

## Du *hieròs lógos* à la raison : vertus d'un détour par l'Inde<sup>1</sup>

### Résumé :

La comparaison avec l'Inde védique, fondée sur les méthodes de la poétique indo-européenne, permet d'établir que le syntagme grec *hieròs lógos*, dont l'orphisme fournit la meilleure illustration, donne à l'adjectif *hierós* son sens le plus ancien et le plus précis, à savoir « rituellement efficace », mais se démarque du véritable syntagme hérité *hierèn ópa*, lequel, quoique rarement attesté, était sans doute plus attendu. Le terme *lógos* n'est donc pas été choisi par facilité dans ce contexte et on doit lui accorder un sens proche de celui de la « raison » des philosophes présocratiques, conformément à l'opposition générale entre *\*óps* et *lógos*. Cette démarcation entre deux dimensions du langage, la voix et la raison, se retrouve en Inde, *mutatis mutandis*, attestant ainsi son caractère hérité, au moins pour la manière dont elle est formulée.

### Abstract :

Through the comparison with Vedic India, based on the methods of the Indo-European poetics, we can prove that, in the Greek syntagma *hieròs lógos*, which is typical of orphism, the adjective *hierós* obtains its oldest and most specific meaning, « ritually efficient », while this syntagma contrasts with another one, *hierèn ópa*, which is really inherited and thus more expected. So, in this context the word *lógos* is not chosen because it would be easier, but we should give it a meaning near of « reason », just like in the Presocratic philosophers, according to the general contradistinction between *\*óps* and *lógos*. This contrast between both aspects of language, the voice and the reason, is also analogically present in India, so that it can't be a mere chance.

---

<sup>1</sup> Les résultats de cet article ont été tout d'abord exposés au Centre Léon Robin du CNRS, le 11/12/2008, dans le cadre du séminaire « Travaux en cours ». Je remercie chaleureusement les auditeurs pour leurs questions qui m'ont permis d'approfondir certains points. Je tiens également à remercier Radcliffe G. Edmonds III pour ses objections stimulantes, ainsi qu'Alberto Bernabé Pajares et Sylvain Brocquet pour leurs relectures amicales et leurs suggestions érudites. Évidemment, toutes les erreurs et inexactitudes qui subsistent ici sont de mon seul fait.

## Table des matières

<b>DU <i>HIEROS LOGOS</i> A LA RAISON : VERTUS D'UN DETOUR PAR L'INDE</b>	<b>1</b>
<b>Table des abréviations</b>	<b>3</b>
<b>A/ <i>ἱερός λόγος</i> et <i>vācam iṣirām</i></b>	<b>5</b>
1) Le syntagme <i>ἱερός λόγος</i> : de la théogonie au rituel	5
2) <i>vācam iṣirām</i> en Inde et son parallèle iranien	13
3) <i>ἱερίην ὄπα</i> et <i>vācam iṣirām</i>	20
4) La double structure * <i>ὄψ</i> / <i>λόγος</i>	25
a. La voix et la raison	25
b. Parole de poète et parole de prêtre	36
c. Synthèse par la philosophie	40
d. Les oracles de la Nuit sacrée	43
<b>B/ <i>Lógos</i> et <i>Bráhmaṇ</i></b>	<b>46</b>
1) <i>Samhitā</i> et <i>Brāhmaṇa</i>	46
2) Parole concentrée et parole manifeste	50
3) Immortalisation par la maîtrise intellectuelle du sacrifice	55
<b>Conclusion</b>	<b>61</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE</b>	<b>64</b>
<b>I. Sources antiques : éditions et traductions de référence (classées d'après la date probable de rédaction)</b>	<b>64</b>
A/ Textes sanskrits ( <i>Śruti</i> )	64
B/ Textes iraniens ( <i>Avesta</i> )	65
C/ Textes grecs	65
1) Anthologies, inscriptions et papyri	65
2) Auteurs	66
<b>II. Littérature secondaire</b>	<b>67</b>

**Table des abréviations**

Liste par ordre alphabétique. Les notices bibliographiques complètes, notamment pour les corpus védique et avestique, sont données dans la Bibliographie ci-après. Sauf mention particulière, les traductions de sources antiques données dans cette étude sont personnelles. Néanmoins, les traductions dites « de référence », telles que les mentionne la Bibliographie, ont été consultées.

- AitĀ : AITAREYA-ĀRANYAKA  
 AitB : AITAREYA- BRĀHMAṆA  
 AitU : Aitareya-Upaniṣad  
 AV : ATHARVA-VEDA-SAMHITĀ, rencension Śaunaka  
 AVP ou PS : ATHARVA-VEDA-SAMHITĀ, rencension Paippalāda  
 BĀU : Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad  
 BEI : Bulletin d'Études Indiennes, Paris.  
 ChU : Chāndogya-Upaniṣad  
 CQ : Classical Quarterly, Oxford.  
 Colli : G. Colli (éd. & trad.), *La sagesse grecque*, 3 vol., Combas, 1990-1992.  
 DELG : *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, P. Chantraine, 2 vol. Paris, 1968.  
 DK : H. Diels & W. Kranz (éd.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6<sup>ème</sup> éd., 3 vol., Berlin, 1951-1952.  
 EVP : *Études Védiques et Pāṇinéennes*, Louis Renou, 17 vol., Paris, 1955-1969.  
 EWAia : *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*, I. Teil : *Ältere Sprache*, M. Mayrhofer, 2 vol., Heidelberg, 1992/1996.  
 IJ : *Indo-Iranian Journal*, Dordrecht, Boston, London.  
 JA : *Journal Asiatique*, Paris.  
 JAOS : *Journal of the American Oriental Society*, Baltimore.  
 JB : JAIMINĪYA-BRĀHMAṆA  
 JUB : JAIMINĪYA-UPANIṢAD-BRĀHMAṆA  
 K : Otto Kern, *Orphicorum fragmenta*, Berlin, 1922.  
 KaiU : Kaivalya-Upaniṣad  
 KathU : Kāṭha-Upaniṣad  
 KEWA : *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, M. Mayrhofer, 4 vol., Heidelberg, 1956-1980.  
 KGS : Kauṣītaka-Gṛhya-Sūtra  
 KU : Kena-Upaniṣad  
 LFgE = *Lexikon des frühgriechischen Epos*, B. Snell (dir.), 3 vol. Göttingen, 1955-2004  
 LGS : *Lyrica Graeca Selecta*, éd. D.L. Page, Oxford, 1968.  
 LIV : *Lexikon der indogermanischen Verben*, M. Kümmel & H. Rix (dir.), 2<sup>ème</sup> éd., Wiesbaden, 2001.  
 MaitU : Maitry-Upaniṣad  
 MS : Manu-Smṛti = Mānava-Dharma-Śāstra  
 MuU : Muṇḍaka-Upaniṣad  
 PB : Pañcaviṃśa-Brāhmaṇa  
 PS : cf. AVP

RV : ṚG-VEDA-SAMHITĀ

ŚB : ŚATAPATHA-BRĀHMAṆA

SV : SĀMA-VEDA-SAMHITĀ

ŚveU : Śvetasvātara-Upaniṣad

TĀ : TAITTIRĪYA-ĀRAṆYAKA

TaiU : Taittirīya-Upaniṣad

TS : TAITTIRĪYA-SAMHITĀ

VS : VĀJASANEYI-SAMHITĀ

WZKS : Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens, Vienne.

Y : Yasna (cf. AVESTA)

Yt : Yašt (cf. AVESTA)

YV : YAJUR-VEDA

## A/ ἱερὸς λόγος et *vācam iṣirām*

### 1) Le syntagme ἱερὸς λόγος : de la théogonie au rituel

Nous allons ici montrer que comparaison entre la Grèce et l'Inde védique, fondée sur les méthodes de la poétique indo-européenne, permet d'établir que le syntagme grec *hieròs lógos*, dont l'orphisme fournit la meilleure illustration, donne à l'adjectif *hierós* son sens le plus ancien et le plus précis, à savoir « rituellement efficace », mais se démarque du syntagme *hierèn ópa*, plus traditionnel et donc plus attendu. Le terme *lógos* n'est donc pas choisi par facilité dans ce contexte et on doit lui accorder un sens proche de celui de « raison », conformément à l'opposition générale entre *\*óps* et *lógos*, mais une raison efficace, capable d'administrer le monde tout entier. Une continuité dialectique s'établira ainsi entre le *hieròs lógos* des cultes à Mystères et l'émergence du *lógos* philosophique libéré de toute tradition particulière. Mais cette démarcation entre deux dimensions du langage, la voix et la raison, avec les différentes échelles de valeur qui peuvent s'y superposer et le même rapport ambivalent aux rites d'immortalisation, se retrouve en Inde. Cette démarcation, qu'elle soit le fruit d'une évolution ou non, n'est donc pas contingente : elle est l'effet d'un héritage culturel indo-européen, à moins que cet héritage, se déployant de manière analogue dans des circonstances historiques et géographiques très diverses, ne nous donne seulement à voir, de manière privilégiée, comment les lois constitutives de l'esprit humain, quand un heureux hasard vient à leur épargner la pression de causes extérieures, produisent leurs effets — en droit — universels.

Le syntagme ἱερὸς λόγος semble tout d'abord référer à un discours narratif sur les dieux, en particulier dans le contexte de l'orphisme<sup>2</sup>. On a ainsi une théogonie attribuée à Orphée, commençant par le « Temps exempt de vieillesse » et se prolongeant avec un Œuf cosmique dont l'éclosion fait paraître Phanès. Par commodité, on abrège souvent le titre de ce poème — dont seuls des fragments nous

<sup>2</sup> Ce contexte n'est pas le seul à strictement parler, mais le ἱερὸς λόγος demeure toujours associé aux Mystères, donc au secret, et à la religion privé, comme l'a montré A. Henrichs (2003 : 237 et 239, note 113, *et passim*). Cela n'implique pas, néanmoins, marginalité : l'Inde nous montrera bien que le discours le plus secret est aussi le plus central et le plus constitutif dans les relations entre hommes et dieux, et réciproquement. F. Graf fait aussi très judicieusement cette distinction entre secret et marginalité (2007 : 179). En tout cas, le caractère secret du ἱερὸς λόγος orphique n'est pas le résultat d'une évolution socio-politique, telle que l'instauration de la démocratie (ici nous séparons de Nagy 2011 : E §109) mais présent dès l'origine et pour ainsi dire par essence.

sont parvenus, le plus souvent par l'intermédiaire de citateurs néoplatoniciens —, en *Rhapsodies*, mais il s'agit en fait des *Discours sacrés en 24 rhapsodies*, les ἱεροὶ λόγοι<sup>3</sup>, rédigés vraisemblablement au début du I<sup>er</sup> siècle avant J.-C. L'expression ἱερὸς λόγος se retrouve encore dans les *Argonautiques*, qui se réclament du nom d'Orphée (v. 43), pour désigner les traditions sacrées des Égyptiens, dont l'orphisme, selon l'opinion de l'époque, était issu, et chez Plutarque, explicitement associée au terme « orphique » pour évoquer la cosmogonie *ab ovo* : τὸν ὄρφικὸν καὶ ἱερὸν λόγον (*Quaestiones convivales* II, 3 = *Moralia*, 636d-e).

Pythagore passe aussi pour l'auteur de plusieurs ἱεροὶ λόγοι, dont l'un au moins était en hexamètres dactyliques comme les vers théogoniques, commençant par ces mots selon Diogène Laërce, « Jeunes gens, vénérez dans un silencieux recueillement tout ce que voici »<sup>4</sup>, tandis qu'un autre semble, aux dires de Jamblique, avoir gardé son titre grec jusque dans une traduction latine<sup>5</sup>, et qu'un autre encore était rédigé en prose dorienne, portant sur l'essence des nombres comme « racine » des dieux et de l'univers, également nommé « Discours sur les dieux ». Ce dernier se présentait comme ayant été transmis à Pythagore, à travers Aglaophamos, par « Orphée le fils de Calliope (Ὀρφεὺς ὁ Καλλιόπας), inspiré par la Mère »<sup>6</sup>. Quand bien même cet écrit de Pythagore serait un faux, et le personnage d'Aglaophamos inventé par Jamblique<sup>7</sup>, il n'en reste pas moins qu'ils témoignent d'une occurrence systématique du syntagme ἱερὸς λόγος comme titre d'un ouvrage aux confluent du pythagorisme et de l'orphisme.

Rien d'étonnant, donc, à ce que le *Papyrus de Derveni* décrive la parole théogonique d'Orphée en recourant, semble-t-il, au verbe ἱερολογεῖται (VII, 7) :

... un hymne aux paroles salutaires et permises par les dieux ; le poème, en effet, servait à l'accomplissement du service sacré (ἱεουργεῖτο). Et il n'était pas possible de dire (εἰπεῖν) ce à quoi réfèrent les noms<sup>8</sup> et ce que [le poème] voulait dire. En effet, le poème est quelque chose d'étranger et, pour les hommes, il demeure énigmatique. Orphée, cependant, n'a pas souhaité par là formuler (λέγειν) des énigmes destinées à la joute, mais formuler par énigmes de grandes choses. Cela étant, il tient un discours sacré (ἱερ[ολογ]εῖται), depuis le premier mot jusqu'au dernier, comme il veut

<sup>3</sup> Cf. Suida, entrée *Orpheus*, 654.7.

<sup>4</sup> Ce premier vers est cité par Diogène VIII, 7.

<sup>5</sup> Jamblique, *Vie de Pythagore*, 152.

<sup>6</sup> Jamblique, *Vie de Pythagore*, 148.18 et sq ; cf. *ibid.*, 258.

<sup>7</sup> Voir Brisson 2002a.

<sup>8</sup> Col. VII, l. 4 : en raison de caractère hérité et récurrent de la construction ὄνομα τίθημι, « donner un nom », laquelle est même lexicalisée dans le composé ὀνοματο-θέτης (Platon, *Charmide*, 175d), nous adoptons la restitution [θέ]σιν et non [λύ]σιν, col. VII, l. 4, proposée par R. Janko et G. Betegh 2004 : 16 ; *contra* Kouromenos et alii 2006 : 75, et Jourdan 2003 : 41

aussi le montrer dans un vers facile à interpréter : en effet, après avoir ordonné de « placer » « des portes » devant leurs oreilles, il dit qu'en aucun cas il n'institue des lois pour le grand nombre, mais qu'il enseigne à ceux dont l'ouïe est pure (*Papyrus de Derveni*, col. VII, trad. F. Jourdan modifiée).

Nous voyons ici néanmoins que la théogonie d'Orphée, présentée comme une énigme, n'est pas immédiatement un *ἱερός λόγος*. Elle le devient à condition d'être décodée — ce qui implique de coucher le texte par écrit pour pouvoir en combiner les séquences sans être soumis à l'ordre de leur succession propre à l'oralité —, et à condition que ce décodage mette en évidence son appartenance à quelque rite initiatique d'où est exclu « le grand nombre ». La formule « placer des portes [devant les oreilles] », attribuée ici par le commentateur à Orphée, est en effet typique d'un exorde adressé aux non-initiés (cf. Platon, *Banquet*, 218b). Ce décodage consiste sans doute à mettre en relation de manière analogique l'histoire des dieux qui constitue le contenu explicite du poème d'Orphée et les gestes humains impliqués dans le rite. Il s'agit de passer d'une description de faits mythiques à la prescription d'une « loi » à usage privé, imposant aux adeptes une ligne de conduite spécifique, dont le végétarisme pourrait constituer un bon exemple. Autrement dit, comme le remarque W. Burkert, « un *hiéros logos* dans le style d'Orphée et des “prescriptions pour les sacrifices” (*ars sacrificandi*) pourraient donc être la même chose »<sup>9</sup>. De la même manière le Papyrus de Gurob, sans doute en usage dans les Mystères de Dionysos, énonce tour à tour des allusions mythologiques aux jouets de Dionysos<sup>10</sup>, des invocations aux dieux, des prescriptions rituelles et de courtes formules magiques destinées à protéger le myste dans l'au-delà. Et toujours nous retrouvons la nécessité de l'écrit. Les volumes eux-mêmes étaient vraisemblablement entourés d'une grande vénération. Ainsi chaque

<sup>9</sup> W. Burkert 2003 : 67. Voir aussi *ibid.* : 38.

<sup>10</sup> Le Papyrus de Gurob (III<sup>e</sup> av. J.-C.), qui mentionne « l'unique Dionysos » (l. 23), contient une liste de jouets qui intervenaient sans doute dans le rituel : κ]ῶνος ῥόμβος ἀστράγαλοι / [...] ἠ ἔσοπτρος (« pomme de pin, toupie, osselets, [...] ou encore miroir » ([4 [A 69] 29-30 Colli). Mais ce rituel cherchait à réactualiser un mythe : peut-être celui des Titans séduisant le jeune Dionysos en l'amusant pour mieux s'emparer de lui, le tuer, le cuire, le démembrer et le manger. Proclus confirme que ces jouets ont tout d'abord une réalité mythologique : dans l'*In Tim.* II, 80.22, on apprend Héphaïstos a confectionné un miroir — la matière — dans lequel Dionysos s'est miré pour devenir multiple sur le mode de l'image. On peut déduire l'analogie entre ce miroir mythologique et le miroir rituel du fait que Proclus insiste aussi sur la fonction symbolique du rire et des jeux dans les Mystères de Dionysos (cf. *In Remp* I, 129.3 : « Et lorsque, à l'intérieur même du sub-lunaire, nous confrontons rationnellement la génération et la corruption, nous rapportons l'une au rire des dieux, l'autre aux lamentations. Et c'est selon ce principe que, dans les Mystères aussi à des époques fixées, les chefs des institutions sacrées commandent qu'on se livre et au rire et aux larmes, mais cela a déjà été dit ailleurs »).

culte à mystères avait *son hiéros logos*, aussi bien comme support matériel que comme contenu discursif.

Cette connexion entre *ιέρως λόγος* et liturgie au sein de l'orphisme est confirmée par de manière très explicite par Hérodote qui, à propos des interdits rituels similaires pour les funérailles en usage chez les orphiques et les pythagoriciens, associe pour la première fois, et de manière caractéristique, les termes de *ί(ε)ρός* et de *λόγος* : « il existe là-dessus ce qu'on appelle un "discours sacré" » (ἔστι ἱρός λόγος περὶ αὐτοῦ λεγόμενος II, 81)<sup>11</sup>. La distanciation d'Hérodote à l'égard de la formule en question<sup>12</sup> nous montre que c'est ceux-là mêmes qui se réclament d'Orphée qui l'emploient, et qui l'emploient pour justifier leur différence au sein des pratiques religieuses panhelléniques. C'est l'instauration d'une norme spécifique reconnue comme telle, recouvrant la différence entre initiés et profanes, qui nécessite le recours au *ιέρως λόγος*. Avec le syntagme *ιέρως λόγος*, nous avons affaire à un marqueur authentique de la tradition orphique, ou tout au moins des traditions initiatiques qui, s'adressant d'abord au simple particulier et à son angoisse devant la mort, ne se reconnaissaient pas dans l'usage séculier que les cités faisaient d'Homère et d'Hésiode<sup>13</sup>. Orphée est l'un des noms possibles de cette alternative idéologique dans le rapport des Grecs à leur propre culture.

La valeur à la fois explicative et prescriptive du *ιέρως λόγος* en rapport avec l'organisation du culte s'est transmise jusque dans les sources tardives. Selon Jamblique, Pythagore aurait reçu de l'hyperboréen Abaris des *λόγους μάλα ἱερούς*

<sup>11</sup> Contre une lecture du type « On raconte à ce sujet un récit sacré » (voir Barguet 1985 : 201), nous justifions notre traduction du participe *λεγόμενος* par le rapprochement avec une formule analogue — mais moins ambiguë de par l'ordre des mots — en II, 48, qui rend raison également d'une curiosité rituelle, à savoir la taille disproportionnée du phallus de Dionysos-Osiris lors des processions : ἔστι λόγος περὶ αὐτοῦ ἱρός λεγόμενος. Hérodote éprouve donc le besoin de mentionner l'existence d'un *ιέρως λόγος* là où il y a une merveille, quelque chose d'étonnant qui mérite explication. En outre, en IV, 23.18, on retrouve encore l'adjectif *ιρός* associé au passif de *λέγειν*, et le sens est indubitablement « On dit [ces gens] sacrés ».

Hérodote, en II, 81, est aussi le premier à faire apparaître l'analogie entre le *ιέρως λόγος* orphique et le *ιέρως λόγος* égyptien, analogie reprise et développée plus tard par Plutarque (par exemple, *Sur Isis et Osiris* 3 = *Moralia*, 351f 3) et les *Argonautiques* (v. 43). Et les *Papyri graecae magicae* portent effectivement la trace d'une telle interférence comme nous allons le voir. Ainsi le *ιέρως λόγος* désigne un certain type de discours dont on trouve un exemple dans l'orphisme, mais il peut se trouver aussi ailleurs que dans l'orphisme *stricto sensu* quoique, en Grèce, il demeure évident que ni Homère ni Hésiode n'ont jamais composé de *ιέρως λόγος*.

<sup>12</sup> Henrichs (2003 : 236) relève aussi le caractère formulaire (« formulaic ») de l'expression, même s'il ne va pas jusqu'à traduire comme nous le participe *λεγόμενος* par « ce qu'on appelle... ».

<sup>13</sup> Solon, aux dires de Diogène Laërce (I, 48 et 57), en même temps qu'il donnait des lois à Athènes, réglait la récitation d'Homère, manipulant peut-être le texte au passage pour mieux asseoir les prétentions hégémoniques de sa cité. Nagy 2011 confirme cette hypothèse.



à propos de l'art de faire pénétrer la divinité dans une idole qui la figure (théurgie) et autres rites très saints<sup>14</sup>. Et, dans ce cas, le *ἱερός λόγος* ne contenait sans doute pas que des instructions sur la pratique manuelle ; des formules magiques y étaient aussi sans doute enseignées. De fait, Jamblique mentionne à propos des divinités grecques classiques « les noms qu'on ne doit pas prononcer (*ἄφθεγκτα*) et qu'on appelle barbares, mais qui sont ceux qui conviennent aux rites (*ἱεροπρεπῆ*) »<sup>15</sup>, analogues aux « mots de passe » (*συνθήματα*) en usage dans les Mystères<sup>16</sup> et qui permettent à l'initié d'être accueilli dans le clan des dieux. Ces noms, très différents de ceux en usage dans la théologie panhellénique mais censés correspondre, au-delà de toute convention arbitraire, à la vraie nature des dieux, ont un pouvoir de coercition sur ces derniers : ce sont eux qui peuvent, par exemple, obliger un dieu à se révéler aux yeux de chair d'un mortel, ou à descendre dans une idole de pierre. Or, ce genre de pratique est bien attesté dans les *Papyri graecae magicae*, qui plus est en s'auto-désignant par le syntagme *ἱερός λόγος*. Ainsi, un magicien invoque le soleil en ces termes : « Écoute mon *ἱερός λόγος*, ô Soleil »<sup>17</sup>, et suivent des séries de voyelles incompréhensibles qui valent comme noms secrets de la divinité<sup>18</sup> ; ailleurs, alors que le magicien supplie Apollon de lui communiquer personnellement son pouvoir oraculaire, le terme *ἱερός* associé à la parole joue encore un rôle décisif « Ô glorieux Péan [...], écoute mon chant sacré (*ἱερῆς ἐπάκουσον ἀοιδῆς*) ! Obéis-moi en venant vite sur terre depuis le ciel ! »<sup>19</sup> ; enfin, l'une des séries de voyelles tenant lieu de nom secret et soi-disant barbare est glosée de la sorte : « ainsi que l'a transmise Orphée au travers de son propre acrostiche »<sup>20</sup>. Rien de surprenant, donc, à ce que les *Argonautiques orphiques* nous présentent un Orphée magicien, capable de contraindre Hécate (950-957) à se manifester grâce aux rites secrets qu'ils connaît et à sa « voix divine » (*θέσκελον ὀμφήν*, 1001, à propos de la phorminx)<sup>21</sup>.

Il semble donc que le « discours sacré », notamment dans un contexte orphique, (*ἱερός λόγος*) désigne plus spécialement les formules rituelles enseignées

<sup>14</sup> Jamblique, *Vie de Pythagore*, 215.

<sup>15</sup> Jamblique, *De Mysteriis* VII, 5, 18.

<sup>16</sup> Jamblique, *De Mysteriis* I, 2, 40

<sup>17</sup> *Papyri magicae graecae* IV, 1281 Preisendanz. Cf. *Ibid.* I, 61 : *ἱερόν λόγον*.

<sup>18</sup> Voir G. Agamben 2009 : 75.

<sup>19</sup> *Ibid.* II, 83.

<sup>20</sup> *Ibid.* XIII, 935.

<sup>21</sup> C'est Francis Vian (1987 : 18) qui insiste sur le rapprochement avec les Papyrus magiques retrouvés en Egypte (*Papyri graecae magicae*).

par le prêtre lors de l'initiation, et à répéter dans l'au-delà, après la mort, afin d'obtenir auprès des dieux et par le bon vouloir de ceux-ci un sort plus heureux que le commun des mortels. Les mots de passe contenus dans les lamelles d'or en sont sans doute un bon exemple<sup>22</sup>. Si l'ensemble des paroles inscrites sur les tablettes d'or sont supposées détenir une efficacité magique, la formule de reconnaissance qui permet à l'initié d'être accueilli favorablement par les gardiens de la source de Mémoire, et qu'il doit prononcer lui-même dans l'au-delà, concentre évidemment toute la force du charme. Or cette formule qui, si elle est correctement prononcée, sans faute ni de mémoire ni de phonétique, mérite de le titre de « vérité intégrale » (I A 3.7 Pugliese Caratelli : τοῖς δὲ σὺ εὖ μάλα πᾶσαν ἀληθείην καταλέξαι), est manifestement tirée d'un poème théogonique, quoique le contexte et le référent en soient changés : « Je suis fils de Terre et Ciel étoilé » (I A 3.8 Pugliese Caratelli : εἶπεῖν · Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος). On reconnaît ici le couple hésiodique Terre-Ciel, connu également dans l'orphisme (cf. fr. 109 K et 112 K = 149 F et 175 F Bernabé, et sans doute *Papyrus de Derveni* VIII, 8) à l'origine de tous les dieux, ainsi que la locution hésiodique « Ciel étoilé ». L'initié, c'est celui qui se reconnaît dans une théogonie : le rite consistait sans doute en une sorte de théâtralisation de la narration divine, où les acteurs finissent par s'identifier à leur personnage. Ce que Platon reprochait à la *mimèsis* tragique en la comparant la *diègèsis* épique dans la *République* (III, 398a-b), à savoir que celui qui se fait passer régulièrement pour un personnage héroïque ou divin finit par en interioriser les traits psychologiques au détriment de sa vocation naturelle au sein de la cité, est ici au contraire ce qui fait la valeur du drame rituel : l'homme est rendu à sa nature divine en jouant la théogonie. Le jeu finit par devenir ce qu'il y a de plus sérieux et de plus vrai<sup>23</sup>. L'imitation symbolique des actions mythiques, dans le cadre intime du *telestèrion*, dispose à la reconnaissance intérieure d'une communauté d'essence. C'est bien plutôt le rôle public de l'homme qui est susceptible de l'aliéner.

---

<sup>22</sup> Voir C. Riedweg 2002.

<sup>23</sup> G. Nagy 2000 : 74 : « Il vaut la peine de répéter que réactualisation et imitation sont les deux aspects authentiques de ce qu'était autrefois le monde conceptuel de la mimésis [notamment dans la poésie lyrique chorale à usage initiatique]. Quand on réactualise dans un rituel une action archétypale, il va de soi qu'il s'agit d'imiter ceux qui l'ont réactualisée juste avant et qui servent ainsi de modèles *immédiats*. Mais le modèle *originel* est l'action archétypale ou le personnage archétypal ; il est toujours réactualisé dans le rituel car il est coextensif à toute la lignée des imitateurs qui réactualisent l'action de leur modèle originel au moment où chacun imite son prédécesseur. »

Empédocle, de la même manière, ne nous a-t-il pas habitués à penser la douloureuse condition de l'homme ici-bas, ravagé par quelque Haine intérieure, comme le résultat d'un châtement analogue à celui que subit, dans la théogonie d'Hésiode<sup>24</sup>, le dieu parjure à l'égard de ses congénères, transgressant la loi du Styx ? Davantage, n'y a-t-il pas identification pure et simple entre l'homme mortel et ce dieu exilé qui aspire à retourner parmi les siens ? Certes, le discours de délivrance sera alors un discours de raison, capable d'expliquer les causes naturelles du devenir de tout ce qui s'offre à nos sens, la formation du monde alternant avec sa destruction par le jeu de forces opposées, la Haine et l'Amour, selon un rythme absolument nécessaire, car la faute qui nous vaut ce châtement résulte d'une méconnaissance de ce rythme nécessaire, méconnaissance qui aboutit à la séparation de l'individu et du tout. Mais même dans ce drame de l'individuation, les principes qui donnent forme au monde sont encore à l'œuvre : c'est par la Haine que le *daimon* se sépare de la plénitude divine et c'est par l'Amour que le *daimon* exilé tisse des liens de connaissance pour réintégrer cette plénitude unitaire. La faute et le salut individuels n'ont pas le caractère nécessaire des processus cosmogoniques, ouvrant en cela la possibilité d'une véritable éthique, mais ils en empruntent toujours le langage<sup>25</sup>. Nous comprenons ainsi comment le *ἱερός λόγος*, quoiqu'originellement lié au rituel initiatique, a pu en venir à désigner la théogonie orphique. Non qu'il y ait seulement recoupement textuel : la théogonie fournit un cadre de référence pour penser le sort de l'âme individuelle en raison de l'équivalence entre microcosme et macrocosme. Chronologiquement, il est tout à fait possible que la théogonie soit antérieure au rite, mais elle ne garde le titre de *ἱερός λόγος* que dans la mesure où, convenablement interprétée, elle permet, alimente en formules et justifie le rite.

En somme, le syntagme *ἱερός λόγος* a vraisemblablement tout d'abord couvert un champ comparable aux *mantra* védiques (« formules rituelles » efficaces tirées des trois *Samhitā*, en vers — *chandās* : *ṛc* et *sāman* — ou en prose, *yajus*), pour

<sup>24</sup> Cf. Hésiode, *Théogonie*, 793-804 et Empédocle B 115 DK.

<sup>25</sup> Nous partageons ici les analyses de Ballaudé 2010 : 96-98. Les *Catharmes* d'Empédocle ont bien pour but de « placer sur la voie au terme de laquelle les hommes pourraient inverser la logique de la Haine, intégrant dans leurs actes, à la façon des processus vitaux créatifs, la dualité de l'Amour et de la Haine dans une unité supérieure, vivant de leur tension dominée. » Mais nous tenons à souligner que la contingence de l'exil démonique n'exclut pas que, s'il a lieu, il se structure de manière analogue au rythme cosmogonique.

ensuite s'étendre par synecdoque à des discours mythologiques visant à justifier les pratiques rituelles immortalisantes<sup>26</sup>, tels ceux que l'on trouve dans des Brāhmaṇa (*arthavāda*), ce qui ne signifie pas que les mythes aient toujours été fabriqués *ad hoc*, après coup, mais que leur rattachement à la sphère du *ἱερός* vient, du moins dans l'orphisme, de leur aptitude à motiver et amplifier l'action rituelle. Enfin, une formule performative ne devant pas être employée n'importe quand et par n'importe qui, il a fallu donner des instructions à son sujet, ainsi que sur les gestes devant l'accompagner. C'est là aussi un type d'énoncé que l'on retrouve dans les Brāhmaṇa (*vidhi*), et qui fait l'objet de la *pūrvamīmāṃsā*. De fait, le sens de « doué d'une efficacité magique » pour l'adjectif *ἱερός*<sup>27</sup>, plus précis que le simple « sacré », est bien attesté à propos de l'eau du Styx dans la *Théogonie* d'Hésiode, 788 (*ἱερόν ὕδωρ*), passage auquel fait sans doute allusion Empédocle lorsqu'il présente l'homme comme un dieu exilé en quête de purification et de salut, et qui comporte par ailleurs de nombreux archaïsmes religieux et cosmologiques : le dieu qui se parjure sur l'eau du Styx est immédiatement abattu par une force mystérieuse, comme dans une ordalie, gisant loin de ses congénères pour plusieurs grandes années. Cette efficacité ne tient pas à la matière aquatique elle-même, mais au contexte rituel dans lequel elle est élaborée et utilisée. La magie n'est ici rien d'autre que la manifestation de l'acte de langage sacramentel. Il nous semble que ce que l'on a coutume d'appeler orphisme est, en Grèce, le seul courant poétique à avoir conservé tout au long de l'histoire, sans doute parce qu'il était inséré dans un syntagme figé, ce sens originel de *ἱερός*. Certes, on trouve dans les *Hymnes homériques* *ἱερὴ ἀοιδή* « chant sacré » (XIII à Dionysos, 19), et chez Pindare *ἕμνοις ἱεροῖς*, « les hymnes sacrées » (fr. 338, 5), mais à chaque fois déconnectés de tout contexte rituel précis. Alors seule la source du verbe — les Muses — est sacrée, mais non les pratiques qu'il décrit ou prescrit. Les vers de Pindare ne charment qu'en un sens métaphorique. Mais, en vérité, nous ne pouvons garantir le caractère originel de l'usage de l'adjectif *ἱερός* dans l'orphisme avec le sens de

<sup>26</sup> Hérodote (II, 51) emploie très explicitement le syntagme *ἱερός λόγος* dans ce sens : « Et les Pélasges ont, pour expliquer cette coutume, un discours sacré que l'on révèle dans les Mystères de Samothrace. »

<sup>27</sup> Pour une approche structurale des sens de *ἱερός*, cf. Benveniste 1969. L'auteur (p. 195) insiste avec raison sur le fait que cette épithète ne dénote aucune propriété de nature dans le substrat. C'est donc le rite qui peut rendre sacrée une chose qui, d'elle-même, ne l'est pas. Néanmoins cela ne saurait s'appliquer aux formules rituelles elles-mêmes puisqu'elles sont justement la seule puissance capable de rendre sacrée une chose qui ne l'était pas. Ici nous suivons Agamben 2009.

« doué d'une efficacité magique » que par une comparaison avec le domaine indo-iranien.

## 2) *vācam iṣirām* en Inde et son parallèle iranien

Il est nécessaire d'opérer un rapprochement, tant pour la forme que pour le sens, entre le syntagme orphique ἱερός λόγος et le syntagme védique *vācam iṣirām*, car ce dernier recèle aussi la notion d'acte de langage performatif et, par le biais de l'étymologie, il coïncide partiellement avec le syntagme grec.

En effet, l'adjectif ἱερός est issu de l'adjectif indo-européen *\*(H)isH<sub>1/2</sub>ro-*<sup>28</sup> qui donne en védique *iṣirá-*, terme construit synchroniquement — au moins dès l'époque indo-iranienne commune, étant donné la trace vocalique de la laryngale, sinon déjà au niveau indo-européen commun — sur *\*(H)isH-*, « fluide vital », « sève », d'où « boisson invigorante » (aspect concret) et « force » (aspect abstrait), ce substantif étant à l'origine du védique *iṣ-* et l'ancien avestique *iš-*. Cette construction synchronique se fait sur le même modèle que *dhī-ra-*, « sage en tant que possédant l'intuition intellectuelle » ou *médhi-ra-*, « sage en tant que détenteur du savoir traditionnel (*medhā*) ». Nous découvrons ainsi que ἱερός rentre déjà dans un syntagme indo-européen hérité puisqu'on a, dans les *Hymnes homériques* (III à Apollon, 371) le syntagme ἱερόν μένος pour qualifier les rayons du soleil, syntagme qui correspond jusque dans l'accentuation et l'ordre des termes au védique *iṣiréṇa mānasā* (RV VIII, 48, 7), et qu'il faut traduire par « l'intense ferveur », gardant l'ambiguïté du physique et du moral<sup>29</sup>. Si l'on admet que l'adjectif *\*HisHro-* signifiait originellement « plein d'une vigueur surnaturelle » et donc « magiquement efficace », cette efficacité étant conditionnée par le bon agencement des actes et des

<sup>28</sup> Cet archétype est commode pour rendre compte de l'attique et du sanskrit. Néanmoins il échoue devant les autres formes dialectales grecques (ἰαρός, ἰρός). Plus englobant, mais phonétiquement moins assuré serait *\*isro-*. Malgré ces incertitudes, l'adjectif est assurément hérité en Inde et en Grèce. On le trouve en mycénien (*i-je-ro*). Mais ce mot indo-européen n'est pas lui-même une racine. Il appartient aux dérivés d'une racine verbale occasionnellement élargie en laryngale *\*Heiṣ-H<sub>1/2</sub>-*, « vivifier », ou bien « inciter », « mettre violemment en mouvement » (cf. *LIV* : 234 ; néanmoins le timbre des laryngales ne peut pas toujours être déterminé avec certitude : voir J.-L. García Ramón 1988 : 505), qui donne en védique le verbe *Iṣ<sup>i</sup>-* (*iṣnāti*) « mettre en mouvement » ou « invigorer » en sanskrit, et le nom-racine féminin *iṣ-*, « force », « boisson invigorante », ainsi que le grec ἰάομαι, « guérir ». À cette racine on doit rattacher aussi le participe mycénien *ītoī* < *\*HisH-toī*, avec le sens de « consacré », c'est-à-dire « envoyé [aux dieux] ». Voir *EWAia*, article *iṣirá-*.

<sup>29</sup> Voir L. Renou, *EVP IX*, p. 69 : « D'une âme fervente nous souhaitons avoir part à toi, Soma pressé. » Cf. R. Schmitt 1967 : §§193-194.

formules rituelles et le sacrifice dans son ensemble étant assimilé — contre tout modèle mécaniste — à un être vivant tel que Prajāpati, on comprend l'évolution sémantique ambivalente qu'il a subi : en Grèce, c'est plutôt le côté rituel qui a prévalu, jusqu'à s'affaiblir en simple « sacré », sauf dans le syntagme homérique hérité ἱερὸν μένος, tandis qu'en Inde, c'est plutôt l'efficacité, et donc la force, qui a pris l'avantage, se dégageant du contexte rituel immédiat. C'est ainsi qu'on en viendra, en Inde, à des syntagmes quasiment laïques tels que *iṣiro vāta*, « un vent puissant »<sup>30</sup>. Néanmoins, cet avantage n'est pas absolu, en Inde tout comme en Grèce. Associé à *vāc-*, « la parole », terme comparable pour le sens à *λόγος* et issu de *\*uok-*, il semble que *iṣirá-* garde son sens archaïque de « rituellement efficace ». En effet, en RV X, 98, 3, on lit :

*asmé dhehi dyumátīm vācam āsán bṛhaspate anamīvám iṣirám /  
yáyā vṛṣṭīm śamtanave vānava divó drapsó mádhumāñ á viveśa //*

En nous, dans notre bouche, place une parole éclatante, ô Bṛhaspati, exempte de maladie, pleine de vigueur (*iṣirá*), par laquelle tous les deux nous pourrons gagner la pluie pour Śamtanu ! La douce goutte venue du ciel est entrée [en moi].

Le poète Devāpi supplie ici le chapelain des dieux, « Maître de la Haute [Parole] » (Bṛhaspati), de lui accorder un charme efficace qui fera tomber la pluie pour son commanditaire et frère, Śamtanu. Ce n'est que si la parole de Devāpi est en quelque sorte gonflée de fluide vital, contenant toutes les parties qu'elle doit contenir et les organisant de manière correcte, qu'elle pourra déclencher la pluie qui permettra aux vivants de prospérer sur terre. Le fluide magique provoque le fluide physique. Inversement, si cette parole est affectée de « maladie », c'est-à-dire fautive, elle n'apportera que mort et désolation. On a, de même, à propos de l'inspiration fournie par la boisson somique :

*eśá syá sómaḥ pavate sahasrajíd dhinvānó vācam iṣirám uṣarbúdhām /*

Ce Soma que voici, mille fois vainqueur, il se clarifie, nourrissant une parole pleine de vigueur qui s'éveille dès l'aurore (RV IX, 84, 4a-b).

La victoire de Soma est ici celle d'Indra ivre conquérant les Aurores et libérant les Eaux hors de la caverne primordiale. Or, en vertu de l'analogie entre rite et mythe fondateur, cette victoire devient celle des chantres qui participent au sacrifice matinal et boivent à leur tour la liqueur inspiratrice. Leur parole inspirée aura alors le pouvoir de faire se lever le soleil ; elle sera donc éminemment efficace. Mais,

<sup>30</sup> Cf. PS 12.6.4d : *śam na iṣiro abhi vātu vātaḥ //* (« Qu'un vent puissant souffle sur nous la prospérité ! »).

encore une fois, la parole se montre efficace en ce qu'elle accompagne la libération d'un fluide, mythologique ou rituel, c'est-à-dire les Eaux ou le jus de soma. Si donc la cause doit être semblable à l'effet, il faut que cette parole soit elle-même gonflée de fluide vital (*ís*). Le contexte somique est donc particulièrement favorable à l'association de *iṣirá-* et du champ sémantique de la parole. Ainsi en RV V, 37, le sacrifiant qui presse le Soma pour Indra est loué de la sorte :

*sámiddhāgnir vanavat stīrṇábarhir yuktágrāvā sutásomo jarāte /  
grāvāṇo yásyeṣirámī vādanty áyad adhvaryúr havíṣāva síndhum //  
vadhúr iyám pátim ichántī eti yá īṃ váhāte máhiṣīm iṣirám /  
ásya śravasyād rátha á ca ghoṣāt purú sahásrā pári vartayāte //*

Ayant son feu allumé, sa jonchée rituelle répandue, qu'il devienne le maître ! Muni des pierres sacrificielles, ayant pressé le *soma*, qu'il s'éveille ! Tandis que ses pierres parlent puissamment (*iṣirám*), que l'adhvaryu descende au fleuve avec la libation ! La jeune fille que voici va cherchant un époux qui la ramène chez lui pour en faire sa femme en titre, pleine de vigueur (*iṣirám*). Que le char de celui-ci passe en triomphe, qu'il fasse grand bruit, qu'il fasse mille et mille tours de course (RV V, 37-38 !

Sans doute, les pierres à *soma* font du bruit en heurtant le pressoir, mais la puissance de leur parole ne tient pas tant à cette intensité physique qu'à la perfection du poème qu'elles peuvent inspirer — ce qui explique que le son qu'elles émettent soit assimilé à un langage articulé et ne consiste justement pas en un simple bruit. Par leur rumeur rythmé, le sacrifiant s'élève à la royauté et devient digne d'être désiré comme époux. Leur puissance est contagieuse. Il se pourrait d'ailleurs que la jeune fille qu'évoque la seconde strophe ici citée ne soit pas seulement un être en chair et en os, mais une personnification féminine de la Parole comme le RV en est friand (cf. RV X, 71, 4), et que ce soit pour cette raison qu'elle est qualifiée d'*iṣirá* : le sacrifiant, en la personne des prêtres qui officient pour lui, devient époux et maître et de la Parole (Cf. RV X, 81, 7a : *vācás pátim*). Il y a là au moins un double sens.

De manière plus générale, on trouve le substantif *ís-* (« vigueur »), base de *iṣirá-*, associé de manière motivée à un verbe de diction. Voici comment on s'adresse à un tambour lors d'une cérémonie à la veille d'une bataille :

*vāgvíva mántram pra bharaśva vācam sāgrāmajityāyēṣam úd vadeha //*

Comme celui qui, doué de langage, profère une formule magique, porte ta voix en avant ! Pour la conquête de l'armée [ennemie], proclame la vigueur ici et maintenant (AV V, 20, 11c-d).

Le son du tambour est ici censé détenir une force magique. Il est débordant de « vigueur » et c'est la raison pour laquelle il peut en donner aux futurs combattants.

Davantage, c'est la Parole, en tant que déesse, qui peut devenir le sujet de l'action invigorante et nourricière, et non pas seulement son moyen :

*devīm vācam ajanayanta devās tāṃ viśvárūpāḥ paśávo vadanti /  
sá no mandréṣam ūrjaṃ dúhānā dhenúr vāg asmán úpa súṣṭutaítu //*

Les dieux ont engendré la déesse Parole ; les animaux de toute forme la parlent ; déesse charmeuse qui laisse traire d'elle-même pour nous la force vitale et le jus nourricier (*íṣ* et *úrj*, le lait et le beurre ?), la vache Parole, puisse-t-elle venir à nous après avoir reçu maint éloge (RV VIII, 100, 10) !

En effet, pour les chantres du sacrifice, les honoraires rituels (*dakṣiṇā*), qui consistent généralement en vaches, sont en proportion directe de leur maîtrise de la parole sacrée. Ils tirent tous leurs revenus, donc toute leur subsistance et toute leur vigueur de cette espèce d'élevage spirituel qu'est le perfectionnement musical et grammatical de la Vache-Parole. Détenant la vie et la vigueur suprêmes, elle seule est capable de communiquer vie et vigueur. En retour, la vigueur des chantres du sacrifice se fait sentir dans les rites qu'ils effectuent : bien concentrés sur la divinité présente dans la formule rituelle (*mántra*), ne manquant aucun détail phonétique de cette dernière, accomplissant les gestes corrects au moment corrects, faisant preuve d'un zèle sans faille, ils sont capables de maintenir l'ordre du monde, en sorte que l'épuisement et la dispersion infini de celui-ci, assimilé à quelque Vivant primordial (par exemple l'Homme de l'hymne au Puruṣa RV X, 90 ou le dieu Prajāpati), se trouvent évités. Ce cercle vertueux se manifeste encore en ce que, grâce à l'éloge poétique que les prêtres font de la déesse Parole, celle-ci se rend en personne au sacrifice organisé par les mortels, tandis que cette venue est source d'inspiration pour les mêmes prêtres. Nous constatons donc que l'association de *vāc*- et de *íṣ*- est doublement motivée.

Pour compléter ce tableau des rapports entre la famille de *íṣ*- et la parole, nous devons évoquer le terme *írā*-, qui fonctionne synchroniquement comme un substitut phonétique de *ídā*- ou *ílā*-<sup>31</sup>, ce dernier terme étant en revanche clairement issu d'une pseudo-racine *íd*- fabriquée à partir des forme de pluriels de *íṣ*- prenant une désinence occlusive labiale (par exemple l'instrumental pluriel *\*idbhiḥ*). Pour preuve de la solidarité entre *íṣ*-, voire *iṣirá*-, et *írā*-, nous pouvons tout d'abord

<sup>31</sup> Mayrhofer (*EWAia* I : 187/195/198), sur la base de aav. *iṣā*-, suggère une équivalence approximative entre *ídā*- et *írā*-, quoiqu'il en reconnaisse la difficulté phonétique (cf. *KEWA* I : 85, article *írā*-), tandis que Renou (1952 : §9 note 1) veut voir là deux mots distincts, opposant « force rituelle » et « force nourricière », opposition qu'il se garde bien de respecter dans ses traductions (cf. RV I, 163, 7b : *iṣás* est traduit par « forces nourricières » dans les *Hymnes spéculatifs du Veda*, Paris, 1956).



remarquer que là où *írā* est niée, la maladie est affirmée, de même que là où *íṣ-* est affirmée par *iṣirá-*, *amīvá* (« maladie ») est niée (cf. RV X, 98, 3, cité *supra*) :

*yuyutám asmád ánirām amīvāṃ* (RV VII, 71, 2c)  
Tenez éloignés de nous, [ô Aśvin], l'asthénie et la maladie<sup>32</sup> !

Or, le composé privatif *ánirā-* ici évoqué — et que nous retrouverons plus tard à propos des « prairies » orphiques — se trouve étroitement associé à la famille de *vác-* sous forme d'un bahuvrīhi :

*aniréna vacasā phalgvēna pratīyena kṛdhúnāṭṛpāsaḥ /*  
*ādḥā té agne kīm ihā vadanty anāyudhāsa āsatā sacantām //*

Quant à ceux dont la parole est sans sève (*anirā*), vaine, aisément réfutable, misérable, ces gens qui laissent insatisfaits, ô Agni, que pourraient-ils dire ici ? Etant sans armes, qu'ils soient dévolus à la parole de néant ! (RV IV, 5, 14, trad. d'après L. Renou, *EVP* XIII : 10)

La version affirmative *írāvant-* peut donc être rapprochée de *iṣirá-*. Et c'est précisément ce que fait une strophe décrivant les effets d'une pluie d'orage, dont le bruit est assimilé à une parole rituelle :

*vācaṃ sū mitrāvaruṇāv írāvatīm parjanyaś citrām vadati tvíśmatīm //*

C'est une parole très riche en fluide vital, ô Mitra-Varuṇa, que dit Parjanya (dieu de la pluie), brillante, éclatante (RV V, 63, 6c-d).

Encore une fois la puissance surnaturelle du rite et l'élément liquide vivificateur se trouvent rassemblés en un même signifiant.

Or, l'association, en contexte rituel, du substantif issu de *\*uok<sup>u</sup>-*, au nominatif ou à l'accusatif et des dérivés de la racine *\*Heṣ-H<sub>1/2</sub>-*, aux nombre desquels se trouvent *iṣirá-*, *íṣ-* et *írā-*<sup>33</sup>, n'est pas propre au védique. Elle remonte au moins à la période indo-iranienne. Dans l'Iran zoroastrien, on trouve en effet un dérivé de la racine verbale *\*Heṣ-H<sub>1/2</sub>-*, avec le sens de « magiquement efficace », associé directement avec un dérivé de *\*uok<sup>u</sup>-* comme dans le RV. En effet, les Gāthā présente de manière récurrente le syntagme *vāxš aēšō*, glosé par le terme *maqθrā-* (« formule rituelle ») qui correspond au *mántra-* védique comme en témoigne leur commune association avec la notion de vérité<sup>34</sup>, et ce avec un sens qui semble proche de « charme d'immortalité » :

<sup>32</sup> On retrouve exactement la même association en RV X, 37, 4cd et en RV VIII, 48, 11a.

<sup>33</sup> Cf. *supra* : *EWAia*, article *iṣirá-*.

<sup>34</sup> Cf. RV I, 67, 5a-b : *ajó ná kṣám dādḥāra pṛthivīm tastāmbha dyām mántrebhiḥ satyāiḥ /* (« Comme s'il était inengendré, [Agni] a supporté la large Terre et étayé le Ciel avec des formules de vérité »). Cette association de *satyá-* et de *mántra-* est typique. En RV VII, 76, 4b-d, on a *ṛtāvānaḥ kaváyaḥ pūrvyāsaḥ [...]*

C'est cela que je te demande, ô Ahura ! dis-le moi en vérité : comment, avec ton accord, puis-je atteindre mon but, à savoir ton amitié, et comment se pourrait-il que *ma parole soit assez efficace* (*vāxš aēšō*) pour parer et servir d'abri à l'intégrité et à l'immortalité (*aməratātā*), et cela grâce à cette Formule (*maqθrā*) qui repose sur la Vérité (*ašāt*)<sup>35</sup> (Y 44.17).

La parole efficace à laquelle aspire le poète-prêtre archétypal Zarathoustra a ici la même valeur que le ἱερὸς λόγος orphique tel qu'il apparaît dans les lamelles d'or. En effet, n'est-il pas, lui aussi, censé communiquer par la seule puissance de la « vérité » (cf. I A 3.7 Pugliese Caratelli : τοῖς δὲ σὺ εὖ μάλα πᾶσαν ἀληθείην καταλέξαι) un fluide vital qui permettra à l'âme d'égaliser les dieux en leur immortalité malgré sa séparation d'avec le corps, la faisant ainsi échapper à l'étiollement des enfers homériques ? Davantage, « l'intégrité » et « l'immortalité » mentionnées par ce texte gāthique comme conséquences de la « vigueur » du discours inspiré doivent être rapprochées de l'absence de « maladie » (*an-amīvā-*, RV X, 98, 3b, cité *supra*) caractéristique de la « parole pleine de vigueur » (*vācam iṣirām*) que l'on trouve dans le RV. De fait, la racine \**Heiṣ-H<sub>12</sub>-*, donne en védique le nom-racine féminin *iṣ-*, « force », « boisson invigorante », que l'on retrouve dans *iṣ-kṛti-*, « guérison », ainsi que le verbe grec ἰάομαι, « guérir ». En outre, le dieu Ahura Mazdā, qui est la seule source dont peut émaner la « Formule qui repose sur la Vérité », est par ailleurs qualifié de « guérisseur de l'existence » (*ahūm.biš*, Y 31.19). Par là il faut entendre l'existence terrestre individuelle, mais aussi l'ensemble de ce qui est, au moins dans le domaine « osseux ». La rite gāthique a la prétention de favoriser l'avènement d'un salut ontologique global, en ramenant les réalités matérielles à leurs normes spirituelles éternelles.

Or, la théogonie du *Papyrus de Derveni*, malgré ses obscénités apparentes (incestes, dévorations, etc.), n'est-elle pas aussi à interpréter comme une grande

---

*satyāmantrā ajanayann uṣāsam* // (trad. personnelle : « Les anciens Poètes fidèles à l'Ordre [...], munis de Formules-de-vérité, engendrèrent l'Aurore ». D'après Rüdiger Schmitt (1967 : §365), on trouve l'équivalent sémantique et morphologique en avestique, ce qui nous ramène au moins au passé indo-iranien. En effet, en Y 31.6, ont lit : « Celui-là aura la meilleure part, qui énoncera, initié, ma vraie consigne (*haiθīm maθrām*) d'Intégrité, de Justice et d'Immortalité : au sage appartient autant d'empire qu'en fait croître pour lui la bonne Pensée » (trad. J. Duchesne-Guillemin 1948). Or, en vieil avestique, *maθra-* désigne toujours une sorte de parole divine. Zarathoustra perçoit le *maθra-* divin et le transmet aux hommes (cf. Jean Kellens 1991a : 32).

<sup>35</sup> Y 44.17 (cf. *EWAia*, article *iṣirā-*). Occurrence similaire, quoique négative, en Y 29.9, 2-3 : *anaēšəm ... vācim* (voir Humbach 1991 II : 159). Nous reprenons, en la modifiant à l'endroit stratégique, la traduction de Humbach 1991 I. Ici, évidemment, il ne s'agit pas du nombre de décibels accordé à la voix de Zarathoustra, mais de l'agencement qualitatif de ses mots, qui en fait une « Formule de vérité ». Car seule la vérité est apte à octroyer l'immortalité.

parole de guérison de la connaissance et de l'âme, elle que le commentateur nous présente comme « un hymne aux paroles salutaires et conformes à la loi des dieux » (VII, 2 : ὕμνον ὑγιῆ καὶ θεμιτά)<sup>36</sup> ? N'est-elle pas ce qui peut nous affranchir du « tombeau » qu'est le « corps » (*sêma/sôma*), selon l'équivalence orphique bien connue (cf. Platon, *Cratyle*, 400c) ?

Sans doute, mais la puissance du ἱερός λόγος ou de la *vācam iṣirām*<sup>37</sup> n'est pas une puissance magique originellement extérieure au langage, dont certaines formules seraient investies par accident. Au contraire, toute puissance capable de faire être vient du langage. Les dieux ne sont que le nom et l'objectivation de la puissance performative du langage lorsqu'il se déploie conformément à sa nature essentielle, avant toute réduction à un instrument de communication pour des faits déjà établis. Il n'y a du ἱερός et du *iṣirā-* en général que parce qu'il y a λόγος et *vāc*<sup>38</sup>.

É. Benveniste (voir 1969 : 198) nous objecterait peut-être que les significations des adjectifs ἱερός et *iṣirā-* dans les syntagmes ἱερός λόγος et *vācam iṣirām*, ne peuvent être vraiment compris et donc démontrées comme identiques que si on replace les adjectifs dans des paires structurales. Qu'est-ce qui s'oppose à *iṣira-* comme ἱερός à ἅγιος ou ἄγνός ? Si *iṣirā-* signifie ce qui est investi d'une puissance divine suite à un usage du langage conforme au rite, quel est le terme qui signifie ce qui est soustrait aux mortels, ce qui est défendu contre toute souillure par les pires châtiments ? En vérité, à défaut du mot, la culture védique montre très bien la chose, et ce justement d'abord en ce qui concerne la parole. Ce qui est investi par une puissance divine, elle-même objectivation de la puissance performative du langage rituel (*vāg eva devāḥ*, disent les Brāhmaṇa, « les dieux ne sont que parole »), est tout aussi bien, vu d'un autre point de vue, ce qui est éminemment pur et protégé de tout contact avec le profane. La société des castes de l'Inde classique, proliférant sur la

<sup>36</sup> Il faudrait peut-être rattacher à cette guérison par la parole les derniers mots de Socrate, invoquant le dieu guérisseur au moment même de son agonie : « nous devons un coq à Esculape » (Platon, *Phédon*, 118a) : l'argumentation philosophique nous permet de prendre soin de notre âme et de la guérir de son fol attachement au corps ?

<sup>37</sup> Nous citons le syntagme védique à l'accusatif pour respecter le contexte de son énonciation. Il n'est jamais attesté au nominatif, contrairement à *hieròs lógos*, ce qui explique la dissymétrie dans notre manière de dénoter ces deux syntagmes.

<sup>38</sup> Voir G. Agamben (2009 : 72-73) : « Le dieu invoqué dans le serment n'est pas à proprement parler le témoin de l'assertion ou de l'imprécation : il représente, il *est* l'événement même du langage où les mots et les choses se lient indissolublement. »

hiérarchie des quatre *varṇa* védiques, en fournira des exemples indéfiniment démultipliés, allant jusqu'à faire de la personne même des brâhmanes, en charge du Veda, un objet d'interdiction pour les intouchables, tandis que le Veda, qui constitue la parole sacrée par excellence, est dès l'origine sévèrement défendue contre toute audition et tout apprentissage de la part des castes non *ārya*, les *śūdra*. Et même parmi la société *ārya*, on ne parle au *guru* qu'avec la main devant la bouche pour éviter de le souiller. La séparation à l'égard du monde, symbolisée par le départ en forêt du renonçant à son dernier stade (*saṃnyāsin*), coïncide avec l'efficacité magique maximale : dans l'épopée, les sages forestiers sont des individus que leur parfaite connaissance du Veda rend redoutables. Leur malédiction est sans appel. Néanmoins, quant au vocabulaire, l'Inde nomme principalement le franchissement initiatique de la barrière sacrée : ainsi le *dīkṣita*, c'est-à-dire le sacrifiant consacré, est intégré dans la sphère du divin par des rites de purifications, et comme tel est interdit de contact avec le commun des mortels, néanmoins c'est un état acquis et non originel. Le vocabulaire ne dit guère la coupure initiale mais plutôt son dépassement. Mais l'initié orphique, de la même manière, n'est-il pas gratifié par la vision et la présence de « Perséphone la chaste (ἀγνή) » (Lamelle d'or de Thurium, II A 1.6 Pugliese Carratelli), déesse pure entre toute ?

### 3) ἱερὴν ὄπα et *vācam iṣirām*

Néanmoins, à la place de λόγος, dans le syntagme ἱερὸς λόγος, on attendrait, pour que la correspondance étymologique et grammaticale avec le védique *vācam iṣirām* soit complète, le substantif \**ǵψ*<sup>39</sup>, voire la forme ὄπα, accusatif régulièrement issu du nom-racine indo-européen \**uokʷ-*, sur lequel repose également l'accusatif sanskrit *vācam*<sup>40</sup>. Le substantif ὄσσα, issu d'un dérivé synchronique de la même racine par ajout d'un suffixe alternant *-iēH₂/-iH₂*<sup>41</sup>, serait également acceptable. Or, le syntagme ἱερὴν ὄπα (accusatif), qui correspond parfaitement à *vācam iṣirām* (accusatif) sauf pour l'ordre des mots, est bien attesté, mais dans un contexte qui, à première vue, n'a rien à voir avec l'orphisme et ses rites, et semble

<sup>39</sup> Cf. *DELG* : 845, article \**ǵψ*.

<sup>40</sup> Cf. *EWAia* II : 539 (article *vāc-*).

<sup>41</sup> Cf. *DELG* : 845, article \**ǵψ*.

même nous tirer du côté de la muse épique, Homère. Voici en effet ce qu'aurait dit Homère, humilié par les habitants de Cumès :

ἔνθεν ἀπορνύμεναι κοῦραι Διὸς, ἀγλαὰ τέκνα,  
ἠθέλετ' ἔτην<sup>42</sup> κλῆσαι δῖαν χθόνα καὶ πόλιν ἀνδρῶν,  
οἱ δ' ἀπανηγάσθη ἱερὴν ὄπα, φῆμιν, ἀοιδῆν.

En repartant de là-bas (Smyrne), les filles de Zeus (les Muses), ses éclatants rejetons, voulaient proclamer divine une terre et une cité d'hommes ; mais voici que ceux-ci ont dédaigné la parole sacrée, la renommée, le chant<sup>43</sup>.

La gloire que confère un bon poète ne sera pas le lot de Cumès ! La cité restera citée d'hommes voués à la mort, ne participant même à l'immortalité divine par la perpétuité d'un verbe qui mérite d'être appris par cœur de génération en génération. La parole d'Homère, même chantant les héros, les hommes et leurs aventures profanes, était « sacrée » en ce qu'elle venait des Muses et portait un analogue de leur immortalité, qui est ce que les mortels peuvent espérer de mieux s'ils respectent la mesure de leur condition, du moins chez Homère. La « gloire impérissable » (κλέος ἄφθιτον, *śrávas ákṣitam*, syntagmes hérités d'un archétype commun *\*kléuos nd<sup>h</sup>g<sup>uh</sup>:itom<sup>44</sup>*) en cette vie vaut mieux qu'une éternité dans l'ombre moisie des enfers.

Cette occurrence du syntagme ἱερὴν ὄπα est certes, à notre connaissance, unique ; néanmoins, il est très peu vraisemblable que sa correspondance avec le syntagme védique soit fortuite. Car, tout comme l'adjectif ἱερός de son côté, l'accusatif ὄπα et, plus généralement, les dérivés de la racine *\*uok<sup>h</sup>*- sont déjà, par ailleurs, bien intégrés dans plusieurs syntagmes manifestement hérités malgré quelques changements dans l'ordre des mots et les thèmes des racines utilisées.

L'accusatif ὄπα est d'ailleurs déjà pris dans d'autres syntagmes d'origine vraisemblablement indo-européenne.

<sup>42</sup> Le duel est ici difficile à interpréter. Peut-être est-il dû au dédoublement du sujet κοῦραι Διὸς par l'apposition ἀγλαὰ τέκνα ? Ou bien à l'hendiadyn qui dédouble le complément d'objet direct de κλῆσαι, « une terre et une cité d'hommes » ?

<sup>43</sup> *Vita Homeri herodotea*, 180-182 J.-F. Kindstrand. Le rapprochement avec le syntagme védique est, à notre connaissance, inédit. Néanmoins, le *LfgE* attire déjà l'attention sur le syntagme grec : cf. article λόγος. En outre, l'épithète ἱερὴν peut s'appliquer aux trois substantifs qui suivent, ce qui nous ramène à des formules déjà rencontrées, notamment ἱερὴ ἀοιδή.

<sup>44</sup> Occurrences répertoriées par Rüdiger Schmitt (1968a : 337) : cf. RV I, 9, 7b-c ; du côté grec, on a Homère, *Illiade* IX, 413 ; Hésiode, fr. E 1, 5 Merkelbach ; Ion de Chios, fr. 7, 3 D. ; Ibykos, fr. 1, 47 Page ; Sappho, fr. 44. 4 Page. Cf. *Lfgre*.

On a ainsi *mahīm vācam* ≈ ὄπα μεγάλην<sup>45</sup>. Que l'on compare PS 16.59.8 = AV X, 7, 2, à propos du créateur du corps humain :

*hanvor hi jihvām adadhāt purūcīm adhā mahīm adhi śisṛaya vācam /  
sa varīvartti mahinā vyoman apo vasānah ka u cit pra veda //*

En effet, entre ses mâchoires, Il a placé la langue abondante, puis Il a fixé la puissante Parole. Il roule au firmament avec force, prenant les eaux pour habits. Qui donc le discerne ?

et Homère, *Iliade* III, 221 :

ἀλλ' ὅτε δὴ ὄπα τε μεγάλην ἐκ στήθεος εἶη  
καὶ ἔπεα νιφάδεσσιν ἐοικότα χειμερίησιν,  
οὐκ ἂν ἔπειτ' Ὀδυσῆϊ γ' ἐρίσσειε βροτὸς ἄλλος·  
οὐ τότε γ' ὦδ' Ὀδυσῆος ἀγασσάμεθ' εἶδος ἰδόντες.

Mais quand, de sa poitrine, il laissait sortir sa puissante voix et ses paroles qui tombaient ainsi que des flocons de neige en hiver, Ulysse n'avait plus aucun mortel qui l'égalât, et ce n'était plus tant pour sa beauté que, désormais, nous l'admirions.

Malgré la différence des contextes, nous avons dans les deux textes un éloge de la parole comme faculté essentielle de l'homme, capable de transformer un individu aux apparences de benêt en merveille de la nature. Celui qui parle bien détient une supériorité absolue tant sur les animaux dépourvus de langage que sur ses congénères malhabiles. Il s'agit d'un don divin.

L'association des verbes hérités de la racine *\*klu-*, qui signifie « entendre », et des substantifs issus de la racine *\*mok-*, quoique très naturelle d'un point de vue sémantique, se retrouve de part et d'autre de manière systématique, alors même que, en Grec, le verbe ἀκούω pourrait convenir, et semble ainsi elle-même héritée. Le verbe issu de *\*klu-* a alors un sens spécial, impliquant la renommée et la transmission de génération en génération plus que la simple audition. Par exemple, voici comment Pindare décrit son propre travail de poète, donnant la gloire à ceux qu'il chante en l'obtenant d'abord pour lui-même :

[...] ἀλλά με Πυθώ  
τε καὶ τὸ Περινναῖον ἀπύει  
Ἀλεύα τε παῖδες, Ἴπποκλέα θέλοντες  
ἀγαγεῖν ἐπικωμίαν ἀνδρῶν κλυτὰν ὄπα.

Mais Pythō et Pélinnéon et les enfants d'Aleuas m'appellent, voulant que je conduise pour Hippokléas une parole qu'on entende faire la louange des héros<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> À notre connaissance, ce rapprochement est inédit, tout comme le précédent. Nous reviendrons sur la parenté étymologique certaine entre *mah-ī-* et *μεγα-λ-* (cf. racine *\*megH<sub>2</sub>-*).

<sup>46</sup> Pindare, *Pythiques* X, 4-6.

Cette parole destinée à être entendue du public le plus large possible sort de la bouche du poète, mais elle vient en profondeur de l'Apollon de Delphes. Ce sont les dieux, en définitive, qui octroient toute gloire. Cet usage du terme est donc conforme à la citation pseudo-homérique où nous avons trouvé le syntagme ἱερὴν ὄπα. D'ailleurs, Homère associe déjà, sous le patronage de Zeus, le substantif ὄσσα, dérivé de la même racine que ὄπα, avec κλέος, terme signifiant « gloire » ou « rumeur » et issu de \**klu-*, le tout étant opposé au dire des mortels :

εἴμι γὰρ ἐς Σπάρτην τε καὶ ἐς Πύλον ἠμαθόεντα,  
νόστον πευσόμενος πατρός δῆν οἴχομένοιο,  
ἦν τίς μοι εἴπησι βροτῶν, ἦ ὄσσαν ἀκούσω  
ἐκ Διός, ἣ τε μάλιστα φέρει κλέος ἀνθρώποισιν.

Mon projet est d'aller à Sparte et à la Pylos des sables m'enquérir du retour de mon père longtemps absent, au cas où quelqu'un d'entre les mortels aurait quelque chose à me dire ou bien au cas où j'entendrais la voix venant de Zeus qui, plus que toute autre, porte la rumeur parmi les hommes (Homère, *Odyssée* II, 214-217).

Nous retrouvons le participe \**kluto-* associé à \**uok<sup>h</sup>*- dans le RV, quoiqu'alors ce soit le poète, et non plus le commun des mortels, qui entend, et que la parole soit ce qu'il reçoit et non plus ce qu'il donne :

*indrāvaruṇā yād ṛṣibhyo maṇṣāṃ vācō matīm śrutām adattam āgre /  
yāni sthānāny asṛjanta dhīrā yajñāṃ tanvānās tāpasābhy āpaśyam //*

Lorsque, au commencement, Indra et Varuṇa donnèrent aux Voyants l'inspiration et l'intelligence de la parole comme quelque chose d'entendu, les institutions que les sages produisirent à ce moment tout en étendant le sacrifice, de par ma ferveur ascétique je les ai vues (RV VIII, 59, 6) !

Le poète ne peut être entendu que s'il a d'abord lui prêté oreille : « Écoute, toi qu'on écoute ! Ce que je dis mérite créance »<sup>47</sup>, dit la déesse Parole (Vāc) au poète. En effet, dans verset RV VIII, 59, 6b que nous venons de citer, le participe substantivé *śrutā-* signifie assurément le savoir révélé transmis de génération en génération par voie orale, ce qu'on appellera plus tard, dans le brahmanisme, *śruti-*, mais cette audition pourvoyeuse de savoir, plus encore que celle qui relie le disciple au maître, fut celle des premiers Voyants qui ont perçu le corps sonore du Veda avec la totalité de ses différences internes. L'inspiration est l'audition d'une parole achevée depuis toute éternité. C'est pourquoi nous pouvons traduire ici *śrutām* comme une apposition qui glose la manière dont les premiers sages ont été instruits par les dieux, et non comme s'il s'agissait d'un savoir complémentaire non contenu

<sup>47</sup> RV X, 125, 4d : *śrudhī śruta śraddhivām te vadāmi //*

dans « l'intelligence de la parole » (*vacó matím*). Pour preuve, voici comment est décrit, encore dans le RV, l'homme sans inspiration :

*ádhenvā carati māyāyaiṣa vācam śusruvāñ aphalām aṇṣpām //*

Celui-ci pratique un art infécond, ayant entendu une parole sans fruit ni fleur (RV X, 71, 5c-d).

Nous trouvons encore, chez Hésiode, le verbe κλύω construit avec le substantif ὄπα, référant toujours à un être divin :

Σειρήνων τε λίγε|ι[α]ν [ὄπ]α κλύον·

Ils entendirent la voix aiguë des Sirènes (fr. 150, 55).

La reconstitution de ce fragment est validée par Euripide :

Ορ. ὦ Λοξία μαντεῖε, σῶν θεοπισμάτων

οὐ ψευδόμαντις ἦσθ' ἄρ' ἀλλ' ἐτήτυμος.

καίτοι μ' ἐσήει δεῖμα, μή τινος κλύων

ἀλαστόρων δόξαιμι σὴν κλύειν ὄπα.

ἀλλ' εὖ τελεῖται, πείσομαι δὲ σοῖς λόγοις·

ORESTE : Ô Loxias prophétique ! tu n'étais pas un devin de mensonges en tes oracles mais bien véridique, et pourtant la crainte m'envahissait que, entendant quelque malin génie, je ne crusse seulement entendre ta voix. Mais tout finit bien : j'obéirai à tes avis (*Oreste*, 1667-1670).

Ce texte atteste que le mot grec \*ὄψ s'est peu à peu spécialisé dans la parole prise en tant que voix venant des dieux par l'intermédiaire d'une prêtresse ou d'un prêtre possédés, et, comme telle, difficile à déchiffrer, si bien qu'il ne s'agit plus nécessairement de parole articulée. Cette spécialisation n'était pas présente au niveau indo-européen vu les parallèles védiques avec *vāc-*. En Grèce, l'accent est désormais mis sur la dimension physique de la voix et sur le mystère qu'elle recèle. L'inarticulation devient signe d'un excès de sens et non d'un défaut. Voici, en effet, comment Euripide relate l'empoisonnement d'une colombe dont la mort, signe de malheur encore jamais vu, sème l'effroi jusque chez les devins :

ἦ δ' ἔζετ' ἔνθ' ὁ καινὸς ἔσπεισεν γόνος

ποτοῦ τ' ἐγέυσατ' εὐθὺς εὐπτερον δέμας

ἔσεισε κάβάκχευσεν, ἐκ δ' ἔκλαγξ' ὄπα

ἀξύνετον αἰάζουσ'·

Mais une [des colombes] se posa où le jeune fils [de Xouthos] avait vidé sa coupe [empoisonnée] et goûta la boisson. Aussitôt son corps bien pourvu de plumes se mit à trembler et fut pris de fureur bachique ; en guise de plainte elle jeta un cri déchirant, incompréhensible [même aux augures] (Euripide, *Ion*, 1201-1204).

Ainsi la voix des dieux se fait entendre par l'intermédiaire des animaux. Son



incompréhensibilité est le gage de sa transcendance. Elle a valeur oraculaire<sup>48</sup>. Cette valeur du terme ὄπα peut nous rapprocher du poète Orphée en tant que ce dernier avait la réputation de pratiquer la divination et de s'exprimer par énigmes (cf. Platon, *Phédon*, 69c). Mais quel rapport établir entre la divination delphique et les charmes de pluie que nous présente le Veda sous le syntagme *vācam iṣirām* ? Il n'est guère raisonnable d'assimiler l'annonce cryptée du passé et de l'avenir par le dieu qui siège au centre du monde avec les prières des mortels en quête de guérison pour maintenant et pour l'outre-tombe. Ce n'est donc peut-être pas par hasard que l'orphisme, ne conservant fidèlement d'Orphée que les rites initiatiques et délaissant peu à peu le chant improvisé, a préféré l'expression *ιερὸς λόγος* à *ιερὴν ὄπα*. Certes, sur la forme, *ιερὴν ὄπα* est un pur syntagme hérité des poètes indo-européens en charge de la relation avec les dieux, mais en Grèce il s'est peu à peu restreint à une voix divine excédant tout rituel ou se perdant au contraire dans une gloire profane parmi les mortels.

#### 4) La double structure \*ὄψ / λόγος

##### a. La voix et la raison

Certes, on pourrait se contenter d'affirmer que le substantif \*ὄψ (nominatif de ὄπα) n'était déjà plus vivant à l'époque d'Homère puisqu'on ne trouve attesté que l'accusatif, le datif et le génitif, et que, par conséquent, il a été remplacé par λόγος — qui a, approximativement, le même sens — dans le syntagme *ιερὴν ὄπα* à l'époque de la rédaction des premiers livres orphiques (V<sup>e</sup> s. av. J.-C. ?), d'où la formule récurrente et caractéristique *ιερὸς λόγος*. Mais, en grec même, sans doute dès la fin du VI<sup>e</sup> av. J.-C. alors que le terme λόγος apparaît chez Héraclite, il y a bien plutôt un rapport sémantique de contraste et de complémentarité synchronique entre λόγος et \*ὄψ, et non de substitution diachronique. Davantage, nous affirmons ici que si l'orphisme a choisi le terme λόγος dans son syntagme emblématique, c'est

<sup>48</sup> On a ainsi chez Euripide, à propos de l'Apollon pythique : *κεῖνος δὲ δυσξύμβλητον ἐξήνεγκ' ὄπα*. (« Celui-ci a proféré un cri difficile à interpréter », fr. 1132, 10). L'association du verbe φέρω, issu de la racine \**bher-*, quoiqu'ici pris en son thème du parfait, avec a ὄπα des analogues en védique. Par exemple, en AV V, 20, 11c (déjà cité *supra*), voici comment on encourage un tambour de guerre à résonner : *vāgīva māntram prá bharasva vācam [...]* / (« Comme celui qui, doué de langage, profère une formule magique, porte ta voix en avant ! »).

précisément pour se démarquer du terme \*ὄψ qui ne convenait plus à son projet littéraire et sotériologique, et donc, au moins dans une certaine mesure, pour assumer ce qui allait devenir « raison » dans la philosophie naissante. En disant λόγος, l'orphisme voulait dire « non-\*ὄψ » ; la substitution avait une fonction signifiante.

Nous voyons entre λόγος et \*ὄψ une double opposition, quand du moins ces mots se trouvent au voisinage l'un de l'autre. Tout d'abord λόγος est principalement un discours intérieur, tendant à se confondre avec la pensée rationnelle, tandis que \*ὄψ signifie une voix qui demande à être interprétée pour produire du sens. Euripide joue consciemment sur cette opposition qui n'exclut aucune simultanéité :

αἰνῶ δ' ὃς ἡμῖν βίοντον ἐκ πεφυρμένον  
καὶ θηριώδους θεῶν διεσταθμήσατο,  
πρῶτον μὲν ἐνθεῖς σύνεσιν, εἶτα δ' ἄγγελον  
γλώσσαν λόγων δούς, ὅστε γινώσκειν ὅσα [...]

Je célèbre Celui d'entre les dieux qui soumit à un ordre notre vie jusqu'alors confuse et bestiale en nous donnant d'abord l'intelligence, puis la parole messagère de nos réflexions (λόγων), si bien que la voix (ὅσα) est devenue pour nous chose compréhensible<sup>49</sup>.

Ἰπ. ὃ γὰρ μῆτερ ἡλίου τ' ἀναπτυχαί,  
οἶον λόγων ἄρρητον εἰσήκουσ' ὅσα.

HIPPOLYTE : Ô Terre-Mère et vous, libres regards du Soleil ! de quels discours ai-je donc entendu le son interdit à toute voix<sup>50</sup> !

Certes Orphée n'est pas dépourvu de voix selon la légende. Au contraire, d'après un ἱερός λόγος pythagoricien, il est fils de la Muse « à la belle voix » (Calli-opè), laquelle fait résonner jusque dans son nom le vieux mot homérique<sup>51</sup>. Et pour cause, par sa voix Orphée pouvait *mettre en mouvement* (cf. racine \*Heḡs-H<sub>1/2</sub>-, prise dans le sens de « mettre en violemment en mouvement ») à sa suite les bêtes féroces, les arbres ordinairement enracinés et même les rochers<sup>52</sup>. Et ce mouvement était signe de joie. Si donc une voix fut incitative et invigorante, ce fut bien la sienne : il avait même, grâce elle, charmé le portier des enfers pour tenter de ramener à la vie son Eurydice bien aimée. Le retour à la vie peut être le paradigme de cette mise en mouvement hors norme. Mais le chant d'Orphée a ceci de spécifique qu'il peut donner lieu à une exégèse rationnelle qui fonde des pratiques

<sup>49</sup> Euripide, *Suppliantes*, 202-205.

<sup>50</sup> Euripide, *Hippolyte*, 601-602.

<sup>51</sup> Ὀρφεὺς ὁ Καλλιόπας : Jamblique, *Vie de Pythagore*, 148.18. Timothée, dans les *Perses*, 234-236, confirme cette filiation, ainsi que l'hymne à Dèmèter du Papyrus de Berlin 4[B 21] Colli, v. 2 (II<sup>e</sup> s. av. J.-C.).

<sup>52</sup> Cf. Euripide, *Iphigénie à Aulis*, 1211-1214 (4 [A 21] Colli) et *Bacchantes*, 560-564 (4 [A 22] Colli).

rituelles et des espérances eschatologiques cohérentes. Orphée n'est-il pas censé avoir fondé les Mystères<sup>53</sup>, et les fondateurs de ceux-ci ne parlaient-ils pas par énigmes nécessitant une interprétation pour faire sens ? En effet, dans le *Phédon* où abondent les allusions à la tradition orphique, Socrate déclare :

Et peut-être enfin la pensée (φρόνησις) est-elle un moyen de purification. Il se pourrait que ceux qui ont établi à notre intention les rites initiatiques ne soient pas, de fait, des gens de peu de valeur, mais qu'en réalité, et depuis longtemps, ce soit là le sens de ce qu'ils disent par énigme (αἰνίττονται) : quiconque arrive dans l'Hadès sans avoir été admis aux Mystères et initié sera couché dans le borborygme ; mais celui qui aura été purifié et initié partagera, une fois arrivé là-bas le bonheur des dieux<sup>54</sup>.

C'est sans doute pourquoi on trouve, dans le *Papyrus de Derveni*, le terme de λόγος (XXV, 11)<sup>55</sup> sans que l'on puisse préciser immédiatement s'il s'agit de la théogonie versifiée d'Orphée ou du discours en prose du commentateur qui prend cette dernière comme une allégorie cosmologique. Mais il ne s'agit pas d'une équivocité accidentelle. Le λόγος désigne, en fait, le sens profond du chant orphique tel que le dégage le commentaire en usant d'arguments aussi bien physiques que philologiques, alors que la voix poétique, pour dire la même chose, userait plutôt de métaphores. Cette opposition recouvre celle des verbes εἰπεῖν et λέγειν présente dans la col. VII, 2/6 déjà citée *supra*. La théogonie ne devient [*hieròs*] *lógos* qu'à la condition d'être interprétée de manière à pouvoir expliquer le but et les mécanismes du rite initiatique, ce que fait précisément l'auteur du *Papyrus de Derveni*. Le sens du poème dégagé par une méthode rationnelle d'exégèse a lui-même une portée rationnelle dans la mesure où il implique que tout ce qui est a été produit est habité en secret par la puissance et la pensée d'un dieu unique qui en garantit l'harmonie (en l'occurrence, Zeus identifié à l'air). Cette harmonie se traduit par la constance d'un système causal à travers toute la nature, lequel sera mobilisé pour expliquer comment le rite iniatique atteint son but<sup>56</sup>. L'allégorie conduite rationnellement permet de se libérer des particularités

<sup>53</sup> Cf. Aristophane, *Grenouilles*, 1032-1033 : « Orphée nous enseigna les initiations et à nous abstenir de meurtre, et Musée les oracles et la guérison des maladies. »

<sup>54</sup> Platon, *Phédon*, 69c.

<sup>55</sup> « Or, il le fabriqua de façon à ce qu'il vienne à l'être avec les qualités et une grandeur qui font l'objet d'une description détaillée au début du discours. » Nous reprenons ici l'interprétation de Fabienne Jourdan dans son édition et sa traduction du *Papyrus de Derveni* (2003 : 140). Bernabé 2007 voit là une référence exclusive au Commentaire, mais ce commentaire ne prétend pas apporter un autre savoir que celui véhiculé secrètement par le poème.

<sup>56</sup> Voir Betegh 2004 : 360.

mythologiques pour envisager la nature en général, y compris notre propre âme, comme un ensemble d'êtres soumis aux mêmes lois. Ce faisant, contre tout ritualisme extérieur, l'exégèse rationnelle pratiquée par l'initié devient la condition du salut religieux. Derrière la diversité apparente des noms et des figures de dieux, derrière leur violence sans remord, l'initié doit retrouver un même principe immanent, une même nature naturante capable de produire un ordre assimilable par son intellect, articulant tous les phénomènes s'offrant à lui. Et, pour cela, il doit inférer ce qui n'est pas dit à haute voix à partir des marges du texte, à partir des traits qui ne sont pas considérés comme signifiant par le commun des mortels. Il doit voir des signes là où le profane subit des silences, découvrir que les synonymes n'en sont pas et que les sonorités rapprochent des mots qui semblaient mutuellement étrangers dans le cadre des conventions ordinaires. Le commentateur qui fait œuvre initiatique ne dit rien sur le monde en son nom propre puisque son interprétation est censée être la seule qui soit fidèle à l'intention première du poète et de ses Muses ; il ne fait que déployer au grand jour un verbe qui le précède. Ses ajouts ne sont que des compléments réparateurs. Le mystère dont la connaissance sauve, avant d'être l'au-delà du langage, se donne d'abord comme la plénitude de sens insoupçonnée que le langage abrite. C'est pourquoi l'étymologie — ainsi qu'en témoigne encore certaines vaticinations étymologiques de Socrate censées, malgré leur ironie, avoir été inspirées par les Mystères<sup>57</sup> — constitue un des modes privilégiés de cette rationalité herméneutique. Il s'agit de restituer la forme primitive des mots, qui est aussi leur forme authentique, seule susceptible de laisser transparaître leur sens véritable. Dans l'orphisme tout comme dans l'ésotérisme upanişadique, l'initiation immortalisante ne s'effectue que par un accès aux formes véritables de la parole, tant sur le plan du signifié que sur le plan du signifiant. L'homme qui se remémore le dieu latent en lui-même doit aussi découvrir la langue

---

<sup>57</sup> Cf. Platon, *Cratyle*, 413a : « SOCR. : Mais, Hermogène, moi qui me suis attaché au problème [de l'étymologie de *dikaion*, « le juste »] et qui ai obtenu toutes ces informations dans les Mystères, j'ai appris que ce *juste* est aussi la cause (*aition*) ; la cause, c'est le pourquoi (*di'ho*) quelque chose se naît : voilà pourquoi, disait quelqu'un, il est correct de donner ce nom en propre à la cause. » La cause par excellence, c'est sans doute Zeus, et l'on sait que dans l'orphisme il est toujours accompagné de Dikè, la Justice. Il est tentant de faire le rapprochement entre ce passage ainsi que *Cratyle*, 396b (étymologie de Kronos à partir de *noûs*, « l'intellect ») et le *Papyrus de Derveni*, par exemple col. XIV, 6-10 : « Après avoir donné le nom de Kronos [« Celui-qui-frappe »] à l'Intellect qui frappe les particules les unes contre les autres, le poète (Orphée) dit que celui-ci « fit quelque chose de grand » à Ouranos : ce dernier, en effet, se vit dépossédé de la royauté. Et Kronos est le nom qu'il lui donna à partir de cette action ; et pour les autres choses, il procéda selon le même principe (κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον). »

pure, seule capable de le dire. Si la lecture ésotérique de la cosmogonie orphique proposée par le *Papyrus de Derveni* tend à rassembler les divers dieux anthropomorphes de la religion civile en un Zeus unique dépassant les bornes de l'imagination<sup>58</sup>, fût-ce par l'identification à quelque élément naturel sensible tel que l'Air ou le Feu du soleil qui pourra néanmoins aussi constituer la substance de l'âme<sup>59</sup>, comment ne pas faire le rapprochement entre le *ἱερός λόγος* orphique et l'hénothéisme qui s'élabore au terme du Veda, c'est-à-dire dans les Upaniṣad ? En effet, celui-ci fait du psychisme individuel, l'*ātman*, l'objet d'une quête singulière et en même temps une voie d'accès à l'intériorité de tout ce qui est. En ordonnant le chaos du poème qui chante les origines, l'interprète imite Zeus qui, digérant l'univers pour le soumettre à sa Mètis (« sagesse »)<sup>60</sup>, clôt ce même poème ; l'interprète donne un centre au poème comme Zeus en donne un à l'univers pour en faire un monde. La rédaction d'un commentaire est donc un exercice spirituel nécessaire, qui prépare l'initié à fusionner avec le centre ontologique dont son discours montre la nécessité<sup>61</sup>.

<sup>58</sup> Cf. *Papyrus de Derveni*, XXI, 6 : « “Aphrodite la céleste”, “Zeus”, “jouir des plaisirs d’Aphrodite”, “jaillir”, “Persuasion”, “Harmonie”, tels sont les mots utilisés pour désigner le même dieu. »

<sup>59</sup> Cf. *Papyrus de Derveni*, col. XXIII, commenté dans Jourdan 2003 : 94-96 et 103. Cf. L. Brisson 2003a : 11. Diogène d’Apollonie (fr. 1DK) avait déjà pris l’air comme symbole de la consubstantialité de l’âme humaine et du monde.

<sup>60</sup> Cf. Théogonie du *Papyrus de Derveni*, 20-30 reconstruite selon les conjectures de M. L. West (1983 : 114-115), trad. L. Brisson : « Et un beau jour Zeus avala, suivant ce qu’il lui était permis de faire, le principe de vie du dieu (Phanès-Protogonos), le roi vénérable (?) ; puis à lui tous les immortels adhèrent. [...] Après les avoir tous cachés, de nouveau à la lumière qui cause une grande joie, hors de son cœur saint, il les ramena, accomplissant de terribles exploits. » Il faut rapprocher cette intériorisation et cette digestion sapientiale de l’hymne arharvaṇique AV XI, 6 au *brahmacārin*, l’étudiant qui apprend par cœur le Veda : « Le Novice circule avec sa bûche, enflammé, vêtu de peau d’antilope noire, initié, portant une longue barbe. En un instant il se rend de l’océan oriental à l’océan occidental ; il contracte et absorbe tous les mondes ; il ne cesse à chaque instant de les appeler à lui //5//. [...] Le maître du Novice, ce sont la Mort et Varuṇa (dieu du centre du monde) ; les tiges et le lait [rituels], c’est Soma //14 //les plantes, ce qui fut et ce qui est, le jour et la nuit, le Grand Arbre, l’année et les saisons sont issus du Novice //20//. » Pour une reconstruction plus sobre, exclusivement basée sur le Papyrus de Derveni, cf. Bernabé 2005 : 12 F.

De même, en BĀU III, 9, 26, l’ascète est celui qui devore le monde, le mettant à cuire dans son feu sacrificiel intérieur.

<sup>61</sup> Voir Fritz Graf (2007: 176) : « Accordingly, *hieroi logoi*, "sacred stories" or "sacred texts" (a phrase that the Christian fathers used of their holy scriptures) implicitly comprise authoritative, canonical writings in which the central beliefs and history of religion were set down. By this reckoning, neither Greek nor Roman "mainstream" religions could be said have real *hieroi logoi*. Their religions, which focused much more on the correct performance of certain acts such as sacrifice ("orthopraxy") than on correct belief ("orthodoxy") had neither any need nor any desire to record what a person was supposed to think or to feel (cf. les Mystères qui suscitent un certain *pathos* chez l’initié : Aristote, *Sur la philosophie*, fr. 15) as he or she practiced its rituals. »

Ainsi le *ἱερός λόγος* orphique ne se contente pas de contenir des histoires extraordinaires, voire scandaleuses, sur les dieux<sup>62</sup>, qui seraient ignorées du grand public<sup>63</sup>. Il tente de rendre raison des poèmes traditionnels attribués à Orphée en montrant que ces derniers ne disent pas autre chose que ce qui est conforme à la raison, c'est-à-dire ce qui est. L'interprétation procède rationnellement et manifeste une rationalité cachée. La raison est ici tant résultat que méthode. Le mythe devient ainsi une mythologie, apte à justifier la condition et la pratique religieuse actuelle des hommes, tel le *λόγος* dont Platon indique l'existence dans le *Ménon* (81b) dans un contexte qui rappelle les Mystères, juste au moment où il introduit l'hypothèse de la réminiscence<sup>64</sup>. Ce *λόγος* est donc aussi une véritable doctrine sur l'immortalité de l'âme et sur sa destinée aux deux extrémités de la vie terrestre, cette doctrine étant à son tour fondée sur l'interprétation de mythes tels que la création de l'homme à partir des cendres des Titans foudroyés par Zeus après leur attentat contre Dionysos-Zagreus (l'intellect de l'homme, n'est-ce pas la part divine, dionysiaque, qui sommeille en lui ?)<sup>65</sup> :

Il faut croire vraiment à ces antiques et saintes doctrines (τοῖς παλαιοῖς τε καὶ ἱεροῖς λόγοις) qui nous révèlent que l'âme est immortelle, qu'elle est soumise à des juges et subit de très lourds châtements quand elle s'est éloignée du corps<sup>66</sup>.

Il ne serait donc pas exagéré de soutenir que le *λόγος* argumentatif qui allait devenir l'emblème de la philosophie s'est forgé dans l'orphisme. Car, comme il s'agit, à travers le *ἱερός λόγος*, de fonder des pratiques cultuelles en montrant qu'elles répondent à des archétypes mythiques dont la réalité, en vertu de l'allégorie physique ou métaphysique, n'est pas confinée au chaos des origines mais vaut en tout temps et en tout lieu et peut ainsi valoir comme principe objectif d'ordre, la raison mise en œuvre par l'herméneutique orphique ne saurait se confondre avec

<sup>62</sup> Cf. Isocrate XI, 38-39 (4 [A 54] Colli).

<sup>63</sup> Cf. Platon, *Eutyphron*, 6b : « EUTH. : Oui, Socrate (Kronos a castré Ouranos et Zeus a enchaîné Ouranos) ; et il y a des choses encore plus surprenantes que le vulgaire ne connaît pas. [...] Je pourrais, si tu le souhaites, te raconter, moi, sur l'histoire des dieux, quantité d'autres choses que tu seras, toi, abasourdi d'entendre. »

<sup>64</sup> Juste avant de citer Pindare pour justifier son hypothèse de la réminiscence et donc de l'immortalité de l'âme, Platon parle des « prêtres et prêtresses » (*ἱερεῖς*), qui ont le souci de « rendre compte (*δίδουαι λόγον*) de ce qu'ils font » (Platon, *Ménon*, 81b).

<sup>65</sup> Brisson 1992 souligne que ce mythe n'est attesté de manière explicite que tardivement, chez le néoplatonicien Olympiodore. Mais, outre que cette position est sujette à débats (voir Bernabé Pajares 2002), on doit supposer des mythes équivalents sinon identiques dès la Grèce archaïque.

<sup>66</sup> Platon, *Lettre VII*, 335a. Sur les « antiques traditions » rapportées à un contexte orphique, cf. *Phédon*, 70c.

une simple faculté individuelle de synthèse et de classification des données sensorielles. Sa spontanéité est l'expression, au niveau de l'âme individuelle, d'un fondement réel, constitutif de l'être même de ce qui est. La raison humaine peut fournir des explications légitimes des faits car elle se déploie en harmonie avec une Raison cosmique qui dicte à chaque chose ce qu'elle doit être, ce que c'est que d'être, et dans quelles circonstances elle doit advenir. Héraclite en est sans doute le meilleur exemple. En effet, nous retrouvons chez lui l'opposition du terme λόγος comme structure rationnelle du discours et d'un terme dérivé de la racine \**uok*<sup>67</sup>-/\**uek*<sup>68</sup>-, ἔπος (= sanskrit *vacas*-), ce dernier terme évoquant la simple manifestation orale du discours :

τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπίροισιν εἰκόσασιν, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγέσθαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὐδόντες ἐπιλανθάνονται.

Alors que ce discours (λόγος) [que je prononce] est toujours la vérité même, les hommes se montrent aussi stupides avant de l'avoir entendu qu'après l'avoir entendu pour la première fois. Car, bien que toutes choses surviennent selon ce discours, ils se comportent de la même manière que des personnes dépourvues d'expérience lorsqu'ils font l'expérience de paroles (ἐπέων) et d'actes tels que ceux dont, moi, j'use au fur et à mesure pour distinguer chaque chose selon sa nature et expliquer quelle elle est. Quant aux autres hommes, tout ce qu'ils font leur demeure caché bien qu'ils soient éveillés, tout comme ils oublient ce qu'ils font lorsqu'ils dorment (Héraclite, fr. 1 DK)<sup>67</sup>.

Kirk (1954 : 35) a tort de refuser ce type de traduction qui subjective à la fois le *lógos* initial et les actes et paroles évoqués dans la deuxième strophe. En particulier, la comparaison avec l'Inde rend tout à fait plausible la construction non prédicative du participe dans le syntagme initial τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος, ce qui implique du même coup qu'on peut aussi y rattacher ἀεὶ en le soustrayant au verbe conjugué de la proposition principale γίνονται. Certes, une proposition du type ὁ λόγος ἔστι ne signifie pas « le *lógos* est vrai », mais Kirk manque la valeur spécifique du participe en grec. Non seulement Hérodote (I, 95) connaît un usage parallèle du participe ἐόντα associé à λόγον pour signifier « un discours vrai »<sup>68</sup>,

<sup>67</sup> C'est sans doute à ce fragment que pense G. Agamben lorsqu'il écrit (2009 : 111) : « La philosophie commence au moment où le parlant, contre la *religio* de la formule, met résolument en cause le primat des noms, quand Héraclite oppose *logos* à *epea*, le discours aux paroles incertaines et contradictoires qui le constituent, ou quand Platon, dans le *Cratyle*, renonce à l'idée d'une correspondance exacte entre le nom et la chose nommée, et, en même temps, rapproche onomastique et législation, expérience du logos et politique. »

<sup>68</sup> Cf. Hérodote I, 95 : Ὡς ὃν Περσέων μετεξέτεροι λέγουσι, οἱ μὴ βουλόμενοι σεμνοῦν τὰ περὶ Κῦρον ἀλλὰ τὸν ἐόντα λέγειν λόγον, κατὰ ταῦτα γράψω, ἐπιστάμενος περὶ Κύρου καὶ τριφασίας ἄλλας

mais cette construction participiale absolue du verbe *\*H<sub>1</sub>es-*, « être », en contexte discursif, est solidement ancrée dans les langues indo-européennes puisqu'on la retrouve en Inde, dans la strate la plus ancienne du RV :

*svijñānām cikitūṣe jānāya śac cāsac vācasī paspṛdhāte /  
tāyor yāt satyām yatarād fñyas tād ít sómo 'vati hānti āsat //*

L'homme attentif est capable de faire cette importante distinction : la parole vraie et la parole fausse sont en compétition. Celle des deux qui est vraie, celle qui est la plus correcte, c'est celle-là que Soma favorise, tandis qu'il détruit la fausse (RV VII, 104, 12)<sup>69</sup>.

Si le discours ou la parole « qui est » (cf. héritage du participe présent de la racine *\*H<sub>1</sub>es-* : *sāt* < *\*H<sub>1</sub>s-nt-s* ; *āsat* < *\*ñ-H<sub>1</sub>s-nt-s* ; ἔόντος < *\*H<sub>1</sub>s-ont-os*) se révèle vrai plutôt que simplement prononcé, c'est que le discours n'est jamais une simple description des faits du monde, un étant se tenant en face d'autres étants dans une mutuelle extériorité, ni même une loi régissant les seuls rapports entre des choses qu'il n'aurait pas créées, mais constitue la substance même des êtres. La comparaison avec le Veda a ici le mérite de confirmer linguistiquement la construction grammaticale d'Hérodote, mais ce en un contexte spéculatif et non factuel et trivial : comme nous allons le voir par la suite, le Veda, grâce à la notion de *bráhman*, peut nous réapprendre à penser un discours intrinsèquement substantiel, voire norme de toute substantialité, recevant sa vérité ou sa fausseté d'une adéquation strictement interne, et non plus un discours mimétique comme le veut la tradition platonicienne. La distinction entre l'être de l'image propositionnelle et sa vérité, établie dans le *Sophiste*, n'est pas la seule possibilité de pensée, et certainement pas celle d'Héraclite.

Ce fragment difficile, dans sa deuxième phrase, vise sans doute ceux qui ont entendu le discours d'Héraclite, mais pour qui cela est resté un vain cliquetis de mots, sans aucune intériorisation. Cette audition sans entente, voire sans entendement, nous renvoie à nouveau du côté de l'Inde, à propos du Soi, objet de la connaissance suprême :

*śravaṇāyāpi bahubhir yo na labhyaḥ śṛṇvanto 'pi bahavo yaṃ na vidyur /  
āścaryo vaktā kuśalo 'sya labdhāścaryo jñātā kuśalānuśiṣṭaḥ //*

Ce qui, pour beaucoup, ne se laisse pas même saisir par l'ouïe ; ce que, même en entendant [des leçons], beaucoup ne sauraient comprendre, merveilleux celui qui l'énonce [à d'autres] ! Habile

---

λόγων ὁδοὺς φῆναι (« J'adopterai dans mon récit l'opinion de certains Perses, qui cherchent moins à glorifier Cyrus qu'à dire la vérité, bien que je connaisse trois autres versions de cette histoire. »)

<sup>69</sup> On trouvera des usages analogues en RV V, 12, 4d et RV IV, 5, 14d.



homme celui qui le reçoit ! Merveilleux, qui le comprend, instruit par un homme habile (KāthU II, 7) !

Ces auditeurs malhabiles sont le vivant exemple de ce que, face à la parole héraclitéenne, « il n'est pas possible d'entendre et en même temps d'apprendre » (*Papyrus de Derveni*, col. XX, 2). Leur vie et leur pensée n'a pas été changée radicalement. Ce ne fut en aucun cas une expérience décisive, et ils ont continué à se conduire en insensés. Ils ont entendu des sons pareils à ceux qu'Héraclite utilise pour s'exprimer (ἐπέων), vu des gestes (ἔργων)<sup>70</sup>, mais ces sons et ces gestes ont été pour eux vides de vérité. Ce qui est parvenu jusqu'à leur esprit n'était pas vraiment le discours d'Héraclite. Ils ont glissé sur la surface de l'énigme, incapables de s'élever jusqu'au sens caché. Ils n'ont pas entendu le Discours en tant que principe cosmique, mais seulement un éphésien en train de parler. Ils sont restés enfermés dans leur particularité comme des rêveurs. Or, le discours authentique qui constitue ce qui est comme il l'est, Héraclite l'a déposé en offrande dans le temple d'Artémis (εἰς τὸ τῆς Ἀρτέμιδος ἱερόν) après l'avoir mis par écrit<sup>71</sup>. L'œuvre d'Héraclite mérite donc à bon droit le titre de ἱερός λόγος, et comme tel ne se manifeste dans sa plénitude que par un travail d'interprétation. C'est pourquoi le *Papyrus de Derveni* compare explicitement Héraclite à un [ἱερο]λόγῳ (col. IV, 1. 6), c'est-à-dire à quelqu'un « qui prononce un discours sacré », si toutefois nous acceptons la restitution de Janko et Betegh 2004 : 10<sup>72</sup>.

<sup>70</sup> Ces « gestes » ou « actes » sont difficiles à identifier. Il faut néanmoins rappeler qu'Héraclite semble avoir enseigné par l'intermédiaire de paraboles concrètes, frappant les esprits par son laconisme plus encore que par ses paroles. Ainsi, Plutarque nous montre le philosophe en train d'agiter en silence le cycéon mystique devant ses concitoyens pour leur enseigner comment rétablir la concorde dans la cité : c'est par le mouvement continu des parties que l'unité de l'ensemble se conserve, dans la cité comme dans le monde (*Moralia*, 511b = *Du bavardage*, 17). Et Diogène Laërce nous le présente assis au temple d'Artémis en train de jouer avec des enfants, dédaignant la compagnie de ses concitoyens corrompus (IX, 2). C'est peut-être à ces gestes pédagogiques qu'Héraclite fait lui-même allusion lorsqu'il déclare : « Penser est la suprême excellence, et la sagesse c'est dire (*légein*) des choses vraies et agir (*poieîn*) selon la nature, en apprenant selon la nature » (fr. 112 DK).

<sup>71</sup> Diogène Laërce IX, 5.

<sup>72</sup> La traduction du passage d'après Betegh (2004 : 11) pourrait être la suivante : « N'est-ce pas de ces choses que le monde tient son ordre ? De la même manière Héraclite... renverse ce qui est privé [pour en faire ?] le commun. Lui qui parle comme quelqu'un qui tient un discours sacré, dit : "Le soleil, par nature, a la largeur d'un pied humain, ne transgressant pas ses limites. S'il les outrepassait, les Éryrnies, auxiliaires de Justice, le débusqueraient. " » Certes d'autres restitutions possibles : Kouromenos *et alii* (2006 : 69) proposent [ἀστρο]λόγῳ, et Jourdan (2003 : 4) [μυθο]λόγῳ. En tout cas le terme ne saurait être péjoratif étant donné la réappropriation du discours héraclitéen menée par l'auteur du *Papyrus de Derveni* à la colonne XX (cf. fr. 17 et 55 DK). En outre le fragment d'Héraclite cité par le *Papyrus* ne fournit en réalité aucune information astronomique particulière ni ne raconte le moindre événement. Il se contente de mettre en évidence l'unité rationnelle du monde en donnant une portée cosmologique à la notion, ordinairement

La traduction globale du fragment 1 d'Héraclite que nous proposons ici n'est néanmoins pas la seule possible, et une telle plurivocité correspond sans doute à l'intention même d'Héraclite. Chaque phrase admet plusieurs combinaisons syntaxiques, à condition que l'on conserve une certaine cohérence parmi celles retenues. On pourrait donc aussi proposer, en objectivant ce qui était tout à l'heure pris en un sens subjectif :

Le Discours, alors même qu'il est précisément ce discours [que je tiens], les hommes se montrent à chaque fois incapables de le comprendre, que ce soit avant de m'avoir entendu ou après m'avoir entendu. Car, bien que toutes choses surviennent selon ce Discours, ils ressemblent à des gens qui n'en auraient pas l'expérience alors même qu'ils font l'expérience de paroles et de faits tels que ceux que j'expose, distinguant chacun d'entre eux selon sa nature et expliquant quel il est. Quant aux autres hommes, tout ce qu'ils font leur échappe bien qu'ils soient éveillés, tout comme ils oublient ce qu'ils font lorsqu'ils dorment.

Ici, au lieu de prendre ἀξύνετοι et ἀπειροίσι dans l'absolu, nous construisons ces adjectifs avec le terme λόγος exprimé ou sous-entendu, ainsi que le fait Aristophane, à propos du discours mystérique (*Grenouilles*, 1052 ; cf. 14 [A 9] Colli et son commentaire). Notre fragment insisterait alors sur le fait qu'Héraclite, dans son discours, ne mentionnent que les faits familiers de tout un chacun, ceux-là même qui surviennent d'après le Logos universel. Les mots mêmes qu'il emploie sont ceux que l'on peut trouver dans la bouche de n'importe quel Grec, en sorte qu'on pourrait presque dire qu'il ne fait que rapporter les paroles des autres. Mais, malgré cette expérience quotidienne de la manifestation du Logos, qui est tout aussi bien expérience de l'audition du discours d'Héraclite, les hommes n'ont pas l'expérience du Lógos lui-même, tel Homère qui n'a pas su reconnaître les poux dont des pêcheurs lui parlaient par énigme : ils ne voient pas l'unité harmonique du devenir qui survient à travers la tension des contraires, dont ils sont pourtant quotidiennement affectés. Ils sont donc comme des non-initiés, qui peuvent entendre les paroles des Mystères sans en soupçonner le sens profond. Lors d'une première audition, le discours d'Héraclite ne leur apprend rien de nouveau et ne fait que redoubler leur expérience superficielle. Mais, s'ils font un effort pour interpréter les sentences énigmatiques, ils finiront peut-être par saisir les paroles et les faits rapportés par Héraclite valent par leur confrontation abrupte, tirant de ce heurt même l'explication de leur nature intime. En ce sens, cet effort ne vaudra pas en ce

---

strictement humaine, et donc en un certain sens « privée », de justice. La solution de Betegh nous semble donc la plus vraisemblable. *Contra Jourdan* 2003 : 33.

qu'il débouche sur une improbable résolution des énigmes, mais par la prise de conscience qu'il implique. Héraclite peut nous aider à faire l'expérience d'une articulation paradoxale au sein du phénomène, mais il ne nous fera jamais le récit de quelque mythologie inouïe. Le monde qu'il nous dévoile est le nôtre. Et ceux qui, en refusant le discours d'Héraclite, veulent faire l'économie du dévoilement de ce qu'ils croient bien connaître, sont condamnés à l'enfermement dans un monde particulier tels des dormeurs en plein songe ou des somnanbules. Le discours d'Héraclite garde donc cachée sa signification au premier abord, mais moyennant une sorte d'initiation, on peut le comprendre. En tout cas, l'opposition entre τὸν λόγον et ἐπέων subsiste.

Héraclite n'est d'ailleurs pas le seul à faire cette opposition. Elle se retrouve chez le philosophe qu'on croit trop souvent lui être le plus opposé, Parménide<sup>73</sup>. Mais chez l'un comme chez l'autre le *lógos* est ce qui est en prise avec l'être, alors que la parole du commun des mortels divague, ou bien dans l'oubli de la solidarité des contraires ou bien dans l'apparence d'un monde pluriel :

ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἢ δὲ νόημα  
 ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας  
 μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.  
 μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνῶμας ὀνομάζειν·  
 τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἔστιν—ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν—  
 τὰντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο  
 χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῆι μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,  
 ἥπιον ὄν, μέγ' [ἄραιον] ἐλαφρόν, ἐωυτῷ πάντοσε τωῦτόν,  
 τῷ δ' ἑτέρωι μὴ τωῦτόν· ἀτὰρ κάκεῖνο κατ' αὐτό  
 τὰντία νύκτ' ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε.  
 τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον εἰκότα πάντα φατίζω,  
 ὡς οὐ μὴ ποτέ τις σε βροτῶν γνῶμη παρελάσσει.

Ici je fais cesser pour toi mon argumentation digne de confiance et ma pensée concernant la vérité. Désormais, apprends les opinions mortelles en écoutant l'ordonnance trompeuse de mes paroles. Car les [mortels] décidèrent de donner forme à deux notions en les nommant, alors qu'il n'aurait pas même fallu en nommer une seule — c'est là qu'ils se sont égarés. Ils les ont distinguées en s'en faisant deux choses d'aspects contraires et leur ont attribué des signes séparément l'un de l'autre ; à l'un la flamme éthérée du feu, gracieuse et très légère, identique en toute direction à elle-même, mais pas à l'autre ; et cette autre est en elle-même le contraire, sombre nuit, à la silhouette dense et lourde. Je te révèle le monde tout entier ordonné selon la vraisemblance, pour qu'ainsi jamais la pensée d'aucun mortel ne puisse te surpasser (Parménide, fr. 8.50-61 DK).

Ici, certes, l'unité que doit saisir la pensée ne se situe plus dans la loi qui régit le devenir de manière immanente, loi inséparable de la multiplicité spatio-

<sup>73</sup> Cassirer 1941 : 15 met très bien évidence la congruence de Parménide et Héraclite autour de l'analogie qui lie le *lógos* comme loi de la pensée, le *kósmos* comme loi de la nature, et *dikē* comme loi morale des hommes.

temporelle, mais dans un être absolu sis par delà le multiple de la nature, alors réduit au rang de simple apparence. Mais le *lógos* intérieur dessine toujours le lieu du vrai contre la voix inconsciente de la *doxa*. Davantage, ce sont les noms multiples dont elle se compose, faisant sens en tant qu'ils s'excluent les uns les autres, qui font croire aux choses multiples en leur mutuelle opposition :

τῶι πάντ' ὄνομ' ἔσται,  
 ὅσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,  
 γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐχί,  
 καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῶν φανὸν ἀμείβειν.

Seront donc nom les choses, toutes autant qu'elles sont, que les mortels, persuadés qu'elles étaient vraies, ont supposées naître et périr, être et ne pas être, et aussi changer de place et varier d'éclatante couleur (fr. 8.38-41 DK).

Ainsi la belle « ordonnance des paroles » (κόσμον ἐπέων) fait monde, mais un monde qui ne trouve pas son unité en lui-même. Le caractère structural de sa multiplicité ne suffit plus à l'exigence d'unité absolue du *lógos*. Le poème cosmique qui jaillit de la bouche des aèdes inspirés n'est source de salut intérieur qu'en tant que la raison, en le niant, se découvre elle-même.

### **b. Parole de poète et parole de prêtre**

Par ailleurs, dans l'ensemble de la langue grecque classique, il existe une seconde opposition entre *λόγος* et \*ὄψ : elle concerne la relation entre les hommes et les dieux. Le *λόγος* monte vers les dieux, éventuellement pour les contraindre, tandis que l'\*ὄψ en descend, comblant d'inspiration le poète mais pouvant prendre pour objet quelque récit profane comme c'est le cas dans l'épopée ou dans les célébrations pindarienne des victoires sportives. Alors que la voix, dans les traditions homérique et hésiodique, a eu tendance à se limiter à cette faveur des dieux qui consiste à dispenser aux héros et à ceux qui les chantent une gloire plus pérenne que l'airain, l'orphisme, en tant que perspective initiatique sur la religion, a voulu par ses formules rituelles conquérir une immortalité absolue qui soit vraiment l'égale de celle des dieux, radicalement soustraite au devenir et à l'angoisse de la mort. Ce qui était donné librement par les dieux, la parole plaisante du poète profane, serait toujours inférieur aux dieux, pâle simulacre de leur existence impérissable. C'est pourquoi le terme \*ὄψ était devenu, dans la Grèce archaïque, un marqueur de l'idéologie de la « gloire impérissable » et de ses limites ; mais l'orphisme voulait diviniser l'âme individuelle elle-même, non son seul nom. La

perpétuité du souvenir, supposant celle des corps chantant qui risquent de s'éteindre à chaque génération, ne suffisait plus. Elle devait faire seulement office de symbole pour ce qui la dépasse. La mémoire devait remonter plus haut que toute tradition humaine. C'est pourquoi l'orphisme ne pouvait reprendre à son compte le syntagme homérique  $\text{ἱερὴν ὄπα}$ . Ainsi que nous l'enseigne Diotime dans le *Banquet* de Platon<sup>74</sup>, ce syntagme s'en tenait aux « Petits Mystères » de l'épopée et ignorait les Grands. Certes,  $\text{ὄπα}$  pouvait désigner aussi la voix pythique, plus haute que la rumeur héroïque. Mais Orphée est fondateur des rites mystériques plus que prophète. Il forme avec son disciple, fils ou amant Musée un couple où les rôles sont nettement répartis : à Musée la voix divinatrice qui tombe du Parnasse, à Orphée les formules qui montent vers les dieux et nous élèvent avec elles<sup>75</sup>. Davantage, le  $\text{ἱερὸς λόγος}$  est transmis lors de l'initiation par un prêtre conformément à certaines règles traditionnelles, mettant en jeu un rapport d'homme à homme<sup>76</sup>, alors que la  $\text{ἱερὴ *ὄψ}$  est censée mettre l'homme en position de débiteur. La sacralité du  $\text{ἱερὸς λόγος}$  ne vient pas de la séparation entre mortels et immortels, mais de la séparation introduite *parmi les hommes* en vertu de la discipline du secret initiatique. La transmission — c'est aussi une acception du terme  $\text{λόγος}$ <sup>77</sup> — n'est pure que parce qu'elle est soumise à des conditions qui ne sont explicitées que dans ce qui est transmis. Elle est, par conséquent, réservée à certains, qui seuls comprennent le sens d'une telle restriction. Il faut à nouveau « fermer les portes » (*Papyrus de Derveni* VII, 9) sur les non-initiés lorsqu'on récite les poèmes d'Orphée. Certes, le  $\text{ἱερὸς λόγος}$  n'a de pouvoir sur les dieux que parce que, à l'origine, il a été révélé par les dieux : les dieux sont les mieux placés pour savoir ce qui les concerne. Orphée ne peut le transmettre aux hiérophantes que parce que tout d'abord Apollon et les Muses le lui ont donné. Mais, quand bien même le contenu verbal de la parole

<sup>74</sup> Cf. Platon, *Banquet*, 209d.

<sup>75</sup> Cf. Aristophane, *Grenouilles*, 1032-1033, cité *supra* et *Protagoras*, 316d.

<sup>76</sup> Nous reprenons ici les concepts que Plutarque (*Sur Isis et Osiris*, 3 = *Moralia*, 351f) développe à propos du  $\text{ἱερὸς λόγος}$  égyptien : « Ce n'est pas la robe de lin ni l'usage de se raser qui constituent les prêtres d'Isis. Le véritable sectateur d'Isis est celui qui, après avoir appris conformément à la loi ce qui se montre et ce qui se fait à propos des dieux, mène une recherche philosophique, au moyen de la raison, sur la vérité contenue dans cette tradition. » La transmission initiatique a donc lieu sous le régime de la loi reconnue et proclamée par les prêtres ( $\text{νόμος}$ ), tandis que l'interprétation constitue un exercice rationnel autonome ( $\text{λόγος}$ ). La tradition est donc source d'obscurantisme si elle ne donne pas lieu à l'interprétation, tandis que la raison demeure stérile si elle ne puise ses principes que dans la spontanéité intellectuelle de l'individu.

<sup>77</sup> Cf. *LFgE*, article  $\text{λόγος}$ , qui cite le *Certamen Homeri et Hesiodi*, 39.35 : « S'il est vrai que les Muses t'honorent, comme on le raconte ( $\text{ὡς λόγος}$ )... » Le  $\text{λόγος}$  serait alors ce qui est *rassemblé* de génération en génération.

inspirée du poète et les formules mystérieuses seraient les mêmes — ce qui est au moins partiellement le cas puisque les lamelles d'or reprennent des syntagmes théogoniques — la situation pragmatique de l'énonciation change radicalement : quand le poète fait retentir la voix divine, il manifeste quelque chose de nouveau, encore jamais entendu, inouï, digne d'étonnement ; au contraire, quand le myste répète les formules enseignées par le prêtre, ce n'est un événement que pour lui. Il ne fait pas sentir l'origine divine de sa parole au moment et dans la mesure où il la prononce ; il ne réactualise pas la possession divine qui échoit au poète inspiré comme le ferait un rhapsode épique : cette origine divine de la formule rituelle n'est qu'une explication secondaire destinée à garantir son pouvoir performatif, car la langue des dieux est la langue performative par excellence, celle dont la connaissance fait d'un dieu précisément ce qu'il est<sup>78</sup>. L'expérience de la révélation du poème par la voix vivante d'Orphée était toujours repoussée dans un passé révolu. C'est d'ailleurs peut-être pour cette raison que la poésie censée avoir été composée par Orphée nous est si mal parvenue : ce *corpus* n'avait d'existence sociale que dans le cadre du rite, en sorte qu'il n'a su résister à la disparition du rite. Davantage, l'orphisme, rapidement, ne fut sans doute plus une école de composition de vers comme Homère a pu l'être, suivi des Homérides et des rhapsodes<sup>79</sup>, mais plutôt une école apprenant comment combiner systématiquement et interpréter des vers déjà composés en vue d'une transformation psychique radicale. En tout cas, ce traditionalisme était propice au développement d'un canon écrit bien attesté par Platon dans le passage de la *République* sur les charlatans orphéotélestes et leurs livres (II, 364e).

Nous avons encore une autre preuve de cette dualité pragmatique de la communication entre les hommes et les dieux, par delà les questions de contenu, dans la manière dont le *Banquet* de Platon conceptualise le statut démonique de l'amour et dans la quadripartition des délires divins donnée par le *Phèdre*. En effet, Diotime rapporte systématiquement les diverses activités religieuses aux deux sens de la médiation démonique :

<sup>78</sup> Voir Pinchard 2009 et Agamben 2009 : 78.

<sup>79</sup> Platon, dans le *Ion*, 536b, remarque que la grande majorité des rhapsodes appartiennent à la chaîne homérique.

DIOTIME : En effet, tout ce qui est démonique est intermédiaire entre le dieu et le mortel. —  
 SOCRATE : Quel en est, demandai-je ? — C'est de traduire et de transmettre (1) aux dieux ce qui vient des hommes et, (2) aux hommes, ce qui vient des dieux : (1) les demandes et les sacrifices de ceux-là, (2) les ordonnances de ceux-ci et la rétribution des sacrifices. [...] La vertu de ce qui est démonique est de donner l'essor aussi bien (1) à la divination tout entière (2) qu'à l'art des prêtres en ce qui concerne les sacrifices, *les initiations* (souligné par nous), *les incantations* (ἐπωδή, souligné par nous : cf. *Papyrus de Derveni*, col. VI, 2, et cf. notre chapitre suivant intitulé « Synthèse par la philosophie ») toute la magie<sup>80</sup> et la sorcellerie (Platon, *Banquet*, 202e-203a, trad. modifiée).

Ensuite, si l'on considère les quatre délires du *Phèdre* (244b-245b), une double dichotomie s'impose. D'une part, mantique et poésie font descendre le divin dans l'homme, tandis que les délires initiatiques et amoureux, si l'on admet la théorie de l'amour comme réminiscence de l'intelligible élaborée par Socrate, ramènent les âmes humaines au divin. La solidarité de ces deux derniers ressort du fait que Socrate décrira dans les pages qui suivent la contemplation de l'intelligible dans les termes mêmes des mystères d'Éleusis, utilisant en particulier le verbe ἐποπτεύω (250c 4), et fera du philo-sophe « l'homme dont l'initiation à de parfaits mystères est toujours parfaite » (249c). D'autre part, il faut opposer le groupe de la mantique et du délire initiatique à celui de la poésie et du délire philosophique, conformément à l'ordre du texte : le premier groupe fait référence à un passé mythique, où des individus inspirés ont fondé une institution religieuse dont le présent ne peut être que l'exacte répétition, tandis que poésie et philosophie gardent le privilège d'un rapport actuel créatif et innovant au divin. D'après Socrate, la grande époque de la divination délirante est révolue, les modernes n'apercevant plus la beauté de cette pratique et préférant s'en remettre à l'interprétation rationnelle du vol des oiseaux<sup>81</sup>, en sorte que les oracles de Delphes et de Dodonne doivent être pieusement conservés pour être toujours interprétés et réinterprétés (l'ensemble du texte qui, dans le *Phèdre*, les concerne est à l'aoriste, et il ne s'agit pas d'un aoriste gnomique qui pourrait entrer dans les oracles eux-mêmes) ; de même l'initié ne peut trouver la solution à ses maux que s'il partage le délire de celui qui a fondé le rite initiatique et en reprend exactement les gestes et les formules. Au contraire, le délire poétique (dont les effets sont narrés par Socrate aussi au présent) autorise à dire ce qui n'a pas encore été dit et peut surgir en tout moment et en tout lieu. Le poète inspiré, fût-il un rhapsode au service de la chaîne des homérides, se repère à sa capacité

<sup>80</sup> Nous adoptons la correction de Baddham : μαγείαν au lieu de μαντείαν.

<sup>81</sup> Cf. *Phèdre*, 244c : « Les modernes qui, au contraire, n'ont pas le sens du beau, ont introduit [dans le nom *manikè*] le *t* et l'ont appelé *mantikè*, l'art divinatoire. »

d'improvisation. De même, la philosophie incarne le présent et l'universelle possibilité du délire qui ramène aux dieux puisque toute âme qui a chu dans un corps d'homme a vu avant la naissance au moins quelques Formes intelligible. La transmission de maître à disciple, en philosophie, consiste en une éducation générale de l'esprit, permettant de devenir plus dialecticien, quitte à s'éloigner de la lettre des paroles du maître, et non en un formatage dogmatique. En revanche, le passé archétypal que la divination et l'initiation tentent de réactualiser se présente sur le mode de l'extériorité mythologique, en sorte qu'il est donné une fois pour toutes et figé, tandis que le passé auquel se réfère l'expérience de la réminiscence philosophique est intérieur, pouvant surgir spontanément de l'individu singulier, sans passer par l'écriture ou l'apprentissage par cœur de formules toutes faites. Ainsi le *hieròs lógos*, même issu d'un poète tel qu'Orphée, même mentionnant une théogonie dont les étapes sont comparables à celle d'Hésiode, de par son articulation intrinsèque avec le rite, ne relève jamais de la même catégorie de discours que le « don sacré des Muses » (ἱερὴ δόσις, Hésiode, *Théogonie*, 93).

### *c. Synthèse par la philosophie*

Nous avons ainsi en apparence deux perspectives incompatibles sur le *ἱερὸς λόγος* : l'une met l'accent sur la rationalité aux dépens de la voix, l'autre sur les formules magiques efficaces, à réciter sans faute de prononciation pour obtenir un bonheur immortel outre-tombe, aux dépens de l'accueil d'une parole divine valant par sa seule beauté. Pourtant il y a une unité du *ἱερὸς λόγος*, qui est pressentie lorsqu'on le baptise unilatéralement du nom d'*orphique*, mais qui est à chercher essentiellement du côté de la philosophie. En effet, avec le *ἱερὸς λόγος* pythagorisant, c'est le culte et le développement de la raison par des exercices dialectiques incessants qui permettra d'obtenir l'immortalité instantanée, avec une immédiateté à laquelle même les promesses des Mystères pour l'outre-tombe n'osaient prétendre (cf. Platon, *Timée*, 90c). Le *ἱερὸς λόγος* n'est plus quelque chose de rationnel qui explique après coup des rites accomplis extérieurement, mais c'est la Raison qui est le *ἱερὸς λόγος* efficace par excellence, arrachant l'âme à la mort et à l'oubli de soi. Ainsi est abolie la dualité de la pratique qui transforme intérieurement l'agent et de sa justification théorique. Comprendre le système causal



naturel universel qui rend efficace un rite accompli en temps et un lieu donné ne constitue plus une alternative, pour le myste, au fait de vivre pleinement l'affect religieux produit par la cérémonie. La conscience critique n'implique plus de mettre à distance la félicité ineffable qui envahit le myste<sup>82</sup>. Certes, dans le *Papyrus de Derveni*, il semble que la félicité initiatique ne puisse être obtenue que si, à la fois, le rite extérieur est accompli et que l'explication rationnelle de son fonctionnement — son mécanisme et sa finalité — est parfaitement maîtrisée par les participants. Mais dans la philosophie, au moins telle que nous la présente Platon, c'est le savoir lui-même, en tant qu'il est conscient de soi, qui devient le geste inaugurant, ici et maintenant, la vraie vie. Les techniques d'interprétation des gestes sacerdotaux issus d'une tradition particulière sont désormais appliquées à la saisie d'essences universelles et immuables où l'âme reconnaît son principe. La Raison philosophique donne donc à l'âme pure le pouvoir « d'administrer le monde tout entier »<sup>83</sup> en l'identifiant aux dieux dès notre existence ici-bas. D'ailleurs Platon décrit lui-même le *lógos* socratique comme une « incantation » magique (ἐπωδή, *Charmide*, 156d-e ; cf. verbe ἐπάδειν en *Phédon*, 77e et 114d ; cf. *Théétète*, 157c 9 ; cf. *Papyrus de Derveni*, col. VI, 2) pour le soin de l'âme, qui la rendra plus apte à affronter sa déliaison d'avec le corps, soit en apaisant son angoisse devant la mort, soit — mais au fond c'est la même chose — en lui faisant retrouver la claire connaissance des Idées dont le souvenir la hante. Le *lógos* socratique accomplit ainsi réellement sur le plan spirituel ce que certains guérisseurs (ἰατρόμαντις) promettaient sur le plan corporel, voire ce que certains prêtres se réclamant du nom d'Orphée, notamment peut-être l'auteur du *Papyrus de Derveni*<sup>84</sup>, promettaient aux initiés pour leur âme aussi, quoique selon une ritualité toute extérieure et mécanique.

L'intériorisation du sacrifice ira de pair avec une intériorisation des fautes et des châtiments: ainsi, déjà dans l'orphisme de l'auteur du *Papyrus de Derveni*, la faute à punir résidait dans l'état d'esprit, car la faute rituelle y consistait à ne pas savoir ce qu'il faut savoir au moment où il faut le savoir, à ne pas comprendre et à

---

<sup>82</sup> Cette dualité est bien mise en évidence par Betegh (2004 : 362-363), lorsqu'il remarque que l'auteur du *Papyrus de Derveni* ne se contente pas du rite initiatique comme simple production d'un affect psychique (cf. Aristote, fr. 15 Rose) et exige de la part de l'impétrant une approche intellectualiste des gestes qu'il fait et des formules qu'il récite. Faire sans comprendre, c'est ne rien faire (cf. col. XX du *Papyrus*). Mais exiger les deux ne supprime pas encore la dualité.

<sup>83</sup> Platon, *Phèdre*, 246c

<sup>84</sup> Voir Betegh 2004 : 371.

agir en aveugle, sans reconnaître le sens du rite. Davantage, chez Platon, la plus grande faute est de ne pas chercher à savoir en général : cette thèse est le pendant de celle qui affirme que nul n'est méchant volontairement. L'accès au savoir prend une dimension intrinsèquement morale. Le châtement de la faute envers l'intelligible, c'est l'incarnation (« décret d'Adrastée » dans le *Phèdre*, 248c, imité du décret d'exil condamnant le *daimon* qui s'est volontairement livré au meurtre chez Empédocle, B 115.1) : nous payons notre *poînè* dans la « geôle » (φρουρά, *Phédon*, 62b) gardée par les dieux en cette vie. La religion civile, au contraire, est extérieure, avec des fautes et des châtements extérieurs. C'est une pratique qui permet à une communauté donnée de se démarquer des autres et ainsi demeurer soudée.

Mais ce renversement, qui fait du *lógos* rationnel la formule efficace elle-même et non plus sa justification secondaire, n'a été possible que parce que l'idée d'une formule magique qui puisse contraindre les dieux individuels de l'Olympe homérique supposait une puissance universelle qui les transcende pour les mettre en ordre, pour en faire un monde (κόσμος). Cette puissance, chez Hésiode, prend la figure de l'eau « sacrée » du Styx à la justice impitoyable, incarnation de la fonction performative du langage à l'œuvre dans le serment et garante de la vérité car instituant immédiatement le langage comme réalité par excellence<sup>85</sup>, ou celle du Temps chez Anaximandre<sup>86</sup>. L'orphisme a affirmé dans ses rites que cette puissance était à portée de l'âme humaine, puis la philosophie l'a déterminée comme Raison. La Nécessité du « grand serment » primordial est devenue la nécessité qui attache les conséquences aux prémisses dans le syllogisme. De même que la voix d'Orphée devait trouver pour les initiés le grand « remède » à la mort — l'adjectif *ἰερός* n'est-il pas dérivé de la même racine indo-européenne *\*Hei̯s-H<sub>1/2</sub>-* que le verbe grec *ἰάομαι*, « guérir » ? —, c'est-à-dire le charme capable de briser la dure « nécessité »<sup>87</sup> qui fait de l'homme une chose éphémère, voire le simple « le rêve

<sup>85</sup> Voir G. Agamben 2009 : 87.

<sup>86</sup> « Les [éléments] à partir desquels il y a génération pour les choses qui sont, sont les mêmes que ceux vers lesquels il y a corruption, en toute nécessité (κατὰ τὸ χρέων). Les choses qui sont, en effet, subissent l'une de l'autre punition et vengeance (δίκην καὶ τίσιν) pour leur injustice, selon le décret du Temps (κατὰ τὴν τοῦ Χρόνου τάξιν) » (Anaximandre, fr. 1 DK).

<sup>87</sup> Cf. Euripide, *Alceste*, 962-972 (4[A 14] Colli). La déception à l'égard de l'orphisme permet de bien saisir son projet. Voici, en effet, comment s'exprime Alceste qui n'a pu retrouver son épouse vivante : « Par l'art je me suis élancé sur les hauteurs du monde, et j'ai touché à bien des discours, sans trouver rien de plus fort que Nécessité, nul enchantement dans les tablettes en bois de Thrace que la voix d'Orphée emplait d'écrit, ni

d'une ombre », charme capable de remettre dans le mouvement de la vie ce qui paraissait aussi inerte que des rocs, de même la Raison, présentant toute chose sous l'aspect de l'éternité, instaure une nouvelle nécessité qui brise les anciennes chaînes de notre finitude. La Raison est par excellence la déesse à la parole efficace, celle dont les oracles se réalisent ; mais, comme elle nous est intérieure, elle nous permet de devenir maîtres de la réalité ainsi produite au lieu de la subir de l'extérieur. Le ἱερὸς λόγος, en tant que voix de la Raison, fait écho à la voix de la « Nuit sacrée » orphique qui prophétise en son sanctuaire aux côtés de Nécessité : « la loi morale en moi, et la nuit étoilée au-dessus de moi » disait Emmanuel Kant...

#### *d. Les oracles de la Nuit sacrée*

La spécificité de l'usage de l'adjectif ἱερὸς dans l'orphisme ne s'arrête pas au syntagme ἱερὸς λόγος. En effet, la grande déesse orphique Nuit est qualifiée de ἱερή dans un fragment cité par Hermias<sup>88</sup>, qualificatif qui ne lui appartient jamais chez Homère. Ce syntagme Νύξ ἱερή apparaît également chez Stésichore, dans un fragment évoquant le parcours nocturne et souterrain du soleil, tout à fait conforme à ce que l'on trouve aussi dans le Veda ; on le trouve encore chez Aristophane qui, dans les *Oiseaux*, montre qu'il connaît la cosmogonie orphique qui commence avec Nuit, et enfin chez Euripide<sup>89</sup>. Pourquoi Nuit serait-elle plus « sacrée » que les autres dieux ? Cette épithète spécifiquement orphique doit plutôt être interprétée à la lumière de la théologie spécifiquement orphique : Nuit prophétise pour les dieux, incarnant la puissance qui les transcende et les met en ordre<sup>90</sup>, et ses oracles, dont l'initié reconnaîtra la rationalité intime, se réalisent infailliblement. Elle aussi

---

tous les remèdes que Phoibos donna aux asclépiades, coupant les herbes afin de soulager la grande souffrance des mortels. »

<sup>88</sup> Cf. Hermias, *In Phaedrum*, 149.2 = F 86 K :

πρωτόγονόν γε μὲν οὐτίς ἐσέδρακεν ὀφθαλμοῖσιν,  
εἰ μὴ Νύξ ἱερή μούνη· τοὶ δ' ἄλλοι ἅπαντες  
θαύμαζον καθορῶντες ἐν αἰθέρι φέγγος ἄελπτον·  
τοῖον ἀπέστραπτε χροὸς ἀθανάτοιο Φάνητος.

« Personne n'a vu de ses yeux le Premier-né, si ce n'est la Nuit sacrée, et elle seule. Tous les autres [dieux], en apercevant un éclat inattendu dans l'Éther, ont été frappés de stupeur, tant étincelait le corps de l'immortel Phanès ! »

<sup>89</sup> Cf. Stésichore, fr. 17 Page ; Aristophane, *Thesmophories*, 1065 ; Euripide, fr. 114.1 et *Oreste*, 174.

<sup>90</sup> Cf. supra, là encore Hermias, *In Phaedrum*, 162.7 : « Sur la porte de l'autel de la Nuit, on dit en effet qu'Adrastée fait du vacarme avec ses cymbales... À l'intérieur, dans le sanctuaire de Nuit, siège Phanès, et Nuit se tient au centre et prophétise pour les dieux. Devant l'entrée se tient Adrastée, qui fixe pour tous les lois divines. » Puisque c'est Hermias qui donne cette information sur les oracles de Nuit et aussi Hermias qui cite le fragment sur « Nuit sacrée », les deux traits devaient se trouver dans la même source orphique, rendant leur dépendance plausible.

dispose d'une parole efficace, performative, quelque intérieure qu'elle soit. La Nuit est la première à proférer le *īeròs* λόγος.

De même, en Inde, la déesse Nuit est dite *īsirā-*, « pleine de vigueur » :

*īsirā yōsā yuvatīr dāmūnā rātrī devāsya savitūr bhāgasya /*

La nuit est une jeune femme pleine de vigueur, une jeune fille qui s'occupe de la maison, appartenant au dieu Savitar, au dieu Fortune (AV XIX, 49, 1 = PS XIV, 8, 1a).

La notion de « rafraîchissant », qu'on a parfois voulu déchiffrer sous cette épithète<sup>91</sup>, est alors dépourvue de toute pertinence, malgré une interprétation naturaliste tentante. Certes la Nuit védique n'a pas personnellement de fonction

<sup>91</sup> C'est ce que propose Grassman dans son dictionnaire de la langue védique. Contre une interprétation du syntagme *īsirā rātrī* référée à la seule puissance performative de la parole sacrée, nous soulignons néanmoins que le nom secret de cette nuit artharvanique, connu par le seul Voyant Bharadvāja, est *ghṛtācī-*, « Riche-en-beurre-fondu » (AV XIX, 48, 6), ce qui suggère une faculté nourricière, qui n'est peut-être pas étrangère à l'*īś* védique impliquée dans *īsirā-*. Or, la Nuit orphique est également qualifiée de « nourrice des dieux » selon Proclus (fr. 106 K) et selon la cosmogonie citée par le *Papyrus de Derveni*, au moment même où sa puissance oraculaire est célébrée : « Était assise celle dont la voix prédit toute chose, la nourrice des dieux, l'immortelle Nuit » (ἦστο πανομφεύουσα θεῶν τροφὸς ἀμβροσίη Νύξ, col. IX). Un autre syntagme orphique montre que la valeur nourricière du nom-racine \**HisH-* n'est pas tout à fait perdue dans l'épithète *īeròs* : les prairies de Perséphone, déesse μελίβοια (« aux vaches de miel ») par excellence (cf. Lasos, *Dithyrambe*, cité par Athénée XIV, 624e; voir Janda 2000 : 212), où l'initié bienheureux est accueilli, sont en effet systématiquement qualifiées par l'épithète *īeròs*. On a ainsi *īeròn leimṓna* et *leimṓnas θ' īeròus kai ἄλσεα Φερσεφονείας* dans les lamelles d'or, respectivement II C 2 et II B 2 Caratelli. Plutarque reprend la formule de II B 2 presque à la lettre quand il décrit la retraite de Numa au cours de laquelle, avant sa royauté, il a reçu son savoir rituel : Numa s'était retiré « dans les bois des dieux et les prairies sacrées » pour recevoir les leçons d'une nymphe mystérieuse (*Vies parallèles*, Numa IV, 1.3). Aristophane met aussi un syntagme analogue dans la bouche d'Eschyle, dont il dit par ailleurs que « l'esprit fut nourri à Eleusis » (« la prairie sacrée des Muses », *Grenouilles*, 1300). Or ces prairies, lorsqu'elles ne désignent pas la simple partie du morceau de terrain consacré autour d'un temple (cf. Platon, *Lois*, 625c) mais bien un lieu de séjour privilégié pour les âmes des défunts, ne valent pas que par leur esthétique et les jolies fleurs qui y poussent. Ce sont des prairies nourricières ; l'âme y puise une sorte d'ambrosie, ce qui s'accorde bien avec l'étymologie de qui rattache ce mot à l'humidité, aux lacs et aux étangs (cf. *DELG*, article *leimṓn*). Ainsi, dans le *Phèdre* (248b7-c2), Socrate nous raconte en des termes inspirés de l'eschatologie orphique le sort de l'âme qui contemple les Formes intelligibles : « Oui, ce qui est le mobile d'un si grand effort pour apercevoir où est la Plaine de la Vérité, c'est justement que la pâture convenant à ce qu'il y a de meilleur dans l'âme (l'intellect) se tire de la prairie (*leimṓn*) qui s'y trouve, et que c'est là ce dont se nourrit la croissance de ce plumage qui donne à l'âme sa légèreté. » Et l'Inde connaît de telles prairies d'outre-tombe, où vont paître, telles les vaches dérobées par l'Hermès de l'*Hymne homérique*, les vaches aurorales (voir Paul Thieme 1952b : 145 et Janda 2005 : 230) :

*yamó no gātúm prathamó viveda naīśá gávyūtir ápabhartavá u /*

*yātrā nah pūrve pitārah pareyūr enā jajñānāḥ pathyà ánu svāḥ //*

« C'est Yama le premier qui a découvert pour nous l'accès — ce pâturage qu'on ne nous enlèvera plus. [Les mortels], une fois nés, suivent leurs voies propres, là où s'en sont allés nos premiers Pères » (RV X, 14, 2).

Dès lors, pourvu qu'on accepte de rattacher *īrā-* à *īś-*, il est tentant de rapprocher le syntagme *īeròn leimṓna* de la demi-strophe suivante, quoique cette dernière ne concerne pas l'outre-tombe :

*parogavyūty ánirām ápa kśúdham ágne sédha rakṣavínaḥ //*

« Sur toute l'étendue de la prairie, chasse la sécheresse (*ánirā*) et la famine, ô Agni, ainsi que les êtres démoniaques ! » (RV VIII, 60, 20, c-d)

Ce ne serait pas la seule convergence indo-européenne sémantique et syntaxique entre *gávyūti-* et *leimṓn*, puisque Pindare (*Pythiques* IX, 55) atteste le composé possessif *εὐρυ-λείμων*, tandis que le RV forme *urú-gavyūti-* et l'avestique récent *vouru.gaoiiaoti-* (voir *EWAia* I : 481).

oraculaire, mais elle symbolise le domaine de Varuṇa par excellence, comme nous allons bientôt le voir<sup>92</sup>. Son nom même — *rātrī-* — est tissé par l'étymologie poétique dans celui de l'Ordre cosmique — *ṛtá-* — patronné par Varuṇa. En effet, c'est le mot *ṛtá-* qui vient à la bouche du poète quand il faut évoquer le domaine de la Nuit :

*ṛténa ṛtám ápihitam dhruvám vāṃ sūryasya yátra vimucánty ásvān /*

Par l'Ordre votre Ode solide est caché, là où l'on dételle les chevaux du Soleil (à l'extrême occident) (RV V, 62, 1a-b, à Mitra et Varuṇa).

Or Varuṇa en tant qu'Āditya garant des serments, associé à Mitra, le Contrat personnifié, et maître d'Eaux magiques aussi dangereuses que Styx, est systématiquement qualifié par *iṣirá-* :

*ná tá minanti māyíno ná dhīrā vratá devanām prathamá dhruvāni /*

*ṛtāvana iṣirá dūlābhāsas trir ā divó vidáthe santu devāḥ //*

Ni les artificieux ni les sages ne lèsent les engagements des dieux, primordiaux, solides ! [...] Suivant l'Ordre, efficaces, difficiles à tromper, que ces dieux soient présents trois fois par jour à la répartition rituelle (RV III, 56, 1a-b et 8c-d, à Mitra et Varuṇa)<sup>93</sup> !

Tout parjure fait au nom de Varuṇa aboutit à une sanction surnaturelle, pouvant aller jusqu'à la mort, comme dans une ordalie. La parole qui s'effectue sous son signe est douée de puissance magique. Le parallèle entre les oracles de la Νύξ ἱερῆ orphique et l'Ordre de Varuṇa, le gardien des lois et des serments, a donc tout lieu d'être.

Enfin, le serment nocturne des Rois atlantes décrit dans le *Critias* de Platon nous confirme que la nuit, en Grèce, est le moment de la parole efficace :

Quand l'obscurité était tombée et que le feu du sacrifice s'était éteint, tous alors, revêtus d'une robe de couleur bleu sombre, incomparablement belle, s'asseyaient par terre dans les cendres qu'avaient laissées le sacrifice offert pour sceller le serment. Alors, plongés dans la nuit, après que tous les feux autour du sacrifice eussent été éteints, ils étaient jugés ou jugeaient dans le cas où l'un d'eux accusait un autre d'avoir commis une infraction. La justice rendue, ils gravaient une fois le jour venu, les sentences sur une tablette d'or qu'ils consacraient, à titre commémoratif, avec leur robe (Platon, *Critias*, 120b-c).

C'est pour n'avoir pas su garder vivant l'esprit de cette tradition venue des dieux que les Atlantes ont fini par sombrer dans la démesure et ont été détruits par Athènes.

<sup>92</sup> Cf. AiB IV, 10 : « Mitra est le jour, Varuṇa la nuit. »

<sup>93</sup> Pour *iṣirá-* attribué à Mitra et Varuṇa, cf. RV V, 68, 4b ; II, 29, 1a : « Les Āditya qui tiennent leurs engagements (*dhītavratāḥ*), efficaces (*iṣirāḥ*)... ».

## *B/ Lógos et bráhman*

### 1) *Samhitā et Brāhmaṇa*

L'opposition entre \*ὄψ et λόγος nous fait sortir de l'étymologique indo-européenne en ce que λόγος n'a pas de correspondant étymologique en sanskrit avec le sens de « parole » ou « langage ». Néanmoins, conceptuellement, nous retrouvons à l'intérieur de la *vāc* (« Parole ») védique des oppositions analogues sinon exactement superposables, telle l'opposition entre la part manifeste de la parole, en usage chez les hommes, et les parts occultes connues des seuls spécialistes :

*catvāri vāk párimitā padāni tāni vidur brāhmaṇā yé manīśīṇah/  
gūhā trīṇi nīhitā néṅgayanti turīyaṃ vācō manusyā vadanti//*

En quatre quartiers se mesure la Parole ; ceux qui sont investis du *brāhman*, par leur réflexion, les connaissent. Trois sont tenus secrets : ils ne les mettent pas en mouvement. Le quatrième quartier de la Parole, c'est celui que les hommes parlent (RV I, 164, 45).

Il y a en vérité au moins deux interprétations de cette strophe, qui reflètent l'ambiguïté de l'opposition grecque entre \*ὄψ et λόγος.

Tout d'abord, retrouvons l'opposition entre la voix qui vient des dieux et les formules rituelles traditionnelles qui montent des hommes vers les dieux. En effet, les « quartiers [...] tenus secrets » de la parole peuvent référer aux *mantra* que seul le *varṇa* brahmanique connaît — et alors il faut traduire le terme *brāhmaṇāḥ*, en RV I, 164, 45b par « les brahmanes » au sens sociologique du terme, plus encore que par « ceux qui sont investis du *brāhman* ». Ceux qui n'appartiennent pas à la société *ārya* n'ont le droit ni de répéter ni d'apprendre par cœur (ŚB III, 1, 1, 10) ces formules, accordant un pouvoir sur les dieux, sont parfaitement efficaces pour acquérir l'immortalité. Celles-ci pourraient correspondre au *ἱερὸς λόγος* entendu comme formule magique secrète, réservée aux initiés. Pour preuve du caractère secret de certains *mantra*, tirant de ce secret même leur efficacité, nous pouvons mentionner ce récit qui n'est pas sans rappeler le pouvoir évocateur du *ἱερὸς λόγος* orphiques dans les *Papyri gaecae magicae* :

Les *ῥῖσι* ne voyaient pas Indra face à face. Vasiṣṭha eut un désir : « Comment faire pour que je voie Indra face à face ? » Il vit cette formule incantatoire (*nihava*), et alors il vit Indra face à face.

Indra lui dit : « Je vais te dire la science rituelle (*brāhmaṇa*), de sorte que les générations des Bharatas t'auront pour prêtre ; mais ne me révèle pas aux autres ṛṣi ! » Il lui dit alors le rite en question, et les générations des Bharatas eurent pour prêtre Vasiṣṭha (Tāṇḍya-Mahā-Brāhmaṇa XV, 5, 24).

Percevoir les dieux face à face, dans une immédiateté digne de la sensation, alors que le commun des mortels se contente d'y croire, doit demeurer le privilège des prêtres les plus élevés dans la hiérarchie, et cette vision n'est rien d'autre que la vision de la formule incantatoire dans laquelle est enfermée le dieu. La parole est ici une puissance qui surpasse les intentions mythologiques des dieux ; l'ordre de ses phonèmes préexiste à la différence entre les hommes et les dieux, voire en constitue la condition de possibilité, et est donc tout aussi bien capable de l'abolir. En effet, dans le marchandage entre Indra et Vasiṣṭha, Indra n'a guère le choix : sa transcendance est mise en danger par la formule du prêtre qui pourrait le rendre visible à tous. Le rite public sera une manière de garder un équilibre entre la transcendance des dieux et le pouvoir absolu de la parole visionnaire. Car le rite prend effectivement le pouvoir sur les dieux en promettant le bonheur dans l'au-delà au sacrificant et une forme d'immortalité, mais il ne permet pas d'obtenir de face à face libérateur dès cette vie. Il faudra une initiation particulière pour faire l'expérience du divin en accédant au principe caché du savoir rituel.

Mais toute la poésie ne se limite pas aux hymnes sacrés. En Inde aussi, il y a des chants profanes (*gātha*)<sup>94</sup> quoiqu'inspirés, telle l'épopée. Nous retrouvons alors l'opposition grecque entre la parole qui monte vers les dieux lors du culte et la parole qui descend des dieux vers les hommes pour l'agrément de ces derniers. Cette première opposition recouvre celle du Veda et du monde profane (*vedeloke*), mais elle peut se redoubler, de manière diachronique et non plus synchronique — du moins pour les philologues occidentaux —, à l'intérieur même du Veda, dans la distinction entre les Poètes-Voyants qui, en empathie direct avec le divin, révèlent de nouveaux *mantra*, les ṛṣi, et les prêtres (*ṛtvij*, *brāhmaṇa*) qui répètent par cœur les formules transmises par les Pères de l'âge mythique. Il s'agit là de l'opposition entre deux groupes de textes qui s'impliquent réciproquement, les Saṃhitā (RV, SV, YV) et les Brāhmaṇa, ces derniers correspondant au ἱερὸς λόγος orphique comme système de prescriptions pour accomplir un culte pur, tant dans les gestes que dans

---

<sup>94</sup> Voir P. Horsch 1966.

les paroles. Même lorsque Saṃhitā et Brāhmaṇa ont le même contenu — les Brāhmaṇa citent de nombreux *mantra* du RV —, ils diffèrent par le contexte pragmatique de l'énonciation : les seconds répètent intégralement ce dont le principe leur échappe alors que les premiers se vantent de varier et d'innover pour exprimer au mieux l'ordre caché du monde. Certes, les formules rituelles prononcées par les prêtres ont été à l'origine énoncées par des poètes inspirés dignes d'Orphée à la voix enchanteresse, mais peu à peu l'élan créatif du Veda métrique s'est ralenti, les *mantra* sont devenus un corpus définitivement et clos et transmis de génération en génération sans innovation ni soustraction. Leur efficacité magique s'est mise à résider dans la fidélité littérale à la tradition plutôt que dans le génie littéraire qui les avait fait naître. Il s'agissait désormais de ressaisir, au moyen de rites inlassablement répétés, la stupeur des intuitions primordiales dans l'ordre d'un monde habitable par l'homme. Les Brāhmaṇa témoignent de cette ossification progressive du Veda poétique, à commencer par le RV, ossification qui va de pair avec un effort de rationalisation, d'interprétation et de normalisation des recensions, alors même que la poésie indienne a continué par ailleurs à fleurir, notamment dans l'épopée.

Cette structure redoublée au sein de la *vāc* védique a été décelée par G. Dumézil<sup>95</sup> dans l'hymne RV X, 125, où c'est la déesse Parole elle-même qui parle pour dire les contrastes qui structurent sa manifestation parmi les hommes, à propos de l'usage de la parole propre à la première fonction :

*ahām evā svayām idāṃ vadāmi jūṣṭaṃ devébhir utā mānuṣebhiḥ /  
yām kāmāye tāṃ-tāṃ úgraṃ kṛṇomi tāṃ brahmāṇaṃ tāṃ ṛṣiṃ tāṃ sumedhām //5//*  
C'est moi qui, de moi-même, annonce  
Ce qui plaît aux dieux et aux humains.  
Quiconque j'aime, je fais de lui un puissant ;  
J'en fais un Porteur de Formules, un Voyant, un sage (RV X, 125, 5).

De même qu'Apollon inspire les devins qui parlent aux autres hommes et les poètes qui lui consacrent leur chant, de même il faut distinguer entre les « Voyants » (*ṛṣi*) qui transmettent ici-bas le verbe divin et les « Porteurs de Formules » (*brahmán*) qui font monter aux dieux l'hommage sacrificiel du clan, les deux faisant partie néanmoins de la catégorie des sages (*sumedhā*). Toutefois, malgré cette opposition, *Vāc* est une puissance qui transcende le clivage entre hommes et dieux,

<sup>95</sup> Voir G. Dumézil, « *Vāc* », « De trois à quatre » et « Comparaisons », 1982 : 28, 43 et 50.



et c'est pourquoi, contrairement à ce qui s'est passé en Grèce, elle a pu garder l'unité de son nom malgré les usages antagonistes qui en sont faits. Elle n'est le produit ni des uns ni des autres, mais ce qui subsiste depuis toute éternité par excellence, et donc capable de s'imposer aux uns et aux autres. Elle s'impose, par quelque perception surnaturelle (*śruti*) à l'esprit des Voyants qui ne font que la révéler aux mortels en son essence première, et elle s'impose aux actions des dieux lorsque les mortels la mettent en branle conformément au rite. Les dieux mêmes lui doivent leur immortalité : ce n'est que par son moyen qu'ils peuvent venir à bout de leurs rivaux de toujours, les Asura.

L'opposition entre parole qui descend des dieux vers les hommes et celle qui monte des hommes vers les dieux lors du rite se retrouve à Rome, ce qui confirme encore sa dimension indo-européenne. En effet, G. Dumézil (1986 : 277) a montré de manière convaincante que les deux rois romains antithétiques Romulus et Numa, représentant historiques de la première fonction, se répartissent encore selon cette opposition<sup>96</sup> : le premier est le fondateur des auspices, quand le second est le fondateur de toute la liturgie romaine, y compris en ce qu'elle a de typiquement indo-européen, la triade fonctionnelle des *flamen* majeurs et la garde du feu sacré par les Vestales. Or, il faut désormais souligner les traits pythagoriciens, voire orphiques de Numa tel qu'il est dépeint par Plutarque (cf. « Numa », in *Vies Parallèles*) : Numa est un « hiérophante » (IX, 4.6) qui « surveille les cérémonies privées pour empêcher qu'on n'enfreigne le rite et qui enseigne ce que chacun doit faire pour honorer ou apaiser les dieux ». Dans le domaine public, l'instauration des Vestales correspond à la vénération du Feu central chez les pythagoriciens à partir de Philolaos, et la décision de laisser les esclaves participer aux Saturnales aux côtés de leurs maîtres ne va pas sans rappeler l'âge d'or kronien dont témoignent encore quelques fragments orphiques cités *supra*, ainsi que la communion de tous les vivants déclenchée par le chant d'Orphée. Au niveau privé, Numa a organisé les rites, notamment les rites funéraires chers aux orphiques. Ce technicien du rite qu'était Numa a déposé son savoir dans des « livres hiérophantiques » (XXII, 4.6), des « livres sacrés » (ἱερὰς βίβλους : XXII, 2.5) :

---

<sup>96</sup> En revanche nous ne suivons pas Dumézil lorsqu'il croit pouvoir superposer cette dualité à celle de Mitra-Varuṇa. Il est évident que Varuṇa préside au bon ordre du rite humain et n'est pas cantonné dans des fonctions oraculaires.

comment ces livres auraient-ils pu contenir autre chose qu'un ἱερός λόγος ? Davantage, ces livres ont été enterrés avec lui, tout comme les lamelles d'or retrouvées dans des tombes et le *Papyrus de Derveni* retrouvé parmi les restes d'un bûcher. Le discours sacré qu'ils contenaient, ne devant jamais être prononcé sans son interprétation secrète que seule une intelligence vivante pouvait restituer, ne devait pas tomber entre toutes les mains. Seuls les prêtres formés et initiés par Numa de son vivant étaient en mesure de continuer à mener les rites convenablement. Alors pourquoi avoir écrit ces livres ? Sans doute l'écriture constituait-elle ici un exercice spirituel à part entière, un aide-mémoire à vocation strictement personnelle, encore un rite en somme, et non un outil de diffusion pour autrui. Nous découvrons ici une explication possible pour l'usage de livres au-delà du prosélytisme et, plus généralement, de l'usage de l'écriture dans l'orphisme du IV<sup>e</sup> s. av. J-C.

Enfin Strabon (4.4.4), décrivant l'organisation sacrée des peuples de la Gaule, y oppose les « Bardes » aux « Vates », les uns se consacrant à la production d'hymnes, tandis que les autres sont ἱεροποιοί et φυσιολόγοι<sup>97</sup> : comme dans le *Papyrus de Derveni*, ce sont ceux qui se consacrent au rite efficace qui sont amenés à s'interroger sur ce qui, dans la nature en général, est susceptible de produire un effet. En tout cas, là encore, on remarque un rapport double au sacré, dont l'opposition entre Homère et Orphée pourrait constituer l'expression grecque, mais qui est vraisemblablement enté dans la structure même de la culture indo-européenne.

## 2) Parole concentrée et parole manifeste

Mais il existe une autre ligne d'interprétation pour le partage de Vác évoqué en RV I, 164, 45, qui amène à faire du *bráhman* indien l'équivalent du *lógos* grec, désormais compris comme mise en œuvre de la raison et non plus comme parole rituelle. En effet, les quartiers de la Parole « tenus secrets » peuvent référer à une concentration de la parole dans un exercice mental silencieux où elle se révèle en tant que pure puissance combinatoire infinie, c'est-à-dire en tant que langage, tandis que les quartiers qui sont « mis en mouvement » correspondent à l'usage du matériel

---

<sup>97</sup> Ce point a été bien mis en évidence par G. Benedetti (2003 : 129, note 24).

linguistique dans des énoncés concrets et particuliers<sup>98</sup>. La profération de la parole étant aussi une dispersion dans le temps et une perte de puissance, seul le silence, résorbant la distinction et la succession des phonèmes, exprime ce qu'elle est en sa perfection, le *bráhman*. Si elle est *anirukta*, « inarticulée » (ŚB V, 4, 4, 9), c'est pour être absolument totale (*sarvam vā aniruktam* : ŚB I, 3, 5, 10). Par conséquent, le silence incarne ce qui est trop riche de pensée pour pouvoir être exprimé adéquatement, et non la privation de sens. C'est pourquoi seuls ceux « qui réfléchissent » saisissent les quarts « secrets » de la parole, et on peut traduire alors le terme *brāhmaṇāḥ* dans une perspective spéculative, « ceux qui sont investis du *bráhman* ».

De fait, le prêtre en charge de cette parole concentrée par le silence se nomme *brahmán* dans les *Brāhmaṇa*, et cela atteste qu'il y a une activité rationnelle à l'œuvre derrière ce silence. Car l'attitude de ce prêtre à l'égard de la parole résulte de ce que lui seul connaît la structure totale du sacrifice en tant que telle et est capable d'en rendre raison, tandis que les autres prêtres sont pris dans la particularité de leur récitation vocale. Il garantit l'unité intime du sacrifice, faisant de ce dernier un tout capable d'aller chez les dieux sans se désagréger et apte à emporter avec lui l'âme dédoublée du sacrifiant.

Le rite est en effet, dès l'origine, l'objet d'explication et de généralisation conceptuelle. On trouve celles-ci dans les *Brāhmaṇa* :

[Le prêtre présente au sacrifiant la nourriture de jeûne, le lait,] en laissant passer l'heure ordinaire : le lait tiré le soir, il le lui présente après minuit, le lait tiré le matin, il le lui présente après midi ; c'est pour établir une distinction ; il distingue ainsi ce qui est divin de ce qui est humain (ŚB III, 2, 2, 16, Lévi 1898 : 86)

Non (*na*) pour les dieux, c'est oui (*oñ*) pour les hommes (AitB III, 5, 19).

Nous avons ici la découverte de la forme pure de la contradiction, à savoir l'opposition entre affirmation et négation pour un même sujet, à l'occasion d'une réflexion sur la diversité des pratiques en usage chez les hommes et chez les dieux.

Mais l'explication du rite consiste essentiellement à mettre en évidence l'homologie entre ce qui est construit de main d'homme et l'histoire mythique de *Prajāpati*, le dieu cosmique :

*sa yaḥ sá prajāpatir vyásraṃsata / saṃvatsaraḥ só `tha yā asyaitāḥ páñca tánvo vyásraṃsanta  
'rtávas te páñca vā ṛtávaḥ páñcāitās cítayas tad yat páñca cītīs cinóty ṛtúbhivainam táccinoti  
yáccinóti tásmāc cítayaḥ //*

<sup>98</sup> Voir Renou 1949b et c, et Pinchard 2009 : Seconde partie.

Prajāpati était en pièces. Or celui-ci est l'année. Ses cinq corps qui étaient disloqués étaient les cinq saisons. Ce sont donc les saisons que ces cinq couches. Lorsque l'on empile les cinq couches, c'est avec les saisons que l'on empile (reconstitue) Prajāpati. C'est précisément avec les saisons qu'on empile Prajāpati. C'est parce qu'on empile (reconstitue) Prajāpati qu'on utilise le mot « empilement » pour désigner une couche [de briques] (ŚB VI, 1, 2, 17).

L'Autel du Feu ressemble à Prajāpati mythiquement reconstitué par les dieux après la dilacération qui a donné lieu à une première création inorganisée, non à cause des briques elles-mêmes, qui sont choses mortelles, mais à cause de leur arrangement pentadique. L'explication de cet arrangement, qui est nécessairement la mise en évidence d'une ana-logie avec Prajāpati-monde, est donnée par le discours nommé Brāhmaṇa. Le Brāhmaṇa rend raison de ce qui est fait, dit et vu dans le sacrifice (*karman*, *nāma-rūpa* BĀU I, 4, 8 et I, 6, 1) tout comme le ἱερὸς λόγος Mystères grecs explique τὰ δρόμενα, τὰ legόμενα, τὰ deiknúmena<sup>99</sup>.

Le rite, en tant qu'il est conçu comme « réplique » (*pratimā*, cf. RV X, 130, 3a et ŚB XII, 3, 3, 5) d'un modèle mythique par son identité de structure combinée à une hétérogénéité d'éléments, permet à l'esprit de distinguer la structure et les éléments visibles auxquels elle s'applique. Comprendre la manière dont le rite se réfère à son archétype, c'est précisément être capable de faire cette différence, et donc accéder à une forme de rationalité. Aussi le sacrifice est-il tout d'abord objet de pensée : « Invisible est le sacrifice : on le saisit par la pensée » (*manasā*, ŚB III, 1, 3, 25-26). Davantage, la pensée se définit précisément comme ce qui est capable de concevoir l'organisation du sacrifice :

*yenedāṃ bhūtāṃ bhūvanāṃ bhaviṣyāt páriḡrhitā amṛtena sárvam /  
yéna yajñás tāyáte saptáhotā tán me mánaḥ śívásaṃkalpam astu //  
yásmīn ḥcaḥ sáma yájūṃṣi yásmīn prátiṣṭhitā rathanābhāv ivārāḥ /  
yásmīṃś cītāṃ sárvam ótaṃ prajānāṃ tán me mánaḥ śívásaṃkalpam astu //*

Cette immortelle par qui est appréhendé toute chose, ce qui est advenu, ce qui advient et ce qui adviendra, elle par qui le sacrifice aux sept oblateurs est tendu, ma Pensée, puisse-t-elle concevoir des choses heureuses ! Celle en qui sont assujetties les Strophes, le Chant, les Formules liturgiques, comme les rais au moyeu de la roue, sur qui est tissée l'intelligence de tout ce qui naît, ma Pensée, puisse-t-elle concevoir des choses heureuses (VS XXXIV, 4-5) !

Or, le prêtre *brahmán* est précisément celui qui « parfait » le rite « par l'esprit seul », et non par la voix récitant des formules incantatoires (*manasaiva brahmā*

<sup>99</sup> On trouve cette série à propos des Mystères en partie dans le Papyrus de Derveni (« choses dites » et « les choses qu'on a vues, entendues et apprises », col. XX, 3 et 8), dans Plutarque, *De iside et Osiride*, 352c 4 (« choses montrées et faites ») et dans Pausanias II, 37, 3 (« choses dites et faites »), à compéter avec II, 13, 3, où il est question d'une statue « montrée », ce rite étant justifié par un ἱερὸς λόγος. Voir Luc Brisson 2005 : 1984 et A. Henrichs 2003 : 243, notes 128 et 132.

*saṃskaroti*, AitB V, 33). Il veille à ce que « rien ne demeure inachevé » (ŚB I, 7, 4, 18). Il réarticule (*pratisaṃdadhāti*) le corps total de Prajāpati en cas de faute dans le sacrifice, et « soigne » ce dernier, garant du bon ordre du monde, comme le ferait un médecin (*bhiṣayati*, ŚB XII, 6, 1, 37), de même qu’Ahura Mazdā, en Iran, était le « guérisseur de l’existence » (*ahūm.biš*, Y 31.19). Le prêtre *brahmán* a donc en charge la structure pure du sacrifice, lui apportant la récapitulation intellectuelle qui le rendra pleinement efficace :

*atho yad bhūyiṣṭhenaiva brahmaṇā chandasām rasenārtviṣyaṃ karoti yad brahmā, tasmād brahmā /*

C’est parce que le prêtre *brahmán* accomplit son office sacerdotal avec ce qu’il y a de plus important, le *bráhman*, c’est-à-dire avec la quintessence des mètres védiques, qu’on l’appelle *brahmán* (AitB V, 34).

Nous voyons ici clairement que la structure logique du sacrifice, dans sa plénitude et sa pureté, se nomme *bráhman*. C’est un objet de pensée, et même l’enjeu de la pensée par excellence, car sa pureté implique séparabilité d’avec les éléments particuliers, lesquels constituent le visible et l’audible. Il n’est donc saisi qu’en silence : il s’oppose à la voix, mais n’exclut pas la parole puisqu’il la concentre. Le *bráhman* n’est pas le rite ritualisé, mais le rite ritualisant. C’est un principe de totalisation, antérieur aux parties qu’il organise mais ne se manifestant qu’à travers cette diversité effective. L’unité qu’il impose est semblable à celle de deux combattants qui se rapportent l’un à l’autre toujours plus intimement par leur volonté même d’en découdre. La différence et la contrariété sont ici les formes fondamentales de la relation. En effet, le *bráhman* peut se saisir dans une joute rituelle nommée Brahmodya (littéralement « profération du *bráhman* »), où chaque prêtre pose à l’autre des devinettes ayant trait aux homologues entre le sacrifice, le cosmos et la personne humaine. Ni la question ni la réponse ne contient explicitement le *bráhman*, mais leur enchaînement agonal produit une totalisation du sacrifice et de la parole qui l’anime :

Pourquoi cela (un Brahmodya) ? C’est pour obtenir, par toute la parole, la réalisation de tous les désirs. En effet, le Brahmodya est l’obtention complète de la parole, et l’accomplissement de tous les désirs est contenu dans l’Aśvamedha (sacrifice du cheval) (ŚB XIII, 5, 2, 11).

Ce jeu de devinette intervient après la mise à mort et le découpage du cheval sacrificiel, et est censé en reconstituer l’unité vitale, mais sur un mode tel qu’il

puisse désormais aller chez les dieux. L'unité qui résulte du Brahmodya est supérieure à l'unité naturelle, car elle substitue une continuité rationnelle à une continuité matérielle. Certes, le sacrifice met en pièces la victime, mais d'une manière si régulière qu'elle devient assimilable par ce qu'il y a de divin en nous, l'intelligence et peut ainsi se concentrer dans l'unité de notre conscience. Par l'introduction agonal du *bráhman* dans le sacrifice, l'esprit peut s'y reconnaître.

Nous retrouvons alors qu'Héraclite, lorsqu'il identifie le principe organisateur du devenir, le Lógos, à la Guerre :

Polémos est le père de toutes choses, mais aussi leur roi, faisant apparaître les uns comme dieux et les autres comme hommes (fr. 43, DK).

Néanmoins, à la différence de ce qui se passe en Grèce, par exemple dans le *Papyrus de Derveni*, la rationalité du rite est strictement immanente à ses différents moments. C'est un pur effet de structure. Elle ne suppose pas l'intégration du rite dans un système causal de la nature censé justifier son efficacité, système lui-même issu d'une interprétation allégorique de la parole sacrée d'Orphée. Le rite védique n'a pas à être expliqué par réduction à autre chose que lui. La nature ne peut en fournir le *hieròs lógos* car elle n'est rien en dehors du rite. Le rite est dès l'origine et immédiatement identifié avec le cours du monde dans sa totalité. Même le mythe archétypal n'est qu'une figure du rite projetée à l'origine. Mais si la particularité du rite n'est pas ressentie comme telle, comment passer d'un rite particulier à l'universalité et à l'autonomie de la réflexion philosophique ? Il faudra sans doute que l'unité de n'importe quel rite qui, en tant que simple forme de l'unité, est toujours la même, ne consiste plus dans la simple complémentarité des parties qui est inséparable d'un certain contenu, mais devienne une substance indifférenciée, une et toujours la même, l'idée même de l'unité faite être. Il faudra distinguer l'unité unifiante et ce qui est unifié. Il faudra que l'unité ne soit plus le fait d'une simple loi d'agencement, fatalement particulière dans le cas d'un rite, mais tienne au fond même de tout étant, le *brahman* des Upaniṣad.

### 3) Immortalisation par la maîtrise intellectuelle du sacrifice

Les deux axes de l'opposition entre  $\text{ἱερός λόγος}$  et  $\text{ἱερὴν ὄπτα}$  se retrouvent en Inde comme en Grèce. Mais qu'en est-il de leur réconciliation dans la philosophie ? Elle est présente aussi en Inde, quoique sur un autre mode.

En effet, tel le *lógos* héraclitéen qui demeure toujours identique à lui-même en tant que loi du devenir cf. (fr. 1 DK :  $\text{τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ}$ ), la structure logique du sacrifice, qui est aussi la structure du monde-Prajāpati, le *bráhman*, est par excellence ce qui est, le vrai (*satyam*), impérissable, tandis que ses éléments, briques ou paroles se déployant dans le temps, sont mortels :

Je célèbre ce qui a été et ce qui sera, le grand *bráhman*, l'unique, la syllabe impérissable (*akṣara*) car, en vérité, toutes les créatures (*bhūtāni*) viennent se fondre en cette syllabe (ŚB X, 4, 1, 9, parole de *ṛṣi*).

Cf. KauU I, 6 : [le Bráhman s'adresse au défunt sauvé] : « Qui suis-je ? — La vérité (*satyam*) ».

Cf. MaiB I, 8, 5 : [*bhūr bhuvaḥ svar etad vadet*] *brahmaitat satyam etad ṛtam etat*

Qu'il prononce les trois syllabes rituelles *bhūr bhuvaḥ svar* : c'est le *brahman*, c'est ce qui est, c'est la vérité.

Cette structure est éternelle (« immortelle », « impérissable ») non seulement parce qu'elle se répète à chaque nouveau sacrifice comme l'espèce ne meurt jamais alors que les individus se renouvellent ; mais elle est éternelle surtout par sa consistance intrinsèque qui en fait un objet de pensée et, par conséquent, la soustrait au devenir. Un chaos aussi pourrait se répéter ! Pour preuve, il y a des rites solennels uniques au sein d'une vie, telle la consécration royale (*rājasūya*) ou le sacrifice du cheval (*aśvamedha*), et ils ne consistent pas moins à produire de l'immortel au moyen du mortel en y introduisant un ordre intelligible.

Dans ces conditions, avoir confiance dans le rite (*śraddhā*), ce n'est pas faire preuve de crédulité à l'égard de procédés magique. C'est être persuadé que ce en quoi la pensée reconnaît comme réalisées ses normes essentielles est ce qu'il y a de plus réel : le sacrifice se laisse bien penser, donc il est réel, vrai (*sat, satyam*), et il n'est efficace que parce qu'il est le réel par excellence. Il y a là une sorte d'idéalisme rituel.

De même, celui connaît la structure du sacrifice devient lui-même pleinement réel et impérissable. Chaque partie du rite, manuelle ou orale, est en effet mise en équivalence avec une partie de lui-même, et en perfectionnant le tout par son esprit il se perfectionne lui-même, devenant capable de séjourner parmi les dieux :

[Les différentes parties de la Triple Sciences sont identifiées aux diverses parties de l'Autel du Feu (*agnicayana*) et aux diverses parties du corps de Prajāpati :] *ṛṇmayo yajurmayah sāmamayo vedamayo brahmamayo 'mṛtamayah sambhūya devatā apy eti ya evaṃ veda yaś caivaṃ vidvān etena yajñakratunā yajate* / Etant devenu fait de Strophes, de Formules, de Chants, de Veda, de *brahman*, il va jusque chez les dieux celui qui sait ainsi et celui qui, sachant ainsi, accomplit ce rite (AitB I, 22, 15 ; cf. *ibid.* II, 40, 10)

Celui « qui sait ainsi » (*ya evaṃ veda...*), c'est en effet celui qui connaît la signification du rite, c'est-à-dire qui connaît sa connexion à l'archétype, et est donc capable d'en distinguer la structure et les éléments. C'est donc celui qui connaît le *brāhman* pour avoir écouté l'enseignement des Brāhmaṇa. Dès lors, l'accomplissement matériel du rite n'est plus nécessaire. Tel le philosophe platonicien menant une activité rationnelle, le prêtre *brahmán*, par sa pensée totalisante, détient un charme muet d'immortalité qui se substitue à tous les charmes manifestes. Les dieux eux-mêmes ne sont immortels que pour maîtriser cette logique du sacrifice dont la réalité les dépasse. La puissance des *mantra* répétés de génération en génération est passée du côté d'un libre déploiement des puissances de l'intellect selon un ordre qui est naturellement le même pour tous, encore que les éléments particuliers en soient fournis par la tradition, et qui correspond à l'harmonie même de l'univers. Voici en effet l'effet de la connaissance brahmanique sur le jeune initié qui commence à apprendre par cœur le Veda :

Le Novice circule avec sa bûche, enflammé, vêtu de peau d'antilope noire, initié, portant une longue barbe. En un instant il se rend de l'océan oriental à l'océan occidental ; il contracte et absorbe tous les mondes ; il ne cesse à chaque instant de les appeler à lui //5//. [...] Le maître du Novice, ce sont la Mort et Varuṇa (dieu du centre du monde) ; les tiges et le lait [rituels], c'est Soma //14 //les plantes, ce qui fut et ce qui est, le jour et la nuit, le Grand Arbre, l'année et les saisons sont issus du Novice //20// (AV XI, 6).

En définitive, comme la structure qu'est le *brāhman*, norme de la réalité par excellence, est une et même dans le rite et le mythe, c'est elle qui donne consistance au mythe et à ses acteurs : les dieux ne sont qu'un moment du sacrifice. Ils sont liés à la loi du sacrifice comme les dieux d'Hésiode au Styx. Il s'agit là d'une vérité nécessaire, et non pas d'une vérité éternelle dont quelque Dieu créateur pourrait disposer librement. Car Varuṇa, le dieu impersonnel qui prête son nom à la vérité et de l'ordre rituel (*ṛtā*), est inflexible :

*nā vāṃ devā amṛtā ā minanti vratāni mitrāvaruṇā dhruvāṇi //*



Non, les dieux immortels ne transgressent pas les solides engagements pris en votre nom, ô Mitra-Varuṇa (RV V, 69, 4c-d) ! Cf. ŚB IV, 5, 7, 3 : C'est le sacrifice qui, tandis qu'on l'étend, devient continuellement les divinités que voici.

Seule la connaissance de cet ordre transcendant peut libérer de la mort et de la faute. Le mauvais œil de divinités particulières n'est responsable de rien. Le mythe est ainsi relativisé par rapport au présent des hommes. Il est début, mais non plus principe. Néanmoins, la référence au mythe est ce qui permet de s'assurer que l'ordre du sacrifice est bien l'ordre universel, cosmique, et non un ordre de convention particulier.

Le parfait agencement des parties du sacrifice conçu sous le nom de *bráhman* est donc ce qui permet au sacrifiant « qui sait ainsi » d'atteindre l'éternité au sein du temps et avec du temporel, voire de l'éphémère, telle la musique chez Lévi-Strauss :

[L'affinité entre musique et mythe repose sur] le caractère commun du mythe et de l'œuvre musicale, d'être des langages qui transcendent, chacun à sa manière, le plan du langage articulé, tout en requérant comme lui, et à l'opposé de la peinture, une dimension temporelle pour se manifester. Mais cette relation au temps est d'une nature assez particulière : tout se passe comme si la musique et la mythologie n'avaient besoin du temps que pour lui infliger un démenti. [...] Au dessous des sons et des rythmes, la musique opère sur un terrain brut, qui est le temps physiologique de l'auditeur ; temps irrémédiablement diachronique puisqu'irréversible, et dont elle transmute pourtant le segment qui fut consacré à l'écouter en une totalité synchronique et close sur elle-même. L'audition de l'œuvre musicale, du fait de l'organisation interne de celle-ci, a donc immobilisé le temps qui passe ; comme une nappe soulevée par le vent, elle l'a rattrapé et replié. Si bien qu'en écoutant la musique et pendant que nous l'écoutons, nous accédons à une sorte d'immortalité (*Le cru et le cuit, Ouverture*, p. 24, Paris, 1964).

Le sacrifice védique résout ainsi le problème de l'homme qui, être mortel et agissant dans le temps, veut devenir immortel : il faut qu'un point du temps l'arrache au temps. Le sacrifice est censé emmener chez les dieux, domaine de l'éternel, mais le sacrifice est un acte, et tout acte se tient dans le temps, avec un milieu, un début et une fin ; initialement, il y a donc hétérogénéité entre le sacrifice et l'éternité divine. Le rite devra abolir sa propre condition pour atteindre son but, l'immortalité, et cette abolition s'effectue dans la pensée du *bráhman* comme structure logique totalisante.

Évidemment, on peut se demander si la structure du sacrifice existe séparément, hors de toute réalisation empirique, ou bien si sa pureté n'est que le résultat d'une abstraction. Il y a là comme une querelle des universaux. Assurément, le *bráhman* est réel, mais on sait que, chez Aristote, la Forme est cause de l'être de la substance davantage que la matière, et en cela elle mérite le nom d'*ousia*, même

dans les substances composées effectivement inséparables de la matière. Les universaux sont réels quoique non séparés ; ce ne sont pas de simples notions ; ils détiennent une puissance causale objective, mais ne constituent pas un arrière-monde à la manière des Idées platoniciennes. Et si nous étendons ce problème à la totalité de ce qui est et non plus à des choses particulières, nous aurons là la différence entre Héraclite, dont le *lógos* unitaire n'existe pas en dehors de ce qu'il régit (cf. Cassirer 1941 : 30), et Parménide chez qui l'unité de l'être devient au contraire la seule réalité, tandis que le multiple est renvoyé au simple rang d'apparence. De même en Inde, tant que le *bráhman* est seulement conçu comme une structure, il a besoin du multiple pour se réaliser, mais à partir du moment où il constitue à lui seul une substance, voire la substance par excellence, le multiple phénoménal du sacrifice et du monde n'est plus nécessaire à sa consistance, devenant au contraire voile qui la cache. C'est cette alternative qui se construit dans le passage des Brāhmaṇa aux Upaniṣad.

Néanmoins, dans les Brāhmaṇa, la compréhension du *bráhman* comme principe totalisant du sacrifice aboutit à la construction d'un sur-*ātman*, capable de séjourner chez les dieux. L'*ātman* rituel n'est pas le soi initial et naturel. L'acte d'intellection me constitue enfin comme sujet substantiel véritable, selon le principe d'identification du connaissant au connu. Ainsi, dans le sacrifice bien interprété, « celui qui sait ainsi » se parfait lui-même, mais il s'agit bien d'une action de soi sur soi, et non d'une découverte réflexive de soi. La loi d'agencement universel n'est pas découverte immédiatement en moi-même, mais toujours par l'intermédiaire d'une tradition particulière — livrée explicitement par le texte du Brāhmaṇa — en tant qu'elle fournit la multitude des éléments auxquels s'applique cette loi. Seuls les membres de la société *ārya* connaissent les rites où l'Ordre universel se manifeste effectivement. Chez Héraclite, au contraire, on a d'emblée affaire à un individu capable de se dresser contre les traditions et la religion établie. Le Lógos est d'abord caché dans son âme avant d'être dans les rites, fussent-ils les plus vénérés de toute la Grèce. La barbarie n'est pas celle des pratiques, mais d'abord celle de l'âme, incapable d'apercevoir l'unité de ses diverses sensations (cf. fr. 107 DK : « les yeux et les oreilles sont des mauvais témoins pour les hommes s'ils ont des âmes barbares », c'est-à-dire étrangères au Logos). En Inde aussi, on connaîtra ce

mouvement de dégagement à l'égard des particularités de la tradition au profit de l'ordre universel contenu naturellement dans l'âme individuelle, mais seulement dans les Upaniṣad, alors que le principe d'unification du divers rituel et phénoménal, le *brāhman*, sera devenu un absolu substantiel, transcendant toute forme d'articulation, et non plus un *lógos*-raison proportionné aux facultés de synthèse de l'esprit humain. Le *brahman* des Upaniṣad n'est en effet plus ni enseignable ni dépendant d'une tradition. Aucun texte appris par cœur ne peut en instruire. Il est seulement à trouver en soi, selon l'équivalence *ātman = brahman*, équivalence où c'est le deuxième terme qui se détermine par rapport au premier. Le soi supérieur auquel j'atteins par l'intellection du *brahman* n'est alors que ce que j'étais depuis toujours sans le savoir, et non une personnalité de substitut : c'est la réminiscence et non l'agir rituel qui peut m'immortaliser.

Néanmoins, à partir des Upaniṣad, les principes de logique dégagés dans la réflexion sur la construction du sacrifice (contradiction, tiers exclu) ne sont pas oubliés. Ils sont pensés comme tels, dans leur généralité, mais comme dépassés, niés, abolis. Tous les paradoxes de l'*ātman-brahman* ne valent comme tels — et ils doivent valoir comme tels — que si l'on admet par ailleurs ces principes. Ils servent de faire-valoir pour souligner le caractère transcendant de l'Absolu. Les énoncés upaniṣadiques jouent consciemment avec ces principes. Ils sont alors présentés — du moins dans certaines Upaniṣad car ces dernières sont loin d'être unanimes — comme ce dont il faut se délivrer, comme s'ils régissaient seulement le monde des apparences.

Certains textes, certes, semblent être hostiles à toute argumentation et privilégier la parole d'autorité du *guru* :

Enseigné par un homme vulgaire, Cela n'est pas facile à reconnaître, même si on y réfléchit de maintes manières (*bahudhā cintyamānaḥ*). S'il n'est pas enseigné par un autre, nul accès à Cela ! Car il est plus subtil que les normes subtiles [de la raison] ; le raisonnement inductif n'y a point part (*atarkyam*).

Cette pensée ne peut être obtenue par le raisonnement inductif (*tarkaṇa*) ; elle n'est de connaissance aisée que par un autre, mon cher. Tu l'as acquise, toi qui, grands dieux, es solide sur la Vérité. Puisse, ô Naciketas, un questionneur tel que toi nous échoir (KāṭhU II, 8-9 : Discours de la Mort à Naciketas) !

Ici, en l'occurrence, c'est le dieu de la Mort qui révèle au jeune homme nommé Naciketas la science de l'*ātman*. Mais justement, il ne s'agit pas d'un message humain ordinaire. La révélation est, en vérité, censée être un événement

intérieur, ce qui est confirmé par le fait que le raisonnement ici évoqué (*tarka*) est toujours inductif ou inférentiel, concernant l'analyse des données sensorielles et non le développement autonome de la pensée d'après des prémisses innées. De fait, les Upaniṣad ne cessent de faire de l'équivalence *ātman-brahman* ce qui doit être saisi par la pensée à l'exclusion de toute impression extérieure :

C'est par la pensée seule (*manasaiva*) que l'on peut saisir ceci : il n'y a ici bas aucune diversité. Il va de mort en mort celui qui croit voir ici-bas de la diversité. [...] Comme l'eau qui pleut sur un terrain inégal se perd en courant dans les montagnes, ainsi celui qui voit les objets diversifiés se perd en courant après eux. Comme l'eau pure lorsqu'elle est versée dans de l'eau pure demeure la même, ainsi demeure l'âme, Ô Gautama, de l'ascète qui a la connaissance (KaṭhU IV, 11-14-15).

Comment la connaissance de soi pourrait-elle avoir d'autre maître que soi-même, alors qu'il s'agit de découvrir que ce Soi est l'unique réalité ? En vérité, la parole du *guru* ne peut que suggérer le but ultime en usant d'énigmes qui recherchent la transgression la plus radicale possible des principes rationnels qui gouvernent le monde en sa diversité. Voici par exemple ce qu'il advient du principe d'identité :

Là, le père n'est pas le père, la mère n'est pas la mère, les mondes ne sont pas les mondes, les dieux ne sont pas les dieux, les Veda ne sont pas les Vedas [...] Encore qu'il ne voie pas les objets, il reste pourtant capable de voir ; la vision n'échappe pas au voyant qu'il est, car il est indestructible ; seulement il n'est pas de second, d'objet autre et séparé, qu'il puisse voir. [...] C'est seulement quand il existe un autre que l'on peut voir cet autre, sentir cet autre, goûter cet autre, exprimer cet autre, entendre cet autre, penser cet autre, toucher cet autre, connaître cet autre (BĀU IV, 3, 22-23-31).

Cette interrogation réflexive sur les conditions de possibilité de la connaissance suprême devait mener aux premières tentatives pour exhiber non plus seulement des raisons d'être (*ratio essendi*), mais des raisons de connaître (*ratio cognoscendi*).

On pourrait montrer le même rejet conscient du principe du tiers exclu, pourtant bien admis par ailleurs :

— *dvāyam vā idaṃ na tṛtīyaṃ asti satyaṃ caivānṛtaṃ ca /*

Il y a deux choses, il n'y en a pas trois : le vrai d'une part, le faux de l'autre (ŚB I, 1, 1, 4)

— Dis donc ce que tu considères autre que le mérite, autre que le démérite, autre que ce qui est fait et non fait, autre que ce qui fut et ce qui sera (KaṭhU II, 14) !

Même l'opposition entre l'étant et le non-étant, dans ces conditions, ne permet plus de déterminer le Principe universel, comme si l'exigence d'unité l'avait emporté sur la capacité à valoir comme objet stable pour l'intelligence :

*bráhma jajñānām prathamām purástād ví sīmatáḥ surúco vená āvaḥ /  
sá budhnyā upamā asya viṣṭhāḥ satás ca yónim ásataś ca ví vaḥ //1//*

La Formule sacrée (*bráhman*) qui naquit la première à l'orient, le Voyant l'a découverte, depuis la cime éclatante des mondes. Il en a découvert les aspects les plus profonds, mais aussi ceux qui sont les plus proches, il l'a découverte comme matrice de l'étant et du non-étant (AV IV, 1, 1).

Les premières catégories de l'ontologie sont donc convoquées par la pensée du *bráhman*, mais pour mieux les dévaloriser. La raison n'est assumée par celui qui bénéficie de l'intuition mystique suprême que dans la mesure où sa compétence a, en droit comme en fait, des limites. Elle permet de faire signe vers quelque au-delà indescriptible.

## Conclusion

Quel est l'intérêt d'avoir ainsi mis en parallèle, d'un côté, les ambiguïtés qui structurent le ἱερός λόγος grec, en particulier orphique — formule magique immortalisante ou procédure rationnelle —, et, d'un autre côté, celles qui structurent le pôle « caché » de la Parole védique (Vāc) ?

C'est que le terme de *bráhman*- ne désigne l'aspect rationalisant de ce pôle caché qu'à partir de la période des Brāhmaṇa. Mais auparavant, dans les Saṃhitā poétiques, il désigne une formule prononcée à haute et intelligible voix, un certain type de *mantra*. Ainsi, on retrouve exactement le même phénomène d'homonymie que dans le cas du ἱερός λόγος orphique, et peut-être de manière plus claire quoique diachronique. Mais la réitération de cette homonymie dans des contextes analogues montre qu'elle n'est pas accidentelle. Ainsi la comparaison avec l'Inde érige au rang de loi constitutive de l'esprit humain la synthèse entre ces deux aspects du langage sacré, et donc la nécessité, en Grèce même, de l'émergence de la philosophie comme entreprise d'immortalisation par l'activité rationnelle.

En effet, le *bráhman*, dans le RV et l'AV, est une formule qui se caractérise par sa puissance de concentration à l'égard de la tradition poétique. Mais cette concentration se fait par un recours à l'ellipse, en sorte que le *bráhman* est une formule qui exige l'interprétation pour manifester sa puissance, de même que la raison, dans l'orphisme (cf. *Papyrus de Derveni*), se donne tout d'abord comme une herméneutique de la théogonie attribuée au poète visionnaire. Le *bráhman*, initialement, n'est pas tout entier silence. Il dessine un lieu pour le silence. En tant

qu'il fonctionne comme emblème des *mantra* par excellence, il faut rappeler que l'efficacité du *mantra* védique vient de ce qu'il abrite en lui une divinité (*devatā*) dont il forme en quelque sorte un corps sonore parfaitement adéquat. Le bon prêtre est celui qui est capable de concentrer sa pensée (cf. la racine *MAN-*, « penser », sur laquelle est construite le substantif *mantra-*) sur la divinité en question au moment où il prononce le *mantra*, ce qui nécessite une interprétation qui dégage le sens ésotérique du *mantra*. Le premier niveau de cette interprétation consiste à défaire les *sandhi* phonétiques et à construire le *padapāṭha* (« récitation mot à mot »), pratique qui était déjà en usage au niveau indo-iranien et qui servait à diviser le texte sacré afin de pouvoir en recombinaison les éléments (*vikṛti*) et qui permettait ainsi de s'assurer de sa parfaite mémorisation : la version recombinaison ne risquait pas d'être contaminée par une erreur dans la transmission de la version « normale » et pouvait servir de sauvegarde (voir Witzel 1997 : 323, note 349, et Pinchard 2007). C'est donc la nécessité même de la répétition des formules rituelles dans toute leur pureté phonétique qui a poussé les brahmanes à engager une analyse méthodique des formules auxquelles ils attribuaient un pouvoir absolu sur les dieux, à tel point que ce fut bientôt cette analyse même qui devint le véhicule de l'immortalité.

Le dimension « cachée » des *mantra* du RV ou de l'AV n'est donc pas uniquement sociale. On ne peut les réduire à de simples mots de passe. Ils génèrent du secret plus encore qu'ils n'en sont l'objet, et cela par leur haut degré d'articulation. Nous ne devons donc pas nous laisser intimider par le fait que certaines manifestations de la Parole (*vāc*) védique, telles que les cris d'animaux ou les sons d'instruments de musiques (cf. le tambour cité précédemment), sont classées par quelques commentateurs indiens dans la dimension occulte de la Parole<sup>100</sup>, laquelle est censée correspondre au ἱερός λόγος si on suit les conséquences de notre étude comparative, alors que, en fait, cela ne saurait venir se ranger sous le λόγος grec, en quelque sens qu'on le prenne. C'est que l'occulte peut avoir deux sources : une absence d'articulation ou, au contraire, un excès comme, par exemple, dans les étymologies énigmatiques. Seul ce dernier cas exige une intériorisation rationnelle. Les cris d'animaux inarticulés, que le grec dénote par

<sup>100</sup> Cf. ŚB IV, 1, 3, 16, trad. personnelle : « Le quartier de la Parole que les hommes parlent, c'est le quartier articulé (*niruktam*) ; mais le quartier que le bétail parle, c'est un quartier inarticulé (*aniruktam*) ; et le quartier que les oiseaux parle est également inarticulé, ainsi que celui parlé par les petites bêtes rampantes. » Ici, « l'inarticulé » se superpose au « secret » du RV dans la logique de quadripartition.

*\*ops*, sont tout au plus le symbole de l'occultation qui provient de jeux étymologiques et mythologiques elliptiques, lesquels supposent une maîtrise parfaite de la double articulation caractéristique du langage humain.

## BIBLIOGRAPHIE

### *I. Sources antiques : éditions et traductions de référence (classées d'après la date probable de rédaction)*

#### A/ Textes sanskrits (*Śruti*)

ṚG-VEDA-SAMHITĀ (RV)

— *Rgveda-Samhitā-Pāṭha*, data entry under the guidance of [...] J. Gippert & F. J. Martínez García (Frankfurt), <http://titus.uni-frankfurt.de>. **Consultée.**

— *Rig Veda. A Metrically Restored Text with Introduction and Notes*, éd. B. A. van Nooten & G. B. Holland, London-Cambridge (Mass.), 1994. **Citée.**

— *Rg-Veda-Samhitā*, éd. Th. Aufrecht, 3 vol., 2<sup>ème</sup> éd. Bonn, 1877.

#### **Traductions :**

— *Der Rig-Veda, aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt*, trad. allemande K. F. Geldner, 3 vol., Cambridge (Mass.), 1951 ; *Index*, Cambridge (Mass.), 1957.

— *Hymnes spéculatifs du Veda*, trad. Louis Renou, Paris, 1956.

— Louis Renou, *Études Védiques et Pāṇinéennes (EVP)*, 17 vol., Paris 1955-1969.

KAUṢĪTAKI-BRĀHMAṆA, éd. B. Lindner, Iena, 1887.

**Traduction :** *Rigveda Brahmanas, The Aitareya and Kauṣītaki Brāhmaṇa of the Rigveda*, trad. anglaise A. B. Keith, Cambridge (Mass.), 1920.

AITAREYA-BRĀHMAṆA (AitB), éd. V. G. Āpte, 2 vol., Poona, 1930.

**Traduction :** *Rigveda Brahmanas, The Aitareya and Kauṣītaki Brāhmaṇa of the Rigveda*, trad. anglaise A. B. Keith, Cambridge (Mass.), 1920.

AITAREYA-ĀRAṆYAKA (AitĀ), éd. & trad. anglaise A. B. Keith, Oxford, 1909 (réimp. Oxford, 1969).

JAIMINĪYA UPANIṢAD-BRĀHMAṆA (JUB), éd et trad. H. Oertel, New Haven, 1894.

ATHARVA-VEDA-SAMHITĀ (AV & AVP)

— recension Śaunaka, éd. R. Roth & W. D. Whitney, 2<sup>ème</sup> éd., Berlin, 1924.

**Traduction :** *Atharva-Veda Samhitā*, trad. anglaise W. D. Whitney, 2 vol., Cambridge (Mass.), 1905.

— recension Paippalāda (AVP) : 1) *Atharvaveda-Paippalāda Buch 2. Text, Übersetzung, Kommentar*, éd. & trad. Thomas Zehnder, Idstein, 1999 ; 2) *Atharvaveda-Paippalāda. Kaṇḍa Five : Text, Translation, Commentary*, éd. & trad. A. Lubotsky, Columbia (Missouri), 2002 ; 3) *The Paippalādasamhitā of the Atharvaveda. Kāṇḍās 6 and 7. A New Edition with Translation and Commentary*, éd. & trad. Arlo Griffiths, thèse de doctorat, Leiden, 2004 ; 4) Pour les kāṇḍa 1, 3-4, 8-20, cf. *Texte électronique de Leiden* (M. Witzel, A. Griffiths & co : document de travail à usage privé).

VĀJASANEYI-SAMHITĀ (VS), éd. A. Weber, Berlin-Londres, 1849.

TAITIRĪYA-SAMHITĀ (TS), éd. A. Weber, Berlin, 1871-1872.

**Traduction :** *The Veda of the Black Yajus School entitled Taittiriya Samhitā Translated into English*, trad. anglaise A. B. Keith, 2 vol., Cambridge (Mass.), 1914.

TAITIRĪYA-BRĀHMAṆA (TB), éd. V. G. Āpte, 3 vol., Poona, 1934-38.

TAITIRĪYA-ĀRAṆYAKA II (TĀ), éd. & trad. C. Malamoud, Paris, 1977.

ŚATAPATHA-BRĀHMAṆA (ŚB), recension *Mādhyandina*, éd. A. Weber, Berlin-Londres, 1855 (réimp. Delhi, 1963).



**Traduction :** *The Śatapatha-Brāhmaṇa according to the Mādhyandina School*, trad. anglaise J. Eggeling, 5 vol., Oxford, 1882-1899 (réimp. Delhi, 1963).

#### UPANIṢAD

- BĀU: Bṛhadāraṇyaka-, éd. & trad. E. Sénart, Paris 1934 (réimp. Paris, 1967).
- ChU : Chāndogya-, éd. & trad. E. Sénart, Paris, 1930.
- KathU : Kaṭha-, éd. & trad. L. Renou, Paris, 1986.
- MaitU : Maitry-, éd. & trad. A.-M. Esnoul, Paris, 1952.
- AitU : Aitareya-, éd. & trad. L. Silburn, Paris, 1984.
- KaiU : Kaivalya-, éd. & trad. B. Tubini, Paris, 1952.
- SveU : Śvetasvātara-, éd. & trad. L. Silburn, Paris, 1948.
- MuU : Mundaka-, éd. & trad. J. Maury, Paris, 1943.
- GarU : Garbha-, éd. & trad. Lakshmi Kapani, Paris, 1976.

## B/ Textes iraniens (Avesta)

*The gāthās of Zarathushtra and the Other Old Avestan Texts*, éd. H. Humbach, 2 vol., Heidelberg, 1991.

## C/ Textes grecs

### 1) Anthologies, inscriptions et papyri<sup>101</sup>

Colli, G. (éd. & trad.) : *La Sagesse grecque*, 3 vol. (vol. I : Dionysos, Apollon, Éleusis, Orphée, Musée, Hyperboréens, Énigme ; vol. II : Épiménide, Phérécyde, Thalès, Anaximandre, Anaximène, Onomacrite ; vol. III : Héraclite), trad. M.-J. Tramuta, Combas, 1990-1992 (*La sapienza greca*, 3 vol., Milano, 1977). Traduction **consultée en priorité** pour les auteurs concernés.

Diels, H. & Kranz, W. (éd. & trad.) : *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vol., 6<sup>ème</sup> éd., Berlin, 1951-1952. Édition **citée** sauf mention particulière, traduction **consultée**.

*Griechisch-Agyptischer Offenbarungszauber*, éd. Th. Hopfner, 2 vol., Leipzig, 1921 & 1924.

Kern, O. (éd.) : *Orphicorum Fragmenta*, Berlin, 1922 (réimp. 1963).

*Le Papyrus de Derveni*, éd. & trad. F. Jourdan, Paris, 2003.

*Papyri graecae magicae*, éd. K. Preisendanz, rééd. A. Henrichs, Stuttgart, 1973- (Leipzig & Berlin, 1928-1941).

Pugliese Carratelli, G. (éd & trad.) : *Les lamelles d'or orphiques. Instructions pour le voyage d'outre-tombe des initiés grecs*, trad. A.-Ph. Segonds & C. Luna, Paris, 2003 (*Le lamina d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremandano degli iniziati greci*, Milano, 2001). Édition et traduction **consultées**.

*Thesaurus Linguae Graecae*, ressource électronique (CD-ROM), éd. University of California, Irvine, 2002.

*Tragiques grecs. Eschyle, Sophocle*, trad. J. Grosjean & R. Dreyfus, Paris, 1967.

---

<sup>101</sup> Sources classées par ordre alphabétique des titres ou des éditeurs scientifiques.

## 2) Auteurs<sup>102</sup>

Empédocle : *Empédocle*, éd & trad. J. Bollack, 4 vol. (I : Introduction à l'ancienne physique ; II : Texte ; III/IV : Commentaire), Paris, 1965-1969 (réimp. Paris, 1992). Traduction **Citée**.

Hésiode

— *Theogonia, Opera et dies, Scutum*, éd. F. Solmsen, *Fragmenta selecta*, éd. R. Merkelbach & M. L. West, Oxford, 1970.

— *Theogony*, éd. M. L. West, Oxford, 1966.

**Traduction** : *Théogonie. Les travaux et les jours. Le bouclier*, éd. & trad., Paul Mazon, Paris, 1992.

Hésychius : *Lexicon*, éd. M. Schmidt, 5 vol., Iéna, 1858-1868.

Homère

— *Iliade*, éd. & trad. P. Mazon, réimp. Paris, 1998.

— *Odyssee*, éd. & trad. V. Bérard, Paris, 1924.

— *Hymnes*, éd. & trad. J. Humbert, Paris, 1955.

Jamblique : *La vie de Pythagore*, trad. L. Brisson & A. Ph. Segonds, Paris, 1996.

\*Orphée

— *Hymnes orphiques*, éd. G. Quandt, Berlin, 1955.

— \**Théogonie* (cf. *Papyrus de Derveni*), éd. M. West, in *The Orphic Poems*, Oxford, 1983, p. 114-115

**Traduction** : « Les théogonies orphiques et le *Papyrus de Derveni* : notes critiques », L. Brisson, in *Revue de l'Histoire des Religions*, CCII/4, 1985, p. 389(416)-420.

— Colli, G. (éd. & trad.) : *La Sagesse grecque*, 3 vol. (vol. I : Dionysos, Apollon, Éleusis, Orphée, Musée, Hyperboréens, Énigme ; vol. II : Épiménide, Phérécyde, Thalès, Anaximandre, Anaximène, Onomacrite ; vol. III : Héraclite), trad. M.-J. Tramuta, Combas, 1990-1992 (*La sapienza greca*, 3 vol., Milano, 1977).

— Kern, O. (éd.) : *Orphicorum fragmenta*, Berlin, 1922 (réimp. 1963).

**Traduction** (partielle) : *Poèmes magiques et cosmologique*, postface de L. Brisson, Paris, 1993.

— Bernabé, A. (éd.) : *Poetae epici graeci. Testimonia et fragmenta. Pars II.* fasc. 1, 2, 3 ; 3 vol., Munich/Leipzig, 2004-2007.

— *Agonistiques orphiques*, éd. et trad. F. Vian, Paris, 1987.

Parménide : *The fragments of Parmenides*, éd. & trad. Coxon, Maastricht, 1986. Édition **consultée**.

Pindare : *Carmina cum fragmentis*, éd. B. Snell, Leipzig 1971.

**Traduction** : *Œuvres complètes*, trad. J.-P. Savignac, Paris 1990.

Platon

— *Platonis Opera*, éd. Burnet, Oxford, 1902.

**Traductions** :

— *Phédon, Protagoras, Thééthète, Politique, Lois, Épinomis, Axiochos*, cf. *Oeuvres complètes*, trad. L. Robin, Paris, 1950.

— *Alcibiade*, éd. & trad. M. Croiset, revu par M.-L. Desclos, Paris, 1998.

— *Apologie de Socrate*, trad. E. Chambry, Paris, 1965.

— *Cratyle*, trad. C. Dalimier, Paris 1998.

— *Banquet*, éd. & trad. L. Robin, Paris, 1929.

— *Gorgias*, trad. M. Canto-Sperber, Paris, 1993.

— *Hippias majeur, Charmide, Lachès, Lysis*, trad. A. Croiset, Paris, 1921.

— *Lettres*, trad. L. Brisson, Paris, 1994.

— *Ménon*, trad. M. Canto-Sperber, Paris, 1991.

— *Phédon*, trad. Dixsaut, Paris, 1991. **Consultée**.

— *Parménide*, éd & trad. A. Diès, Paris, 1991.

<sup>102</sup> Sources classées par ordre alphabétique.

- *Phèdre*, éd. & trad. L. Robin, Paris, 1933.
- *Philèbe*, éd. & trad. A. Diès, Paris, 1941.
- *République*, trad. G. Leroux, Paris, 2002.
- *Sophiste*, éd. & trad. A. Diès, Paris, 1925.
- *Timée & Critias*, trad. L. Brisson, Paris, 1995.

## II. Littérature secondaire

Agamben, G. : *Le sacrement du langage. Archéologie du serment*, J. Gayraud (trad.), Paris, 2009 (*Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento [Homo sacer II, 3]*, Gius, 2008).

Ballaudé, J.-F. : *Le savoir-vivre philosophique. Empédocle, Socrate, Platon*, Paris, 2010.

Barguet, A. : *Hérodote, L'enquête*, trad., 2 vol., Paris, 1985.

Baumgarten, R. : *Heiliges Wort und Heilige Schrift bei den Griechen. Hieroi Logoi und verwandte Erscheinung*, Tübingen, 1998.

Benedetti, G.

- 2003 : « La figura del poeta nel R̥gveda, e nella cultura graeca e romana arcaica : le possibilità di un confronto e di una comune eredità », in *Studi Linguistici e Filologici Online* 1 (2003), <http://www.humnet.unipi.it/slifo/>, p. 117-190.
- 2009 : « L'étimologia del termina Rshi- : una sintesi e nuove proposte », in *Studi Linguistici e Filologici Online* 7.1 (2009), <http://www.humnet.unipi.it/slifo/>, p. 1-18.

Benveniste, É. : « Le sacré », in *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* II, 2 vol., Paris, 1969, p. 179-207.

Bernabé Pajares, A.

- 2002a : « La théogonie orphique du Papyrus de Derveni », in *Kernos* 15, 2002, p. 91-129.
- 2002b : « Orphisme et Présocratiques : bilan et perspectives d'un dialogue complexe », in *Qu'est-ce que la philosophie présocratique ?* A. Laks et Claire Louguet (dir.), Villeneuve d'Ascq, 2002, p. 205-252.
- 2004a : *Textos orficos y filosofía presocrática : materiales para una comparación*, Madrid, 2004.
- 2004b : *Poetae epici graeci. Testimonia et fragmenta. Pars II. Orphicorum et orphicis similibus testimonia et fragmenta*, fasc. 1 et 2, 2 vol., München-Leipzig, 2004/2005 ; *Pars II. Musaeus, Linus Epimenides, Papyrus Derveni*, fasc. 3, Berlin, 2007.
- 2008 : A. Bernabé et A. I. Jiménez San Cristóbal, *Instructions for the Netherworld*, Leiden, 2008.

Betegh, G. : *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge, 2004.

Brisson, L.

- 1987a : « Le discours comme univers et l'univers comme discours. Platon et ses interprètes néo-platoniciens », in *Le texte et ses représentations*, Presses de l'École normale supérieure, Paris, 1987, p. 121-128.
- 2002a : « Orphée, Pythagore et Platon. Le mythe qui établit cette lignée », in *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*, T. Kobusch & M. Erler (dir.), Leipzig, 2002, p. 415-427.
- 2005 : *Introduction à la philosophie du mythe 1. Sauver les mythes*, Paris, 2005.

Burkert, W.

- 1968 : « Orpheus und die Vorsokratiker. Bemerkungen zum Derveni-Papyrus und zur pythagoreischen Zahlenlehre », in *Antike und Abendland* 14, 1968, p. 93-114.
- 2001 : *La tradition orientale dans la culture grecque*, B. Leclercq-Neveu (trad.), Paris, 2001 (*Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, Venezia, 1999).
- 2003 : *Les cultes à mystères dans l'antiquité*, B. Deforge & L. Bardollet (trad.), Paris, 2003, (*Ancient Mystery Cults*, Cambridge (Mass.), 1987).

Calame, C.

— 1995 : « Invocations et commentaires “orphiques” : transpositions funéraires de discours religieux, in *Discours religieux dans l'Antiquité. Actes du Colloque Besançon 27-28 janvier, 1995*, Paris, 1995, p. 11-30.

— 2002 : « Qu'est-ce qui est orphique dans les *Orphica* ? Une mise au point introductive », in *Revue de l'Histoire des Religions* 219-4, 2002, p. 385-400.

Cassirer, E. : « Logos, Dike, Kosmos in der Entwicklung der griechischen Philosophie », in *Göteborgs Höskolas Arsskrift* 47, 1941 (6), p. 3-31, réimp. in *Gesamtausgabe 1941-1946*, p. 7-35.

Duchesne-Guillemin, J. : *Zoroastre, étude critique avec une traduction commentée des Gâthâs*, Paris, 1948.

Dumézil, G.

— 1982 : *Apollon Sonore et autres essais*, Paris, 1982.

— 1986 : *Mythe et Épopée*, 3<sup>ème</sup> éd., 1 vol., Paris, 1995 (réimp. de la réédition corrigée en 3 vol. de Paris, 1981/1986 ; 1<sup>ère</sup> éd. Paris, 1968/1971/1973).

Frisk, H. : *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, 3 vol., Heidelberg, 1960/1970/1972.

García Ramón, J. L. : « Griego ἱάομαι », in *O-o-pe-ro-si. Festschrift für E. Risch, A. Etter (dir.)*, Berlin/New York, 1988, p. 497-514.

Gonda, J. : « Some notes on Prajāpatir aniruktaḥ », in *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 44 (*Festgabe für Karl Hoffmann I*), 1985, p. 59-75.

Graf, F. :

— 1991 : « Texte orphique et rituel bacchique. À propos des lamelles de Pélinna », in *Orphisme et Orphée*, Philippe Borgeaud (dir.), Genève, 1991, p. 87-102.

— 1993 : « Dionysian and Orphic Eschatology : New Texts and Old Questions », in *Masks of Dionysus*, Th. H. Carpenter & Ch. Faraone (dir.), Ithaca, 1993, p. 239-258.

— 2007 : F. Graf et S. I. Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife*, London, 2007.

Henrichs, A. : « *Hieroi logoi* and *Hierai biblioi* : the (un)written Margins of the Sacred in Ancient Greece », in *Harvard Studies in Classical Philology* 101, 2003, p. 207-266.

Horsch, P. : *Die vedische Gātha- und Śloka-Literatur*, Bern, 1966.

Humbach, *The Gāthās of Zarathushtra and the Other Old Avestan Texts*, 2 vol., Heidelberg, 1991.

Janda, M.

— 2000 : *Eleusis. Das indogermanische Erbe der Mysterien*, Innsbruck, 2000.

— 2005 : *Elysion. Entstehung und Entwicklung der griechischen Religion*, Innsbruck, 2005.

Jourdan, F. : *Le Papyrus de Derveni*, édition, traduction et notes, Paris, 2003.

Kellens, J.

— 1991a : *Les textes en vieil-avestique III*, Wiesbaden, 1991.

— 1991b : *Zoroastre et l'Avesta ancien. Quatre leçons au Collège de France*, Paris, 1991.

Kirk, G. S. : *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge, 1954.

Kouromenos, G. M. Parássoglou et K. Tsantsanoglou : *The Derveni Papyrus. Edited with Introduction and Commentary*, Florence, 2006.

Laks, A.

— 1997 : *Studies on the Derveni Papyrus*, A. Laks & G. W. Most (dir.), Oxford, 1997.

— 2002 : *Qu'est-ce que la philosophie présocratique ?*, A. Laks et Claire Louguet (dir.), Villeneuve d'Ascq, 2002.

— 2006 : *Introduction à la « philosophie présocratique »*, Paris, 2006.

— 2007 : compte rendu de T. Kouromenos, G. M. Parássoglou, K. Tsantsanoglou, *The Derveni Papyrus. Edited with Introduction and Commentary*, Firenze, 2006, in *Rhizai* IV.1, 2007, p. 153-162.

Lévi, S. : *La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*, 3<sup>ème</sup> édition préfacée par L. Renou, Paris, 1966 (1<sup>ère</sup> édition Paris, 1898).

*LfgrE* = *Lexikon des frühgriechischen Epos*, B. Snell (dir.), éd. Thesaurus Linguae Graecae, 20 fascicules et 3 vol. jusqu'à II, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1955- : vol. I, 1979 ; vol. II, 1991 ; vol. III, 2004.

*LIV* : *Lexikon der indogermanischen Verben. Die Wurzeln und ihre Primärstammbildungen*, M. Kümmel & H. Rix (dir.) : 2<sup>ème</sup> éd. augmentée et révisée, Wiesbaden, 2001.

Malamoud, C.

— 1977 : *Le svādhyāya, récitation personnelle du Veda*, Paris, 1977.

— 1989 : *Cuire le monde*, Paris, 1989.

— 2002 : *Le Jumeau solaire*, Paris, 2002.

— 2005a : *La danse des pierres*, Paris, 2005.

— 2005b : *Féminité de la parole. Études sur l'Inde anciennes*. Paris, 2005.

Mayrhofer, M.

— 1980 : *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen (KEWA)*, 4 vol., Heidelberg, 1956-1980.

— 1986 : *Etymologisches Wörterbuch des Altindiarischen (EWAia), I. Teil: Ältere Sprache*, M. Mayrhofer, 2 vol. Heidelberg, 1992-1996.

Nagy, G.

— 1974 : *Comparative Studies in Greek and Indic Meter*, Cambridge (Mass.), 1974.

— 1990 : *Greek Mythology and Poetics*, Ithaca-London, 1990.

— 2000 : *La poésie en acte : Homère et autres chants*, J. Bouffartigue (trad.), Paris, 2000 (*Poetry as Performance*, Cambridge, 1996).

— 2011 : *Homer the Preclassic*,

<http://chs.harvard.edu/wa/pageR?tn=ArticleWrapper&bdc=12&mn=3285> (2009).

Pinchard, A :

— 2007 : « Bilan scientifique provisoire du voyage en Inde de M. Alexis Pinchard », paru en ligne sur le site internet de l'UMR 7528 du CNRS ([www.ivry.cnrs.fr/iran](http://www.ivry.cnrs.fr/iran) : Activité des Membres), décembre 2006-janvier 2007.

— 2009 : *Les langues de sagesse dans la Grèce et l'Inde anciennes*, Genève, 2009.

Pugliese Carratelli, G.

— 2003 : *Les lamelles d'or orphiques. Instructions pour le voyage d'outre-tombe des initiés grecs*, éd. & trad. G. Pugliese Carratelli, trad. A.-Ph. Segonds & C. Luna, Paris, 2003 (*Le lamina d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremandano degli iniziati greci*, Milano, 2001).

Renou, L.

— 1949 & 1953 *L'Inde classique. Manuel des Études indiennes*, Renou, L., Filliozat, J. & al., 2 vol., vol. I Paris, 1947-1949, vol. II Paris-Hanoi, 1953.

— 1949b : « La valeur du silence dans le culte védique », in *JAOS* 69, 1949, p. 11-18.

— 1949c : L. Renou et L. Silburn, « Sur la notion de *bráhma*n », in *Journal Asiatique* 238, 1949, p. 7-46.

— 1952 : *Grammaire de la langue védique*, Lyon, 1952.

Riedweg, C.

— 1998 : « Initiation, Tod, Unterwelt. Beobachtungen zur Kommunikationssituation und narrativen Technik der orphisch-bakchischen Goldblättchen », in *Ansichten griechischer Rituale*, F. Graf (dir.), Stuttgart, 1998, p. 359-398.

— 2002 : « Poésie orphique et rituel initiatique. Éléments d'un "Discours sacré" dans les lamelles d'or », *Revue de l'Histoire des Religions* 219, 2002, p. 459-481.

Sassi, M. M. : « La naissance de la philosophie de l'esprit de la tradition », in *Qu'est-ce que la philosophie présocratique ?*, A. Laks et Claire Louguet (dir.), Villeneuve d'Ascq, 2002, p. 55-82.

Schmitt, R.

— 1967 : *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit*, Wiesbaden, 1967.

— 1968a « Indogermanische Dichtersprache. Eine Skizze », in *Indogermanische Dichtersprache*, R. Schmitt (dir.), Darmstadt, 1968, p. 334-343.

— 1968b: *Indogermanische Dichtersprache*, R. Schmitt (dir.), Darmstadt, 1968.

Silburn, L. : *Instant et Cause*, Paris, 1989 (1955).

Thieme, P. :

— 1952a : « Ambrosia », in *Indogermanische Dichtersprache*, R. Schmitt (dir.), Darmstadt, 1968, p. 113-132 (1<sup>ère</sup> imp. in *Studien zur indogermanischen Wortkunde und Religionsgeschichte*, Berlin, 1952, p. 15-34).

— 1952b : « Hades », in *Indogermanische Dichtersprache*, R. Schmitt (dir.), Darmstadt, 1968, p. 132-153 (1<sup>ère</sup> imp. in *Studien zur indogermanischen Wortkunde und Religionsgeschichte*, Berlin, 1952, p. 35-55).

Tsantsanoglou, K. :

— 1997 : « The First Columns of the Derveni Papyrus and their Religious Significance », in *Studies on the Derveni Papyrus*, A. Laks & G. W. Most, Oxford, 1997, pp. 93-128.

— 2006 : Th. Kouromenos, G. M. Parássoglou et K. Tsantsanoglou, *The Derveni Papyrus. Edited with Introduction and Commentary*, Florence, 2006.

Vian, F. : *Les Argonautiques orphiques* (éd. et trad.), Paris, 1987.

Watkins, C. :

— 1979 : « Is tre fir flathemon : Marginalia to *Audacht Morainn* », réimp. in C. Watkins, *Selected Writings II*, Innsbruck, 1994, p. 626-643 (1<sup>ère</sup> imp. in *Ériu* 30, 1979, p. 181-198).

— 1995a : *How to Kill a Dragon. Aspects of Indo-European Poetics*, New York-Oxford, 1995.

— 1995b « Orphic gold leaves and the great way of the soul : Strophic style, funerary ritual formula, and eschatology », in *How to kill a dragon. Aspects of Indo-European poetics*, Oxford, 1995, p. 277-291.

West, M. L.

— 1966 : Hésiode, *Theogony*, éd. et comm. M. L. West, Oxford, 1966.

— 1971 : *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford, 1971.

— 1983 : *The Orphic Poems*, Oxford, 1983.

— 1997 : *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford, 1997.

— 2007 : *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford, 2007.

Witzel, M.

— 1997 : « The Development of the Vedic Canon and its Schools : The Social and Political Milieu », in *Inside the Texts, Beyond the Texts. New approach to the Study of the Veda*, M. Witzel (dir.), Cambridge (Mass.), 1997, p. 257-345.

— 2004 : « The Ṛgvedic Religious System and its Central Asian and Hindukush Antecedents », in *The Vedas. Texts, Language & Ritual. Proceedings of the Third International Vedic Workshop*, Leiden 2002, A. Griffiths & J. Houben (dir.), Groningen, 2004, p. 581-636.

Alexis Pinchard

Membre post-doc du CNRS, UMR 7528 « Mondes iranien et indien », Fellow at the CHS (Harvard University)