

ASPECTS ET RÔLES DE LA DÉNOMINATION DIVINE DANS LA PRAXIS RITUELLE. RÉFLEXIONS À PARTIR DE SOURCES DE L'ANTIQUITÉ TARDIVE

Sabina Crippa

Presses Universitaires de France | « [Revue de métaphysique et de morale](#) »

2019/3 N° 103 | pages 215 à 228

ISSN 0035-1571

ISBN 9782130821861

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2019-3-page-215.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Aspects et rôles de la dénomination divine dans la praxis rituelle. Réflexions à partir de sources de l'Antiquité tardive

RÉSUMÉ. — À partir du constat de la complexité de la dénomination divine dans plusieurs textes de l'Antiquité tardive, le but de cette première recherche est celui de s'interroger sur l'éventuelle distinction entre les nominations des dieux et sur son origine. De plus, la présence de longues listes de noms divins provenant de traditions fort éloignées ouvre sur une réflexion à développer sur le statut même du rituel.

ABSTRACT. — The aim of this research is to analyse possible differences among gods' names on the one hand, and, on the other, the origin of these differences. Furthermore, the presence of long lists of names of gods belonging to far-off traditions suggests that one should consider and reflect upon the status of rite itself.

La dénomination du divin traverse tous les domaines de la Méditerranée ancienne : philosophie, théologie, littérature, *realia*, etc.

La réflexion sur la dénomination lexicale est sans doute liée à la spéculation théologique sur les noms des divinités : à travers la réflexion des théologiens, des poètes et des philosophes, on passe de l'idée de l'imposition des noms divins et du débat sur l'opportunité de ces derniers, à une conception plus étendue d'un lexique composé de noms ou noms étiquettes donnés aux « éléments » de la réalité¹.

Depuis la philosophie présocratique, la philosophie du langage s'ébauche à partir du thème de la dénomination : qu'il s'agisse par exemple pour Héraclite de réfléchir à partir des noms de dieux sur la nomination des choses, ou pour

1. Voir F. DESBORDES, « Les idées sur le langage avant la constitution des disciplines spécifiques », in S. AUROUX (dir.), *Histoire des idées linguistiques*, Liège-Bruxelles, Mardaga, 1989, pp. 149-161. Sur la dénomination comme instrument universel et fondamental pour la plupart des cultures, voir G. R. CARDONA, *Manuale di etnoscienza*, Roma-Bari, Laterza, 1985.

Parménide de la fausse polyonymie que les hommes attribuent à tout ce qui existe, en se trompant².

L'apport des Orphiques tel qu'il apparaît dans le *Papyrus de Derveni* (col. XIV.2-11), par exemple, consiste à analyser la polyonymie divine dans le but d'identifier le nom le plus approprié, en désignant Orphée comme dispensateur de noms³. D'après les Pythagoriciens⁴, en revanche, les noms existent par nature ou par imposition ; dans ce cas il s'agit d'êtres divins ou de grands sages⁵.

Ainsi que W. Burkert le suggère : « de même que la langue est articulée selon les événements cosmiques, inversement l'évolution du cosmos est façonnée conformément au logos⁶ » ; toute cosmogonie implique une onomatogonie.

Si les cosmogonies et les généalogies elles-mêmes peuvent être interprétées comme des élaborations de la langue, toutefois l'ensemble de ces représentations et identifications subit une dé-théologisation et une désacralisation déjà à l'œuvre chez Platon⁷. La figure de l'onomatothète n'est pas celle du créateur divin de la voix ou du langage, mais du « faiseur » de noms et d'étiquettes. Car, ainsi que Henri Joly l'a remarqué⁸, la figure de l'onomatourge s'inscrit parfaitement dans le cadre de toute démiurgie, étant donné que la fabrication des mots est uniquement le produit d'une activité artisanale.

2. HERACL. 12 B 15 D.-K. ; KERN 239 ; 12 B 32 D.-K. ; KERN 21a ; 12 B 67 D.-K. ; 12 B 23 D.-K. ; PARM. B 8.34. D.-K. 18. Voir D. GAMBARARA, *Alle fonti della filosofia del linguaggio*, Roma, Bulzoni, 1984, pp. 221-252. Sur l'importance du problème des noms divins et plus largement de la dénomination, voir aussi C. RAMNOUX, « Du nom propre, du nom commun et du verbe », *Les Études philosophiques*, 1970, n° 25, pp. 457-474. Voir aussi O. KERN, *Die Religion der Griechen*, I, Berlin, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, (1926), 1963, pp. 125-134.

3. Sur Orphée onomatothète, voir aussi DIODORE DE SICILE, *Bibl. Hist.* IV, 25 ; PROCL. *In Crat.* 403e, etc. Voir W. BURKERT, « La genèse des choses et des mots. Le *Papyrus de Derveni* entre Anaxagore et Cratyle », *Les Études philosophiques*, 1970, n° 25, p. 444.

4. Nous ne prétendons pas aborder d'une façon exhaustive l'apport des deux traditions, orphique et pythagoricienne à la réflexion sur le langage en Grèce. Voir D. GAMBARARA, « Réflexion religieuse et réflexion linguistique aux origines de la philosophie du langage », in S. AUROUX, M. GLATIGNY, A. JOLY, A. NICOLAS, I. ROSIER (dir.), *Matériaux pour une histoire des théories linguistiques*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1984, pp. 105-114.

5. JAMBL. *Vita Pythagorica*, 56.

6. W. BURKERT, « La genèse des choses... », *op. cit.*, p. 451.

7. À qui l'on reconnaît le mérite d'avoir dressé un bilan des connaissances linguistiques et chez qui le langage se constitue pour la première fois comme un thème unitaire. Voir les diverses réflexions chez Platon même : *Crat.* 390d, 397c, 401b.

8. H. JOLY, « Platon entre le maître d'École et le fabriquant de mots. Remarques sur les *grammata* », in *Philosophie du langage et grammaire dans l'Antiquité*, *Cahiers de philosophie ancienne*, 5, Bruxelles, Ousia, 1986, pp. 105-136.

De plus, nommer les dieux signifie avant tout bâtir une classification qui les intègre dans le monde culturel et notamment rituel où l'interaction avec les humains devient possible⁹.

Si la réflexion sur la dénomination divine revêt un rôle fondamental dans la philosophie grecque ancienne, elle est tout aussi importante dans d'autres sources qui sont nombreuses et fort différentes. Ces sources sont caractérisées par la présence d'une multiplication de la dénomination des dieux.

La polyonymie divine et son usage rituel est, par exemple, au centre de la réflexion d'un texte d'instruction théorique tel celui de Ménandros le Rhéteur du III^e siècle (*Sur les discours épидictiques*)¹⁰. Le texte est un éloge d'Apollon, Apollon Smintheus en Troade mais contient les doutes de l'auteur sur les noms divins qu'il faut correctement utiliser (Lycien, Délien, Actien...).

L'auteur dans son commentaire remarque comment la liste de noms grecs et de noms barbares selon la forme d'une évocation de la divinité implique, dans une perspective rhétorique, de nombreuses questions. Car en effet la rhétorique connaît et se sert de ces listes mais les rhéteurs ne sont pas en mesure de connaître toujours la suite correcte de noms, même s'il s'agit de procédures religieuses fondamentales¹¹.

De même, les *realia* (épigraphie et archéologie) témoignent de nombreux cas de jugements internationaux en Grèce entre le V^e et le II^e siècle avant notre ère dans lesquels de longues listes de divinités sont nommées en tant que témoins légitimant les actes en cours. Les multiples changements dans les répétitions de noms des dieux « les multiples formes d'individuation du divin¹² » dans ces jugements à travers les siècles relèvent de la nature même du polythéisme, fondé non seulement sur la conception du divin comme étant un

9. Voir notamment P. SCARPI, « Des Grands dieux aux dieux sans nom : autour de l'altérité des dieux de Samothrace », in N. BELAYCHE, P. BRULÉ *et al.* (dir.), *Nommer les dieux. Théonymes épithètes, épicleses dans l'Antiquité*, Turnhout, Brepols, Presses universitaires de Rennes, 2005, pp. 213-214. Voir notamment note 3 sur le concept de divinité dans les différentes perspectives des savants. Sur la fabrication de dieux et leur nomination comme sujet de recherche, voir la bibliographie citée dans l'introduction de N. BELAYCHE, V. PIRENNE-DELFORGE (éd.), *Fabriquer le divin*, Liège, Presses universitaires de Liège, 2015, pp. 7-8.

10. Voir l'analyse et les réflexions de L. PERNOT, « Le lieu du nom (*topos apò tou onomatos*) dans la rhétorique religieuse des Grecs », in N. BELAYCHE, P. BRULÉ *et al.* (dir.), *Nommer les dieux...*, pp. 29-40.

11. L. PERNOT, « Le lieu ... », *op. cit.*, pp. 37-38.

12. P. BRULÉ, « Le polythéisme en transformation : les listes de dieux dans les serments internationaux en Grèce antique (V^e-II^e siècles avant J.-C.) », in N. BELAYCHE, P. BRULÉ *et al.* (dir.), *Nommer les dieux...*, pp. 143-150, qui suggère d'encadrer l'étude de la nomination dans une plus vaste perspective sur la structure du polythéisme.

ensemble d'identités divines, mais aussi sur la complexe architecture de leur relations.

Depuis longtemps la dénomination divine est étudiée par les savants qui se sont penchés quasi exclusivement sur les noms de divinités polythéistes majeures et, dans une perspective évolutionniste des milieux intellectuels chrétiens. De plus, les analyses – ainsi que John Scheid l'a montré¹³ – relèvent d'une approche étymologique ou parfois *abstraite*.

La dénomination divine implique, avant tout, le « comment dire le divin » bien au-delà du problème de l'origine du cosmos et surtout elle concerne à la fois les religions polythéistes et les religions monothéistes. Si Dieu, unique et absolu, avec une majuscule, est le seul à évoquer selon les traditions monothéistes, d'après les polythéistes, en revanche, le nom ou les noms d'une divinité sont choisis d'après l'occasion rituelle ou cultuelle parmi l'éventail de synonymes que la structure polythéiste accepte, grâce au facteur démultiplicateur de noms des entités divines.

Par ailleurs, la perspective monothéiste entraîne toute la thématique du nom secret et inconnaissable par les humains en tant que unique nom *vrai*¹⁴.

La dénomination divine constitue un sujet complexe et très articulé qui apparaît dans des milieux différents et fort éloignés. C'est pourquoi l'objet de notre analyse est d'observer un aspect spécifique, un mélange de traits culturels divers notamment linguistiques tel que la présence de tous les noms de divinités polythéistes et monothéistes au sein d'un même rituel ou d'une même recette prévue par des rituels de l'Antiquité tardive.

Ces sources sont souvent constituées de recueils de textes d'époques et de traditions différentes qui contiennent des recettes thérapeutiques ainsi que des instructions rituelles et une pluralité de savoirs religieux. Par exemple, dans le cas de quelques papyrus *magico-thérapeutiques* gréco-romain-égyptiens, afin d'évoquer les divinités il peut s'agir de toute sorte de langues réelles historiques ou même inventées, ainsi que le montre par exemple la salutation au dieu faite dans toutes les langues :

13. J. SCHEID, « Les *Götternamen* de Hermann Usener : une grande théogonie », in N. BELAYCHE, P. BRULÉ *et al.* (dir.), *Nommer les dieux...*, pp. 93-102, qui nous livre une reconstruction de la formation de concepts et noms entre le XIX^e et le XX^e siècle en Europe. Ce regard historiographique permet de saisir l'a priori de plusieurs traductions et interprétations de textes où il est question de nomination de dieux.

14. Il s'agit du bien connu *tabou* du nom en anthropologie et notamment le nom de dieux ou des entités non humaines. Sur le secret et la dénomination divine, voir *e.g.* G. FREYBURGER, « G. Radke et le concept de la nomination divine », in N. BELAYCHE, P. BRULÉ *et al.* (dir.), *Nommer les dieux...*, pp. 105-112.

Je t'invoque, toi qui contiens tout, je t'appelle dans toutes les langues et dans tous les dialectes comme t'a chanté, le premier, celui à qui tu as remis et confié tous les pouvoirs absolus, Hélios *Achébukrôm* à qui est la gloire : *aaa êêê ôôô*, parce qu'il a été glorifié par toi, qui as disposé les vents puis de la même manière les astres à la forme brillante, toi qui par la lumière divine créés le monde *iii aaa ôôô*, dans lequel tu as réparti toutes choses. *Sabaôth, Arbathiaô Zagou rê*¹⁵ ;

ou bien l'évocation du soleil où entrent en jeu les langues utilisées par les dieux à leur naissance :

Je t'invoque, Maître, comme le font les dieux qui par toi sont apparus, pour obtenir le pouvoir : *Echébukrom* du Soleil, à qui est la gloire, *aaa, êêê, ôôô, iii, aaa, ôôô, Sabaôth, Arbathiaô, Zagou Rê*, le dieu *Arathu Adonai*.

Je t'invoque, toi, Maître, dans la langue des oiseaux : *Arai* ; en langue hiéroglyphique : *Lailam* ; en hébreu : *Hanoch Bathi arbath berbir echilatour boughroumtrom* ; en égyptien : *aldabaéim* ; en langue de babouin : *Abrasax* ; en langue de faucon : *hi hi hi hi hi hi tip tip tip* ; en langue hiératique : *ménéphôiphoth ha ha ha ha ha ha ha*¹⁶.

De même, lorsqu'il s'agit de noms de dieux, l'opérateur rituel n'hésite pas à invoquer le dieu dans des langues historiques indiquées de façon explicite :

À la consécration j'ai invoqué ton grand nom et à nouveau je t'invoque comme les Égyptiens « Phnô eai Iabôk », comme les Juifs « Adonaïe Sabaôth », comme les Grecs « le roi de tout, qui règne seul », comme les grands prêtres « caché, invisible, veillant sur tous », comme les Parthes « Ouertô tout puissant ». Consacre pour moi et remplis de pouvoir cet objet, pour tout le temps glorieux de ma vie¹⁷.

Parfois on précise qu'il faut utiliser une langue spécifique qui peut être par exemple l'hébreu : dans l'évocation du soleil, l'opérateur rituel commence d'abord par tous les noms sacrés, puis il déclare qu'il va conjurer uniquement en hébreu¹⁸.

15. *PGM XIII*, 441-452. Trad. de P. Charvet et A. M. Ozanam, *La Magie...*, p. 108.

16. *PGM XIII*, 78-88. Trad. de P. Charvet et A. M. Ozanam, *La Magie...*, pp. 105-106. Les différents langages sont ici classés à l'égyptienne : voix des oiseaux, du babouin, du faucon et langues écrites (hiéroglyphes, hiératique, égyptien, hébreu). Voir M. TARDIEU, « Gnose et manichéisme », *Annuaire EPHE Vème section*, Paris, 19, 1988, pp. 296-298.

17. *PGM XII*, 260-267. Trad. de P. Charvet et A. M. Ozanam, *La Magie...*, p. 120.

18. Invocation en langue hébraïque qui souvent d'ailleurs peut être accompagnée par des références explicites aux éléments hébraïques tels le nom de Moïse (*PGM XIII*, 3-4 ; 21, 344 ; 971, 1059, 1078) ou bien des symboles. Sur la présence des éléments magiques hébraïques dans les *PGM*, voir notamment P. S. ALEXANDER, « Incantations and Book of Magic », in G. VERMES, F. MILLER, M. GOODMAN (ed.), *The History of the Jewish People in the Age of J. Christ*, vol. III, 1, Edinburgh, Clark LTD, 1986, pp. 342-363. Voir aussi M. IDEL, « On Judaism, Jewish Mysticism and Magic », in P. SCHÄFER, H.G. KIPPENBERG (ed.), *Envisioning Magic*, Leiden, Brill, 1997, pp. 195-214.

De même que A. Camplani¹⁹ l'a montré en 2010 dans un parcours à travers les sources de la magie copte concernant la crucifixion de Jésus, les mots criés sur la croix sont qualifiés d'hébreu, rapprochés d'autres *onomata* : *Adonai*, *Sabaoth*, *Marmarmari*²⁰.

Ou encore, très souvent le contexte rituel demande, en effet, explicitement que l'opérateur rituel reproduise les langues des animaux : des cris d'oiseaux, des crocodiles ou simplement un mugissement, par exemple, lors de la salutation au dieu : « Et fixe ton regard sur le dieu tout en mugissant longuement et salue-le ainsi²¹... ».

Parmi les différentes langues que le scribe doit maîtriser, il y a aussi les langues inventées ou artificielles.

Il est rarement question de quelques mots isolés, bien qu'ils soient désignés comme *onomata*. Il s'agit, au contraire, de séquences très longues que l'on peut organiser en trois groupes fondamentaux : des séquences uniquement vocaliques très complexes. Les voyelles apparaissent doublées, triplées et la répétition dans la chaîne syntagmatique montre une prédominance²² de sons « sombres » :

–hew ohew iww oh hew hew oh ew iww ouwwuo uwwu ww uu iouwwuoi ;
 –heeh eeh eeh iew hew
 –aehiouwwuoihea²³

dont le chant de sept lettres est l'exemple le plus connu sous plusieurs formes, comme celle d'une simple suite vocalique : « Je t'invoque, Seigneur, par un hymne chanté ; je célèbre ta sainte puissance a e h i o u w w²⁴ »

– ou bien de plusieurs suites :

woh ih hw ow oh iew oh iew oh woh iew oh ieew eh iw oh ioh whw eoh oew wih
 wih ew oi iii hoh wuh hwohe ew hia aha eha heeh eeh eeh iew hew oheeh hew
 huw oh eiw hw wh wh ee ooo uiwh²⁵

19. A. CAMPLANI, « "Eli, Eli, lema sabachthani". Pluralità dei linguaggi religiosi e loro rielaborazione rituale in alcune preghiere magiche copte », *Studi e materiali di storia delle religioni*, 2010, pp. 139-150.

20. *Ibidem*, p. 148.

21. *PGM IV*, 711-724.

22. Dans les premières séquences, par exemple, les sons ne sont pas tous sombres.

23. On note que cette forme offre une image en miroir d'une séquence vocalique par ordre alphabétique : il s'agit de l'« échoïsme » ou aspect syntagmatique des énoncés glossolaliques.

24. *PGM XIII*, 63.

25. *PGM IV*, 610-613. La répétition et la structure des textes composés par les groupes a e e i o u w, e e i o u w a, qui se répètent continuellement, ont fait penser à des sortes d'exercices musicaux pratiqués dans une académie mystique de chant, et ensuite intégrés dans les textes rituels.

de longues séquences de consonnes et voyelles, pouvant être de langues différentes :

- qoaqohqaqoouqaeqouq
- cwqmacwq
- qrax trax brax

on trouve des formations complexes :

- a) forforba forfor

où la structure syllabique [phor] n'est pas inusitée, mais la dissimilation des aspirées n'intervient pas ;

- b) barbazouzaq

iwfwq

qui présentent une consonne obstruante²⁶ en position finale absolue ;

et d'autres séquences « sans signification » dont on a cherché désespérément l'origine dans une langue historique :

-epokwpt kwpto bai baitokarakwpto karakw pyto xilokwpto bai²⁷

-inouqw ptouami. Anacarie caraptoumio anoca abiqrour acarabaubau baraçian ateb douananou aptur panor paura soumi forba f[o]riforbarabau :bwhq aza for : rim : mirfar zaura ptouzou xwqarparacqizou : zaiq : atiau iaubau katantoumi baqara cqibi anoc²⁸

Dans la perspective qui identifie les *voces magicæ* en tant que noms étrangers, le nom de Jésus revêt, d'après Alberto Camplani, le statut de nom secret comme dans *London Or 6796 (Dulayo Yao Sabaoth (Adon)ai E(lo)i Elahar Azabak(tan)i Ankraten Pantokrator)* et dans *P. Berlin 11347* « la puissance de *Eloi Elemas Sabaoth Abaktani Abanael Naphlo Akrama Chamari*²⁹ ».

Néanmoins presque toujours les *voces magicæ* constituent un ensemble de formes, très varié et articulé, propre au développement de l'Antiquité tardive. Il peut s'agir de palindromes, de caractères et de séquences de voyelle. Ces groupes de sons sont parfois constitués de noms étrangers – assyriens, égyptiens, hébraïques surtout – de dieux, qui forment une partie de la formule³⁰. Si

26. Par consonne obstruante, on fait allusion à une classe qui comprend à la fois les occlusives et les fricatives.

27. *PGM IV*, 2696.

28. *PGM I*, 149-152.

29. A. CAMPLANI, « *Eli, Eli, lema...* », *op. cit.*, p. 147.

30. Parmi les théonymes les plus connus, on peut rappeler : IAO, présent aussi dans Ar bathiao ; Sabaôth aussi bien que Arouer (Horus l'ancien), etc. La liste des *voces magicæ* et leur « possible » traduction se trouvent in W. M. BRASHEAR, « *The Greek Magical Papyri : An Introduction and*

un dieu exerce par exemple la fonction d'Hermès-Thot, l'incantation sera formulée à l'aide du *logos* Aberamentho, tel qu'on le retrouve pour Apollon dans la salutation à Hélios du *PGM* II 125-126 : *aberamen qwouqlerqexanaxeqre-luowq nemareba*. L'interprétation de Michel Tardieu nous donne une clef de lecture. Apollon – mais dans un autre Papyrus il peut s'agir de Jésus – est « Aberamentho car il est évoqué comme souverain de tous les *stoikheia*, lettres et éléments. Il est le maître de l'alphabet parce qu'il possède la science d'incanter les voyelles divines et les noms sacrés³¹ ».

Les palindromes semblent en effet cacher les noms des dieux : dans le *PGM* IV, 3272 et le *PGM* XIV, 24, *Aberamentho* semble en rapport avec Seth-Typhon, mais il apparaît, nous venons de le voir, dans l'invocation à Apollon (*PGM* I, 294 ; II, 125). Parfois l'évocation de la divinité ne se vérifie pas à travers le nom sacré du dieu, mais par association de « noms » ou de micro-séquences qui se répètent selon la divinité concernée³². La séquence *Aththa Baththa*, par exemple, apparaît lorsqu'il s'agit de la représentation d'Isis avec le fils Horus ; *Darungo*, fréquent sur les amulettes, est interprété comme étant un nom « secret » d'Hermès-Thot (*DMP* VII, 28 ; *PGM* V, 428), *Erchesigal* est facilement reconnu comme Perséphone ou Hécate. Sans oublier que plusieurs de ces *Ephesia* demeurent des *hapax* (par exemple : *asasam adouram* ; *omephtharchenthechtha*).

Dans d'autres cas, la combinaison des séquences vocaliques relève de la mystique bien connue des lettres et des nombres³³. Les lettres sont aussi des sym-

Survey, Annotated Bibliography (1928-94) », in H. TEMPERINI, W. HAASE (eds.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 18.5, Berlin-New York, de Gruyter, 1995, pp. 3380-3684. Pour une analyse ponctuelle des *voes magicæ* en hébreu dans les *PGM*, voir H. D. BETZ, « Jewish Magic in the Greek Magical Papyri (*PGM* VII, 260-271) », in P. SCHÄFER, H. G. KIPPENBERG (eds.), *Envisioning Magic*, Leiden, Brill, 1997, pp. 45-63.

31. Pour l'analyse et l'interprétation des emplois de ce palindrome voir M. TARDIEU, « Aberamentho », in P. VAN DEN BROEK, M. J. VERMASEREN (dir.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to G. Quispel on the Occasion of His 65th Birthday*, Leiden, Brill, 1981, pp. 412-418.

32. F. LEXA, *La Magie dans l'Égypte antique, Supplementum*, I : *Les vrais noms dans la magie des anciens Égyptiens*, Paris, P. Geuttner, 1925, pp. 113-120, avait déjà dressé une liste des soi-disant « vrais noms de dieux », qui n'avaient d'après l'auteur aucun sens puisque produits de l'imagination d'un *magicien*. Pour une analyse détaillée des épiklèses divines le plus souvent des *hapax legomena*, voir récemment L. MERLINA BORTOLANI, *Magical Hymns from Roman Egypt: A Study of Greek and Egyptian Traditions of Divinity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, pp. 254-263.

33. En ce qui concerne l'alphabet dans ces rituels magiques et mystiques, voir notamment F. DORNSEIFF, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Leipzig-Berlin, Teubner, 1925 (repr. Leipzig, 1979) et W. BURKERT, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, Harvard University Press, 1962, pp. 15-96.

boles numériques : le nom Abrasax par exemple équivaut aux 365 jours de l'année solaire et le nom d'Apollon est inclus dans la combinaison des sept voyelles.

Parmi ces séquences vocaliques, où on retrouve toutes les voyelles selon les proportions numériques de l'isopséphisme³⁴, le chant des sept voyelles revêt un rôle particulièrement significatif.

Plutôt qu'évocatrice d'un principe linguistique, la reproduction des noms divins que les recettes prescrivent à l'opérateur rituel sous forme de signes acoustiques de la divinité (émission de bruits, interjections, de séquences des voyelles dont la profération permettra de s'identifier au dieu, noms les plus divers) est davantage révélatrice.

Considérés à tort comme étant des éléments primitifs par les savants modernes³⁵, ces noms divins, glossolalie, chant des sept voyelles sont porteurs de l'identité divine et moyen d'identification nécessaire à l'opérateur rituel afin d'établir le dialogue avec les dieux.

Ce trait caractéristique d'une dénomination divine constituée par des éléments très différents tels les langues étrangères, *voces magicae*, langues animales, etc., est fondamental dans les différentes perspectives des Anciens mêmes notamment entre auteurs de domaines opposés, polythéistes et monothéistes.

En effet, contrairement à l'opinion de Lucien (*Philos.*, 10) et à son mépris pour les *voces*, qui sont à la source d'ailleurs de la plupart des interprétations modernes, les noms divins représentent un élément important d'un débat déjà ancien dont l'aspect fondamental et bien connu est la réflexion entre Origène et Jamblique sur la polyonymie divine. Origène considérant l'analyse des *noms divins efficaces dans les rituels* dans la perspective plus vaste de la question philosophique sur la nature des mots, fait de ces mots en premier lieu un élément de ce système cohérent qui est celui de la « magie » :

Si nous pouvions établir la nature des noms « efficaces », dont certains sont en usage chez les sages d'Égypte, chez les doctes parmi les mages de Perse, chez les Brahmanes ou les Samanéens parmi les philosophes de l'Inde, et ainsi de suite pour chaque peuple ; si nous étions capables de prouver que ce qu'on nomme la magie

34. Sur l'isopséphisme dans un contexte « laïque » d'utilisation quotidienne, voir R. A. PACK (ed.), *Artemidori Daldiani Onirocriticon*, Leipzig, Teubner, 1963, III, 34, p. 218 (= ARTÉMIDORE, *La Clef des songes* (Onirocriticon), éd. A.-J. Festugière, Paris, Vrin, 1975, III, chap. 34, pp. 196-197) où l'auteur fait une liste des valeurs des nombres.

35. Voir R. REITZENSTEIN, *Poimandres: Studien zur griechisch-ägyptischen und fruchristlichen literatur*, Leipzig, Teubner, 1904, pp. 264-265 ; A. DIETERICH, *Eine Mithraliturgie*, Leipzig, Teubner, 1903, pp. 40-43.

n'est pas, comme le pensent les disciples d'Épicure et d'Aristote, une pratique entièrement incohérente, mais, comme le démontrent les gens experts en cet art, un système cohérent, dont très peu connaissent les principes : nous dirions alors que le nom de Sabaôth, d'Adonāi et tous les autres transmis chez les Hébreux avec une grande vénération ne sont pas donnés d'après des réalités communes ou créées, mais d'après une mystérieuse science divine qui est attribuée au Créateur de l'univers³⁶.

Tout en critiquant Celsum, dans ce débat l'auteur ne semble pas cacher « les analogies entre les pratiques chrétiennes et les pratiques de la *magie*³⁷ ». D'ailleurs, l'usage du nom de Jésus est caractéristique dans un grand nombre de papyrus et amulettes.

Origène interprète la variété et l'appartenance de noms à des idiomes divers à la lumière d'une nécessité rituelle de respecter les différentes divinités :

Pour cette raison, ces noms ont de l'effet quand on les dit dans un enchaînement particulier qui les entrelace, de même encore d'autres noms prononcés en langue égyptienne à l'adresse de certains démons qui ont de l'effet dans tel domaine, ou d'autres en dialecte perse à l'adresse d'autres puissances, et ainsi dans chaque peuple. [...]

Il faut ajouter à la théorie des noms ce que rapportent les gens dans la pratique des incantations : prononcer l'incantation dans son dialecte propre, c'est accomplir ce que l'incantation promet ; traduire la même incantation dans n'importe quelle autre langue, c'est la voir sans vigueur et sans effet. Ainsi ce ne sont pas les significations des choses que le nom désigne, mais les qualités et les propriétés des sons qui ont un certain pouvoir de faire ceci ou cela. Nous justifierons de même par des considérations de ce genre le fait que les chrétiens combattent jusqu'à la mort pour éviter de donner à Dieu le nom de Zeus ou un nom d'un autre dialecte³⁸.

Néanmoins sa perspective implique à la fois l'idée du nom vrai du Dieu unique :

Celui donc qui possède de tout cela une plus noble compréhension, fût-elle restreinte, prendra soin d'adapter exactement chaque nom à chaque réalité, afin d'éviter toujours le malheur de ceux qui appliquent à faux le nom de Dieu à la matière inanimée³⁹.

Si Origène et Jamblique évoquent la nécessité dans le contexte rituel de l'usage de noms divins, l'interprétation de Jamblique implique une réflexion qui ne se limite pas au domaine du soi-disant rituel magique : l'auteur déve-

36. *Contra Celsum* I, 24. Trad. de M. Borret, Paris, Éd. du Cerf, 1967.

37. D'après A. CAMPLANI, « *Eli, Eli, lama...* », *op. cit.*, pp. 142-145, qui souligne l'importance de la présence des éléments bibliques et hébreux dans les sources grecques « magiques ». L'analyse approfondie d'Origène amène l'auteur à réfléchir sur l'existence d'une magie chrétienne (p. 144).

38. *Contra Celsum* I, 24-25. Trad. de M. Borret, Paris, Éd. Cerf, 1967.

39. Trad. de M. Borret, Paris, Éd. Cerf, 1967.

loppe une analyse plus vaste que celle sur les cérémonies rituelles qui demandent un nom divin ou le vrai nom du Dieu. L'intérêt fondamental de Jamblique porte sur la connaturalité entre divinités, son et musique, connaturalité permettant le contact entre dieux et humains⁴⁰ :

Ce que nous disons, donc, c'est plutôt comment des sons et des airs sont consacrés particulièrement à chacun des dieux, comment une connaturalité leur a été attribuée proportionnellement, au rang et à la puissance propres à chacun, aux mouvements du tout lui-même, aux voix harmoniques qui vrombissent émises par les mouvements.

C'est pourquoi Jamblique suggérait qu'il faut s'adresser aux dieux dans le langage qui leur est *connaturel* :

Mais pourquoi préférons-nous les signes barbares à ceux de nos langues respectives ? Il y a de ce fait une raison mystique. Comme les dieux nous ont enseigné que toute la langue des peuples sacrés, tels que les Assyriens et les Égyptiens, est apte aux rites sacrés, nous croyons devoir adresser aux dieux dans la langue qui leur est *connaturelle* les formules laissées à notre choix, et comme ce type de langage est primitif ou fort ancien – d'autant plus que ceux qui ont appris les premiers noms des dieux nous les ont transmis en les mêlant à leur propre langue, tenue pour propre et adaptée à ces noms –, nous conservons jusqu'ici intangible, sans cesse, la loi de la tradition⁴¹.

C'est à partir de cette perspective que, d'après Jamblique, les *voces*, interprétées à tort comme étant des noms étrangers ou bizarres, ne sont en revanche que rituelles⁴² :

En réalité, ils (= *asema onomata*) ne le sont pas autant que tu le penses ; en admettant qu'ils nous soient inconnus, ou que certains (seulement) nous soient connus, – ceux dont nous avons reçu des dieux l'explication, – pour les dieux tous ont un sens, non point suivant un mode exprimable ni selon la valeur de signe indicatif qui vient chez les hommes de leur imagination, mais suivant un mode uni aux dieux par l'intellect, soit d'une façon intellectuelle [selon l'intellect humain qui est lui-même divin], soit plutôt d'une manière indicible, meilleure et plus simple ; il faut donc supprimer des noms divins toutes les conceptions et démarches logiques, en supprimer aussi les représentations naturelles de la voix qui s'accordent aux choses de la nature⁴³ [...]. Voilà ce que nous te répondons sur les noms indicibles et sur ceux que l'on appelle barbares⁴⁴ et qui sont, en revanche, seulement rituels⁴⁵.

40. JAMBlichus, *De Mysteriori*, III, 9, 119, éd. des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1965.

41. *De Myst.* VII, 4, 256. Trad. des Places, 1965.

42. *De Myst.* VII, 4, 254.

43. Trad. des Places, 1965.

44. De plus, Jamblique exprime explicitement comment les barbares utilisent les noms les plus appropriés aux dieux, contrairement aux Grecs qui introduisent plusieurs inventions linguistiques.

45. *De myst.* VIII, 5, 259.

Le parcours à travers les sources citées offre l'opportunité de réfléchir sur la question de savoir comment le mélange entre dénominations divines de traditions entièrement différentes était répandu ainsi qu'accepté dans toute la Méditerranée ancienne. Les textes chrétiens coptes aussi montrent la présence de langages religieux très différents mais tous nécessaires et prévus par le même rituel. Notamment on a remarqué que des éléments rituels chrétiens révèlent des innovations si importantes qui changent l'invocation divine jusqu'à l'éloignement du contexte originaire⁴⁶.

En guise de conclusion

Les exemples présentés ici appartiennent tous à un ensemble de textes bien attestés dans l'Antiquité tardive qui témoignent d'un grand mélange culturel et d'une réflexion spécifique et ponctuelle par les Anciens eux-mêmes. Nombreuses sont les questions surgies de ces sources à propos de la dénomination des dieux sous de multiples aspects qui sont rarement présents dans les textes littéraires. En effet dans les sources analysées les divinités apparaissent sous tous leur noms. Parfois dans les sources principalement chrétiennes, il est possible d'entrevoir le thème du vrai nom de la divinité ; bien plus souvent, les listes de dieux sont constituées par des *voces, onomata*, codes chiffrés révélant une conception articulée qui concerne la question de « comment établir un rapport avec le divin », question sur laquelle les Anciens ne trouvaient pas un accord.

Dans le domaine polythéiste, par exemple à Rome, des érudits réalisaient de nouvelles constructions rituelles à partir de segments du rite conservés dans la mémoire et de grimoires « sans jamais se servir des spéculations philosophiques⁴⁷ ». Spéculation érudite et praxis religieuse constituent les deux pôles entre lesquels la dénomination des dieux se développe et change au cours du temps. En effet, ainsi que J. Scheid l'a fort bien souligné⁴⁸ dans le cas des polythéismes anciens, il est impossible de considérer les écrits des érudits et des savants « comme un corps dogmatique et théologique » auquel se tenir.

Par ailleurs, de nombreuses prières chrétiennes utilisent des formules et des rituels du milieu chrétien aussi bien que des composantes des religions

46. A. CAMPLANI, « *Eli, Eli, lama...* », *op. cit.*, pp. 139-149 ; T. NIKLAS, Th. J. KRAUS (dir.), *Ancient Christianity and Magic* (= ASE 24/2), 2007, avec bibliographie exhaustive.

47. J. SCHEID, « Les Götternamen de Hermann Usener... », *op. cit.*, p. 103.

48. J. SCHEID, « Spéculation érudite et religion. L'interaction entre l'érudition et les réformes religieuses à Rome », in N. BELAYCHE, V. PIRENNE-DELFORGE (éd.), *Fabriquer le divin*, Liège, Presses universitaires de Liège, 2015, p. 93.

« païennes » ou des traditions plus au moins institutionnelles. D'après plusieurs études « celui qui pratique le pouvoir rituel reconnaît que la Bible même légitime l'usage des *voces magicae* et plus en général d'un langage magique⁴⁹ ».

Les textes « magiques » coptes témoignent d'une attention et d'un respect profond envers les actes rituels d'autres traditions. Les milieux chrétiens d'Égypte reconnaissaient l'efficacité des actes « magiques » en tant que tradition sacrée, tradition qu'ils ne considéraient aucunement en opposition à la tradition religieuse officielle⁵⁰. Il s'agit sans aucun doute de textes très complexes qui méritent encore beaucoup de recherches et d'analyses interdisciplinaires. Néanmoins ces sources ouvrent sur quelques aspects fort utiles pour des études futures. Les dénominations des dieux – monothéiste et polythéiste – qui constituent de longues listes dans les prologues rituels de cette époque révèlent non pas la nécessité de citer le vrai nom des dieux, mais en revanche la volonté d'évoquer les divinités sous tous leurs traits : *voces*, noms dans toutes les langues de la Méditerranée, assemblage de dénominations d'origine et de tradition très différentes⁵¹.

De plus, le choix des noms est toujours bien loin des dénominations des sources littéraires. Les procédures rituelles exigent de faire un choix qui dépend du culte spécifique. Ce processus constitue la condition requise afin que la communication entre hommes et dieux soit possible.

À partir de ces premières considérations sur un sujet aussi complexe, il est peut-être possible de conclure en proposant une réflexion en forme de question. D'après ces sources, il n'est pas prioritaire d'établir une distinction ou une classification entre dénominations divines. Ce qui – me semble-t-il – apparaît pertinent et significatif est avant tout une différence radicale avec les sources littéraires, mais surtout le fait que le mélange de noms et de traditions devient le trait distinctif propre du rituel⁵². Et, ainsi que cela se produit pour d'autres

49. A. CAMPLANI, « *Eli, Eli, lama...* », *op. cit.*, pp. 139-150 ; voir R. MAZZA, « *P. Oxy. XI, 1384. Medicina, rituali di guarigione e cristianesimi nell'Egitto tardo antico* », in T. NIKLAS, Th. J. KRAUS (dir.), *Ancient Christianity and Magic* (= ASE 24/2), 2007, pp. 347-462.

50. Sur la coprésence de traditions rituelles différentes voir récemment S. CRIPPA, E. CIAMPINI (dir.), *Languages, Objects, and the Transmission of Rituals*, Venezia, Ca' Foscari University Press, 2017, avec bibliographie.

51. D'après J. DIELEMAN, *Priests, Tongues and Rites*, Leiden-Boston, Brill, 2005, une nouvelle codification dynamique des rituels (due aux changements culturels et religieux de l'Antiquité tardive) serait à l'origine de cette forme complexe et multiple des évocations divines.

52. Il nous semble intéressant de citer ici L. MERLINA BORTOLANI, *Magical Hymns from Roman Egypt: A Study of Greek and Egyptian Traditions of Divinity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, lorsqu'elle affirme que « Multiculturalism is characteristic of the "magical" genre of the texts, the result of the intercultural practices of Hellenized Egyptian priests ».

traditions, il est fort probable que la coprésence de plusieurs divinités différentes, l'usage linguistique et conceptuel de leurs noms soient le caractère spécifique permettant d'identifier à chaque fois la spécificité du contexte rituel.

Sabina CRIPPA
Ca' Foscari, Venise