 231.
- [Scheid et Svenbro, 1994] SCHEID, J. et SVENBRO, J. (1994). *Le métier de Zeus, mythe du tissage et du tissu dans le monde gréco-romain*. La Découverte, Paris. Cité en p. 211.
- [Schmandt-Besserat, 1992] SCHMANDT-BESSERAT, D. (1992). *Before Writing. From Counting to Cuneiform*, volume I–II. University of Texas Press, Austin. Cité en p. 68.

- [Schumpeter, 1935] SCHUMPETER, J. (1935). *Théorie de l'évolution économique*. Dalloz, Paris. Cité en p. 331.
- [Skjaervø,] SKJAERVØ, P. O. L'Avesta. C. Herrenschiidt fait mention d'une traduction anglaise en cours de l'*Avesta* par Prods Oktor Skjaervø. Les seules références trouvées sont toutes antérieures à 2007. Peut-être que cette nouvelle version n'a pas été publiée, ni mise en ligne. Cité en p. 142.
- [Skjaervø, 2003] SKJAERVØ, P. O. (2003). Zarathustra : First Poet Sacrificer. In ADHAMI, S., éditeur : *Paitimâna, Essays in Iranian, Indo-European, and Indian Studies in Honor of Hanns-Peter Schmidt*, volume I–II, pages 157–194. Mazda Publishers, Costa Mesa, Californie. Cité en p. 141 et p. 142.
- [Soloviev, 2001] SOLOVIEV, S. (2001). Bibliothèque universelle et culture de l'éphémère. In GUICHARD, E., éditeur : *Comprendre les usages de l'Internet*, pages 59–63. Éditions Rue d'Ulm, Presses de l'ENS, Paris. Cité en p. 480.
- [Stiglitz, 2003] STIGLITZ, J. E. (2003). *Quand le capitalisme perd la tête*. Fayard, Paris. Cité en p. 488.
- [Stève, 1992] STÈVE, M.-J. (1992). *Syllabaire élamite. Histoire et paléographie*, volume I. Recherches et publications, coll. Civilisations du Proche-Orient, série II, Philologie, Neuchâtel et Paris. Cité en p. 96.
- [Szabó, 1977] SZABÓ, A. (1977). *Les débuts des mathématiques grecques*. Vrin, Paris. Cité en p. 285.
- [Travaini, 2003] TRAVAINI, L. (2003). *Monete, mercanti e matematica*. Jouvence, Rome. Cité en p. 320.
- [Turing, 1937] TURING, A. M. (1936–1937). On Computable Numbers, with an Application to the Entscheidungsproblem. *Proceedings of Mathematical Society*, 42, série 2:230–265. Cité en p. 432.
- [Turing, 1950] TURING, A. M. (1950). Computing Machinery and Intelligence. *Mind*, LIX/236:433–459. Cité en p. 439.
- [Turing, 1969] TURING, A. M. (1969). Intelligent Machinery. *Machine Intelligence 5*, pages 3–25. Le texte original de ce rapport pour le National Physical Laboratory daté de 1948 peut être aussi consulté en ligne : http://www.alanturing.net/intelligent_machinery/. Cité en p. 441.
- [Turing, 1995] TURING, A. M. (1995). Computing Machinery and Intelligence. In PÉLISSIER, A. et TÊTE, A., éditeurs : *Sciences cognitives. Textes fondateurs (1943–1950)*. Wiener, Rosenblueth, Bigelow, McCulloch, Pitt, von Neumann, Hebb, Shannon, Turing. P.U.F., Paris. Cité en p. 439 et p. 442.
- [Vernant, 1983] VERNANT, J.-P. (1982–1983). Étude comparée des religions antiques. *Annuaire du Collège de France. Résumé des cours et travaux*. Cité en p. 240 et p. 241.

- [Vernant, 1988] VERNANT, J.-P. (1988). *Les origines de la pensée grecque*. P.U.F., coll. Quadrige, Paris. Troisième édition. Cité en p. 278.
- [Vernus, 1982] VERNUS, P. (1982). Les jeux d'écriture. In ANDRÉ-LEICKNAM, B. et ZIEGLER, C., éditeurs : *Naissance de l'écriture. Cunéiformes et hiéroglyphes*, pages 130–133. Réunion des Musées Nationaux, Paris. Cité en p. 136.
- [Vernus, 2001] VERNUS, P. (2001). Les écritures de l'Égypte ancienne. In CHRISTIN, A.-M., éditeur : *Histoire de l'écriture, de l'idéogramme au multimédia*, pages 45–63. Flammarion, Paris. Cité en p. 136.
- [von Neumann, 1945] von NEUMANN, J. (1945). First draft of a report on the ED-VAC. Article consultable en ligne : <http://www.virtualtravelog.net/wp/wp-content/media/2003-08-TheFirstDraft.pdf>. Cité en p. 443.
- [von Neumann, 1951] von NEUMANN, J. (1951). The General and Logical Theory of Automata. In JEFFRIES, L. A., éditeur : *Cerebral Mechanisms in Behaviour : The Hixon Symposium*, pages 1–41. John Wiley and Sons, New York. Cité en p. 444.
- [von Neumann, 1958] von NEUMANN, J. (1958). *The Computer and the Brain*. Yale University Press, Yale. Cité en p. 444.
- [von Neumann, 1992] von NEUMANN, J. (1992). *L'ordinateur et le cerveau*. La Découverte, Paris. Cité en p. 444.
- [von Neumann, 1995] von NEUMANN, J. (1995). The General and Logical Theory of Automata. In PÉLISSIER, A. et TÊTE, A., éditeurs : *Sciences cognitives. Textes fondateurs (1943–1950)*. Wiener, Rosenblueth, Bigelow, McCulloch, Pitt, von Neumann, Hebb, Shannon, Turing, pages 98–134. P.U.F., Paris. Cité en p. 444.
- [Weissberg, 2001] WEISSBERG, J.-L. (2001). L'auteur et l'amateur dans le mouvement de fluidification-réception-production. In GUICHARD, E., éditeur : *Comprendre les usages de l'Internet*, pages 73–81. Éditions Rue d'Ulm, Presses de l'ENS, Paris. Cité en p. 410.
- [Will, 1954] WILL, E. (1954). De l'aspect éthique des origines grecques de la monnaie. *Revue historique*, CCXII/2:209–231. Cité en p. 257.
- [Will, 1972] WILL, E. (1972). *Le monde grec et l'Orient*, volume I. P.U.F., Paris. Cité en p. 162.