

Anna Arzoumanov & Cécile Narjoux (dir.)



Béroul

Rabelais

La Fontaine

Saint-Simon

Maupassant

Lagarce

STYLES, GENRES, AUTEURS N°11

TRAVAUX DE STYLISTIQUE ET LINGUISTIQUE FRANÇAISES

collection dirigée par Olivier Soutet

« Bibliothèque des styles »

Styles, genres, auteurs

- 1 Ronsard, Corneille, Marivaux, Hugo, Aragon
- 2 Montaigne, Bossuet, Lesage, Baudelaire, Giraudoux
- 3 *La Chanson de Roland*, Aubigné, Racine, Rousseau, Balzac, Jaccottet
- 4 *La Queste del Saint Graal*, Louis Labé, Cyrano de Bergerac, Beaumarchais, Tocqueville, Michel Leiris
- 5 Marguerite de Navarre, cardinal de Retz, André Chénier, Paul Claudel, Marguerite Duras
- 6 *La Suite du roman de Merlin*, Marot, Molière, Prévost, Chateaubriand, Saint-John Perse
- 7 Du Bellay, Rotrou, Diderot, Verlaine, Gracq
- 8 Jean Bodel, Adam de la Halle, Viau, Des Périers, Voltaire, Hugo, Bernanos
- 9 Chrétien de Troyes, Ronsard, Fénelon, Marivaux, Rimbaud, Beckett
- 10 Charles d'Orléans, Montaigne, Racine, Crébillon, Aloysius Bertrand, Robbe-Grillet

*La Réécriture : formes, enjeux, valeurs
autour du Nouveau Roman*
Anne-Claire Gignoux

*René Char : une poétique de résistance Être et
faire dans les « Feuilles d'Hypnos »*
Isabelle Ville

Écrire l'énigme
Bernard Magné
& Christelle Reggiani (dir.)

Une syntaxe du sensible
Claude Simon et l'écriture de la perception
David Zemmour

« Études linguistiques »

*Référence nominale et verbale,
analogies et interactions*

Maria Asnes

Par les mots et les textes.

*Mélanges de langue, de littérature
et d'histoire des sciences médiévales
offerts à Claude Thomasset*

D. James-Raoul & O. Soutet (dir.)

*Empirical issues in formal syntax
and semantics 4*

C. Beyssade, O. Bonami,
P. Cabredo Hofherr
& F. Corblin (dir.)

La Polysémie

Olivier Soutet (dir.)

Cohérence et discours

Frédéric Calas (dir.)

Indéfini et prédication

Francis Corblin, Sylvie Ferrando
& Lucien Kupferman (dir.)

Études de linguistique contrastive
Olivier Soutet (dir.)

*Langue littéraire
et changements linguistiques*
Françoise Berlan (dir.)

Les Moyens détournés d'assurer son dire
Corinne Rossari (dir.)

Le Subjonctif en français moderne
Esquisse d'une théorie modale
Hans Lagerqvist

Linguistique, cognition et didactique
Principes et exercices de linguistique didactique
Samir Bajric

L'Emphase.

Copia et brevitatis (XVI^e-XVII^e siècles)
Mathilde Lévesque & Olivier Pédeffous

L'Hyperbate.

Aux frontières de la phrase
Anne-Marie Paillet & Claire Stolz (dir.)

Anna Arzoumanov &
Cécile Narjoux (dir.)

Bérroul, Rabelais,
La Fontaine, Saint-Simon,
Maupassant, Lagarce



Ouvrage publié avec le concours de l'UFR de langue française
et l'équipe « Sens, texte, histoire » (EA 4089) de l'université Paris-Sorbonne

Les PUPS, désormais SUP, sont un service de la faculté des Lettres
de Sorbonne Université.

© Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2011
© Sorbonne Université Presses, 2021

ISBN de la version papier : 978-2-84050-801-4
PDF complet – 979-10-231-2057-8

Avant-propos – 979-10-231-2058-5

I Marcotte – 979-10-231-2059-2

II Menini – 979-10-231-2060-8

III Fortin – 979-10-231-2061-5

III Welfringer – 979-10-231-2062-2

IV Géraud – 979-10-231-2063-9

IV Raviez – 979-10-231-2064-6

V Rullier – 979-10-231-2065-3

V Helms-Maulpoix – 979-10-231-2066-0

VI Leca – 979-10-231-2067-7

VI Laferrière – 979-10-231-2068-4

Composition : Compo-Méca s.a.r.l. (Mouguerre)
version numérique : Emmanuel Marc Dubois/3d2s

SUP

Maison de la Recherche
Sorbonne Université
28, rue Serpente
75006 Paris

tél. : (33) 01 53 10 57 60

sup@sorbonne-universite.fr

<https://sup.sorbonne-universite.fr>

PREMIÈRE PARTIE

Bérout

LE NOM DE DIEU DANS LE *TRISTAN* DE BÉROUL

Stéphane Marcotte
Université Paris-Sorbonne

J'étudierai, dans ma quote-part à cette journée d'étude sur les textes mis au programme des Agrégations de Lettres, le mode d'emploi du nom de Dieu (*Dieu*) dans le roman de Béroul¹. Chacun connaît en effet le commandement biblique qui interdit de proférer le nom divin pour de mauvaises raisons² ; or ce texte, qui culmine, sous la forme qui nous est parvenue, dans la double réussite d'un mensonge et d'un adultère³, n'est pas avare de son occurrence⁴ et la mêle au plus scabreux du récit. Cette situation m'a paru mériter qu'on l'examine (ce que je ferai ici en modeste artisan du *Trivium*).

Arrêtons-nous d'abord un court instant sur l'objet même de notre enquête : *Dieu* est-il bien le nom de Dieu et, si oui, le seul ? Notre texte répond négativement au moins à la seconde question, par la bouche d'Yseut, qui réclame l'attention de son mari « por Deu et por ses nons » (v. 3 228). Mais si ce pluriel énigmatique n'est pas de rime (« loncs »),

- 1 Béroul, *Le Roman de Tristan. Poème du XII^e siècle*, éd. Ernest Muret, 4^e éd. revue par L. M. Defourques, Paris, Champion (CFMA 12), 1974.
- 2 Voir Ex 20, 7 et Lv 19, 12. Voir aussi, pour un exemple illustre et concret de la gravité de l'acte de proférer le nom de Dieu au Moyen Âge, Françoise Laurent, « Parole jurée, parole suspendue dans la *Vie de Saint Louis* de Joinville », dans Françoise Laurent (dir.), *Serment, promesse et engagement : rituels et modalités au Moyen Âge*, Montpellier, Presses universitaires de la Méditerranée, 2008, p. 170-171.
- 3 Voir Ex 20, 14.
- 4 J'ai relevé 130 oc. du mot DIEU (*Dieu, Deu, Dex, Dé*) et de ses composés DAMLEDIEU et DEHÉ (dont Tristan 48, Yseut 26, narrateur 21, Marc 10, Ogrin 8, Brengain 4, *Vox populi* 3, Gouveral 2, Périnis 2, Arthur 2, Cour d'Arthur 1, Girflet 1, Goudoïne 1, Frocin 1).

quels sont ces noms de Dieu ? Le texte fournit bien quelques substituts⁵ du mot *Dieu*, qui commutent avec celui-ci⁶ ; toutefois, si nous laissons de côté les variantes enrichies « Damledé » et « Damledeu » (v. 909, 2584, 3232 ; < DOMINU ILLU DEU), ceux-ci ne sont que des désignations analogiques ou partiellement définitoires (« seignor », v. 889, 1134, 1210 ; « riche roi celestien », v. 2286 ; « roi celestre », v. 2484, 4162 ; « criator », v. 2488), à l'exception de « Jesu » (v. 1000, 2263) dont le statut est particulier (il s'agit historiquement d'un nom d'homme). Ces mots ou lexies ne nomment donc pas Dieu, mais le désignent analogiquement par un rang (*seigneur, roi céleste*) ou une fonction (*créateur*) et n'expriment par là qu'un aspect de son être, non sa totalité⁷, comme fait censément le mot *Dieu*, lequel synthétise les propriétés de l'Être ainsi nommé et, se confondant avec le seul attribut qui lui convienne – *Dieu est dieu* –, se suffit. Cette proposition, définitoire et non tautologique, rappelle au demeurant que *Dieu* (contrairement au tétragramme d'Ex 3, 14) n'est pas d'origine le propre nom de Dieu : étymologiquement, il s'agit d'un adjectif (*divus* « lumineux »)⁸ devenu métonymiquement un nom commun d'extension indéfinie (comme tel, utilisable en fonction d'attribut) qui requiert une identification. Reste que, dans la tradition monothéiste judéo-chrétienne, *Dieu* semble bien être le nom propre de l'Être divin, ou ce qui s'en rapproche le plus, celui notamment que l'on effacera dans les jurons (*Morbleu, Parbleu* ou *Nom de Nom*). Ajoutons qu'à la différence de *seigneur*, terme qui concurrence le plus souvent le mot *Dieu* dans le discours chrétien, ce dernier ne requiert pas de déterminant dans le cas particulier qui nous occupe et fonctionne, à

5 l'en relève 9 oc., toutes référencées dans ce paragraphe.

6 Voir par exemple : « *par cel seignor qui fist le mont* » (v. 889 et 1134, 1210) et « *cil Dex qui fist le mont* » (v. 1418), « *paricel Deu en qui je croi* » (v. 1018) ; « *Au riche roi celestien/ Puison andui crier merci* » (v. 2286-87) et « *A Deu, qui est sire du mont,/ Cri ge merci* » (v. 2185) ; « *par Jesu, le fiz Marie* » (v. 1000) et « *Por Deu, le fiz sainte Marie* » (v. 148).

7 Certaines lexies mono-référentielles dans un univers de croyance donné (*Roi Céleste, Créateur*) peuvent être considérées comme des NP à base descriptive. Voir Kerstin Jonasson, *Le Nom propre. Constructions et interprétations*, Louvain-la-Neuve, Duculot, 1994, p. 36-38.

8 Alfred Ernout et Antoine Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck, 4^e éd., 2001, p. 170 b.

l'instar d'un nom propre, comme un syntagme nominal (dét. + N). On pourrait certes objecter contre ce statut de NP la possible détermination épithétique de *Dieu* sans déterminant⁹, comme au v. 32 : « par Deu omnipotent » (qui contraste avec **demander l'aide de Jean compétent*), mais c'est un trait qu'il partage avec d'autres NP indiscutables, comme *Marie* (*Invoquer le secours de Marie consolatrice/auxiliatrice*)¹⁰. Quoi qu'il en soit, nous admettrons donc que *Dieu* fonctionne bien ici comme le nom propre de Dieu.

Encore deux précisions sur (1) l'autosuffisance sémantique du mot *Dieu* et (2) sa prédicativité obtenue sans déterminant, trait qui l'apparente le plus immédiatement à un NP¹¹. Le premier point revient à dire que *Dieu* implique sa propre description, comme nous l'avons précédemment suggéré (*Dieu est dieu*) ; par son univocité dans telle sphère culturelle donnée (ici la chrétienté médiévale d'Occident) il est en effet doté de propriétés comparables à celles d'un embrayeur linguistique et ne nécessite pas plus de précision que *je* ou *tu*¹², contrairement à *seigneur*, dont toutes les occurrences sont augmentées d'une adjective (« qui fist le mont » v. 889, « qui fist Adan » v. 1134, « qui maint lasus » v. 1210), fait qui atteste la plurivocité de ce terme – tout particulièrement au Moyen Âge – lequel requiert donc un complément sémantique. Cette affirmation doit cependant être nuancée. En effet, en raison de la nature trinitaire du Dieu chrétien – *Dieu* étant le nom de trois manifestations indissociables mais bien distinctes de Dieu – l'univocité du mot *Dieu* est en partie flottante, et la qualification est alors un moyen de préciser la personne divine dont on parle. Telle fera ressortir la puissance créatrice universelle manifestée par Dieu aux premiers chapitres de la Genèse (v. 16, 225, 1418, 3768), sa toute-puissance (v. 32, 1412, 2333), sa souveraineté (v. 5, 1188, 2185, 2788, 4463), ainsi que la fidélité (v. 372) et la bonté (v. 378) dont il use envers ses créatures, tous traits qui le définissent comme le Père. Mais c'est

9 Voir Jean-Louis Vaxelaire, *Les Noms propres. Une analyse lexicologique et historique*, Paris, Champion, 2005, p. 111.

10 Voir Kerstin Jonasson, *Le Nom propre, op. cit.*, p. 51.

11 L'absence de déterminant est cependant un critère relatif. Voir Jean-Louis Vaxelaire, *Les Noms propres, op. cit.*, p. 104.

12 Sur le rapport entre ces morphèmes et *Dieu*, Voir Annie Delaveau, « Dieu est-il un sujet parlant ? », dans *Cahier Jean-Claude Milner*, Paris, Verdier, 2001, p. 267-269.

parfois du Fils¹³ qu'il s'agit ; il est alors fait allusion à des épisodes de la vie de Jésus : sa conception virgine (v. 198), sa qualité de fils de Marie (v. 148), sa passion (v. 784, 4468). À quelques exceptions près (v. 372, 377, 1418, 2185, 3214), ce sont surtout des occurrences de *Dieu* employées en adresse (v. 2333, 4463, 4468) ou derrière *pour* (v. 5, 148, 198, 784, 1188, 1412, 2788, 3768 [« Por amor Deu le criator »]) et *par* (v. 16, 32, 225) qui sont ainsi qualifiées. Lorsqu'un croyant adresse à Dieu une requête, il est naturel qu'il prenne celui-ci à témoin de son propre pouvoir ou de sa miséricorde afin d'en obtenir, pour lui-même, le bénéfice ; de même lorsque, toujours pour obtenir quelque faveur, un locuteur s'adresse non directement à Dieu mais à tel individu, auquel il fait entendre qu'en répondant favorablement il agira *pour Dieu*, il peut espérer que la mention d'une qualité divine (puissance ou miséricorde) impressionnera l'interpellé. Enfin, la bonne compatibilité de *par Dieu* et d'une expansion qualifiante tient sans doute à la valeur juratoire de l'expression, là aussi mieux garantie, ou du moins renforcée, par l'explicitation d'une qualité divine. Notons enfin que la qualification de *Dieu* en ces contextes n'implique jamais les acteurs de l'interlocution ni ne mentionne d'effet particulier, ayant valeur *hic et nunc*, de l'action divine ; ainsi, au vu de nos exemples, qui excluent tout rapport au moment et au lieu précis de la parole, nous pouvons soutenir que dans le v. 226 (Yseut) : « Par Deu, li sire glorios,/ Qui forma ciel et terre et nos », « nos » désigne l'humanité et non Yseut et Tristan. Dans ces contextes, où le nom de Dieu est proféré pour sa force perlocutoire, la qualification englobe les acteurs du récit mais aussi les dépasse infiniment.

Comme celle de bon nombre de NP, la prédicativité de *Dieu* s'obtient généralement sans déterminant. Une exception bien connue : celle où *Dieu* est déterminé par un démonstratif de la série CIL (jamais ou très exceptionnellement de la série CIST)¹⁴ en corrélation avec une adjective :

- 13 On ne s'étonnera pas qu'il ne soit fait aucune mention de la troisième personne, l'Esprit, parent pauvre de la théologie occidentale jusqu'à une date fort récente (« esperital » au v. 3214 s'applique au Père et signifie quelque chose comme « qui n'est pas fait de chair et d'os »).
- 14 Pour l'interprétation désormais classique en termes d'appariement référentiel contigu non saturé, je renvoie à Georges Kleiber, « L'opposition CIST/CIL en ancien français ou comment analyser les démonstratifs », *RliR*, 1987, n° 51, p. 23 ; Olivier Soutet, *Études d'ancien et de moyen français*, Paris, PUF, 1992, p. 117-118.

« Diva ! *cil Dex qui fist le mont*,/Il vous donst voire repentance ! » (v. 1418). Contrairement à d'autres exemples comparables¹⁵, il ne me semble pas (mais c'est à voir), que CIL puisse commuter ici avec l'article défini ; le démonstratif a clairement une valeur où l'emphase l'emporte sur l'identification. Il ne serait toutefois pas absurde de soutenir que l'adjectif est déterminative (et que donc le démonstratif identifie), si l'on suppose que *ce Dieu qui fist le monde*, c'est-à-dire le Père, est distingué, comme nous l'avons vu plus haut, de *ce Dieu qui prit nature d'homme dans le sein d'une vierge* (cf. v. 198), c'est-à-dire du Fils. Lorsque le mot *seigneur* apparaît dans le même tour (v. 889, 1134, 1210), cette interprétation s'impose même ; là, il s'agit de distinguer sans ambiguïté le Seigneur céleste des seigneurs terrestres (par ex. « Por *cel seignor qui maint lasus* », v. 1210).

Le nom de Dieu – c'est-à-dire, aux termes de ce qui précède, *Dieu* –, quelque poids qu'on lui donne, est d'abord un nom, c'est-à-dire une entité grammaticale, proférée dans un environnement linguistique donné ; dans un texte versifié, il s'agit aussi d'une syllabe (ici un huitième de vers), avec ce que cela peut impliquer de déplétion sémantique si le statut syllabique l'emporte sur le statut lexématique. Voyons de plus près (1) en quelle place ce mot apparaît et (2) dans quelle forme discursive.

Pour le premier point, intéressons-nous d'abord aux emplois interjectifs (17 oc.) et en apostrophe (v. 2505, 4468, 4485¹⁶) de *Dieu* seul. Le mot *Dieu*, qui n'est jamais répété dans le vers, vient presque toujours (17 oc.) en début de celui-ci, c'est-à-dire en syllabe 1 (« *Dex !* pourquoi est li rois si fol ? » v. 127) ; on le trouve une fois au début du second hémistiche, en syll. 5 (« ... et si feroit du pié,/ Des uiz lermant. *Dex !* quel pitié ! » v. 1452) ; une fois en syll. 2 (« Et, *Dex !* si ne m'en croit il pas » v. 39), mais l'exemple serait peut-être à associer à la série suivante (*Ah ! Dieu*) ; une fois en syll. 4 (« Bleciez sui ! *Dex !* confession », v. 4485). L'examen des emplois de type *Ah ! Dieu*, *par Dieu*, *pour Dieu* confirme l'observation.

15 Les auteurs précités en note ne commentent aucun exemple identique au nôtre ; il n'est pas certain que toutes les séquences *cil N* + adjectif ressortissent à la même interprétation.

16 Le texte étant interrompu, l'interprétation de ce vers n'est pas sûre.

Ainsi, pour la première séquence, interjection ou apostrophe, dont les 12 oc. sont en début de vers : « *Ha ! Dex*, tant foiblement me vet ! » (v. 2172) ; de même, pour la deuxième séquence, dont neuf des dix oc. ouvrent le vers : « *Par Deu*, qui l'air fist et la mer » (v. 16), mais « Ne je, *par Deu* omnipotent » (v. 32) ; en revanche, la troisième séquence offre plus de variété, même si l'affinité avec le premier hémistiche reste patente : 10 oc. sont en syll. 1-2 (« *Por Deu* vos pri, beaux douz amis », v. 2811), 9 oc. en syll. 3-4 (« Sire, *por Deu*, acordez m'i » v. 517), 2 oc. en syll. 5-6, dont une en début de discours direct (« Dist Govenal : "*Por Deu*, beau sire" » v. 989) et une en syll. 7-8, à la rime et donc non moins soulignée qu'en tête de vers (« Sire merci de li, *por Dé!* » v. 804). Au total, 48 oc. sur 64 (soit trois sur quatre) de *Dieu*, *Ah ! Dieu*, *par Dieu*, *pour Dieu* ouvrent donc le vers, et certaines exceptions seraient encore justiciables d'évidentes explications métriques¹⁷. Je n'en tirerai pas grande conclusion. Sans doute le placement de *Dieu* en tête de vers convient-il tout particulièrement au *chef* que nomme ce nom ; sans doute aussi l'émotion, l'intention pressante qui amènent le lexème *Dieu* en interjection ou en adresse¹⁸ le conduisent-elles naturellement à cette place, et cela d'autant plus que la position initiale, de vers ou d'énoncé (lesquels coïncident souvent ici), est possiblement thématique¹⁹ et fait de *Dieu*, dans les emplois cités, le repère indiscutable sur lequel se fonde tout énoncé, donc le support de l'énoncé qui suit, qu'il met sous le patronage de cette invocation, laquelle en donne le *ton*, le situant d'emblée dans la gamme des tons possibles.

Examinons à présent les formes discursives dans lesquelles apparaît le nom de Dieu. J'ai parlé plus haut d'*interjection* pour les emplois où le mot *Dieu* apparaît seul, sans insertion syntaxique. Ce mot n'est bien

17 Ainsi, au v. 517, l'inversion de l'ordre des éléments de l'hémistiche ferait disparaître une syllabe.

18 Sur la place des termes d'adresse, on trouve d'utiles éléments avec bibliographie dans Dominique Lagorgette, « Les termes d'adresse dans le *Merlin* de Robert de Boron », dans Franck Neveu (dir.), *Des noms. Nomination, désignation, interprétation*, Paris, SEDES, 2000, p. 30.

19 L'affinité de *Dieu* avec la position thématique est peut-être observable aussi aux v. 909 et 1418, où « Damedé » et « cil Dex qui fist le mont » sont extraposés par prolepse.

sûr pas naturellement interjectif ; ce qui le désigne comme tel, outre la complète autonomie syntaxique (il n'est pas *lié* à son environnement syntaxique comme le sont l'apostrophe ou l'apposition), ce sont des contextes d'emplois nettement marqués : exclamatif (386, 700, 1237, 1452, 2170, 2681, 2918, 3404, 4219), interrogatif (127, 728, 2001, 2003, 3451) ou injonctif (1017) qui participent tous d'une expression de la consternation, du désarroi ou de la peur, de la protestation, de l'urgence. Je ne vois que deux cas de contexte « neutre » (39, 4345), c'est-à-dire non marqués par un morphème spécifique, exclamatif (*si, tant, quel*) ou interrogatif (*pourquoi, ce que, que*), ou un mode verbal (impératif, subjonctif) et où seule l'intonation doit donner à l'énoncé sa valeur exclamative. La séquence *Ah ! Dieu*, dont le premier élément porte l'intention exclamative, apparaît semblablement en contexte marqué, exclamatif (v. 238, 750, 2161, 2172) ou interrogatif (v. 573, 825, 1550, 3926) ; je ne relève qu'un contexte non marqué (v. 243), dont la ponctuation est à corriger²⁰. Ce qu'il faut dire, donc, c'est que *Dieu*, qui, hors insertion syntaxique (en emploi interjectif), apparaît généralement dans des contextes marqués, n'est pas, par lui-même, marque d'une émotion ou d'un trouble et qu'il n'acquiert ce statut que par la fréquence de son association à de tels contextes, dont sans aucun doute il amplifie la résonance.

La paronymie et partiellement le sens des séquences *pour Dieu/par Dieu* peuvent à première vue les faire paraître interchangeables, et il n'est pas exclu qu'on les emploie parfois l'une pour l'autre (voir aussi n. 22) ; ainsi : « *Por Deu* [...] Dame, faites mes volentez » (v. 2788) et « *Par Deu*, ferez de l'esperon » (v. 3678). Leur valeur, induite par le tropisme prépositionnel, est néanmoins différente ; la première séquence oriente la réalisation de l'énoncé (faites cela pour Dieu – pour l'amour de Dieu, comme l'explicitent les v. 93 et 3768 – non pour moi), tandis que la seconde désigne le départ de l'énonciation (ce n'est pas moi mais Dieu qui dit cela ; je le dis *de par Dieu*, non de par moi-même). Dans les deux cas, Dieu est finement substitué au locuteur, par celui-ci

²⁰ Lire « Ha ! Dex, d'ome desatorné/ Petit fait om de lui cherté », dont la tonalité est sententielle (assertion non actualisée mais fondée sur l'expérience).

même, comme bénéficiaire de la réalisation de l'énoncé (*pour Dieu*) ou comme instance de prise en charge de l'énonciation (*par Dieu*) ; un tel détournement rend difficile de ne pas faire ou de ne pas croire ce qui est dit (cela s'apparente à une formule de conjuration). La conséquence de cette différence se traduit dans la répartition des contextes discursifs, plutôt injonctif/optatif pour la première séquence, assertif pour la seconde. *Pour (l'amour de) Dieu* (24 oc.) s'emploie en effet vingt fois dans un contexte injonctif/optatif²¹, tandis que *par Dieu* (10 oc.) ne s'emploie que deux fois en pareil contexte. Car il est naturel, si *pour (l'amour de) Dieu* oriente vers Dieu la réalisation d'un souhait, que l'expression s'emploie préférentiellement avec toute forme injonctive/optative (l'interpellé étant censé agir avec d'autant plus d'empressement qu'il se rendra agréable à Dieu en honorant la demande qui lui est faite) ; et si *par Dieu* légitime un dire, il est naturel aussi qu'on le trouve de façon privilégiée dans des contextes assertifs (au moins 7 oc.)²², qu'il met au compte de Dieu, ou du moins dont il fait partir de lui l'expression, et garantit ainsi aux yeux de l'interlocuteur. Le caractère juratoire de *par Dieu* explique aussi que, contrairement à *pour Dieu*, il se trouve presque toujours (neuf fois sur dix) aux deux premières syllabes du vers comme nous l'avons dit précédemment : le fondement psychique de l'énonciation précède positionnellement celle-ci.

La question de la définition du mot *Dieu* peut être réglée assez vite si l'on admet qu'il s'agit d'un nom propre : pas plus que *Jean* ou *Paris*, *Dieu* ne reçoit de signifié (contrairement à *dieu*) ; tout au plus peut-on, comme pour les mots cités, lui associer une représentation et le qualifier, ainsi que nous l'avons vu précédemment. Contrairement à *Jean* ou *Paris*,

21 L'énoncé est réduit à « merci ! » au v. 93 et apparaît en transposition indirecte au v. 3768.

22 L'oc. du v. 182 est plus délicate : « Se il vos pardounot, beau sire, / *Par Deu*, son mautalent et s'ire, / J'en seroie joiose et lie ». On peut entendre, et c'est le plus naturel, qu'elle s'applique à la seule protase hypothétique avec le sens de *pour Dieu* ou de « grâce à Dieu » (Pierre Jonin, Paris, Champion, 1974, p. 35), mais aussi, en dépit du placement du groupe, justifiable par motif de versification, à l'ensemble de la séquence assertée ; c'est le choix fait par certains traducteurs (Herman Braet, Louvain, Peeters, 1989 ; Philippe Walter, Paris, Lettres gothiques, 1989).

Dieu connaît néanmoins des emplois interjectifs qui, si l'on accepte cette analyse, requièrent un bref examen sémantique. J'ai déjà évoqué quelques aspects de cette question, en particulier (1) dans son rapport avec le placement du mot en attaque de vers, qui me semble témoigner tout à la fois (a) d'un statut prééminent, (b) d'une forte valeur affective et d'un rôle (c) d'appui thématique et (d) d'indice tonal de l'énoncé. Mais, en même temps, nous avons vu que (2) les contextes discursifs révèlent que ce mot s'emploie bien comme une interjection destinée à marquer une émotion (*lato sensu*), c'est-à-dire, au fond, comme un mot qui ne reçoit que de la situation ou du contexte discursif auxquels il s'adosse une valeur définie. Nous voyons, en tout cas, qu'il commute avec tel mot identifiable comme interjectif. Comparons : « *Ha ! las*, quel duel de vostre mort ! » (v. 847, le peuple) et « *Ha ! Dex*, quel duel que la roïne/ n'avot les dras du lit ostez ! » (v. 750, le narrateur). Sur la base de tels exemples, nous pouvons faire l'hypothèse que *Dieu* est interchangeable avec d'autres lexèmes en contexte interjectif, ce qui revient à dire qu'il n'est pas, dans de tels contextes discursifs, employé dans sa plénitude sémantique ; il s'emploie là comme un *signe*, marqueur d'affliction (comme *las*), non comme l'évocation de l'Être suprême.

Le critère d'interchangeabilité a d'évidentes limites. On observe en effet de possibles échanges dans la séquence juratoire introduite par *par* : « *Par foi !* Tristan, qui se repent / Deu du pechié li fait pardon » (v. 1378, Ogrin) ; « *Par Deu*, Tristan, mot me mervel,/ Qui me donez itel conseil » (v. 219, Yseut), mais dans ce cas *Dieu*, comme nous l'avons vu, peut être accompagné d'une qualification (v. 16, 32, 225), ce qui n'est jamais le cas en contexte interjectif, de quoi nous ne pouvons déduire que *Dieu* n'est ici qu'un signe marqueur de sincérité, par exemple, et qu'il ne renvoie pas à la personne de Dieu. D'autre part, dans ce même contexte juratoire, nous trouvons des noms de saints (v. 476, 3076, 3805), ce qui indique seulement que Dieu, nommé es qualités, n'est pas l'unique entité qui puisse garantir la véridicité d'un propos mais ne signifie pas que le nom de Dieu et ceux de ses saints confèrent la même force aux serments.

Pour achever ces remarques sur l'interchangeabilité de *Dieu* avec d'autres entités, j'en signalerai quelques cas dans les formules

d'imprécations : « ...cist nain, *qui Dex maudie* » (v. 648) et « Li troi felon (*qui mal feu arde!*) » (v. 3788), « Un de ces trois *que Dex maudie* » (v. 1656)²³. La mise en rapport des deux exemples suivants : « *Male gote* les eulz li criet [*« crève »*] » (v. 1916) et « *Dex lor en doingel/ Male vergoigne* recevoir » (v. 430), montre qu'il faut peut-être interpréter le premier comme une formulation anonyme de quelque chose comme *Dex li en face les eulz crever de male gote* (et non comme le signe d'une équivalence « Male gote » = « Dex »). Les divers maux que l'on peut souhaiter à ses ennemis n'ont pas de vie propre indépendamment de qui les envoie. Le diable est en revanche une entité qui pourrait concurrencer Dieu ; sa présence est peut-être attestée indirectement par le v. 2826 : « *Enfer*ovre, *qui* les trannglote! [*< qu'Enfer s'ouvre, qui les engloutisse >*], mais il n'est jamais nommé, quelle qu'en soit la raison.

Tels emplois de *Dieu* – qui ne cesse néanmoins jamais tout à fait d'être le nom propre de Dieu en dépit des commutations fonctionnelles mentionnées plus haut – notamment interjectif (*Dieu!*, *Ah! Dieu*), peuvent être considérés comme allégés d'une part de leur signification d'origine, subduction qui rend mieux acceptable leur présence en des bouches point toujours très vertueuses. Mais, dans la plupart des cas, *Dieu* est pleinement le nom de Dieu ; c'est le cas lorsqu'une expansion syntaxique, ainsi que nous l'avons vu, lui apporte une qualification (ce qui n'est jamais le cas en emploi interjectif) ou qu'il a part, comme source ou cible, au procès.

Lorsque Dieu est source du procès (*Dieu* étant sujet ou non)²⁴, il apparaît, sur 27 oc. (j'exclus toutes les formules de serment), 13 fois dans un contexte optatif ; il s'agit, au sens religieux du terme, de *prières*, *bénédictions* (v. 455, 506, 1024²⁵, 2803, 3398, 3402, 3444, 3689, 4450) ou *malédiction*s (v. 430, 648, 1656, 3082). La seconde moitié

23 Les ponctuations différentes de ces trois séquences devraient être harmonisées sur le modèle de la première, soit ANT, REL ; il s'agit de relatives optatives (où *qui* est régime) que l'on peut traduire comme des optatives incisives (<Que Dieu le/les maudisse>).

24 Au v. 2583 : « Mais a Deu en prist grant pitié », *Dieu* est source d'un procès dont il n'est pas le sujet grammatical.

25 « Tel chose te puet Dex doner/ Que te porras mot mex venger », que l'on peut ranger dans les contextes optatifs, mi-bénédition, mi-imprécation.

d'occurrences, toutes déclaratives, ou plutôt neutres au sens défini plus haut, évoque en partie la réponse de Dieu, dont l'action ne répond pas aux mérites des suppliants, mais manifeste sa *merci* (v. 372, 960, 979, 2380), sa *pitié* (v. 2583), son *pardon* (énoncés sententiels des v. 1379, 2349) et se manifeste par un caractère merveilleux (v. 377, « grant miracle ») et puissant (v. 3203, « vertu ») qui dépasse tout pouvoir humain. Notons qu'en tout cela nous demeurons dans le virtuel (*que Dieu fasse cela*) ou le général (*Dieu nous a fait grâce*). Même si l'action de Dieu est bien évoquée dans son rapport avec les acteurs du récit (*moi* [v. 979], *lui* [v. 960], *nous* [v. 372], *vous* [v. 377], *eux* [v. 2349]) et que la grâce peut être identifiée assez précisément (ainsi, la pitié de Dieu épargne le bûcher aux amants, v. 2583), l'acte même par lequel Dieu agit, manifeste sa grâce, n'est pas explicite : *Dieu* vaut ici pour *la Providence* et demeure une entité relativement abstraite. Ce n'est qu'en de rares cas que l'on évoque le détail de son action : Dieu fait parler Yseut avant Tristan, dans le jardin où Marc les épie, ce qui les sauve, car elle a aperçu le reflet du roi dans la fontaine (v. 352) ; il venge les amants des médisants (v. 2763). Ces grâces sont précises, et non seulement Dieu intervient concrètement dans les petites forfaitures des protagonistes, mais il les favorise – du moins est-ce le sentiment d'Yseut (v. 352) et du narrateur (v. 2763), car Dieu, quant à lui, ne parle pas²⁶.

Dieu peut être cible du procès et son nom en sera alors l'objet (1) direct, (2) indirect, (3) second. Je relève 9 oc. qui font de *Dieu*, ou d'un substitut comme *loi de Dieu* (v. 3104), l'objet direct de *mercier* (v. 383), *jurer* (v. 660, 3104), *prier* (v. 931, 937, 3206), *craindre* (v. 1012), *adorer* (v. 2332, 2584), *voir* (v. 841, optative de malédiction) ; 2 oc., l'objet indirect de *soi fier* (v. 813) et *croire* (v. 2664) ; 4 oc., l'objet second de *plevir* (*sa loyauté*, v. 22), *rendre* (*grâces et merci*, v. 99), *crier* (*merci*, v. 2185) ; *vouer* (v. 2188). Joignons à ces emplois 6 oc. où *Dieu* est complément de nom non prépositionnel : il complète « miracle » (v. 755), « merci » (v. 1058, 1076, 4197), « vigor » (v. 2383), « male maudicon » (v. 3214) ; on peut y joindre les 2 oc. de *dehé* (v. 640 et 646, « haine de Dieu » ; v. TL 2, 1313, 19).

²⁶ V. Insaf Machta, *Poétique de la ruse dans les récits tristaniens français du XII^e siècle*, Paris, Champion, 2010, p. 338-340.

Nous constatons, sans surprise, que *Dieu* est associé, en énoncé neutre, comme sujet ou complément, à une série de lexèmes limitée aux notions de base du judéo-christianisme, tandis que dans les formules optatives, ce sont les bénédictions et les imprécations qui se partagent la somme des emplois. On n'en reste pas toujours, cependant, à des considérations générales ; bien que de tels exemples soient exceptionnels, il lui est attribué, dans le déroulement du récit, une connivence active avec les protagonistes, qu'il protège contre ceux qui, certes, leur veulent du mal mais qui défendent aussi le bon droit, celui de la vertu et de la morale ; celui, semble-t-il, de l'honneur du roi, représentant de Dieu sur terre. Comme acteur présumé du récit, Dieu a donc choisi son camp.

Allons maintenant plus loin et voyons comment le nom de Dieu, et non plus son intervention supposée, couvre le mensonge et l'adultère. Rappelons que ce roman, sous la forme qui nous est parvenue, est essentiellement constitué de deux procès ; le premier (v. 1-2926) s'ouvre par ce qui s'apparente à nos écoutes téléphoniques et s'achève – après dénonciation, enquête, arrestation en flagrant délit, jugement, condamnation à mort commuée en servitude chez les lépreux, évasion – par l'amnistie d'Yseut et le bannissement (de Tristan) ; le second (v. 3028-4266) s'ouvre par l'appel (du ministère public qui défend les intérêts du roi) et s'achève par l'acquittement des coupables. La condition pour qu'un procès ait lieu est que l'on dispose d'un moyen d'authentifier témoignages et déclarations ; la profération du nom de Dieu, en tant qu'elle invoque la seule puissance capable de sonder les reins et les cœurs, est une des manières, au Moyen Âge, de produire ce résultat. Il ne s'agit pas toujours de serment formel, avec ce que cela implique en cas de parjure. Une simple mention du savoir de Dieu concernant tel comportement peut suffire pour persuader que l'on dit vrai. Ici, dans les deux cas (*Dex le set*, v. 512, 561), il s'agit pourtant de faire passer un mensonge : pour Brengain (v. 512), qui cherche à persuader Marc que Tristan la hait (quand elle est sa complice) et pour Tristan qui assure à son oncle n'avoir jamais pensé à commettre la « felonie » (v. 559) qui leur est reprochée, allant jusqu'à dire qu'il en serait « dannez » (v. 560). Littéralement parlant, Dieu est dit savoir

ce qui n'est pas (Tristan hait Brengain, Tristan et Yseut n'ont jamais trompé le roi). Ce patronage est troublant, même en contexte courtois. Soulignons cependant que ces menteurs attestent Dieu sans jurer, ce qui est capital dans l'esprit de ce roman : attribuer à Dieu le savoir d'un fait controvérsé est certes irrévérencieux, mais non pendable, tandis que le serment engage et lie.

De vrais – en apparence – serments qui en appellent à Dieu apparaissent en d'autres circonstances. J'en examine d'abord trois caractérisés par divers mécanismes d'atténuation. Dans les deux premiers, des ajouts viennent doubler l'instance garante de la vérité. Ainsi, lorsque Girflet demande à Dieu de lui faire perdre l'esprit si, affrontant l'un des médisants, il ne le transperce pas de sa lance, il y associe aussitôt l'engagement de s'abstenir de rapports charnels ; les deux engagements sont formulés de la même manière, comme si leur poids moral était équivalent : « Ja ne me tienge Dex en sens » (v. 3476) et « Ja n'en embraz soz le mantel/ Bele dame desoz cortine » (v. 3480). Autre serment, proféré par Frocin, partagé entre Dieu et le droit romain et qui, fort habile, n'engage guère celui qui le prête (v. 660) : « Deu te jur et la loi de Rome,/ Se Tristran l'aime folement,/ A lui vendra a parlement » ; le nain jure que Tristan ira trouver Yseut, mais l'incise l'exonère d'avance de tout échec de sa prévision. (Un tel serment est bien dans l'esprit de ce personnage qui sait trahir un secret sans manquer à sa parole de n'en rien faire, v. 1315 et s.). Enfin, le serment fait par Tristan, sous forme de vœu (v. 2189), est précédé par une prière qui demande préalablement à Dieu de lui donner le « corage » (c'est-à-dire la volonté et la force) de laisser à son oncle sa femme en paisible propriété (v. 2187) ; la suite dépend évidemment de la bonne volonté de Dieu. Fait remarquable, ces trois serments comportent tous trois une incise hypothétique qui en conditionne la réalisation (« Se Tristran l'aime folement », v. 661 ; « se je pooie », v. 2190 ; « Se vois encontre Goudoïne », v. 3477). Tout bien pesé, ces serments indirects, virtuels, sont des simulacres : ils n'engagent à rien.

Venons-en à une petite série (v. 2497, 2587, 2860, 3232, 4433) ayant la structure bien connue *se Dex* + verbe dénotant un procès axiologiquement positif en faveur de quelqu'un (*honorer, sauver, secourir,*

donner bien et joie, garder)²⁷. Deux oc. sont employées par Yseut pour obtenir de Tristan qu'il dise la vérité sur son voyage à la cour de Marc (v. 2497) et pour affirmer qu'elle ne répondra plus aux accusations des médisants, si ce n'est aux conditions qu'elles fixera (v. 3232), préparant ainsi la scène des v. 4197-4216 ; trois également par Tristan, pour asserter ce qui suit : il est juste qu'Yseut ait échappé au bûcher (v. 2587) ; ceux qui nous ont accusés d'adultère l'ont fait sans autre forme de procès (v. 2860) ; je vous présente les tresses de Denoalen (v. 4434). La vérité des assertions garanties par ces formes juratoires n'est pas contestable, sauf la première, pour qui considérerait, la culpabilité d'Yseut étant admise, que le châtement était approprié – ce qui est à voir, si l'on se rapporte à des épisodes similaires ou Dieu-Jésus juge en personne sans condamner le coupable (Jn 8) : la soustraction d'Yseut à une peine qui n'est pas moins horrible que la lapidation de la femme adultère est sans doute, en effet, du point de vue divin, droiture. Au fond, ces formules n'engagent à rien (elles témoignent d'une vérité d'évidence) ou, par une casuistique fidèle à l'esprit évangélique, garantissent une assertion vraie dans le monde des jugements de Dieu.

Il est possible que ces formes juratoires ne soient pas les plus solennelles ; elles sont en tout cas secondes par rapport au tour en *si* (v. n. 27). La première occurrence (« Si voient il Deu et son reigne ! » v. 58) est appliquée par Yseut, tandis que Marc est aux aguets, aux médisants qui prétendent que Tristan l'aime « d'amor vilaine » ; c'est bien un serment indirect, puisque la jeune femme souhaite que les délateurs voient le Royaume de Dieu dans l'exacte mesure où ils ont

27 Rappelons que *se Dex m'aïst* ne peut guère être traité comme une prop. hypothétique en raison du subjonctif qui s'y trouve employé ; d'autre part, ce n'est pas un simple souhait (<que Dieu m'aide>) en raison, inversement, de la présence de la conjonction *se*. Au demeurant, aucune de ces valeurs (*si Dieu m'aide/que Dieu m'aide*) ni leur combinaison (*si [je demande] que Dieu m'aide*) ne rendrait compte de la valeur juratoire du tour. Diachroniquement, il ne fait pas de doute qu'il s'agit d'une réinterprétation de *si m'aïst Dex*, avec remplacement de *si* par *se* et réagencement conforme des constituants de l'énoncé. Voir Christine Marchello-Nizia, *Dire le vrai : l'adverbe « si » en français médiéval. Essai de linguistique historique*, Genève, Droz, 1985, p. 91, qui suppose que *se Dex m'aïst* équivalait à « *se [je puis dire] Dex m'aïst* », « avec effacement du verbe dénotant réflexivement l'acte de parole ».

dit la vérité ; comme elle ne peut guère souhaiter du bien à ceux qu'elle accuse de mensonge (v. 59), leur assertion ne peut qu'être crue fausse par le roi (mais comme ils disent vrai, le souhait d'Yseut devrait, si Dieu appliquait mécaniquement la proportion induite par le tour juratoire en *si*, être parmi les heureux élus, en quoi elle prend un risque non négligeable) ; la seconde, banale, est de Marc (v. 628) : « je m'étonne que mon neveu ait cherché ma honte, *si m'ait Dex* » ; la troisième (v. 4201) est encore d'Yseut ; c'est la plus intéressante ; elle s'emploie au moment de l'*escondit* solennel devant Marc et la cour d'Arthur. Je ne vais pas commenter ce passage céléberrime²⁸ qui clôt brillamment cette comédie de l'adultère – comme elle s'était ouverte, aux v. 22-25 – par un mensonge véridique mais néanmoins vrai mensonge eu égard aux intentions des protagonistes. Rappelons seulement qu'Yseut – accusée d'avoir trompé le roi Marc son mari avec le neveu de celui-ci, Tristan – se défend d'avoir jamais abrité entre ses cuisses quelqu'un d'autre que ledit mari et le lépreux qui l'a aidée à franchir certain gué à dos d'homme, lequel n'est autre que Tristan. C'est donc avec le *si m'ait Dex* qu'elle écarte l'accusation d'adultère portée contre elle. Dieu n'est pas seul invoqué dans cette tromperie odysseenne où tout est à la fois vrai et faux, mais de tous les sujets (« Dex » + « saint Ylaire » + « ces reliques » + « cest saintuaire » [« chasse »] + « totes celes [reliques] qui ci ne sont » + « tuit icil [saintuaires] de par le mont ») seul compte le premier, comme le montre l'inflexibilité du verbe *ait* (SP 3 de *aidier*) et l'impossibilité absolue de le supprimer (en tout cas d'attribuer à *ait* un sujet inanimé du type *relique* ou *saintuaire*). Pourquoi, alors que *Dex* suffit et seul compte, cette avalanche de sujets superflus d'importance

28 Voir parmi beaucoup d'autres commentaires Claude Thomasset, « La femme au Moyen Âge. Les composantes fondamentales de sa représentation : immunité-impunité », *Ornicar*, n° 22/23, 1981, p. 220-238 ; Christine Marchello-Nizia, *Dire le vrai*, op. cit., p. 81-83 ; Guy Borgnet, « Le serment ambigu d'Yseut dans la tradition française et dans la tradition allemande des romans de Tristan », dans Françoise Laurent (dir.), *Serment, promesse et engagement*, op. cit., p. 55-58 ; Insaf Machta, *Poétique de la ruse*, op. cit., p. 93-103. Sur saint Hilaire dans ce serment, voir entre autres P. Jonin, *Les Personnages féminins dans les romans français de Tristan. Étude des influences contemporaines*, Aix-en-Provence, Ophrys, 1958, p. 343 et sq.

décroissante ? Peut-être par souci d'amortir la profanation du Nom²⁹, et mettre entre Lui et l'énonciatrice la couche protectrice de tous ceux – les saints – qui ont pour mission de plaider par leur intercession pour les pécheurs que nous sommes.

30

Avant de vous recommander, comme Tristan Périnis, « a Dé » (v. 3364), je voudrais tenter de conclure utilement ce qui précède. Notre courte enquête linguistique révèle assurément qu'aucune intention de profanation ou de dérision ne préside à la profération du nom divin ; que, même lorsqu'il est employé pour couvrir un mensonge, certaines précautions (forme subduite du Nom, son invocation non sacramentelle ou pour un engagement soumis à une clause conditionnelle restrictive, association à d'autres entités) atténuent l'outrage. Néanmoins, si l'on songe que Dieu n'aime guère que l'on se joue de lui, elle ne permet pas de comprendre tout à fait comment des êtres, prêts à mentir pour sauver leur peau et maintenir leur vie de péché, puissent impunément, aussi souvent, alléguer ce nom, sans que s'en offusquent au moins les observateurs lucides que sont Ogrin ou le narrateur. Une des solutions pourrait être de répondre négativement à la question que j'ai posée en commençant, sans faire mine de m'y attarder. Après tout, « por Deu et por ses noms », cela pourrait vouloir dire que *Dieu* n'est pas le nom de Dieu, pas même l'un de ses noms ; que ce mot n'est qu'un non-nom, le substitut *x* d'une pluralité de noms imprononçables, c'est-à-dire, en somme, un *pronom* (dans une possible opposition au pronom du tout humain qu'est *on*). S'expliquerait ainsi d'un coup le fait que le mot *Dieu* puisse être proféré si souvent (Dieu ne serait en fait jamais nommé) et que ce mot se comporte comme un SN (ainsi que font tous les pronoms). Mais si l'on répond positivement

29 Guy Borgnet montre que certains épigones de Bérout, tel que Eilhart von Oberg, s'efforceront d'atténuer cet aspect (« Le serment ambigu d'Yseut... », dans Françoise Laurent (dir.), *Serment, promesse et engagement*, op. cit., p. 58 et s.). Notons aussi que, dans *Le Chevalier de la charrete*, lorsque Guenièvre s'escondit d'une accusation partiellement justifiée d'adultère en soutenant par serment (éd. Mario Roques, v. 4779, 4836) qu'elle a saigné du nez, Chrétien de Troyes prend soin d'excuser son parjure en précisant qu'elle « cuide dire voir » (v. 4784). Ces exemples soulignent l'audace de Bérout.

à cette question³⁰ ; si l'on répond *oui* à la question du nom, option non moins défendable en l'absence de quoi saturer la vacuité pronominale, alors la question demeure ouverte de ce scandale, l'usage non puni du nom de Dieu à des fins pécheresses, et sa contreface, la fin tragique de serviteurs se disant féaux (v. 3117). Parmi de multiples lectures, on peut entendre que Dieu, qui semble se montrer ici indifférent au péché d'*amor vilaine*³¹, épargne les coupables pour frapper *les plus coupables*. Car si d'impropres proférateurs du nom de Dieu subsistent, quand leurs légitimes accusateurs succombent, c'est peut-être que ceux-ci pensent moins à nuire aux adultères qu'à leur souverain, comme le suggère précisément le résidu narratif archaïque des v. 1306-1350, qui dévoile toute la malice de Frocin encouragée par les *barons*, et comme le comprend Marc devant leur insistance importune (v. 3083). Dans le monde féodal, que Dieu préside, ceux-là sont les authentiques félons qui jubilent de l'humiliation de leur seigneur. La dénonciation du *conseil* des amants poursuit ainsi la même visée que la publication de l'infamant secret du roi : faire de celui-ci un objet de dérision, en assortissant ses disgracieuses oreilles de cheval d'une paire de cornes. Bref, Dieu, indulgent au mortel qui trébuché³², mais sévère au faiseur de crocs-en-jambe, peut sans doute fermer les yeux sur le péché d'un mensonge nécessaire, non sur la perversion d'une vérité inutile³³.

30 Comme le fait Thomas d'Aquin, avec beaucoup de nuances (*Somme théologique*, « Dieu », 1^a, Q 13, art. 8-9).

31 V. Alberto Varvaro, *Beroul's Romance of Tristan*, Manchester, Manchester University Press, 1972, p. 80-81.

32 Voir la confiance non feinte d'Yseut sur la protection divine dont jouit son amant : « Dex le conduie » (v. 455) ; « Il n'ira ja en cel pais/ Dex ne li soit verais amis » (v. 458).

33 Sur ce thème de la vérité perverse ou meurtrière, récurrente dans la littérature médiévale, cf. l'une des deux variations bérouliennes de la *Suite du roman de Merlin* (Gilles Roussineau (éd.), Genève, Droz, § 220-222).

BIBLIOGRAPHIE

- BORNET, Guy, « Le serment ambigu d'Yseut dans la tradition française et dans la tradition allemande des romans de Tristan », dans Françoise Laurent (dir.), *Serment, promesse et engagement : rituels et modalités au Moyen Âge*, Montpellier, Presses universitaires de la Méditerranée, 2008, p. 55-66.
- DELAVEAU, Annie, « Dieu est-il un sujet parlant ? », dans *Cahier Jean-Claude Milner*, Paris, Verdier, 2001, p. 267-275.
- ERNOUT, Alfred et MEILLET, Antoine, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck, 4^e éd., 2001.
- JONASSON, Kerstin, *Le Nom propre. Constructions et interprétations*, Louvain-la-Neuve, Duculot, coll. « Champs linguistiques », 1994.
- 32 JONIN, Pierre, *Les Personnages féminins dans les romans français de Tristan. Étude des influences contemporaines*, Aix-en-Provence, Ophrys, 1958.
- KLEIBER, Georges, « L'opposition CIST/CIL en ancien français ou comment analyser les démonstratifs », *RliR*, 1987, n° 51, p. 5-35.
- LAGORGETTE, Dominique, « Les termes d'adresse dans le *Merlin* de Robert de Boron », dans Franck Neveu (dir.), *Des noms. Nomination, désignation, interprétation*, Paris, SEDES, 2000, p. 27-42.
- LAURENT, Françoise, « Parole jurée, parole suspendue dans la *Vie de Saint Louis* de Joinville », dans Françoise Laurent (dir.), *Serment, promesse et engagement : rituels et modalités au Moyen Âge*, Montpellier, Presses universitaires de la Méditerranée, 2008, p. 167-179.
- MACHTA, Insaf, *Poétique de la ruse dans les récits tristaniens français du XI^e siècle*, Paris, Champion, 2010.
- MARCELLO-NIZIA, Christiane, *Dire le vrai : l'adverbe « si » en français médiéval. Essai de linguistique historique*, Genève, Droz, coll. « Publications romanes et françaises, 168 », 1985.
- RIBARD, Jacques, *Du Philtre au Graal. Pour une interprétation théologique du Roman de Tristan et du Conte du Graal*, Paris, Champion, 1989.
- THOMASSET, Claude, « La femme au Moyen Âge. Les composantes fondamentales de sa représentation : immunité-impunité », *Ornicar*, n° 22/23, 1981, p. 220-238.

VARVARO, Alberto, *Beroul's Romance of Tristan*, Manchester, Manchester University Press, 1972 [e. o. Turin, 1963 et *Postscript* 1971].

VAXELAIRE, Jean-Louis, *Les Noms propres. Une analyse lexicologique et historique*, Paris, Champion, coll. « Lexica – Mots et dictionnaires », 2005.

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos	
Anna Arzoumanov et Cécile Narjoux	7

PREMIÈRE PARTIE

BÉROUL

Le nom de Dieu dans le <i>Tristan</i> de Béroul	
Stéphane Marcotte.....	15

DEUXIÈME PARTIE

RABELAIS

« Babilbabou (disoit il) voicy pis qu'antan » : L'onomatopée dans le <i>Quart livre</i>	
Romain Menini.....	37

TROISIÈME PARTIE

LA FONTAINE

Les grâces du « vieux langage » : Formes et enjeux de l'archaïsme dans la première livraison des <i>Fables</i> de La Fontaine	
Damien Fortin.....	57
Peut-on interpréter les <i>Fables</i> de La Fontaine?	
Arnaud Welfringer	77

QUATRIÈME PARTIE
SAINT-SIMON

Prédications et portraits dans l'*Intrigue du Mariage de M. le duc de Berry*
Violaine Géraud 99

De l'analogie dans les *Mémoires*, ou l'*Intrigue* en images
François Raviez 121

CINQUIÈME PARTIE
MAUPASSANT

210 La caractérisation négative dans quelques nouvelles de Maupassant
Françoise Rullier 141

Maupassant ou le piège de la transparence
Laure Helms-Maulpoix 153

SIXIÈME PARTIE
LAGARCE

Juste la fin du monde: juste la fin du dialogue?
Florence Leca 175

« Ce n'est pas connaître cela, c'est imaginer » :
modalisations et comparaisons ou la méconnaissance de l'autre
Aude Laferrière 195