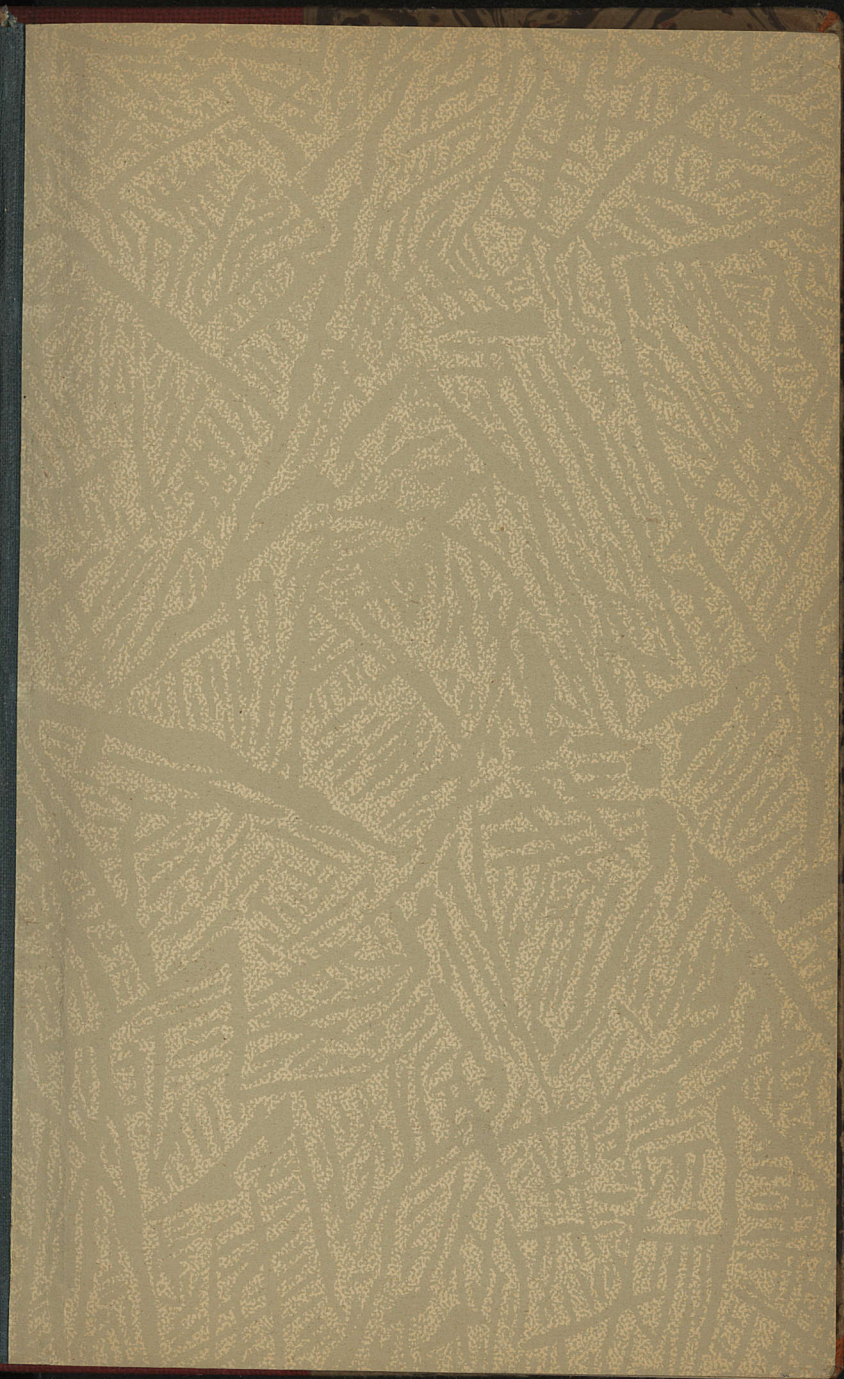


24715A



H. GOYVAERTS
RELIEUR - DOREUR



H. GOYVA
RELIEUR-

5710 n
MYTHES ET RELIGIONS



**LÉGENDES
ET
CULTES DE HÉROS
EN GRÈCE**

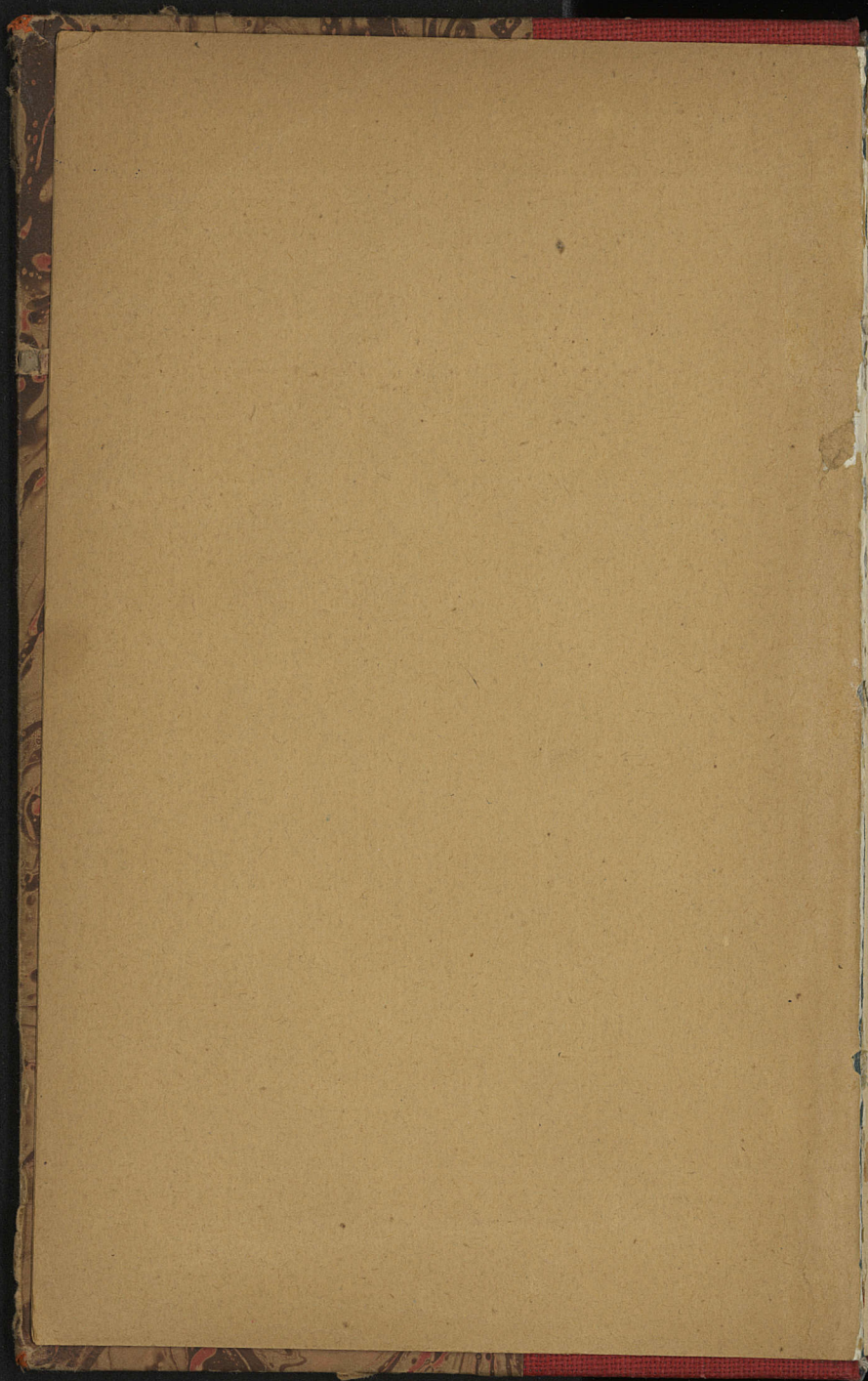
par

Marie DELCOURT

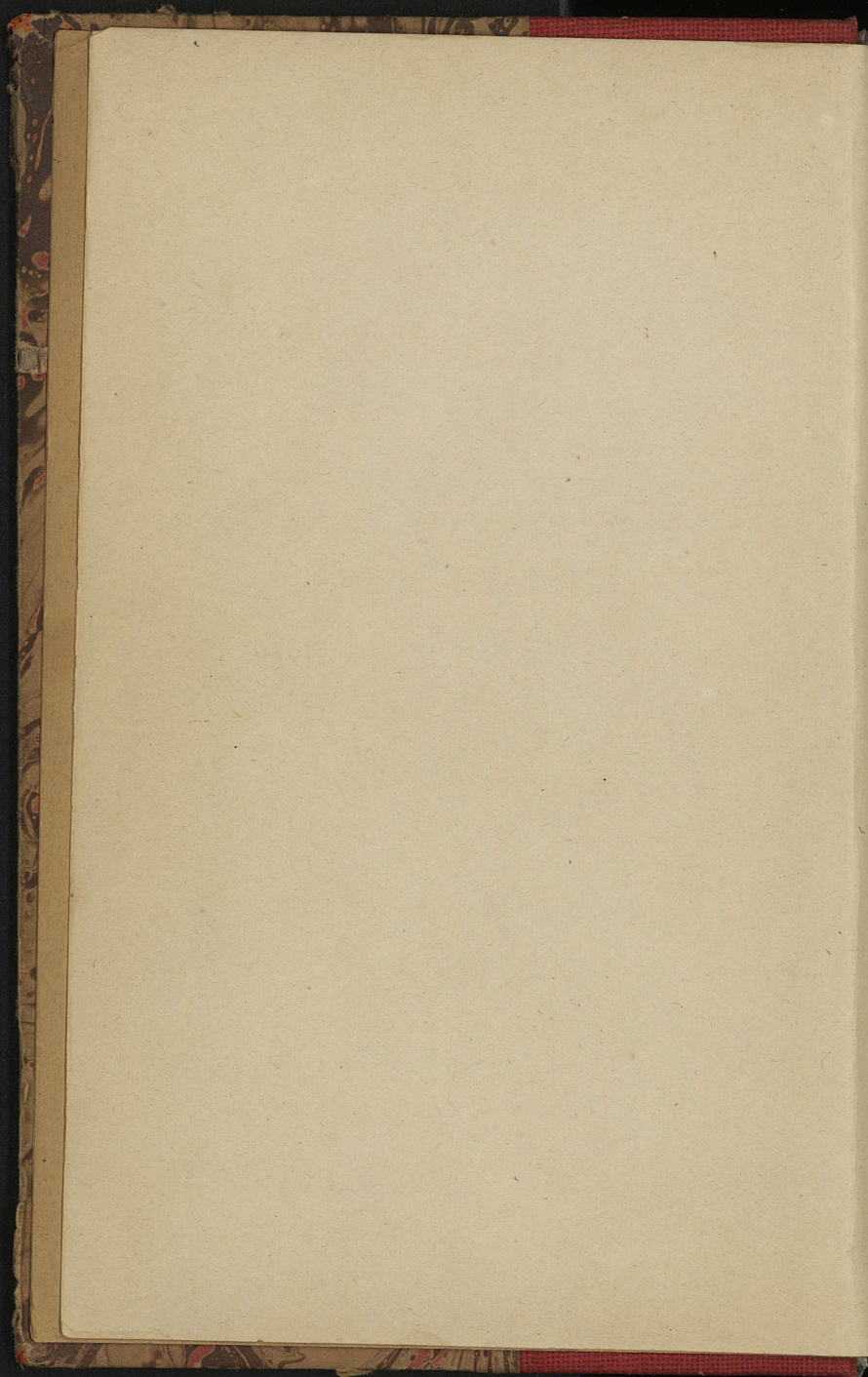


PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE





Bought 17.50



247/15 A

LÉGENDES
ET CULTES DE HÉROS
EN GRÈCE

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

La Vie d'Euripide (N. R. F.).

Eschyle (Rieder).

La Tradition des Comiques anciens en France jusqu'à Molière
(Droz).

Thomas More (Renaissance du Livre).

*Sterilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'Antiquité
classique* (Droz).

Périclès (N. R. F.).

ÉDITIONS : *L'Utopie de Thomas More* (Droz).

Douze lettres d'Erasmus, en collaboration avec Roland
CRAHAY (Droz).

EN PRÉPARATION :

Œdipe et les Mythes de conquête.

Les Grands sanctuaires de la Grèce.

MYTHES ET RELIGIONS

Collection dirigée par P.-L. COUCHOUD

LÉGENDES
ET
CULTES DE HÉROS
EN GRÈCE

par

Marie DELCOURT

Professeur à l'Université de Liège



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS

—
1942



DÉPOT LÉGAL

1^{re} édition.. . . . 15 octobre 1942

TOUS DROITS

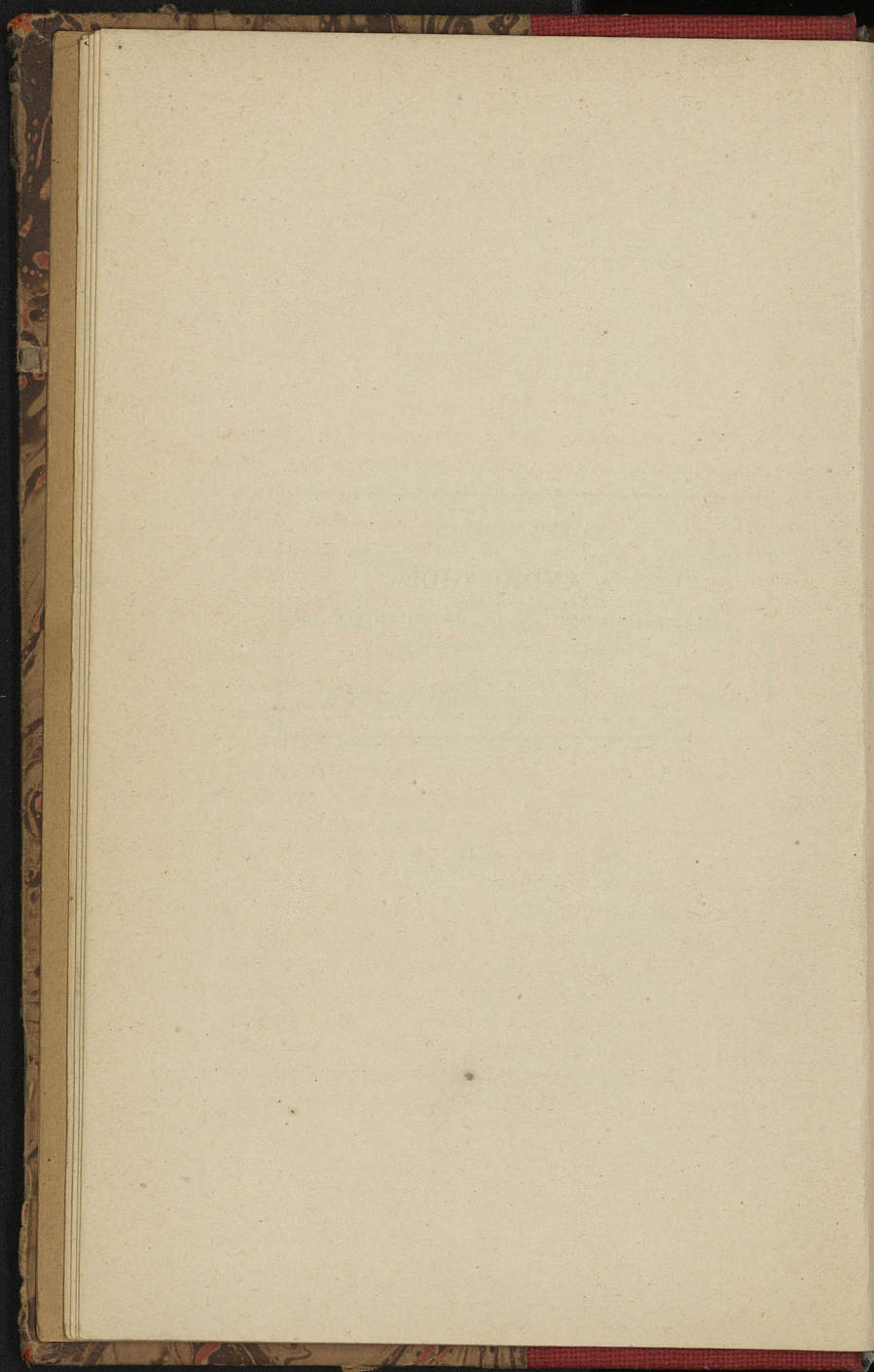
de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous pays

COPYRIGHT

by *Presses Universitaires de France*, 1942

mythe / l'écriture
l'écriture

A ANDRÉ GIDE
en souvenir de la Messuguière



INTRODUCTION

Les Romains ont voulu que le monde fût plein de petits dieux sans histoire, si liés à chaque acte de la vie quotidienne que l'esprit le moins agile pouvait reconnaître en eux des abstractions sommairement personnifiées. Les Grecs au contraire ont attribué la nature divine à un très petit nombre seulement des figures qu'ils considéraient comme surhumaines. En présence de plusieurs divinités similaires, ils introduisent dans l'Olympe la plus célèbre seule. Les puissances malchanceuses, les petits dieux à efficacité limitée, sont devenus des héros et des héroïnes, c'est-à-dire que les Grecs les imaginaient comme des hommes et des femmes ayant passé par la naissance, par les épreuves de la vie et par la mort. De même, ils ont personnifié en une aventure humaine quantité de rites dont l'effet immédiat et magique ne leur apparaissait plus clairement.

Cette humanisation de la plus grande partie des forces mystérieuses éparses dans le monde est probablement le fait le plus important de la vie religieuse des Grecs ; à coup sûr le plus caractéristique. Les historiens n'en soulignent guère la singularité.

Que les Hellènes se soient représenté à leur propre image les êtres que les Romains tenaient pour des dieux, cela tient à la forme très particulière de leur

génie fabulateur. Les grandes synthèses relatives au passé du monde les intéressaient peu à côté de la partie que joue avec la vie un être tout semblable à eux-mêmes.

A vrai dire, ils ont vu les dieux peu différents des héros. Lorsqu'Homère les montre souffrant d'un coup de lance et s'enfuyant effrayés vers l'Olympe, il traduisait le sentiment du peuple qui vénérât les lieux de naissance et même les tombeaux de ceux que les poètes nomment les *Immortels*. Mais un Eschyle réagit contre l'humanisation des dieux. Il rend à Zeus une transcendance que l'imagination populaire, abandonnée à son propre mouvement, ne lui eût jamais laissée. En revanche, les poètes n'ont rien fait pour marquer une distance entre les héros et les hommes. A partir du moment où ils leur ont demandé des leçons de vie et de conduite, ils effaceraient plutôt le souvenir de leurs privilèges les plus rares, afin qu'aucun mortel, si on les lui donne en exemple, ne puisse se dérober en alléguant sa misère personnelle.

L'humanisation totale des héros a effacé de leur histoire bien des traits archaïques qui révéleraient leur origine, soit *divine*, soit *liturgique*. Car on peut distinguer parmi eux ceux qui sont d'anciens esprits doués d'une force et d'une agilité supérieures et ceux dont la biographie est la transposition de rites plus ou moins tombés en désuétude. En tête des premiers est Héraclès, dont les Grecs n'ont jamais tout à fait oublié l'origine divine. J'ai essayé d'analyser une légende du second type, celle d'Œdipe, où l'on retrouve, curieusement juxtaposés à la vieille superstition relative aux anormaux excommuniés, les

signes et les pratiques qui désignent un homme pour la conquête du pouvoir. Et cependant cet Œdipe, qui n'est pas autre chose que la personnalisation de quelques rites, est un des caractères les mieux individualisés de toute la fable grecque. C'est qu'il a été aimé des poètes.

Un mythe — c'est-à-dire un récit où est transcrite une réalité religieuse — peut avoir comme centre un dieu ou un héros, mais, à partir de là, son sort sera différent. Dans le premier cas, il aura des chances de rester intact. Dans le second, aussitôt subordonné à une biographie, il deviendra une légende qui se prolongera bientôt en conte ou en roman. La lutte du Jeune Roi contre le Vieux Roi se lit clairement dans la rivalité de Cronos et Ouranos, de Zeus et de Cronos ; dans l'histoire d'Œdipe et de Pélops, elle est surchargée d'éléments adventices. L'imagination des Grecs est inépuisable lorsqu'il s'agit de leurs semblables.

Ce livre décevra ceux qui y chercheraient avant tout des clartés sur les origines de la religion héroïque. Dire que certains héros ont été déterminés biographiquement d'abord, psychologiquement ensuite, par des rites dont ils sont de simples personnalizations, cela permet de relever le point de départ d'une des deux voies que suit l'imagination hellénique pour créer des figures humaines — Usener et ses disciples, attentifs seulement à la transformation des divinités mineures, l'ont négligée (1). Mais, lorsqu'on a

(1) F. Pfister, *der Reliquienkult im Altertum*, a bien montré que la transformation des petits dieux en héros est le fait d'un évhémérisme instinctif, étendu à tout le peuple. Mais, tout influencé par Usener, il n'a vu qu'une face du processus d'huma-

↳ Evhémère : mythographe grec (d° J. Av.) :
 les pers. myth. sont des êtres humains
 divinisés par la crainte ou l'admiration
 des hommes

reconnu que les Grecs procédaient ainsi, on n'a pas fait sortir de l'ombre la longue route qui, d'une pratique prête à se singulariser en Œdipe, en Danaé, conduit jusqu'à nos premiers textes. On a surtout cherché ici à définir correctement quelques aspects de psychologie religieuse. Et la psychologie a pour matériaux, non des hypothèses, mais des faits. C'est seulement à partir de la fin du VI^e siècle que les faits s'offrent abondants et sûrs à l'analyse et à la comparaison. C'est sur eux que ce livre prend son point d'appui. Une légende qui se transforme en roman, un conte qui se dégrade en apologue édifiant dans un texte de basse époque, peuvent nous en apprendre long sur le cheminement de cet humanisme religieux que nous cherchons ici à serrer de près, en quelques moments choisis où il apparaît dans la pleine lumière d'un poème, d'un culte bien intelligible. Ceux qui ont étudié la religion héroïque ont été généralement plus curieux de ses origines que de ses aspects. C'est pourquoi, dès qu'on scrute les sentiments qui l'ont nourrie, on s'aperçoit que, venant après tant d'autres, on peut ne répéter personne.

nisation, celle qui ramène des *esprits* au rang de mortels. J'ai essayé ici de définir l'autre, qui aboutit à hypostasier des actes religieux dès qu'ils cessent de trouver en eux-mêmes leur justification immédiate.

CHAPITRE PREMIER

LA SUBSTANCE RELIGIEUSE DES LÉGENDES

« L'assemblée à l'instant
cria tout d'une voix :
« Et Cérés, que fit-
elle ? »

LA FONTAINE,
Le Pouvoir des fables.

Une légende grecque, dans l'état où nous pouvons l'atteindre, est un poème et un poème signé, mais de plusieurs signatures. C'est par abstraction seulement que nous pouvons parler de la fable d'Hélène ou d'Œdipe. Il faudrait ajouter aussitôt : la fable chez Homère ou chez Sophocle. Aucun poète ne se tient obligé d'accepter, sur aucun sujet, la version ou une des versions qui avaient cours avant lui. Plus d'un (et ainsi fit Euripide) se plaît à reprendre un épisode, surtout si c'est pour le modifier, pour en voir les héros sous un autre angle, pour tirer des faits une autre morale. La seule chose qui puisse ralentir ce continuel mouvement d'invention, c'est l'impression produite par de très grandes œuvres qui, à un moment donné, imposent une certaine image qu'on travaillera encore, mais qu'on ne modifiera plus guère. Ainsi, jusqu'à la fin du ve siècle, la figure

d'Antigone reste imprécise, associée seulement à celle de Polynice. Euripide, dans *Les Phéniennes*, imagine d'envoyer en exil Œdipe aveugle guidé par sa fille. Depuis quelque temps déjà, le poète se complaisait à mettre sur la scène le « groupe touchant » d'un vieillard et d'une jeune femme. Dans *Les Phéniennes*, il ajouta vingt années à l'âge plausible d'Œdipe, fit de lui un vieillard chancelant et lui donna Antigone pour soutien dans une courte scène qui termine la pièce. Cette invention dut frapper vivement, car, lorsque Sophocle, un peu plus tard, écrivit *Œdipe à Colone*, il développa la situation esquissée par Euripide et lui donna sa densité psychologique. Le thème d'Antigone était entré dans la légende d'Œdipe ; né d'un caprice de dramaturge, il devait se remplir ensuite d'un contenu religieux. Autre exemple. Il y avait à Delphes un tombeau de Pyrrhus et l'on racontait que le fils d'Achille, venu pour enlever les trésors du dieu, avait été tué par les prêtres. Euripide fait d'Oreste, rival et meurtrier de Pyrrhus, une figure si frappante qu'après lui l'épisode delphique entre dans l'ombre puis, chez Virgile, disparaît ; Pyrrhus est assassiné chez lui, en Épire, par le ravisseur d'Hermione délaissée et la légende devient roman. Chaque poète fait de la fable ce qu'il veut. Pour, après lui, s'imposer à l'imagination de tous, une version doit compter seulement sur le prestige poétique dont elle naît entourée.

Ce sentiment, qui est le nôtre en face des légendes helléniques, était aussi celui des Anciens. Jamais un Grec ne s'est trompé sur le caractère humain du jeu poétique. Jamais il n'a vu dans un mythe autre chose qu'une œuvre d'un de ses semblables qu'il

pouvait, s'il voulait, reprendre et modifier à son tour. C'est dire qu'en matière d'invention religieuse ce peuple n'est jamais sorti de la phase créatrice, alors que tant d'autres arrivaient aisément à oublier l'homme auteur de la légende, à croire celle-ci venue de l'extérieur, tombée d'en haut, résultant d'un message divin.

Dire que les fables n'ont jamais eu, pour les Grecs, de contenu dogmatique, cela ne signifie nullement qu'elles n'aient pas de substance religieuse. L'objet du présent livre est précisément d'analyser celle-ci. Elle est faite de plusieurs éléments dont l'importance relative varie d'un mythe à l'autre et qu'on peut classer sommairement.

1. Il y a dans toute légende grecque des *parcelles folkloriques* analogues à celles qu'on trouve dans les contes des autres pays. L'histoire de Thésée au labyrinthe rappelle le *märchen* du Petit Poucet ; celle d'Alceste a des parallèles dans les histoires de la Mort trompée. On considère aujourd'hui une partie des contes populaires comme une transposition écrite de pratiques ou de liturgies archaïques. Ainsi les épreuves de Thésée et du Petit Poucet rappelleraient celles par où doivent passer les jeunes gens avant d'être admis dans une classe d'âge supérieure, noviciat accompagné d'une retraite comme l'initiation des scouts. Des coutumes ou des croyances de ce genre, une fois transcrites en récits, ont servi de matériaux premiers aux constructions mythiques. En effet, certains hommes, certains peuples, acceptent d'accomplir chaque jour, chaque année, le même rite, sans jamais lui donner pour origine un épisode situé dans le temps et dans l'espace. S'ils ne cherchent

pas à expliquer par un précédent humain les gestes qu'ils font, c'est précisément parce que chacun de ces gestes trouve dans son efficacité immédiate une justification suffisante. Mais, que la croyance faiblisse si peu que ce soit, ou, si l'on veut, que l'automatisme décroissant laisse quelque jeu à l'imagination, on verra au centre ou bien à l'origine du rite un être vivant qui aura bientôt un nom et une histoire. Dans les superstitions populaires, l'activité fabulatrice augmente à mesure que la conviction diminue. On justifie une pratique par un récit à partir du moment où l'esprit est assez libéré pour s'interroger sur elle et s'aviser qu'elle a besoin d'une explication. Dès lors, on peut entrevoir le jour où la pratique elle-même aura disparu tandis qu'on se souviendra encore de l'anecdote, laquelle, si elle a eu la chance d'être racontée par un grand poète, sera dans l'intervalle devenue immortelle.

Quelques exemples. — Chez bien des peuples, on enferme les jeunes filles au moment de la puberté, de telle sorte que leurs pieds ne touchent pas la terre et qu'elles soient à l'abri des rayons du soleil. Il est possible que les Grecs de l'époque archaïque aient connu cette pratique, qui survit peut-être dans la liturgie d'Athéna Poliade : des petites filles de cinq à onze ans vivaient en recluses à proximité du temple, accomplissaient différentes épreuves et s'acquittaient de certaines tâches ; c'est elles qui brodaient le manteau offert à la déesse aux grandes Panathénées. On voit ici comment un tabou, prescription purement négative justifiée par la présence d'esprits anonymes, peut devenir un rite à contenu positif, référé à une personne divine. A l'époque histo-

rique, les Grecs paraissent avoir complètement oublié les tabous de la puberté. Mais un de leurs contes en est une transcription : celui de Danaé qui fut enfermée par son père dans une chambre de bronze et que Zeus approcha, transformé en or (1), c'est-à-dire en ce soleil dont les primitifs redoutent le contact pour leurs adolescentes. Si nous ne connaissions pas cette superstition telle qu'elle subsiste ailleurs, nous verrions dans l'histoire de Danaé un joli roman où n'affleure aucune croyance religieuse. — Aucun texte grec ne dit formellement qu'une *âme* peut se doubler, se trouver à la fois à l'intérieur du corps qu'elle anime et en dehors de lui, dans un objet au sort duquel elle est soumise. En revanche, les légendes nous apprennent que la vie de Méléagre était solidaire d'un tison et celle de Nisus d'un crin d'or caché parmi sa chevelure. — De même encore, chez bien des peuples, il est dangereux de se regarder dans l'eau parce que les esprits aquatiques pourront entraîner dans le fond le reflet qui est une seconde *âme*. Les Grecs n'ont jamais formulé cette superstition, mais ils racontaient l'histoire de Narcisse de laquelle ils tiraient une conclusion assez différente : qu'il est dangereux, quand on est beau, de se trop longtemps admirer. C'est-à-dire qu'ils ont oublié l'explication primitive et qu'ils en ont inventé une autre, inexacte, mais plus satisfaisante que la première pour un esprit cultivé ; et ils ne se sont pas aperçus que, si l'on donne au malheur de Narcisse une cause morale et non plus

(1) Et non en *pluie d'or*, terme qui ne se trouve dans aucun texte grec et qui, emprunté à des auteurs latins, amena plusieurs exégètes à voir en Danaé la personnification d'un *rain-charm*. L'explication ci-dessus est celle de Frazer dans *the Golden Bough*.

une cause superstitieuse, le détail du miroir d'eau n'est plus nécessaire. Et, comme la version nouvelle était valable pour un cas seulement, on a gardé le souvenir de ce seul cas, oubliant la règle générale dont il était primitivement un exemple et une sorte de personnalisation.

Tout cela permet de dégager deux traits du caractère hellénique.

Le premier est que les Grecs rougissent de leurs superstitions tandis que les Romains avouent candidement les leurs. Une lecture de Tite-Live donne une liste à peu près complète des choses qui, en apparaissant brusquement dans l'entourage d'un Latin, le faisaient trembler. Hérodote au contraire, qui a vécu cinq siècles avant Tite-Live, mentionne rarement un rite comme tel ; il le transforme en une précaution, ou en une punition, ou en un symbole, pliant ainsi à sa logique d'Ionien sceptique et raisonneur même les actes des rois perses. Xerxès fait passer son armée entre les deux tronçons d'un jeune garçon immolé ; il sacrifie des hommes pendant la construction du pont sur le Bosphore. C'est, dit Hérodote, que le père du garçon avait mécontenté le roi, c'est que les gens tués près du Bosphore étaient les ingénieurs du premier pont, qui avait été emporté par le courant. Nous, modernes, nous reconnaissons dans la première pratique un rite de passage, dans la seconde, une offrande pour acheter la solidité d'un ouvrage (1). Est-ce Hérodote est-ce un autre

(1) Van Gennep, *Rites de passage*, 1909, p. 25. — Quant aux immolés du Bosphore, aucun commentateur d'Hérodote, à ma connaissance, n'a vu qu'ils constituaient un sacrifice de consécration, analogue à celui d'Iphigénie, offerte pour la réussite de

avant lui qui leur a enlevé leur caractère superstitieux, afin de les rendre plus admissibles pour la raison ? Peu importe. Plutarque n'agira pas autrement lorsque, dans sa *Vie de Lycurgue*, il proposera une justification rationnelle pour des particularités de la constitution spartiate qui sont simplement d'anciens rites totalement ou partiellement effrités parmi le peuple et camouflés depuis des siècles par des historiens qui avaient trop d'esprit. Si l'on veut atteindre le vieux fond des croyances helléniques, il faut chercher dans la zone des pratiques, ne tenir aucun compte de la façon dont les Grecs eux-mêmes les ont glosées et demander une explication à d'autres peuples qui, plus naïfs, ont gardé les mêmes pratiques à l'intérieur de leur contexte primitif et sans leur inventer après coup des mobiles qui satisfassent la raison.

En second lieu, les Grecs, en quelque domaine que ce soit, ne peuvent supporter l'anonymat. Aucun autre peuple n'a été aussi soucieux d'attribuer à des hommes précis l'invention de tout ce qui paraissait digne de mémoire. De même qu'ils ont discuté pour savoir qui avait le premier écrit des élégies ou bien fondu le bronze, ils ont donné un nom à la méchante belle-mère, au roi qui est sacrifié pour son peuple, à la jeune femme qui accepte de mourir pour son mari. Et après leur avoir donné un nom, ils leur

l'expédition troyenne. Personne ne paraît trouver étonnant que le roi ait fait mourir ses meilleurs architectes pour les punir de leur échec. Cambyse aurait pu agir ainsi, mais non Xerxès qui n'était pas fou. Ceux qu'il a fait immoler devaient être, comme toujours en pareil cas, de pauvres diables incapables de se défendre.

ont cherché une patrie, une famille, des enfants. Les contes de Perrault ou de Grimm contiennent peu de noms propres. Cendrillon, comme Peau d'Ane et Riquet à la Houppe, n'a qu'un sobriquet ; ceux qui l'entourent s'appellent simplement le père, les sœurs, la belle-mère, la marraine. Un conteur grec donne un état civil au moindre acteur, à son écuyer, à son intendante. Il ne se contente pas de dire ce qu'on a fait ; il tient à dire aussi qui l'a fait ; et l'auditoire s'intéresse bientôt à la personne du héros bien plus qu'à ses actes. Dès lors, après avoir entendu comment Œdipe ou Agamemnon agit en telle circonstance, il veut savoir ce qui lui advint ensuite et ce qui lui était advenu auparavant. C'est pourquoi, bien avant les premiers textes que nous pouvons lire, les thèmes populaires s'étaient déjà groupés ou mêlés les uns aux autres autour d'un fil conducteur qui est la vie d'un héros. Bien des peuples ont raconté le combat victorieux d'un homme contre un monstre ; ou encore l'histoire de celui qui, trouvant le mot d'une énigme, épousa la princesse et devint ainsi maître du royaume ; ou encore s'unit avec sa mère après avoir pris, pour éviter ce sort qui lui avait été prédit par un oracle, des précautions qui seront illusoire. Ce qui est le propre du génie grec, c'est d'avoir fait du seul Œdipe le support de ces trois thèmes et d'avoir déplacé l'intérêt qui, du thème, s'est porté sur l'homme. Mais, bien entendu, les thèmes ne peuvent s'articuler les uns aux autres sans quelque gauchissement. C'est ainsi que la victoire sur la Sphinx donne bien à Œdipe la main d'une princesse, mais cette princesse est sa mère, de telle sorte que la récompense se trouve être, à

longue échéance, un châtement et la source d'un nouveau drame. Aussi, à partir du moment où les conteurs se sont attachés aux personnages plutôt qu'aux événements, ils ont été amenés à traiter les événements avec une liberté croissante, à tel point qu'il est difficile de retrouver chez eux des thèmes folkloriques à l'état pur, tel qu'il y en a encore dans des traditions recueillies plus tardivement (par exemple dans les contes de Grimm) chez des peuples où une moindre activité fabulatrice et surtout un moindre intérêt pour la personne humaine prise dans sa singularité ont laissé plus intact le tissu primitif. Rien d'étonnant dès lors si, bien avant le moment où nous les atteignons, les mythes grecs sont déjà transformés en légendes. A partir des Alexandrins, les légendes se chargent de détails romanesques. Cependant, même les versions les plus dégradées peuvent contenir des éléments fort anciens. Ovide apporte quantité de renseignements précieux qu'il est seul à avoir conservés.

2. A côté des fables qui sont des pratiques anciennes transposées en récits, il faut faire une place aux *légendes étiologiques* inventées pour expliquer les détails du rituel. Par exemple, Hésiode raconte dans la *Théogonie* comment les dieux et les hommes, au moment de cesser leur vie en commun, se mirent d'accord pour se partager les animaux offerts en sacrifice. Prométhée, qui représentait les hommes, trompa Zeus et mit d'un côté la viande roulée dans la peau du ventre et de l'autre les os enveloppés dans la graisse. Zeus choisit la seconde part et, s'apercevant que ce n'était point la bonne, prit en haine Prométhée. L'histoire a été inventée pour expliquer

comment il se fait que, dans un sacrifice grec, la part des dieux est en effet presque fictive, puisqu'on brûle pour eux les os et un peu de graisse, tandis que les viandes fournissent aux hommes de très substantiels repas ; elle est entrée dans le mythe de Prométhée lorsqu'on a voulu s'expliquer l'insolence des Titans à l'égard des dieux. De même, l'hymne homérique à Déméter raconte les aventures de la déesse avec le souci de trouver un épisode qui corresponde à chaque détail de ses fêtes. Si Déméter refuse toute nourriture pendant qu'elle cherche Perséphone disparue, c'est pour justifier le jeûne des mystes d'Éleusis et celui des femmes qui célébraient, assises par terre, le second jour des Thesmophories. Si, dans sa ronde autour de la terre, elle tient une torche dans chaque main, c'est parce qu'une partie des cérémonies éleusiniennes se passait à la lueur des flambeaux. Il va de soi que l'explication véritable n'est pas celle que les Grecs ont proposée : les rites remontent à une époque où les dieux helléniques n'avaient pas de légende, où ils avaient à peine un nom, où les pratiques ne commémoraient aucune expérience singulière, mais servaient simplement à rendre plus propices certains *esprits* exorables ou, davantage, à tenir les mauvais à distance. Les torches allumées ont une vertu cathartique. Cette vieille superstition, les Grecs l'avaient oubliée, ou bien ils ont préféré en effacer la trace et associer leurs rites à la mémoire d'une personne sacrée. Leur génie inventeur s'est donné carrière ; il a multiplié les épisodes capables d'expliquer des pratiques dont l'origine véritable s'était obscurcie dans leur esprit.

Entre un conte comme la séquestration de Danaé

et un mythe comme la quête de Perséphone, il y a donc une différence. Sous le premier, un Grec ne perçoit plus aucun substrat religieux ; c'est une historiette romanesque et poétique, rien de plus (1). La vieille coutume qui a été historiée puis personnalisée en Danaé ne survivait plus que dans un détail isolé du rituel. Personne, en racontant l'histoire, ne pensait plus aux tabous de la puberté, pas plus que Perrault n'y pensait en écrivant *La Belle au bois dormant*. Le lien entre la superstition et le conte est si bien coupé qu'il nous est même impossible d'affirmer formellement qu'il ait jamais existé. Au contraire, l'épisode du jeûne et des flambeaux était pour tous les fidèles une explication historique de rites vivants. Explication fautive, mais devenue nécessaire depuis que l'explication véritable (c'est-à-dire une de ces vieilles croyances qui ne se révèlent en Grèce que sous le réactif de l'ethnographie comparée) a cessé de satisfaire les esprits. L'autre a été acceptée parce qu'elle correspondait au sentiment religieux d'un temps nouveau. La séquestration de Danaé appartient à l'histoire des religions comme personnalisation d'un tabou oublié ; les torches de Déméter lui appartiennent à un titre analogue et, de plus, à cause du lien consciemment

(1) En revanche, il éprouvera une émotion religieuse en lisant l'épisode suivant, celui où Danaé et son fils nouveau-né, exposés sur l'eau, sont sauvés par la grâce de Zeus, car si l'ordalie, à l'époque historique, ne joue plus de rôle dans le droit grec, les croyances dont elle résulte sont restées vivantes, attestées par de nombreuses invocations et formules de prières. Un jugement de Dieu, analogue à celui qui sauva Danaé, tout Grec injustement accusé était capable de le réclamer en sa faveur tout en affirmant son bon droit.

établi par un poète, accepté par le public, entre un rite devenu incompréhensible et une légende capable d'en rendre compte. Le sentiment religieux d'un peuple se mesure exactement et finement à la qualité des explications qu'il juge nécessaires et suffisantes.

Certaines légendes étiologiques sont nées d'un monument mal interprété. Il en existe de ce genre dans les vies des saints. Saint Erasme le navigateur était représenté avec un paquet de cordages ; les peintres et sculpteurs travaillaient gauchement et le peuple, qui ne lisait pas, crut que le saint tenait à la main ses propres entrailles, d'où se forma la légende de son supplice par étripement. Des confusions de ce genre ont joué un rôle dans la composition et l'agencement des mythes grecs. S. Reinach a probablement raison lorsqu'il retrace comme ceci la genèse de l'histoire de Salmoneus. 1. Les Grecs primitifs imaginent qu'on provoque l'orage en l'imitant (bien des gens croient encore aujourd'hui que le bruit du canon fait tomber la pluie). 2. Ils donnent un nom au magicien assez habile pour amener l'orage et l'averse ; ils l'appellent Salmoneus et le sculptent sur pierre, roulant dans son char bruyant qui suscite le tonnerre par magie sympathique. 3. Cette image du succès de Salmoneus est prise pour une représentation de son châtiment ; 4. Si Salmoneus a été frappé par la foudre de Zeus, c'est qu'il était coupable. On lui inventera une faute qui sera d'avoir voulu s'arroger un des privilèges de Zeus. Des mythes de ce genre devaient se développer en Grèce plus qu'ailleurs parce que le génie hellénique personnalise spontanément ce qui est à l'origine pratique anonyme et

courante (1). Leur intérêt particulier est qu'ils vont toujours dans le même sens : l'image mécomprise est interprétée en vertu de la logique qui lie un péché à son expiation. Dans la mythologie grecque, les châtements sont antérieurs aux fautes. Celles-ci ont été inventées pour justifier les souffrances des hommes et elles l'ont été seulement quand s'est développée la notion de responsabilité individuelle, quand l'existence du mal est devenue un problème.

3. Ce qui permet de pousser le plus loin l'analyse, c'est l'étude des *variations* que chaque poète fait subir aux légendes. C'est là que se marque l'équation personnelle. On objectera que, la calculer, c'est chercher à décrire le sentiment de quelques individus composant une élite peu nombreuse et non celui du peuple. Mais, si les Grecs n'avaient pas eu cette élite et ne s'étaient pas laissé guider par elle, leurs croyances (2) seraient analogues à celles que les ethnographes décrivent, étonnamment semblables d'un pays à un autre, capables de rapprocher un Esquimau d'un Zoulou. Ce qui nous intéresse ici, ce ne sont pas des parentés, mais des différences. Elles se révéleront le plus nettement au niveau des œuvres les plus élaborées qui, du reste, étaient des

(1) « L'interprétation originelle du sujet fait-elle défaut ou vient-elle à être oubliée, on la crée de toutes pièces. Pour qui connaît les Grecs, le plaisir d'inventer devait singulièrement pousser à l'oubli... La génération alternante des images par les mythes et des mythes par les images se poursuit sans interruption au cours des siècles. » Clermont-Ganneau, *L'Imagerie phénicienne et la mythologie iconologique chez les Grecs*, 1880, p. xvi. Cf. Salomon Reinach, *Cultes, mythes et religions*, t. IV, p. 95.

(2) C'est-à-dire les *pratiques* qu'on accomplit, les *récits* qu'on accepte avec plus ou moins de confiance.

œuvres populaires, non parce qu'elles venaient du peuple, mais parce qu'elles s'adressaient à lui et qu'elles en étaient comprises. (On peut se demander du reste si le mot *populaire* a jamais une autre signification).

La preuve, c'est que, lorsqu'on lit Pausanias, on y trouve peu de versions légendaires auxquelles aucun texte littéraire ne fasse au moins une allusion. Or, Pausanias est un voyageur qui va de sanctuaire en sanctuaire et qui note au passage ce que lui racontent les prêtres, les gardiens des temples, les dévots, c'est-à-dire des gens qui pouvaient n'avoir aucune connaissance directe des œuvres littéraires. Nous avons un équivalent du livre de Pausanias dans les récits des pèlerins qui, à la fin du moyen-âge, décrivaient les chapelles par où ils avaient passé et les dévotions qu'on y pratiquait. Entre l'état religieux impliqué dans ces descriptions et l'enseignement d'un saint Bernard, il y a un écart bien plus grand qu'entre les formes mythiques rapportées par Pausanias et l'aspect de ces mêmes mythes chez un grand penseur religieux comme Euripide ou Platon. La distance qu'il y avait au moyen-âge entre les croyances du peuple et celles des maîtres, on peut la mesurer à l'effort que durent faire ceux de la Renaissance — Érasme, More, Lefèvre d'Étaples — qui entreprirent de restaurer à la fois la piété et les études et qui, pour cela, durent mener bataille contre le matérialisme religieux de la foule ignorante. En Grèce, à aucun moment, on ne constate semblable antagonisme. La religion officielle se compose de cérémonies collectives qui remontent à de très anciennes liturgies mais qui, changeant de sens à cause des légendes

étiologiques qui se donnent comme des explications, prétendent commémorer les actes d'une personne sacrée ; quelques-unes cependant ont gardé leur caractère archaïque, par exemple les Thesmophories célébrées par les femmes d'Athènes en l'honneur de Déméter : la déesse est presque absente de ses propres fêtes qui sont en réalité des rites agraires combinés avec des cérémonies pour l'initiation des jeunes filles. Les gens cultivés prenaient part à toutes par traditionalisme et par civisme sans qu'on leur demandât la moindre adhésion intellectuelle. Quant aux mystères qui, eux, comportaient une initiation et une doctrine du salut personnel, ils ont recruté des adeptes dans toutes les classes. L'orphisme fut en même temps une religion populaire et une des formes de croyance qui a le plus attiré l'attention des philosophes. Nous le connaissons par des pratiques fort grossières juxtaposées à de très graves commentaires de moralistes. Il n'y a pas en Grèce d'hiatus entre l'élite et la foule,

Du reste, avant l'époque alexandrine, c'est-à-dire aussi longtemps que la faculté mythopoétique resta vivante, il n'y a pas de poésie gratuite. Les épopées contenaient la tradition historique du peuple ; les cantates étaient chantées dans les fêtes ; les tragédies étaient jouées en l'honneur de Dionysos. La vie publique ne pouvait se passer des poètes. Ceux-ci écrivaient en pensant à la masse de leurs auditeurs. Même les ouvrages écrits pour être lus s'adressent à tout le monde : les élégies et les iambes de Solon sont les manifestes d'un homme politique. Tout cela empêche les poètes de tomber dans la singularité. Ils y arriveront à partir du III^e siècle, quand il y aura

dans Alexandrie une culture fondée sur le livre et la lecture privée. Rien de semblable à l'époque de la poésie orale, chantée et dansée devant le peuple. Pindare lui-même, avec les raccourcis qui rendent sa pensée difficile à suivre pour des étrangers, a écrit les cantates qu'on lui commandait. Les hommes dont il louait la force ou les chevaux (c'est-à-dire la fortune) n'étaient guère supérieurs à la foule. L'enseignement religieux qu'il leur donnait était, en somme, fort simple. L'essentiel de son apport personnel est dans les modifications qu'il apporte aux légendes. Celui d'Eschyle, d'Euripide, n'est pas autre chose.

Voilà en effet la forme ancienne de la critique religieuse. Des chrétiens ne peuvent opposer leurs conceptions qu'en interprétant différemment des faits sur lesquels ils sont d'accord, dont ils ne songent pas à contester la réalité. En présence de la tradition évangélique relative à l'agonie de Jésus et à la sueur de sang, qui pour l'un et l'autre étaient de l'ordre des événements indéniables, John Colet et Érasme jugeaient différemment. Le premier pensait que la tristesse de Jésus, toute métaphysique, était causée par la pensée du péché que les Juifs allaient commettre. Érasme protestait, disant que Jésus, de par sa nature humaine, souffrait d'avance les tortures de la Passion ; dans la courbe du courage divin fléchissant, puis restauré par la prière, il trouvait une leçon et un exemple pour tout homme éprouvé. Les lecteurs de Colet et d'Érasme savaient que ces deux penseurs avaient de l'Homme-Dieu une conception différente, Colet mettant l'accent sur la nature divine, Érasme sensible à la personne de Jésus dans sa dualité. Pour des Grecs, aucun événement relatif

aux dieux n'est objet de foi. Chacun les imaginait à sa guise, mais les poètes seuls utilisaient cette liberté dans un sens créateur. Et lorsque dans un mythe un détail les gênait, ils se souciaient peu d'en proposer une interprétation qui le fit cadrer avec leur façon de voir ; ils se bornaient à le modifier. Si les philosophes ont recouru à l'explication symbolique, c'est faute des dons nécessaires pour faire comme les poètes qui excellent à transformer les traditions sans leur faire violence. Par exemple, Eschyle imagine qu'Apollon interdit à Laïos et Jocaste d'avoir des enfants : si une race naît d'eux, elle causera la perte de Thèbes. Laïos et Jocaste, par désir d'avoir une postérité, enfreignent l'interdiction. Chez Sophocle, l'oracle est donné aux parents lorsqu'Œdipe est déjà né. Euripide veut, comme Eschyle, que l'avertissement ait été donné avant la conception ; les parents passent outre au cours d'une nuit d'ivresse. C'est-à-dire qu'à propos de la même légende, Sophocle écrit une tragédie du malheur, Eschyle et Euripide une tragédie de la faute. Chez Eschyle, c'est une tendance essentielle de l'homme qui le pousse à contrecarrer la volonté des dieux ; chez Euripide c'est une simple faiblesse. L'histoire religieuse, en Grèce, se juxtapose souvent à la critique littéraire.

CHAPITRE II

LES MYTHES COSMOGONIQUES ET LA DESTINÉE DE L'HOMME

L'Ancien Testament prend comme point de départ l'instant où un Dieu solitaire se trouvait en face du néant. De création en création, on voit se former le monde, les hommes y apparaître et occuper progressivement toute la scène. Il y a trace, dans la *Genèse*, de rédactions différentes que le dernier rédacteur a laissées juxtaposées là où il ne pouvait les mettre d'accord. Mais, en somme, l'ouvrage fait un récit un et suffisamment cohérent des origines de l'humanité. Il faudra attendre jusqu'aux *Métamorphoses* d'Ovide pour trouver un tableau analogue dans le patrimoine classique et l'on peut s'étonner que le peuple qui a créé l'histoire et la philosophie ne se soit pas intéressé davantage aux mythes qui, racontant les premiers pas de l'homme sur la terre, cherchent à expliquer à la fois sa grandeur et sa misère (1).

(1) Les Hébreux ont rédigé leurs mythes cosmogoniques plus synoptiquement que les Grecs, après quoi ils ne paraissent pas s'y être intéressés davantage. Le Second Isaïe est le premier auteur qui fasse une allusion au Déluge. Ni les prophètes ni

Trois traditions que l'on retrouve ailleurs en Orient et en Europe sont arrivées jusqu'aux Grecs, celle d'un âge d'or, celle d'un déluge, celle d'une chute originelle. Elles semblent avoir coexisté sans que personne cherchât jamais à les concilier. Même les poètes ne paraissent pas s'y être beaucoup intéressés. Les odes de Pindare, les chœurs tragiques, qui sont comme des fenêtres ouvertes sur de si beaux paysages mythiques, ne contiennent presque pas d'allusions aux légendes cosmogoniques, pas même dans le *Prométhée enchaîné* d'Eschyle, qui traite l'une d'elles. Reprenons ces traditions une à une.

1. *L'âge d'or*

L'idée que la terre a été peuplée primitivement d'êtres heureux, forts et justes, dispensés de la souffrance et du travail, Hésiode a pu la trouver, soit dans des poèmes, soit dans des traditions anciennes. Les lois de Manou, les épopées indiennes et les *Purânas* connaissent la doctrine selon laquelle le monde a été déchu de ce bonheur primitif. La décadence se fait en quatre temps qui correspondent à quatre âges de l'humanité. La version que suit

les psalmistes ne parlent de la Chute qui est rappelée seulement dans l'*Ecclésiastique* et dans le livre de la *Sagesse*, c'est-à-dire dans des ouvrages de Juifs alexandrins qui contaminent le récit jéhoviste avec l'idée iranienne du mauvais ange. Jésus ne parle jamais du péché d'Adam. Paul est le premier à y faire allusion (*Rom*, V, 12 et *I Cor.*, XV, 22). — Quant au premier livre des *Métamorphoses*, il offre une synopsis dont la cohésion n'est qu'apparente. Ovide y a coordonné vaille que vaille des traditions primitivement indépendantes.

Hésiode est un peu différente. Il ne représente pas les générations humaines livrées à une corruption croissante. Au lieu d'âges du monde, il voit des races qui apparaissent à l'existence, fleurissent, puis sont anéanties et cèdent la place à d'autres. On a parfois pensé, à cause du moralisme dont il est imprégné, que le mythe des âges, sous la forme où nous le lisons, aurait été composé par Hésiode (Édouard Meyer). C'est peu probable, car il n'y a pas de correspondance rigoureuse entre les différents tableaux et trop de détails restent inexpliqués sans servir le moins du monde le dessein général du poème, qui est de persuader à Persès, frère d'Hésiode, de renoncer à sa manie processive pour mener une vie de justice et de travail (on aurait tort de chercher dans *Les Travaux* une éthique transcendante ; le poète y poursuit une fin limitée et un intérêt personnel).

Ceux qui avaient marqué quatre phases dans la décadence du monde avaient parlé d'âges ou de races d'or, d'argent, de bronze et de fer. Hésiode, au début des *Travaux et des Jours*, reprend cette division en donnant aux deux premières dénominations une valeur différente de celle des deux suivantes. La première race est dite d'or parce qu'elle est excellente ; la seconde, d'argent, parce qu'elle est moins bonne. Les dernières races doivent leur nom au métal dont elles font leurs armes, leurs outils et leurs maisons, ce qui correspond à une réalité historique. Chaque fois que, dans la succession des races, on rencontre un élément énigmatique, sans répondant dans les autres séries, sans utilité pour le propos du poète, on a chance de se trouver en présence d'un détail ancien.

Les hommes de la race d'or ont été créés par les Immortels qui habitaient l'Olympe au temps de Cronos. La terre leur donnait tout en abondance et spontanément. Après avoir vécu sans connaître ni les souffrances, ni la maladie, ni la vieillesse, ils s'endormaient dans une mort paisible. « Satisfaits, ils cultivaient leurs champs », dit Hésiode qui oublie déjà que la race d'or n'avait pas besoin de travailler et qu'on ne peut tirer d'elle aucun exemple édifiant à proposer à Persès. Lorsque la terre les eut recouverts ils devinrent, par la volonté de Zeus (car Cronos, dans l'intervalle, semble avoir cessé de régner), des *démons* des régions supérieures, gardiens des hommes et dispensateurs des richesses. Nulle part on ne retrouvera trace, dans les croyances grecques, de puissances tutélaires nées de la race d'or ; et, des maîtres des richesses, génies du grain ou des métaux, on les imagine mieux dans la terre que dessus. Mais Hésiode a besoin du sous-sol pour y mettre, après leur mort, les hommes d'argent. Et il laisse ignorer pourquoi la race d'or a disparu, car elle n'a rien fait pour mériter son extinction.

Ovide et d'autres poètes latins ont repris, d'après Hésiode, la narration des étapes de l'humanité. Ils se sont bornés à développer antithétiquement les deux thèmes du travail et de la justice que le vieux poète conjugue dans sa description de l'âge d'or : à mesure que les hommes deviennent plus coupables, ils doivent souffrir et peiner davantage. Le tableau des races dans *Les Travaux* ne s'est pas encore dégradé en un thème de prédication ; il est encore un mythe, avec les absurdités et les inconséquences dont tout mythe s'est chargé avant d'être écrit.

La race d'argent est encore créée par les Olympiens. Il n'est plus question de Cronos. Elle ne vaut la race d'or ni par la vigueur ni par l'intelligence. Les hommes passent cent ans dans l'enfance, à jouer auprès de leur mère vénérable, après quoi, ayant enfin atteint leur croissance, ils vivent peu de temps, portant la peine de leur irréflexion. Ils se querellent entre eux et refusent de sacrifier aux dieux. Zeus les cache finalement dans la terre où les hommes les honorent sous le nom de *bienheureux des enfers*. Or, c'est ainsi qu'Homère appelle les Titans.

Si les hommes d'argent étaient injustes, pourquoi ces honneurs après leur mort ? Et s'ils ne vivaient que peu de temps après être parvenus à l'âge adulte, comment les parents pouvaient-ils veiller cent ans sur leurs enfants ? Ce thème curieux d'une croissance lente suivie d'une existence courte et vide ne se rencontre, à ma connaissance, dans aucune mythologie et n'a aucun parallèle en Grèce. Il est peu probable qu'Hésiode l'ait inventé, car on ne voit ni pourquoi il l'aurait fait ni quelle pourrait en être la signification dans le poème.

Zeus fait lui-même la race de bronze, au moyen de bois de frêne. Impossible ici de ne pas penser à l'Yggdasil de la mythologie germanique ; impossible aussi de dépasser le simple rapprochement. Partout ailleurs, lorsqu'un Grec montre un dieu façonnant un homme, c'est au moyen de terre et d'eau, ou de terre et de feu — c'est-à-dire qu'il pense au travail du potier. Mais il y avait des contes où des hommes au cœur dur étaient nés d'arbres ou de rochers. Les hommes de bronze sont terribles ; ils ne mangent pas de pain (entendons qu'ils mangent de la viande)

et ils se haïssent entre eux. De bronze sont leurs maisons, leurs armes, leurs outils. Ils s'exterminent les uns les autres et descendent sans gloire et sans nom dans l'Hadès.

Hésiode devrait parler ensuite de l'âge du fer. Mais ce Grec tient à concilier la tradition épique avec le mythe de la décadence universelle. Dans cette chute ininterrompue, quelle place donner aux grands ancêtres ? Hésiode rompt pour eux la suite des idées et, entre la race de bronze et la race de fer, il place la race des héros qui sont des demi-dieux. Zeus la crée, plus juste et meilleure que la précédente. On peut du reste se demander en quoi elle vaut mieux, car le poète ajoute aussitôt que la guerre méchante et la terrible querelle les détruit, les uns devant Thèbes, les autres devant Troie. La mort prit les uns, Zeus envoya les autres dans les Iles des Bienheureux où la terre porte du fruit trois fois par an. Encore une fois, on comprend mal la raison qui vaut aux héros d'être si bien traités, car Hésiode, qui connaissait parfaitement leur histoire, savait qu'ils s'entretuaient et bravaient les dieux aussi bien que les hommes de bronze. Mais ils étaient parés des prestiges de la poésie.

Hésiode fait des hommes de fer, dont il est, une cinquième race, ce qui suffirait à prouver que la division en quatre temps nommés d'après les métaux lui était imposée par une tradition vénérable bien antérieure à la poésie épique. Pour celle-ci en effet, les « hommes d'aujourd'hui » sont les descendants des héros. Les rois de Sparte se disaient issus d'Héraclès ; Miltiade faisait remonter sa lignée jusqu'au fils d'Ajax. Mais Hésiode, pour mieux marquer quel

écart il y a entre les bons héros et les méchants hommes de fer, rompt toute continuité entre eux. Il s'abstient du reste de dire qui a créé ces êtres infortunés, nourris de fatigues et de soucis, que Zeus détruira lorsqu'ils naîtront avec des tempes blanches et qu'ils ne ressembleront plus à leurs pères. Les Grecs racontaient que Cronos, qui resta pour eux comme une personnification de l'âge d'or, avait gardé la barbe et les cheveux noirs. Les cheveux blancs dès la naissance sont donc un symbole de la vieillesse du monde. Mais ils sont aussi une anomalie. Les Grées, les filles monstrueuses de Phorkys, qui n'ont à elles trois qu'une dent et un œil, ont les cheveux blancs depuis leur enfance. Dire que les enfants naîtront avec les tempes grises et sans ressemblance avec leurs parents, c'est faire allusion à la peur que les Latins et les Grecs, comme tant d'autres peuples, ont éprouvée en présence des nouveau-nés anormaux. Toute monstruosité capable d'altérer le type humain semble être le signe de la colère d'un dieu et la menace d'une stérilité qui frappe à la fois la terre, les troupeaux et les familles humaines. Hésiode reste donc dans la logique des croyances populaires en disant que l'apparition d'enfants différents de leurs pères sera le prélude de la fin — entendons : que la race s'éteindra faute de naissances. Naturellement, il énumère aussitôt les caractères moraux qui permettront de prévoir les temps du grand effondrement : l'hôte ne respectera plus son hôte, le frère n'aimera plus son frère, le fils méprisera ses vieux parents, on bafouera les serments et les dieux. La Pudeur et Némésis, indignées, quitteront la terre, laissant aux hommes la souffrance et la faiblesse.

(A vrai dire, le monde va mal depuis si longtemps qu'on peut se demander pourquoi elles ne sont point parties plus tôt.) Ce couplet édifiant est d'Hésiode aussi certainement que le détail des enfants aux tempes blanches est plus ancien que lui.

Tel est ce mythe ample et beau qui eut si peu d'écho dans la poésie grecque. Des philosophes ont retaillé dans l'étoffe scholastique des races tout abstraites. Mais les poètes n'ont fait que de rares allusions à la grande vision hésiodique des cinq races qui, successivement, ont peuplé le monde. Leur intérêt va aux individus, non à la destinée de l'espèce.

2. La Chute

Les histoires relatives à la chute originelle ne sont jamais autre chose que des mythes étiologiques destinés à expliquer par une faute première la misère actuelle de l'humanité. Quel poète pourra trouver un crime unique suffisant pour la justifier ? Les Grecs connaissaient, relativement au péché ancestral, au moins deux traditions entre lesquelles existe un seul point de contact : c'est que le coupable est un Titan ou un groupe de Titans, c'est-à-dire qu'il appartient à une humanité primitive, non encore déchue, proche des dieux et capable de se mesurer avec eux. La première a pour centre Prométhée coupable d'insolence envers Zeus ; Hésiode en donne une version dans la *Théogonie*, une autre assez différente dans *Les Travaux et les Jours*. La seconde, qui formait le credo de l'orphisme, raconte le meurtre de Zagreus par les Titans ancêtres des hommes. Les deux légendes, celle de la faute de Prométhée, celle

de la faute collective des Titans, paraissent avoir existé côte à côte sans que l'on ait jamais songé à établir un rapport entre elles. L'indifférence des Grecs à tout dogmatisme les a détournés de chercher d'impossibles conciliations.

a) *La faute de Prométhée.* — Prométhée et son frère Épiméthée sont des Titans. Si Hésiode désirait faire une cosmogonie synoptique, il placerait leur histoire à la fin de l'âge d'argent. Ils figureraient parmi ces insubordonnés qui ont déchaîné la colère de Zeus et provoqué l'anéantissement de la seconde race. Mais Hésiode qui parle deux fois de Prométhée, très elliptiquement, et pour des lecteurs qui connaissaient les choses dont il parlait, ne se soucie pas de le situer dans une chronologie quelconque. Et chacun de ses deux récits est plein de contradictions internes.

L'épisode raconté dans la *Théogonie* se rapporte à l'époque où les dieux et les hommes vivaient ensemble. Désirant, semble-t-il, se séparer, ils s'entendent pour délimiter leurs domaines. Un sacrifice est célébré pour sceller l'accord et servir de modèle à tout le rituel futur. Prométhée entre en scène. Il est ici un représentant de l'humanité et non, comme chez Eschyle, un Immortel très proche des dieux et ami des hommes en vertu d'une sorte de condescendance. La notion de Titan devait être assez vague, de telle sorte que le mot désignait des êtres tantôt semblables aux dieux, tantôt semblables aux hommes. Prométhée trompe Zeus en mettant d'un côté les chairs de la victime roulées dans le ventre, morceau de rebut, et de l'autre côté les os enveloppés de graisse. « Zeus qui sait tout » choisit la seconde part et quoiqu'il ait compris la ruse, il se met en

colère (le poète a concilié au prix d'une contradiction sa croyance en l'omniscience de Zeus avec un vieux récit dramatique où le dieu était pris au dépourvu) et châtié, non Prométhée, mais les hommes. Cela est étrange, car on ne voit pas sur quoi est fondée la solidarité entre le Titan et les mortels. Zeus leur refuse le feu. Dans le conte primitif, cela signifiait simplement qu'ils seraient empêchés de faire rôtir la viande du sacrifice et de profiter de la ruse prométhéenne. (C'est Eschyle qui a magnifié le feu en faisant de lui la flamme génératrice des arts ; Hésiode ne pense à rien de tel.) Prométhée alors vole le feu. Ici encore, Zeus est surpris lorsqu'il voit le feu brillant aux fenêtres des hommes. Il les punit en leur envoyant Pandore, la femme, qui est à elle seule tous les maux (1) — pourquoi ne pas leur reprendre le feu ? — et il châtié Prométhée en l'enchaînant sur une colonne, à l'extrême-ouest du monde, où un aigle dévore son foie sans cesse renaissant.

(1) L'idée que la femme est responsable du mal se trouve non seulement dans la *Genèse* et dans la cosmogonie hésiodique, mais dans des histoires dont il serait curieux de faire un jour le relevé complet. Dans l'*Iliade*, lorsqu'Achille apprend la mort de Patrocle, qu'il a lui-même envoyé seul à la défense des Grecs fléchissant par sa faute, il n'ose plus incriminer la démesure d'Agamemnon, car celui-ci, depuis longtemps, a fait amende honorable et lui a offert de lui rendre Briséis. Il ne s'en prend pas davantage à son propre entêtement. L'origine de tout le mal, c'est Briséis : « Plût aux dieux qu'elle fût morte au moment où nous nous emparions de sa ville. » Du même fond, Mercure, conseillant à Enée de fuir la trop fidèle Didon allègue « l'inconstance féminine ». Beaucoup plus consciemment que le récit d'Hésiode, celui de la *Genèse* est une légende étiologique de la souffrance humaine. Le thème éternel de la femme responsable, qui vient de la littérature populaire, y est utilisé pour justifier le fardeau de la maternité.

Les Travaux, qui prennent le récit après le vol du feu, parlent simplement du châtement des hommes, comme si eux seuls étaient coupables. Zeus dans sa colère leur cachera dorénavant ce dont ils ont besoin pour vivre, de telle sorte qu'ils devront travailler pour se procurer leur pain. De plus, les dieux façonnent Pandore, l'ornement et la parent de tous les maux puis la conduisent à Épiméthée qui a l'imprudence de la recevoir. Elle ouvre la jarre d'où s'envolent tous les maux, maladies, soucis, fatigues. Car, auparavant, les hommes ignoraient tout cela. (Alors, pourquoi avaient-ils besoin du feu ?) Sous les lèvres de la jarre reste l'Espérance. Un peuple aussi féru d'intelligence, on ne doit pas s'attendre qu'il fasse de l'espérance une vertu, ni même qu'il la mette très haut. Pour nous, l'espérance confine à la foi. Pour les Grecs, qui ignorent ce que c'est que la foi et qui n'ont même aucun mot pour la désigner, l'espérance confine à l'illusion. Ainsi jugeait Solon, ainsi Théognis et Pindare, ainsi Eschyle :

— *J'ai délivré les hommes de l'obsession de la mort*, dit Prométhée aux Océanides.

— *Quel remède as-tu donné à ce mal ?*

— *J'ai installé en eux les aveugles espoirs.*

— *Le puissant réconfort que tu as ce jour-là procuré aux mortels !*

Remède et réconfort, mais acquis au détriment de la lucidité. Hésiode, convenablement interrogé, aurait probablement jugé comme Eschyle : l'espérance allège le fardeau des hommes, mais elle les éloigne de la condition des dieux qui, eux, voient les choses telles qu'elles sont.

En écrivant la trilogie de *Prométhée*, Eschyle substi-

tue à la cosmogonie hésiodique une conception toute différente. Il ne mentionne même pas le mythe des races et, non seulement il le suppose non avenu, mais il lui substitue une évolution en sens inverse. L'humanité a d'abord été misérable, puis, aidée par Prométhée, elle s'est fait un sort supportable. Du coup, le rôle de Prométhée prend une signification qu'il ne pouvait avoir au milieu de l'Eden hésiodique. Dans la *Théogonie*, dans *Les Travaux*, le Titan se solidarise avec une race heureuse, qui vit dans la familiarité des dieux, dispensée du travail et de la souffrance. Les ruses et les entreprises de Prométhée ne servent qu'à gâter les choses. Tout change si l'ami des éphémères les trouve vivant sous terre où ils grouillent comme des fourmis, incapables de se bâtir des maisons et de prévoir quand reviendra l'été, ignorant la charrue, le navire, les lettres et les nombres. En leur donnant le feu, les arts et la connaissance, Prométhée les affranchit de la sujétion où les tenait Zeus, avec lequel il entre en conflit. Au terme de la trilogie, Eschyle réconciliait Prométhée avec Zeus et les hommes bénéficiaient de cet accord, grande synthèse comme le poète aime à en marquer au terme de luttes fécondes entre des êtres puissants qui se sont puissamment affrontés. Cependant, pour nous imaginer à quel point les prémisses de son œuvre bouleversaient les idées de ses contemporains, nous devons nous figurer, trois cents ans après la *Genèse*, un poème qui exposerait, contre la thèse de Jéhovah, la thèse du Serpent. Eschyle dit qu'il n'y a pas eu d'âge d'or et que les dieux ont traité cruellement l'humanité dès sa naissance. L'Eschyle hébreu dirait qu'il n'y a pas eu de

jardin d'Eden. Le Serpent affranchit l'homme de l'ignorance en lui faisant manger du fruit de l'arbre de la connaissance. Il veut ensuite l'affranchir de la mort en lui indiquant l'arbre de vie, mais Jéhovah, en empêchant l'homme d'y toucher, arrête le Serpent dans son œuvre libératrice. Les arguments du Serpent seront d'autant plus forts que Dieu aura placé les hommes dans une plus grande misère. Il est difficile de s'imaginer, sous le pieux roi Esdras, un tel renversement des données de la *Genèse* (1). C'est cependant

(1) Toutefois, le texte de la *Genèse*, tel qu'il nous est transmis, donne tous les éléments d'un « plaidoyer en faveur du Serpent ». Si Jéhovah était tout-puissant et si le Serpent avait menti, l'homme devrait mourir après avoir mangé le fruit défendu. Le rédacteur jéhoviste a beau condamner explicitement le Serpent et faire de lui le trompeur du premier couple, la suite du récit prouve qu'il n'y a eu aucune tromperie. La femme lui dit : « Du fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin, Dieu a dit de ne point manger, de peur que nous ne mourions. » Il répond : « Non, vous ne mourrez point, mais Dieu sait que le jour où vous en mangerez vos yeux s'ouvriront et vous serez comme Dieu, connaissant le bien et le mal. » Et il dit vrai puisqu'Adam et Eve ne meurent pas à la suite de leur désobéissance. Jéhovah reconnaît lui-même que la manducation du fruit défendu a rapproché l'homme de son créateur : « Voici que l'homme est devenu comme l'un de nous pour la connaissance du bien et du mal. Maintenant il ne faut pas qu'il avance la main, qu'il prenne aussi de l'arbre de vie, qu'il en mange et vive éternellement. » Les fruits des deux arbres sont des talismans à efficacité immédiate et irrévocable. L'interdiction violée, au contraire, est suivie d'une sanction toute différente de celle qui avait été annoncée. La raison profonde qui fait que l'on condamne le Serpent, c'est que l'homme, avant son intervention, était heureux dans l'ignorance et ne l'est plus ensuite ; c'est aussi pourquoi Hésiode condamne Prométhée. La misère originelle donne sa logique à la construction d'Eschyle, de même que l'âge d'or et le jardin édénique donnent leur logique aux récits d'Hésiode et du jéhoviste. — Le serpent semble avoir été considéré comme un sauveur dans certaines cosmogonies gnostiques qui, à l'instar d'Eschyle, présentent la chute comme une délivrance. Mais il est difficile de distinguer dans les doctrines des

ainsi qu'Eschyle traita la cosmogonie hésiodique au temps où Cimon, qui n'avait rien d'un esprit fort, menait les destinées temporelles d'Athènes. Les Athéniens ne paraissent pas en avoir été choqués, alors que leurs fils ont blâmé Euripide pour des audaces qui nous semblent bien moindres. On aurait peine à trouver un exemple plus frappant de la liberté des poètes grecs en matière de création mythique. Et, cependant, la conception eschyléenne d'une ascension de l'humanité à partir d'un état misérable et presque animal contredisait nettement le sentiment universel. Pour la retrouver, il faudra attendre jusqu'à Épicure (1). Une page admirable de Lucrèce montre les premiers hommes livrés à la peur et à la faim, leur repos nocturne sans cesse menacé par les fauves et Vénus dans les bois accouplant les amants. C'est le seul écho éveillé dans l'antiquité par l'imagination d'Eschyle.

b) *Le meurtre de Zagreus*. — Tandis qu'Hésiode attribuait la chute originelle à la fois à Prométhée et à Pandore, instrument de Zeus irrité contre Prométhée, une autre histoire venue de Thrace et de Thessalie, mais peut-être originaire de Crète, donnait aux malheurs des hommes une cause toute différente. Zeus, disait-on, se transforma en serpent pour faire violence à sa fille Perséphone ; elle mit au monde Zagreus, un serpent cornu, qui fut aussitôt attaqué par les Titans, fils du Ciel et de la Terre, poussés

ophites ce qui est le Serpent de la *Genèse* et ce qui est le Serpent du monde.

(1) Je laisse de côté des fragments orphiques qui sont contredits par d'autres et une page du tragique Moschion qui n'est pas beaucoup plus qu'un démarquage d'Eschyle.

par Héra. Pour leur échapper, Zagreus, inutilement, se métamorphosa plusieurs fois. Il fut dépecé et mangé sous la forme d'un taureau. Mais Athéna put sauver le cœur de l'enfant divin. Zeus recueillit ce cœur, le mangea ou le fit manger par Sémélé, de sorte que Zagreus ressuscita en Dionysos. Les Titans furent précipités dans le Tartare : de leur cendre naquit la race des hommes, marquée dès son origine de la souillure qui résulte du meurtre de Zagreus.

Autour de cette histoire brutale et laide (dont bien des détails sont inventés pour expliquer des rites), toute une doctrine se constitua, sous le nom du poète Orphée. L'orphisme était une religion du salut qui avait pour centre l'idée du péché héréditaire. Seuls, les initiés pouvaient assister aux cérémonies au cours desquelles, au moins une fois par an, ils mangeaient la viande crue et encore chaude d'un taureau dépecé, c'est-à-dire de Zagreus lui-même. Ce rite de communion avait pour objet de les identifier au dieu et de leur donner sa vigueur. D'autres rites étaient faits pour apaiser Perséphone mère de Zagreus et obtenir d'elle qu'elle accueille sans colère, dans l'autre monde, les descendants des Titans meurtriers. L'initiation orphique, comme l'initiation éleusinienne, devait guider le mort dans son voyage d'outre-tombe. L'ensemble des rites, des abstinences et des purifications affranchissait l'âme du cycle des renaissances. De plus, et ceci est à peu près unique dans l'antiquité grecque, les orphiques pensaient que leur participation aux mystères avait une vertu rédemptrice, non seulement pour eux, mais aussi pour leurs ancêtres souillés comme eux par le péché des Titans. Que la conduite et la pensée des survivants puissent avoir

une efficacité quelconque sur le sort des trépassés, c'est une idée totalement étrangère à la religion officielle de la Grèce, telle qu'on la trouve attestée par les institutions, décrite par les poètes, commentée par les philosophes. Voilà, associé à une fable barbare et à des rites de sauvages, quelque chose qui fait penser à une « communion des saints », restreinte du reste au cercle familial.

A l'époque historique, l'orphisme parait avoir recruté des adhérents parmi les gens incultes que l'histoire de Zagreus ne rebutait pas, ni davantage la manducation du dieu sous les espèces du taureau dépecé. D'autre part, la doctrine faisait de la faute première un meurtre, c'est-à-dire un crime grave en soi et non pas, comme la tromperie de Prométhée et la désobéissance d'Adam, un délit aggravé par la qualité de la personne lésée. Dès lors, la question du mal était posée d'une façon acceptable pour la raison. Cela valut à l'orphisme l'attention des philosophes, aux prises, de leur côté, avec le problème que constituent la puissance et les erreurs de l'intelligence humaine. Anaximandre disait que l'unité primitive du monde a été rompue par une faute ancienne dont les choses, issues du déchirement, devaient porter la peine. Pythagore enseignait que, si l'âme est enfermée dans la prison du corps, si la matière ralentit les mouvements de l'esprit, c'est en punition des fautes commises. Lorsque Platon reprend la même idée, il en marque l'origine religieuse. De son temps existaient des communautés orphiques, desquelles se détachaient des zéloteurs ou des charlatans qui proposaient aux familles des cérémonies en vue de racheter leurs ancêtres défunts.

L'aristocratie athénienne les regardait avec mépris et voyait dans leur propagande une duperie fructueuse dirigée contre les gens riches. D'autre part se constituait sous le nom d'Orphée une littérature extrêmement mêlée, où il y avait des éléments d'un haut idéalisme parmi des pages d'une scolastique sèche et verbeuse ; si bien qu'en un temps où tout le monde avait oublié l'histoire de Zagreus, où plus personne ne mangeait le taureau dépecé, le fondateur mythique de la secte disparue restait considéré comme une grande figure religieuse. Alexandre Sévère mit dans son oratoire, à côté de celle de Jésus, une image d'Orphée, prophète d'une religion qui a donné à croire que le totémisme exista peut-être en Grèce.

3. *Le Déluge*

Hésiode fait disparaître chacune des races qui ont successivement peuplé le monde : l'une après l'autre, Zeus les cache sous la terre. Or, on connaissait de son temps une légende du Déluge qu'il aurait été facile de concilier avec le mythe des races. Apollodore rapporte une tradition probablement ancienne d'après laquelle Deucalion est le fils de Prométhée, lequel aida Zeus à vaincre les Titans, c'est-à-dire les hommes d'argent ; et il ajoute que Zeus déchaîna le Déluge pour détruire la race de bronze. Celle-ci n'aurait-elle duré qu'une génération ? Les Grecs, si habiles à lier leurs légendes héroïques, n'ont jamais cherché à faire un ensemble cohérent des mythes relatifs à l'origine du monde. Ils s'intéressent bien moins au cataclysme qui menaçait l'humanité qu'à l'homme Deucalion, le premier roi, le premier fonda-

teur de villes, le premier qui bâtit des temples pour les dieux. Son histoire est difficile à débrouiller. Il trouve ou Prométhée lui donne un moyen de salut (1). Il se place avec sa femme Pyrrha dans un coffre qui flotte sur les eaux et atterrit sur une montagne : à Dodone, dit Aristote, mais bien d'autres endroits avaient vu débarquer Deucalion et Pyrrha. Zeus offrit de satisfaire un de leurs désirs et ils demandèrent qu'il y eût des hommes avec eux sur la terre, à quoi le dieu répondit qu'ils jetassent derrière eux les os de leur mère. Ils comprirent qu'il s'agissait de la Terre et jetèrent derrière eux des pierres qui devinrent, celles de Deucalion, des hommes, celles de Pyrrha, des femmes.

Il y a dans ce récit une inconséquence que Pindare (probablement parmi d'autres) a sentie, mais qui ne paraît pas avoir étonné les modernes. Si un couple humain est sauvé, c'est en lui-même qu'il tient l'avenir de l'humanité. (Et cependant, ce serait bien grec, ce désir de sentir autour de soi, non des enfants et même les siens, mais des hommes adultes avec lesquels causer et former un groupe.) Dans la mythopée primitive, il ne restait probablement aucune femme vivante et Deucalion était sauvé seul, parce qu'il était juste. D'autre part, un jeu étymologique comme les Grecs les aiment tant rapproche *laoi*, *peuples* et *laes*, *pierres*. Lequel des deux est le plus ancien, le

(1) Zeus est mis par Deucalion devant un fait accompli dont il consent à s'accommoder, corrigeant ainsi son premier dessein qui était de détruire l'humanité. Jéhovah au contraire sauve Noé parce qu'il le veut ; il mène seul les événements et les domine d'une autre altitude que ce Zeus toujours surpris, trompé et pris au dépourvu.

calembour (1) ou bien le conte des pierres génératrices ? Malgré le grand nombre des histoires inventées uniquement pour expliquer un mot, on est tenté de croire ici que c'est le mythe qui est primitif. Les Grecs se disent volontiers nés de la Terre. Dans le récit hésiodique, la race de bronze naît des frênes (2). Le parallélisme est assez satisfaisant, du moins pour nos esprits à nous qui cherchons des ensembles synoptiques dans des traditions que les Grecs ont laissées décousues.

La légende de Deucalion est une de celles que nous connaissons le plus mal et nous en savons moins encore sur Ogygès et Dardanos qui, dans d'autres traditions, échappent seuls à un cataclysme universel. Ce n'est pas la mythologie grecque qui donnera des éclaircissements sur l'origine de ce curieux mythe du Déluge, que l'on retrouve chez quantité de peuples, mais non chez tous (les Égyptiens l'ignorent) et qu'on a renoncé à expliquer par le souvenir d'inondations préhistoriques. L'histoire de Deucalion offre cependant un détail précieux à cause de son absurdité même ; il se sauve, non dans un bateau, mais dans un *coffre*, c'est-à-dire dans des conditions où normalement il devrait périr. Glotz a fait remarquer que c'est dans un coffre qu'on expose, sur mer, les accusés soumis à l'ordalie et il a vu dans Deucalion un enfant légitimé par la mer, dans Pyrrha, *la Rousse*, un enfant légitimé par l'épreuve du feu. Frazer retrouve dans le mythe du déluge le souvenir

(1) Il se trouve déjà chez Homère, *Il.*, XXIV, 621.

(2) Les hommes sauvages et brutaux sont nés « des chênes et des rochers », disait un proverbe.

grandi par la légende d'authentiques inondations. Il néglige du reste de remarquer que si l'engin de Noé est décrit comme un bateau renfermant une maison à trois étages, cet engin est appelé *tebah*, exactement comme la caisse de roseaux enduite de bitume où la mère de Moïse expose son fils (1). Je crois au surplus que Glotz et Frazer ont tort de voir simplement dans le coffre flottant l'instrument d'une épreuve de légitimation. Ce thème apparaît dans quantité d'« enfances » célèbres où il alterne avec l'exposition en montagne comme un rite d'habilitation à de hautes destinées (2). Le saut dans la mer, dont l'immersion dans le coffre semble une transcription légendaire, était une des épreuves de l'initiation. Le novice qui l'avait subie était censé avoir passé par la mort et oublié son existence antérieure. Le plongeon était donc le gage d'une seconde naissance. En effet, Noé, Deucalion, Um-Napishti, tous les grands rescapés, sortent du cataclysme sanctifiés ou immortels, ou alliés des dieux. Ils sont les Renouvelés par excellence. Le Déluge a-t-il une signification analogue à l'échelle mondiale ? Cela est possible, mais indémontrable. Le mythe du Déluge et la légende de Deucalion sont peut-être deux problèmes complètement indépendants l'un de l'autre.

(1) *Tebah* est traduit en grec par *kibôtos* et en latin par *arca* qui veulent dire *coffre*. Le coffre devait être transformé en bateau à partir du moment où l'on cesserait de comprendre que le *sauvetage* a eu primitivement le sens d'une *probation*. C'est ainsi qu'Ovide sauve Deucalion sur un *radeau*. Le rédacteur de la *Genèse* est à peine moins rationaliste.

(2) Par exemple dans l'histoire d'Œdipe, cf. p. 98.

CHAPITRE III

LE CULTE DES HÉROS

Les héros tenaient une place si grande dans l'image hellénique du monde qu'Hésiode rompt en leur faveur la série traditionnelle des quatre âges nommés d'après les métaux. Cependant, il ne dit nulle part qu'ils soient l'objet d'un culte ni même que, morts, ils offrent aux hommes une protection particulière ; ni davantage qu'ils deviennent des *démons* tutélaires comme les êtres de la première et de la seconde race. Parmi eux, les uns meurent ; les autres, sans avoir besoin de passer par la mort, sont enlevés aux Iles Fortunées où ils jouissent d'une existence heureuse. Leur élection se marque par leur bonheur personnel, nullement par une aptitude à répandre des bénédictions autour d'eux. Et l'on pourrait de même lire tout Homère sans se douter qu'il y avait en Grèce, longtemps avant nos premiers poèmes, des cérémonies religieuses pour Hélène et pour Agamemnon. Ainsi, pour des raisons qui nous sont inconnues, les deux plus anciens poètes grecs tiennent non avenue une croyance religieuse qui, toute formée sous leurs yeux, allait prendre après eux un développement considérable.

En effet, si Hésiode appelle les héros des *demi-dieux*, c'est parce qu'ils recevaient de son temps des honneurs semi-divins. Partout, ils avaient des petits sanctuaires locaux qui passaient souvent pour être leurs sépultures. Une loi de Dracon ordonne, vers 620, d'honorer à côté des dieux les héros nationaux, *conformément aux coutumes des ancêtres*, ce qui atteste des pratiques bien plus anciennes. Ces cultes avaient un caractère à la fois religieux et civique, ce qui fait qu'ils entraient aisément en rivalité les uns avec les autres. Il suffisait d'une alliance rompue pour qu'une cité bannît avec éclat un héros qu'elle avait adopté en des temps plus paisibles. Hérodote raconte (V, 67) que Sicyone, où Clisthènes était tyran (il régna probablement de 595 à 560) entra en guerre contre Argos. Or, il y avait à Sicyone des fêtes en l'honneur du héros argien Adraste, lequel avait régné sur la ville et avait dirigé, avec son gendre Polynice, l'expédition des Sept Chefs pour chasser Étéocle de Thèbes. Les Sicyoniens célébraient même en l'honneur d'Adraste des « chœurs tragiques » au sujet desquels on s'est posé bien des questions, car Hérodote donne là le renseignement le plus ancien concernant la tragédie et il aurait rendu un grand service aux historiens de la littérature en étant moins bref et en décrivant explicitement (si tant est qu'il l'eût pu) ce qui se passait aux fêtes sicyoniennes d'Adraste en ce début du VI^e siècle. Tout donne à penser qu'il parlait bonnement la langue de son temps, celle d'un contemporain d'Euripide et que, pour lui, des « chœurs tragiques » étaient simplement des chants sur un mode grave, triste, compatissant, comme ceux qui séparent les épisodes d'une tragédie. Tou-

jours est-il que Clisthènes trouva inopportun, en pleine guerre avec Argos, de célébrer davantage un héros argien. Il ramena de Thèbes les restes de Mélanippe qui, en combattant à côté d'Étéocle, avait tué le gendre d'Adraste ; et il fit célébrer pour Mélanippe les cérémonies antérieurement destinées à Adraste, excepté les « chœurs tragiques » qui furent restitués à Dionysos. Cela prouve qu'à l'époque de Solon le culte d'un héros pouvait avoir une grande importance et comprendre même des chants considérés en général comme le privilège d'un dieu.

Les cités recherchent la protection des héros, qui sont tutélaires là où ils sont bien traités, redoutables ailleurs. Inhumér les ossements d'un mort illustre, c'est capter une force, annexer un allié. Au milieu du VI^e siècle, les Spartiates sont en guerre avec l'Arcadie ; la Pythie les avertit qu'ils seront vainqueurs s'ils possèdent le corps d'Oreste qui se trouve à Tégée en Arcadie. Ils s'en rendent maîtres par ruse et, à partir de ce moment, dit Hérodote (I, 68), ils furent vainqueurs des Tégéates chaque fois qu'ils les rencontrèrent. Cimon ramena de Scyros, en 476/5, les ossements de Thésée (1). Les Athéniens les inhumèrent avec une pompe analogue à celle dont le roi Louis-Philippe, pour des raisons psychologiquement semblables, entoura le Retour des Cendres. Entre le transfert du VI^e et celui du V^e siècle, il y a cette différence, qu'il faut marquer : en ramenant chez eux les reliques d'Oreste, les Spartiates captent

(1) Plutarque a pris la peine de conserver cette date ; nous ignorons celle de la bataille de l'Eurymédon qui nous paraît singulièrement plus importante.

simplement la force mystérieuse qui est incluse en elles ; au contraire, Thésée, héros athénien, vainqueur de monstres comme Héraclès et de plus législateur, pouvait apporter à son peuple son intervention puissante (il l'avait fait à Marathon) et offrir des leçons de grandeur. Dès la première moitié du ve siècle, et peut-être même avant, la religion en Attique se construit sur le plan humain. Les héros prennent, même officiellement, le pas sur les dieux : Athènes, appauvrie par la guerre médique, bâtit un petit temple à Thésée longtemps avant de reprendre les travaux du Parthénon commencé sous Pisistrate, puis interrompu par l'invasion perse. Or, tout le monde, les philosophes aussi bien que les simples, voyait dans les héros des morts, et dans leurs légendes des biographies humaines à propos desquelles se posent des questions qui finissent par impliquer toute la morale.

Le symptôme le plus frappant de cet humanisme est la pratique des héroïisations contemporaines que l'on trouve attestée dès le milieu du vi^e siècle. Elle consiste à rendre public, dans un cercle plus ou moins étendu, généralement dans le cadre de la cité, le culte qu'une famille rendait à ses défunts. Les colonies traitaient leurs fondateurs, dès leur mort, comme des héros. Les premiers exemples viennent de la Grèce septentrionale, de Thrace, de Thessalie. Hérodote (VI, 38) dit que, dans la seconde moitié du siècle, conformément à la coutume, Miltiade le Colonisateur, l'oncle du vainqueur de Marathon, reçut des honneurs héroïques et des jeux en Chersonnèse de Thrace. Les gens d'Abdère en avaient accordé autant à Timésias de Clazomène, qui avait fondé leur ville vers 650, et ceux d'Egeste à Philippe de Crotone, à

cause de sa beauté, alors qu'ils étaient cependant en guerre contre les Crotoniates. En 422, Brasidas mourut en conquérant Amphipolis pour Lacédémone. Les Amphipolitains, bien malgré eux, honoraient comme leur fondateur toujours vivant l'Athénien Hagnon qui, vers 437, leur avait amené dix mille colons venus d'Attique. Au moment de la victoire spartiate, comme ils détestaient les Athéniens, ils supprimèrent aussitôt les cérémonies célébrées en l'honneur d'Hagnon ; ils entourèrent d'une balustrade le tombeau de Brasidas et instituèrent pour le Spartiate des jeux et des sacrifices annuels (1). Comme au vi^e siècle, le culte des héros, tout gonflé de passion politique, sert souvent à des manifestations partisanses. On le verra bien quand, à la fin du v^e siècle, on commencera à héroïser des vivants. Aussitôt après sa victoire d'Ægos-Potamos, le général spartiate Lysandre fut traité en héros par les gens de Samos qui haïssaient Athènes ; on lui éleva des autels, on lui offrit des sacrifices, on lui chanta des péans ; les fêtes de Héra furent débaptisées et appelées *Lysandrea*, forme d'adulation qui a dû étonner les peuples de la Grèce propre. Les apothéoses impériales viennent en droite ligne de l'héroïsation des fondateurs.

Tel est l'aspect extérieur de ce culte. Quelle en est la signification religieuse ? Une communauté juge

(1) Thucyd., V, 11. Nous n'en savons pas davantage. Les fêtes en l'honneur de Brasidas constituent probablement un culte héroïque ; les cérémonies pour Hagnon certainement pas puisque Hagnon n'est mort qu'après 411. Nous ignorons de même la signification exacte des honneurs rendus dans Athènes à Harmodius et Aristogiton (Arist., *Const. des Ath.*, 58).

naturel de rendre un culte semi-divin à ses bienfaiteurs morts. Cela nous apparaît comme une sorte de *béatification* qui entraîne une entreprise sur les droits de la divinité. Les chrétiens considèrent un défunt comme un saint seulement si Dieu le premier, parlant par des miracles, a proclamé la sainteté. C'est qu'ils rangent les morts en deux catégories : ceux dont le sort éternel est incertain et ceux que Dieu a certainement reçus dans son paradis. Ils prient les seconds et prient pour les premiers. Un Grec voit les choses tout autrement. Il prie les morts et ne prie jamais pour eux. Un mort, quel qu'il soit, est une force d'autant plus redoutable qu'elle est plus mystérieuse et que ses méthodes ressemblent moins à celles des vivants. Plus un homme a été puissant, plus son *âme* a chance de l'être aussi. C'est pourquoi on mutile le corps de l'ennemi que l'on vient de tuer, espérant ainsi désarmer son revenant. Ce qu'un chrétien honore dans un saint, c'est la valeur morale. Un Grec, dans un héros, honore une puissance qu'il cherche à capter. La vénération, pour lui, est surtout l'envers d'une crainte. Hérodote parle d'Oreste sans rappeler sa destinée tragique ; ses ossements sont pour Sparte un talisman efficace ; toute évaluation morale reste étrangère à cette idée.

Cela donne aux cultes héroïques leur double caractère superstitieux et civique. Le mort est redoutable à cause de la force mystérieuse qu'il garde sous terre. Pour l'apaiser et le rendre favorable, il lui faut plus que les hommages de la famille. La communauté tout entière fait bien de se mettre d'accord pour rendre des honneurs à l'inquiétant protecteur qu'elle s'est choisi. Voilà ce qu'on peut distinguer assez

grossièrement chez les historiens et les géographes qui mentionnent les cultes rendus aux héros. Les poètes permettent de pousser l'analyse plus loin.

Dès 476, dans la *II^e Olympique* de Pindare, qu'on peut éclairer par quelques fragments (n^{os} 131 à 133), on trouve, sur l'origine des cultes héroïques, une doctrine tout inspirée de foi religieuse, aux antipodes du sentiment de la foule. L'âme immortelle et divine est jugée après la mort ; si elle a été pécheresse, elle est condamnée aux tourments et aux ténèbres ; si elle a été pieuse, elle pourra continuer son existence dans quelque prairie des Bienheureux. Mais, de là, elle devra revenir animer un nouveau corps (car elle est toujours marquée de la faute commise envers Perséphone), puis un troisième encore ; si elle est restée pure, elle sera associée cette fois à l'être d'un roi, d'un conquérant ou d'un sage. Après quoi, affranchie enfin du cycle des naissances et jouissant d'une félicité éternelle, elle sera honorée par les hommes comme une puissance héroïque. Cette doctrine concilie admirablement l'ancienne croyance aux héros, qui est aristocratique, avec celle qui va se dessiner au cours du siècle, et qui comporte une éthique. Ce sont les grands qui seront honorés après leur mort. Mais la grandeur même de leur ultime carrière terrestre est la récompense de mérites exceptionnels acquis antérieurement. On entrevoit dans cette conception l'influence de l'enseignement pythagoricien, celle aussi de la théologie orphique (1).

(1) Cf. *supra*, p. 32. Il est impossible d'étudier ici, comme il le faudrait, la curieuse et profonde conception de Pindare ; cf. E. Rohde, *Psyché*, trad. fr., 1928, p. 431-446.

Les philosophes, Empédocle, Platon, y ont réfléchi. Mais le peuple n'y a jamais vu autre chose qu'un rêve de poète. Pour savoir ce qu'il pensait, pour déceler une évolution dans les croyances au cours même du v^e siècle, il faut lire les tragédies.

Jusqu'en 438, aucune pièce ne se termine par une scène où un homme qui va mourir s'entend promettre les honneurs divins. Dans toute l'œuvre conservée d'Eschyle, il n'y a pas une allusion à un culte héroïque. Chez Sophocle, on trouve une seule promesse d'héroïsation, dans *Œdipe à Colone*, pièce écrite dans son extrême vieillesse et sous l'influence d'Euripide. Cependant, deux autres de ses tragédies sont de véritables « martyres », *Antigone* et *Ajax*. Il y avait un culte d'Ajax en Attique et les spectateurs auraient compris à demi-mot s'il lui avait plu d'y faire la plus brève allusion. Euripide n'y aurait pas manqué : presque toutes ses pièces se terminent par une héroïsation. Mais ici, de nouveau, il faut distinguer. Qui héroïse-t-on et pour quelles raisons ?

En principe, les Grecs craignent tous les trépassés et, particulièrement, deux catégories : ceux d'abord qui ont été très puissants pendant leur vie et qui ont chance de l'être encore dans l'au-delà ; ensuite les « mauvais morts », les morts mécontents, assassinés, suicidés, jeunes gens dont l'existence fut brutalement interrompue. Or, dans les tragédies d'Euripide se marque une conception nouvelle : des honneurs héroïques sont accordés à des humains en récompense de leur valeur morale. Le christianisme précisera cette idée qui, chez Euripide, est encore peu nette. Chacune des héroïses qui terminent ses pièces a, prise à part, une signification

morale assez claire. Mais, dès qu'on les juxtapose, on voit qu'elles ne résultent pas d'un seul et même humanisme religieux fermement circonscrit.

Alceste (jouée en 438) se passe en Thessalie où les héroïisations contemporaines semblent avoir commencé plus tôt qu'en Grèce propre. La pièce se termine par une véritable « canonisation de sainte Alceste ». « O très généreuse et la meilleure des épouses, adieu. Qu'Hermès souterrain, qu'Hadès t'accueillent avec bienveillance. Et si, là aussi, il y a quelque récompense pour les justes, puisses-tu en avoir ta part et t'asseoir à côté de Perséphone. » *Là aussi* : on voit comment Euripide concevait l'idée de la rémunération dans l'au-delà ; à mettre les choses au mieux, elle ressemblait simplement aux récompenses terrestres. Il n'espère pas trouver dans l'autre monde une justice souveraine et définitive dont la certitude suffise à assurer l'équilibre final du doit et avoir au terme d'une existence humaine. Ce que le mourant a de plus sûr à attendre, c'est l'hommage des survivants. « Il ne faut pas, dit le chœur à Admète au moment des funérailles, il ne faut pas que la tombe de ta femme soit regardée comme un simple tertre mortuaire. On la révèrera comme un lieu divin, objet de vénération pour les voyageurs ; on se détournera pour y passer, disant : Cette femme jadis est morte pour son mari ; maintenant elle est une divinité bienheureuse. Salut, auguste, sois nous propice. » *Divinité bienheureuse* : c'est ainsi qu'Hésiode appelle les hommes de la race d'or *béatifiés* par Zeus après leur extinction.

Même accent presque chrétien dans *Hippolyte voilé*, pièce postérieure de quelques années à la tragé-

die d'*Alceste* et dont il ne reste que des fragments. « O bienheureux, dit le chœur, quels honneurs te sont échus, héros Hippolyte, à cause de ta chasteté ! Non, il n'y a pas pour les hommes de force plus grande que celle de la vertu. Elle agit tôt ou tard, la grâce si noble de la piété. » Dans l'*Hippolyte couronné*, pièce conservée qui fut jouée en 429, le sentiment est un peu différent. Artémis promet des honneurs héroïques à Hippolyte mourant, non précisément à cause de ses vertus, mais en compensation de ses malheurs. De plus, elle décrit un culte qui existait encore à Trézène au II^e siècle de notre ère, car Lucien l'y a vu pratiquer : les jeunes filles apportaient leurs tresses coupées au sanctuaire d'Hippolyte. Voici donc la tragédie rattachée à un rite dont elle sert à expliquer l'origine.

Cela était conforme au goût grec. La trilogie d'Eschyle consacrée à la légende d'Oreste aboutit à la création de l'Aréopage ; la trilogie de Prométhée se terminait certainement par l'établissement du culte de Prométhée en Attique, car le Titan pardonné était dans Athènes le patron du faubourg des potiers et la ville célébrait en son honneur des courses de flambeaux. Ce qu'il y a de neuf dans les dénouements d'Euripide, ce n'est pas qu'ils expliquent par le passé un fait présent, c'est que ce fait soit invariablement le culte d'un mort honoré presque à l'égal d'un dieu. Une quinzaine de pièces conservées permettent de suivre l'histoire de la tragédie attique pendant le dernier tiers du V^e siècle ; aux œuvres d'Euripide qui jalonnent cette période, il faut ajouter l'*Œdipe à Colone* de Sophocle. Presque toutes traitent une légende étiologique et justifient une liturgie

par une histoire d'autrefois. Rites et légendes se rapportent à la vie athénienne. La guerre du Péloponnèse avec ses ruines et ses désastres dicte un atticisme exclusif qui stimule la vie religieuse dans la mesure où elle est associée au sentiment national. Euripide et Sophocle vieux retrouvent au milieu des malheurs d'Athènes la passion qui animait le tyran de Sicyone chassant le héros Adraste parce qu'il était argien.

D'autre part, Euripide vieillissant accorde davantage aux croyances populaires qui vénèrent dans le héros, non la valeur morale mais une certaine puissance. Celle-ci est assez différente de ce que nous appellerions de ce nom, car elle est contaminée par les idées du temps relativement aux revenants. Un saint chrétien doit sa force et son crédit à son pouvoir d'intercéder auprès de Dieu en faveur de celui qui le prie. Jamais un Grec n'a imaginé les héros comme des intermédiaires entre les vivants et les divinités. Ils valent par eux-mêmes et agissent en leur nom personnel. Or, la valeur d'un mort dépend de deux choses : la force dont il disposait de son vivant (à supposer qu'on ne l'en ait point privé en mutilant son cadavre) et l'intensité de ses sentiments à l'égard de ceux qui sont encore sur terre. Les êtres jeunes trépassés avant d'avoir accompli ce qu'ils étaient en droit d'espérer, ceux qui ont péri tragiquement par la main d'un autre ou par la leur propre, ces mécontents sont des morts dangereux et plus ils paraissent redoutables, plus on essaie de se les concilier. Ajax se tue pour se venger des Grecs, Didon afin de poursuivre Énée d'une Érinnye plus efficace qu'elle-même. Dans les tragédies attiques

échelonnées entre 430 et 405, les honneurs héroïques sont promis aux enfants de Médée, aux chefs de l'expédition contre Thèbes, à Iphigénie, à Amphitryon, à Hélène, à Néoptolème, à Oreste, à Œdipe, moins comme prix de leurs mérites que comme dédommagement de leurs épreuves. Ils ne sont plus que des victimes, tandis qu'Alceste et Hippolyte sont des saints. A vrai dire, aux yeux d'un Grec, un saint qui aurait été heureux jusqu'à la fin de sa carrière terrestre aurait reçu toute sa récompense. Si le malheur l'a frappé, alors seulement les survivants s'interrogent, se demandent s'ils ne sont pas en faute à l'égard de lui et jugent sage de lui offrir des compensations. Même s'ils n'ont rien à se reprocher personnellement, le groupe auquel ils appartiennent pourrait être coupable et chacun redoute d'être englobé dans un de ces châtiments collectifs analogues à la stérilité qui frappe Thèbes parce que le meurtre de Laïos n'a pas été vengé. Aussi montrent-ils grand zèle à honorer ceux qu'ils considèrent comme des victimes. Dans la pensée d'un Grec de la foule, sinon d'un Euripide, la seule récompense qui puisse dignement rétribuer la vertu, c'est un bonheur terrestre proportionné à elle ; au contraire, il faut apaiser les morts insatisfaits, ceux qui pourraient se venger sur les vivants de leurs déboires passés. La béatitude céleste est pour le chrétien une réalité transcendante seule capable de donner à l'existence terrestre sa justification et son équilibre. Un Grec ne conçoit dans l'au-delà aucun bonheur positif. Les honneurs rendus à un mort peuvent simplement donner une courte et dérisoire satisfaction à l'âme errante autour du tombeau. Elle se précipitera pour

boire le sang des victimes que le sacrificateur fait couler, rouge et chaud, dans le trou profond où il l'imagine embusquée. Et le surcroît de vigueur qu'elle y aura trouvé, on espère qu'elle en fera profiter le sacrifiant. De là vient que le cercle d'efficacité du héros a pour centre la tombe et un rayon assez court. Lorsqu'on parle du culte des reliques chez les Grecs, il ne faut jamais s'imaginer des fragments transportés dans des ostensoirs, à la mode chrétienne. Le mort reste ou devient un membre de la communauté, mystérieux et puissant, mais d'une puissance limitée par celle qu'il a eue vivant. Tandis qu'un saint peut transmettre toutes les grâces de Dieu, et à tous ceux qui le prient, le héros n'est qu'un revenant qui agit en son nom personnel au bénéfice de son entourage immédiat.

Euripide fait une place à ces croyances que nous jugeons basses. Il les juxtapose à ses idées personnelles d'après lesquelles la notion de divin inclut une certaine excellence morale. Pour les Grandes Dionysies de 426 ou 425, il écrit les *Héraclides* où l'on voit comment les enfants d'Héraclès, poursuivis par le méchant oncle Eurysthée, reçoivent un asile en Attique. Macarie, l'aînée des filles d'Héraclès, se sacrifie pour ses frères et sœurs. A la fin de la pièce, on voit Macarie héroïsée en récompense de son sacrifice et le traître Eurysthée recevant tout de même la promesse d'un tombeau en Attique. Les deux fondations correspondent à des sentiments qui ne sont pas sur le même palier moral. La première, celle du culte de Macarie, satisfait l'éthique personnelle d'Euripide ; celle du tombeau d'Eurysthée s'explique seulement par la superstition vulgaire

qui redoute la force des morts et emploie des moyens matériels pour la capter à son profit.

Tout *Œdipe à Colone* est l'histoire d'une captation de ce genre. Le vieux roi, aussi malheureux que Lear, n'a plus qu'une chose à refuser aux fils qu'il a maudits, à Thèbes qui l'a exclu, c'est son cadavre et il est bien décidé à le leur dérober. Il en fera cadeau à Thésée, afin que son tombeau devienne une source de bénédictions pour l'hospitalière Athènes (1). Les Thébains crient, tempêtent et intriguent pour récupérer ce mort qui, installé en terre étrangère, sera pour eux une éternelle menace. Il a fallu toute la candeur des philologues pour trouver dans cette pièce un vieillard pacifié, transfiguré par l'approche de la mort. Tout l'art de Sophocle n'arrive pas à dissimuler l'horreur de cette lutte dont l'enjeu est la force mystérieuse d'un revenant, ni le matérialisme des croyances sur lesquelles la pièce est bâtie.

Elles seront, en Grèce, éternelles. Zosime raconte qu'en 396, Achille maintint Alaric à distance d'Athènes. Au terme de son existence de héros, Achille était redevenu ce qu'il était pour le camp des Grecs devant Troie : un protecteur contre les attaques des ennemis.

* * *

Tel fut le culte des héros. On peut en suivre le développement dans cette Athènes du ^{ve} siècle que,

(1) En fait, il semble bien qu'il y eut à Colone, non un tombeau d'Œdipe, mais un sanctuaire. C'est pourquoi Sophocle imagine à la fin de la pièce que le mourant disparaît aux regards, enlevé par les dieux. Cf. *infra*, p. 113.



grâce à des documents exceptionnellement nombreux et importants, nous connaissons si bien. Il joue un grand rôle dans les tragédies. Certains critiques (Ridgeway, Nilsson) ont même jugé qu'Aristote se trompait en faisant descendre la tragédie des fêtes de Dionysos, qu'elle devait être née du culte des morts et des cérémonies héroïques. Ils n'avaient pas bien lu les textes et, surtout, ils avaient omis d'en remarquer les dates. Dès qu'on y regarde de près, on s'aperçoit que la glorification des héros est une idée personnelle d'Euripide qui l'a ensuite fait admettre par son public et même par Sophocle, son aîné et son rival. Dans le culte euripidéen des héros, on distingue un certain humanisme religieux qu'on essaiera ci-dessous de décrire plus exactement, puis, curieusement mêlés ensemble, des sentiments d'origines assez diverses : les croyances de la foule relativement à la force des revenants ; — de l'intérêt pour les petits sanctuaires locaux avec leurs rites archaïques qui paraissent absurdes et desquels on donne des explications prétendument historiques ; — un vif parti-pris de rapporter à l'Attique tout ce qui est honorable et de lui trouver des alliés dans l'autre monde ; — enfin, l'idée que la notion de héros comporte la loyauté, le courage, la grandeur morale.

Ce dernier point est l'irréductible apport des poètes du ^v^e siècle. Mais, après l'avoir si nettement formulé, dans *Alceste*, dans *Hippolyte voilé*, Euripide est revenu en arrière, faisant des héros, non plus des saints, mais simplement des protecteurs d'Athènes, sans paraître se soucier de cette sorte de dégradation. Au surplus, si sa conception du héros a tant varié,

c'est que cette idée était de son temps extrêmement flottante. Ses auditeurs ont dû être peu sensibles à une évolution qui ne contrariait aucune idée préconçue. Ce qui est plus étrange, c'est qu'aucun critique moderne ne paraisse l'avoir discernée.

CHAPITRE IV

L'ORIGINE DES CULTES HÉROÏQUES

Ce qui vient d'être dit des héros et de leur culte part d'un postulat, à savoir qu'ils sont des hommes élevés après leur mort à des honneurs presque divins. Les Grecs n'ont jamais pensé qu'ils pussent être autre chose. Hésiode fait d'eux une race de demi-dieux créés par les dieux. Jamais la révérence n'a été plus loin et, en général, elle est même restée en deçà. Les gens qui, au VI^e et au V^e siècle, rangeaient Miltiade et Brasidas parmi les héros pensaient certainement que ces êtres forts et mystérieux étaient tous, sans exception, comme Brasidas, comme Miltiade, les enfants d'un homme et d'une femme qui avaient traversé la vie et la mort. S'il n'en avait pas été ainsi, les croyances populaires relatives aux revenants n'auraient pu composer le terreau dans lequel ont poussé les cultes héroïques.

Pour des Grecs, un héros est donc simplement un mort honoré par des personnes étrangères à sa famille. Au lieu d'appartenir à une seule maison, il était revendiqué par une communauté plus vaste et les cérémonies en son honneur avaient plus de beauté. Certains héros, Achille, Héraclès, étaient particuliè-

rement loués dans des poèmes qu'on lisait et récitait partout ; ils avaient des cultes en beaucoup d'endroits. On les regardait comme des morts d'un rayonnement, d'un prestige exceptionnels, rien de plus.

Cela se marquait dans le rituel qui est funéraire et non divin. Pour les héros comme pour les morts, on choisit des animaux mâles et de pelage noir ; les dieux ont des exigences plus variées ; chacun a ses préférences. *Sacrifier* se dit *thuein* pour les dieux, *enagizein*, c'est-à-dire *consacrer*, *rendre tabou*, pour les morts et les héros. On immole le matin aux dieux ; aux héros, primitivement la nuit ; plus tard, l'après-midi. L'animal offert aux dieux est mangé par les sacrifiants, après qu'ils ont brûlé symboliquement en hommage aux Immortels les os enveloppés d'un peu de graisse, — offrande qui ne coûte pas beaucoup plus qu'un simple *benedicite*. L'animal offert aux héros n'est pas mangé, car les morts boivent eux-mêmes le sang qui coule jusqu'à eux. De là des différences dans la manière de tuer la victime. Dans le sacrifice aux dieux, on lève la tête pour couper la gorge. Dans l'immolation aux puissances souterraines, on incline la tête vers le bas et l'on incise largement (*enlemnein*), non seulement la trachée, mais la carotide, de façon que le sang coule dans la fosse de l'autel qui est bas, rond et creux. Après quoi le corps tout entier, non écorché, est brûlé sur cette *eschara*. L'autel des dieux, plus élevé, s'appelle *bômos*. Tout cela prouve que les Grecs s'imaginaient les héros résidant dans la terre et avides de sang, comme les autres morts.

On est assurément tenté de suivre ce sentiment,

de voir dans le héros un élu parmi les morts. Les modernes qui l'ont fait, admettent qu'il y eut à l'époque archaïque un culte des rois morts attesté par les tombeaux de Mycènes et par le rituel funéraire des rois de Sparte, tel qu'il se pratiquait encore à l'époque historique. « Le mot culte, dit Foucart, fait illusion quand il s'agit des morts du commun. Les vivants n'ont rien à craindre ni à espérer de ces âmes que l'ensevelissement a pour toujours enfermées dans un tombeau. Il n'en est pas de même des héros, morts d'un rang éminent, ayant la faculté de reparaitre sur la terre, d'intervenir à leur gré dans les affaires humaines d'une manière visible ou invisible, mais toujours efficace. Le culte des morts, bien loin d'avoir été la source et le modèle du culte des héros, en a été une imitation et une image affaiblie. » Rohde pense qu'on a honoré d'abord les rois, puis les grands ancêtres, d'un culte qui fut étendu ensuite à des défunts illustres, puis à des figures légendaires. Eitrem de même voit dans le culte des héros un état ancien du culte des morts. Celui-ci s'est rapproché de la simplicité de la vie quotidienne tandis que les cérémonies héroïques sont restées conservatrices, gardant l'éclat que donne la participation de la communauté tout entière (1). A partir de ce point, ces auteurs divergent. Rohde veut simplement décrire les croyances des Grecs, sans remonter vers un passé dont elles-mêmes avaient perdu le souvenir. Après lui, Édouard Meyer posa

(1) Foucart. *Le Culte des héros*, 1918, p. 94-95. — Rohde, *Psyché*, trad. fr., 1928, p. 136. — Eitrem, art. *Heros* ap. *Realenz.*, de Pauly-Wissowa, col. 1127-9.

nettement la question : Qu'est-ce qu'un héros ? est-il d'origine divine ou d'origine humaine ? issu de l'imagination ou de la réalité ? Foucart n'est pas loin de penser que tous les héros ont traversé une carrière terrestre et que les légendes sont de l'histoire racontée un peu librement (1). Eitrem reconnaît que la catégorie d'êtres surhumains composée par les héros était capable d'accueillir à la fois des morts et des dieux si bien que l'analyse de leur religion révèle, mêlés et agissant les uns sur les autres, des légendes divines et des légendes héroïques, des contes populaires et des traditions de lignages. Mais il part, lui aussi, de la croyance explicitement professée par les Grecs eux-mêmes, à savoir que le noyau des phalanges héroïques a été constitué par des morts choisis parmi les autres à cause de leur noblesse et de leur puissance, — sentiment trop visiblement dicté à la fois par le rationalisme et par l'humanisme helléniques pour que nous puissions accepter sans plus les explications qu'il a inspirées.

En effet, chaque fois que l'on veut atteindre un fond religieux primitif, il faut faire la part de l'évhémérisme instinctif des Grecs. Ils donnent les attributs de l'humanité — ou, au minimum, certains attributs — aux objets mystérieux qu'ils craignent ou vénèrent. Puis lorsque, revenant en arrière, ils essaient de comprendre ou d'analyser leurs propres créations, ils considèrent d'abord les éléments humains et oublient les autres. Cet évhémérisme populaire se décele, par exemple, dans la curieuse histoire de

(1) Cf. p. 120, n., son interprétation du personnage d'Héraclès.

la Sphinx. La Sphinx est un de ces nombreux *esprits* avides de sang et de plaisir érotique que sont les morts insatisfaits, en quoi elle est parente des Sirènes. Pour marquer leur origine *psychique*, on les représente ailées, mais on leur donne un corps, une gorge, des appétits de femme. La Sphinx, sur la route de Thèbes, guette les jeunes garçons comme les Sirènes guettent les marins : des vases peints montrent avec toute la clarté désirable le genre d'embûches qu'elle leur tend. Pour des raisons qui nous échappent, le thème de l'énigme entra dans la légende de la Sphinx thébaine : voilà la vampire, la luxurieuse incube prête à devenir une fée mystérieuse et redoutable. Elle finira aventurière de grand chemin. Les mythographes tardifs l'humanisent résolument ; tout ce qu'elle avait en elle, soit de bestial, soit de surnaturel, a disparu ; tout l'être a été refait d'après le visage. Elle est une fille bâtarde de Laïos, dépositaire du talisman de Thèbes ; ou bien la descendante dévoyée d'un noble lignage thébain ; ou encore le chef d'une bande de brigands. — Les Grecs n'ont pas ajouté foi à la fictive *Inscription sacrée*, qui faisait d'Ouranos un simple astronome. Mais, sans même s'en apercevoir, dans une foule d'autres cas, ils ont raisonné exactement comme Évhémère.

Il est curieux que les modernes, si bien mis en garde contre l'évhémérisme appliqué aux dieux, se soient mal défendus contre lui en ce qui concerne les héros. Quand ils ont accepté l'explication des anciens, c'est d'abord qu'ils ont accordé trop d'importance à un rituel qui est loin d'être uniforme et dans lequel les exceptions, en révélant un état archaïque, comptent plus que la règle. Ensuite, malgré l'admirable

démonstration d'Usener, ils n'ont pas été assez attentifs à l'existence d'une foule de héros qui, de toute évidence, sont des *esprits* sommairement personnifiés. Enfin, ils ont trop aisément considéré les héros des gestes épiques comme des entités échappant à l'analyse. Iphigénie, Œdipe, dans une tragédie du v^e siècle, sont des personnages littéraires. Mais on peut remonter plus haut et retrouver les éléments religieux qui composent leur légende et leur être.

Les *rites* sont les mêmes pour les héros et pour les morts. A l'époque tardive où nous les atteignons, (le mot *enagisma* n'apparaît pas avant Hérodote), on ne voit pas comment ils pourraient être différents. Puisque les Grecs considèrent que le héros repose dans la terre comme tout enfant d'homme et de femme, ils ne pouvaient lui offrir autre chose qu'un culte funéraire. Si même la distinction entre les deux liturgies était absolue, elle attesterait simplement l'état des croyances à l'âge historique. Mais elle ne l'est pas. La description antithétique telle qu'elle est donnée ci-dessus est valable pour la majorité des cas, mais non pour tous. Les dérogations s'expliquent toutes comme des survivances d'un état archaïque où le héros était une divinité mineure ; où les dieux qui l'entouraient n'étaient pas encore des Olympiens.

1. *Beaucoup de cultes héroïques n'ont aucun caractère funéraire.* Héraclès, Erechthée, Asclépios, Pasiphaé, Pélops, Téléphe, Thésée, Hippolyte, les Dioscures et leur sœur Hélène, Ménélas, Achille, les enfants d'Agamemnon, Machaon, Diomède, Tennès, Cychreus, Lycurgue, les devins Amphiaraos et Trophonios, Théagène, Euamérion ont été considérés comme dieux en certains endroits. Orphée semble

l'avoir été en Thrace (1). En revanche, Dionysos est appelé héros dans une vieille chanson d'Élide.

2. *Des dieux portent comme surnoms des noms de héros.* Il existe un Zeus-Agamemnon, un Posidon-Érechthée, une Athéna-Aglauros et une Athéna-Pandrosos, une Artémis-Callisto, une Dictynna-Iphigénie. Cela se comprend si, en un temps très ancien, il a existé un dieu Agamemnon, une déesse Iphigénie, divinités malechanceuses dont le culte fut absorbé par une divinité rayonnante tandis que leur légende

— car en Grèce une légende se forme dès qu'un nom propre a été prononcé — subsistait et entrait dans le cycle du dieu. Ils gardaient leur individualité à condition de perdre leur divinité. Le héros parèdre d'un dieu a commencé par être son jumeau. Précisément parce qu'il lui ressemblait trop, on n'a rien pu faire de lui chez ce peuple qui ne peut supporter les doublets. Mais une personne divine, dès que sa légende est constituée, a besoin d'interlocuteurs : ses jumeaux ont survécu parce qu'ils lui en ont tenu lieu.

3. *Un temple est souillé par la présence d'un tombeau, mais non s'il s'agit d'une sépulture héroïque :* les Hyperboréennes sont enterrées dans l'Artémision de Délos, Érechthée et les Cécropides près d'Athéna Poliaide dans Athènes, Leucophryné près d'Artémis,

(1) Un relevé exact est difficile à faire : l'emploi du verbe *thuein* n'implique pas à lui seul l'existence d'un culte divin, car il se substitue aisément, surtout en poésie, au mot spécial *enagizein*. Cf. F. Pfister, *Der Reliquienkult im Altertum*, 1907-1912, p. 466 et p. 480, un relevé des légendes qui expliquent le culte divin attribué au héros par le fait que celui-ci fut enlevé vivant sans passer par la mort.

à Magnésie du Méandre, Hyakinthos sous le piédestal d'Apollon à Amyclées, Pélops près du temple de Zeus à Olympie, Néoptolème, Hyperochos et Laodicos dans l'enceinte de Delphes, Eurytos dans le temple des Grands dieux à Andanie. D'autre part, on n'enterre personne à l'intérieur des villes, *excepté les héros* et, ajoute une source tardive, les « fondateurs ». Qu'est-ce à dire ? Les prétendues sépultures des marchés étaient vides comme celles des temples. C'étaient des monuments ou des lieux de culte qui furent pris pour des tombes lorsque la religion héroïque se fut humanisée. En 1879, on fouilla l'héron de Pélops à Olympie ; c'est une petite enceinte fermée par un mur avec, à l'intérieur, un tumulus bas où il n'y avait aucun squelette ; pas de bâtiment servant au culte (1) : tels ont dû être les sanctuaires de bien des petits dieux locaux à l'époque où la religion grecque se composait lentement.

4. *Certains héros révèlent leur origine divine par leur liturgie spéciale et par les vertus qu'on leur prête.* Hippolyte reçoit des offrandes de jouets, Iphigénie les vêtements des femmes mortes en couches ; pour beaucoup on célèbre des fêtes gymniques, des courses de chevaux, on chante des hymnes, on exécute des représentations, on mène des processions. En général, les héros continuent à agir après leur mort comme ils agissaient de leur vivant. Parfois cependant ils sont associés à des rites pour la fertilité, pour la pluie, pour un heureux mariage, contre les inondations, les maladies ; leurs sanctuaires sont des lieux de guérison

(1) F. Pfister, *op. cit.*, p. 401 sqq. ; tombeaux dans les temples, p. 450 ; dans les marchés, p. 445.

et de prophétie (1). Ces aptitudes ne résultent pas de leur légendes ; bien au contraire : la légende se fait après coup, et pour les justifier. Elles s'expliquent uniquement comme survivances de cultes archaïques adressés à des esprits.

5. Enfin, *il existe des héros et des héroïnes anonymes ou désignés seulement par leur fonction religieuse*, comme le Héros Jeune Homme de Marathon, le Héros Archégète de Daulis en Phocide, le Héros Médecin d'Athènes. Les Grecs sont si prompts à donner un nom propre qu'on peut s'étonner que quelques héros soient restés de pures entités cultuelles, privés de cette amorce de légende que constituent les syllabes d'un vocatif. Encore faut-il faire remarquer que si ces êtres étaient des « morts illustres », ils n'auraient pu rester anonymes (2).

L'origine des cultes héroïques serait apparue plus clairement si on avait pu l'étudier sans passer par la littérature. Celle-ci humanise tout ce qu'elle touche au point qu'on méconnaît, dans les figures qu'elle a créées, tout ce qui n'est pas l'homme. La religion populaire en revanche connaissait des myriades de petites divinités que les Romains appellent des dieux et les Grecs des héros, ceux que Varron nommait *dii certi*, Usener *Sondergætter* et *Augenblicksgætter*. Les paysans italiens priaient *Insitor* qui sème le grain, *Messor* qui fait la moisson, *Conditor* qui la rentre. De même, en Grèce, comme chaque lieu a

(1) F. Pfister, *op. cit.*, p. 489 sqq.

(2) P. Foucart, *Le Culte des héros*, 1918, chap. III, p. 56 sqq. a fait la liste des héros anonymes sans voir quelle objection on pouvait en tirer contre sa thèse, objection bien formulée par L. Gernet et A. Boulanger, *Le Génie grec dans la religion*, p. 255.

son héros éponyme, chaque objet a son héros tutélaire, chaque art a son patron. *Epimylios* protège le moulin, *Teichophylax* veille sur les murs, *Euodos* sur les chemins, *Horophylax* sur les frontières. Ce qui tombe sous la table appartient à Rome aux dieux lares, en Grèce aux héros. Contre chaque maladie, contre chacun des risques de la journée, il y a un héros qu'il est prudent d'invoquer ; les marins en connaissent un pour chaque vent. Après qu'Épiménide eut chassé la peste, on éleva des « autels anonymes » pour les héros inconnus. Mais un Grec déteste ignorer le nom de ceux auxquels il s'adresse. Tous ces êtres aux noms transparents, il savait très bien que c'étaient de simples personnifications d'un acte particulièrement important, d'un endroit particulièrement cher ou dangereux ; c'étaient les *esprits* du lieu, de l'acte, de la maladie et il fallait se les rendre favorables. Quelquefois, il s'en est tenu là, mais en général il allait plus loin. Pendant des siècles, les Romains ont invoqué leurs petits dieux sans jamais songer à leur prêter la moindre aventure ; Mommsen y voyait la preuve d'un sentiment religieux exceptionnellement pur qui s'en tient au concept et ne souffre pas qu'aucun accident le surcharge. En Grèce, à partir du moment où un personnage a un nom, il a généralement aussi une biographie. Les noms des *esprits* varient d'un endroit à l'autre, car c'est là dévotion de petit peuple et la littérature n'a pu y jouer son rôle unificateur. Pour les noms propres, le Grec a gardé la prodigalité qui caractérise l'extrême jeunesse des langues ; les variantes pullulent autour d'un même thème et à chaque variante correspond une personne dans l'esprit du peuple.

Sophocle, dans un passage probablement bouffon, loue la florissante *Daïs*, déesse du bien manger, la première des divinités. La florissante *Daïs* n'a peut-être jamais reçu d'autre hommage que celui du poète ou d'un de ses personnages particulièrement affamé. Mais il y avait un héros du Repas qui s'appelle *Daiton* à Sparte, *Daipneus* en Achaïe, *Daites* en Troade, ce qui revient à dire qu'il était honoré partout. De plus, quatre personnages mythiques, pourvus chacun d'un bout de légende, *Daitos*, *Daitor* et les deux *Daitas* portent des variantes du même nom. Un Grec les appelait tous, indistinctement, des héros. Mais en *Daiton*, *Daipneus* et *Daites* il sentait des *génies*, tandis que les autres, à partir du moment où il leur avait prêté des actes et des passions, n'étaient plus que des êtres humains. Nous ignorons du reste comment s'est faite la biographie de *Daitos*, de *Daitor* et des deux *Daitas*, car elle n'a pas été déduite de leur nom. Dans d'autres cas, le processus est parfaitement clair. Il y avait en Phiotide une ville nommée *Mélité*. Pourquoi *Mélité* ? Parce qu'elle a été fondée par un héros *Méliteus*, le *Melliflu*. Pourquoi ? demande le Grec qui a déjà oublié que le nom du héros vient de celui de la ville. Parce que *Méliteus* était fils de Zeus et d'une nymphe ; Zeus le fit nourrir par des abeilles. En général, la légende s'arrête court, après avoir fait ce qu'on lui demande : dans le cas présent, après avoir expliqué à sa manière un nom propre (1). Qu'un poète s'en fût emparé et

(1) Avec des dons mythopoétiques réduits, la région liégeoise a créé à la fin du moyen-âge un héros, *Hullos*, inventé de toutes pièces pour expliquer le nom de la *houille*, dont l'origine reste inconnue. Le moine Gilles d'Orval, qui écrivait vers 1250 son

ce Méliteus aux lèvres emmiellées aurait pris le relief, la couleur, la chaleur du vivant.

Ces héros ont donc été à l'origine ce qu'ils sont toujours restés à Rome, des *esprits*, dont le rôle dans la vie quotidienne est d'autant plus précis que leur figure est moins individualisée. Ils ont une tâche et n'en ont qu'une. Il y a en Arcadie un héros Chasse-Mouches, *Myiagros* ; il s'appelle *Myiakores* en Élide ; Pline, qui a entendu parler de lui et de son doublet *Myiodes*, les nomme des dieux. Ce même nom de Chasse-Mouches, *Apomyios*, est le surnom d'un des Zeus de l'Élide. Cela signifie qu'à une époque inaccessible pour nous, le Maître du Tonnerre absorba les attributions et le culte (ou ce qui alors en tenait lieu) d'un *esprit* Chasse-Mouches, lequel, dans l'humide vallée d'Olympie, devait avoir fort à faire. Plus tard, cette humble fonction parut indigne d'un Ouranien et l'on raconta qu'Hercule avait sacrifié à Zeus sous le nom d'*Apomyios* après avoir été importuné par les mouches de l'Alphée. On saisit ici sur le vif le mécanisme mental en vertu duquel le

Chronicon Leodiense, raconte qu'un forgeron se plaignit un jour que son labeur ne lui rapportait rien à cause de l'excessive cherté du bois à brûler. Un vieillard qui l'écoutait lui conseilla d'aller sur la montagne, près des moines et d'y recueillir de la terre noire qui lui serait très utile pour le travail du fer. « Cela dit, le vieillard disparut. » Un siècle plus tard, Jean d'Outremeuse s'empara de l'histoire et donna au vieillard un nom et une patrie : il s'appelait Hullos et venait du village de Plainevaux (*Ly Myreur des histors*, éd. Bormans, 1877, t. IV, p. 541). Hullos jouit encore à Liège de la forme moderne de l'héroïsation : une rue porte son nom. — Le xx^e siècle a vu naître en France, à vrai dire, autour d'une figure historique, une sorte de culte héroïque, celui de Pasteur, qui fut accepté dans les milieux de gauche parce qu'il s'agissait d'un savant laïque d'origine modeste, dans les milieux de droite parce qu'il s'agissait d'un croyant.

Grec particularise ce qui est général, singularise ce qui est pratique courante et, dès qu'il a saisi l'individuel sous un nom propre, invente une histoire. Encore une fois, faute d'avoir trouvé un poète, l'histoire sera close après un seul épisode. Elle permet du moins de toucher le point d'articulation d'une fable avec une croyance.

C'est rarement aussi facile. Comment, d'une héroïne nommée *Dailas*, c'est-à-dire *Collation*, en est-on venu à raconter l'histoire suivante : « C'était une femme de Lesbos qui, avec son frère Thyeste, procréa d'un œuf un fils nommé *Énorchès*, lequel éleva un temple à Dionysos, d'où le dieu reçut le nom d'*Énorchès* » (et il y avait en effet un Dionysos Couillard à Samos) ? Tout ce que nous savons d'elle tient dans ces quelques lignes énigmatiques et plus énigmatique encore est l'origine du lien qu'il y a entre elles et la nommée *Collation*. Encore les noms significatifs offrent-ils une prise à la recherche ; ils nous orienteraient ici du côté des festins sacrificiels et des rites de la mort simulée (cf. p. 152). Ajax est le fils de Télamon, c'est-à-dire du Baudrier ; Thésée est le fils d'Égée, c'est-à-dire de l'Homme-à-la-chèvre, indications précieuses qui ont permis de remonter, dans l'histoire des mythes, plus haut que les premiers textes. L'obscurité augmente quand les noms cessent d'être transparents. Et c'est le cas pour la plupart des héros comme pour la plupart des dieux.

Cependant, puisque tout nom propre a commencé par être un adjectif, puisque les *esprits* ont d'abord été désignés par leur aptitude, il semblerait que leurs noms dussent s'expliquer aisément. Il n'en est rien. Certains viennent des langues préhelléniques dont

nous ignorons tout. Ceux mêmes qui sont d'origine grecque se sont altérés en vertu de lois propres, différentes de celles qui régissent les noms communs. Ou encore ils viennent de radicaux perdus. Les énigmes qu'ils nous posent existaient déjà pour les anciens. Homère et Eschyle donnaient d'*Odysseus*, d'*Hélène*, d'*Apollon*, des étymologies qui les satisfaisaient et que nous savons fausses. Or l'obscurité d'un nom le prédispose à l'emploi légendaire. Affranchi de son support significatif, il désigne, non plus un être limité par des connotations précises, mais un individu singulier qu'un Grec imagine uniquement sous la forme humaine. Des attributs divins ont pu se personnifier en héros à partir du moment où l'on a cessé de les reconnaître dans les syllabes qui les désignent. Et, dès que la personnification est faite, les éléments légendaires s'ajoutent les uns aux autres sans souci de rester d'accord avec le sens du noyau religieux primitif. La seule unité que les poètes respectent est celle de la personnalité humaine, seule réalité qu'ils sentent vivante sous un nom de héros.

Ceux qui ont étudié l'origine des cultes héroïques se sont souvent enfermés dans une alternative : les héros sont-ils des morts élus ou bien des dieux déçus ? Ceux qui admettent le premier terme seraient bien en peine de nommer un seul héros dont l'histoire, convenablement étudiée, ne révèle le caractère mythique. D'autre part, parler de dieux déçus c'est imaginer dans la Grèce préhistorique un Olympe analogue à celui des poètes. Tout au plus peut-on parler de dieux qui n'ont pas réussi, que des frères plus heureux ont laissés derrière eux dans leur longue et lente ascension vers le ciel panhellénique. Du reste,

plusieurs héros semblent avoir été tout autre chose que des *esprits* humanisés. Lorsqu'on analyse leur légende, on voit qu'elle est faite du souvenir de rites dont ils sont une simple personnalisation. Au moment où ils sont arrivés à l'existence poétique, la liturgie qui est leur racine religieuse était assez oubliée pour que leur être ne fût pas limité par elle. Une heure vient très tôt, dans toute mythopée hellénique, où c'est l'homme et non ses actes qui attire l'attention. Peu importe dès lors que ses actes appartiennent à des séries différentes ou soient au contraire mythiquement synonymes. Aucun lecteur candide ne s'aperçoit qu'Iphigénie sacrifiée en Aulide est originairement une autre personne que l'Iphigénie de Brauron qui protège les femmes en couches ; ni davantage que la vie d'Œdipe est faite de cinq épreuves similaires pour la conquête du pouvoir. Les contes les plus difficiles à déchiffrer sont ceux qui se sont formés autour de personnages dont l'origine divine est indémontrable, mais qui apparaissent clairement comme des individualisations de rites disparus.

L'étude du mot *héros* apporte, non des éclaircissements, mais de nouvelles difficultés. L'étymologie en est inconnue. On l'a rapproché du *herus* latin ou, avec *Hera*, de la racine de *servare*. Le héros serait *celui qui protège*, sens qu'on retrouve dans tous les emplois du mot.

Chez Homère il a la valeur moderne d'*excellent*, appliqué dans l'*Iliade* aux guerriers actifs, dans l'*Odyssee* même à des vieillards. Et aussitôt, une question se pose : comment les Grecs ont-ils pu donner à leurs demi-dieux un nom qu'ils donnaient aussi à une élite humaine ? Comment l'emploi littéraire du

terme n'a-t-il pas rendu impossible son emploi religieux ? Les philosophes seuls semblent s'être offusqués de l'équivoque et, pour l'éviter, ils appellent souvent *daimones* les divinités de second ordre.

Or, l'insuccès du mot *daimôn* est le fait le plus curieux de la sémantique religieuse en Grèce. Les poètes l'emploient comme équivalent de *theos*, le premier désignant plutôt l'action divine et le second la personne. Toutefois, la façon dont les philosophes s'en servent au IV^e siècle indique que le *daimôn* s'était subordonné au *theos*. Le terme semblait donc bien fait pour désigner les dieux subalternes. Il n'en fut rien. Les *dii certi* ont été toujours appelés *héros* et confondus avec des hommes, excepté les deux seuls qu'il eût été vraiment impossible de personnifier en un être singulier. Le premier est Thanatos, la Mort elle-même, le Démon que les inscriptions appellent le Sorcier, le Haïssable, le Déraisonnable, le Nuisible, le Rapide, le Néfaste, l'Inévitable, le Méchant, l'Imprévisible. Le second est la destinée individuelle de chacun, notion que les philosophes sollicitent comme il leur platt. Héraclite voit le *daimôn* inscrit dans le caractère. Platon et les stoïciens en font une entité à caractère moral : son *daimôn* empêche Socrate de rien faire de mal. Plus tard, comme il fallait expliquer que l'homme agit rarement bien, on imagina qu'il avait deux guides, un bon et un mauvais. La Mort et le Sort de l'homme sont les seuls génies que l'activité fabulatrice des Grecs a renoncé à doter d'un visage, d'un nom singulier, d'une histoire. Et, tandis que la notion du *daimôn* personnel aboutissait, avec le christianisme, à celle de l'ange gardien, celle du *héros* aboutissait au culte

des saints. Les saints, comme les héros, sont devenus dans l'hagiographie populaire des *dii certi*, chargés de retrouver les objets perdus, de guérir les maux de dents et de secourir les femmes en couches.

*
* *

Nous voici à l'extrémité de l'oscillation qui nous éloigne de l'évhémérisme (1). Nous ne pensons plus, comme certains Grecs, que les dieux furent des hommes. Nous ne pensons plus, comme firent tous les Grecs, que les héros sont des morts. Nous pensons que les dieux des temples et des poètes sont vraiment des dieux et qu'ils n'ont pas même pu recueillir intégralement l'héritage que laissaient disponibles les dieux plus anciens, innombrables, informes, presque anonymes, qui peuplaient le monde. Quant aux héros, certains incarnent directement des rites tombés en désuétude ; certains sont des dieux encore qui revêtirent comme les autres une figure humaine, mais si frappante, si bien individualisée que bientôt l'on ne vit plus qu'elle. Les poètes s'étaient emparés d'eux et les avaient humanisés plus vite, plus complètement que leurs frères Olympiens. Ils les avaient soumis davantage à la souffrance et à la mort ; car les dieux aussi peuvent souffrir ; ils sont Immortels seulement chez Homère, non dans les croyances du peuple qui visitait leurs tombeaux (2). C'est à cause des poètes que les Grecs ont méconnu l'origine véri-

(1) Cf. cependant la note à la fin de ce chapitre.

(2) Je ne pense pas qu'on puisse faire remonter à une invention d'Evhémère les traditions relatives à la mort et à la sépulture des dieux. Cf. F. Pfister, *Der Reliquienkult*, p. 394.

table des héros satellites des dieux, sortis eux aussi de la nébuleuse des puissances primitives. En les imaginant à l'instar d'êtres humains soumis à la naissance et à la mort, ils ont commis une erreur féconde dont on peut marquer sommairement les conséquences.

1. *Au point de vue du culte.* — Si le héros est considéré comme un défunt, son tombeau enferme ce qui reste de lui. L'âme qui erre aux environs a une force magique d'autant plus grande que le défunt a été plus puissant. Le culte des héros absorba donc les croyances populaires relatives aux trépassés. Mais comme il s'agissait souvent d'hommes qui, de leur vivant, avaient été particulièrement remarquables, la dévotion dont ils furent l'objet prit peu à peu un niveau plus élevé que celle qui entourait les morts ordinaires. Pausanias, passant à Sparte au II^e siècle de notre ère, vit encore près du théâtre un monument de Léonidas dont le corps avait été ramené des Thermopyles quarante ans après la bataille ; on y célébrait des jeux auxquels les Spartiates seuls pouvaient prendre part. Une cérémonie de ce genre comporte évidemment un *hero-worship* au sens moderne du mot ; elle se double d'une sorte de pédagogie civique au service de la vie nationale.

2. *Au point de vue de la poétique légendaire.* — Les poètes ont prêté aux dieux des désirs, des volontés et des caprices dont le jeu engendre des péripéties. Mais celles-ci ne peuvent guère se constituer en une histoire, car une histoire est un ensemble où se marquent une progression, un sommet, puis un déclin. Comment inclure dans une semblable unité les aventures d'un être pour qui tout est réparable, pour qui

n'existent ni le temps, ni la mort ? Le héros au contraire met un conteur grec parfaitement à son aise. Il est un être d'exception qui vit en familiarité avec les dieux. Les aventures qu'on peut lui prêter sont plus variées, plus étonnantes, plus belles que celles d'un homme du commun. Mais enfin c'est un homme qui doit compter avec les mêmes difficultés fondamentales que l'un de nous. Il est à la limite de l'humanité mais il est encore dans l'humanité et, sur ses pas, les poètes vont explorer l'extrême frontière du pouvoir humain. Du même coup, ils découvriront le tragique qui est étranger à la matière divine, mais qui se décèle dans les expériences humaines, surtout si l'homme est grand, puissant, monte haut et tombe de haut. Thétis a un fils unique qui mourra jeune : comment, dans la souffrance d'une déesse, reconnaître nos humbles inquiétudes ? Achille, par son entêtement, envoie à la mort l'être qu'il aime le plus, puis il le venge douloureusement : comment ne pas reconnaître en lui les tendances qui nous font détruire le bonheur en nous et autour de nous ?

La poésie a trouvé dans les aventures des héros une matière d'une richesse incomparable. Elles venaient à sa rencontre, allégées de toute sentimentalité, de tout caractère édifiant. Nos contes populaires divisent le monde en bons et méchants, peignent les âmes en couleurs tranchées, prennent chaudement parti pour Cendrillon contre la belle-mère et ses filles. Ils sont tout chargés d'intentions morales : inventés pour recommander le culte des fées, l'obéissance des novices à leurs initiateurs, le respect des tabous du mariage, ils ont été adaptés vaille que vaille à une conception moins étroite du bien et du

mal (1). Plusieurs contes grecs ont probablement la même origine, mais ils ont tôt perdu tout lien avec une littérature de propagande. Ils en ont été affranchis par des poètes qui se refusaient à se solidariser avec aucun de leurs personnages et qui, donnant à chacun sa chance, ont fait de chaque figure un être vivant capable d'inspirer l'amour.

3. *Au point de vue de la morale.* — Le culte des héros, à l'origine, n'a aucun rapport avec une éthique quelconque, puisqu'il cherche simplement à capter des forces mystérieuses. Mais à partir du moment où les poètes, à propos des héros, racontent des actes et leurs conséquences, les questions morales se sont dégagées, puis précisées peu à peu, et sont enfin sorties de la gangue des cas concrets. Lorsque les Spartiates ont pris chez eux les ossements d'Oreste, ils étaient fort indifférents à la destinée tragique du dernier des Atrides : ils cherchaient à conquérir un talisman qui, en effet, leur porta bonheur. Un siècle plus tard, Eschyle écrit à propos de la faute d'Oreste, de la faute de Clytemnestre, des fautes d'Agamemnon, une œuvre dans laquelle aucun problème n'est esquivé. Eschyle s'inscrit dans un long développement qui commence peu après Homère et qui sera continué par les philosophes, une fois tari le jaillissement mythopoétique.

Homère se soucie peu de juger les actes qu'il raconte. Achille et Agamemnon sont ce qu'ils sont. Leur singularité est telle que la commune humanité n'a rien à apprendre d'eux, ni en bien, ni en mal.

(1) Cf. P. Saintyves, *Les Contes de Perrault et les récits parallèles*, 1923, et ci-dessus, p. 3 et 11.

Les choses changent dès que les moralistes, dans les fables, se mettent à chercher des leçons.

« Je ne songe pas, dira Tyrtée, à louer un homme parce qu'il court vite et qu'il est bon lutteur, ni s'il a la taille et la force de Cyclopes, ni s'il vainc Borée à la course, ni s'il est plus beau que Tithonos, plus riche que Midas, que Cinyras, ni s'il est roi plus roi que Pélops, plus éloquent qu'Adraste, ni s'il se targue de quelque gloire que ce soit, en dehors du courage. Tenir bon dans la bataille, au moment où l'ennemi serre de près, c'est cela, la valeur, et cette louange-là, plus belle que toute autre, est celle qu'un jeune homme doit souhaiter. »

Voilà le héros remis dans le rang et invité à prendre sa part des tâches de la cité. Un État dorien, une ville *dompteuse d'hommes* n'a que faire de citoyens aussi braves qu'Achille s'ils s'avisent par surcroît, comme Achille, de faire passer leur humeur avant le bien commun. Tyrtée lit les légendes en se demandant jusqu'à quel point la collectivité peut supporter des êtres d'exception et survivre à la généralisation de leurs principes. Pindare simplifie le problème parce qu'il s'adresse seulement aux grandes familles. Il leur propose, avec le nom d'un ancêtre mythique, un acte exemplaire choisi avec délicatesse dans une légende qui ne se soucie encore ni du bien ni du mal. Le héros, père et chef du lignage, devient ainsi un maître de noblesse pour ses descendants. Quant aux petits, qu'ils se taisent, qu'ils se terrent et qu'ils sachent attendre. De ceux à qui il a donné sa faveur, Zeus exige qu'ils respectent la mesure et il saura les précipiter s'ils veulent s'élever trop haut. Le siècle où Pindare naissait avait été celui des tyrans,

c'est-à-dire d'individus qui estimaient, comme Achille, que les lois n'étaient point faites pour eux. Leur passage avait généralisé la réserve de Tyrtée devant la mémoire des héros. Est-ce de héros et de tyrans que la cité a besoin ?

Les tragiques reprendront la même question, moins sommairement. Leur humanisme mûri donne aux récits épiques une signification nouvelle. Homère s'intéresse aux héros dans la mesure où ce qui leur arrive est exceptionnel, en raison même de la distance qu'il y a entre eux et l'humanité commune. Eschyle, Sophocle et Euripide (et c'est l'un des rares cas où l'on peut faire de ces trois noms le sujet d'une seule phrase) s'intéressent aux héros parce qu'ils reconnaissent dans leurs aventurés des expériences, des leçons que tous les hommes même les plus humbles font bien de méditer. Le caractère exemplaire vient, non de ce qui distingue Achille ou bien Agamemnon, mais au contraire de ce qui les rend si semblables à nous qu'à chaque moment nous nous reconnaissons en eux.

*
* * *

C'est un des lieux communs de la critique depuis un siècle que d'insister sur le caractère à la fois peu archaïque et peu populaire des poèmes homériques. On aurait bien étonné nos pères, si sévères pour le merveilleux homérique, en leur disant que ce qu'il y a de « primitif » chez Homère c'est précisément l'intervention continuelle des dieux. Il est vrai que les dieux des primitifs sont moins individualisés et agissent en vertu de desseins plus simples. Mais l'idée

que l'homme n'est jamais seul, qu'un être invisible guide ou paralyse son bras, que celui qui meurt subitement a été frappé d'une flèche par Apollon, tous ces thèmes homériques viennent directement des croyances archaïques. Homère ne parle pas du culte rendu aux héros, mais il les rapproche des dieux plus étroitement que ne fera aucun poète après lui, se conformant ainsi sans le savoir à la réalité que l'on découvre aujourd'hui après de longues recherches, à savoir que les héros sont d'essence divine. Ulysse dans l'*Odyssée* ne peut faire un mouvement sans être aidé par les dieux. Athéna le guide, le change de forme, agit pour lui, l'avertit de ce qui le menace, à tel point que sa victoire sur les prétendants paraît trop facile : eux et lui ne sont pas des êtres de même nature. Au contraire, dans *Philoctète*, dans *Hécube* ou *Iphigénie à Aulis*, Ulysse aborde des tâches difficiles avec des ressources égales à celles de n'importe quel mortel. Entre Homère et les tragiques, l'humanisme grec a efficacement agi.

Même changement dans les croyances populaires. Le héros se rapproche chaque jour davantage de la simple condition humaine. Un moment vient où n'importe qui peut se faire offrir des honneurs héroïques ; ils coûtent plus cher que les simples cérémonies funéraires ; c'est la seule différence entre eux et elles. A la fin du III^e ou au début du II^e siècle, Épictéta de Théra laisse par testament une somme pour fonder un culte héroïque en l'honneur de son mari, de ses fils morts avant elle, et d'elle-même. Un conseil de famille devra gérer la fondation. A partir de l'ère chrétienne et peut-être avant, *héros*, dans la langue parlée (mais non, semble-t-il, dans l'usage

athénien), désigne un mort quelconque, comme *selig* en allemand. On le trouve dans des textes empreints de révérence et de terreur à l'égard des forces obscures dont les vivants ne peuvent parer les coups. Ce sont les *héros* qui, en heurtant, invisibles, ceux qu'ils rencontrent, causent l'épilepsie, dit le *Traité du haut mal* attribué à Hippocrate. Et les papyrus magiques leur adressent les prières qu'on peut adresser à des âmes errantes : « Rentre, Seigneur, dans les cieus qui sont les tiens, dans les palais qui t'appartiennent ; va ta route propre ; garde-moi sain, intact ; fais que je ne sois ni heurté par un fantôme, ni atteint d'un coup, ni frappé de stupeur. Garde-moi tel pendant tout le temps que j'aurai à vivre. »

Il n'y a rien de positivement neuf dans cette prière. Aristophane connaissait la croyance qu'elle atteste et, bien avant Aristophane, on craignait de croiser dans l'ombre un *héros* au coin d'une rue. Mais, à l'époque ancienne, même les gens du peuple savaient encore qu'un héros est autre chose qu'un défunt quelconque et que sa puissance de revenant s'ajoute à une essence surhumaine. La nature divine du héros, au cours des siècles, s'est complètement effacée. De la signification primitive du mot, il ne reste rien. La littérature continue à l'employer dans le sens homérique, le seul que connaissent les lexiques ; le peuple le prend dans le sens de *trépassé*. Le héros demi-dieu n'existe plus que dans l'esprit de ceux qui se rappellent encore quelques vers d'Hésiode et de Pindare. La zone entre les dieux et les hommes est occupée par les *démons*, nom qui, au cours des âges, a tant de fois changé de sens. Les premiers chrétiens le reprendront pour désigner les

anciens dieux qui, pour eux, étaient des forces mauvaises. C'est le Polyeucte de Corneille qui croit qu'ils ne sont rien. Son modèle, martyrisé sous Dèce, pensait qu'ils existent, mais que le Dieu unique est plus fort qu'eux. Quant aux héros, les sentiments qui ont fait d'eux les éducateurs et les protecteurs du peuple vont revivre dans le culte des saints.

Les premières générations chrétiennes, pleines de respect pour un Dieu unique, incommensurable et, d'autre part, soupçonnant de paganisme tout ce qui ressemblait à une apothéose, vénérèrent avec mesure les martyrs et les martyrs seuls. Mais six siècles d'humanisme religieux avaient accumulé des forces avec quoi il fallait compter. De même que les héros avaient pris le pas sur les démons, les saints prirent le pas sur les anges. On rangea parmi eux, à la suite des confesseurs, les ascètes, puis les évêques, puis les vierges. Leurs sépultures devinrent peu à peu l'objet de la vénération populaire, qui n'était pas toujours discrète. De même que les Lacédémoniens avaient disputé aux Tégéates les ossements d'Oreste, on vit, dans leur zèle à se procurer des reliques, saint Éligius arracher une dent au cadavre de saint Quentin, et des gens taillader à coups de couteau les cheveux, la barbe et les vêtements de saint Hypatius étendu sur son lit funèbre. Et Prudence, racontant la fin de saint Hippolyte, qui mourut en réalité dans les mines de Sardaigne, dit qu'il fut *écartelé et mis en pièces*, détail emprunté à la légende du fils de Thésée. Très sûr est l'instinct populaire qui se décèle sous de telles confusions (1).

(1) E. Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkults*, 1904, p. 34,

328, 420. — *De inventione corporis S. Quintini mar.*, *Analect. Bolland.*, VIII, 431, 41. — Kallinikos, *Vie de S. Hypatios*, 137, 26. — Prud., *Peristeph.*, XI.

L'explication evhémériste pour l'origine des cultes héroïques a été reprise par Foucart (1918), Farnell (1921), Nilsson (1927) (bibl. p. 158). — Farnell fait une catégorie des *héros épiques* et termine son étude sur Œdipe par ces mots : « Ni son nom, ni sa légende ne sont hiératiques et Thèbes sa patrie se souvient de lui seulement comme d'un roi mortel aux aventures tragiques. Son culte est étranger et ne paraît pas remonter très haut. Cela montre l'action qu'eut sur l'imagination grecque une histoire terrible sauvée par la tradition et enchâssée dans la poésie épique. » C'est postuler ce qu'il s'agit de démontrer. On a essayé de donner ci-dessous, du mythe d'Œdipe, une exégèse inspirée par une méthode différente. — Nilsson voit dans le culte mycénien des morts l'origine du culte des héros, mais il distingue mal deux questions totalement indépendantes l'une de l'autre : le culte des héros vient certainement de certaines formes du culte mortuaire. Ce qui resterait à démontrer, c'est qu'une seule *figure* héroïque remonte authentiquement à un personnage historique. En faveur de l'origine mycénienne des cultes héroïques, Nilsson allègue deux faits : on a trouvé à Mycènes une inscription de vase du VI^e siècle, attestant un culte de héros anonyme ; et le sanctuaire des Hyperboréennes de Délos s'est superposé à d'anciennes tombes mycéniennes. Mais précisément les héros anonymes sont d'anciens dieux et personne n'a jamais songé à voir dans les Hyperboréennes autre chose que des déesses agraires. Les deux preuves de Nilsson vont donc à l'encontre de la thèse evhémériste.

CHAPITRE V

LA SYNTHÈSE LÉGENDAIRE

On a beaucoup étudié les thèmes folkloriques inclus dans les contes. D'autre part, inspirés par une curiosité d'un ordre tout différent, les critiques analysent les œuvres anciennes pour savoir comment elles sont composées ; ils relèvent les éléments nouveaux que les poètes ajoutent aux traditions anciennes et la direction où va l'invention personnelle de chacun d'eux. En revanche, on s'est peu préoccupé de décrire les associations d'idées en vertu desquelles une légende est finalement constituée.

Cette indifférence se comprend. L'histoire des religions, rénovée par sa collaboration avec l'ethnographie, s'intéresse surtout à ce qu'il y a d'identique dans les croyances de l'humanité. Dans une superstition grecque ou française devenue hétérogène à son contexte religieux, elle découvre l'analogie d'une pratique sauvage bien encadrée dans un ensemble culturel qui, lui, n'a pas varié depuis plusieurs millénaires. Sa curiosité s'arrête là où il n'y a plus rien de primitif. On achèvera de la décourager en reconnaissant qu'un mythe tel qu'il est consigné dans la *Bibliothèque* d'Apollodore, écrite vers 150 avant J.-C.,

est l'œuvre de quelques poètes. Les épisodes peuvent être *populaires*, leur mise en ordre est, comme on disait au siècle dernier, *savante*. Et si l'on estime que l'instinctif, le spontané, peut être l'objet d'une étude d'ensemble, on pense, au contraire, qu'une œuvre réfléchie doit être examinée dans sa singularité. Il y a soixante ans, quand la critique était sous l'influence des sciences biologiques et toute remplie des métaphores qu'elle leur avait imprudemment empruntées, on parlait volontiers du développement *naturel* d'un mythe, comme on parlait du processus *organique* qui fait évoluer les genres littéraires. Aujourd'hui, on ne comprend plus bien ce que peut être un genre et on hésite à parler d'un mythe comme d'une unité. Cependant, si les poètes ont associé à telle légende tel épisode flottant, ce n'est pas sans des raisons dont plusieurs peuvent être découvertes.

Une des lois de la prolifération légendaire a été reconnue depuis longtemps, c'est celle du groupement généalogique. A partir du moment où un personnage est créé, une famille se constitue autour de lui, des enfants d'abord, des parents ensuite. Dans les légendes, les ancêtres sont plus jeunes que les descendants. Cela est vrai dans la geste d'Édipe aussi bien que dans celle de Charlemagne. En revanche, je ne vois pas qu'on ait étudié les associations en vertu desquelles les épisodes s'agglomèrent entre eux, alors qu'elles apparaissent dans des œuvres où la volonté d'un poète a strictement limité leur action.

Dans le *Marchand de Venise*, le thème du contrat est traité trois fois. Shylock prête de l'argent à Antonio ; mais il pourra prélever une livre de sa chair s'il n'est pas remboursé. Le père de Portia

promet la main de sa fille à celui qui, de trois coffrets, choisira le bon ; mais les prétendants qui auront mal choisi ne pourront plus ensuite s'unir à aucune femme. Portia et Nérissa s'engagent à rester fidèles à leurs maris, à condition que ceux-ci conservent les anneaux qu'elles leur ont donnés. Dans les trois cas, les personnages sympathiques sont à un doigt de leur perte, puis ils se sauvent. Portia prend à la lettre la condition établie par Shylock et la démontre irréalisable. Bassanio, grâce à son mépris des apparences, choisit le coffret de plomb. Bassanio et Gratiano se dessaisissent de leurs anneaux, mais les jeunes gens inconnus à qui ils les donnent se trouvent être Portia et Nérissa déguisées. Ils gagnent donc, comme Antonio, sur deux tableaux à la fois. Chacun de ces paris se rattache à un type folklorique connu. Ils se sont groupés dans l'imagination de Shakespeare en vertu d'une sorte d'association par ressemblance.

Ainsi s'est créé aussi le paysage légendaire dans l'*Alceste* d'Euripide. Admète est sauvé de la mort par sa femme qui se substitue à lui ; puis Alceste déjà livrée à Thanatos est reconquise et ramenée par Héraclès. Pour la seconde fois, Thanatos est frustré. Le prologue de la pièce est dit par Apollon qui compatit à la peine d'Admète mais qui ne peut rien pour l'aider. Or, Apollon, a dû servir pendant une « grande année » chez Admète parce qu'il s'est vengé des Cyclopes lesquels, sur l'ordre de Zeus, avaient tué Asclépios coupable d'avoir ressuscité un mort. Un thème occupe la scène : l'homme faisant violence à la mort. Il est traité deux fois dans la tragédie, avec des tonalités absolument diffé-

rentes : d'abord, dévouement et substitution d'Alceste ; ensuite, lutte victorieuse d'Héraclès. Il est indiqué une troisième fois par Apollon qui rappelle, dès les premiers vers de la pièce, comment Zeus a chargé les Cyclopes de forger la foudre qui devait tuer Asclépios. Tous les auditeurs savaient pourquoi était mort le Guérisseur, usurpateur des droits de Zeus. Et beaucoup se souvenaient aussi qu'Apollon avait enlevé Asclépios vivant du sein de Coronis déjà morte et livrée au bûcher. Dans la *III^e Pythique*, qui est probablement de 476, Pindare raconte pour Hiéron de Syracuse la légende de Coronis, très semblable à celle de Sémélé. La naissance miraculeuse d'Asclépios est un quatrième empiètement sur les droits de la mort. Je n'oublie pas que je le trouve, non dans la tragédie, mais dans le mythe, lequel est comme le halo de la tragédie, puisque le public, écoutant la tragédie, pense au mythe. Cela explique la présence d'Apollon au prologue : complètement inutile à la marche de l'action, elle annonce l'idée dominante de la pièce ; la mort est redoutable et les dieux mêmes risquent à vouloir la braver.

Les groupements par similitude ont joué dans la synthèse légendaire un rôle bien plus grand que dans la composition des œuvres personnelles. Un poète craint de se répéter ; de la matière que lui offrent des associations involontaires, il garde seulement ce qui sert son propos. Une œuvre collective est moins bien défendue contre l'automatisme psychologique. L'imagination des Grecs, prenant comme fil conducteur la vie d'un homme, attribuera volontiers à cet homme, parce qu'il a fait tel acte, un autre acte semblable au premier. C'est ainsi que s'est constituée

la série des travaux d'Héraclès, celle des travaux d'Ulysse. Bien des hauts faits anonymes ont été attirés vers ces figures illustres et inscrits dans leur biographie. Du même fond, Hérodote attribue à Crésus des choses qui, si elles se sont passées, ont eu lieu, non sous Crésus, mais sous son père Alyatte, dont le nom et la personne étaient peu connus en Grèce : par exemple les voyages à Sardes de Solon et d'Alcméon ancêtre de Périclès.

Toutefois, il est rare que les épisodes autour d'un héros se soient simplement juxtaposés. Le fil conducteur est généralement mieux dissimulé. Dans le cycle de Dionysos figure plusieurs fois l'histoire d'une personne lacérée soit par des hommes ou des femmes, soit par des animaux : Penthée, Orphée, Alcméon, Zagreus lui-même. Ces épisodes sont des variantes d'un mythe unique qui, très bref à l'origine et réduit à un seul acte, se serait ensuite distribué en une série de récits. Dans chacun d'eux, la mort par déchirement est expliquée par des motifs particuliers. L'analogie joue son rôle ici comme dans le mythe d'Héraclès, mais, tandis qu'on attribue à l'unique Héraclès des aventures variées à signification identique, dans le cycle de Dionysos on attribue à des personnes différentes une fin identique, la mort par lacération. Et l'invention romanesque arrive à forger une ou plusieurs justifications suffisantes, différentes selon les cas, de ce dénouement unique, dont personne ne comprenait plus la signification véritable.

Dans d'autres complexes, les épisodes se sont liés en vertu d'une exigence logique. Par exemple dans la légende des Atrides. Homère connaît le meurtre d'Agamemnon par Égisthe, celui d'Égisthe par

Oreste. Égisthe une fois mort, Oreste rétabli, les choses sont rentrées dans l'ordre et le poète ne pose plus d'autre question. Ceux des siècles suivants ont voulu en savoir davantage. Pourquoi Égisthe et Clytemnestre en voulaient-ils à Agamemnon ? C'est que Clytemnestre avait sa fille à venger, Égisthe ses frères. Mais ces frères eux-mêmes étaient les victimes d'une autre vengeance. D'autre part, qu'est devenu Oreste, une fois son crime accompli ? La légende s'est ainsi développée en ligne droite, chaque meurtre expliqué par le précédent. Lorsqu'Eschyle écrit *Les Euménides*, il substitue une logique nouvelle, celle d'un arbitrage accepté, à l'ancienne logique des vengeances résultant les unes des autres. Il arrête un développement légendaire qui, à chaque anneau de la chaîne, justifiait le mal par le mal.

Très différemment, le mythe d'Œdipe s'est constitué au confluent d'épisodes dont la structure fabuleuse est différente, mais dont le sens primitif est identique. Ils illustrent tous une idée unique : la prise de possession de la terre et sa conquête violente. Ils se sont conservés non en se juxtaposant simplement comme les hauts faits d'Héraclès, mais en se subordonnant à une synthèse romanesque d'une étonnante complication. Or il est difficile d'organiser en une succession des éléments mythiques et de les soumettre à la durée. Il y a dans la geste thébaine des invraisemblances énormes qui résultent du fait que des thèmes primitivement indépendants et qui se doublent réciproquement y apparaissent conditionnés les uns par les autres. Dans la légende des Atrides, au contraire, les événements se sont attirés mutuellement en vertu d'un besoin interne de justi-

fication, de telle sorte qu'elle a gagné en cohésion et en logique à mesure qu'elle croissait en étendue.

* * *

Les histoires relatives aux héros offrent une matière excellente pour étudier les procédés de la synthèse légendaire. Après les *Hymnes homériques*, les poètes n'ajoutent plus rien d'essentiel à l'histoire des dieux. Mais, jusqu'à la fin du v^e siècle, les fables héroïques iront se modifiant, s'enchaînant les unes aux autres. Et, lorsque les légendes divines s'enrichissent aussi, c'est parce que les poètes imaginent de nouveaux rapports entre les dieux et les hommes, de nouvelles interventions divines dans la vie des mortels. La poésie religieuse du v^e siècle est tout entière consacrée aux héros. Ils dominent de grandes compositions dont les événements sont soumis à la durée et interprétés en fonction de la morale. Dans les trois derniers chapitres de ce livre, on étudiera quelques complexes légendaires pour lesquels les documents sont particulièrement riches et curieux.

* * *

Cela dit, essayons de nous représenter comment a pu se constituer une légende héroïque.

1. Il existe, quelque part en Grèce, une coutume à laquelle tout le monde se plie sans s'être demandé d'où elle vient. Elle a une efficacité immédiate que personne n'a jamais mise en doute.

2. Sans exactement tomber en désuétude, la coutume prend psychologiquement moins d'importance.

Ceux qui la pratiquent ont l'esprit assez libre pour se poser des questions à son sujet. Si elle comporte une mise en scène, ils veulent savoir le nom de la personne représentée ; s'il s'agit d'un simple geste rituel, ils se demandent qui l'a institué et pourquoi. Un nom est prononcé. En Grèce, un nom prononcé est une semence légendaire confiée à une bonne terre. Une histoire se forme, très courte, réduite à un seul épisode. La personne qui en est le centre est sommairement dessinée.

3. La même pratique, en des endroits différents, aura été hypostasiée sous des noms différents ; des variantes de l'histoire circulent. Pendant des siècles peut-être, il y aura rivalité entre les diverses personnalizations du rite, lequel, dans l'intervalle, peut avoir disparu. Dès que l'histoire est affranchie de sa racine rituelle, elle devient une matière poétique et son sort dépend du talent de celui qui l'élaborera. Les poèmes se répandent en Grèce et amènent le peuple à reconnaître que la personne divine qui leur a rendu tel ou tel service, qu'ils implorant pour telle ou telle raison est la même qui est implorée ou remerciée dans une autre région sous un nom plus ou moins altéré. Les noms les plus fréquemment répétés désignent maintenant des dieux, centres d'attraction qui appellent vers soi toutes les aventures semblables aux leurs, tout ce qu'on raconte des êtres dont la désignation peut être confondue avec la leur. D'autres personnes ont un pouvoir attractif plus faible. On leur attribue seulement des épisodes isolés, peut-être simplement parce que le nom qu'elles ont reçu dans une région diffère nettement de celui qu'elles ont reçu ailleurs. Les variantes mythiques, au lieu de se

confondre, restent ici discrètes. Comme elles sont géographiquement localisées, on pense qu'elles concernent, non des dieux, mais des êtres liés au sol, demeurant ou ayant demeuré dans la région où leur nom reste prononcé. Ces êtres ont un caractère, issu de la liturgie qui est le noyau de tout le développement. Chaque histoire, originairement identique à plusieurs autres, se différencie rapidement. Si les Grecs ne peuvent tolérer qu'une légende reste anonyme, ils n'admettent pas davantage que deux noms soient synonymes. Lorsqu'il y a deux personnes, il faut qu'elles aient fait des choses différentes. Les figures de second rang seront considérées comme des parèdres du dieu principal, ses amis, ses compagnons ou bien ses rivaux, et ils seront soumis à la condition humaine, supérieurs à elle seulement dans la mesure où l'élection divine leur donne un privilège. Parmi ces êtres, quelques-uns échappent à l'humanisation complète : ceux qui incarnent des croyances encore vivantes et qui, à cause de cela, ont gardé des traits archaïques, par exemple une nature semi-animale. Telles sont les Érinées, les Kères, les Sirènes, la Sphinx et d'autres monstres.

4. A un moment qu'il est impossible de connaître, même relativement au présent schéma, des cultes se sont établis en certains endroits, offerts à des personnes surhumaines nominalement désignées. Ils absorbent partiellement les rites qui, à une époque où les dieux n'étaient pas encore nommés, se célébraient dans des endroits naturels (le champ, le foyer, le bord de l'eau), sans aucun ministère sacerdotal et en l'honneur des *esprits* du blé, des arbres, de la pluie. C'est ici que dut agir, par un processus

psychologique dont tous les détails nous échappent, une influence de rites funéraires issus soit du culte des morts, soit, plus probablement, du culte de certains morts que leur grandeur terrestre prédestinait à une élévation posthume. Une révérence envers les morts — révérence tout aristocratique — est attestée avant Homère par les jeux pour Patrocle. La peur des morts est attestée, non directement, mais par la fable des Sirènes dont l'*Odyssée* donne une image si bien rationalisée que jamais, à l'aide de ce seul passage, on n'aurait pu découvrir leur origine *psychique* (1) ; transfiguration qui suppose une très longue utilisation préalable d'un thème dépouillé de son contenu religieux et devenu purement littéraire. Dès le moment où des tombeaux ont été entourés de crainte et de vénération, des endroits où se célébraient des rites en décadence ont pu être pris pour des sépultures où gisait le dieu, l'*esprit* devenu un homme dans l'imagination populaire. A mesure que sa légende s'humanisait, la conviction allait se fortifiant que le lieu saint était bien la résidence d'un mort et le culte prenait un caractère funéraire plus net, — d'autant plus aisément qu'il y avait au point de départ une parenté entre la liturgie des *esprits* et celle des défunts : elles ne requièrent pas le ministère d'un prêtre et elles sont annuelles, les premières parce qu'elles sont liées au rythme des saisons, les secondes parce qu'elles se font à l'anniversaire réel ou fictif de la mort.

Si les héros sont primitivement des *petits dieux*, on s'est acquitté à leurs sanctuaires de rites parti-

(1) Cf. p. 58.

culiers, commandés par l'idée qu'on se faisait d'eux. Ces liturgies spéciales restent superposées aux rites funéraires célébrés autour du pseudo-tombeau. Pour les justifier, on invente des légendes. Le petit peuple voit dans le héros un grand mort ; les poètes, de plus en plus, voient en lui un grand vivant. Mais, en dernière analyse, les œuvres des poètes renforcent la croyance populaire en humanisant à fond l'ancien dieu, en lui ôtant jusqu'aux dernières traces de son caractère d'*esprit* pour lui donner en échange la précision d'un personnage historique. Dès que le culte concerne non plus une divinité mineure, mais un homme exemplaire, son caractère magique s'atténue, son caractère moral s'affirme. Lorsqu'une aristocratie se forme, elle prétend remonter aux héros. Les traditions des clans s'ajoutent aux éléments religieux déjà altérés par les poètes qui les exploitent comme des thèmes romanesques.

5. Le sanctuaire lui-même devient générateur de légendes.

a) Les desservants racontent à leur clientèle des épisodes relatifs aux lieux où ils travaillent. Cela explique qu'un mythe puisse être géographiquement écartelé, chacun de ses actes étant référé à un endroit différent. Le charlatanisme joue son rôle. Énée avait presque autant de sépultures qu'Homère. Pour authentifier un tombeau improbable, on attribue au héros des voyages au loin ; pour expliquer au contraire l'absence de sépulture, on raconte que le héros a été enlevé vivant (1). Les prêtres exhibent

(1) F. Pfister, *Der Reliquienkult*, p. 106-278 retrouve les mêmes thèmes dans les *Vies des saints* ; il compare les voyages

des reliques : l'œuf de Lédæ, la peau de Marsyas écorché, le sceptre de Pélops, la toison du bélier d'or. Plusieurs sont d'anciens fétiches ou des objets d'adoration déçus au rang de souvenir d'un grand homme. Parfois la relique est née de la légende ; ailleurs des légendes ont pu naître de l'ostension des reliques. Le clergé n'a joué aucun rôle dans la synthèse légendaire, mais il a dû mettre en circulation beaucoup de fables et peut-être même en fabriquer quelques-unes.

b) Les temples sont tôt ornés de sculptures et de peintures. Ces représentations, mal comprises et mal interprétées, font naître des mythes parasites qui s'ajoutent aux autres ou s'y substituent.

c) Les rites dont le sanctuaire est le centre sont bizarres et difficiles à comprendre parce qu'ils sont antérieurs aux personnes divines qu'ils prétendent honorer. Il faut les mettre d'accord avec le contexte religieux auxquels ils se sont intégrés. Les légendes étiologiques pullulent. Beaucoup d'entre elles ne sortent pas du milieu sacerdotal où les géographes iront les recueillir. Quelques-unes auront la chance d'être élues par un poète.

6. Homère et Hésiode, que les Grecs considéraient comme leurs théologiens, ont probablement trouvé une matière légendaire riche mais encore très fragmentaire. Tout ce qui, dans la *Théogonie* et dans *Les Travaux*, est unité et synthèse, porte la marque personnelle d'Hésiode ; dès qu'on regarde les matériaux de près, on les trouve disparates, attestant des

de saint Jacques en Espagne aux pérégrinations d'Enée, l'assomption de la Vierge à l'enlèvement d'Alcmène, etc.

traditions incompatibles entre elles et pleines de contradictions internes. Aucun poète grec n'en offre du reste de plus nombreuses et de plus intéressantes. Chez Homère au contraire, on lit de longs développements qui embrassent toute la vie d'un héros, et, certes, ils ne sont pas racontés ici pour la première fois. Mais la substance mythique en est pauvre. Les *Hymnes homériques* représentent les dieux tels qu'on les voit des temples. Les auteurs de ces poèmes cherchent avant tout à expliquer des rites ; les légendes étologiques sont du reste mises bout à bout avec assez d'art pour former des histoires suivies dont plusieurs sont charmantes. Au fil du récit qui parle des dieux sur le ton du roman, on reconnaît au passage des mythes anciens, d'autant plus énigmatiques que l'auteur les insère avec plus d'assurance dans un contexte religieux qui leur est foncièrement hétérogène. Quant à la mythopée des mystères, elle nous échappe. Le peu qu'on en sait donne à penser que les liturgies ésotériques étaient mises en relation avec des légendes d'origine scolastique dont la synthèse est tardive et dont les éléments, parfois très archaïques, se retrouvent ailleurs.

7. Les préoccupations morales agissent sur les mythes et les modifient. On n'admet point que le malheur soit gratuit. Le crime pas davantage. Lorsqu'on se trouve en face d'un être souffrant ou criminel, on imagine une faute dont cette souffrance soit le châtement, un crime antérieur dont celui-ci soit la vengeance. A mesure que s'affine la notion de responsabilité individuelle, les légendes se construisent comme un enchaînement d'actes et de sanctions. Dès lors, les relations entre les dieux et les hommes

prennent un sens nouveau. Chez Homère, les dieux choisissent leurs amis mortels par caprice pur. Ce sont les commentateurs qui ont découvert pourquoi Athéna soutient les Grecs, Apollon les Troyens ; le poète n'en sait rien du tout et n'éprouve aucun besoin de le savoir. Dans l'*Iliade*, les hommes sont comme des marionnettes entre les mains des dieux qui les trompent, les abusent et prolongent par leur jeu cruel une guerre que les deux partenaires voudraient faire cesser. Il suffit de lire le poème pour voir combien le polythéisme totalement accepté donne du monde une image satisfaisante. Si la terre est un champ clos où s'affrontent simplement des volontés arbitraires et rivales, à peu près égales en puissance, le problème du mal n'existe pas. Il a été posé par les poètes qui ont sublimé Zeus et qui, du dieu homérique que l'on trompe et que l'on endort comme on veut, ont fait un dieu omniscient, sage et juste. Au surplus, les philosophes sauront garder le bénéfice du polythéisme en enseignant que la matière chaotique, inorganisée, préexiste aux dieux, ce qui permet, en situant le mal dans la matière, de le concilier avec leur théodicée. Dieu est source, non d'être, mais d'ordre et de mouvement. — Les choses sont un peu différentes dans l'*Odyssee*. Athéna prétend aider Ulysse parce que sa cause est bonne et non pas en vertu d'une prédilection gratuite. Réciproquement, les hommes invoquent les dieux pour les prier de venir au secours de la justice. Ainsi fait Pindare qui, pour justifier le malheur dans des cas où n'apparaît nulle faute, suppose chez la victime le crime de démesure : l'homme a voulu s'égalier aux dieux. L'auteur de l'*Odyssee* explique ainsi la mort d'Ajax.

Mais, si l'homme est puni pour démesure, c'est que le dieu est jaloux de son autorité. Il prend ombrage aussi d'une réussite trop éclatante, même si nulle jactance ne l'accompagne. Peut-on imaginer un homme plus parfaitement chevaleresque que Crésus, plus respectueux des privilèges divins et cependant plus lourdement accablé que lui ? « La divinité est chose envieuse et brouillonne », répond Hérodote. De même Sophocle montre Œdipe non puni, mais frappé, comme un arbre peut l'être par le tonnerre. Eschyle fait abstraction de Némésis et situe dans le plan du bien et du mal les rapports entre les dieux et les hommes. Chez Euripide, le héros l'emporte décidément sur les dieux ; c'est lui qui parle de justice, de générosité, de bonté. La divinité, en face de lui, représente des forces mystérieuses auxquelles il est dangereux de s'attaquer : Hippolyte périra pour avoir bravé Aphrodite et Phèdre également, toute innocente qu'elle est ; Penthée périra pour avoir bravé Dionysos. Ou bien encore elle est une puissance invisible dont le caprice détruit le bonheur humain (Héra dans *La Folie d'Héraclès*) ; les hommes peuvent s'estimer bien heureux si un revirement tardif sauve ce qui peut être encore sauvé (rôle d'Apollon dans *Ion*, d'Artémis dans les deux *Iphigénie*). Après la critique euripidéenne, les dieux devront bien obéir aux lois que leur dictent les héros et, pour concilier la morale avec les traditions, on expliquera symboliquement les légendes. Quand ce sera fait, les héros ne seront plus de fraîches et chaudes figures vivantes, mais des abstractions ; et l'exégèse philosophique s'emparera des mythes.

8. La tragédie se prête aussi bien que l'épopée et

mieux que le lyrisme à l'exposition d'un mythe. Mais, chaque fois qu'elle s'est emparée d'une légende, elle la laisse marquée de son esthétique propre. Les tragiques trouvent les traditions organisées en ensembles biographiques à l'intérieur desquels un héros est souvent impliqué dans plusieurs légendes différentes. Ils ne traitent jamais qu'un seul épisode à la fois, évitant toute allusion qui permette de se représenter le héros à un autre moment de sa carrière. Un lecteur non prévenu ne devinerait pas que l'Oreste meurtrier de sa mère dans *Électre* et l'Oreste amoureux d'Hermione dans *Andromaque* sont une seule et même personne ; que le Créon qui se conduit comme un tyran à la fois faible et brutal dans *Antigone*, dans *Œdipe à Colone*, est le prince grave et pondéré d'*Œdipe-Roi*. L'art classique n'admettant pas de dispartate en matière légendaire, l'intérêt biographique est soigneusement exclu d'une tragédie. Sophocle, à notre connaissance, n'a jamais rompu avec ce principe qui deviendra plus tard l'unité d'action. Une tragédie est pour lui un système fermé : *Électre* se termine par la mort de Clytemnestre et d'Égisthe sans que les Furies poursuivent Oreste vainqueur, parce que l'apparition des Furies pose une nouvelle question, ouvre un nouveau débat. Mais Eschyle et Euripide s'intéressent moins à un acte qu'à ses conséquences. La composition trilogique leur permet de concilier leur poétique avec leur conception de la destinée. Elle sert si bien l'éthique et l'esthétique d'Eschyle qu'on peut penser qu'elle a été inventée par lui. Euripide vieux revient à la trilogie liée, moins cependant pour y inclure, comme Eschyle, une thèse, une antithèse et une réconcilia-

tion que pour y développer un grand ensemble légendaire. En une seule journée théâtrale où l'on joue *Alexandre*, *Palamède*, *Les Troyennes*, il groupe des événements qui vont depuis le moment où Paris, jadis exposé sur l'Ida, reprend sa place dans la famille de Priam, jusqu'au sac de Troie et au partage des captives. L'appareil de prise de vues est placé d'abord à Troie, puis dans le camp grec, puis sur le rivage où les vainqueurs ont groupé leur butin. La trilogie thébaine commence en Élide où Laïos devient amoureux de Chrysis, fille du roi Pélopie ; elle se termine par l'évocation du culte que l'Attique rendra à Œdipe survivant au désastre de ses fils ; elle s'étend sur trois générations. Ainsi, les légendes se réorganisent dans le cadre biographique à condition que les événements acceptent de compter désormais, non par leur teneur, mais par leur incidence sur une destinée. Le passage des fables à travers le drame les a enrichies de péripéties nouvelles, a mis la menace au cœur de l'espérance, rapproché la catastrophe de la victoire, l'apothéose de la catastrophe. Une version homérique est composée pour des auditeurs curieux ; une version euripidienne apporte des émotions à des spectateurs haletants. — Les mythographes puisent à pleines mains dans les tragédies ; les légendes, telles qu'ils les racontent d'après elles, abondent en coups de théâtre qu'il faut écarter si l'on veut redécouvrir le tissu primitif. Et les poètes qui, pendant les siècles suivants, reprennent les mêmes sujets, échappent difficilement à l'autorité des versions dramatiques de l'âge classique. Développant les éléments sentimentaux qu'elles contiennent, ils composent un monde où les bons luttent contre

les méchants, où la vertu est récompensée, où le vice est puni. Le temps est passé où de beaux contes naissaient encore ; on n'écrit plus que des romans dans l'alliage desquels on distingue encore quelques parcelles authentiquement religieuses, parfois étonnamment anciennes. Telles sont *Les Métamorphoses* d'Ovide, déclamatoires et surchargées d'ornements, mais pleines de détails archaïques que le poète a conservés parce que, fort heureusement, il ne les comprenait plus.

CHAPITRE VI

ŒDIPE

Les épopées relatives aux héros thébains sont perdues et l'on ne connaît guère l'histoire d'Œdipe que par les tragédies du v^e siècle. Ce qu'en dit Homère, les rares fragments conservés de *La Thébàïde* et de *L'Œdipodie*, quelques renseignements de mythographes, tout cela permet à peine d'entrevoir ce que fut la légende avant qu'Eschyle la traitât. Et cependant il en est peu où les éléments mythiques se distinguent plus nettement.

Curieuse histoire où les thèmes se sont superposés les uns aux autres comme si, à mesure que l'un d'eux cessait d'être valable, on avait voulu le remplacer par un autre qu'on pût encore comprendre et admettre. Si bien que le dernier donné est peut-être aussi le dernier inventé et, sous le plus ancien que l'on découvre, il y a encore place pour un long passé hypothétique. Voyons l'une après l'autre les raisons pour lesquelles Œdipe devient roi.

1. *L'exposition*

Œdipe enfant est exposé. Pourquoi ? Parce qu'Apollon interdit à Laïos et Jocaste de faire souche

(Eschyle, Euripide) ou parce qu'il maudit leur postérité (Sophocle). Ce motif a été inventé après coup, de même que les raisons qui poussent Acrisios à exposer dans un coffre son petit-fils Persée. Dans les légendes de tous les peuples se trouve le thème de l'enfant persécuté qui survit à la persécution et qui se trouve habilité par elle aux plus hautes destinées. Dans les œuvres tardives, l'aspect sentimental du mythe occupe le premier plan, mais on est frappé par la richesse des éléments archaïques dès que l'on compare les histoires entre elles.

Elles sont nombreuses. Sargon, Moïse, Gilgamesh, Sémiramis, Dionysos, Atalante, Téléphe, Persée enfants ont été exposés. De Cyrus, on le racontait moins de quatre-vingts ans après sa mort, ce qui prouve quelles correspondances il y avait entre la vie d'un parvenu heureux et ce thème folklorique qui s'inséra aussi dans les enfances de Romulus et dans celles de Ptolémée Soter. Le nouveau-né est parfois mis dans un coffre qui, fermé, est jeté à la mer ; ou bien il est porté sur une montagne où il est souvent sauvé et nourri par des animaux sauvages miraculeusement adoucis à sa vue. Une fois grand, il devient un conquérant, un fondateur de cités, et il prend sa revanche sur ses persécuteurs.

Glutz et Frazer ont vu dans la légende de l'enfant exposé le souvenir d'une ordalie primitive et singulièrement d'une ordalie de légitimation. Je doute qu'un mythe aussi répandu puisse venir d'une épreuve judiciaire d'un intérêt aussi restreint. Je crois qu'il transcrit des rites d'initiation : retraite en montagne, plongeon rituel, mort simulée avec inhumation dans un coffre d'où l'initié ressuscite avec

une personnalité enrichie et parfois même un nom nouveau (1). Lorsque ces rites eurent cessé d'être compris, on y vit les épisodes romanesques d'une persécution exercée par le père ou les oncles de la mère. Et comme on n'aime guère la méchanceté gratuite, on supposa que les persécuteurs étaient mus par la crainte d'un oracle.

Voilà les éléments communs à toutes les légendes d'enfants exposés. Mais le dictionnaire mythique de la Grèce ne contient pas de synonymes. Chacune de ces histoires a une signification générale et, de plus, un sens très particulier. Celle d'Œdipe se différencie nettement des autres : il est, avec Atalante, le seul enfant exposé par son propre père (les autres sont généralement les enfants d'un dieu, c'est-à-dire des bâtards). De plus, il s'appelle le *Pied-Enflé*. Ne suffirait-il pas, pour être condamné, qu'il fût né contrefait ?

Aucune tradition ancienne ne dit qu'il fut exposé parce qu'il était infirme. Le sobriquet qui lui sert de nom vient, dit-on, de ce qu'il fut mis sur le Cithéron les talons percés et traversés d'une tige acérée. Détail absurde en soi (à quoi bon immobiliser un nouveau-né ?) qui peut servir uniquement à une reconnaissance par la cicatrice, comme celle d'Ulysse par Euryclée. Selon d'autres versions, Œdipe est exposé sur la mer, dans un coffre qui l'amène vivant soit à Corinthe, soit à Sicyone. Dans ce cas, le nom n'est plus explicable par une lésion postérieure à la

(1) Le coffre est chargé d'autres significations encore. C'est du coffre ou de la ciste que l'on retire les objets sacrés pour l'ostension rituelle. L'enfant sort du coffre comme pour une épiphanie.

naissance ; nous ignorons malheureusement comment les poètes qui montraient Œdipe exposé sur l'eau justifiaient son nom de *Pied-Enflé*. Toutefois, la coexistence des deux versions prouve que le nom est indépendant de l'exposition sur le Cithéron.

D'autre part, le grand-père d'Œdipe, personnage sans légende, simple anneau dans la généalogie thébaine, s'appelle *Labdakos*, le boiteux.

Or, les Grecs et les Romains ont toujours considéré les nouveau-nés anormaux comme une preuve et un symptôme de la colère d'un dieu, lequel fait avorter les fruits de la terre et naître morts ou contrefaits les enfants des hommes et des animaux. Des stérilités de ce genre sont le Fléau par excellence ; leur seul signe positif est l'apparition d'enfants difformes. Ces enfants étaient exposés par ordre de l'État, alors que les cités antiques, en toutes les autres circonstances, ont toujours laissé le père libre de disposer à son gré de sa géniture. En Grèce, ils étaient portés dans des endroits déserts et jetés dans des trous ; à Rome, ils étaient enfermés dans un coffre et jetés à l'eau ; jamais tués ni enterrés. Ils n'étaient pas tués parce que les anciens détestent verser le sang et préférèrent voir le condamné périr par la force des circonstances ou se donner une mort qui puisse paraître volontaire : Antigone, emmurée vive, se pend ; Socrate boit la ciguë. Les nouveau-nés maléfiques n'étaient pas inhumés parce que tout être confié à la Terre peut renaître et qu'elle est la mère des Monstres. Ils étaient expulsés en qualité de *pharmakoi*, de « porteurs de fautes ». Les êtres chargés du péché collectif d'une communauté sont généralement chassés à coups de pierres et ils peuvent

échapper à la lapidation par la fuite. Ce qu'on leur demande essentiellement c'est de ne jamais revenir.

Les anormaux maléfiques ont été excommuniés à Rome jusqu'à la fin de la République, dans Athènes en tout cas jusqu'au iv^e siècle avant J.-C. A Sparte, la coutume fut pratiquée plus longtemps, car Plutarque, qui la fait remonter à Lycurgue — elle était bien plus ancienne encore —, voit en elle une particularité lacédémonienne (1). Quant à Thèbes, patrie d'Œdipe, elle semble avoir restreint les expositions d'enfants avant toutes les autres cités grecques : un rite qui se désagrège se transforme aisément en légende.

Je vois dans les enfances d'Œdipe une personnalisation telle que les Grecs les aiment des vieux procédés par lesquels on se débarrassait des infirmes. Leur sort était réglé, non par leur famille, mais par un conseil des anciens (Sparte) ou de voisins (Rome) représentant la communauté intéressée. Œdipe est exposé en qualité de *bouc émissaire* par un père qui s'appelle *Laïos* c'est-à-dire *Publius*, le (représentant) *du peuple*. L'oracle d'Apollon est entré tard dans la légende, lorsque l'infirmité d'Œdipe a été oubliée. Reste à expliquer pourquoi elle l'a été.

L'exposition dans la montagne ou sur l'eau est un thème légendaire qui sert de préface à une carrière conquérante. L'enfant sauvé par miracle est promis

(1) Il ne la comprend plus et en donne une explication rationalisée, comme si Lycurgue avait obéi à un souci d'eugénique en ordonnant de sacrifier les enfants mal venus. Ce tableau du « conseil de revision » spartiate a passé dans tous les traités d'histoire grecque. Il y a peu de chances qu'il en soit éliminé de sitôt.

à une haute destinée à partir du moment où il est sorti du coffre, descendu de cette montagne qui, parmi les Nymphes et les Centaures, nourrit des Dionysos, des Achille, des Jason. L'infirmes Œdipe reçoit en partage le sort de Persée, de Télèphe, de Sémiramis, de tous ses frères persécutés. Toutefois, sa victoire apparaîtra toujours comme une sorte de malédiction. L'*Iliade* le fait mourir à Thèbes de mort violente et mentionne des jeux funéraires célébrés en son honneur, c'est-à-dire qu'il régnait encore au moment où il succomba. Une vie agitée, coupée de difficultés et de maux, mais finalement glorieuse, comment l'attribuer à un infirme ? La poésie grecque ne peut admettre ni la maladie, ni la mort naturelle. Héphaïstos s'est blessé dans la chute qu'il a faite en tombant du ciel. Philoctète est mordu au pied par un serpent d'origine mystérieuse. Les hommes et les femmes qui meurent subitement sont frappés par les flèches d'Apollon et d'Artémis (1). L'image d'un Œdipe boiteux était déplaisante ; on l'effaça en transportant au grand-père le souvenir de l'infirmité et, pour expliquer la menace sur le nouveau-né, on inventa la malédiction d'Apollon. Celle-ci resta longtemps gratuite ; puis on voulut que le dieu eût condamné la race des Labdacides parce que Laïos, épris de Chryssipe, avait introduit en Grèce l'amour des jeunes

(1) Il n'y a rien, au début de l'*Iliade*, que des morts foudroyantes qui constituent un Fléau (*loimos*) par leur nombre. Les critiques alexandrins ont vu dans le Fléau une maladie, une peste, ce qui a été répété par les modernes, erreur d'autant plus étrange qu'il est question dix fois dans l'*Iliade* et dans l'*Odyssée* de ceux qu'Apollon et Artémis atteignent de leurs « douces flèches », celles de la mort subite.

gens. (Le divin amant d'Hyakinthos aurait dû être plus indulgent pour des péchés de ce genre.) On voit là comment des motifs nouveaux, admissibles, se substituent à ceux qui ont cessé d'être compris.

2. *Le meurtre du père*

L'histoire grecque n'a conservé aucun souvenir du temps où le roi vieillissant était obligé d'accepter un combat singulier avec celui qui, victorieux, devenait son successeur. La légende en a gardé quelques traces, mais elle combine le vieux principe de la succession par meurtre avec le principe nouveau de l'hérédité de telle sorte que le conflit entre le Vieux et le Jeune Roi devient un conflit entre deux générations. Cela explique que, dans un pays où le parricide était le plus grand des crimes, on ait raconté tant d'histoires où le Fils apparaît hostile à son Père. Toutefois, le thème est rarement resté pur, excepté dans le mythe d'Ouranos mutilé par Cronos, de Cronos séquestré par Zeus. Dès qu'il est question de personnages humains, l'histoire est adoucie afin de paraître plus acceptable.

Tantôt le père abandonne volontairement la royauté, abdique en faveur de son fils et vit dans la retraite, en un coin du palais ou bien à la campagne ; c'est ainsi qu'Admète et Ulysse ont succédé à Phérés, à Laërte encore vivants. Toute trace d'une lutte entre l'ancien et le nouveau roi est effacée de ces légendes ; on y distingue seulement l'incapacité du vieillard à régner. Ou bien le petit-fils tue son grand-père par mégarde, comme Persée tue Acrisios ; ou le fils tue son père sans le connaître, comme Œdipe

tue Laïos. Ou encore la conquête du royaume suit une joute dont l'enjeu est une jeune fille. Dans ce cas, le vainqueur l'emporte non sur son père, mais sur son futur beau-père. Ces versions superposent le souvenir de la succession par meurtre à celui d'épreuves qui habilitaient à la fois au mariage et à l'exercice du pouvoir. Enomaos, qui est ainsi dépossédé par Pélops, est représenté comme un vieux brigand contre lequel Pélops est en état de légitime défense ; dans certaines versions, il est tué par son gendre ; dans d'autres, il se tue de dépit (1). On lit ainsi, de détail en détail, le souci de rendre moins révoltant le conflit des générations. « Œdipe, dit l'*Odyssee*, dépouilla son père après l'avoir tué », indiquant ainsi que la lutte entre les deux hommes avait été sans merci. Chez les tragiques, ce n'est plus qu'une querelle de carrefour entre deux voyageurs qui se disputent le passage ; le plus vieux se fâche, heurte l'autre de son fouet ou de son bâton ; les hommes de sa suite s'acharnent contre l'inconnu solitaire qui riposte vigoureusement. Dans ce récit, la faute de Laïos est vénielle, celle d'Œdipe encore davantage. Cependant, Œdipe comme Pélops paiera de son bonheur sa conquête. La jouissance paisible n'est pas faite pour les parricides. Dès que la mise à mort du vieux roi cesse d'être un acte rituel, il faut l'expliquer et l'excuser par des raisons individuelles qui elles-mêmes, à mesure que la morale va s'affinant, paraissent de moins en moins satisfaisantes. Œdipe ne peut tuer son père que s'il ne le connaît pas puisque l'hérédité s'est substituée à la succession par meurtre. Mais,

(1) Cf. pp. 143 et 150.

dans ce cas, la mort de Laïos ne suffit plus à faire d'Œdipe un roi. Il devra d'abord avoir vaincu la Sphinx.

3. La victoire sur le monstre

La Sphinx est un de ces nombreux démons en qui les Grecs ont personnifié les âmes en peine, toujours en quête de sang et de plaisir sexuel. A la même famille appartiennent les Sirènes, les Kères, les Érinyes et les « démons écrasants », Éphialtès, Typhon. Chez les Latins, c'est Pan, Faune, Inuus, Incubus, qui jouent ce rôle. Ils résultent tous de deux déterminations superposées, la croyance aux *esprits* des morts et une réalité pathologique, l'*Alptraum*, le cauchemar du démon pesant. Les Grecs ont laissé à tous ces êtres des traces de leur origine *psychique* (notamment les ailes) après quoi ils les ont différenciés. Les Kères ont été rattachées à l'idée de destinée, les Érinyes à des notions morales. Les Sirènes seules ont gardé leur caractère érotique et sont devenues des tentatrices de l'heure méridienne, du moins dans les croyances populaires et dans les formes d'art qui en tiennent compte. Ailleurs, elles sont surtout des musiciennes. Toutes les âmes chantent et enchantent, fort dangereusement. Comme on ne pouvait guère indiquer cela plastiquement, sinon en leur mettant un instrument entre les mains, elles sont devenues citharèdes. Homère voit en elles d'harmonieuses enchanteresses, dont la prairie est jonchée d'ossements humains. Il est curieux que les Grecs aient presque toujours représenté ces êtres oppressants comme des démons femelles qui guettent les jeunes

hommes, et les Latins comme des démons mâles qui en veulent aux femmes. A l'origine il y avait certainement plusieurs Sphinx, mais au ^{ve} siècle on n'en connaît plus d'autre que celle qui hantait les routes de Béotie. Elle était considérée comme une *poélesse*, ce qu'il faut probablement prendre à la lettre. La Sphinx était non seulement une incube (1), mais aussi une musicienne, comme ses sœurs les Sirènes. Et c'est même pour cela qu'on lui a attribué une énigme en vers, thème étranger à sa légende primitive.

En effet, lorsqu'on imagine un démon à corps de lion, ce n'est pas pour qu'il demande à son antagoniste des preuves d'agilité intellectuelle. Dans la forme ancienne, populaire, du mythe, Œdipe triomphait certainement comme Ulysse de Circé, en s'unissant à la Sphinx, puis en la maîtrisant ; il échappait ainsi à la mort, fin normale pour les amants des *âmes*. Sa victoire pouvait être due à la force ou à l'intelligence si, comme Apollonius de Tyane avec l'empuse, il arrivait à faisse cesser un enchantement. Ce qui est sûr, c'est que sa victoire lui valait un prix. Les « démons écrasants », dès qu'on arrive à les dompter, se dessaisissent des talismans et des titres de propriété dont ils sont dépositaires. Ce que la Sphinx donnait à Œdipe, c'était, n'en doutons pas, le royaume thébain lui-même. Elle était une puissance chthonienne ; en la possédant, puis en la dominant, Œdipe avait reconquis son patrimoine. De cette version, il ne reste rien dans nos légendes, où le caractère érotique de la Sphinx, si net pour les peintres de vases,

(1) Cf. p. 58.

a été complètement effacé. Les poètes ont donc dû accorder à son vainqueur un titre de plus, celui de *devin de l'énigme*.

4. *L'énigme devinée*

Or, le thème de l'énigme vient d'un contexte tout différent. Le folklore de tous les peuples connaît cette sorte de pari que devient une question posée lorsqu'elle a un enjeu grave (souvent la mort) qui contraste curieusement avec la puérité de la chose. On connaît les énigmes d'Odin dans l'*Edda*, de Yuddhishtira dans le *Mahâbhârata*, les conséquences du choix des coffrets dans *Le Marchand de Venise*. Les Grecs ont adoré les devinettes, celles qui étaient un simple jeu et celles où l'échec comportait une sanction terrible. Homère vieux se tue pour n'avoir pas trouvé le mot qui rendrait intelligible une plaisanterie de marins. Homère et Hésiode, Mélampus et Calchas, Alexandre et les Gymnosophistes font assaut d'ingéniosité pour résoudre des problèmes. Les Grecs connaissent aussi l'histoire de la fiancée conquise par la solution d'une énigme. Cependant, on ne rencontre pas chez eux l'équivalent exact de l'histoire de Turandot, à moins que, dans le mythe d'Œdipe, on ne suppose la version suivante : Jocaste donnera sa main et son royaume à celui qui devinera l'énigme ; celui qui échouera mourra.

Nous avons de bonnes raisons de croire que ce schéma a dû exister. Ni Laïos, ni la Sphinx n'y jouent aucun rôle, ni le parricide, ni l'inceste. Jocaste dans *Œdipe-Roi* exerce avec son frère Créon sa part de souveraineté à côté d'Œdipe. Elle est de la race

des Spartes, des hommes nés des dents semées du Dragon. Créon, dont le nom signifie *Roi*, est un personnage sans consistance et sans légende. On l'imagine bien père d'une fille unique qu'il mariera à qui devinera le problème. Mais le thème de l'énigme a dû être modifié, comme tous les autres, pour s'articuler avec le reste de l'histoire; c'est pourquoi nous le trouvons lié à l'épisode de la Sphinx.

5. *L'union avec la mère*

Enfin, pour la cinquième fois, Œdipe se qualifie comme conquérant en épousant sa mère, c'est-à-dire en s'unissant à la Terre. Débarrassons-nous de toutes les idées reçues en psychanalyse classique au sujet du « complexe d'Œdipe ». L'union avec la mère répond peut-être, parfois, à un désir refoulé. Ce qui est sûr, c'est que, réalisée, rêvée, ou simplement déclarée, elle est une hiérogamie qui équivaut à une prise de possession du sol.

Dans son *Interprétation des Songes*, Artémidore d'Éphèse, qui vivait au II^e siècle de notre ère, consacre un long chapitre au rêve de l'union avec la mère. Le sujet, dit-il, a été très discuté parmi les interprètes des songes. Lui-même n'apporte jamais sa solution sans l'appuyer d'exemples dont aucun n'est emprunté à la littérature; tous sont des cas concrets dus à l'expérience de gens qui ont noté leurs rêves et qui en ont observé les conséquences. Ces pages d'Artémidore sont d'une rare inconvenance. Un résumé suffira.

« Il faut distinguer les cas d'après la façon dont l'union se fait. Si elle s'accomplit normalement avec

une mère vivante, cela signifie haine et rivalité à l'égard du père si celui-ci est bien portant et mort du père si celui-ci est malade (1). Le rêve d'union avec la mère est favorable, particulièrement pour les artisans, car leur industrie est nommée leur mère, ainsi que pour les hommes politiques et ceux qui aspirent au pouvoir, car la mère représente la patrie. De même que celui qui obéit aux lois d'Aphrodite possède une partenaire docile et heureuse, de même celui qui, ainsi, s'unit à sa mère, sera respecté et aimé de ses sujets. Lorsque le rêve rapproche une mère et un fils qui ne vivent pas ensemble, il promet le retour au voyageur éloigné, si la mère se trouve à la maison. Si elle n'y est pas, le rêveur ira la rejoindre. S'il est malade, le rêve signifie qu'il guérira, car la nature est notre mère commune.

« Rêver qu'on s'unit à sa mère morte est signe de mort, car la terre est appelée mère. Pour qui a un procès au sujet du sol, qui veut en acheter ou en cultiver, il est avantageux de rêver qu'il s'unit à sa mère, fût-elle morte. Le rêve ramènera le voyageur vers sa maison, mais il éloignera de la patrie celui qui y demeure, car, après un tel crime, un homme ne peut rester au foyer maternel ; il sera exilé ou s'en ira volontairement.

« Si l'union ne s'accomplit pas normalement, le rêve est présage de malheur. Si la mère est couchée sur le rêveur c'est signe de mort, car la terre couvre les morts.

(1) Je supplie les amateurs de psychanalyse classique de ne chercher ici nulle anticipation des axiomes freudiens : la logique d'Artémidore est purement rationaliste.

« S'unir à une déesse ou être l'objet des entreprises d'un dieu annonce la mort à un malade, mais est de bon augure pour un homme bien portant, à condition que le rêve lui donne du plaisir. S'unir avec Artémis, Athéna, Hestia, Rhéa, Héra ou Hécate annonce la mort même si le rêve est agréable, car ces déesses sont augustes.

« Un homme rêva qu'il battait sa mère ; il était potier et le rêve lui fut avantageux en faisant allusion à son habileté artisanale. »

Rêver qu'il s'unit à sa mère est donc, pour un homme qui aspire au pouvoir, une promesse de succès ou de mort, car le sein maternel est un symbole ambigu. Et le rêve du conquérant n'existe pas uniquement dans la Clef des songes. Périandre fut tyran de Corinthe au début du VI^e siècle ; il passait pour avoir été aimé de sa mère *Krateia* (l'Autorité), pour s'être uni à elle et *pour en avoir éprouvé du plaisir*. Le livre d'Artémidore montre que ceci n'est pas une addition romanesque, mais constitue la raison même du succès de Périandre : l'amant heureux est un maître auquel on obéit volontiers. Le vieil Hippias exilé d'Athènes depuis vingt ans amène à Marathon l'armée perse afin de se faire restaurer par elle, et il rêve qu'il dort avec sa mère, ce qui se vérifie, car il meurt bientôt après. L'oracle de Delphes, consulté par les fils de Tarquin et leur cousin Brutus, promet l'empire dans Rome à celui qui, le premier, donnera un baiser à sa mère. Brutus comprend et, dès son retour en Italie, baise la terre. Au moment de passer les Alpes pour combattre Pompée, César fait le même rêve qu'Hippias, ce qui remplit son entourage d'une juste espérance.

Néron, comme Périandre, réalise le rêve du conquérant : était-ce l'amour qui l'envoya dans le lit d'Agrippine ou bien l'ambition lui inspira-t-elle un acte dont le caractère magique était évident pour les anciens ? Platon considère que le propre du tyran est de réaliser pendant le jour les désirs que les autres hommes réalisent seulement en songe et qu'ils censurent à l'état de veille, par exemple dormir avec leur mère. Une très ancienne association d'idées ramène à la pensée de Platon les deux termes conjoints, mais cette fois dans l'ordre inverse. Pour Périandre, Hippias et les autres, on règne en épousant la mère ; pour Platon, on épouse la mère parce qu'on est un tyran (1).

Voilà l'inceste d'Œdipe ramené de la claire légende romanesque vers la zone d'ombre où s'élaborent les mythes, celle des rites magiques immédiatement efficaces. On voudrait savoir à quelle pratique, à quelle prise de possession pouvait correspondre le rêve du conquérant. Je crois que l'embrassement par lequel le naufragé salue la terre où il aborde n'est nullement un geste affectueux, mais l'esquisse d'une union. Cette union a du reste (comme le rêve du conquérant) un caractère réciproque, c'est-à-dire que celui qui saisit se livre du même coup et s'expose à un danger. Ce danger, impliqué dans l'histoire d'Hippias, Artémidore le traduit grossièrement en disant que le rêveur doit être couché sur sa mère et non elle sur lui. La Terre est une déesse terrible, à laquelle

(1) Sources : Diog. Laërce, 1, 96. — Hérod., VI, 107. — Tite-Live, I, 56. — Plut., *César*, 32. — Suét., *Néron*. 7. — Platon, *République* IX, p. 571.

on ne s'adresse point impunément. Les rites de la supplication donnent au suppliant des droits qui nous paraissent excessifs ; mais le suppliant, rien qu'en s'agenouillant ou en s'asseyant par terre, se mettait à la disposition d'une juridiction supérieure qui pouvait fort bien lui donner tort. Ce qui est sûr c'est que l'attitude des suppliants est la même que celle des condamnés que les exécuteurs livraient à la Terre comme les suppliants s'y livraient eux-mêmes.

Œdipe incestueux n'a donc aucun compte à rendre à la psychanalyse, mais simplement à la magie. Les Anciens sentaient encore ainsi, et ils l'ont honoré à Colone où Poseidon s'était uni à sa mère la Terre ; le premier cheval était né de la semence que le dieu endormi avait laissé couler sur le sol. Un sanctuaire d'Œdipe (non un tombeau) s'élevait près de la *Colline du Sperme* : la seule raison qui puisse expliquer en ce lieu la présence d'un culte d'Œdipe, c'est que, comme Poseidon, il avait osé la redoutable hiérogamie.

Un monstre, c'est-à-dire un être qui ne ressemble point à ses parents, naît de l'union entre Poseidon et la Terre. L'union d'Œdipe et de Jocaste, dans la légende ancienne, restait stérile. Ce sont les poètes de la geste thébaine qui ont fait descendre d'eux Étéocle et Polynice, cousant ainsi au vieux mythe un roman de chevalerie, celui des frères ennemis qui se disputent la possession de Thèbes. On saisit là l'influence des lignages qui prétendaient descendre de Polynice et qui pouvaient ainsi dater leur origine de Cadmus et de la race née des dents du dragon. Primitivement, les fils d'Œdipe ne sont point nés

de Jocaste, mais de sa seconde femme, Euryganeia. Ce personnage s'effacera bientôt ; au ve siècle il a disparu de la légende et les enfants sont ceux de la mère-épouse. Le fléau de stérilité décrit par Sophocle dans *Œdipe-Roi* appartient probablement au fond primitif, et il frappait d'abord les coupables involontaires, révélant ainsi le double crime du roi Œdipe.

Dans l'*Odyssee*, Jocaste se pend en apprenant de qui elle est la femme. S'offrait-elle aux dieux en victime expiatoire pour qu'ils écartent le Fléau ? Ou bien se tue-t-elle en déchaînant contre Œdipe des Érinyes efficaces ? Un suicide par vengeance, analogue à celui d'Ajax, n'est pas impossible, car le bref résumé de l'*Odyssee* implique, entre la mère et le fils, une hostilité qui a disparu des poèmes suivants.

*
* *

Au début du ve siècle, la légende des fils d'Œdipe est élaborée. Leur père les a maudits et ils se haïssent l'un l'autre. Dans *La Thébaine*, Œdipe maudit Polynice parce que celui-ci lui a offert du vin dans une coupe de Laïos, présentée sur la table d'argent de Cadmus : « Dès qu'il vit étalés devant lui les bijoux de son père, son cœur se remplit de colère. Contre ses deux fils il lança de terribles imprécations, auxquelles la divine Érinys ne fut point sourde. Ils ne purent jouir paisiblement de leur patrimoine, mais furent déchirés par la rivalité et la guerre. » La colère d'Œdipe vient certes d'autre chose que d'un souvenir maladroitement ravivé. La coupe de Cadmos était-elle un de ces vases enchantés où seuls peuvent boire ceux qui ont certaines qualités et

l'acte de Polynice non un hommage, mais une enquête à caractère injurieux ? Avec leur tendance habituelle à donner aux légendes un caractère abstrait et moral, les tragiques veulent que les frères, après la découverte du double crime, aient traité durement leur père et l'aient relégué au fond du palais. Eschyle et Euripide trouvent néanmoins la malédiction insensée ; Sophocle la recule jusqu'à la mort d'Œdipe et la justifie par l'hostilité qui entoure un vieillard épuisé. Au surplus, on retrouve ici le conflit des générations et la lutte pour la royauté tels qu'ils figurent sous une forme plus simple dans l'histoire de Laïos tué, dépouillé par Œdipe.

L'histoire des deux filles paraît s'être développée seulement dans la seconde moitié du ve siècle. Dans *Œdipe à Colone*, le père apparaît entre ses deux filles, la sérieuse Antigone, la vaillante Ismène, tous trois menacés par l'impiété de Polynice et d'Étéocle. Déjà dans *Œdipe-Roi*, où les quatre sont encore des enfants, on sent que le roi préfère ses filles à ses fils, sentiment exceptionnel dans l'antiquité. Or, tandis que la psychanalyse attachait grande importance à la légende d'Œdipe parricide et inceste, elle n'a tiré aucun parti de la fin de son histoire, où l'on voit éclater sa haine pour ses fils, son amour pour ses filles. Et cependant, ce dernier épisode est chargé d'un contenu subconscient plus riche que le meurtre du père. Car Œdipe tue son père sans savoir qui il est tandis qu'il hait ceux qu'il connaît pour ses fils. Et il préfère ses filles en connaissance de cause alors qu'il a épousé sa mère sans savoir qu'elle l'est ; des sentiments qu'ils peuvent avoir l'un pour l'autre, aucun poète ne dit rien. Représenter la mère éprise

de son fils, bouleversée par un sentiment qui la trouble et l'inquiète inexplicablement, c'est une idée qui pouvait venir à Hoffmannsthal, mais non à Eschyle.

Quant au vers fameux de Jocaste « *des hommes ont rêvé déjà qu'ils dormaient avec leur mère* », les psychanalystes ne l'ont pas pris dans le sens qu'il a dans la tragédie. Ils entendent : « Un homme qui désire sa propre mère ne s'avoue pas ce sentiment, lequel n'affleure point à la conscience, mais se libère par le rêve. » Une telle interprétation convient aux songes d'Io telle qu'elle les décrit dans *Prométhée*. « Sans répit, dit-elle, des images nocturnes visitaient ma chambre et me caressaient de conseils : « Très heureuse enfant, pourquoi rester si longtemps vierge ? « Celui qui veut t'épouser est le plus grand de tous. « Zeus, brûlé du trait du désir veut s'unir à toi. » Sous cette description d'un tour encore presque homérique (mais Homère aurait donné le nom et la figure d'une amie, déesse ou mortelle, à la conseillère mystérieuse), les psychanalystes reconnaîtront les visions d'une fille qui désire se marier, mais qui entend ne point déchoir. En revanche, ils n'ont rien à prendre dans la déclaration de Jocaste qui rappelle simplement le *rêve du conquérant*, l'hiérogamie à effet magique qui devient criminelle dès qu'elle est transposée dans la vie quotidienne. Le public athénien, en écoutant Jocaste, pensait à l'aventure d'Hippias qui avait rêvé qu'il couchait avec sa mère. Le songe promettait le pouvoir ou la mort, comme l'énigme de la Sphinx. A Hippias, il avait apporté la mort. Œdipe, dépassant la simple image, avait été jusqu'à la réalité qui, après lui avoir donné un

royaume, allait l'obliger à s'en dessaisir. Il est exact qu'il existe un « complexe d'Œdipe » (1). Mais, dès qu'on regarde les choses de près, on se refuse à dire avec Freud : « Le mythe du roi Œdipe qui tue son père et prend sa mère pour femme est une manifestation un peu modifiée du désir infantile contre lequel se dresse plus tard, pour le repousser, la barrière de l'inceste (2). » Le complexe d'Œdipe est constitué par un ensemble de thèmes tous relatifs à la prise violente du pouvoir. C'est le plus complet et le plus riche de tous les mythes politiques. Dans la légende ancienne, le conquérant gardait sa coûteuse conquête. Chez les tragiques, il y renonce dès qu'il sait de quel prix il a dû la payer. Entre Homère et Sophocle, tout un monde s'est renouvelé.

(1) « Suivons l'exemple de l'école de Zurich et appelons complexe tout groupe d'éléments représentatifs reliés ensemble et chargés d'affect. » Freud, *Cinq leçons sur la psychanalyse*, trad. fr. Paris, 1924, p. 73.

(2) *Ibid.*, p. 103.

CHAPITRE VII

HÉRACLÈS

Que signifie ce nom ? Autant qu'une étymologie savante, une étymologie populaire serait la bienvenue parce qu'elle nous donnerait des clartés, sinon sur la véritable origine du personnage, du moins sur l'idée que les Grecs s'en faisaient. Or, unanimement, et avec l'approbation des linguistes modernes, les Anciens ont vu dans Héraclès celui qui doit sa *gloire* à *Héra*, sa persécutrice, mais les rapports de Héra avec Héraclès, loin de rien expliquer, posent un problème de plus. Cependant — et plutôt que de partir, avec Usener, de la forme latine *Hercules* et de voir dans le nom un diminutif, le *Jeune Héros* —, on est ramené à l'opinion traditionnelle par la relation probable, et pour le moins étymologique, entre *Hērā* et *hērōs*. Commode point de départ. La légende d'Héraclès serait-elle une somme ? — celle de toutes les prouesses, de toutes les aventures que l'on prêtait ici et là au Héros du lieu, sans préciser davantage, de même que, dans les contes de nos pays, le victorieux s'appelle souvent, sans plus, le Prince ou le Jeune Homme. Admettons que chaque région ait eu son récit, attribué à un personnage mal individua-

lisé et que, peu à peu, on les ait groupés en leur donnant à tous le même homme pour centre. Assurément, on acceptera difficilement qu'à la racine d'un mythe si beau, si grave, si chargé de sens, il y ait eu une sorte de méprise. Et cependant, cette hypothèse expliquerait bien des choses.

Et, tout d'abord, l'insuccès de ceux qui ont cherché à isoler dans la légende un noyau primitif autour duquel le reste aurait proliféré. Wilamowitz, après Otfried Mueller, voyait en Héraclès l'idéal hypostasié de l'homme dorien, le héros-dieu d'un groupe ethnique composé de Thessaliens, de Béotiens et de Doriens, né de leur fantaisie et de leurs prières avant qu'ils eussent quitté leur patrie commune, l'est du Pinde. On ne croit plus guère aujourd'hui qu'un pur concept comme un idéal national soit capable de s'épanouir en un complexe légendaire. Et, si l'explication de Wilamowitz cadre avec une partie des faits, elle exige qu'on en laisse bien d'autres de côté. C'est de ces derniers que part Jane Harrison, pour qui l'Héraclès primitif est un démon de la végétation, dont la massue était d'abord une simple branche d'olivier, instrument, puis emblème de fertilité (1). Entre ces deux extrêmes se rangent vingt exégèses différentes, celle qui prend Héraclès pour un dieu solaire, celle qui le dérive d'un totem lion, celle qui le rapproche du Melkart phénicien, celle qui l'éclaire par le Samson hébreu, celle qui découvre dans ses aventures des traces de la lutte pour la conquête de l'immortalité, celle enfin qui les prend comme les

(1) *Themis*, 1912, p. 364 sqq. Miss Harrison a très bien vu que l'origine d'Héraclès n'est pas une, mais multiple.

épisodes d'une saga semi-historique dont le héros aurait fini par être béatifié (1). Aucune de ces hypothèses ne se lit sans profit ; toutes ont leur intérêt et l'on peut se demander si chacune ne contient pas, pourvu qu'on la restreigne à un moment de la légende, une parcelle de vérité — ce qui se comprendrait si cette vie était une suite d'épisodes hétérogènes provenant de sources mythiques et rituelles psychologiquement très distantes les unes des autres.

Il faut remarquer aussi que l'ensemble des prouesses d'Héraclès ne forme pas une biographie comme celle d'Édipe, de Thésée ou d'Agamemnon. Supposons que l'on attribue à un seul personnage ce qui arrive au Prince dans les différents contes de Perrault. Il épouserait successivement Cendrillon et Peau d'Ane, réveillerait la Belle au bois dormant et donnerait de l'esprit à la jolie sotte élue par Riquet à la Houpe.

(1) Beloch et Edouard Meyer ont vu dans Héraclès un ancien dieu béotien. Kaibel cherche dans l'Héraclès dactyle de l'Ida la racine de la légende. Nilsson partirait volontiers du culte thébain d'Héraclès-aux-Pommes, ce qui mettrait l'accent sur les thèmes d'immortalité, indiscutablement nombreux et importants dans la légende héracléenne. Friedlaender considère Héraclès comme un héros tiryinthien dont le nom aurait conquis la Méditerranée grâce à une geste rhodienne que les colons de cette île aurait emportée dans leur essaimage ; cette geste perdue aurait contenu *Les Travaux*. Foucart écrit (*Culte des héros*, p. 20) : « Pour se faire une idée d'Héraclès, il faut écarter les légendes merveilleuses inventées par les poètes... et tenir plus de compte des récits qu'a faits Pausanias de ses combats, heureux ou malheureux, des nombreux tombeaux qu'il signale dans maint endroit du Péloponnèse, de ses adversaires ou de ses partisans. A les lire, on a l'impression que cet Héraclès fut un chef de bande, entouré de ses compagnons dévoués, combattant d'une force incroyable... », etc. Evhémère ne parlerait pas autrement. L'histoire des religions progressera dans la mesure où elle appliquera une méthode qui soit exactement le contraire de celle que préconise Foucart.

C'est-à-dire qu'il recommencerait sans cesse la même aventure, la conquête d'une princesse. Mais aucune ne serait la bonne, puisqu'il lui faudrait aussitôt en entreprendre une autre. De même, dans la carrière d'Héraclès, nulle victoire n'est définitive. Pour Œdipe, la lutte contre la Sphinx termine une période et en commence une autre ; ainsi, pour Persée la lutte contre Méduse : ces prouesses ont le même sens et la même valeur constructive qu'un succès important au nœud d'une existence humaine. Dans la carrière d'Héraclès, n'importe quelle victoire peut se placer à n'importe quel moment — car aucune ne compte, aucune ne conditionne la suivante, aucune n'est capable de clore la série — et les mythographes ne se sont pas fait faute de modifier l'ordre des *Travaux*. Pas plus pour lui que pour les dieux, le jour présent ne naît de la veille, ne crée le lendemain. Chaque moment sort du néant et y retombe. Tel un Zeus, il a plus de quatre-vingts amantes, vingt ou vingt-cinq éromènes, soixante-cinq ou soixante-dix enfants. Plus que celle de Zeus, son essence nous échappe. Tantôt il naît à Thèbes et tantôt dans Argos. Le plus souvent, il est un géant, mais il est aussi un Dactyle, c'est-à-dire un Niebelung crétois et, certes, il était tout cela et bien d'autres choses encore.

Il est le seul héros reconnu par tous les Grecs : s'il a absorbé quantité de petites légendes locales, on s'explique que chaque cité, reconnaissant en lui une parcelle de ses traditions, ait accepté le reste par surcroît. Son culte varie d'ailleurs d'un endroit à l'autre autant que varie son image d'après les lieux et les poètes. En pays dorien, on le vénère comme un héros ; en pays ionien on l'adore comme

un dieu ; on jure par son nom dans Athènes et à Rome, mais non à Sparte ; souvent les femmes sont exclues des cérémonies en son honneur, mais à Thespies il a pour célébrant une prêtresse vierge qui lui est consacrée jusqu'à sa mort c'est-à-dire qu'elle est supposée être sa femme. A Antimacheia dans l'île de Cos, le prêtre qui lui offre le sacrifice annuel est habillé en femme et porte la mitre. A Phocis, il est appelé Misogyne, ce qui cadre assez mal avec sa légende, et son prêtre doit garder une chasteté rigoureuse aussi longtemps qu'il reste en fonctions. A Lindos dans l'île de Rhodes, on lui sacrifie un ou deux bœufs qu'on vient d'enlever à la charrue et qu'on immole au milieu d'imprécations (1). A Gadès, son rituel est tout sémitique : l'autel ne porte aucune image ; les prêtres vont pieds nus, vêtus de lin, la tête rasée et ils font vœu de chasteté ; aucun porc ne peut entrer dans l'enceinte. Et Josèphe raconte que le roi Hiram de Tyr, contemporain de Salomon,

(1) La légende étymologique est la suivante : Héraclès ayant débarqué dans l'île avec le jeune Hyllos son aimé eut faim et voulut acheter un bœuf à un paysan qui refusa le marché. Héraclès passa outre, détacha le bœuf, le tua et le mangea, au milieu des imprécations du paysan. Le héros s'amusa tellement de cette impuissante colère qu'il institua un sacrifice dont le paysan serait le prêtre et qu'il faudrait accompagner d'injures continuelles. On s'est souvent demandé quel est le sens du rituel lindien. Pour l'atteindre, il faudrait savoir à qui s'adressaient les imprécations des assistants. Si l'*aition* est l'exact parallèle de la liturgie elles doivent viser *celui qui tue* (Héraclès dans le conte, le prêtre dans le rite). Dans ce cas, nous nous trouvons devant un fait analogue à celui qui est attesté dans les Bouphonies attiques : ceux qui offrent le sacrifice se désolidarisent avec ostentation du prêtre qui, en tuant un animal, se charge d'une souillure : c'est peut-être le souvenir du temps où les sacrifices non sanglants ont été remplacés par des immolations dont le caractère effrayait le peuple.

fixa au mois de Peritios, qui vient après le solstice d'hiver, la cérémonie en l'honneur du Réveil d'Héraclès, ce qui fait du héros un dieu de la nature qui meurt et ressuscite chaque année, comme Adonis. Comment échapper à l'idée que ces rites, chacun très ancien, s'adressaient à l'origine à des entités différentes et qu'ils ont cristallisé tardivement autour d'un personnage unique, assez puissant pour absorber en soi dix, vingt héros dont la signification religieuse était restreinte et claire, mais qui n'étaient pas nés à l'existence légendaire ?

On ne recherchera donc pas ici ce qu'a pu être le noyau primitif d'un mythe qui, très probablement, est le résultat d'une compilation. Mais cette œuvre de synthèse, la mise en œuvre des éléments, leur subordination à une idée exceptionnellement profonde et féconde, est justement le chef-d'œuvre du génie grec dans l'ordre religieux. Pour en mesurer la grandeur, prenons comme point de départ une des images d'Héraclès qui a chance d'avoir été populaire. Elle est incluse dans un conte thessalien (1), celui des Cercopes.

Les Cercopes sont des nains à queue qui se moquent des humains et leur jouent des tours pendables. Leur mère leur recommande de se méfier de quelqu'un qui a le derrière noir ; mais les Cercopes se soucient peu des bons conseils. Un jour, ils voient sous un arbre un géant endormi qui a déposé ses armes à ses

(1) Aucun *maerchen* grec ne nous est parvenu comme tel. Nous connaissons la littérature des contes uniquement par des résumés, des allusions et ce qu'en ont conservé des « savants », Pline, Elien, qui dépouillent chaque anecdote de ses épisodes merveilleux et traitent le reste comme d'authentiques observations.

côtés. Ils veulent s'en emparer, mais le géant se réveille, empoigne ses agresseurs et les pend par les pieds à un joug qu'il met sur ses épaules. Puis il s'en va. Alors les Cercopes, la tête en bas, voient que leur vainqueur a les fesses aussi velues qu'une bête des bois, et, au lieu de se rappeler avec contrition les paroles de leur mère vénérable, ils s'amusent de la chose au point de faire éclater de rire le géant lui-même qui finit par les détacher et les laisser courir.

Il existe en grec plusieurs fables composées tout exprès pour justifier la vertu exorcisante du rire, telle qu'elle apparaît encore dans certaines liturgies. Lorsqu'on eut cessé de comprendre que le rire qui éclatait à un moment donné avait, en soi, une efficacité libératrice, on inventa des épisodes dont la gaieté rituelle fût une commémoration. L'histoire des Cercopes a probablement la même origine que celle de Baubo, cette vieille femme dont les plaisanteries et les gestes hardis eurent la vertu de dérider Déméter (1). C'est-à-dire que la mère avait dû conseiller à ses enfants : « Prenez garde au Cul-Noir, mais, s'il vous attrape et que vous le fassiez rire, vous obtiendrez de lui tout ce que vous voudrez. » Cela se raconta peut-être longtemps pour justifier quelque rite inconnu jusqu'au jour où l'aventure entra dans le cycle d'Héraclès. On la voit aussitôt se modifier pour s'articuler au reste de la légende. Sur un vase peint, Héraclès a enfermé dans des cages les Cercopes mi-lutins, mi-singes et les présente ainsi, pendus au joug que supportent ses épaules, à Eurysthée stupé-

(1) Cf. Salomon Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, t. IV, p. 109.

fait : voilà l'épisode incorporé aux *Travaux*. Des mythographes veulent qu'il ait capturé les Longues-Queues pour en faire cadeau à Omphale, c'est-à-dire que toute la fable s'est transportée, avec Omphale elle-même, de l'Æta en Lydie et les gnomes taquins sont devenus un trophée d'amoureux. Enfin, Diodore de Sicile écrit avec le plus grand sérieux que, le pays d'Éphèse étant infesté de Cercopes au point que les routes n'étaient plus sûres, Héraclès partit en campagne, tua les uns, captura les autres, et délivra la contrée. Voilà les Bandar-Logs assimilés à ces monstres, à ces brigands que les bons chevaliers exterminent afin que les routes soient sûres pour les honnêtes gens. C'est ainsi qu'un conte d'enfants se charge de sens à mesure que son héros, dans l'imagination populaire, gagne en gravité et en importance. On pourrait marquer une évolution analogue dans le développement littéraire des autres épisodes. L'admirable est que cette somme d'éléments presque synonymes, car chacun d'eux raconte une victoire, ait pu circonscrire une figure singulière, inoubliable, que le géant Héraclès amusé par les singeries des Cercopes soit devenu le support d'une religion et d'une éthique, celle de l'homme qui mérite de devenir dieu. Aucune autre légende grecque n'a ce sens et ce poids.

De même qu'on a interrogé les mythes afin d'y découvrir un noyau primitif, de même on a cherché sur la carte de Grèce le centre géographique d'où le culte peut avoir rayonné. Sans plus de succès. Ce qu'on atteint est purement négatif : Héraclès n'appartient pas au substrat minoen ou mycénien ; dans Athènes, il fait figure de nouveau venu. Dès qu'on

essaie de toucher une réalité positive, on s'aperçoit que les renseignements tirés du culte ne recourent pas ceux qui sont tirés de la légende. Ainsi Argos est particulièrement pauvre en souvenirs religieux (sanctuaires, dévotions, monnaies) relatifs à Héraclès, alors que l'origine du héros est argienne. Si ce sont les Doriens qui ont créé sa figure, comment expliquer qu'il joue un rôle effacé dans les colonies fondées par ces mêmes Doriens ? La seule région associée à sa carrière et où il soit particulièrement honoré est la Béotie. Encore est-il probable qu'il y est entré tardivement : aucune famille ne prétend être de sa lignée. Au contraire, les rois de Sparte se vantent de descendre de lui, tradition qui ne doit guère remonter au delà du VII^e siècle ; or, sa légende et son culte sont également pauvres à Sparte et dans le reste du Péloponnèse ; le seul épisode laconien de son histoire est la restauration de Tyndare. Nulle part, on ne lui rend de plus grands honneurs que dans l'île de Cos, mais l'origine de cette élection est mystérieuse. Nous pouvons constater la prodigieuse diffusion de la religion héracléenne ; les forces qui ont dirigé ce rayonnement restent inconnues.

L'énumération des *Travaux* ne renseigne pas sur le développement ethnique de la légende. Héraclès tue le Lion de Némée et l'Hydre de Lerne sans sortir de l'Argolide. Le Sanglier d'Érymanthe et la Biche de Cérynée hantent le nord-ouest des montagnes arcadiennes et les confins de l'Élide. Le lac Stymphale habité par les Oiseaux est au nord-est de l'Arcadie ; Augias règne en Élide. Pour les autres prouesses, Héraclès, quitte l'Europe. Il dompte le Taureau en Crète et les chevaux du roi Diomède dans la septentrionale

Thrace. Il conquiert la ceinture de la reine Amazone à l'extrême est du monde, les troupeaux de Géryon à l'extrême ouest. Tout cela est fait d'éléments folkloriques tels qu'on en trouve partout (Héraclès passait pour avoir tué un autre lion sur le Cithéron : lequel est « primitif », le béotien ou le néméen ?), mais leur mise en page, où se reconnaît le goût des Grecs pour la symétrie, est indiscutablement d'un poète, d'un poète inconnu car il n'est resté aucune trace d'une geste d'Héraclès. Les deux derniers Travaux ont un caractère plus mystérieux. Ils entraînent le héros vers l'au-delà : vers les Enfers, pour l'enlèvement du chien Cerbère ; vers le paradis inconnu où s'élabore l'immortalité, pour la conquête des Pommes que gardent les Vierges Occidentales. Ceci aurait pu terminer le conte d'Héraclès, mais un épisode d'une tout autre veine, romanesque et poétique, lui a donné un couronnement imprévu, la mort sur le bûcher de l'Œta, qui substitue à l'immortalité magique donnée par les pommes une immortalité transcendante résultant de l'apothéose.

Car Héraclès est sorti très tôt du cercle fabuleux où les *Travaux* risquaient de l'enfermer. Après ces douze prouesses, les Anciens énuméraient encore les *Parerga*, les *A côté*, qui étaient plus nombreux encore et, surtout, d'une signification humaine plus importante et plus riche. Un moment vint où aucune aventure, aucun conflit ne put se clore sans l'intervention d'un Héraclès magnanime, ou terrible, ou bouffon. Qui a délivré Prométhée ? Qui a vaincu les Centaures ? Qui a dompté Triton et Antée ? Qui a ramené Alceste à son mari en deuil ? Qui a délivré Athamas qui allait être immolé ? Le héros est partout, traînant

sa massue, son arc, sa peau de lion, athlète familier et secourable. Un poète grec, dans une victoire quelconque, s'intéresse à ce qui est psychologique plutôt qu'à ce qui est pittoresque, à tel point que nous n'avons aucune description de la lutte d'Œdipe contre la Sphinx ; nous ignorons même en quoi leur duel a pu consister. De même, on pourrait lire tout Pindare sans rencontrer aucune mention des *Travaux* : ces contes enfantins étaient bons pour amuser le petit peuple. En revanche, Eschyle, Euripide ont pris comme thème les *A côté*. Lorsqu'on lit *Alceste*, le peu que l'on sait du *Prométhée délivré*, on comprend aussitôt que l'essentiel des *Parerga* est sorti, non de l'imagination populaire, mais du génie des poètes.

Vinrent ensuite les historiens qui voulurent que la gloire du héros résultât d'exploits plus importants encore. Les Grecs avaient trop le génie politique pour admettre qu'un héros valût uniquement par la force de ses bras. Ils racontèrent les *Hauts Faits* d'Héraclès et les mirent chronologiquement en ordre afin que le récit parût être une page d'histoire. Il était impossible qu'Ilion eût été prise sans l'intervention du fils de Zeus. Ses armes, dans les mains du fils d'Achille, avaient permis de vaincre Priam. On voulut aussi qu'il eût assisté à la première expédition contre Troie, enlevé les chevaux de Laomédon, ravi Hésione au monstre marin. A mesure que la figure d'Héraclès s'ennoblit, ses actions collaborent davantage aux progrès de la culture, au bonheur de l'humanité. La prise d'Échalie, la ville mise à sac, Iole enlevée, ses frères et son père assassinés, tout cela, qui est la toile de fond des *Trachiniennes*, n'est pas

encore d'un vainqueur magnanime. Les légendes tardives ne connaissent plus qu'un Héraclès civilisateur, colonisateur, qui fonde des villes, dessèche des marais, donne à des pays, à des cités, à des montagnes, son propre nom, celui des princesses et des nymphes ses amantes, ou celui des enfants nés de leur union. Vingt-trois villes s'appellent Héraclée. La plus ancienne est probablement celle que les Mégariens et les Béotiens fondèrent vers 550 au bord de la Mer Noire et qui s'appelle encore aujourd'hui Érégli. Une autre était à l'embouchure du Rhône ; un port et un temple d'Héraclès Monoikos formèrent le premier noyau de Monaco. Lorsque le héros revint par la Gaule d'avoir été conquérir les troupeaux de Géryon, il fut assailli par les Ligures contre lesquels il épuisa ses flèches. Alors il appela au secours son père Zeus qui fit pleuvoir autour de lui des rochers au moyen de quoi il dispersa ses assaillants. Voilà pourquoi la Crau est un champ de pierres. Aristote appelle *Route Héraclès* la voie sacrée qui allait d'Italie vers les pays celtes, ligures et ibériques, c'est-à-dire qui suivait la côte méditerranéenne. Elle était sainte et sûre et les offenses faites aux voyageurs y étaient punies. Ainsi le Gargantua de la vieille légende est devenu un protecteur de la paix et du commerce.

*
* * *

Héraclès commence par être un héros asservi. S'il accomplit les Travaux, c'est contraint et forcé par son cousin Eurysthée. Comme lui, Arès, Apollon, Admète vont en esclavage, mais c'est pour expier

un homicide. Apollon est condamné par Zeus, en châtement du meurtre des Cyclopes, à être valet une « grande année » dans les fermes d'Admète. Celui-ci est du reste un bon maître qui traite bien le journalier divin, en échange de quoi ses troupeaux se multiplient et les moissons font déborder les greniers. Au contraire, l'assujettissement d'Héraclès à Eurysthée porte le signe d'une hostilité gratuite, comme dans les contes où l'on voit des aînés qui briment leurs cadets, lesquels finissent par prouver leur valeur et triompher. Héraclès est en effet une sorte de puiné d'Eurysthée ; Homère, pour expliquer l'étrange infériorité où il est tenu, raconte l'histoire suivante. Zeus se vanta dans l'Olympe que le jour même naîtrait de son sang un fils qui commanderait à toute l'Argolide et il pensait à Héraclès, car Alcène était près de son terme. Mais Héra veillait. Elle défie Zeus de jurer un grand serment qu'il régnera sur tous ses voisins, le fils qui, avant le soir, tombera aux pieds d'une femme. Dès que Zeus a juré, Héra envoie les Ilythies retarder la délivrance d'Alcène, hâter au contraire celle de la femme de Sthénélos. Celle-ci met au monde Eurysthée qui, étant du sang de Zeus par son aïeul Persée, naît pour commander au propre fils du dieu. Cette méprise sur la personne, de même que la soumission de l'être d'élite à un inférieur, est un thème de conte. Ce qui est propre à Héraclès, c'est le grandissement par l'épreuve, la montée vers la gloire que les moralistes ont très tôt convertie en une ascension de l'homme s'évadant de la condition humaine, méritant par sa valeur cette nature divine que la semence d'un dieu avait été impuissante à lui assurer. Le thème du Juste souffrant a occupé la

pensée grecque comme la pensée hébraïque (1). S'il n'a pas inspiré aux philosophes hellènes une œuvre aussi ample que le *Livre de Job*, en revanche il a donné son caractère à la plus grande, à la plus universellement acceptée de toutes les légendes héroïques. Héraclès est le héros qui devient dieu par la persécution, l'asservissement et la peine. Son histoire est la seule où se distingue l'idée, qui nous paraît chrétienne, de la douleur efficace.

Mais il faut se garder d'établir des équations mal vérifiées. Jamais, en entendant les prouesses d'Héraclès, un ancien n'a pensé (comme nous le sentons si fortement en lisant la vie d'un saint, et davantage celle de Jésus) qu'il s'agissait d'une lutte entre le Bien et le Mal. Des forces se heurtent et celle qui l'emporte est peu à peu conçue comme bienfaisante. Puis cette imagination elle-même se projette en récits nouveaux qui transforment la figure primitive et la déplacent dans le champ des valeurs. Mais, si haut que puisse monter Héraclès, jamais il ne représentera ce qu'est un saint pour un chrétien, la Vertu opposée au monde qui est le Vice. La pensée grecque répugne à de telles polarisations. Tout ce qu'elle accepte, c'est de situer l'antagonisme dans l'âme du héros qui, au carrefour de deux routes, est invité à choisir entre la voie aisée et la voie difficile qui est aussi la voie glorieuse. Les écoles du *v^e* siècle ont fait du *choix d'Héraclès* un thème d'enseignement, sans prendre garde qu'à l'origine il n'a pas dû signifier beaucoup plus que le choix d'Achille, lequel peut

(1) Jean Paulus, *Le Thème du Juste souffrant dans la pensée grecque et hébraïque* (*Rev. de l'hist. des religions*, 1940, p. 18-66).

opter entre une vie longue, mais dénuée d'éclat et peu de jours remplis de prouesses. Les deux divinités qui viennent tenter Héraclès s'appellent Aretê et Kakia, c'est-à-dire Bravoure et ses risques, Paresse et sa sécurité. Pure tautologie. Le dilemme s'est chargé d'une signification plus riche à mesure qu'Héraclès devenait le centre d'une légende construite sur le plan moral. Malgré ses violences, ses brutalités, sa célèbre goinfrerie que les poètes comiques ne cessaient de railler, il devenait de plus en plus soit le défenseur, soit le créateur d'une sorte d'ordre moral qu'il serait malaisé de définir à l'aide d'un vocabulaire moderne et chrétien, mais dont les *Parerga* et les *Exploits* circonscrivent le domaine. On n'oubliait pas non plus que, pour l'engendrer, Zeus amoureux d'Alcmène avait dû prendre la figure d'Amphitryon (1). Chez Homère, les mortelles élues par les dieux cèdent sans lutte intérieure. Alcmène appartient à un âge où le scrupule est entré dans l'âme des femmes et une certaine délicatesse dans le cœur des dieux. Si bien qu'Héraclès le bâtard symbolise le respect de la loi conjugale.

Il y a d'autres paradoxes dans cette vie étonnante. Avant d'être transporté dans l'Olympe, uni à une Immortelle, élevé au rang des dieux, Héraclès éprouve la condition humaine dans ce qu'elle a de plus humiliant. C'est ainsi qu'à un moment de sa vie il est malade. L'étrangeté de la chose paraît n'avoir frappé aucun critique. Et cependant, comment ne pas remarquer que la fable et la poésie refusent la

(1) Ce thème est traité ailleurs, dans une légende de l'île de Rhodes.

maladie, l'infirmité ? Lorsqu'elles mettent en scène des humains qui souffrent, c'est uniquement des femmes qui enfantent, des hommes blessés ou atteints de quelque lésion mystérieuse. Philoctète a été mordu au pied par un serpent dans le sanctuaire de Chrysé ; la douleur qui chaque jour se réveille en lui ressemble à celle qui brise Amfortas : elles font d'eux des êtres d'exception. D'Héraclès, Apollodore dit avec simplicité qu'il tomba malade, comme n'importe quel pauvre homme exposé au froid et au chaud, à la faim et à la fatigue. Plus tard, il perd la raison. Mais cette fois c'est Héra qui envoie Rage et Démence s'emparer de son esprit afin qu'il tue ses enfants. Devant un héros fou un Grec se sentait dans l'atmosphère de la fable, tandis qu'il devait en sortir et rentrer dans la vie quotidienne pour concevoir un héros malade.

Dans l'*Iliade*, Héraclès apparaît comme un ennemi des dieux. Il blesse Héra au sein droit d'un dard à trois arêtes. Descendu aux Enfers, il frappe Hadès d'un coup si terrible que le dieu monte jusque dans le haut Olympe pour se faire soigner. On entrevoit ici un démon brutal, prêt à jouer de mauvais tours aux Immortels. Héra le persécute, avant même qu'il soit né, jusqu'à son apothéose où elle se réconcilie avec lui et lui donne sa fille Hébé en mariage. Les poètes grecs aiment à clore par un apaisement les antagonismes entre personnes divines. Mais ici il semble bien que ce soient eux qui aient d'abord inventé l'hostilité de Héra qui n'a laissé aucune trace dans le culte. Nulle part, le fils d'Alcmène n'est exclu, comme l'est Dionysos, des cérémonies en l'honneur de la déesse. Le temple de Héra Aigophagos, l'Héraion du mont Lakinion près de Crotone

passaient pour avoir été bâtis par lui. Bien plus, la mythopée archaïque veut qu'Héraclès ait été allaité par Héra. A vrai dire les poètes qui voient en eux deux ennemis prétendent que ce fut par erreur ; qu'Athéna, ayant vu le petit abandonné, le releva et l'approcha du sein de la déesse, mais il la mordit cruellement ; ou encore Hermès le mit dans les bras de Héra endormie qui le nourrit sans le reconnaître. Dans tous ces récits, ce qui concerne l'inimitié des deux personnages est addition tardive. La mythopée ancienne fait d'Héraclès le fils adoptif de celle qui devait plus tard devenir son ennemie. Un hymne archaïque que l'on a chanté à Thèbes pendant des siècles l'appelle fils de Zeus et de Héra. Une terre cuite romaine, des miroirs étrusques reproduisant des dessins populaires, montrent la déesse allaitant pacifiquement le héros. Enfin, Diodore de Sicile dit qu'Héra, étant montée sur un lit et ayant pris Héraclès sous ses vêtements, le laissa tomber à terre : ce rite est bien connu, c'est l'accouchement simulé qui accompagne les adoptions (1). Cela nous donne peut-être la clef d'une partie du problème : lorsqu'Héraclès est mis en rapports amicaux avec Héra, c'est toujours afin de conquérir par elle l'immortalité. Si elle lui donne son lait, si elle l'adopte par une seconde naissance, si elle lui fait épouser sa fille

(1) « On prétend que les Barbares emploient encore à présent cette cérémonie lorsqu'ils veulent adopter quelqu'un » dit Diodore (IV, 39) qui fait de l'adoption de Héra une consécration de l'apothéose et le préambule du mariage avec Hébé. Primitivement, l'épisode n'avait certes aucun rapport avec cette fin de carrière. — L'allaitement par une déesse régénère le Pharaon au monde sacré dont la naissance l'a séparé (A. Morel, *Royalité pharaonique*, pp. 63 et 222).

Jeunesse dispensatrice de la boisson des dieux, c'est pour le faire échapper à la condition mortelle. Il est beaucoup plus difficile de comprendre comment et pourquoi les poètes ont transformé cette aide de Héra en une hostilité. Aucune des solutions proposées n'a de valeur. Pour en trouver une qui valût quelque chose, il faudrait examiner les autres cas où le culte associe étroitement une personne divine et un parèdre dont la légende fait son ennemi (1).

Héraclès cherche et trouve l'immortalité. Le thème est traité à plusieurs étages différents : dans un conte populaire dont les Grecs eux-mêmes ne comprenaient plus bien le sens, celui des Oiseaux du lac Stymphale qui sont, comme les Sirènes, des *âmes* en peine ; dans un récit tout chargé de folklore et d'épisodes adventices, la razzia des troupeaux de Géryon, lequel est un parèdre d'Hadès (et, pour ce voyage, le Soleil prête au héros la coupe dans laquelle il passe lui-même, chaque nuit, de l'Occident à l'Orient du monde) ; dans des mythes restés transparents, l'allaitement par Héra, la conquête des Pommes du jardin des Hespérides (2) ; dans une allégorie comme

(1) Il en est ainsi, non seulement de Héra et Héraclès, mais d'Athéna et Ajax, d'Apollon et Néoptolème, et même d'Artémis et Iphigénie. Le problème devrait être pris dans son ensemble. On n'arrivera à rien en cherchant dans la haine de la déesse argienne un reflet des sentiments des Achéens contre les envahisseurs doriens (Wilamowitz) ou d'une hostilité préhistorique entre Argos et Thèbes, ou encore un mythe étimologique pour expliquer qu'Héraclès ne figure pas sur la liste des rois d'Argos et n'ait aucun culte particulier en territoire argien (Farnell). Les légendes sont tout autre chose que de l'ethnographie ou de l'histoire mises en charades.

(2) G. Dumézil, *Le Festin d'immortalité*, 1924, p. 84 sqq. apporte une hypothèse curieuse pour lier l'épisode de la coupe d'or à celui des pommes.

l'enlèvement du chien Cerbère et, selon certaines versions, de Pluton lui-même. Héraclès est le héros qui lutte contre la mort. Euripide le montre arrachant Alceste au Trépas. Dans des dessins archaïques, on le voit dispersant les Kères de la vieillesse. Le peuple se rencontrait avec les poètes lorsqu'il s'agissait de lui. Sa mort même, sur le bûcher de l'Æta, est associée à des idées d'immortalité, soit qu'elle garde le souvenir d'un rite annuel : l'incinération de l'Héraclès cilicien qui meurt puis ressuscite au milieu de la joie de ses adorateurs, soit qu'elle rappelle le passage à travers le feu (probablement un rite d'initiation) par lequel Déméter voulut rendre semblable à elle-même l'enfant Démophon, par lequel Thétis aurait éliminé ce qu'il y avait de périssable en Achille si Pélée, la surprenant, ne l'avait empêchée d'accomplir l'œuvre salvatrice (1). A l'époque hellénistique, quand l'espérance en l'immortalité fut devenue une foi capable de transporter les âmes, l'image d'Héraclès figura sur les tombeaux comme un symbole de réalisation. Son nom cependant était devenu tabou comme celui des dieux. Seul, Alexandre osa le donner à un de ses fils.

*
* *

L'admirable est que le personnage put se transformer sans que, pendant longtemps, la légende s'affaît. En plein ve siècle, pour un public qui avait vu

(1) L'épisode d'Héraclès jetant dans le feu les enfants qu'il a eus de Mégara a dû avoir à l'origine la même signification (cf. Apoll., *Bibl.*, II, 4, 12). Lorsqu'elle ne fut plus comprise, on accusa le héros d'avoir tué ses fils dans un accès de folie.

Héraclès sauveur libérer Prométhée, Euripide écrit un drame satyrique sur la mésaventure de Syleus. Ce Syleus est un riche vigneron auquel Hermès un jour s'avise de vendre Héraclès comme esclave. L'homme songe bien d'abord qu'un valet de cette prestance est fait pour commander, non pour obéir, mais l'éloquent Hermès le persuade et il envoie le héros lui biner son vignoble. La houe, au bout du bras puissant, a vite fait de déraciner les ceps. Héraclès les entasse, y met le feu, tue les plus beaux bœufs de son maître et les offre en sacrifice à Zeus, monte de la cave un tonneau du meilleur vin, arrache la grande porte de la grange pour s'en faire une table, ordonne au contremaître d'apporter gâteaux et desserts, après quoi il invite Syleus épouvanté à lui faire raison. Finalement, il détourne un fleuve qui emporte la ferme. Lui-même s'échappe et emmène la fille de la maison avec des caresses et des lutineries. Plus tard, il est vrai, l'histoire prit un tour édifiant. Syleus devient un méchant roi qui dépouille son frère Dikaios, le Juste, ou bien encore il est un bandit qui oblige les passants à travailler dans sa vigne. Mais il laisse une fille charmante que le héros épouse et qu'il veut suivre dans la tombe lorsqu'elle meurt d'inquiétude pendant une de ses absences.

Cette littérature nourrie de bons sentiments n'arriva jamais à submerger l'autre. L'image resta vivante et présente d'un Héraclès Grandgousier, dont le poing est lourd et l'arc rapide, prompt à s'éprendre, et des garçons aussi bien que des filles, prompt à tuer, traînant avec lui sa gourmandise et sa presque involontaire brutalité, toujours secourable, toujours pécheur, toujours menacé. Un Grec qui vit dans

la familiarité des héros passe sans difficulté d'un registre à un autre. *La Folie d'Héraclès* et *Les Trachiniennes* sont deux pièces à peu près contemporaines. Aller de l'une à l'autre, c'est changer d'atmosphère comme lorsqu'on ferme Matthieu ou Jean pour ouvrir quelque évangile apocryphe. Le héros de Sophocle est une brute splendide. Le héros d'Euripide a fini d'accomplir les Travaux. Il vient de tuer, dans un accès de délire, sa femme et ses enfants. Tourné vers les dieux, il les interroge anxieusement sur ses fautes et son destin. A côté de lui Thésée le rassure : celui que les dieux désespèrent peut encore croire en l'amitié. L'humanisme grec n'a rien produit qui dépasse cette tragédie. Et c'est Euripide aussi qui a écrit *Syleus*.

CHAPITRE VIII

LA GESTÉ DES ATRIDES

J'ai cherché à isoler, dans l'histoire d'Œdipe, les thèmes mythiques qui, en se superposant, ont formé un ensemble d'aventures curieuses et terribles. A partir du moment où ils se sont trouvés liés en une biographie, ils ont été lus comme une série d'actes que les poètes expliquaient et jugeaient. L'écart est grand entre les éléments folkloriques qui forment la chaîne d'*Œdipe-Roi* et les commentaires psychologiques qui en sont la trame.

Il serait impossible d'appliquer la même méthode à *Illiade*. La figure d'Agamemnon y est dessinée avec un art délicat et sûr, capable de faire comprendre l'évhémérisme des historiens qui ont vu dans tous les héros des morts particulièrement honorés. Un lecteur d'Homère doit faire un grand effort pour penser autrement. Agamemnon apparaît dans l'épopée comme un personnage aussi singulier, aussi marqué par la vie que ce buste qui est au British Museum et qui porte le nom de Périclès. Ses caractéristiques humaines sont complètes ; les racines qui l'ont nourri en plein sol religieux sont toutes coupées ; il n'en est pas une seule qu'on puisse suivre avec quelque certi-

tude, alors qu'il est un des rares héros dont on sache positivement qu'il est un ancien dieu. Sa légende n'a même pas attiré ces thèmes religieux errants qui entrent aisément dans des orbites étrangères. Cyrus n'était pas mort depuis trois quarts de siècle qu'Hérodote racontait de lui une enfance remplie de merveilles. La biographie du seigneur de Mycènes est venue à nous sous une forme plus satisfaisante pour la raison que celle d'Alexandre le Grand.

Un culte de Zeus Agamemnon a existé en Laconie ; on en ignore tout et jusqu'aux associations en vertu desquelles le nom de Zeus et celui du roi à *la bonne mémoire* ont bien pu se trouver liés l'un à l'autre (1). Tout ce que l'on constate, c'est que, dans l'*Illiade*, Zeus joue au milieu de la société divine un rôle analogue à celui d'Agamemnon à la tête de la société chevaleresque, ce qui donne à penser que Zeus a pu absorber, en Agamemnon, quelque divinité du pouvoir royal. Mais sa légende n'a rien d'édifiant ; il est un roi, nullement le roi idéal. Il a des exigences arbitraires, comme Achille, qui est encore plus dépourvu que lui de ce que nous appelons l'esprit civique. L'un et l'autre revendiquent d'abord leur part ; ils la taillent large et songent ensuite, s'il leur reste du temps, à l'intérêt général. Tous deux, chez Homère, sont des caractères et ne sont plus autre chose. Des traces de folklore apparaissent seulement dans des épisodes qui, primitivement, étaient peut-être indépendants de la geste des Atrides ; en

(1) Rien n'indique que Zeus Agamemnon ait été une divinité chthonienne, assertion qui se répète sans preuve d'une encyclopédie à la suivante.

tout cas, ils n'ont pas reçu tôt l'élaboration littéraire qui a précocement dépouillé l'histoire d'Agamemnon de tout ce qu'un poète considère comme disparate ; et leur signification religieuse reste déchiffrable.

Il sera intéressant de signaler au passage ces éléments archaïques. Ce qui l'est davantage, c'est de voir comment la saga s'est composée peu à peu jusqu'à devenir une chose belle, satisfaisante pour l'esprit et toute chargée de problèmes. Aucune autre, au ^ve siècle, n'a cette densité morale : d'avoir été traitée la première par le premier des poètes, elle semble avoir gardé toujours l'avance qu'elle avait prise dès le départ.

L'Argolide avait un passé vénérable. Ses rois descendaient du fleuve Inachos et de cette Io qui, de Zeus, avait conçu Épaphos. Épaphos avait fait souche au bord du Nil d'où son arrière-petit-fils Danaos était revenu en Argos avec ses cinquante filles fuyant leurs cinquante cousins les Égyptiades, mythe étrange dont l'origine reste obscure. Avant de devenir les paiseuses damnées de l'enfer orphique, les Danaïdes semblent bien être les nymphes des puits qui ont donné de l'eau à la sèche Argolide. Ce qui est sûr, c'est que l'exil d'Io et le retour de ses descendants fournissait des arguments à ceux qui discutaient sur les origines de la civilisation. Les uns voulaient, comme Hérodote, qu'elle vint d'Égypte et que l'Europe fût tributaire de l'Orient ; les autres, avec Eschyle, répondaient que la lignée des grands fondateurs était partie de Grèce avant d'aller vers le Nil, si bien que Danaos était simplement revenu vers le fleuve son aïeul. La querelle des « orientaux » et des

« européens », active au ^ve siècle, l'était encore à l'époque de Plutarque ; il n'y avait en effet aucun moyen de la terminer.

Un des descendants de Danaos, Acrisios, eut pour fille Danaé et pour petit-fils Persée, lequel avait été engendré par Zeus comme son ancêtre Épaphos. Il va de soi que ces généalogies sont tardives et datent de l'époque où l'on a donné un tracé linéaire à des traditions primitivement indépendantes du temps, rattachées les unes à tel lieu, les autres à telle croyance ; des contes dont les coordonnées véritables sont géographiques et religieuses deviennent ainsi des processus historiques soumis à la durée. Persée est un de ces conquérants qui, comme Moïse, comme Sargon, comme Romulus, commencent leur vie dans les persécutions, exposés sur l'eau ou bien dans la montagne parmi des bêtes qui les prennent en pitié et les nourrissent amicalement. Ils terminent leur carrière en apothéose après avoir pris une éclatante revanche sur leurs persécuteurs. Persée vainqueur de la Chimère et libérateur d'Andromède nous apparaît plutôt comme un personnage de conte de fées que comme un héros au sens religieux du mot : c'est que pas un poème ne le montre de face, bien éclairé, et ne met au centre de ses prouesses un homme qui ait le poids et la chaleur de la vie. Persée bâtit dans la montagne au-dessus d'Argos, Mycènes, au milieu d'un site d'une grandeur et d'une âpreté incomparables, bien fait pour servir de repaire à des pirates. Dans la descendance de Persée (c'est-à-dire de Zeus) figurent Alcmène, mère d'Héraclès, et Eurysthée qui imposa les Travaux à son illustre cousin. Plus tard, pour expliquer que les Pélopidés

eussent succédé aux Perséides, on voulut qu'Eurysthée eût épousé une fille de Pélops. Ainsi les historiens nouaient des liens entre les familles nobles et constituaient des séquences où il y eût peu de lacunes et peu de révolutions. Thucydide considère la seigneurie de Mycènes au temps de la guerre troyenne comme la plus riche et la plus puissante de la Grèce ; ses rois s'étaient fortifiés par le brigandage maritime.

Pélops mourant remit à Atrée, dit Homère, le sceptre que Zeus lui avait fait porter par Hermès ; Atrée le remit à son cadet Thyeste et celui-ci à Agamemnon. Édifiante histoire, évidemment retouchée pour ménager les susceptibilités des lignages. Tout le monde connaissait en Grèce les sanglantes rivalités d'Atrée et de Thyeste ; tout le monde aussi savait comment Pélops avait conquis le pouvoir, sans que Zeus y fût pour rien (1).

Pour devenir roi, il avait dû vaincre Œnomaos, lequel avait promis son royaume et sa fille comme prix d'une course où il était toujours vainqueur, car il avait des chevaux rapides qui lui avaient été donnés par son père Arès. Au moment où il dépassait les concurrents, il les tuait d'un coup de lance dans le dos et suspendait leurs têtes à la corniche de son palais. Heureusement pour Pélops, il avait été aimé de Poseidon, qui lui avait fait cadeau d'un attelage merveilleux. Il triompha du vieux brigand comme

(1) Au ⁱⁱe siècle de notre ère, les gens de Chéronée vénéraient encore un bâton qu'ils appelaient le sceptre de Pélops et à propos duquel ils rappelaient les vers d'Homère. Le vieux fétiche, antérieur de bien des siècles à Homère et même à la légende de Pélops, était devenu une relique.

Ménélas de Protée, avec l'aide de la fille. De plus, il corrompt le cocher d'Enomaos puis le paya d'ingratitude et le lança dans la mer. L'histoire de Pélops est certainement plus archaïque que la geste homérique d'Agamemnon. Mais cette façon d'expliquer l'origine de leur grandeur ne devait pas être agréable aux descendants des Atrides et c'est pourquoi Homère leur en présente une plus flatteuse. Du même fonds, Eschyle, trouvant la lutte d'Apollon contre Pythion peu conforme à la majesté divine, imagine une version plus morale et plus belle : Gê-Thémis aurait transmis bénévolement le pouvoir au jeune dieu prophétique. Les auditeurs d'Eschyle, comme ceux d'Homère, savaient dès le premier mot sur quel point un poète retouchait une légende et dans quelle intention il le faisait. Revenons à Homère.

La rivalité entre Agamemnon et son cousin Égisthe, fils de Thyeste, telle que l'*Odyssée* la raconte, est une simple querelle dynastique. Pendant la guerre troyenne, Égisthe vit dans son fief d'Argos et Clytemnestre dans le donjon de Mycènes où elle élève son fils Oreste. L'absence du roi dure trop longtemps ; Égisthe finit par faire ce qu'a fait Pâris ; il enlève les trésors et la femme plus qu'à demi consentante. Quand Agamemnon revient, Égisthe l'invite à dîner dans Argos avant de regagner la montagne et, après l'avoir repu, il l'assassine dans la salle du banquet, tout alourdi par le vin et les viandes, comme on assomme sur sa crèche un bœuf encore occupé à manger. Les compagnons du roi veulent le défendre, mais Égisthe a rempli la salle de ses partisans. Oreste, qui a pu s'enfuir dans Athènes, revient au bout de sept ans et rétablit la branche aînée.

La légende s'enrichit après Homère et même déjà dans un morceau tardif de l'*Odyssée* : l'entretien d'Ulysse avec les morts. Agamemnon a ramené avec lui sa part vivante du butin, Cassandre, fille de Priam. Cassandre n'est pas une pauvre enfant désespérée comme cette Briséis qui sanglote auprès du cadavre de Patrocle, car Patrocle lui fut pitoyable et, en pleurant sur lui, c'est encore sur son propre chagrin qu'elle pleure, sur la vie de misère et d'humiliation qu'il va falloir recommencer. L'étrange destinée de Cassandre a été racontée après Homère par les cycliques puis par les tragiques et sa figure s'est précisée en même temps que s'affirmait celle de Clytemnestre. Cassandre a été aimée d'Apollon qui lui a donné le talent prophétique, mais elle a dédaigné l'amour du dieu qui, plus cruel que s'il lui avait refusé la vision du futur, l'a condamnée à n'être jamais crue. Je ne pense pas qu'on trouve ailleurs dans la mythologie classique l'histoire d'une Sibylle que l'on n'écoute point. Une telle femme est une rivale digne de Clytemnestre ; et les deux figures, se grandissant l'une l'autre, grandissent aussi Agamemnon. Remarquons qu'il existe une autre légende où Cassandre, poursuivie par Ajax qui veut lui faire violence, se réfugie vainement près de la statue d'Athéna. Cet épisode, traité par les poètes cycliques, ressassé par les graveurs étrusques, n'apparaît jamais chez les tragiques, tant ceux-ci redoutent de faire de Cassandre un être pitoyable et passif. Clytemnestre, dans l'intervalle, est sortie de l'effacement où la tient Homère, car Iphigénie sacrifiée est entrée dans la geste d'Agamemnon.

Cette mystérieuse parèdre d'Artémis devient la

filles du roi. Peu de légendes sont aussi hésitantes que celle d'Iphigénie. Hésiode l'identifiait à Hécate ; à Hermione, il y avait un temple où son nom était associé à celui d'Artémis ; à Ageira sur la côte d'Achaïe, un temple d'Artémis desservi par une prêtresse non mariée possédait une très vieille statue que les gens du pays disaient être celle d'Iphigénie ; sur la côte est de l'Attique, on montrait son tombeau, mais les Mégariens lui avaient élevé un héroon et disaient qu'elle était morte chez eux ; ceux d'Aphidna voulaient qu'elle fût née dans leur pays ; d'après leur tradition, elle était la fille d'Hélène qui avait été enlevée adolescente par Thésée ; Clytemnestre aurait simplement élevé l'enfant de sa sœur. Iphigénie, déesse au visage effacé, entre donc tard dans le cycle des Atrides, plus tard encore dans la famille d'Agamemnon. Elle est là, accompagnée de sa biche (primitivement, elle était une déesse-biche, comme Artémis elle-même, disent ceux qui insistent sur l'importance de la zoolâtrie dans la Grèce archaïque). Les poètes grecs ne sont jamais embarrassés lorsqu'il s'agit d'inventer une anecdote qui associe aux hommes la présence tendre ou farouche d'un animal.

D'autre part, autour du nom d'Iphigénie avaient cristallisé de très vieilles traditions relatives à un sacrifice de consécration, tel que tous les primitifs en pratiquent pour acheter la solidité d'un ouvrage ou le succès d'une expédition. Quelle était la région de la Grèce où l'on racontait qu'avant de partir pour Troie et afin d'être sûr d'en revenir vainqueur, Agamemnon avait tué sa fille ? Peut-être Aulis où les courants changeants de l'Euripe semblaient

l'expression même des caprices divins. Eschyle parait encore comprendre que l'immolation d'Iphigénie était une cérémonie magique, immédiatement efficace, destinée à consacrer les navires. Mais lui-même et ses contemporains se refusaient à admettre ces idées de sauvages sur le pouvoir du sang humain (1). Il fallut donc trouver des raisons qui, dans le cas singulier de la fille d'Agamemnon, expliquassent les exigences des dieux et les rendissent moins révoltantes. Les poètes racontèrent que le roi Agamemnon, débarquant à l'escale d'Aulis, tua une biche dans l'enclos d'Artémis et se vanta d'avoir visé aussi bien que la Sagittaire elle-même ; de quoi elle prit ombrage, arrêta la flotte et réclama par la voix de Calchas une victime humaine. D'autre part, il y avait à Brauron en Attique un Artémision dont Iphigénie passait pour avoir été la première prêtresse, et, là même ou tout près, une image d'Artémis tombée jadis du ciel dans le pays des Tauriens. Pour lier entre elles toutes ces traditions, on voulut qu'Iphigénie eût été en Crimée et qu'elle en eût rapporté la statue de la déesse pour ensuite se consacrer à son service. Il fallait donc qu'elle eût survécu au sacrifice en Aulide. La déesse avait eu pitié de l'enfant promise à la mort et, comme Iahweh satisfait de l'obéissance d'Abraham avait épargné Isaac, Artémis avait laissé vivre Iphigénie.

(1) *Agamemnon*, 219. Aucun sacrifice de consécration n'est présenté comme tel par la légende grecque, pas plus celui d'Iphigénie que celui de Protesilaos, ce premier débarqué qui, en mourant sur le sol troyen, paie la victoire de ses compagnons. Racine au contraire laisse au sacrifice d'Iphigénie son caractère magique. L'idée qu'elle dût être immolée à un caprice de la déesse lui paraissait aussi révoltante que l'idée de l'immoler aux vents. Mais un Athénien du v^e siècle sentait autrement.

Elle l'avait transportée en Crimée, laissant une biche sous le couteau de Calchas. Ainsi, tout s'expliquait pour la plus grande joie des auditeurs : et le sacrifice, et la présence de la biche, et même les intentions mystérieuses des dieux.

Les modernes voudraient en savoir davantage. Iphigénie, celle *qui naît dans la force* ou *qui fait naître dans la force*, est probablement à l'origine un des noms sous lesquels on invoquait Artémis lorsqu'elle présidait à l'initiation des adolescentes. Puis, elle est devenue une simple associée de la déesse. Sa vie manquée l'a recluse dans un rôle de sacristine mélancolique ; on lui offrait les vêtements des femmes mortes en couches dont le contact était redoutable à cause de la malédiction mystérieuse dont ils étaient chargés. Car, si une jeune mère succombe au moment d'enfanter, cela peut s'expliquer par bien des raisons qui toutes se ramènent à la colère des dieux ; c'est que la famille ou la communauté s'est rendue coupable de quelque péché encore inexpié ou bien que les rites n'ont pas été correctement accomplis lorsque l'adolescente est devenue une épouse. Mieux vaut en tout cas ne plus se servir des vêtements qui lui ont appartenu et qui sont pleins de présences invisibles et hostiles. Bien des offrandes ont été primitivement des excommunications, les hommes remettant au dieu les objets qu'ils présument chargés de son ressentiment.

De l'Iphigénie du culte, dont on sait si peu de chose, il est temps de revenir à l'Iphigénie de la légende, fille aînée de Clytemnestre, seule enfant qu'ait aimée cette femme dégue, laissée trop jeune avec trop de devoirs et trop peu de joies pour nourri-

ture. On parle de Clytemnestre comme d'une femme que l'on a connue et vue vivre, tant Eschyle a donné d'elle une image inoubliable. Il a montré comment se forme sa volonté méchante, née d'une puissance irréalisée, d'une valeur destinée à rester inefficace (1). Ses rancunes sont justifiées. Elle hait Cassandre, elle pleure sa première-née, trahie par son propre père, loin d'elle, qui l'aurait défendue mieux que n'a fait cet homme dont elle connaît et méprise secrètement la faiblesse et la vanité. Égisthe aussi a le cœur plein de haine. Lui aussi a des meurtres à venger. La légende des Pélopidés se construit ; il faut la raconter en remontant de génération en génération, conformément à la logique de ceux qui ont cherché toujours plus haut une origine à la haine et au mal.

Agamemnon et Ménélas sont fils d'Atrée, Égisthe est fils de Thyeste. Atrée et Thyeste sont des frères rivaux. Zeus a envoyé dans les étables d'Atrée un mouton à la toison d'or, gage du pouvoir. Thyeste a séduit Aérope la femme de son frère et s'est emparé

(1) On hait parce qu'à un moment donné on n'a pu soit aimer, soit agir. Dans sa justification mentale, le méchant remplace généralement l'incapacité de nature, quand elle existe, par des obstacles extrinsèques, et, souffrant de sa haine, il transporte par compensation un amour excessif, invérifiable, sur un être disparu dont il a été frustré. Clytemnestre, qui n'aime pas ses enfants vivants, pleure sincèrement Iphigénie ; vivante, elle ne l'aurait peut-être pas aimée plus que les autres. Elle se réfugie dans cet amour parce qu'elle y voit la preuve de sa capacité d'aimer. Dans le *Nœud de Vipères*, Mauriac a montré de même un homme méchant réfugié dans le souvenir d'un enfant mort, grâce à quoi il se persuade à la fois que la vie a été injuste pour lui et qu'il était capable d'aimer. Clytemnestre se détache sur le fonds légendaire grâce à une richesse, à une gravité psychologiques exceptionnelles.

du talisman. L'adultère et le vol indignent les dieux à tel point qu'ils changent le cours du soleil. Et, dans sa colère, Atrée fait manger à Thyeste la chair de ses enfants. Seul, Égisthe survit pour venger un jour ses frères assassinés.

Pourquoi cette haine entre Atrée et Thyeste ? A cause d'un meurtre accompli en commun. Avec leur mère Hippodamie, ils se sont débarrassés de leur frère bâtard Chrysisse qu'une nymphe avait enfanté à Pélops. On voit de quoi cet enchaînement est composé et l'on voit aussi comment il l'est : on y retrouve l'histoire de la méchante belle-mère, celle des frères rivaux, celle du talisman volé ; Aérope séduite par Thyeste sert de réplique à Clytemnestre séduite par Égisthe. Quant à l'histoire des enfants mangés par leur père, elle aura été insérée dans ce contexte pour le raccorder à la geste d'Agamemnon et justifier la vengeance d'Égisthe.

Mais pourquoi ce fléau de haine s'est-il abattu sur toute une race ? C'est que Pélops lui-même, frère d'Atrée et de Thyeste, est, comme Œdipe, un de ces victorieux dont le triomphe ressemble à une malédiction. Il a dépossédé le roi Œnomaos en le dépassant à la course des chars, après quoi il l'a tué, ou bien le vaincu s'est tué de désespoir. Ces joutes qui ont la vie pour enjeu se sont superposées à des récits plus anciens où un aspirant à la royauté lutte contre un roi vieilli, encore redoutable, qui dispute chèrement son autorité défaillante. Œnomaos devait être un de ces rois magiciens analogues au prêtre de Némi, destiné à régner jusqu'au jour où celui qui sera capable de le tuer se substituera victorieusement à lui. Dans la légende d'Œdipe, la lutte entre le Vieux

Roi et le Jeune Roi devient une hostilité entre le Père et le Fils. Lorsque la succession en ligne directe se fut généralisée et que les rois furent régulièrement remplacés par leurs fils, on ne comprit plus que la victoire du jeune homme sur le vieillard avait été un rite d'habilitation. On crut devoir l'expliquer par une haine qui eût des motifs personnels et on représenta les deux adversaires comme des *méchants*. Enomaos vainc les prétendants par trahison. Pélops triomphe de lui en corrompant son cocher qu'il tue ensuite pour n'avoir pas à lui payer le prix de la trahison ; après quoi il épouse Hippodamie et règne dans Pise. Mais les dieux ne peuvent aimer un tel conquérant et la haine destructrice se glisse dans le cœur de ses fils, les dressant l'un contre l'autre. Ainsi s'expliquait, par une faute plus ancienne, les crimes des deux frères, semences de nouveaux meurtres (1).

Il fallait faire comprendre aussi pourquoi les filles de Léda avaient été funestes, Hélène à Ménélas et à toute la Grèce, Clytemnestre à la maison d'Agamemnon. Si l'une et l'autre avaient trahi leur mari, c'était à cause du ressentiment d'Aphrodite. Tyndare, en commençant un sacrifice, avait oublié de mentionner le nom de la déesse ; celle-ci s'était vengée comme elle se vengea d'Hippolyte sur Phèdre, en frappant ses victimes du délire amoureux. Représenter l'amour

(1) Cette interprétation n'a jamais eu crédit à Olympie, où Pélops était honoré comme fondateur des jeux, ni auprès de Pindare qui, traitant les traditions olympiques, représente la victoire comme assurant une belle et noble conquête. Ce sont les tragiques qui ont donné à chaque adversaire sa part de responsabilité dans une rivalité brutale où ils ne pouvaient admettre que les torts fussent d'un seul côté.

comme une passion destructrice n'est probablement pas le fait d'un mythe bien ancien. Mais la jalousie des dieux appartient aux idées archaïques et les divinités mécontentes d'avoir été oubliées — c'est pour cela qu'Artémis exige la mort d'Admète — survivent dans les Carabosses de nos contes de fées. Dans la lignée des Pélopidés également, on ne cessa de rechercher toujours plus haut des responsables jusqu'à ce qu'on eût trouvé enfin un homme coupable envers les dieux, Tantale, qui avait osé mettre leur perspicacité à l'épreuve en leur offrant de la chair humaine, celle de son propre fils Pélopos. Les dieux avaient rendu la vie à l'enfant découpé. Ici encore, les modernes se demandent quelle pratique est transcrite dans l'histoire de Pélopos et ils proposent d'y voir l'un de ces rites d'initiation où l'on simule la mort et la résurrection du néophyte. Il est possible en effet que telle soit l'origine rituelle du festin de Tantale, d'après lequel on raconta ensuite le festin d'Atrée. Ce qui est intéressant, c'est qu'il se soit inséré dans une série de justifications, chaque acte trouvant sa raison d'être dans un acte plus ancien. Toute la saga apparaît ainsi comme une légende étiologique de la haine, comme un mythe de péché originel écrit, non pour toute l'humanité, mais pour une seule famille. Et le crime s'y révèle comme résultant de la colère divine.

Les tragédies attiques du ^ve siècle montrent l'enchaînement des fautes continuant après le meurtre d'Agamemnon, car Clytemnestre a reporté sur son fils Oreste la haine qu'elle a eue pour le père. Chez Stésichore, chez Pindare, elle songe à les faire mourir tous les deux ensemble, puis, comme l'enfant est

sauvé par une nourrice et revient, grandi, pour venger le roi, elle le menace de nouveau ; si bien qu'Oreste, lorsqu'il la tue en même temps qu'il tue Égisthe, n'a aucun crime à se reprocher : il s'est légitimement défendu contre une haine gratuite. Les Érinyes le poursuivent comme elles poursuivent n'importe quel meurtrier, même s'il a tué par maladresse. Apollon les repousse à coups de flèches. Eschyle change tout cela, qui est pittoresque et un peu court, en faisant Clytemnestre passive devant Oreste. Du moment où elle cesse d'être pour lui menaçante, le problème se pose nu : un fils a-t-il le droit, pour venger son père, de tuer sa mère ?

Mais une mère, réplique Clytemnestre, n'a-t-elle pas le droit de venger sa fille ? — Qu'est-ce qui a le plus compté pour toi, femme adultère, demande le chœur, ta fille morte ou ton amant ? — Et mon mari, reprend Clytemnestre, me fut-il fidèle, là-bas sous Ilion ? — La tragédie d'*Agamemnon* est remplie par le tumulte des raisons qui s'affrontent, toutes valables, toutes insuffisantes. Le poète n'a nullement cherché à simplifier le débat. Les deux adversaires sont faits de vérité et de mensonge, comme tous les êtres humains. Après ce drame incomparable, il faudra attendre jusqu'à Shakespeare pour retrouver des figures auxquelles un poète ait donné une complexité égale à celle que les êtres vivants reçoivent de Dieu même. J'ai montré ailleurs (1) que, dans *Les Choéphores* et surtout dans *Les Euménides*, le conflit est schématisé à tel point que Clytemnestre, accusée par ses enfants, ne songe même plus à rappeler pour

(1) *Eschyle*, Rieder, 1935.

se défendre le supplice de leur sœur sacrifiée par ce même père qu'ils prétendent représenter. La densité psychologique de l'œuvre s'amenuise à mesure qu'on avance vers la conclusion, laquelle n'est plus qu'une solution abstraite convenable pour tout autre cas du même genre. Ce ne sont plus des passions humaines qui s'affrontent, mais les Érinyes et Apollon, les représentantes du droit du sang parlant pour Clytemnestre, le dieu des purifications libératrices agissant pour Oreste. Celui-ci est enfin grâcié, mais non acquitté, par le tribunal de citoyens auquel Athéna a confié la cause.

La chaîne des crimes est rompue. La saga des Atrides est close. Mais l'histoire d'Oreste commence avec Eschyle. Il est dorénavant, pour toute la Grèce, l'homme dont la conscience a été la plus torturée, celui qui a accompli par devoir le plus grand des crimes, celui dont la réhabilitation est à la fois si nécessaire et si difficile que les dieux doivent intervenir pour la procurer.

Partout en Grèce, lorsqu'on se souviendra d'un homme qui, pour expier un crime, s'est plié à de longues purifications, on dira que c'était Oreste. Lorsque, dans une cérémonie, on se comportera comme si l'on redoutait une souillure contagieuse, pour qui tant de précautions se justifient-elles, sinon en présence d'Oreste ? En février, le second jour des Anthestéries, on fermait les temples et chacun buvait, non au cratère, mais à la coupe qu'il avait apportée. Pourquoi ? Parce qu'Oreste vint en Attique, encore souillé du meurtre de sa mère ; le roi Démophon, craignant son contact, fit fermer les temples et servir à chacun un pot de vin pour que les Athé-

niens ne dussent pas puiser au même cratère que le matricide. D'autre part, à Brauron ou près de Brauron, on pratiquait un rite étrange, associé au culte d'Artémis et au souvenir d'Iphigénie : on incisait la gorge d'un jeune homme et l'on faisait couler quelques gouttes de sang. Les modernes ont cru longtemps qu'il s'agissait d'un simulacre de sacrifice destiné à satisfaire les dieux à bon marché ; aujourd'hui, on pense plutôt à une cérémonie d'initiation, faite pour instituer une fraternité par le sang. Lorsque le sens du rite fut oublié en Grèce, on se demanda en mémoire de qui il pouvait bien avoir été célébré et l'on suggéra le nom d'Oreste, cet homme dont la vie, à plusieurs reprises, avait tenu à si peu de chose. L'on inventa un épisode nouveau par lequel il aborde en Tauride et court grand danger d'être sacrifié par sa propre sœur Iphigénie, prêtresse d'Artémis chez les barbares (1). Et dix villes grecques (non seulement Sparte et Argos, qui ne voulaient pas laisser ce privilège à l'Attique, mais des cités de la Cappadoce, du Pont, de la Syrie, Ariccia en Italie, Syracuse en Sicile) se vantèrent de posséder la véritable image d'Artémis, rapportée de Tauride par Iphigénie et par Oreste.

Mais qu'allait faire Oreste en Crimée ? Apollon lui avait imposé ce voyage comme une tâche purifi-

(1) L'inventeur fut peut-être Euripide. Si bizarre que cela soit, je ne vois pas que personne ait reconnu une légende étologique du rite brauronien dans l'histoire d'Oreste échappant de justesse au sacrifice taurique. Le thème de l'*oblation interrompue*, comme celui de l'*enfant mangé*, est traité deux fois dans le cycle des Atrides ; cf. *supra*, p. 81, ce qui est dit de la prolifération des épisodes.

catrice, afin de le délivrer de la poursuite des Érinyes. C'est donc que le jugement de l'Aréopage ne l'avait pas complètement absous ? Un mythe grec n'est jamais terminé. Au moment où le don créateur s'éteint dans le peuple, au moment où l'on cesse d'inventer de nouvelles légendes, celles-ci se revigorent de l'intérieur, à cause des problèmes dont elles sont chargées. Aux beaux récits amples ou dramatiques se sont substituées des questions et des réponses dans lesquelles chacun reconnaît les termes de sa propre destinée.

BIBLIOGRAPHIE

Ce livre a été écrit à Liège à un moment où la bibliothèque universitaire était privée d'une partie de ses ressources et de toute communication avec l'étranger. On se bornera à indiquer ci-dessous, en marge de chaque chapitre, quelques ouvrages qui, eux-mêmes, renverront à d'autres. L. Gernet et A. Boulanger, *Le Génie grec dans la religion*, Paris, Ren. du Livre, 1932, donnent une bibliographie relative à la religion grecque en général.

Chaque nom propre a un article dans Roscher, *Lexicon der gr. u. röm. Mythologie*, et dans Pauly-Wissowa-Kroll, *Realencyclopädie*. Dans le premier ouvrage, commencé en 1882, les études concernent les *légendes* et l'*archéologie*; dans le second, commencé en 1894 et non encore terminé, les auteurs des études récentes partent du *culte*. On n'a relevé ici que quelques articles capitaux.

CHAPITRE PREMIER. — La route qui va des mythes aux romans passe par J. Frazer, *The Golden Bough*, 2^e éd., 1900, — S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, 5 vol., Paris, 1904-1924, — C. Robert, *Die Griechische Heldensage*, Berlin, 1920-1921, — et aboutit à E. Rohde, *Der Griechische Roman und seine Vorläufer*, Leipzig, 1876, — à M. Wilmotte, *Origines du roman en France*, Paris, 1941.

CHAPITRE II. — P. Mazon, *Les Travaux et les Jours d'Hésiode*, Paris, 1914. — W. K. C. Guthrie, *Orpheus*

and greek religion, Londres, 1935 (bibliographie et sommaire des études orphiques). — H. Usener, *Sintfluthsagen*, Bonn, 1898. — G. Glotz, *L'Ordalie dans la Grèce primitive*, Paris, 1904. — J. Frazer, *Folklore in the old Testament*, Londres, 1919 (t. I, *The great flood*, t. III, *Moses in the ark*).

CHAPITRES III et IV. — Deneken, art. *Heros* ap. Roscher (1884). — Toutes les idées sur le sujet furent renouvelées peu après par deux livres capitaux : E. Rohde, *Psyche*, Fribourg, 1894 et H. Usener, *Götternamen, Versuch einer Theorie der religiösen Begriffsbildung*, Bonn, 1896. — E. Meyer, *Geschichte des Allertums*, II (1893) avait déjà reproché à Rohde de ne pas chercher les réalités archaïques sous les croyances grecques. — S. Eitrem, art. *Heros* ap. Pauly-Wissowa-Kroll (1912) a regroupé les documents, joignant les héros du culte aux héros de la légende reconnus par Deneken, mais il ne propose aucune interprétation nouvelle. — Retour à l'évhémérisme avec P. Foucart, *Le Culte des héros chez les Grecs*, Mém. Acad. Inscr. 1918, — L. R. Farnell, *Greek hero-cults and ideas of immortality*, 1912, — M. Nilsson, *The Minoan-Mycenian religion and its survivals in Greek religion*, 1927. — M. Nilsson, *Griechische Feste*, Leipzig, 1906. — Les ouvrages de Jane Harrison, *Prolegomena to the study of greek religion*, Cambridge, 1^{re} éd., 1903, *Themis*, Cambridge, 1912, sont pleins d'indications précieuses, de suggestions intelligentes. — L'étude la plus complète et la plus pénétrante sur le problème des cultes héroïques (mais elle laisse les légendes de côté) se trouve chez F. Pfister, *Der Reliquienkult im Allertum*, Religionsgesch. Vers. u. Vorarb., t. V, Giessen, 1909-1912, 2 vol. ; on y trouvera, p. 377, n. la bibliographie de la discussion entre Rohde, Ed. Meyer et Deneken, qui, de 1893 à 1896, posa la question de l'origine des héros. — A.-J. Festugière dans *La Sain-*

telé (Presses Univ. de Fr., 1942) a traité de l'aspect moral du héros grec.

CHAPITRE VI. — C. Robert, *Oidipus*, Berlin, 1915, étudie le développement littéraire de la légende, nullement son aspect religieux. — Le chapitre VI résume les conclusions d'un livre en préparation, Marie Delcourt, *Œdipe et les mythes de conquête*.

CHAPITRE VII. — L'article *Herakles*, confié par Roscher à Voigt, n'a jamais été publié ; seule a paru la partie archéologique, due à Furtwaengler. — U. v. Wilamowitz-Moellendorf, *Euripides Herakles*, Berlin, 1889. — P. Friedländer, *Herakles*, Berlin, 1907. — O. Gruppe, *Herakles*, ap. Pauly-Wissowa-Kroll, suppl., t. III.

TABLE DES MATIÈRES

	PAGES
INTRODUCTION	IX
CHAPITRE PREMIER. — La substance religieuse des légendes.....	1
— — II. — Les mythes cosmogoniques et la destinée de l'homme	18
— III. — Le culte des héros.....	38
— IV. — L'origine des cultes héroïques	54
— V. — La synthèse légendaire ..	80
— VI. — Œdipe	98
— VII. — Héraclès	118
— VIII. — La geste des Atrides	137
BIBLIOGRAPHIE	157

Imprimerie des Presses Universitaires de France. — Vendôme (France)

AUTORISATION N° 11.862



ULg - C.I.C.B.



709600492

LIBER

