

U 283 A

mythes et religions



HERMAPHRODITE

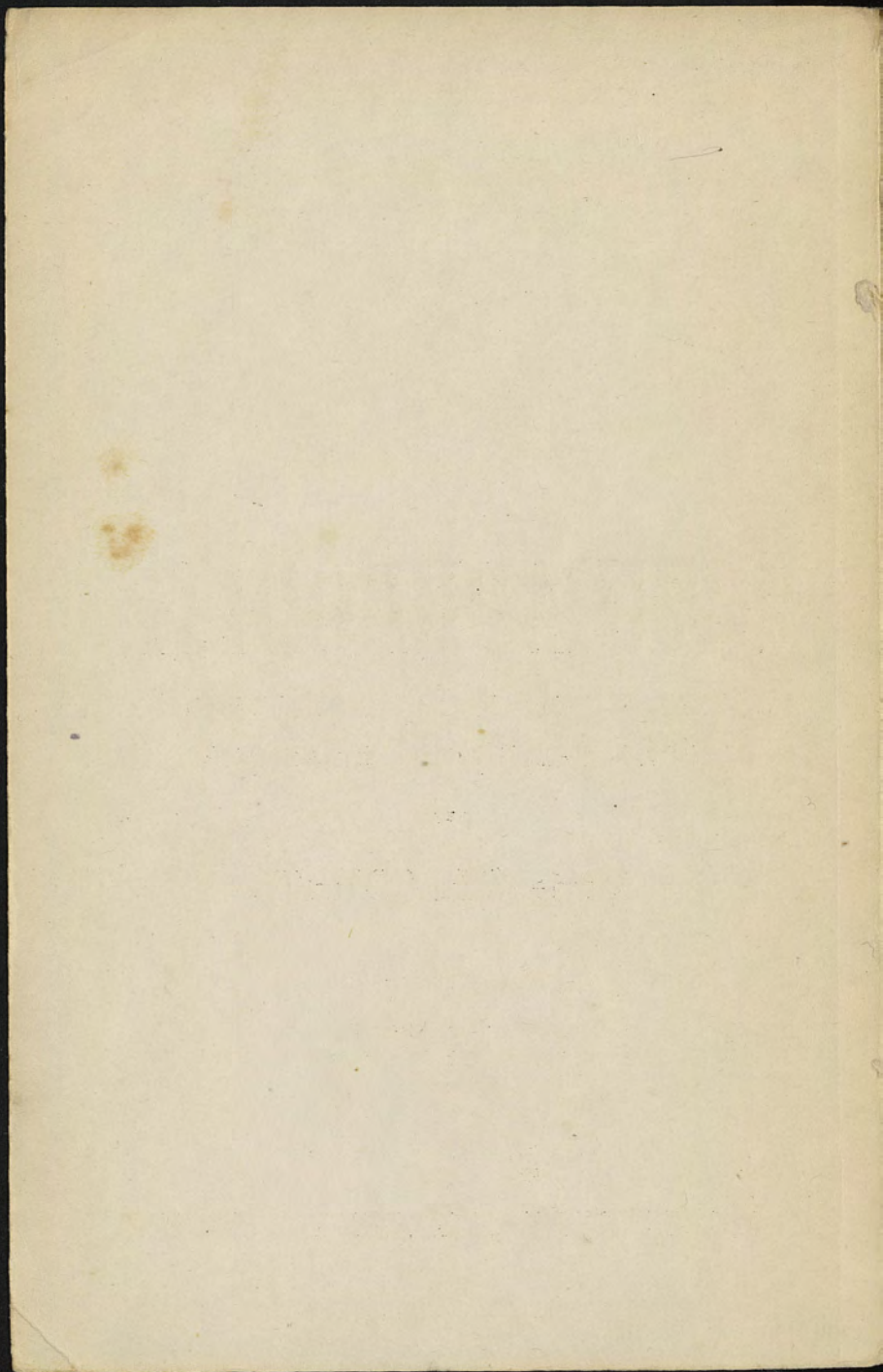
Mythes et rites de la Bisexualité
dans l'Antiquité classique

par

Marie DELCOURT



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE



MYTHES ET RELIGIONS

ÉDITIONS DE LA LIBRAIRIE GÉNÉRALISTE

HERMAPHRODITE

Mythes et rites de la bisexualité
dans l'Antiquité classique

HERMAPHRODITE

**Mythes et rites de la Bisexualité
dans l'Antiquité classique**



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
105, Boulevard Saint-Germain, PARIS

1962

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

CONCERNANT L'HISTOIRE DES RELIGIONS

Légendes et cultes de héros dans la Grèce ancienne, Presses Universitaires de France, 1942, Collection « Mythes et Religions », n° 10.

Les grands sanctuaires de la Grèce, *ibid.*, n° 21.

Sterilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'Antiquité classique, Droz, 1938.

Œdipe ou la légende du Conquérant, Droz, 1944.

L'oracle de Delphes, Payot, 1955.

Héphaïstos ou la légende du magicien, Belles-Lettres, 1957.

MYTHES ET RELIGIONS

Collection dirigée par P.-L. COUCHOUD

HERMAPHRODITE

Mythes et rites de la Bisexualité
dans l'Antiquité classique

par

Marie DELCOURT



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

—
1958

MYTHES ET RELIGIONS
Collection dirigée par R. L. COLLINGWOOD

HERMAPHRODITE

Mýthes et rites de la bisexualité
dans l'antiquité classique

DÉPOT LÉGAL

1^{re} édition 1^{er} trimestre 1958

TOUS DROITS

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

© Presses Universitaires de France, 1958



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
108, Boulevard Saint-Germain, PARIS

1958

Au maître P.-L. COUCHOUD,
en hommage
d'affectueuse reconnaissance.

INTRODUCTION

Prononcer le nom d'Hermaphrodite, c'est évoquer, dans un musée de Florence ou de Rome, une figure allongée sur le flanc, le front posé sur un coussin, que les visiteurs abordent de dos. Ils doivent la contourner pour qu'elle leur livre son secret. Cet être gracile, écrasé par un nom trop lourd, ceux qui le regardent seraient incapables de se rappeler une seule légende à laquelle il soit mêlé. Ils peuvent croire qu'en réunissant en lui les attributs des deux sexes le sculpteur a obéi à une simple fantaisie, au désir de piquer la curiosité et de jouer avec le sujet que protègent les interdictions les plus sévères. On les étonnerait, certes, en leur disant qu'Hermaphrodite est un exemple privilégié de *mythe pur*, né dans la pensée de l'homme cherchant à tâtons sa place dans le monde et projetant la représentation la plus capable à la fois de rendre compte de ses origines et de symboliser quelques-unes de ses aspirations. L'image apparaît d'abord dans des rites archaïques dont elle donne peut-être la clef. Pour expliquer les rites, on inventa des légendes qui se fixèrent à des figures divines ou héroïques, lesquelles, bien avant

qu'Hermaphrodite fût né, prirent ainsi des aspects de bisexualité souvent assez inattendus. L'étrange est que le mythe nouveau, qui semblait si bien fait pour servir de support à ces imaginations, n'en a pas attiré une seule. Les poètes n'ont prêté à Hermaphrodite aucune aventure, contents de broder un peu sur sa naissance. Et les cosmogonies tardives, hantées par le rêve de l'androgynie, n'en ont pas fait le propre du dieu le mieux fait pour la symboliser, mais l'ont attribuée à plusieurs êtres divins, comme une perfection parmi d'autres. C'est ainsi que, dans la littérature, Hermaphrodite est une idée plutôt qu'une personne.

Les sculpteurs ont été moins discrets. Ils ont appelé vers le monde des formes ce qui aurait dû rester une vue de l'esprit. Ils se sont attachés à représenter cet être pour lequel la réalité ne leur offrait pas de modèle, sans se rendre compte qu'ils ne mettaient leur habileté à son service que pour appauvrir sa signification. C'était fausser celle-ci que de ramener le dieu double à un adolescent efféminé, *curiosum* où l'on ne distingue *a priori* qu'un jeu gratuit, inventé pour flatter des complaisances limitées et précises. Or, si l'on interroge avec quelque attention les images qui sont à l'origine du mythe, on n'y découvre aucune composante érotique. En revanche, elles suggèrent aussitôt des représentations analogues éparses dans des croyances, des rites, des légendes. Puis, l'on se souvient d'une page grandiose, la cosmogonie du *Banquet*, et l'on admire avec quelle sûreté Platon a nourri sa création à la fois de ses propres pensées et de symboles puisés au plus profond de l'inconscient humain. Autour de ce mythe viennent s'en grouper

d'autres, apportés par les écoles et les théologiens hétérodoxes (terme impropre, assurément, dans un pays qui n'eut pas de dogmatique, mais qui peut désigner commodément ce qui est étranger à la fois aux cultes officiels et à la poésie classique). Ils sont remarquables et par leur richesse et par leurs correspondances avec ce qu'on trouve dans les cosmogonies des autres pays. Tout se passe, en somme, comme si les Anciens avaient nettement perçu le symbolisme de la bisexualité, sans toutefois lui permettre de se fixer dans un grand mythe divin, mais en le laissant s'exprimer dans des rites, dans des cultes et dans des légendes où, du reste, sa valeur primitive est souvent défigurée.

Une étude limitée à la figure d'Hermaphrodite n'aurait aucune chance d'atteindre les croyances et les sentiments d'où elle est issue. Mais les usages nuptiaux, sortis eux-mêmes du rituel des initiations, révèlent un substrat psychologique où une étude d'histoire religieuse trouve un point d'appui. Ce sont les recherches des sociologues qui ont permis d'entrevoir la signification première de l'androgynie. La psychanalyse ensuite est venue l'approfondir. C. G. Jung a montré son rôle dans l'univers des alchimistes, lequel reproduit dans ses grandes lignes la rêverie où le conscient rejoint l'inconscient, où *animus* s'unit avec *anima* pour recomposer avec elle une psyché en équilibre. De tels rapprochements incitent à conférer au mythe d'Hermaphrodite une importance plus grande que ne le donnent à penser un culte hypothétique, une légende inexistante, quelques statues où s'expriment des recherches d'atelier plutôt que des sentiments religieux. Ainsi s'éclairent d'un jour

nouveau les recherches des philologues. La psychanalyse d'un mythe y révèle l'homme éternel, après quoi l'on peut revenir, avec l'espoir de les mieux comprendre, sur les détails d'un culte local, d'une coutume bizarre, d'une légende à demi oubliée. On les voit s'éclairer l'un l'autre et, rapprochés, prendre peu à peu une signification plausible, puis de plus en plus convaincante. Les chapitres qui suivent cherchent à esquisser, puis à préciser des convergences que l'auteur souhaite faire apparaître telles qu'elles se sont révélées à ses propres yeux, avec prudence et lenteur.

Les faits helléniques, dans cet inventaire, sont de beaucoup les plus nombreux. Ceux qu'apporte le monde latin semblent d'abord insignifiants. On est bientôt surpris de les voir si exactement parallèles à ce que l'on constate en Grèce. Quant aux figures androgynes dans les religions orientales, elles sont trop nombreuses et trop originales pour pouvoir être alléguées ici ; elles demanderaient une étude particulière.

CHAPITRE PREMIER

DÉGUISEMENTS INTERSEXUELS DANS LES RITES PRIVÉS ET PUBLICS

Les cas sont nombreux où des hommes revêtent solennellement des habits féminins et des femmes des habits masculins. Ces usages n'ont guère été signalés avant la fin de l'Antiquité : ce n'étaient plus alors que des survivances isolées, curieuses, de coutumes certainement plus générales à une époque ancienne. On avait, depuis longtemps, cessé de les comprendre et l'on couvrait leur apparente gratuité de justifications historiques ou morales fort éloignées des croyances primitives. Mais les poètes nous ont gardé aussi des transcriptions légendaires très précieuses, car elles restent souvent colorées par un *affectus* qui remonte aux origines.

Le travestissement est parfois réciproque, chacun des deux sexes prenant les vêtements de l'autre. La plupart des sources parlent d'un déguisement unilatéral, et ce sont le plus souvent des garçons qui s'habillent en filles. L'inverse a pu être plus fréquent que nous ne le savons. La civilisation antique n'envi- sage guère que le bien et le bonheur des hommes ;

ce qui concerne les femmes était accessoire et souvent passé sous silence.

Une image frappante se détache de toute une série de rites et de légendes : celle d'un être viril en habits féminins (et, accessoirement, celle d'un être féminin revêtu d'attributs virils). Cette image apparaît parfois curieusement dédoublée en deux figures complémentaires : un garçon en robe de fille en face d'une femme armée et combattante.

Il y a une cinquantaine d'années, on expliquait volontiers les travestissements, quels qu'ils fussent du reste, comme une *ruse pour détourner les esprits hostiles*. Et, en effet, c'est bien ainsi que se justifient les vêtements du deuil, dont nous n'avons pas encore balayé toutes les survivances. Rendu vulnérable par la proximité du mort, le survivant se déguise afin de n'être pas reconnu des génies méchants qui viennent de choisir une proie dans la maison et s'y trouvent encore embusqués. Pourquoi les Lyciens portaient-ils le deuil en habits de femmes ? Parce que, disent Valère Maxime (II, 6, 13) et Plutarque (*Consolation à Apollonius*, 22), cette livrée honteuse doit avertir les hommes de cesser au plus tôt des gémissements auxquels des femmes seules peuvent se complaire. Voilà le moralisme à l'œuvre. Nous admettons plutôt que, les femmes ayant moins de valeur, les démons laisseront indemnes ceux qui se dissimulent sous leurs habits.

Sont également en danger le fiancé et la fiancée, la femme enceinte, l'accouchée, le nouveau-né. Dans tous les pays existent des rites destinés à les rendre temporairement méconnaissables. Une précaution de ce genre se révèle, pendant les fêtes du mariage, dans

la présentation de la *fausse fiancée* : une petite fille ou, plus souvent, une vieille femme, se comporte comme ferait la mariée, attirant ainsi l'attention des génies hostiles pour permettre à la vraie fiancée de passer inaperçue. Mais ce qu'on sait d'un déguisement sexuel dans les usages nuptiaux de la Grèce fait pressentir des réalités très différentes.

A Sparte, celle qui a la charge de la jeune épouse lui rase la tête, lui met chaussures et vêtements masculins, puis l'étend sur le lit seule et sans lumière. Le mari vient la rejoindre à la dérobee (Plutarque, *Lycurque*, 15).

A Argos, la mariée se met une fausse barbe pour la nuit des noces (Plut., *Vertu des femmes*, p. 245).

A Cos, c'est le mari qui revêt des vêtements féminins pour recevoir sa femme (Plut., 58^e *Question grecque*).

Si Plutarque signale ces usages, c'est qu'ils lui paraissent singuliers : survivances isolées de coutumes certainement plus générales à une époque ancienne. La présence d'accessoires masculins dans la toilette de la mariée n'est pas formellement attestée en dehors de Sparte et d'Argos. Mais, pour la réciproque, nous sommes mieux renseignés. Oppien (*Chasse*, I, 138) décrit le jeune époux qui s'avance vers la chambre nuptiale « après que les femmes qui ont la charge de la fiancée l'ont paré de vêtements blancs, couronné de fleurs de pourpre, parfumé de myrrhe ». Le travestissement féminin du fiancé apparaît aussi dans des contes, avec une couleur psychologique qui lui est propre. La très curieuse légende d'Hyménaios associe le thème du *mariage suivi de mort* et celui du *déguisement sexuel*. Certaines versions font d'Hyménaios un éphebe « beau comme

une femme ». D'autres disent qu'il s'habille en femme et se laisse enlever par des brigands, afin de délivrer des vierges athéniennes qu'ils ont ravies et cachées dans un lieu désert. Parmi elles se trouve sa bien-aimée. Le stratagème réussit, mais Hyménaios périt au moment d'atteindre le bonheur. Pindare déplore sa triste destinée : « La Parque se saisit de lui le jour de ses noces, alors qu'il commençait à peine à goûter les joies du mariage » (fragm. 22 incert. p. 220, éd. Puech). Dans d'autres versions, il meurt ou perd la voix aux noces de Dionysos.

Une croyance qui a des parallèles dans d'autres pays veut que l'un des deux conjoints mette l'autre en péril. Elle affleure dans la légende de Minos telle que la raconte Antoninus Liberalis (*Métamorphoses*, 41, 4). Minos faisait périr l'une après l'autre toutes ses épouses parce qu'il éjaculait des serpents, scorpions et scolopendres. Procris s'avisa de façonner pour lui une vessie de chèvre en forme de sexe féminin, ce qui permit à Minos de s'unir ensuite avec Pasiphaé et d'en avoir des enfants. On reconnaît là un rite d'agrégation qui est l'union préliminaire avec un animal. Aucun travestissement n'intervient dans l'épisode central, mais la suite montre Procris déguisée en homme pour reconquérir Céphale. Ailleurs, la simple vue d'un des époux est dangereuse pour l'autre, témoin Psyché qu'Éros, semblable au fiancé spartiate, approche seulement dans l'obscurité (1).

(1) Sur Hyménaios, voir l'article de JOLLES dans P.-W. (1914). L'histoire de Minos est banalisée par APOLLODORE (III, 15, 1). — Sur l'efficacité magico-religieuse du coït avec un animal, cf. A. VAN GENNEP, *Rites de passage*, p. 246 ; M. MAUSS, *Manuel d'ethnographie*, p. 186.

Le déguisement sexuel reparait dans l'histoire de Leucippos d'Élée, telle que la raconte Parthénios dans ses *Erotica* (15), telle aussi qu'elle circulait en Arcadie (Pausanias, VIII, 20, 2). Amoureux de la belle Daphné qui haïssait les hommes et ne se plaisait qu'à la chasse, Leucippe s'habilla en femme et sut plaire à Daphné, qui ne le quittait pas et ne cessait de l'embrasser. Mais les compagnes de Daphné découvrirent au bain le secret de Leucippos, lancèrent leurs traits sur lui et le tuèrent. On entrevoit ici un rite nuptial avec échange réciproque de vêtements, car, en face de Leucippos déguisé, les jeunes filles, par leurs armes et leur comportement, tiennent le rôle masculin. La fin tragique de Leucippos, comme celle d'Hyménée, semble transposer les dangers que courent les époux au moment de leur première union.

La Crète connaissait un autre Leucippe, dont l'histoire présente de curieuses analogies avec celle du prince d'Élée. Lampros, citoyen de Phaestos, était pauvre et sa femme Galatée se trouvant enceinte, il lui annonça qu'il n'élèverait l'enfant que si c'était un garçon. Ce fut une fille. Ne pouvant se résoudre à l'exposer, Galatée la vêtit en garçon et la nomma Leucippos. Quand il lui devint difficile de dissimuler plus longtemps le sexe de l'enfant, elle supplia Léto de transformer la petite en un garçon, ce que la déesse lui accorda. « Les gens de Phaestos commémorent la métamorphose en sacrifiant à Léto Phytia, parce qu'elle a donné un membre viril à la jeune fille. Ils nomment la fête *Ekdysia*, le *Dévêtement*, en souvenir du moment où Leucippe s'est dévêtue du péplos féminin. Il est de règle que la fiancée, avant

la noce, dorme à côté d'une image de Leucippe » (Ant. Liberalis, *Métam.*, 17).

Le Leucippos éléen se faisait passer pour fille ; la Leucippé crétoise obtient de devenir le garçon dont elle a porté la livrée. Leur nom est un de ceux que portent les Amazones, femmes viriles et armées de la lance. Ajoutons que Hygin (fable 190) connaît une Leucippé fille de Calchas qui, habillée en prêtre d'Apollon, inspire de l'amour à sa propre sœur ; qu'un Leucippos lycien, descendant de Bellérophon, s'éprend de sa sœur et devient son amant, après quoi il s'exile en Crète et revient fonder une colonie à Magnésie (Parthénus, *Erotica*, 5) : variantes qui illustrent de curieuses contiguités entre l'androgynie et l'inceste du frère et de la sœur. Leucippé enfin est le nom d'une des filles de Minyas qui refuse avec ses sœurs de se joindre aux ménades d'Orchomène, malgré les instances de Dionysos qui lui apparaît *transformé en femme* (Anton. Liberalis, *Métam.*, 10).

Le conte crétois de Leucippé transformée en garçon semble avoir été inventé pour expliquer la fête des *Ekdysia*. Son image ne pouvait guère être autre chose qu'une statue phallique en vêtements féminins, c'est-à-dire un symbole de bisexualité. C'est à côté de lui que les jeunes Crétoises passaient la dernière nuit de leur virginité. Les jeunes Romaines qui, jusqu'au moment de leur mariage, portaient la toge comme les garçons, s'unissaient la veille de leurs noces à un simulacre en bois qui représentait Mutinus Tutunus, le phallus. Usages apparentés, mais non synonymes. La fiancée romaine se promet à la virilité personnifiée. La Crétoise s'étend à côté d'un être phallique qui, en plus, a des aspects et, à en croire

la légende, un passé féminin. D'autre part, la fête des *Ekdysia* comportait un sacrifice à une Lété Phytia — celle qui fait pousser — probablement apparentée à quelque Grande Mère capable d'engendrer elle-même. Elle comportait un *dévêlement*, en souvenir, dit le narrateur, « du moment où Leucippe s'est dépouillée du péplos féminin » : détail incompatible avec le récit puisque Leucippe a été élevée en garçon et que Lété la transforme avant qu'elle ait été reconnue fille, et pour lui épargner de l'être. Disparate instructive, car elle signale le rite central. Changeait-on les vêtements de la statue ? Un tel rite est sans exemple. Plus probablement s'agit-il d'une cérémonie collective, où des garçons couverts de robes féminines les enlevaient pour prendre ceux de leur sexe. Cet épisode était important, puisqu'il a donné son nom à la fête.

Ces rites collectifs nous dissuadent de donner un sens unique aux rites nuptiaux de Sparte, d'Argos et de Cos et, surtout, de voir dans le travestissement intersexuel des conjoints un simple moyen de dérouter les démons. La crainte ancestrale devant l'acte de la défloration n'était, certes, pas inconnue des Grecs ; elle apparaît encore dans l'histoire d'Hyménaios. Mais le souci de dépister des forces hostiles n'explique en rien un déguisement intersexuel, dont l'image directrice est celle d'un *être double*, analogue au Leucippe crétois. De plus, les précautions attestées par le folklore portent surtout sur la jeune épouse, plus vulnérable et plus menacée. Les légendes grecques, au contraire, parlent le plus souvent de garçons habillés en filles. Or, cette pratique est caractéristique des initiations. Tout donne donc à penser

qu'il faut y voir d'abord et essentiellement un *rite de passage*, appliqué à la fois aux garçons et aux filles au moment de leur entrée dans le groupe nubile. La décadence des classes d'âge a effacé le caractère collectif de la coutume et sa valeur sociale d'accès à la majorité. Devenue individuelle, elle s'est réduite à un usage nuptial. Et les initiations masculines ont gardé de l'importance plus longtemps que les féminines, ce qui explique le caractère unilatéral des légendes.

« Le symbolisme des initiations, dit H. Jeanmaire, correspond au sentiment d'une opposition essentielle entre l'essence masculine que personnifie la communauté des jeunes hommes et l'élément féminin. Aussi n'est-il pas rare qu'au début des rites d'initiation les novices revêtent un costume qui rappelle celui que portent les femmes et que la prise de vêtements masculins soit l'aboutissement de ces cérémonies ». « Les pratiques de travestissement et d'interversion des vêtements d'un sexe à l'autre témoignent d'un symbolisme inspiré des mêmes préoccupations. Le principe féminin est affirmé chez le candidat à l'initiation au moment même où il va le dépouiller » (*Couroi et Courètes*, pp. 153 et 321).

H. Jeanmaire, on le voit, donne à l'échange des vêtements une valeur négative, qui est accessoirement de tromper les puissances malfaisantes dont l'hostilité est à redouter dans une période critique (*ibid.*, p. 352) et, essentiellement, de dépouiller le garçon de toute essence féminine au moment de l'agrèger à une vie nouvelle. Acceptons provisoirement cette explication.

Des rites d'initiation subsistaient probablement

dans les *Ekdysia* crétois (mais nous en ignorons tout) et dans les *Endymalia* argiens, les *Prises d'habits* qui, à l'époque de Plutarque, comportaient un concours musical, lequel prit peut-être la place de joutes plus anciennes. Les initiations s'accompagnent volontiers de prouesses. Une cérémonie du même genre paraît sous-jacente à l'histoire d'Aristodème, tyran de Cymé en Campanie vers 500 avant J.-C. qui, dit Plutarque (*Vertu des femmes*, 261 F), obligeait les garçons à porter les cheveux longs et des bijoux d'or, les filles au contraire à se raser les cheveux et à prendre le manteau masculin : la coutume, ayant cessé d'être comprise, fut interprétée comme une brimade.

Le déguisement qui figure dans les *Oschophories* athéniennes apparaît dans un contexte où l'on devine une singulière richesse. La fête avait lieu le 7 ou le 8 de Pyanepsion, soit à la fin d'octobre, après la vendange pressée. Elle comportait des libations, un sacrifice et une course de jeunes gens nus puis une procession qui allait de l'un des temples athéniens de Dionysos à l'enceinte sacrée d'Athéna Skiros à Phalère. En tête du cortège marchaient deux garçons en robes féminines, portant un cep de vigne encore chargé de ses grappes, l'*ôsché*, qui donnait son nom à la fête. On allait à Phalère, parce que, disait-on, Dionysos y avait débarqué lorsqu'il apporta la vigne à l'Attique. La cérémonie telle qu'on nous la décrit était certainement une fête de vigneron, mais on y discerne un substrat plus ancien, une de ces probations de l'adolescence caractérisées par un travestissement sexuel. Les Athéniens y ajoutèrent une justification qui ne remonte peut-être pas plus haut que

le second quart du v^e siècle, c'est-à-dire le temps où Cimon choisit la figure de Thésée comme symbole de la nouvelle Athènes et fit chercher à Scyros les prétendues reliques du héros. On vit alors dans les Oschophories une commémoration du retour de Thésée ramenant de Crète les quatorze jeunes gens qu'il a sauvés du Minotaure. Pour expliquer la présence des deux garçons travestis, l'on raconta que Thésée, obligé de conduire à Minos sept garçons et sept filles, avait remplacé deux de ces dernières par des adolescents d'apparence féminine soigneusement déguisés qui, au retour, prirent avec lui la tête de la procession. Le travestissement est donc justifié, comme c'est souvent le cas, par un *stratagème*, lequel, au surplus, ne sert ici à rien du tout, car aucun des récits conservés ne dit que les jeunes gens déguisés prêtent main forte à Thésée. Un stratagème analogue, mieux enchaîné au récit, figure dans l'histoire de Solon (Plut., *Solon*, 8). Celui-ci, qui souhaitait attirer les Mégariens dans une embuscade, voit au cap Côlias, à l'est de Phalère, des femmes occupées à célébrer un sacrifice à Déméter. Il dépêche aux Mégariens un homme qui, se faisant passer pour transfuge, leur dénonce une belle occasion d'enlever l'élite des Athéniennes. Dans l'intervalle, les vêtements des femmes ont été donnés à des garçons bien armés qui laissent débarquer les Mégariens et les égorgent ensuite jusqu'au dernier. Comme dans les légendes d'Hyménaios et de Thésée, *l'échange des vêtements* est associé à une *prouesse* et à une *conquête de femmes*, promise ou réalisée. Les mêmes thèmes figurent dans l'histoire d'Euthymos de Locres. Un revenant exigeait chaque année la plus belle des

filles de Témésa. Euthymos s'éprend de celle qui va mourir ; déguisé, il se substitue à elle, vainc le revenant et épouse la vierge (Paus., VI, 6, 2). Une identique solidarité entre *travestissement sexuel*, *action d'éclat* et *mariage*, apparaît dans l'histoire suivante que raconte Hérodote (IV, 145-6), où le stratagème du déguisement est cette fois retourné. Des Minyens, descendants des enfants engendrés par les Argonautes aux femmes de Lemnos, furent chassés de l'île par des Pélasges, arrivèrent en Laconie et s'établirent sur le Taygète où ils allumèrent des feux. Les Lacédémoniens les accueillirent si bien que les réfugiés épousèrent des femmes spartiates des premières familles, ce qui accrut leur audace au delà des bornes. Les Spartiates excédés se saisirent d'eux et les enfermèrent à Sparte, attendant la nuit pour les faire mourir, car ils n'exécutent personne avant que le soleil soit couché. Les épouses demandèrent alors la permission d'aller voir leurs maris et, sitôt entrées dans la prison, procédèrent à l'échange des vêtements, grâce à quoi les hommes purent s'échapper et retourner sur le Taygète. Georges Dumézil (*Crime des Lemniennes*, p. 51-4) voit avec raison dans cette histoire romanesque la justification pseudo-historique d'une cérémonie comportant une procession allant de Sparte au Taygète d'hommes habillés en femmes et un bûcher sur la montagne, « un des rares témoignages que nous ayons d'un rite authentiquement lacédémonien », qui comportait probablement, comme les Oschophories, plusieurs intentions primitivement hétérogènes.

Les Oschophories, en effet, révèlent trois couches superposées : un reste des initiations masculines, une

fête de la vendange et une commémoration du retour de Thésée. Si elles se sont si bien soudées, c'est, comme l'a montré H. Jeanmaire, que la légende de Thésée a elle-même ses racines dans le vieux rite social des probations dont elle est, au moins partiellement, une interprétation narrative. Je voudrais insister ici sur les points de contact entre le second élément et les deux autres. Dans cette fête du raisin pressé, qui porte les ceps réservés au moment de la vendange, afin qu'au milieu de l'automne leurs grappes soient encore intactes ? Précisément les deux garçons habillés en filles. Or, l'on a opportunément rappelé l'homonymie du *cep* avec le *scrotum*. Les peintres de vases à sujets dionysiaques interprètent volontiers la grappe comme un symbole sexuel (1).

Il est donc assez vain de se demander, comme les modernes l'ont fait à propos du nom de la fête, si la forme la mieux autorisée est *ôschophories*, d'ὄσχη, *cep*, ou *oschophories*, d'ὄσχη, *scrotum*. La première semble plus sûre. Mais, entre les deux sens, les Grecs songeaient-ils à choisir ? Ils les superposaient l'un à l'autre. Si bien que les adolescents en robes féminines, porteurs du cep sacré, évoquent exactement la même image que le Leucippe crétois, jeune fille phallique.

Et cela nous dissuade de faire du vêtement féminin

(1) Témoin ce cratère à figures noires (*Am. Journ. Arch.*, t. XXXVI (1932), p. 97, fig. 7 ; *Rev. Et. gr.*, t. XLVI (1933), p. 138, fig. 3), actuellement à New York, attribué à Lydos, où Héphaïstos est ramené dans l'Olympe par le train bachique. Les éléments sexuels sont, comme toujours, dissociés du dieu et fixés autour de lui. Il monte un mulet ithyphallique. Un silène tient un pampre en forme de serpent qui semble lui sortir du sexe et qui supporte une grosse grappe de raisins.

le symbole d'une simple rupture. S'il représentait uniquement le monde que le novice doit quitter, comment se fait-il que les sources insistent sur cet habit destiné à être répudié sans jamais signaler le changement qui doit libérer le jeune homme en l'intégrant au monde viril ? En d'autres termes, que l'on mentionne le vêtement de la période de marge et non celui de la période d'agrégation ? Aucun de ceux qui ont décrit les Oschophories ne dit même que les Porteurs du Cep se débarrassent de leur déguisement. C'est ce *dévêlement* qui semble avoir donné son nom à la fête crétoise. Si, sur ce point précisément, la légende commente inexactement le rituel, n'est-ce pas qu'elle manque à donner au vêtement féminin l'importance positive qu'il eut dans la cérémonie et qui nous reste à trouver ?

En dehors des Oschophories, l'échange des vêtements n'a laissé que des traces fugitives dans la légende de Thésée. On racontait cependant qu'à son arrivée à Athènes, à l'instant où il passait devant le Delphinium, des ouvriers occupés sur la faite le prirent pour une jeune fille et se moquèrent de lui. Thésée saisit un chariot qui stationnait devant l'édifice et l'envoya par-dessus le toit. L'anecdote se termine par un thème de conte, la prouesse inattendue de celui dont on a raillé l'apparente faiblesse ; elle suppose une erreur analogue à celle du Minotaure qui crut n'avoir devant lui que des jeunes filles alors que parmi elles, semblables à elles, étaient ceux qui allaient le vaincre.

Beaucoup plus clair est le rôle du travestissement dans la légende d'Achille, telle du moins que la racontent les *Chants cypriens* et les poètes ultérieurs,

car Homère a préféré ignorer cet épisode qui lui paraissait probablement peu honorable pour le héros. Pour le tenir à l'écart de l'expédition troyenne, Thétis envoie son fils à Scyros chez Lycomède. Déguisé en fille, il vit parmi ses jeunes compagnes jusqu'au jour où les chefs grecs lui tendent un piège et, lui présentant des armes, l'amènent à révéler son sexe. La rupture avec la vie féminine est ici fortement marquée, ce qui trahit un rite de passage. De plus, la tradition donne plusieurs noms à Achille jeune fille : le novice est souvent désigné par une appellation nouvelle au moment de s'agréger au groupe des hommes. Éprouvé par l'eau et par le feu, il est l'initié par excellence. Rien d'étonnant si la légende a insisté sur l'épisode féminin de son adolescence : Servius (*Énéide*, I, 30) dit qu'il y avait au cap Sigée une statue d'Achille qui portait au lobe de l'oreille une parure à la manière des femmes. Les poètes tardifs ont insisté, à leur manière, sur le caractère nuptial du travestissement : dans son *Épithalame d'Achille et de Déidamie*, Bion veut que le héros se travestisse dans l'intention de conquérir la jeune fille comme Leucippe pour conquérir Daphné, motif que Stace reprend dans son *Achilléide*. Ce romanque nous paraît gratuit : encore faut-il remarquer qu'il s'inscrit dans la ligne des légendes où initiation implique conquête et mariage.

A Thésée, à Achille, s'ajoutent Héraclès revêtant les habits d'Omphale, Dionysos portant la robe longue et la ceinture féminine. Ces quatre noms rapprochés suggèrent la remarque suivante, que personne ne semble avoir faite.

Les Amazones sont les filles d'Arès et elles ont

Artémis pour modèle. Au surplus (en dehors d'un culte d'Apollon Amazonios à Pyrrhichos en Laconie, dont on ignore tout), elles ont peu de rapports avec les autres dieux, excepté avec Dionysos.

Leur légende est ancienne, puisqu'elle apparaît constituée dans les poèmes homériques. Quant à leur roman, raconté par des auteurs récents (Quintus de Smyrne, Tzetzés), il avait été traité bien auparavant par de vieux peintres de vases. Les épisodes composent trois groupes.

Penthésilée affronte Achille qui la tue, Thésée se soumet une autre Amazone, qu'on nomme Antiope ou Hippolyte. Elle l'épouse, lui donne un fils et meurt. Une troisième, Mélanippe ou Hippolyte, est vaincue par Héraclès.

Cela revient à dire que les dieux ou héros qui sont en rapports avec les Amazones : Dionysos, Héraclès, Achille, Thésée, sont ceux aussi que l'on trouve utilisant un travestissement féminin. Or, quelle que soit l'origine des Amazones, les Anciens voyaient en elles des femmes qui se comportaient comme des hommes. En d'autres termes, les couples Achille-Penthésilée, Thésée-Hippolyte, Héraclès-Mélanippe attestent le même contraste essentiel que nous avons signalé ci-dessus entre Leucippe et Daphné : d'un côté un homme déguisé en femme ; de l'autre, une femme porteuse d'armes masculines. Dans les trois romans amazoniens, c'est la femme qui périt et le travestissement ne joue dans la vie de son adversaire qu'un rôle épisodique. Les termes se retrouvent, mais renversés, dans l'histoire de Leucippe d'Élée : c'est l'homme qui porte un nom tiré de celui du cheval et il meurt sous le vêtement qui a causé sa perte.

L'évocation d'une chasserresse armée et d'un homme habillé en femme suscite une image d'androgynie plus nette que celle qui traverse les romans amazoniens. Ceux-ci cependant sont teintés d'une couleur analogue.

Certaines cérémonies des fêtes de Bacchus obligeaient les fidèles à revêtir des vêtements féminins. Ceux qui exécutaient en l'honneur du dieu la danse nommée *Ithyphallos*, ainsi que ceux qui escortaient le phallus et qu'on appelait eux-mêmes les *ithyphalloi*, tous portaient les habits de l'autre sexe. Au début du iv^e siècle avant J.-C., les hommes en Égypte s'habillaient en femmes pour la procession de Dionysos. Le philosophe Démétrius de Phalère s'y refusa et déplut ainsi au roi d'Égypte, lequel se considérait comme Bacchus réincarné. Et, au i^{er} siècle de notre ère, Apollonius de Tyane aurait interprété les travestissements des Anthestéries athéniennes comme une insulte aux héros de Marathon (1). Ni Démétrius, ni le biographe d'Apollonius ne comprenaient plus le sens du vieil usage ; ils en prenaient scandale parce qu'ils y voyaient un signe d'effémination.

Les Scirophories étaient célébrées à Athènes par les femmes, peu avant le solstice d'été. C'est de là que reviennent, décidées à revêtir des vêtements masculins, les protagonistes des *Femmes à l'Assemblée* d'Aristophane. Nous n'avons cependant aucune

(1) HÉSYCHIUS, s. v. *Ithyphalloi* ; PHOTIUS, 105, 9 ; Sémos de Délos *apud* ATHÉNÉE, XIV, 16, p. 622 ; LUCIEN, *Calomnie*, 16 ; PHILOSTRATE, *Apoll.*, IV, 21. Il nous est malheureusement impossible de savoir quelle zone et quelle époque ces renseignements concernent exactement. Philostrate est seul à parler de travestissements aux Anthestéries.

preuve formelle que cette fête agraire ait comporté un travestissement sexuel.

Aux grandes fêtes de Héra à Samos, les hommes s'habillaient de longues robes blanches traînant à terre, les cheveux flottants dans des résilles d'or, et portaient des *chlidones* que les lexicographes définissent comme des bracelets et des colliers de femmes (Athénée, XII, 525).

D'autres fêtes, où le travestissement s'étend simultanément aux deux sexes et joue un rôle essentiel, suggèrent des rites de fécondité.

Les Argiens célébraient au mois Hermaios les *Hybristika*, où les femmes s'habillaient en hommes et réciproquement. On racontait au temps de Plutarque (*Vertu des femmes*, 245 E) que c'était pour commémorer l'héroïsme de la poétesse Télésilla, laquelle, dans les toutes premières années du ve siècle, à la tête d'un bataillon de femmes, avait défendu la cité assiégée par Cléomène, roi de Sparte. Explication pseudo-historique inventée après que le sens véritable du rite eut été perdu.

Il ne s'agit plus ici d'un habit pris symboliquement par un ou plusieurs jeunes gens à l'imitation d'un personnage légendaire, mais bien d'un échange réciproque. Le nom de la fête suggère un carnaval déchaîné, accompagné d'injures et de propos salés. Plutarque, malheureusement, n'en a conservé que l'épisode le plus voyant ; il nous le livre dépourvu de tout contexte psychologique, défiguré par une justification postiche qui lui convient aussi mal que possible. Était-ce simplement un de ces interludes où, par un renversement total de toutes les habitudes, l'on rompt momentanément avec la vie de tous les

jours ? H. Jeanmaire a bien montré dans son *Dionysos* l'importance psychologique de ruptures analogues dans les rites bachiques. On ne s'étonne donc pas de voir Philostrate décrire en ces termes *kômos*, c'est-à-dire *Festin* ou *Ripaille* ; mais le *kômos* est aussi un élément des fêtes de Dionysos : « Il va, accompagné d'un train nombreux ou des filles se mêlent aux hommes, car *kômos* permet à la femme de faire l'homme ; à l'homme, de revêtir costume féminin et de s'avancer fémininement » (*Imagines*, I, 2). Artémidore dit dans sa *Clef des Songes* (II, 3, 84) qu'en rêve il vaut mieux se voir avec ses vêtements habituels, mais qu'un habit bariolé ou féminin ne nuit pas à un homme s'il est porté pendant des fêtes ou des réjouissances. La coutume devait être fort répandue, car une quinzaine de vases montrent des êtres barbus en robes de femmes, qui semblent ne songer qu'à s'amuser. Les uns sont visiblement des hommes déguisés ; les autres sont des femmes, reconnaissables à leurs cheveux noués en chignon ou rassemblés par un foulard, portant de fausses barbes. On s'est souvent demandé si ces vases représentent une cérémonie particulière : c'est probablement le *kômos* caractéristique de toutes les fêtes de Dionysos.

Artémidore (II^e siècle de notre ère) et Philostrate (III^e siècle) s'expriment comme s'ils décrivaient des divertissements profanes et, de leur temps, ce n'était probablement plus autre chose. Quelques notes concernant des fêtes laconiennes d'Artémis permettent, au contraire, de deviner un passé très archaïque où le carnaval intersexuel avait encore sa pleine valeur religieuse. Et l'on y entrevoit une magie de

la fécondité. Les hommes habillés en femmes, affublés de masques grotesques, dansaient, chantaient, échangeaient des grossièretés. Il semble bien (nos sources sont fort altérées) qu'en face d'eux se trouvaient des femmes affublées de phallus. Une note d'Hésychius dit : « Les femmes qui mènent les sacrifices à Artémis s'appellent *lombai*, ce qui est le nom du phallus, à cause de l'appareil exigé par le jeu. » Le peu que l'on sait du rite indique, non seulement un travestissement intersexuel, mais un échange complet des rôles au cours de danses d'une signification très précise. Avant d'être une vierge ombrageuse, Artémis avait été une déesse de la végétation et de la croissance. On l'honorait à Élis comme Artémis *Kordaka*, du nom du *kordax*, qui fut une danse rituelle avant de devenir un divertissement de comédie. L'union sexuelle stimule la fécondité terrestre. Déméter s'unit à Jasion dans un sillon trois fois labouré ; il n'y a pas si longtemps que le paysan campinois allait encore avec sa femme dormir dans le champ pour que la récolte fût belle. Et Ernst Buschor a peut-être raison de voir à l'origine du déguisement de la comédie une synthèse d'homme et de femme incarnée en des démons aux gros ventres et aux gros derrières. Ce qui est curieux dans les danses laconiennes, c'est que les rôles y sont sexuellement intervertis. Ces hommes habillés en femmes, ces femmes porteuses de phallos rappellent une fois de plus l'image directrice des fêtes crétoises de Leucippe et des Oschophories athéniennes : un être phallique revêtu du péplos féminin. Et cette image, dans les trois cas, est associée à un sacrifice. Enfin, s'il faut en croire une note isolée d'Hésychius (s. v. *Gé-*

phyris) lorsque la procession éleusinienne passait le pont du Céphise, elle était accueillie par un homme en habits féminins qui couvrait les mystes de sarcasmes et se moquait des plus notables en les appelant par leur nom.

A Rome, à la fête des Petites Quinquatries, célébrée aux ides de juin en l'honneur de Minerve, les joueurs de flûte avaient licence pendant trois jours de parcourir la ville masqués et couverts de robes longues et bigarrées pareilles à celles des femmes. Ce que les Romains justifiaient par une sécession des flûtistes à Tibur, d'où ils avaient été ramenés ivres et confondus avec des filles.

Des intentions superposées, difficiles à distinguer l'une de l'autre, se devinent dans tous ces « carnavals », dans le kômos dionysiaque, dans les rites de Laconie, d'Argos, de Rome. Il n'est pas impossible qu'il y subsiste, mêlé à bien d'autres choses, quelque reste des cérémonies de l'initiation. Au cours de ces dernières, l'échange des vêtements semble signifier non seulement rupture avec un groupe et agrégation à un autre, mais durée et fécondité, valeurs que les chapitres suivants nous permettront d'approcher, puis de préciser. Une fois ce sens oublié, cette valeur mécomprise, le travestissement acheminait forcément vers la bouffonnerie et la licence. C'est le sort, en effet, des choses qui touchent à la vie sexuelle : une crainte révérentielle les entoure d'abord d'interdiction et de mystère. Cette crainte n'est vaincue que pour se dissiper dans le rire, sans laisser place aux sentiments intermédiaires. Les petits emblèmes sexuels qui servaient aux Anciens à conjurer le mauvais œil s'appelaient des *geloia, ridicula*.

*
* *
*

L'historien chypriote Péon (qui vécut peut-être à l'époque des Ptolémées) raconte ceci que Plutarque inséra dans sa *Vie de Thésée* (20). Comme Thésée ramenait Ariane de Crète en Attique, une tempête poussa le vaisseau vers Chypre. Thésée débarqua à Amathonte Ariane enceinte et souffrante. Voulant mettre le navire en sûreté, il fut emporté vers la pleine mer. Ariane était morte sans avoir accouché et les femmes qui l'avaient assistée dans son agonie l'avaient enterrée sur place. C'est depuis lors, dit Péon, que les gens d'Amathonte sacrifient à Ariane le second jour du mois de Gorpiaeos. Au cours de la cérémonie, un des jeunes gens, couché sur un lit, imite les cris et les gestes d'une femme en travail.

Aucun parallèle n'apporte à ce rite le moindre éclaircissement, car il n'est pas analogue à la *couvade*, pratique privée et non publique, qui consiste, aussitôt après l'accouchement, à donner des soins au père alité et non du tout à la mère, laquelle se relève aussitôt et vaque à ses occupations. Nulle part, là où elle est attestée, elle ne comporte un simulacre de parturition. Des auteurs tardifs la signalent comme une particularité locale en Corse, en Espagne, chez certains peuples de la mer Noire, ce qui semble indiquer qu'elle n'existait pas en Grèce et en Italie. Tout ce que nous pouvons dire du rite d'Amathonte, c'est d'abord qu'il fait partie du culte d'Ariane-Aphrodite et que, dans cette même île de Chypre, existait un culte d'Aphrodite androgyne. De plus, la Crète, patrie d'Ariane, n'ignore pas les déguisements intersexuels, encore que les monuments qui les représen-

tent interdisent toute interprétation. Enfin, si les Anciens ont rattaché cet usage bizarre à la geste de Thésée, c'est qu'ils étaient sensibles au fait que d'autres travestissements figurent dans l'histoire du héros.

*
* *

Laissant de côté ce cas isolé, rappelons d'un mot les éléments communs que révèlent les autres.

Les travestissements atteignent des groupes entiers. Dans les rites nuptiaux, leur caractère apparemment individuel ne saurait nous tromper : les mariages eux-mêmes furent d'abord collectifs, puisque les jeunes gens qui avaient reçu l'initiation et traversé victorieusement les épreuves entraient ensemble dans la classe nubile. L'usage archaïque explique donc les légendes qui associent un travestissement, une prouesse et la conquête d'une épouse. Alors que, dans les initiations, la prouesse, la prise des vêtements de l'autre sexe et le mariage constituaient les phases coordonnées, et dont l'ordre nous échappe, d'une cérémonie complexe, les contes font du second rite, dont le sens était devenu obscur, un stratagème qui assure la victoire et la possession d'une femme.

Il est probable que les filles rassemblées en classes d'âge revêtaient également, à un moment donné, des vêtements masculins. L'insignifiance des initiations féminines et une certaine indifférence des Grecs à l'égard des femmes explique que le rite n'ait laissé de traces que dans quelques coutumes nuptiales.

Autre chose est l'échange réciproque des vêtements, pratiqué au cours de fêtes annuelles qui semblent

avoir été fort débridées. On y devine des danses et des jeux associés à des rites de fécondité. Des déités de la végétation, Dionysos, une Artémis archaïque, y sont intéressés. Nous allons retrouver Dionysos parmi les dieux doubles et le travestissement réciproque dans le culte de l'Aphroditos bisexué.

Le lien constant entre *travestissement* et *union sexuelle* nous détourne de voir dans l'échange des vêtements un simple rite de passage, signifiant, sans plus, l'agrégation définitive des jeunes gens à la virilité totale. L'androgynie symbolique devait avoir une valeur positive et bénéfique : chacun des deux sexes recevant quelque chose des pouvoirs de l'autre. (1)

(1) H. BAUMANN, *Das doppelte Geschlecht*, explique comme nous l'échange rituel des vêtements (pp. 45-81), mais différemment le travestissement féminin des hommes endeuillés (p. 51), lesquels prendraient la livrée des femmes afin de pouvoir déceimment pleurer comme celles-ci.

CHAPITRE II

LES DIEUX DOUBLES

On a longtemps admis que les divinités bisexuées ne sont pas une création du génie hellénique. Et l'on a voulu reconnaître une influence orientale dans les croyances qui, plus ou moins sporadiquement, prêtent les deux pouvoirs à certaines figures du panthéon classique, celles que nous allons étudier à présent. Et cependant, les plus anciennes théogonies, les plus authentiquement grecques, connaissent *des êtres féminins qui engendrent sans époux*. Dans ce cas, l'androgynie reste purement implicite ; rien n'indique même que les imaginations aient jamais songé à la préciser. Mais voici qui est plus net :

Tout d'abord, dit Hésiode, apparut Chaos, puis Terre aux larges flancs, puis Amour. Chaos, le Vide, l'Espace béant, est un mot neutre. Platon entend le passage (*Banquet*, 178 B) comme si Terre et Éros naissaient de Chaos, c'est-à-dire qu'il voit les deux genres sortir d'un *utrumque* primitif. Quant à Éros, dont le nom est masculin, les artistes et les poètes, d'un bout à l'autre de la tradition, l'ont toujours conçu et représenté comme androgyne, et les cosmo-

gonies orphiques insisteront sur ce caractère. Amour va-t-il unir des êtres aux puissances différentes et complémentaires ? Pas tout de suite. *De Chaos naquirent Érèbe et Nuit noire... Terre, elle, enfanta un être égal à elle-même, capable de la couvrir tout entière, Ciel étoilé. Elle mit au monde les Montagnes et les Nymphes. Elle enfanta aussi, sans l'aide du tendre amour, Flot aux furieux gonflements. Mais ensuite, des embrassements du Ciel, elle enfanta Océan aux tourbillons profonds* (Théogonie, 124-32). D'un neutre, Chaos, procèdent un autre neutre, Érèbe, et un féminin, Nuit. Si Terre engendre seule, c'est qu'en dépit d'une forte dominante maternelle elle possède en quelque sorte les deux natures, comme Cybèle. On peut objecter que celle-ci appartient à l'Asie. Mais Héra également, une des rares déesses dont le nom soit grec, engendre, « sans l'aide du tendre amour », Héphaïstos et Typhée, et la déesse nuptiale fait d'abord figure d'androgynie. Et si Héra procréa Typhée sans l'intervention de Zeus, c'est, disait-on (*Hymne hom. à Apollon*, 315), pour se venger qu'il ait, sans elle, amené Athéna à l'existence.

Dans certaines légendes, Athéna résulte d'une union naturelle, puisque Zeus féconde d'abord Métis puis l'avale : la fille qui sort du crâne paternel est l'enfant commun du dieu et de Métis. Mais tous les monuments qui représentent la naissance donnent à Zeus, entouré des divinités protectrices de l'enfantement, figure d'accouchée. Ses traits « maternels » sont plus atténués dans la naissance de Dionysos, où manquent, autour de lui, les Ilithyes, tandis que c'est autour de Dionysos précisément que les indications de bisexualité vont se préciser. Celles, cepen-

dant, qui concernent Zeus sont assez riches pour nous dissuader de voir dans le dieu « mâle et femelle » de l'orphisme un simple emprunt aux cosmogonies orientales.

On a découvert à Labranda en Carie une statuette archaïque en bronze représentant une divinité imberbe, plusieurs rangées de colliers au cou, tenant la double hache et le sceptre, le bas du corps emmaillotté dans un filet, le torse portant quatre rangées de mamelles. On y verrait une déesse apparentée à l'Artémis d'Éphèse si l'on ne retrouvait cette figure étrange, avec une inscription qui la désigne du nom de *Zeus*, sur un autre relief du milieu du IV^e siècle avant J.-C. Le dieu est barbu ; six mamelles sont disposées en triangle sur sa poitrine. Le monument fut dédié par Idrieus, roi de Carie et sa sœur-épouse Ada (1).

Il s'agit évidemment de *Zeus Labrandeus* que seuls, dit Hérodote (V, 119), les Cariens vénèrent dans une grande forêt de platanes sacrés qui est à Labranda, tout près de Mylasa ; les Grecs l'appelaient *Zeus Stratios*. Plutarque mentionne aussi (45^e *Quest. grecque*) le Zeus de Labranda, s'étonnant de lui voir tenir, non le sceptre et la foudre, mais la double hache. Celle-ci, dit-il, fut enlevée à l'amazone Hippolyte par Héraclès, son vainqueur, qui en fit présent à la Lydienne Omphale ; elle passa ainsi dans

(1) Découvert inexplicablement à Tégée, il est aujourd'hui au British Museum. Cf. Ch. PICARD, *Manuel arch. gr., sculpture*, IV, 2, 1954, p. 75, n. 2. — Hécatomnos fut satrape de Carie dès 387 ; après lui, Mausole (377-353), marié à sa sœur Artémise, puis Idrieus et sa sœur Ada.

le trésor des rois lydiens, puis Gygès l'emporta en Carie.

Ni Hérodote ni Plutarque ne mentionnent le détail qui nous paraît le plus curieux, à savoir les mamelles et la bisexualité qu'elles impliquent. La polymastie de l'Artémis d'Éphèse (connue exclusivement par des monnaies, car on n'a retrouvé au cours des fouilles aucune figurine qui la représente) est *illusoire*, en ce sens que « les rangées de mamelles paraissent nettement posées par-dessus l'étoffe du vêtement » (Ch. Picard, *Éphèse et Claros*, p. 530). De même, les faux seins de Zeus Labrandeus semblent portés sur un torse vêtu. « De ce Zeus qui, par tant d'aspects, ressemblait à l'Éphésia (colliers, seins artificiels, double hache), il semble que les Cariens aient voulu faire comme un type symboliquement bisexué, exprimant la fécondité de deux êtres. La polymastie est un simple symbole de fécondité et d'abondance, comme les tiaras à cornes multiples » (*ibid.*, p. 531). Étudiant en 1915 la genèse des monstres dans l'art, W. Déonna avait encore davantage insisté sur le caractère très général du symbolisme : « Les mamelles de Zeus Stratios n'indiquent pas son caractère androgyne, mais sa force surhumaine, de même que dans d'autres types la répétition d'un organe peut n'exprimer que la puissance infinie de l'être divin, sans autre précision (1). » C'est, je pense, trop nier l'intention particulière, spécifique, incluse dans l'indication

(1) *Rev. Et. gr.*, t. XXVIII (1915), p. 341 ; voir aussi, DU MÊME AUTEUR, *Rev. arch.*, t. XXII (1913, II), p. 336, de pénétrantes remarques sur le retournement du thème dans les superstitions chrétiennes, où les sorcières ont trois seins, les hommes marqués par le diable ont cinq mamelons. « De divine qu'elle était, la polymastie est devenue diabolique. »

d'androgynie. Un simple accroissement de puissance se marquerait normalement, sur une figure masculine, par quelque redoublement des signes de la virilité, comme on en trouve ailleurs. Mais, avec W. Déonna, avec Ch. Picard, il faut souligner le soin des Grecs à éviter toute représentation réaliste d'un corps féminin aux seins multiples, d'un torse masculin couvert de mamelles. Les artistes se bornent à suggérer des concepts : une déesse portant, multipliés, les signes de la fécondité, un dieu portant le signe d'une nature double. Ces signes restent et doivent rester de purs symboles, s'adresser à l'esprit et non aux sens. Une esthétique implicite leur interdit absolument de devenir chair et sang et d'engendrer des figures qui, s'adressant aux yeux et non plus seulement à l'intelligence, deviendraient aussitôt monstrueuses.

Pour dire davantage sur Zeus Stratios, il faudrait en savoir plus long sur la valeur de la double hache. Celle-ci serait-elle, comme on l'a cru parfois, un symbole de bisexualité, ou associée du moins à une divinité considérée à la fois comme mâle et comme femelle ? Quelques rencontres, peut-être fortuites, sont trop peu de chose pour appuyer l'hypothèse. Et faire de Zeus Stratios le dieu-père hellénique occupant la place et l'emploi de la déesse-mère anatolienne reste une pure vue de l'esprit.

Peut-être sera-t-il plus utile de rappeler simplement les faits suivants :

Plutarque rattache la double hache de Zeus Stratios à l'histoire des Amazones, d'Hercule et d'Omphale : voilà réunis des guerrières porteuses d'armes masculines, un héros et une reine qui ont troqué

leurs vêtements. L'androgynie, qu'il ne mentionne pas à propos de la statue, affleure dans le contexte.

Le dieu bisexué de Labranda était honoré au iv^e siècle par une dynastie royale qui pratiquait l'inceste adelphique.

Au premier livre de l'*Achilléide* de Stace, Thétis persuade Achille de se cacher sous des vêtements féminins ; elle lui donne comme argument que Jupiter lui-même a pris des vêtements de jeune fille (263). Une note de Lactance veut que le dieu amoureux d'Antiope prêtresse de Diane prit les attributs de la déesse pour s'emparer de la jeune fille. Dans cet épisode, inconnu d'ailleurs, le travestissement sert une fois de plus un stratagème pour la conquête d'une femme.

L'hermès de Jupiter Terminalis à Rome portait les symboles des deux sexes.

Les cultes de l'*Héraclès* grec, comme ceux de l'*Hercule* romain, se caractérisent partout par une rigoureuse séparation des sexes, plus essentielle encore, semble-t-il, que l'exclusion des femmes, laquelle existe en plusieurs endroits, fort éloignés les uns des autres, à Thasos, à Érythrée, à Gadès, à Milet, à Cos, à Rome. Lorsque les femmes sont admises, elles doivent rester à l'écart.

D'autre part, ce héros viril par excellence échange ses vêtements avec Omphale. A Antimachia dans l'île de Cos, son prêtre prend une robe féminine et se couronne d'une *mitré* pour procéder au sacrifice. Et, à l'autre extrémité du monde antique, l'Hercules Victor italien était habillé en femme, ainsi que les hommes qui avaient accès à ses mystères. Ensemble

de faits d'une richesse et d'une cohérence exceptionnelles.

Plutarque explique à sa manière l'étrange costume du prêtre de Cos, qui figure sur certaines monnaies de l'île : Héraclès poursuivi par ses ennemis se réfugia chez une femme thrace qui, pour le dissimuler, lui prêta ses habits. Plus tard, il épousa la fille d'Alcipios et, à cette occasion, mit une robe brodée de fleurs. « Voilà pourquoi son prêtre sacrifie au lieu même où se fit la bagarre et pourquoi les nouveaux mariés, à Cos, prennent vêtements féminins pour recevoir leurs épousées » (58^e *Quest. grecque*).

Comme le costume des deux officiants aux Oschophories, le costume du prêtre serait donc la commémoration d'un stratagème : justification si courante dans des cas de ce genre que plus d'une fois la ruse seule nous est exposée, amputée du rite dont elle est l'*aition* et qui reste conjectural. Le déguisement du marié prétend aussi rappeler un acte d'Héraclès, mais qui demeure gratuit. Pourquoi, épousant la fille d'Alcipios, le héros a-t-il revêtu une robe à fleurs ? Était-ce un usage général ? Certainement plus au début de notre ère, puisque Plutarque le mentionne, à Cos, comme une singularité. Mais son récit implique que pour lui, à une époque ancienne, légendaire, tout mariage comportait, au moins pour le fiancé, un travestissement féminin, peut-être simplement suggéré par quelque accessoire caractéristique. Et cela n'a rien qui puisse nous étonner, puisque les mariages sont liés aux initiations.

Plutarque n'établit aucun rapport entre le costume sacerdotal de Cos et la légende d'Omphale ; les modernes admettent unanimement que celle-ci résulte

d'un échange rituel des vêtements, analogue à celui qui est attesté pour Cos et, plus précisément encore, pour l'Hercules Victor.

Celui-ci était célébré à Rome, trois jours avant les nones d'avril, comme *Celui qui donne la Santé*. Jean le Lydien (*De mens.*, IV, 46) ajoute que, pour prendre part aux mystères, les hommes devaient revêtir des habits féminins. Les monuments nous en apprennent davantage. Sur des reliefs retrouvés à Réate en Sabine, à Tibur et à Rome, et dont l'un au moins porte inscrit le nom d'*Hercules Victor*, le héros lui-même apparaît en longue robe à manches, nouée d'une ceinture, avec, nonobstant, la peau de lion sur la tête et la massue à la main. C'est dans le même appareil que l'empereur Commode descendit dans l'amphithéâtre de Lanuvium et qu'il y abattit des bêtes fauves. Son biographe Lampride (*Commode*, 8 et 9) rapporte ce trait pour montrer combien l'empereur était à la fois fou et efféminé, sans comprendre que Commode prétendait de la sorte réincarner Hercule Vainqueur (1). Pausanias (IX, 27, 4) ne comprend pas davantage pourquoi le temple d'Héraclès de Thespies a comme desservant une prêtresse vierge : celle-ci était l'épouse du dieu dont elle atteste le caractère phallique. L'Hercule romain a des appétits identiques : le même Commode fit d'un de ses favoris, *pene prominente ultro modum animalium* (et, pour cette raison, familièrement dénommé l'*Ane*), un

(1) Héliogabale, qui s'habillait volontiers en femme, était homosexuel (LAMPRIDE, 5). Caligula, qui s'affublait souvent d'accessoires féminins, ne l'était nullement, mais eut des rapports incestueux avec une de ses sœurs (SUÉTONE, 52 et 16). Les trois cas, semblables en apparence, relèvent d'explications différentes.

prêtre d'Hercules Rusticus (Lampride, *ibid.*, 10). Tout semblable au Leucippe de Crète, l'Hercules Victor apparaît donc comme un être phallique en vêtements féminins.

Nous pouvons aller plus loin. Hercules Victor est *Donneur de Santé*. L'Héraclès de Cos est *Alexis* et associé à Hébé. Il a pris des vêtements de femme pour échapper aux *Méropes*, les *Mortels*, dont le chef *Eurypyle* porte un des noms de la Mort. Tout cela, et aussi l'usurpation de Commode, nous dit que le travestissement intersexuel n'est pas uniquement un rite prophylactique, une ruse assez enfantine pour dérouter les démons, ni un pur symbole de rupture avec un passé semi-féminin. Il avait certainement une valeur positive ; il était capable de promouvoir la santé, la jeunesse, la vigueur, la durée de l'être humain, et peut-être même de conférer une sorte de pérennité. Si Commode s'habillait en femme, c'était pour se revêtir d'une force et d'une éternité analogue à celles dont un déguisement identique avait revêtu Hercule Vainqueur.

Les traditions donnent de la légende d'Omphale deux aspects assez différents pour que certains critiques aient voulu les dissocier. Selon les versions anciennes, Héraclès, pour avoir tué déloyalement Iphitus, fut condamné à servir la reine de Lydie, comme Apollon, pour avoir osé ressusciter un mort, dut se faire le bouvier d'Admète. Le héros profita de son servage pour tuer des monstres et des brigands, après quoi la reine, à qui il avait donné un ou plusieurs enfants, le renvoya dans Tirynthe chargé de présents. Les écrivains tardifs s'attardent avec complaisance sur le caractère honteux de la servitude et,

d'accord avec les peintres qui ont traité avec prédilection un sujet si piquant, ils montrent Héraclès aux pieds de la reine, revêtu de sa tunique à fleurs, tandis qu'elle, portant la peau de lion, l'oblige à filer et le frappe de sa sandale lorsqu'elle est mécontente de son travail. Cette version, qui altère le sens premier de la légende, est seule à nous avoir conservé le détail-clef de toute l'histoire, à savoir l'échange des vêtements. Mais celui-ci, s'il n'apparaît pas dans les récits anciens, c'est pour la même raison que les poèmes homériques taisent l'épisode d'Achille déguisé en fille et vivant chez Lycomède. Une fois obscurcie l'éthique des initiations, leurs rites devaient, ou bien se camoufler en louables stratagèmes — et nous en avons rencontré plus d'un exemple — ou bien rendre ridicule un héros travesti en jeune fille, asservi à une femme. De même que l'apparition féminine d'Achille est certainement bien antérieure aux *Chants cypriens*, celle d'Héraclès était connue bien avant Lucien et Ovide.

Plutarque veut qu'Héraclès ait offert à Omphale la hache double ravie à l'Amazone. Le trophée devint l'insigne sacré des rois de Lydie jusqu'au jour où Candaule s'en déposséda, mettant fin du coup à la dynastie des Héraclides. L'usurpateur Gygès la donna à Zeus Labrandeus (45^e *Quest. grecque*). Il n'est pas sûr du tout que la bipenne soit un symbole de bisexualité. Mais la voici passer d'une guerrière à un héros et à une reine qui ont échangé leurs costumes ; après quoi, elle échoit à un dieu-père représenté avec des mamelles : les indications d'androgynies sont ici particulièrement riches.

Ovide (*Fastes*, II, 305) a traité à sa manière le

double travestissement. La reine et le héros reposent dans une grotte où Faunus, fort amoureux de la belle Lydienne, va pour les surprendre. Et, tâtonnant dans l'obscurité, sa main rencontre d'abord la toison hérissée du lion. Il s'éloigne et va au lit voisin, tout couvert de tissus légers. C'est là qu'il veut monter, mais pour être aussitôt repoussé par un bras puissant. Curieux retournement du thème que nous avons si souvent rencontré dans les histoires de déguisements : le stratagème, qui est délibéré dans l'histoire de Thésée, de Solon, des femmes spartiates, joue ici involontairement contre Faunus. Et celui-ci se trouve traité comme les mauvais esprits des superstitions populaires, que l'on cherchait à dérouter par des substitutions de personnes.

L'Omphale de la légende héracléenne est reine de Lydie. Mais ceux qui ont étudié les noms propres de son histoire ont été surpris de les trouver tous localisés dans la Grèce du Nord-Est, dans la région du golfe maliaque, des Thermopyles et du Pélion, c'est-à-dire non loin de ce pays de Trachis où le bûcher rendit Héraclès immortel. Une Omphale hellénique semble bien avoir été identifiée avec la Lydienne, et nous ignorons comment les épisodes de la légende primitive se répartissaient entre les deux Omphales.

La tradition voulait qu'Héraclès eût offert à Delphes une partie des dépouilles de l'Amazone vaincue et notamment le baudrier fatal qu'elle tenait de son père Arès. Or, Delphes avait un culte de l'*omphalos*, l'*ombilic*, chargé de significations sexuelles d'une grande richesse. Une note de Servius (*En.*, I, 720) dit qu'à Chypre Vénus était honorée sous la

forme d'une *borne*, ou d'un *ombilic* et Chypre, précisément, connaissait un Aphroditos bisexué. *Omphalé* porte un nom qui désigne le *centre* du corps humain, l'intersection de ses deux axes, la *racine* de la vie, le *cordon* qui relie l'enfant à sa mère et qui, pour chacun de nous, représente notre destinée. Cette constellation d'images livrera peut-être une grille qui permette de déchiffrer sa légende.

Parler des aspects féminins de *Dionysos*, c'est risquer d'évoquer l'adolescent gracile et déhanché de l'époque hellénistique, devant lequel on se demande souvent si l'on voit un Bacchus ou un Hermaphrodite : affadissement, défiguration d'une conception archaïque où Dionysos apparaît non pas *efféminé*, mais dans la plénitude de sa double nature.

Les vases archaïques le figurent barbu et vigoureux, vêtu de « la lourde robe ionienne, de coupe et d'aspect orientaux, bariolée de dessins, engoncé dans l'ample et pesant manteau qui descend à mi-jambes et ne découvre que l'avant-bras, costume de roi ou de prêtre et prototype de celui de l'acteur tragique », dit Henri Jeanmaire (*Dionysos*). Cela est exact. Jamais cependant les Grecs n'ont reconnu dans le vêtement du dieu celui d'un roi ou d'un prêtre, mais bien celui des femmes. Et si les fidèles qui prenaient part au train bachique revêtaient le *krokôtos*, le voile féminin couleur de safran, c'était pour imiter le dieu lui-même, ce qui, à l'époque tardive, fut souvent interprété comme un signe de mollesse et de débauche. En même temps, ses épithètes gaillardes, le Couillard, l'Érigé, disent ce qu'il faut penser de sa virilité. Il ressemble donc en tous points au prêtre de Cos,

au Leucippe crétois et aux conducteurs athéniens de la procession oschophorique, entouré comme ces derniers de symboles masculins, de silènes ithyphalliques, de grappes et de ceps. Attestée à la fois par les peintures de vases et par le costume des adorateurs, l'image archaïque de Dionysos est celle d'un dieu double.

C'est également celle que l'on devine dans la tragédie d'Eschyle (fragm. 61) qui racontait la lutte de Dionysos contre Lycurgue. Quelqu'un s'écriait à sa vue :

« D'où viens-tu, l'homme-femme, et quelle est ta patrie ? Quel est ce vêtement ? »

Dans les *Bacchantes* d'Euripide, le jeune roi Penthée le nomme dédaigneusement « l'étranger à l'aspect de femme ». Penthée, espérant le vaincre, prendra la livrée de son escorte et se déguisera en bacchante, pour apprendre à ses dépens, comme Lycurgue lui-même, que l'homme-femme a de terribles vengeances.

Lorsque les Grecs eurent cessé de comprendre les profondes exigences religieuses à quoi correspondait la double nature du dieu, ils ont inventé des légendes qui en donnent une justification anecdotique. Quand, disait-on, Zeus eut fait sortir de sa cuisse l'enfant de Sémélé, Hermès, sur son ordre, le porta à Ino, sœur de Sémélé, afin qu'elle et son mari Athamas l'élevèrent sous des vêtements de fille. La ruse cependant ne put tromper Héra. Elle épargna l'enfant, mais affola les parents adoptifs qui tuèrent leurs propres enfants (1). Les mêmes thèmes reparaissent, autrement

(1) APOLL., III, 4, 3. Une variante voulait qu'Athamas eût élevé Dionysos comme un chevreau, afin de dépister les mauvais génies, et que lui-même eût allaité ses propres enfants (NONNOS, *Dionysiaca*, IX, 309 sqq.).

ordonnés, dans l'histoire des filles de Minyas, Alcatheo, Arsippé et *Leucippe*, nom *amazonien* que nous retrouvons sans étonnement dans une histoire de travestissement sexuel. Comme elles refusent de participer aux orgies, Dionysos transformé en jeune fille leur apparaît pour les y inviter. En vain. Il revient alors à une puissante virilité sous les aspects successifs d'un taureau, d'un lion, d'une panthère (le mot en grec est masculin), ce qui leur fait perdre la raison. Comme Agavé tue Penthée, Leucippe tue son fils Hippasos et le déchire avec l'aide de ses sœurs. Hermès alors les touche de sa baguette et les change en oiseaux (Anton. Liberalis, *Métamorphoses*, 10). Poursuites, travestissements sexuels, dépècement de victimes animales et humaines : on reconnaît au passage des rites auxquels il serait vain de chercher une explication unique. Certains d'entre eux avaient pour but de promouvoir la végétation : les Oschophories également sont, entre autres choses, une fête de la vendange.

Polyen est seul à mentionner, en Macédoine, un culte de Dionysos *Pseudanôr*, dont il explique l'origine par un stratagème. Argaios, roi de Macédoine, mit des ennemis en fuite en faisant descendre de la montagne des bacchantes qui, le thyrses levé et le visage ombragé par la couronne, furent prises pour des soldats. En reconnaissance de quoi le roi éleva un temple à Dionysos *Faux-Homme* (*Stratagèmes*, IV, I, 1). Nous ignorons tout de ce culte. L'anecdote inventée par Polyen donne à l'histoire de Penthée une sorte de réciproque analogue à celle que l'on trouve dans les romans amazoniens : Penthée, imitant Dionysos, se déguise en femme pour suivre les

bacchantes ; celles-ci, en Macédoine, sont prises pour des hommes.

Une autre fois (*ibid.*, I, 1, 3) Dionysos fit tomber les Bactriens dans un piège en les incitant à suivre des Amazones et des bacchantes, tandis que lui-même prenait les ennemis à revers. Dionysos est à peu près le seul dieu que l'on trouve associé avec les amazones. Leurs rapports sont, en général, d'hostilité. A Éphèse, il leur livre bataille, mais épargne celles qui se sont réfugiées près de son autel (tradition éphésienne, rapportée par Tacite, *Annales*, III, 61) ; il poursuit les autres jusqu'à Samos (Plut., 56^e *Question grecque*). Finalement, domptées par lui, elles deviennent des ménades (Sénèque, *Œdipe*, 479). En somme, ces guerrières se comportent envers lui comme envers Thésée, Héraclès, Achille, lesquels ont également porté le vêtement féminin. Double image d'androgynie : cavalières armées contrastant avec un dieu viril vêtu d'une robe traînante deux fois ceinturée.

Les Chrétiens se sont moqués du Dionysos féminin. Chez les tragiques, le péplos couleur de safran fait une impression de mystère, puis d'angoisse et enfin de terreur à mesure que la dissonance s'accroît entre l'apparence de l'homme et l'audace de son action. Entre-temps, l'art hellénistique a cessé de voir en Dionysos un *homme-femme*, c'est-à-dire un être double et deux fois puissant, pour faire de lui un *efféminé*. Il lui enlève les vêtements qui étaient le symbole de sa double nature : le voile safran, la ceinture, la *mitré* d'or. Il le met nu, non point dépouillé de sa virilité, mais trop fragile pour la faire valoir. Ovide (*Métam.*, IV, 20) et Sénèque (*Œdipe*, 408)

lui prêtent un « visage de vierge », ce qui aurait bien surpris les peintres archaïques, lesquels le représentent vigoureusement barbu. Et Pline rappelle une statue où il est habillé comme Vénus. L'évolution se fit peu à peu et sans qu'on s'aperçût en cours de route qu'elle défigurait un mythe et lui enlevait à la fois son sens et sa beauté, perte que quelques statues agréables ne pouvaient compenser. Elles satisfaisaient le goût des Grecs pour la beauté adolescente.

Rien d'étonnant par conséquent si les Orphiques, qui ont attribué la bisexualité à tant de figures divines, se sont donné carrière à propos de lui : *thélumorphos*, *arrhénothélus*, *diphuès*, *dissophuès*. Ces adjectifs repris aux vieux poètes réagissent de toute leur plénitude contre la frivolité des artistes. Ceux-ci privent Dionysos de sa carrure virile et ne lui accordent de la féminité que des aspects superficiels. Les Orphiques reviennent au Dionysos long-vêtu et terrible des tragiques, qui ne porte la *mîtré* que pour mieux dominer les bacchantes dont il est le maître.

Les gens de Chypre révéraient une *Aphrodite barbue* que l'on nommait *Aphroditos*. Dans cette île d'entre Europe et Asie, où le rite d'Amathonte donne un exemple d'échange intersexuel, on peut s'attendre à trouver un culte oriental naturalisé grec, et d'autant plus qu'une Aphrodite barbue existait aussi en Pamphylie. Cependant, dès qu'on regarde les choses de près, on trouve autour de l'Aphroditos chypriote des correspondances grecques et surtout latines qui font douter de son caractère étranger.

La divinité androgyne de Chypre avait le corps et le vêtement d'une femme, la barbe et les organes

sexuels d'un homme ; elle portait le sceptre. Pour lui sacrifier, les hommes s'habillaient en femmes et réciproquement. La statue était certainement ithyphallique, car comiques et lexicographes associent Aphroditos à des démons priapiques. Nous retrouvons donc une fois de plus, à Chypre cette fois, l'image du Leucippe crétois, de l'Héraclès de Cos. Cette image, nous la connaissons uniquement par des descriptions. Elle n'est pas attestée par des monuments. De nombreuses figurines d'Aphrodite ont été retrouvées à Chypre ; aucune n'est barbue ; toutes sont des plus féminines.

La présence d'une Aphrodite bisexuée, sûre à Chypre, est douteuse à Athènes. Dans son livre perdu sur l'Attique, Philochore (dit Macrobe, *Saturnales*, III, 8) mentionnait une Aphrodite identique à la Lune, à laquelle ses adorateurs rendaient un culte après avoir pris chacun les vêtements de l'autre sexe. Le renseignement nous vient sous une forme fragmentaire, en traduction latine, et sans référence précise à Athènes. Toutefois, l'idée de faire de la Lune un être bisexué est grecque et même attique. C'est ainsi que la décrit Platon (*Banquet*, 190 b) et que la nomme le IX^e *Hymne orphique*. De plus, les traditions athéniennes voulaient que le culte d'Aphrodite, originaire d'Assyrie, fût venu de Chypre à Ascalon en Palestine et en Phénicie, puis implanté en Attique par Égée, qui se désolait d'être sans enfants et se croyait frappé par la colère de la déesse (Paus., I, 14, 7). Le fragment de Philochore pourrait fort bien se rapporter à une réalité athénienne.

Le peu que nous savons du culte chypriote vient de commentateurs latins soucieux d'expliquer des

passages curieux de leurs poètes — un vers de Virgile (*Enéide*, II, 632) où la déesse est nommée au masculin ; un mot de Calvus (fr. 7, Morel) qui l'appelle *pollens deus*. Bien loin d'alléguer un emploi imprécis ou une extension au latin de l'usage grec de *theos* qui est des deux genres, ils rappellent d'authentiques figures bisexuées. Or, il est certain que Virgile, décrivant Énée sortant de Troie *ducente deo*, n'a pas pensé à l'étrange figure chypriote. Tout au plus a-t-il été effleuré par le souvenir d'une vieille conception des Latins, qui attribuaient aisément à leurs dieux une certaine *indétermination sexuelle*. En ce qui concerne particulièrement Vénus, cette croyance transparait dans un fragment du poète Laevius (vers 100 avant J.-C.), cité par Macrobe dans sa dissertation sur Vénus considérée à la fois comme dieu et comme déesse (*Sat.*, III, 8). « Adorant, dit Laevius (Morel, fr. 26), Vénus nourricier, qu'il soit femelle ou qu'il soit mâle, à l'instar de la nourricière Lumière des Nuits... » Le personnage qui adore ce Vénus indéterminé semble bien être l'oiseau Phénix, dont Laevius du reste, dans un autre morceau, parle au féminin. Laevius était un poète précieux à l'affût de raretés en tous genres. Il ne semble pas cependant que nous ayons ici des bizarreries gratuites. Le Phénix (*infra*, p. 121) était tout ensemble mâle et femelle. De plus, les mots *sive mas sive femina* sont rituels dans un grand nombre d'invocations latines : formule prudente qui trahit une incertitude quant au sexe de la divinité. En effet, plus d'une déité primitive paraît avoir hésité entre les deux formes. *Palès* fut masculin avant de devenir décidément une déesse. Après le dieu *Pomo* apparut *Pomona*. Un *Tel-*

lumon, un *Tellurus* sont attestés à côté de *Tellus*. D'autres figures sont dédoublées en une personne masculine et une personne féminine, tels Consus et Ops, Faunus et Fauna, Liber et Libera, Ruminus et Rumina, Câcus et Câca, Caeculus et Caecilia. Ces couples, qui sont toujours stériles, ne représentent pas des dieux mariés ; ce sont des paires composées par l'esprit pour épuiser les aspects d'une puissance unique, conçue en profondeur comme douée des deux natures ; c'est la représentation du dieu ambigu, telle que l'a inventée le génie romain.

Celui-ci toutefois n'a pas rejeté absolument l'image d'un être unique pourvu des deux sexes, témoin l'Hercule italiote habillé en femme, témoin aussi le culte très ancien de la *Vénus chauve*. Les commentateurs latins ont donné, de la calvitie de la déesse, d'édifiantes raisons historiques. Une scholie à l'*Iliade* (II, 820, cf. Servius, *En.*, I, 720) dit ceci, qui nous intéresse davantage : la statue, barbue, avait des organes masculins et féminins ; elle tenait un peigne ; « on disait qu'elle était la gardienne de toute naissance ».

Récuser ce témoignage en alléguant qu'une Vénus androgyne n'est pas romaine mais asiatique, c'est faire état de ce qui reste à démontrer. Plusieurs détails, au contraire, incitent à le prendre en considération.

La Vénus étrusque (Turan) est coiffée du *tutulus*, chapeau conique qui non seulement est un symbole évident du phallus, mais qui semble même en porter le nom, celui de ce *Mutinus Tutunus*, divinité priapique que nous avons vue associée à un rite pré-nuptial. Cela nous rappelle que dans la note même

où il parle de la Vénus chauve (*En.*, I, 720) Servius dit qu'à Chypre la déesse était honorée « sous la forme d'un ombilic ou, si l'on veut, d'une borne ». Réciproquement, le *peigne* désigne l'organe sexuel et plus souvent l'organe féminin, aussi bien en grec (*ktéis*) qu'en latin (*pecten*). D'autre part, le rasage des cheveux est un rite de purification et de passage qui figure dans les usages nuptiaux, par exemple à Sparte. Il n'est pas attesté à Rome, où les coutumes archaïques sont à peu près inconnues. Une déesse au crâne ras rappelle la mariée lacédémonienne ; une déesse barbue rappelle la mariée argienne avec sa fausse barbe au menton. La Vénus chauve est invoquée pour protéger les naissances, c'est-à-dire pour veiller à l'accomplissement du mariage. Le culte d'Aphrodite fut introduit en Attique, disait-on, par un roi désireux d'avoir des enfants. Et l'Aphroditos de Chypre recevait l'offrande printanière de l'*eirésioné*, le *mai* fait de branches de laurier ou d'olivier, à quoi on suspendait des symboles de fécondité : des galettes, des figes, des fioles de vin, d'huile, de miel. L'emblème était porté en cortège dans les initiations de l'adolescence et les cérémonies nuptiales. Tout cela forme un contexte homogène où la Vénus chauve, protectrice du mariage et de la génération, paraît bien à sa place à côté de la *duplex* d'Amathonte, éclairées l'une et l'autre par les idées antiques concernant le caractère androgyne de la Lune.

L'Asie Mineure a honoré une divinité que les Grecs, sous le nom de *Grande Mère*, ont assimilée à leurs propres déesses maternelles, Rhéa ou Déméter.

Comme Gê, comme Héra, capables d'engendrer sans époux, la déité anatolienne avait un aspect androgyne, beaucoup plus marqué du reste que celui de ses sœurs helléniques et qui aboutit, dans la légende grecque, à de curieuses incarnations : un *Agdistis*, une *Misé* tous deux bisexués. Quoique la figure dont elles dérivent soit hautement archaïque, les traditions qui les concernent sont tardives, étrangères au monde classique et venues de loin, ainsi qu'on le voit dans le XLII^e *Hymne orphique* qui dit à Misé :

« J'invoque Dionysos thesmophore, porteur de la férule, souche célèbre du Bon Conseiller aux cent noms, et la pure et sainte Misé, dame que l'on n'ose nommer, mâle et femelle, à la nature double, Iacchos délieur : soit qu'à Éleusis tu te réjouisses dans le temple odorant, soit qu'en Phrygie avec la Mère tu diriges les mystères, soit qu'à Chypre tu prennes ton plaisir avec Cythérée à la belle couronne, soit que tu sois heureuse dans les saintes campagnes où pousse le froment, avec ta mère, la sainte Isis au voile noir, près du fleuve d'Égypte, parmi les nourrices qui te servent. Viens, bienveillante, et accorde-nous des récompenses après nos combats. »

Nous voilà en plein syncrétisme : une déesse fille d'Isis, compagne de la Mère phrygienne, reçoit des honneurs à Éleusis, à Chypre et en Égypte. Mâle et femelle, elle est d'abord associée à Dionysos, puis identifiée avec le Iacchos éleusinien. Comme Déméter, elle est une divinité agraire dont le vrai nom est tabou et dont le culte est mystérieux. Le premier mime d'Hérodas (vers 300 avant J.-C.) nous apprend qu'il y avait (mais nous ne savons pas où) des processions en l'honneur de Misé. Obscure en Grèce,

où elle n'est mentionnée que par quelque théologien à l'affût des curiosités religieuses, sa patrie véritable était la Phrygie, où son nom était un de ceux de la Grande Mère, identique du reste à celui de *Midas*, dont les Grecs ont fait un roi, comme ils ont fait d'Attis un prince lydien. Naturalisée grecque, Misé est entrée dans le cycle éleusinien d'Iacchos et de Déméter. On fit d'elle une fille de cette gaillarde Baubô qui, pour déridier Déméter affligée, se trousse devant elle. *Baubô* désigne le ventre, *baubôn* le phallus, *baubân* signifie dormir. Le geste de Baubô, le même que nous connaissons aussi par plusieurs statues d'Hermaphrodite, l'*anasyrma*, fut certainement rituel, auguste et mystérieux avant de devenir canaille.

Agdistis est une autre incarnation de la Grande Mère phrygienne. Né de la Terre fécondée par la semence de Zeus, il est bisexué, violent et terrible ; les dieux qui le redoutent le mutilent. Du sang tombé de la blessure sort un arbre. La fille du fleuve Sangarios en cueille un fruit et le met dans son sein ; elle conçoit Attis. Celui-ci connaît d'autres aventures au cours desquelles revient comme un leitmotiv le thème de la castration. Le culte d'Agdistis est attesté en Asie Mineure, en Russie méridionale, à Lesbos, en Égypte et aussi en Attique. De plus, à Pessinonte, c'est sous ce nom que l'on honorait la Grande Déesse.

De même que l'hymne à Misé, le conte d'Agdistis atteste le caractère androgyne d'une figure divine qui, au premier regard, apparaît purement maternelle. Ses prêtres, les Galles, se châtraient eux-mêmes, devenant ainsi, d'après les idées des Anciens (pour qui, assez tôt, bisexualité est devenu synonyme d'asexualité), des androgynes comme Misé,

comme Agdistis, hypostases de la Grande Mère. Cette mutilation qui les étonnait et qu'ils ne comprenaient plus, les Grecs ont cherché à la justifier, comme ils aimaient à le faire, par des précédents légendaires. Peut-être nous donnent-ils en même temps de quoi dépasser une explication que nous ne pouvons juger suffisante. Dans *Ouranos-Varuna*, Georges Dumézil a replacé la castration d'Ouranos dans un contexte de croyances qui lui a donné un sens plausible : sacrifice symbolique du roi ou du prêtre pour promouvoir les forces naturelles. Comment ne pas voir que la légende d'Agdistis, où Zeus se comporte exactement comme Ouranos, puisqu'il féconde directement la Terre et en suscite un monstre, est faite tout entière d'images qui montrent l'unité de la génération, la solidarité de tous ses aspects ? Un dieu fait sortir du sol un androgyne ; du sang (et du sperme) de celui-ci naît un arbre, dont une jeune fille n'a qu'à toucher le fruit pour devenir mère. On voit ensuite son fils Attis se mutiler et mourir ; la Grande Mère recueille ses membres, les enveloppe de sa robe et les enterre, et la tombe se recouvre de violettes. Mort et résurrection, pérennité. L'Héraclès féminin de Cos est vainqueur d'Euryppyle, la Mort ; l'Hercule romain à la longue robe est Donneur de Santé ; Dionysos l'*arrhénothélus* commande à la croissance des arbres ; l'Aphroditos de Chypre reçoit le mai, gage d'abondance ; la Vénus Calva est protectrice de toute naissance ; Misé se réjouit des belles moissons. Si peu et si mal que nous les connaissions, ces cultes nous incitent à donner à l'idée de bisexualité une valeur singulière, positive. Nous allons la trouver confirmée dans les légendes.

CHAPITRE III

KANEUS ET TIRÉSIAS

Les traditions grecques mentionnent quelques êtres qui, au cours de leur existence terrestre, ont passé par les deux sexes ; le cas le plus étonnant est celui du devin Tirésias qui, né garçon, deviendra femme pour mourir homme, et fabuleusement vieux. Cette espèce d'*androgynie successive*, il faut renoncer à y voir une transposition de cas authentiques, où un adolescent se révèle n'être pas du sexe qu'on a cru le sien à sa naissance. L'histoire de Kaneus, celle de Tirésias ne viennent pas de l'expérience concrète. Ce sont bien des *mythes*, issus de pratiques ou de croyances — et, du reste, requérant chacun son explication propre. Leur halo psychologique permet d'approcher les idées que les Grecs associaient avec la bisexualité.

Ces idées sont ce qui nous importe. C'est pourquoi nous laisserons de côté quelques cas où le personnage qui change de sexe est à peu près inconnu :

Le Crétois Siprotès devient femme pour avoir vu Artémis au bain (Anton. Liberalis, *Métam.*, 17). Sithon semble avoir, comme Tirésias, passé par les

deux sexes ; tout ce qu'on sait de lui tient dans deux vers énigmatiques d'Ovide (*Métam.*, IV, 280) :

*Nec loquor, ut quondam naturae jure novato
Ambiguus fuerit modo vir modo femina, Sithon.*

Quant à Mestra (*ibid.*, VIII, 739), cette virtuose de l'évasion se transforme à volonté en toutes sortes d'animaux. Si, à un moment donné elle devient, de vierge, jeune pêcheur, c'est qu'Ovide a composé son histoire comme une mosaïque, en juxtaposant des thèmes empruntés à celle d'Hermès et de son fils Autolykos, à celle de Kainis. Nous n'avons là rien à glaner.

La légende de la *Leucippé* crétoise faite Leucippos par la grâce de Léto est un simple schéma narratif dérivé, nous l'avons vu (*supra*, p. 10), d'une cérémonie où des garçons habillés en filles dépouillaient cette robe comme le symbole même de leur enfance terminée. Ovide donne de la métamorphose crétoise une interprétation romanesque. Ligdus déclare à sa femme Téléthousa que, si l'enfant qu'elle porte est une fille, il se refusera à l'élever. Comme la pauvre femme se désole, la déesse Isis lui apparaît en songe et lui ordonne de sauver en tout cas l'enfant qu'on nommera Iphis, nom qui convient également bien à un fils et à une fille. Iphis grandit ; son père, la croyant un garçon, la fiance à une belle adolescente nommée Ianche, fille de Téléstès. Iphis et Ianche s'adorent, au grand désespoir d'Iphis, trop sûre de ne jamais pouvoir répondre à l'amour de sa future épouse. Arioste a repris ce thème dans l'épisode de Fleur-de-Lis éprise de Bradamante déguisée en

homme (*Roland furieux*, XXV) ; il résout le problème en mariant l'amoureuse avec Richard, frère et sosie de Bradamante. Ovide a les dieux à sa disposition. Téléthousa invoque Isis ; Iphis invoque Junon et Hyménée, et, pour le bonheur de tous, devient un beau jeune homme. Le syncrétisme religieux de l'alexandrinisme finissant, la complaisance de cette époque pour les goûts équivoques et, enfin, la sentimentalité d'Ovide font de cette page (*Métam.*, IX, 565) un chef-d'œuvre de mauvais goût. La seule chose qui nous y intéresse, c'est le contexte nuptial et les noms des personnages, Téléthousa, Téléstès : le mariage est le *télos*, l'initiation par excellence. Par quelle divination Ovide, en versifiant ce mauvais roman, a-t-il retrouvé l'authentique signification primitive du travestissement intersexuel ?

La légende de *Kaineus*, qui a la même origine que celle de Leucippe, est plus riche et plus significative. Déjà connue et chantée par Pindare, élaborée par les poètes, traitée par les peintres de vases, ses composantes psychanalytiques se laissent fort bien discerner.

Fille du roi des Lapithes, Kainis est aimée de Posidon qui, pour prix de sa faveur, lui promet d'exaucer le souhait qu'elle formulera. Elle demande à devenir un homme invulnérable, ce qu'il lui accorde, et elle devient le tyran Kaineus, qui plante sa lance au milieu du marché, en ordonnant qu'on lui rende les honneurs divins et qu'on jure par elle. Zeus décide de punir cette impiété et suscite contre Kaineus les Centaures qui l'accablent sous des troncs d'arbres. Kaineus vaincu, quoique invulnérable, est enseveli

vivant. « Frappé de verts rameaux de sapin, dit Pindare, Kaineus fendit le sol d'un coup de pied et disparut sous terre. »

Le premier noyau de l'histoire semble bien, ici encore, un rite de vêtements échangés. Les conteurs l'ont enrichi de symboles remarquables par leur clarté et leur cohérence. Le souhait de Kainis implique en même temps invulnérabilité au sens courant et invulnérabilité sexuelle. Les vocabulaires grec et latin à tous leurs étages, du style de la tragédie à celui de la farce, assimilent l'acte sexuel à une blessure. La lance est un symbole phallique. Alexandre de Phères (Plut., *Pélop.*, 29) honorait la sienne comme un dieu sous le nom de *Tychon*, « celui qui touche juste », pour la remercier d'avoir tué son oncle Polyphron. Mais *Tychon* est aussi un démon phallique. Le caractère agressivement masculin du Leucippe crétois (ou plutôt de ce qu'on peut deviner de la statue qui le représentait) apparaît ici à la fois transposé sur le plan moral et désigné par des images transparentes.

Mais il y a plus. Quelle que fût l'étymologie véritable du nom de Kaineus, les Grecs y reconnaissaient à la fois *kainis*, l'épée ; *kainô*, tuer ; *kainumai*, exceller ; *kainos*, nouveau. Le travestissement sexuel est un rite de passage et d'initiation. Ce *renouvelé* est invulnérable et reste *droit* et *vivant* sous les arbres qui l'ont accablé. Quoique l'histoire ait été pliée à des intentions morales étrangères à son sens primitif, l'éthique propre aux rites de l'adolescence y reste encore parfaitement sensible.

Seul de toute la tradition, Ovide termine la carrière de Kaineus par une épiphanie : l'enseveli sort des troncs amoncelés sous la forme « d'un oiseau au

plumage de feu, tel qu'on n'en a jamais vu et qu'on n'en reverra plus » (*Métam.*, XII, 522 sqq.). Cet oiseau n'est pas nommé, mais nous le connaissons bien, c'est le Phénix. Le Phénix a simultanément les deux sexes que Kaneus a l'un après l'autre. Il meurt sur un bûcher, mais c'est pour renaître aussitôt, toujours pareil à lui-même sous ses renaissances successives. Ovide, à notre connaissance, est le seul poète qui ait mis dans la légende de Kaneus un épisode nettement coloré par celle du Phénix, mais nous savons que les Anciens avaient déjà rapproché les deux noms. Avec l'extraordinaire intuition mythologique qui s'allie en lui à un goût souvent déplorable, Ovide a perçu entre eux une parenté authentique.

Le Phénix est plutôt une image qu'une légende et c'est à propos de l'interprétation philosophique des mythes que nous aurons à revenir sur cette curieuse figure, où la pensée du monde antique finissant a trouvé d'étranges correspondances aux problèmes qui la préoccupait.

Les Anciens se sont représenté Tirésias comme un devin aveugle, d'une longévité fabuleuse qui, pendant une partie de sa vie, a été femme. Sa légende paraît complexe parce qu'on a toujours prétendu justifier, indépendamment l'un de l'autre, et sa cécité et son passage par l'état féminin. Les deux thèmes relèvent, je crois, d'une explication unique, qui rend sensibles les plus hautes valeurs de la bisexualité.

Dans son poème sur le *Bain de Pallas*, Callimaque raconte comment Tirésias, qui n'était alors qu'un

tout jeune garçon, s'en fut un jour à la chasse. Le malheur veut qu'il passe près d'une rivière où se baigne Athéna. La déesse irritée lui ravit l'usage de la vue. Mais comme la mère de l'enfant, la nymphe Chariclo, intercède en faveur de son fils, Athéna déclare qu'en compensation pour ses yeux à jamais clos « il saura distinguer le vol des oiseaux, les augures prospères, indifférents ou sinistres ; et seul, après sa mort, honoré du dieu des enfers, il conservera chez les ombres son esprit fatidique ».

D'autre part, de vieux poèmes, et notamment la *Mélanpodie* que l'on attribuait à Hésiode, savaient comment et pourquoi il avait changé de sexe. Un jour, en cheminant, il vit un couple de serpents qui s'unissaient ; en les séparant de son bâton, il les blessa sur quoi, aussitôt, il devint femme. Sept ans après, il revit les mêmes serpents dans la même attitude et il redevint un homme. Une variante de ce conte veut qu'à la première rencontre il ait blessé la femelle et le mâle à la seconde, prenant chaque fois le sexe du reptile qu'il avait lésé. Après quoi Zeus lui accorda de vivre sept (ou neuf) générations d'hommes.

Les narrateurs anciens ont essayé, vaille que vaille, de composer une biographie à l'aide de ces deux thèmes. En fait, les poètes connaissent uniquement le Tirésias homme et devin, celui qui, dans l'*Odyssée*, met Ulysse en garde contre les dangers du retour, celui qui révèle à Œdipe ses crimes ignorés. Une seule anecdote est liée à son expérience féminine. Un jour Zeus et Héra discutant au sujet du plaisir amoureux voulurent consulter celui qui en connaissait les deux aspects. Tirésias leur répondit que la femme

éprouve neuf fois plus de plaisir que l'homme. Ceux qui racontent cela ajoutent que la déesse fut si irritée par cette révélation que c'est elle, et non Athéna, qui, par représailles, frappa Tirésias de cécité.

Le folklore international sait bien qu'il est dangereux d'assister à l'union des serpents. Pline a conservé une trace de cette croyance, non pas, comme on s'y attendrait, au chapitre des serpents, mais au chapitre *de la piété* (VII, 37), tant les Latins ont mis de soin à faire de l'histoire et de la morale avec leurs contes et leurs superstitions. Le père des Gracques, en rentrant chez lui, vit, comme Tirésias, des serpents. L'interprète des prodiges lui promit la vie sauve s'il tuait la femelle. « Du tout, répond-il, tuez le mâle, car Cornélie est jeune et peut encore avoir des enfants. » Dans le conte romain, la vue des deux serpents menace la vie du spectateur ; dans le conte grec, elle menace son intégrité sexuelle.

D'autre part, Tirésias devient aveugle pour avoir vu Athéna au bain. La cécité, en effet, est la punition normale de celui qui a violé un tabou optique.

Vues sous cet angle, les deux explications semblent donc l'une et l'autre parfaitement satisfaisantes, la rencontre avec les serpents causant le changement de sexe, la vue de la déesse nue causant l'aveuglement. Mais, dès qu'on les regarde de plus près, on s'aperçoit qu'on pourrait les faire permuter, car chacune d'elles déborde l'épisode dont elle prétend rendre compte.

En effet, dans le monde classique et ailleurs, les serpents confèrent le don de prophétie. Les devins Mélampe, Cassandre, Hélénois doivent le leur à des serpents qui leur ont léché les oreilles : après quoi, ils comprirent aussitôt la langue des animaux et

surent interpréter les bruits de la nature. Il en est de même dans une version de l'histoire de Tirésias, où Athéna lui fait lécher les oreilles par le serpent qui borde son égide. D'autre part, un mortel à qui une déesse révèle ce qu'elle a de plus secret se sait menacé dans son corps, mais il ignore quel point sera frappé. Artémis fait mourir Actéon ; Siproïtès, qui l'a vue au bain, est transformé en femme. En apprenant que la nymphe qui lui a fait don de son corps n'est autre qu'Aphrodite, le prince troyen Anchise la supplie de ne pas faire de lui un être *aménès*, privé de son *ménos*, inconsistant comme les images des songes. En effet, les déesses asiatiques, plus encore que les grecques, mettent leurs amants en péril : Attis se mutile et l'amour d'Aphrodite est fatal au bel Adonis.

C'est pourquoi A.-H. Krappe, renversant l'ordre des événements tel qu'il figure dans les témoignages anciens, explique le don prophétique comme un présent des serpents (mais il lui faut alors supposer, d'après un archétype indien, une version où, en blessant le serpent femelle, Tirésias rend service au mâle et mérite sa reconnaissance), et veut que le devin soit devenu femme (c'est-à-dire impuissant) comme Siproïtès, pour avoir vu une déesse au bain (mais l'histoire de Siproïtès pourrait bien être une simple réplique de celle de Tirésias). Quant à la cécité, il estime qu'elle n'a nul besoin d'être justifiée, parce qu'elle est la rançon de la *voyance*.

On ne peut qu'être tout à fait d'accord avec lui sur ce dernier point. L'idée sous-jacente aux nombreuses histoires de devins aveugles, de magiciens souffrants ou mutilés, c'est que toute supériorité se

paie et souvent fort cher. Lorsque les Grecs ont cessé d'être sensibles à ce mystérieux marché qui permet aux dieux de réclamer à une créature humaine quelque chose de sa substance en échange d'un don extraordinaire, ils ont représenté la cécité comme une punition. Cela apparaît clairement dans l'histoire de Tirésias.

Si les explications données par les Anciens pour le don prophétique d'une part, pour le changement de sexe d'autre part sont, comme l'a montré Krappe, interchangeables, bien loin de les intervertir comme il l'a fait, nous les ramènerons conjointement à une autre plus large qui leur fasse place à toutes deux.

Elle n'est pas si difficile à trouver. Les ethnographes ont plus d'une fois décrit ces *chamanes* de l'Asie orientale qui, une fois initiés, *revèlent des vêtements féminins* et les gardent toute leur vie, jouant le rôle d'une femme à tel point qu'il leur arrive parfois de prendre un mari. « Le travestissement avec tous les changements qu'il comporte, dit Mircea Eliade (*Chamanisme*, p. 317), est accepté à la suite d'un ordre surnaturel reçu trois fois dans les rêves ; le refuser serait aller au devant de la mort. » « Au sud de Bornéo, les intermédiaires entre les hommes et les dieux sont de véritables hermaphrodites, vêtus et se comportant comme des femmes. » Mircea Eliade a-t-il raison de voir dans cet usage étrange « des traces précises d'une magie féminine et d'une mythologie matriarcale » ? C'est bien douteux. Il propose aussi une autre explication, à laquelle nos propres conclusions nous inciteront à nous ranger bien plus volontiers. « La bisexualité tient au fait que le prêtre est considéré comme intermédiaire entre deux plans cos-

mologiques — Terre et Ciel — et aussi au fait qu'ils réunissent en leur personne l'élément féminin Terre et l'élément masculin Ciel. Il s'agit d'une androgynie rituelle, formule archaïque bien connue de la bi-unité divine » (*Chamanisme*, p. 318).

Il y a près d'un demi-siècle, W. R. Halliday a très bien vu que c'est par la bisexualité chamanique qu'il faut expliquer les mystérieux Énarées scythes. Lorsque les Scythes, dit Hérodote (I, 105), envahirent l'Asie, le roi Psammétique les détourna d'entrer en Égypte et leur fit de grands présents pour qu'ils consentissent à retourner chez eux, ce qu'ils firent. Mais un certain nombre d'entre eux pillèrent le temple d'Aphrodite Ourania à Ascalon en Palestine. Or, c'était le plus ancien de tous les temples de la déesse. Celle-ci accabla les pillards et toute leur descendance de la *maladie féminine*. « Tel est le récit par lequel les Scythes expliquent cette maladie ; d'ailleurs, les voyageurs peuvent voir l'état de ces gens que les Scythes appellent Énarées » (I, 105). Le sens de ce mot est malheureusement inconnu, mais ailleurs (IV, 67) Hérodote reparle des Énarées pour les dire *androgynes*, ajoutant qu'ils tiennent d'Aphrodite un don de divination. Hippocrate, dans son traité *Des airs* (22, Heiberg), donne des Énarées une description assez précise pour qu'on puisse y reconnaître des chamanes analogues à ceux de l'Asie orientale, « véritables hermaphrodites ».

Les Scythes en général, dit Hippocrate, sont peu féconds. « De plus, on trouve parmi eux beaucoup d'impuissants qui travaillent comme des femmes et parlent comme elles. On les nomme *Anarieis*. Les gens du pays attribuent leur état à une divinité, les

honorent et se prosternent devant eux, chacun craignant pour soi une pareille affection. » Hippocrate n'admet pas de cause surnaturelle et attribue la maladie au fait que les Scythes sont toujours à cheval. Il continue : « Lorsqu'ils vont auprès d'une femme et ne peuvent avoir commerce avec elle, d'abord ils s'inquiètent peu, puis ils s'imaginent avoir commis quelque offense à l'égard du dieu et prennent des habits de femmes. Ils déclarent leur impuissance, vivent comme des femmes et se livrent à leurs occupations. Cette maladie ne frappe que les riches, ceux qui sont puissants par leur noblesse et leur fortune. »

Hérodote représente la maladie comme un châtiement divin et, assurément, un Grec pieux ne pouvait y voir autre chose. Quoique la déesse d'Ascalon qu'Hérodote appelle Aphrodite soit très proche parente de la Grande Mère, de la Dea Syria à qui leurs prêtres faisaient le sacrifice sanglant de leur virilité, on voit très bien qu'il ne s'agit nullement ici d'une castration brutale, mais d'une attitude, d'un style de vie, que des Grecs rationalistes devaient interpréter soit comme une maladie, soit comme une aberration. Hippocrate explique de son mieux pourquoi les pauvres en sont exempts : c'est qu'ils n'abusent point de l'équitation et qu'ils vont à pied. Aristote également (*Éth. Nicom.*, VII, 7) fait de la *maladie féminine* le propre des rois scythes. Les deux descriptions laissent transparaître une ambivalence sur quoi tous les ethnographes ont insisté, à savoir que les « chamanes féminins » sont à la fois *respectés* et *méprisés*, ce que les deux savants grecs traduisent à leur manière, en parlant de rois, de seigneurs frappés d'un mal qui les diminue.

La mythologie grecque n'a gardé qu'une seule trace du chamanisme androgyne, c'est la légende de Tirésias, prophète qui a passé par les deux états. Le trouble souvenir d'une réalité archaïque depuis longtemps dépassée s'est transformé en une biographie construite à l'aide de thèmes folkloriques bien faits pour lui donner une parfaite cohésion. Tirésias perd la vue pour avoir assisté au bain d'une déesse ; celle-ci, qui a pitié de lui, lui accorde le don divinatoire ; il a surpris des serpents au moment de leur union ; il sera atteint dans sa vie sexuelle. Quoi de plus logique, de plus persuasif ? Une critique implicite traverse sourdement le récit : les malheurs de Tirésias lui viennent toujours d'avoir vu des choses qui devraient rester cachées. Celui qui possède les secrets, dans le sentiment populaire, est toujours un téméraire, bien près d'être un coupable.

Ce que nous savons du chamanisme explique le caractère périodique des métamorphoses de Tirésias, qui reste femme pendant sept ans, puis redevient homme. Ceux qui ont étudié les initiations des magiciens, aussi bien dans la légende celtique, où elles jouent un si grand rôle, que dans les régions du monde moderne où elles sont encore pratiquées, tous ont marqué l'importance des chiffres 7 et 9 dans la durée des probations. La *vie féminine* est définitive pour les chamanes scythes comme pour ceux que décrit Mircea Eliade ; dans la carrière de Tirésias, elle est une sorte de retraite qui dure autant que celle d'Héphaistos. Les récits n'en disent rien, car partout où le devin apparaît dans les poèmes, c'est comme homme, et portant un sceptre qui est un

symbole assez clair. On lui prêtait une descendance, du reste composée surtout de filles. La célèbre Mantô serait-elle une simple hypostase du Tirésias féminin ?

*
* *

Semblable à Leucippe le Crétois, Kaneus nous apparaît comme une figure née des travestissements rituels.

La légende de Tirésias semble une interprétation grecque de l'androgynie factice des chamanes.

Le Phénix est une image mythique.

Or, ces trois histoires hétérogènes ont beau provenir de contextes rituels ou psychologiques absolument différents, elles ont une conclusion identique.

Le Phénix est le symbole même de la pérennité.

Kaneus est invulnérable. Il subsiste indompté sous la terre.

Tirésias vit *sept* ou *neuf* générations. C'est banaliser sa longévité que de la ramener à une nécessité littéraire, les poètes l'ayant mêlé à tant d'aventures qu'il a bien fallu le faire durer plusieurs âges d'hommes. Les Grecs, qui savaient fort bien recouper les légendes d'après le patron biographique, ont délibérément donné à Tirésias, sinon l'immortalité, du moins une longévité surnaturelle. Ulysse en détresse sur le chemin du retour évoque l'ombre du grand devin qui, dans les Enfers, n'a rien perdu de sa sagesse, car jusque dans la mort Perséphone a voulu que seul il conservât sens et raison parmi le vol des ombres. Et il apparaît au héros, le sceptre d'or à la main, toujours seigneur, même dans l'Hadès.

Souvenons-nous enfin qu'Achille, qui vécut à Scyros sous la robe féminine, reçut à Leucé une vie éternelle semblable à celle des dieux.

Est-il téméraire de penser que la bisexualité, dont l'échange des vêtements était le symbole, avait une valeur positive, liée à l'aspiration humaine vers la pérennité ?

CHAPITRE IV

HERMAPHRODITE

Les rites que nous avons décrits paraissent archaïques, car partout on les signale comme des survivances ou des singularités. Les légendes que nous avons racontées sont attestées chez les plus anciens poètes. Dans les unes et dans les autres, on croit voir l'esprit hellénique se porter vers le concept de l'homme ou du dieu double, puis reculer et, sur le point d'en achever la représentation précise, se satisfaire d'allusions ou de symboles. L'androgynisme signifiait pour eux un état très élevé de la nature et du divin, comme le prouvent, dans les premières théogonies, les traditions concernant les déesses qui conçoivent seules, comme le prouveront aussi les mythes élaborés par les philosophes.

Mais l'ambivalence du sacré ne se révèle dans aucun domaine avec autant de netteté qu'en ce qui concerne la bisexualité. Une conformation anormale des organes de la génération paraissait aux Anciens la monstruosité par excellence. Lorsqu'un enfant naissait avec les signes réels ou apparents de l'hermaphrodisme, la communauté tout entière se jugeait menacée par la colère des dieux. Pour en conjurer les

effets, il fallait d'abord supprimer l'enfant anormal, que l'on chargeait ainsi des fautes dont il était le signe. Comme les Anciens répugnent à tuer là où il est facile de laisser mourir, on exposait le nouveau-né.

Un autre cas pouvait aussi se présenter. L'hermaphroditisme véritable est rarissime ; il existe seulement chez les individus qui ont les deux appareils complets ou, du moins, un appareil complet avec, en plus, des caractères de l'autre sexe. Ce que les Anciens appelaient androgynie, c'est l'hermaphroditisme apparent ou hypospadias, où seuls sont anormaux les organes externes. Un garçon hypospade peut être inscrit comme fille ; l'erreur apparaît à la puberté. En revanche, il existe des filles dont les organes génitaux externes ressemblent à ceux des garçons. Une fillette ainsi conformée se distingue mal d'un garçon hypospade. Lorsque les Anciens (et les modernes aussi, du reste) mentionnent un changement de sexe, ils décrivent simplement le moment où se révèle le sexe véritable, mal décelé à la naissance. Les deux phénomènes, l'ambiguïté sexuelle et l'évolution d'une apparence à une autre, sont donc une seule et même chose et paraissent également maléfiques.

Pline mentionne du côté de la Scythie, et d'après Calliphane, « au-dessus des Nasamons et des Machyles leurs voisins, le peuple des Androgynes, qui réunissent les deux sexes, dont ils usent tour à tour. Aristote ajoute que chez tous le sein droit est celui de l'homme, le sein gauche celui de la femme ». En dépit de ces autorités, Pline paraît assez sceptique. Il dit en revanche, avec une tout autre conviction : « Il naît des êtres qui ont les deux sexes ; nous les appelons hermaphrodites, on les disait autrefois an-

drogyne » ; et ailleurs : « On connaît des femmes qui se sont changées en hommes. Ce n'est pas une fable. » Telle une fille de Cassinum, qui vivait chez ses parents et qui devint un garçon ; les aruspices la firent déporter dans une île déserte (*Hist. nat.*, VII, 15 et 16, 35 et 36). Tite-Live raconte de même que, vers 200 avant J.-C., au moment où l'Italie commençait seulement à se remettre des terreurs causées par l'occupation carthaginoise, on vit naître des bêtes difformes et, en Sabine, un enfant androgyne, tandis qu'ailleurs on en découvrait un autre âgé déjà de 16 ans. « Toutes ces choses parurent être le fait d'une nature qui aurait confondu et brouillé les germes. On eut surtout horreur des hermaphrodites ; ils furent conduits à la mer » (XXXI, 12 ; voir aussi XXVII, 37). Entendons qu'on les exposa sur l'eau afin qu'ils périssent sans que personne eût à se souiller de leur sang. Diodore de Sicile (XXXII, 12, fragment conservé par Photius) raconte qu'au début de la guerre sociale, c'est-à-dire vers 90 avant J.-C., une femme des environs de Rome devint un homme ; le mari exposa la chose au Sénat et, sur le conseil des aruspices, la femme fut brûlée vive. Les Athéniens, quelque temps après, en usèrent de même dans un cas analogue. Renseignement intéressant. Il y eut certainement en Grèce beaucoup d'enfants qui furent exposés, noyés ou brûlés parce que leur sexe était douteux à leur naissance ou parce qu'il avait paru changer au moment de la puberté. Le cas cité par Diodore, le seul probablement qui concerne un adulte, montre la superstition archaïque persistant à Athènes, milieu infiniment moins conservateur que Sparte, où l'*apothésis*, l'exposition des nouveau-nés

contrefaits, existait encore à l'époque de Plutarque. De plus, il se réfère à une époque où la crainte devenait de la simple curiosité, du moins dans les milieux cultivés. « Autrefois, dit Pline au 1^{er} siècle de notre ère, les androgynes étaient considérés comme des apparitions effrayantes, aujourd'hui comme des choses plaisantes. » C'est bien ce qu'atteste une assez jolie épigramme d'Événos d'Athènes (*Anthologie palatine*, IX, 602), qui écrivait aux environs de l'ère chrétienne :

Moi qui, jadis, levais vers Cypris mes jeunes mains, lui offrant des torches de pin pour qu'elle m'accordât un enfant, car déjà j'avais dénoué dans la chambre nuptiale mon vêtement de vierge, voici que tout à coup je me vis mettre au monde une forme virile. On m'appelle époux et non plus épouse. Après ceux d'Aphrodite, je couronne les autels d'Arès et d'Hercule. Thèbes, jadis, a raconté Tirésias. Chalcis, aujourd'hui, m'a vu déposer la *mitré* pour prendre la chlamyde.

Le culte du dieu Hermaphrodite a peut-être contribué à miner peu à peu la vieille terreur devant l'androgynie maléfique. Ce qui est sûr, c'est qu'ils ont longtemps coexisté, car le culte semble dater du 4^e siècle et il faut attendre jusqu'à l'ère chrétienne pour entendre parler de la superstition comme d'un reste des vieux âges. Cela suffirait à montrer à quel point les croyances relatives aux dieux doubles sont hétérogènes à l'expérience. L'androgynie occupe les deux pôles du sacré. Pur concept, pure vision de l'esprit, elle apparaît chargée des plus hautes valeurs. Actualisée en un être de chair et de sang, elle est une monstruosité, et rien de plus ; elle atteste la colère des dieux contre le groupe qui a eu le malheur

de la révéler ; on se débarrasse le plus vite possible des malheureux qui la représentent.

Cela explique la réticence des Grecs devant ces images précises que l'Orient, au contraire, accueillit volontiers. Autant ils se plaisent à suggérer la possession des puissances complémentaires, autant ils ont hésité devant la représentation concrète d'un être bisexué. Lorsqu'on voit avec quel soin ils ont exterminé de pauvres enfants aux organes mal dessinés, on s'étonne qu'un dieu nommé Hermaphrodite ait pu apparaître parmi eux. Ou pour parler plus exactement, on mesure la force croissante du mythe de la bisexualité, devenu capable, vers le iv^e et le iii^e siècle, de vaincre une répugnance qui, probablement, dans un grand nombre de consciences, ne fut jamais complètement déracinée.

Une figure divine, née en pleine période historique, on pourrait croire que les débuts en sont aisés à suivre. Il n'en est rien. Les origines d'Hermaphrodite sont des plus obscures. Et c'est même pourquoi nous avons cru devoir décrire d'abord ses composantes psychologiques. Son être religieux nous offre plus d'un problème.

Dans ce nom composé appelé à une si étrange fortune, la présence d'Aphrodite se justifie parfaitement. Celle d'Hermès est plus énigmatique. La légende qui fait d'Hermaphrodite l'enfant des deux divinités a été inventée après coup et pour expliquer le nom. Le jeune dieu ambigu, frère d'Éros, ressemble à sa mère, mais peu à ce père supposé que les peintres anciens représentent robuste, barbu, et des plus virils.

C'est pourquoi l'on a voulu parfois qu'Hermaphrodite eût d'abord été un hermès portant l'image barbue et le membre érigé du dieu chypriote Aphroditos revêtu, on le sait, d'habits féminins. Mais une double objection se présente. Non seulement l'existence d'une telle statue est tout à fait hypothétique, mais encore les mots composés du type *Hermathena*, *Hermares*, *Hermeros*, etc., pour désigner un hermès d'Athéna, d'Arès, d'Éros datent de l'époque romaine et ne sont guère attestés que chez les écrivains latins. Si Hermaphrodite avait été la simple personnification d'un *hermès d'Aphroditos*, le dieu Hermès n'aurait aucune part à la genèse du dieu nouveau et ne figurerait dans son nom que grâce à une sorte de jeu de mots. Exclusion imprudente, qui aboutit à priver le dieu double d'une partie de ses significations. En effet, Jessen (*Hermaphroditos*, col. 718) a opportunément attiré l'attention sur les cas où Hermès et Aphrodite se trouvent associés par le culte, où ils partagent le même autel, où ils sont représentés ensemble sur des monnaies et des terres cuites ; davantage : où ils apparaissent ensemble comme les protecteurs de l'union sexuelle. Athènes avait un culte conjoint d'Hermès Psithyristsès, d'Aphrodite et d'Éros Psithyros (Harpocraton, s. v. *Psithyristsès*). A Halicarnasse, un temple commun réunissait Hermès et Aphrodite près de la fameuse source de Salmacis qui joua son rôle dans les légendes relatives à l'origine d'Hermaphrodite (Vitruve, 2, 8). Argos honorait ensemble les deux divinités ; leurs statues très anciennes passaient pour une offrande d'Hypermnestre, la seule des cinquante Danaïdes qui eût refusé de tuer son mari (Paus., II, 19, 6). C'est à

Argos, on s'en souvient, que les jeunes épouses se mettaient une fausse barbe au menton pour entrer dans le lit nuptial ; c'est là aussi que l'on célébrait, et précisément dans le mois consacré à Hermès, ces *Hybristika* où les deux sexes échangeaient leurs vêtements.

Ce que nous savons du culte d'Hermaphrodite tient en quelques lignes : on y lit du moins qu'on le fêtait le quatrième jour du mois. Or, Hésiode, dans les *Travaux et les Jours* (800), recommande : « C'est le quatrième jour qu'il faut conduire une épouse dans votre maison. » Et Proclus ajoute dans son commentaire : « Ce jour est consacré à Hermès et à Aphrodite et, à cause de cela, il est excellent pour une mise en ménage. » Dans le proème de ses *Préceptes conjugaux*, Plutarque recommande de « prier les Muses afin qu'elles collaborent avec Aphrodite, car c'est leur office de mettre la bonne entente dans une union et dans une maison. C'est pourquoi les Anciens ont joint les images d'Aphrodite et d'Hermès (car le plaisir qui résulte du mariage peut moins que tout autre se passer du discours) avec celles de la Persuasion et des Grâces, afin que les conjoints se rangent l'un à l'autre en se persuadant et sans jamais se heurter ». Interprétation symbolique. L'Hermès qui, avec Aphrodite, protégeait l'union nuptiale, n'était certainement pas le dieu discoureur, mais plutôt celui que Pausanias a encore vu honoré à Cyllène en Élide (VI, 26, 5), sous la forme d'un phallus érigé.

Jessen suppose donc qu'avec Aphrodite un Hermès phallique fut invoqué comme protecteur, non pas exactement du mariage, mais de l'union sexuelle. Puis ils auraient composé un dieu double, tout sem-

blable à cette figure masculine de sexe, féminine d'habits, que nous avons retrouvée à chaque pas associée aux initiations, c'est-à-dire aux cérémonies qui agrègent à la classe nubile. Hermaphrodite apparaît ainsi à la limite d'une série qui dut être fort nombreuse, mais dont nous ne connaissons que quelques types rituels et surtout légendaires : les conducteurs de l'Oschophorie, le Leucippe crétois, Achille, Héraclès, Dionysos, Aphroditos et Vénus Calva. Sa figure archaïque portait probablement les signes d'une virilité vigoureuse que l'art plus tardif allait atténuer. Quant à son nom, il a été forgé d'après l'analogie avec les adjectifs *androgynos*, *arrhénothélus*.

Ces composés appartiennent à un type fréquent en sanscrit, rare en grec et plus encore en latin. Les grammairiens indiens les appellent des *dvandva*, et les modernes des composés copulatifs, car les deux termes doivent s'additionner pour désigner une somme dont ils sont les pôles (1). Zeus dans un hymne orphique est dit *Métropolitôr*, « celui qui est à la fois Père et Mère ». Les théologiens chrétiens ont créé de même *Théanthropos*, celui qui est à la fois Homme et Dieu ; les *Huiopalores* sont les hérétiques qui affirment l'identité du Père et du Fils. Or, il est assez frappant de constater que les seuls composés *dvandva* qui soient courants en grec sont *androgynos* et son retournement *gynandros*, *arrhénothélus* qui fut appliqué à Dionysos ; enfin, *Hermaphroditos*, qui fut d'abord un nom propre avant de devenir par l'usage

(1) H. USENER, *Zwillingsbildungen*, *Kleine Schriften*, IV, 334-56. En dialecte wallon, *androgyne* se dit *bouc-et-gade* (chèvre).

un équivalent d'*androgynos*. Tout se passe comme si la polarité du sexe eût été la seule que les Grecs eussent tenu à ramener à une unité essentielle.

Quant aux Latins, la langue de la religion et celle du droit ont conservé de très rares composés copulatifs (*ususfructus, suovelaurile*, le sacrifice du porc, du bélier et du taureau). Plus fréquente est une simple juxtaposition de termes (*condus promus*). On se souvient alors que leur religion n'a guère de dieux doubles, mais plusieurs couples de dieux jumelés qui en sont, en somme, l'équivalent. Il y a correspondance parfaite entre l'imagination religieuse et le procédé linguistique.

Voici le peu que nous savons d'un culte d'Hermaphrodite.

Une inscription du début du IV^e siècle avant notre ère, retrouvée dans un faubourg d'Athènes, mentionne une dédicace d'une certaine Phano à Hermaphrodite ; il s'agit probablement d'une très modeste chapelle (1).

Théophraste écrivit ses *Caractères* vers 300 ans avant J.-C. Voici ce qu'il dit, entre autres choses, du Superstitieux (chap. 16) : « Le quatrième et le septième jour du mois, il prescrit à ses gens de faire cuire du vin, puis il s'en va au marché acheter du myrte, de l'encens, des galettes et, rentré chez lui (2), il couronne les Hermaphrodites tout le reste de la journée. »

(1) KIRCHNER, *Ath. Mitt.*, t. LXII, 1937, p. 7.

(2) εἰσελθὼν εἴσω στεφανῶν étant certainement altéré, on ne saurait conclure de ce passage qu'il y avait plusieurs Hermaphrodites dans une seule maison.

Dans le recueil des lettres d'Alciphron (III, 37 ; II, 35, éd. Schepers) figure cette confidence d'Épiphyllis à son amie Amaraciné :

J'avais tressé une *eirésioné* de fleurs que je voulais offrir à l'Hermaphrodite d'Alopèce ; mais voilà que je tombe dans une embuscade tendue pour moi par de jeunes audacieux. L'embuscade servait les désirs de Moschion qui, depuis que j'ai perdu mon pauvre Phédrias, n'a pas cessé de me tracasser en me parlant mariage. Moi, je l'éconduisais à la fois par pitié pour sa jeunesse et par fidélité à Phédrias. J'ignorais bien ce qui m'attendait : un mariage sans cérémonies, dans un fossé en guise de lit. J'eus beau ramener sur moi mon voile dont l'épaisseur doublait celle des arbres, je rougis, ma chère, de te dire par où j'ai été obligée de passer. La violence m'a donné un mari, bien malgré moi, mais je l'ai tout pareil...

Alciphron est un contemporain des premiers Antonins, c'est-à-dire un peu postérieur à Lucien. Comme ce dernier, il est un atticisant, et le monde qu'il décrit est censé être l'Athènes du temps de Platon. Si la jeune veuve veut honorer le dieu, c'est évidemment pour trouver un second mari. Le piquant du morceau réside dans le fait qu'elle est aussitôt exaucée, mais tout autrement qu'elle ne l'eût souhaité ; car Moschion, amant résolu, est probablement un assez pauvre parti. Épiphyllis apporte à Hermaphrodite une *eirésioné* de fleurs tressées : c'est plus qu'une couronne, c'est une offrande composite par laquelle une divinité est priée de stimuler la croissance de ce qu'on dépose devant son image. La forme complète de l'*eirésioné*, c'est le *mai*, un arbre chargé de fleurs, de fruits, de galettes, de vin, de miel et d'autres symboles d'abondance : ce qu'offre à Hermaphrodite, sous une forme plus ou moins complète, le Supersti-

tieux de Théophraste, ce que les Chypriotes apportaient aussi à leur Aphroditos. La lettre d'Épiphyllis confirme donc ce que dit Plutarque de la protection accordée conjointement par Hermès et par Aphrodite à ceux qui allaient s'unir. Ils ne sont nullement les dieux du mariage, mais de l'union sexuelle. Cela recoupe aussi tout ce que nous savons des images de la bisexualité et de leur signification dans les initiations et les rites nuptiaux archaïques.

On a supposé que le culte d'Hermaphrodite fut introduit en Attique pendant la guerre du Péloponnèse par des négociants chypriotes. En effet, il y eut, à la fin du siècle et pendant tout le suivant, une invasion de dieux étrangers en Attique où ils entraient par le Pirée pour se répandre ensuite dans les dèmes. Les poètes comiques se sont beaucoup moqués de ces nouveaux venus et de l'attraction qu'ils exerçaient sur les personnes superstitieuses. Aristophane, dans une pièce perdue (fr. 702, Kock), avait nommé Aphroditos et, d'autre part, certains écrivains, entre autres Théophraste (Hésychius, s. v. *Aphroditos*) identifiaient Aphroditos et Hermaphroditos. Mais l'hypothèse de l'origine étrangère repose uniquement sur le rôle important des dieux androgynes dans les religions orientales contrastant avec leur rôle purement marginal dans le panthéon hellénique. Aucune tradition ancienne, aucun argument tiré du culte ne vient la confirmer. Hermaphrodite, fils de deux Olympiens, n'est jamais mentionné parmi les divinités d'importation. La seule dévotion connue qui s'adresse à lui, l'offrande de l'*eirésioné*, est purement grecque. Les Hellènes ont vu en lui un dieu de chez eux. Cela apparaît nettement lorsqu'on le

compare à Priape que les Anciens ont souvent rapproché de lui.

Venu de l'Hellespont, Priape semble être entré en Grèce propre après Hermaphrodite. Simple personification du phallus, représenté par un tronc sur lequel on sculptait plus ou moins grossièrement une tête et un membre viril, il supplanta probablement plus d'un *démon* analogue, mais anonyme. Bien qu'on l'ait dit fils d'Aphrodite et de Dionysos, ce qui lui donnait du prestige, il ne devint jamais tout à fait un dieu. Cependant, on l'honorait partout comme promoteur de fécondité et de richesse.

Une fort belle statue du musée de Dresde (Herter, *De Priapo*, pl. II et III), de la fin du IV^e ou du début du III^e siècle, représente une grande femme voilée appuyée sur l'épaule de Priape, un vieux nain barbu, coiffé d'un bonnet pointu, enveloppé d'un manteau dont les grands plis laissent deviner un membre démesuré. Il élève le long de sa joue gauche un long index droit, comme si le sculpteur avait voulu insister par ce symbole sur le sens de la figure. Tel dut être le Priape primitif, très différent du gentil polisson de l'art hellénistique. Si les sculpteurs surent le rendre agréable, les écrivains ne perdirent jamais le souvenir de sa monstruosité. Une légende attribuait celle-ci à la malveillance d'Héra jalouse d'Aphrodite; une autre ajoutait qu'Aphrodite refusa d'élever ce fils « mal venu, contrefait, affreux », et qu'elle l'exposa. Un berger le recueillit et vit tout prospérer dans sa maison, les cultures et les bêtes. On reconnaît ici la même ambivalence qui s'associe à la figure androgyne. Celle-ci est protectrice des unions et des naissances.

Mais l'enfant qui naît avec les signes des deux sexes est maléfique et condamné à mort. Priape apporte la fécondité aux jardins et aux étables. Mais des parents regarderaient avec horreur un nouveau-né qui lui ressemblerait. Une idée peut se traduire par des symboles, à condition que ces symboles ne se précèdent pas jusqu'à coïncider avec une réalité concrète.

Au surplus, les Anciens ont décrit de plusieurs façons la difformité de Priape, dont le phallus est tantôt monstrueux, tantôt placé en haut des fesses. Un géographe du second siècle avant notre ère, Mnaséas de Patara, dans un fragment d'interprétation douteuse (*F. H. G.*, III, p. 155, fr. 35), confondait Priape avec Hermaphrodite ou, s'il faut prendre ce nom comme un adjectif, faisait de lui un androgyne. Cette assimilation n'a rien de surprenant. Les artistes ont d'abord représenté un Priape conforme à l'idée que ses adorateurs se faisaient de lui, c'est-à-dire qu'il était la virilité personnifiée, barbu comme le Dionysos archaïque, et, de plus, un peu grotesque, car tout ce qui touche au sexe provoque aisément le rire. Peu à peu, ils cèdent à la tentation de l'embellir et, en même temps, de le féminiser. Sa poitrine est celle d'une jeune fille. Sa tête ne porte plus ni le bonnet pointu, ni la couronne ou la bandelette de Bacchus, mais la *mitré* ; ses cheveux longs sont rassemblés dans un foulard. « Sa nature, dit Hans Herter (*De Priapo*, p. 21), embrasse maintenant les deux sexes et contient toute la force divine. » C'est dire qu'il est devenu identique à Hermaphrodite. Et devant plus d'une peinture, plus d'une statuette, Herter se demande s'il s'agit d'un Priape ou d'un Hermaphrodite et ne donne qu'une réponse hésitante.

Les croyances populaires, toutefois, tendaient à garder leur singularité à chacune des deux figures. Rien n'est plus inné à la piété rustique que la notion du *Sondergott* aux attributions bien spécialisées, comme le sont, de nos jours, celles des saints. Précisément parce qu'il était le phallus et rien d'autre que lui, Priape était bien plus qu'Hermaphrodite mêlé aux soucis et aux espérances d'un paysan, d'un propriétaire petit ou grand. Encore représenté aujourd'hui à la porte des mas méditerranéens par un grand if soigneusement taillé, le phallus a une triple valeur : apotropaïque, possessive et fécondante. Principe de la génération, principe de toute richesse et de toute prospérité, les Anciens le faisaient également figurer sur les tombeaux. Nommé Bienfaiteur et Tutélaire par les Grecs, Père, Saint, Ami Puissant par les Latins, dieu de la vie et dieu funéraire, gardien des jardins, ennemi des voleurs et même, à l'occasion, protecteur des marins (*Anth. Pal.*, X, 1), Priape prit, dans l'existence quotidienne, une place que n'eut jamais Hermaphrodite, peut-être parce qu'il l'avait dépouillé de quelques-unes de ses attributions. Il est de fait que les deux témoignages de Théophraste et d'Alciphron qui attestent une dévotion populaire à l'égard d'Hermaphrodite sont curieusement isolés. Et, ce qui rend plus surprenante cette apparente déréliction, c'est qu'elle se place précisément à l'époque où le mythe de la bisexualité prend une importance croissante dans la pensée grecque. Tout se passe donc comme si, en face de Priape tout mêlé aux travaux de la vie courante, Hermaphrodite avait peu à peu quitté cette zone, renoncé à des offices qui avaient été les siens, pour se ramener à ses origines et rede-

venir un archétype de la pensée religieuse. Priape aurait usurpé à la fois une partie de ses fonctions et certains aspects d'androgynie.

Autre paradoxe. Alors que le concept du dieu double prend, dans la philosophie du temps, une valeur singulière, des poètes et des artistes vont dans une direction tout opposée. Raffinant sur Hermaphrodite comme ils l'ont fait sur Dionysos, ils en arrivent à ramener la juxtaposition des deux natures à une indétermination qui équivaut à peu près à l'asexualité. Du reste, ils ne font là que suivre le sentiment populaire, lequel confondait volontiers les états que l'on nomme aujourd'hui intersexuels. Témoin cette description du philosophe Favorinus d'Arles, contemporain de l'empereur Hadrien, qui, dit Philostrate (*Sophistes*, I, 8), était androgyne (*diphuès* et *androthélus*), imberbe, le visage ridé comme celui d'un vieillard, avec une voix aiguë, « tel enfin que la nature a fait les eunuques ».

Une conception identique — l'équation bisexué = asexué — se trouve sous-jacente à l'histoire d'Hermaphrodite telle que la raconte, en présence de ses sœurs, la nymphe Alcithoé au III^e livre des *Métamorphoses* d'Ovide (285-388). Un garçon, dit-elle, naquit des amours d'Hermès et d'Aphrodite. Il reçut le nom de ses deux parents et fut élevé par les Naiades de l'Ida. Lorsqu'il eut quinze ans, il se mit à voyager, vint en Lycie, puis en Carie et jusqu'à la source de Salmacis, près d'Halicarnasse. La nymphe du lac le voit, s'éprend de lui et lui avoue son amour. Ne sachant que répondre, car son cœur n'a jamais parlé, il la tient à distance. Puis, croyant qu'elle s'est éloignée, il se baigne dans les eaux transpa-

rentes. Elle, alors, s'élançait à sa suite, « le saisit malgré sa résistance, lui ravit des baisers qu'il voudrait lui dérober, l'enlace de ses bras, presse sa poitrine rebelle et, peu à peu, l'enveloppe tout entier de ses embrassements... Tel on voit le lierre s'enrouler au tronc des grands arbres ; tel encore le poulpe déploie ses mille bras pour envelopper sa proie ». La nymphe supplie les dieux : « Ordonnez que rien ne puisse le séparer de moi ni moi de lui. » Sa prière est exaucée. Leurs corps réunis n'en forment plus qu'un. Sous une double forme, ils ne sont ni homme ni femme ; ils semblent n'avoir aucun sexe et les avoir tous les deux :

*Nec duo sunt, et forma duplex, nec femina dici
Nec puer ut possint ; neutrumque et utrumque videntur.*

Lui, alors, dans les eaux où il est descendu homme, se voyant devenu à moitié femme (*semimarem*), ses membres ayant perdu toute vigueur, d'une voix qui n'a plus rien de viril il supplie son père et sa mère de faire que tout homme qui plongera dans cette eau en sorte comme lui, à l'état de *semivir*, prière aussitôt exaucée.

Comme dans presque tous les récits d'Ovide, d'insupportables longueurs recouvrent des éléments mythologiques choisis avec une étonnante sûreté. La bisexualité équivaut ici, ainsi qu'on pouvait s'y attendre, non à une richesse, mais à une privation. Comme le Favorinus de Philostrate, Hermaphrodite devient moins un dieu double qu'un asexué ; et c'est dans un esprit de représailles qu'il maudit le lac responsable de sa métamorphose.

La mauvaise réputation de la source carienne, Ovide ne l'a pas inventée. Ennius la connaissait

déjà (fragm. 11) et plus d'un géographe a essayé d'expliquer pourquoi on la disait *infamis* et capable de dissoudre toutes les énergies (Strabon, XIV, 2, 16 ; Vitr., II, 8 ; cf. Pline, *Hist. nat.*, XXXI, 36). Elle passait probablement pour rendre impuissants, plus ou moins temporairement, ceux qui s'y plongeaient.

En revanche, ce que nous ignorons, c'est si, avant Ovide, on avait établi un lien entre ces propriétés maléfiques et l'origine d'Hermaphrodite. Il est probable qu'Ovide, sur ce point, a innové. La légende grecque représente unanimement le dieu double comme résultant d'une *naissance* et nullement d'une *métamorphose* ; les croyances font de lui un être bénéfique, protecteur de l'union sexuelle, et nullement un mâle appauvri. Un culte conjoint d'Hermès et d'Aphrodite existait à Halicarnasse. La ville avait été transformée, étendue, embellie, par Mausole, lequel avait succédé à son père Hécatomnos en 377 et, pour donner à la Carie qu'il rêvait une capitale digne d'elle, avait transféré là sa résidence, abandonnant Mylasa où se trouvait un culte de Zeus Mamelu. A côté de la source était le tombeau élevé à Mausole par sa sœur-épouse Artémise : nous avons vu plus d'une affinité entre l'androgynie et l'inceste adelphe. S'il a existé une légende carienne établissant un lien entre la source Salmacis et la génération d'Hermaphrodite, nous pouvons être sûrs qu'elle donnait à la métamorphose un sens moins *privatif* que ne fait le poète latin. Un Asiate regardait un dieu *diphuès* avec d'autres yeux qu'un Romain de l'âge classique, pour qui un *utrumque* ne peut être autre chose qu'un *neutrum*, un *semivir*, digne de compassion.

Au surplus, quelles que puissent être les traditions

auxquelles Ovide a puisé, on est frappé de voir avec quelle maîtrise il y a retrouvé les thèmes essentiels du folklore de l'eau. Comme le pêcheur de Gœthe, le jeune Hermaphrodite écoute la nixe avec indifférence, mais Salmacis triomphe, comme Lorelei. Faut-il rappeler que Brentano a inventé, vers 1800, le personnage de Lorelei ? C'est Heine qui, avec sa désinvolture habituelle, en a fait un *Märchen aus uralten Zeiten*, et il en avait le droit, car l'attirance de l'eau, et singulièrement l'attirance sexuelle d'une eau *féminine*, appartient au tréfonds des croyances humaines. Les innovations d'Ovide sont du même ordre que celles de Brentano ou de Heine et plus légitimes, car lui n'a pas commis l'erreur de mettre la nixe au sommet d'un rocher. Dans le conte allemand, la séduction conduit à la mort ; dans le conte d'Hermaphrodite, à l'impuissance, qui est une litote de la mort. Le récit d'Ovide contient de plus un élément qui manque aux autres : un sentiment juste des valeurs féminines, féminisantes aussi de l'eau où l'on s'immerge avec délices. Nicolas-Éloi Lemaire, excellent latiniste et professeur de poésie latine à la Sorbonne, l'annotait ironiquement : « Tout ce passage est un échantillon de la fantaisie ovidienne », sans se douter qu'un jour viendrait où le poète serait loué d'avoir suivi à la fois la pente du folklore et celle de la rêverie et d'avoir pressenti de très riches significations, celles-là même que la psychanalyse moderne a si bien décrites (1).

(1) Gaston BACHELARD, *L'eau et les rêves*, notamment pp. 123, 171. Il y aurait beaucoup à prendre, concernant les images de l'eau, dans le XV^e livre des *Métamorphoses*, où l'on retrouve (319) les *obscaenae Salmacis undae*.

*
* *
*

Les premières études concernant Hermaphrodite accordent à l'iconographie une place qui nous paraît aujourd'hui démesurée. Les témoignages littéraires étaient peu de chose, et moins nombreux encore ceux qui concernent d'authentiques croyances ; en revanche, les statues sont nombreuses et les peintures de Pompéi attestent la popularité du sujet qu'elles traitent.

Et, cependant, l'étude en est bien décevante. Beaucoup de ces œuvres appartiennent à la sculpture de genre ; l'artiste cherche à plaire, parfois à amuser, non à traduire un sentiment religieux. Aucun des ouvrages conservés ne nous donne la moindre indication sur ce qu'était l'Hermaphrodite primitif, celui que couronnent le Superstitieux de Théophraste, la jeune veuve d'Alciphron. Les origines mêmes du type sont mal connues et son histoire, au moment où le culte est attesté, ne l'est pas davantage. Ni Praxitèle, auteur d'un Éros, d'un Satyre fameux, ni Scopas, n'ont sculpté d'Hermaphrodite. Pline (XXXIV, 80 et 52) parle d'un sculpteur Polyclès qui *Hermaphroditum nobilem fecit*. Il y eut plusieurs Polyclès, échelonnés entre le IV^e et le II^e siècle avant notre ère. Pline ne dit pas duquel il s'agit et n'accorde à la statue aucune description qui permette de savoir, parmi les types que nous connaissons, lequel remonte à un original de Polyclès.

Un classement chronologique des documents conservés ne peut rien nous apprendre. La plupart sont des répliques de répliques : une statue récente peut remonter à un original plus ancien que telle

autre qui lui est antérieure. Mieux vaut donc classer d'après les types et, plus encore qu'aux *formes*, attacher de l'importance aux *gestes*. Car un ouvrage tardif peut avoir gardé quelque trace du scrupule archaïque qui voulait que, dans une œuvre d'art, rien ne fût dépourvu de signification. Une époque de décadence dont le goût est gâté par la sculpture de genre a tendance à altérer les types ; une attitude peut préserver une croyance archaïque et permettre de remonter à un sentiment religieux que l'artiste lui-même avait cessé de comprendre, mais dont le symbole lui était imposé par les traditions.

Peut-être n'est-il pas inutile, avant d'examiner les types d'Hermaphrodite, d'élargir la question en disant un mot du dimorphisme sexuel dans l'art grec.

Les idoles cycladiques sont souvent dépourvues de toute particularité sexuelle. Lorsque le sexe est indiqué (presque toujours le sexe féminin), c'est avec une brutalité qui nous semble parfois caricaturale. W. Déonna fut l'un des premiers, je pense, à ne pas chercher un substrat réaliste à des monstruosité comme la stéatopygie qui, dit-il, est toute conventionnelle, pur symbole de force génératrice. Des exagérations du même genre et de même origine existent encore dans l'art crétois. Les déesses minoennes aux serpents ont la taille étroite ; les seins lourds jaillissent nus du vêtement ouvert. Les premiers artistes, soucieux avant tout de signifier, sont des expressionnistes.

Or, l'art grec dès sa période archaïque obéit à une tendance tout opposée. Il accuse le moins possible les différences de structure entre le corps de l'homme et celui de la femme. Certains critiques ont même été

jusqu'à dire que les sculpteurs avaient étudié uniquement l'anatomie virile, que les auteurs des *Corai* avaient mis des têtes féminines à des corps masculins drapés (H. Lechat), que les déesses du Parthénon ne se distinguent des dieux par aucun trait essentiel (P. Hertz). Tout en insistant opportunément sur les caractères féminins des *Corai* et des grandes figures classiques, Charles Picard signale bien des conventions qui, toutes, tendent à rapprocher les deux types.

Les *Couroi* ont, pour des hommes, la taille étranglée, les fesses saillantes, les pectoraux très marqués. Les *Corai* ont les hanches étroites, la taille à peine marquée, les seins petits et très écartés. Telle est aussi l'Aphrodite du Trône Ludovisi. Les visages se ressemblent à tel point que, devant une tête privée de son corps, les meilleurs juges se demandent si elle est féminine ou masculine. A partir du iv^e siècle, l'idéal, jusque-là viril, devient féminin. Pour les œuvres qui remontent à l'époque de Scopas, les statues mutilées laissent hésitant. Les modernes s'y sont plus d'une fois trompés, restaurant un éphèbe en jeune fille, mettant, sur une peinture de vase, une barbe à une figure féminine. Ce qui est peut-être plus étrange encore, c'est que sculpteurs et peintres paraissent éviter de représenter les femmes, comme il serait normal, plus petites que les hommes. Il en est ainsi à toutes les époques, et ce n'est pas que les sculpteurs aient cherché à mettre les visages à la même hauteur ; car, dans l'Électre et Oreste de la Villa Ludovisi, où Oreste est un tout jeune garçon, Électre le domine d'une demi-tête.

Ces conventions sont diamétralement opposées à celles d'un Rubens qui accuse le contraste entre le

corps viril d'une part, vigoureux, musclé, teint en ocre par la vie au grand air, et d'autre part le corps féminin blanc et rose, mou et gras. Tout se passe, en somme, comme si les artistes grecs, depuis la période archaïque jusqu'aux sculpteurs réalistes de la décadence exclusivement, avaient eu pour idéal un type humain aussi peu marqué que possible par le dimorphisme sexuel, comme si une figure androgyne avait habité leurs imaginations.

C'est pourquoi, parmi tant de figures juvéniles — Satyres, Éros, Himéros, Pothos, Hypnos, Plutos, Triptolème, tant de divinités indécises : Dionysos, Apollon et l'Aphrodite de Cyrène, cette Anadyomène du musée des Thermes dont la ressemblance avec le torse dit d'Apollon au Louvre est frappante — l'Hermaphrodite authentique apparaît simplement comme un *passage à la limite*.

Nombreux sont les monuments qui le représentent : statues et statuettes de bronze et de marbre, bas-reliefs sur des vases et sur des sarcophages, peintures pompéiennes, gemmes. Les vases peints sont seuls à faire totalement défaut. On ne saurait trop le regretter. C'est eux qui auraient eu le plus de chances de nous apporter des documents anciens et intelligibles.

Comment classer ces pièces ? Le type viriloïde du dieu debout est probablement plus ancien que le type féminin, couché, fortement marqué par l'esthétique du iv^e siècle. Tout donne à penser que le premier remonte à l'école de Praxitèle. « Les sculpteurs de cette époque, écrit Salomon Reinach, tendent à réaliser une sorte de synthèse où viennent se fondre la beauté de l'homme et celle de la femme. Sous des noms différents, ce sont bien des Hermaphrodites

qu'ils figurent ; rien d'étonnant que le type d'Hermaphrodite lui-même date de cette époque... éphèbe rêveur et sensuel, analogue à Dionysos et à Éros. » Hermaphrodite est parfois simplement un de ces dieux adolescents du iv^e siècle ; parfois apparaissent, autour de lui, des motifs associés ailleurs avec Aphrodite, les Ménades, les Nymphes ou Priape. Il faut alors se demander de quel côté est l'emprunt : a-t-on adapté à Hermaphrodite un motif d'origine étrangère ? ou, au contraire, a-t-il influencé d'autres figures apparentées ? Chaque cas doit être étudié séparément.

Le Dr Paul Richer, qui a consacré à Hermaphrodite une savante et minutieuse étude d'anatomiste, souligne comme Reinach l'androgynisme diffus dans tout l'art grec et surtout dans les œuvres du iv^e siècle. Il groupe les effigies conservées d'après deux conceptions morphologiques différentes. « La première, la plus simpliste, consiste à doter des attributs du mâle un corps féminin aux formes bien développées. La seconde, d'un plus haut intérêt, est la fusion en une étonnante synthèse du type viril et du type féminin. » ... « Il fallait au sculpteur grec une connaissance vraiment extraordinaire de la morphologie humaine pour réaliser cette invraisemblable fusion du type masculin et du type féminin, et c'était comme la conclusion, comme le jeu magnifique d'un savoir lentement acquis, mais si profond et si complet. »

Ainsi parle un anatomiste, convaincu du reste que les sculpteurs sont partis de réalités fournies par l'expérience. Notre point de vue est tout différent, puisque nous voyons dans l'effigie d'Hermaphrodite un pur symbole amené tardivement de la zone des

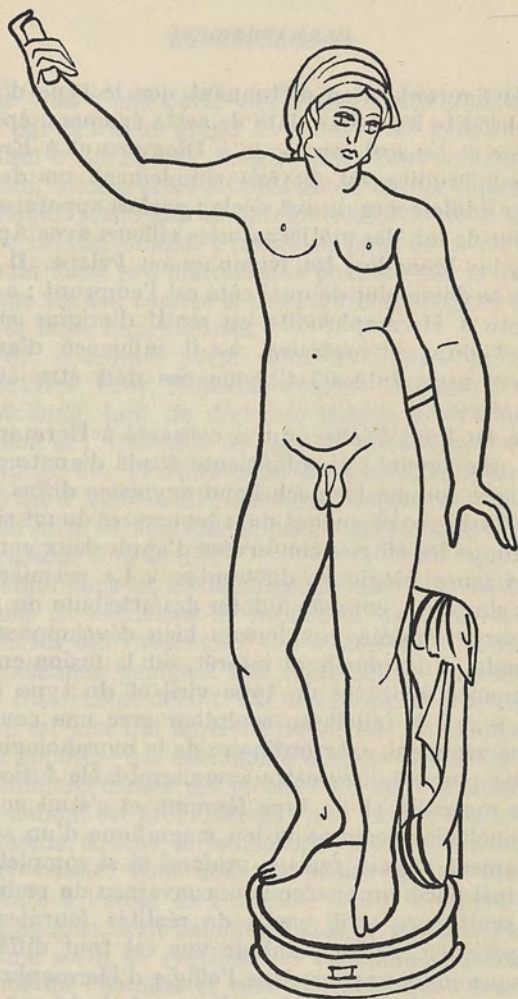


FIG. 1. — *Hermaphrodite de Berlin* (cf. p. 89)

rêveries à celle des réalités concrètes. Aux ouvrages qui, par chance, sont arrivés jusqu'à nous, nous demandons des indices sur un état d'esprit religieux. C'est pourquoi, paradoxalement, nous sommes surtout attentifs à ce qui n'est pas la bisexualité, mais l'entoure et lui compose une sorte de contexte. Malheureusement, l'enquête la plus minutieuse donne des résultats minimes.

Le très bel Hermaphrodite de Berlin (fig. 1) est une réplique hellénistique ou romaine, en marbre, d'un original d'un style excellent, qui pourrait très bien remonter au début du iv^e siècle, c'est-à-dire à une statue de bronze de Polyclès l'Ancien. Le jeune dieu est debout, nu, la tête couverte d'un tissu plié. A côté de lui est une cruche sur laquelle retombe un autre linge. Cette allusion au bain est fréquente également dans les représentations d'Aphrodite : doit-elle ici faire penser à la source Salmacis ou au bain nuptial ? La main droite, levée, tient une hampe brisée, qui était probablement celle d'un thyrses. A première vue, le corps paraîtrait celui d'un adolescent si les seins n'étaient délicatement modelés. Un profane dira que l'Apollon Sauroctone est à peine plus viril, l'Aphrodite à la pomme, de la Glyptothèque de Munich, un peu plus féminine. Le D^r Paul Richer voit les choses plus attentivement et dégage des complexités plus profondes :

Les proportions en largeur des épaules et des hanches sont intermédiaires entre celles de l'homme et de la femme.

Sur un grand pectoral de jeune homme se dessine un sein de jeune fille.

Le ventre, surtout dans sa région sous-ombilicale, est essentiellement féminin. Il est bordé par des flancs

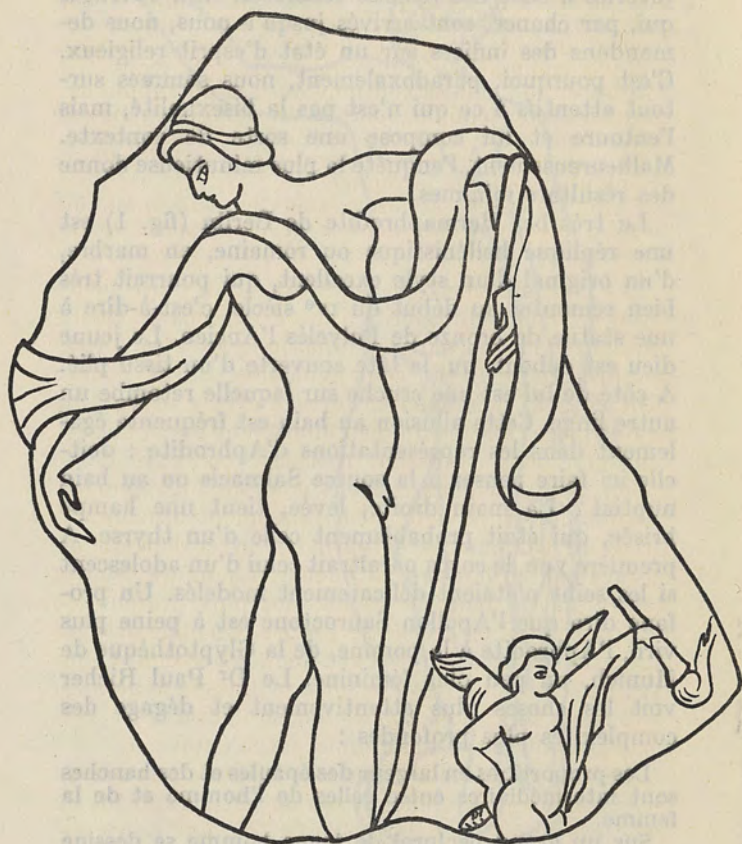


FIG. 2. — Vase Barracco, Rome (cf. p. 91)

bien dessinés de jeune garçon, mais se termine par un pubis de jeune femme, à l'angle inférieur duquel s'attachent des organes virils brisés, mais que l'amorce indique comme peu volumineux. Le pli transverse accessoire de l'aîne se continue avec le pli subpubien, caractère bien féminin, mais le pli demi-circulaire de l'abdomen, autre caractère féminin, n'existe pas.

La région lombaire est intermédiaire entre celle de l'homme et celle de la femme...

Enfin, les fesses, saillantes et hautes, sont aussi bien celles d'une jeune fille dont le développement sexuel n'est pas complet que celles d'un jeune garçon.

Les hôpitaux mettent à la disposition d'un médecin des documents relatifs à des êtres plus ou moins ambigus dont les parentés anatomiques avec l'Hermaphrodite de Berlin sont évidentes. Le D^r Richer peut donc se demander si l'artiste grec a inventé de toutes pièces le type du dieu androgyne ou si, l'ayant rencontré autour de lui, il s'était contenté de le copier avec intelligence. Nous pouvons lui répondre. Devant un être vivant authentiquement bisexué, un Grec, un Romain, se détournaient avec horreur ou envoyaient le monstre au bûcher. La figure est née dans l'esprit, avec ses racines au plus profond de l'inconscient. Lorsqu'elle se précisa, certains artistes surent la rendre concrète avec une science dont l'analyse du D^r Richer révèle toute la finesse, mais qui, soyons-en sûrs, doit tout à l'observation des êtres normaux, et rien à l'anatomie pathologique.

Il existe quelques répliques de l'Hermaphrodite de Berlin. D'un style analogue est un beau fragment de vase (marbre, musée Barracco, fig. 2) : un androgyne juvénile, traité en bas-relief avec une délicatesse, un tact infinis, tient un thyrses en se retournant vers un personnage qui, dans une ronde, le suivait. Il

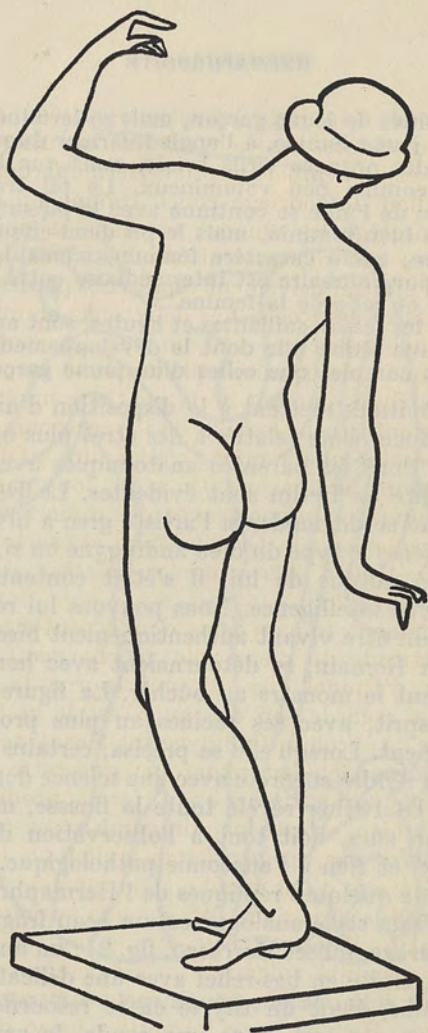
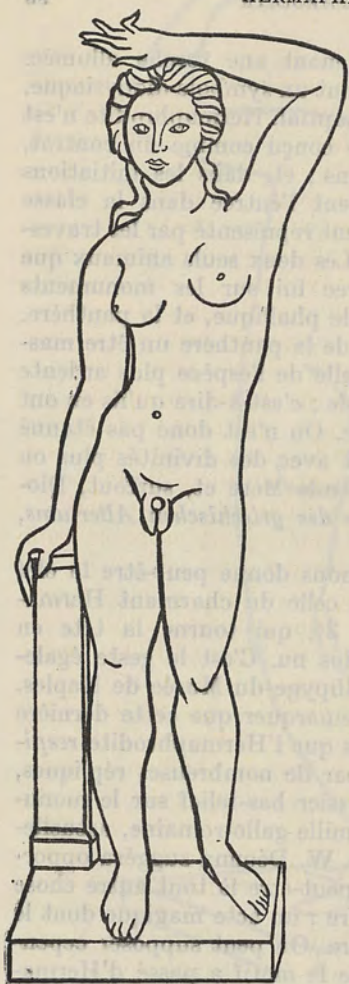


FIG. 3. — *Hermaphrodite d'Epinal* (cf. p. 93)

est précédé d'un Éros tenant une torche allumée.

Ces deux figures associent un symbole dionysiaque, le thyrses et un symbole nuptial. Hermaphrodite n'est pas un dieu du mariage conçu comme un contrat, mais il protège les unions ; et, dans les initiations archaïques qui marquaient l'entrée dans la classe nubile, il était allusivement représenté par les travestissements intersexuels. Les deux seuls animaux que l'on trouve associés avec lui sur les monuments figurés sont l'oie, symbole phallique, et la panthère. Or, si les Grecs ont fait de la panthère un être masculin, ils ont cru la femelle de l'espèce plus ardente et plus résolue que le mâle ; c'est-à-dire qu'ils en ont fait une sorte d'amazone. On n'est donc pas étonné de la trouver en rapport avec des divinités plus ou moins bisexuées : la Grande Mère et, surtout, Dionysos (O. Keller, *Thiere des griechischen Altertums*, pp. 149, 151, 289).

Le fragment romain nous donne peut-être la clef d'une attitude du dieu, celle du charmant Hermaphrodite d'Épinal (fig. 3), qui tourne la tête en arrière et regarde son dos nu. C'est le geste également de l'Aphrodite Callipyge du Musée de Naples. Salomon Reinach fait remarquer que cette dernière statue est unique, tandis que l'Hermaphrodite *respicens* est bien attesté par de nombreuses répliques, entre autres par un grossier bas-relief sur le monument funéraire d'une famille gallo-romaine, actuellement au Musée de Sens. W. Déonna suggéra opportunément qu'il y avait peut-être là tout autre chose qu'une sensualité vulgaire : un acte magique dont le sens nous échappe encore. On peut supposer cependant, avec Reinach, que le motif a passé d'Herma-



phrodite à Aphrodite. Et je croirais volontiers qu'il vient simplement d'une ronde bachique, comme celle du vase Barracco, où le dieu se retourne vers celui qui, dans la ronde, le suit immédiatement, avec un geste qui est souvent celui des satyres. En effet, l'Hermaphrodite *respiciens* de Sens, debout dans une position tourmentée sur un culot de feuillage, semble bien tenir des crotales. Le geste serait donc dépourvu de signification religieuse ; en revanche, il attesterait, pour une époque assez ancienne, le milieu du iv^e siècle, l'importance des parentés entre Hermaphrodite et Dionysos. Les statues, les reliefs, les gemmes et surtout les peintures de Pompéi

← FIG. 4

Hermaphrodite Albani
(cf. p. 95)

prouvent à quel point le sujet a été populaire. Des Satyres, des Silènes, des Faunes, des Priapes entourent le dieu androgyne, le surprennent pendant son sommeil, le dévoilent. L'érotisme assez brutal et vulgaire de plus d'un tableau a peut-être rendu inattentif au sens primitif du sujet. Dans l'Hermaphrodite porte-thyrse de Berlin, dans le relief Barracco, s'accusent des affinités senties gravement entre les deux dieux, celui qui est essentiellement androgyne et celui qui, débordant de force virile, est appelé l'*homme-femme* par les vieux poètes.

En regard de ces figures adolescentes, l'Hermaphrodite de la villa Albani (fig. 4) est, lui, un adulte. Malgré la noblesse du type, on sent chez l'artiste une complaisance à juxtaposer les deux natures qui fera bientôt déchoir le sujet. Rien ne nous a été conservé qui nous permette de nous faire une idée exacte de l'Hermaphrodite primitif ; mais il est probable qu'il fut d'abord, comme Hermès son père, comme Priape son frère, vigoureux et significatif, représentant puissamment la richesse des deux natures en lui superposées, avant de devenir beau comme l'Hermaphrodite de Berlin, puis gracieux, puis de plus en plus féminisé. C'est dans cette direction que va tout l'art hellénistique. L'Hermaphrodite de Paris (fig. 5), qui s'appuie d'une main à un hermès phallique, tandis que l'autre caresse les cheveux d'un jeune Pan, est purement féminin. On peut en dire autant des Hermaphrodites couchés et, au terme de la série, des Hermaphrodites endormis, célèbres par les répliques fameuses qui se trouvent à Paris (Louvre, provenant de la Villa Borghèse), à Rome (Villa Borghèse, Musée des Thermes), à l'Ermitage (provenant de la Villa



FIG. 5. — *Hermaphrodite de Paris* (cf. p. 95)

d'Hadrien), au British Museum, à Florence (Offices), sans compter celui qui fut découvert à Florence, en 1879, dans les ruines d'une maison romaine. C'est probablement, dit Reinach, une variante sur le thème, bien connu par la tradition littéraire, de la Bacchante épuisée par la course et tombant sur le sol. De même, l'Hermaphrodite endormi et surpris par un Pan curieux qui le dévoile, sujet traité sur des pierres gravées, des bas-reliefs, des peintures, serait une simple transposition de la Ménade surprise. L'emprunt, une fois de plus, attesterait la richesse des affinités entre le dieu androgyne et Dionysos.

La popularité de l'Hermaphrodite endormi a amené plusieurs critiques à reconnaître en lui la statue *célèbre* de Polyclès, qui serait par conséquent un des artistes de ce nom qui travaillèrent au II^e siècle. Cette interprétation ne va pas sans difficulté. Dans le passage où il mentionne l'Hermaphrodite *nobilis*, Pline ne cite que des artistes anciens et des bronziers. L'androgyne endormi est une œuvre pleine de sensualité qui a dû être conçue, telle que nous la voyons, en marbre et pour répondre au goût d'une époque de décadence. Et *nobilis* n'est pas un simple synonyme de *notus* : il précise le caractère *distingué* de l'ouvrage, son éminente beauté. Avec Furtwängler, qui, du reste, hésita avant d'adopter cette opinion, pourquoi ne pas reconnaître l'Hermaphrodite *nobilis* dans celui de Berlin, dont l'auteur pourrait très bien être Polyclès l'Ancien ?

Parmi les nombreux Hermaphrodites occupés à leur toilette, thème de prédilection de la peinture pompéienne, il faut mettre à part une œuvre curieuse où, derrière un Hermaphrodite nu assisté de deux

servantes et d'un petit Éros, un personnage barbu, couvert de longs vêtements féminins, lui présente un miroir (Couve, *Hermaphrodite*, fig. 3822). On a voulu y voir l'Aphroditos chypriote. S'il s'agissait d'un dieu, il aurait une place plus centrale dans la composition. Je croirais plus volontiers qu'il s'agit d'un des fidèles d'Aphroditos qui célébraient sa fête en prenant tous les habits de l'autre sexe.

Sur certains monuments, Hermaphrodite, à l'instar de Priape, tient des fruits dans un pli de sa tunique ou présente un fruit à un oiseau (Reinach, *Statuaire*, I, 367, 4 ; VI, 16, 1, 2, 3 ; Herter, *De Priapo*, 128). Dans le van mystique, à côté de gâteaux en forme d'organes sexuels, on mettait des fruits pour symboliser fécondité et richesse. Par delà la frivolité d'un art de décadence, nous touchons ici une signification archaïque.

On peut en dire autant d'une attitude d'Hermaphrodite que l'on a considérée comme impudique, jusqu'à ce que des études attentives aient enseigné le sens du dévoilement ou d'un geste qui en est, en quelque sorte, la litote, puisqu'il sert à désigner à l'attention la partie du corps qui est dévoilée. La révélation des organes sexuels avait une double valeur, à la fois positive, pour stimuler les puissances de la vie, et prophylactique, pour écarter les forces hostiles. « Les gestes qui couvrent ou désignent, dit Charles Picard — couvrant et désignant parfois tout ensemble — sont en rapport avec les vieilles interdictions et superstitions de la foi méditerranéenne. Les reprenant, les interprétant librement selon l'esprit différent de chaque siècle, tour à tour, les classiques grecs ont fait avec eux de la beauté changeante ; ils

risquaient bien d'ailleurs de contribuer à faire oublier les primitives intentions sacrées » (*Manuel Arch. gr.*, iv^e siècle, 1^{re} Partie, p. 567). Il faut se rappeler ces mots devant un Priape, un Atys, un Hermaphrodite qui fait l'*anasyrma*, retroussant sa tunique jusqu'à la ceinture pour révéler sa nudité. L'artiste qui sculptait cette image était-il encore sensible à la valeur magique du geste, le même qu'accomplit gravement, pieusement, la mystérieuse Dame d'Auxerre qui, de la main droite, désigne ses seins ? Devant l'expression polissonne de certains Priapes, on pourrait croire qu'il n'en est rien. Et, cependant, voyez l'Hermaphrodite de Paris, celui de Stockholm qui, tous deux, retroussent leur tunique (Reinach, *Statuaire*, I, 372, 4 et 6 ; 371, 2 et 7 ; cf. V, 79, 3, 4, 5). Le dernier surtout est d'une étrange noblesse. Le torse, large et plein, n'est pas celui d'une jeune fille, mais d'une matrone ; la tête est coiffée d'un haut *calathos* ou supporte une corbeille de fruits. Les jambes sont remplacées par un terme, ce qui accentue le caractère symbolique du geste. Les deux mains relèvent le péplos à la hauteur de la ceinture pour révéler le sexe. Cette figure a les formes et la gravité d'une Déméter. Rien de plus troublant pour nous que de lui voir accomplir le geste le plus hardi de l'effrontée Baubô, particulièrement choquant dans l'Hermaphrodite de Paris dont les jambes ne sont pas gainées dans un terme, mais sculptées et, dit le Dr Richer, d'un modelé admirable.

Il n'est pas impossible que les Anciens eux-mêmes, ayant cessé de le bien comprendre, s'en soient offusqués. Une statuette en marbre du Musée national d'Athènes (fig. 6), mutilée, représente un Herma-

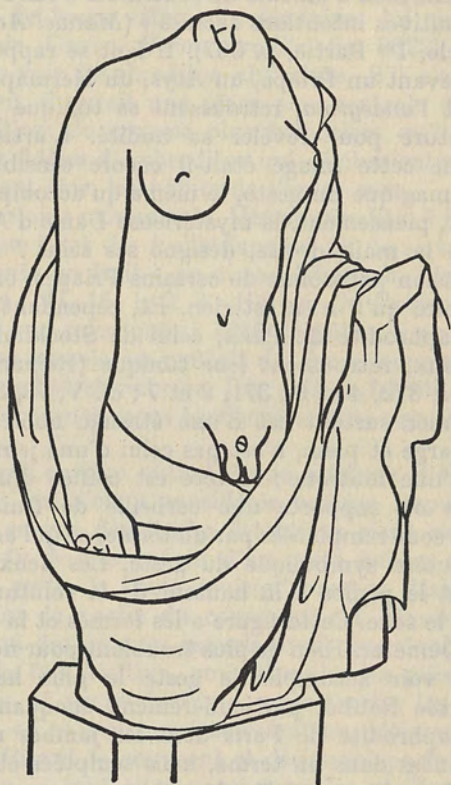


FIG. 6

Hermaphrodite d'Athènes (cf. p. 99)

phrodite qui se dévoile en laissant glisser son vêtement de la main droite ; le tissu, à demi retenu par l'épaule et le bras gauche, dénude le torse jusqu'en haut des cuisses. L'ouvrage est beau ; le visage, qui manque, devait être grave. Un vêtement qui tombe devait paraître, aux Anciens comme à nous-mêmes, moins choquant qu'un vêtement qu'on retrouse. Celui qui a imaginé cette variante ignorait qu'il n'y avait pas lieu d'être choqué. Encore a-t-il gardé l'essentiel, à savoir le dévoilement. « Il semble, dit W. Déonna, *loc. cit.*, p. 32, que l'art du paganisme finissant soit plus près du symbolisme primitif que celui de la Grèce parvenue à sa maturité : peut-être faut-il admettre que les influences orientales ont, en quelque sorte, ramené à leurs origines les vieux thèmes dont le sens s'était quelque peu obscurci dans l'art classique... » « L'art gallo-romain a restitué dans leur sens premier les motifs que lui ont transmis la Grèce et Rome ; Éros, Psyché, Aphrodite redeviennent des dieux de fécondité. »

Peut-être en est-il de même en ce qui concerne Hermaphrodite. Le contact avec l'Orient, où l'intelligence des dieux bisexués était soutenue par des images nombreuses, a peut-être gardé une certaine précision à des valeurs que l'ingéniosité excessive des artistes, laissée à elle-même, aurait rapidement dégradées. Priape est un dieu des jardins. Ses adorateurs étaient sensibles aux significations archaïques de l'*anasyrma* dans ce qu'elles avaient de plus immédiat. Hermaphrodite semble être resté un protecteur de l'union sexuelle. En dehors des indices qui résultent des cérémonies et des légendes où apparaît le travestissement, nous en avons une preuve dans la lettre

d'Alciphron, dans le relief Barracco, où il est associé à un Éros porte-torche. Nous en saurions davantage si nous étions mieux renseignés sur les endroits où l'on mettait ces statues. Il y en avait certainement en plein air, incluses dans de petites chapelles. Une épigramme de l'*Anthologie palatine*, d'auteur inconnu (IX, 783), est supposée inscrite sur une statue servant d'enseigne à un bain mixte :

Pour les hommes, je suis Hermès, et Cypris pour les femmes ; je porte les symboles de mes deux parents. C'est pourquoi l'on m'a placé, enfant équivoque, dans ces bains où viennent les hommes et les femmes (*androgynois loutrois*).

Ces établissements avaient assez mauvaise réputation et le patronage d'Hermaphrodite avait probablement une valeur ironique. Mais l'allusion même implique un rapport avec l'union physique, fût-elle condamnée par la morale.

Dans quelle mesure la conception que les Grecs se faisaient de l'amour a-t-elle agi sur la notion même du dieu androgyne ? Celui-ci nous paraît résulter d'un concept et d'un ensemble d'aspirations où l'érotique n'eut aucune part. Mais les choses changent d'aspect si, de la genèse d'une création religieuse, on passe à son élaboration. La pédophilie, de toute évidence, a fortement marqué l'art grec tout entier, aussi bien dans sa phase archaïque que dans le tournant du iv^e siècle, où Praxitèle crée ce « type idéalement gracieux de l'éphèbe aux formes indéscises, Apollon, Dionysos ou Éros, beau de la double beauté de l'homme et de la femme », dit Louis Couve. Type, nous l'avons dit, dont Hermaphrodite est simplement la limite. Une rêverie homosexuelle s'exprime indis-

cutablement dans ces formes ambiguës. Dans un passé dont le souvenir s'effaçait, l'image de l'être double avait été un symbole de plénitude, de richesse, une promesse de durée. Au moment même où la pensée grecque revient vers ces significations, les artistes, dirait-on, s'en désintéressent, occupés seulement de flatter une forme de sensualité universellement répandue et que la morale courante ne contrariait point. Une complaisance se marque, inégalement du reste, dans ces statues et ces peintures. Les fresques de Pompéi descendent souvent jusqu'à la pire vulgarité. Ce que les *respicientes* (des satyres à Hermaphrodite, de celui-ci à la Callipyge napolitaine) désignent du regard peut signifier plus d'une intention. Dans les figures couchées, la sensualité se répand et s'étale assez indiscrètement. Quant à celles où le dieu est figuré debout, elles sont d'autant plus troublantes que les caractères opposés, normalement sentis comme incompatibles, sont plus accusés. L'insistance même de l'artiste trahit sa frivolité ; le thème est, pour lui, un simple jeu, une occasion de flatter des rêveries malsaines et d'établir une connivence avec les tendances de son public les plus étrangères au sentiment primitif, lequel concernait précisément l'union des sexes en vue de la pérennité de la race.

CHAPITRE V

LE SYMBOLE ANDROGYNE DANS LES MYTHES PHILOSOPHIQUES

Musée fut, dit-on, le premier à faire une théogonie et une sphère. Il enseignait que toutes choses viennent d'une seule et se résolvent en une seule et même.

DIOGÈNE LAERCE,
Proème, 3.

Des rites et des cultes, il faut passer aux spéculations cosmogoniques qui, à la fin de l'Antiquité, traduisent une commune aspiration à l'unité, un rêve de régénérescence et de pérennité, un effort aussi pour rattacher l'une à l'autre l'idée d'un Dieu qui doit être parfait et la réalité d'un monde qui ne l'est pas. Dans la philosophie stoïcienne puis, bien davantage, dans la gnose, dans les révélations d'Hermès Trismégiste, dans les commentaires mystiques aux écrits des philosophes classiques, dans la magie et, finalement, dans l'enseignement des alchimistes, une figure

d'Hermaphrodite apparaît fréquemment avec des valeurs qui vont de l'image précise à la pure abstraction. L'exposé très sommaire qui doit clore le présent volume ne pourra qu'esquisser ce vaste sujet.

I. — *L'Orphisme*. — Les poètes qui donnaient leurs œuvres comme une révélation d'Orphée semblent avoir été les premiers à prendre la notion d'androgynie dans un sens semi-réel, semi-symbolique. Ces textes sont malheureusement difficiles à dater et d'une authenticité souvent incertaine. En dehors d'un recueil d'hymnes rédigés probablement, vers le III^e siècle de notre ère, par un poète unique et inconnu, ils se composent surtout de citations tirées de différents livres sacrés par les écrivains néoplatoniciens et chrétiens désireux d'apporter à leurs propres doctrines l'autorité d'Orphée lequel, à cette époque, faisait figure de sage par excellence, antérieur à Homère et Hésiode qui n'auraient fait que le plagier. Des commentateurs qui lisent les textes dans un tel esprit ne se feront pas faute de les solliciter, ni de les interpoler à l'occasion.

Cependant, si altérées que puissent être les rédactions conservées, les idées sont anciennes. Un rêve d'unité primordiale, de régénération et de retour à l'unité s'exprime par l'image de l'être bisexué qui se divise, de l'œuf qui se brise pour donner naissance au monde, du chaudron-matrice où cuisent, pour renaître, les membres de Zagreus dépecé par les Titans, du bûcher qui consume le Phénix ; symboles qui vont dominer tout le mysticisme de l'Antiquité finissante.

Aristophane fait chanter dans les *Oiseaux* (415 av. J.-C.) une cosmologie qui établit, bien entendu, la primauté des êtres ailés :

A l'origine étaient le Vide et la Nuit et l'Erèbe et le Tartare. Mais la Terre n'était point, ni l'Air, ni le Ciel. Dans le sein sans limite de l'Erèbe, avant tout, la Nuit produisit un œuf clair d'où, quand le temps fut venu, sortit Eros le désiré au dos resplendissant d'ailes d'or... C'est lui qui, s'étant uni au Vide ailé et ténébreux, fit éclore notre race et la produisit la première au jour (693 et suiv.).

Nous avons marqué chez Hésiode des traces nullement explicitées d'androgynie primordiale : la présence d'êtres neutres, Chaos, Erebus, et d'êtres féminins, Nuit et Terre, qui engendrent d'abord seuls avant que commence la série des mariages divins. Mêmes implications dans le mythe des *Oiseaux*, où des traits orphiques ont été pliés par le poète à l'optique de la pièce. Chaos et Erebus préexistent au monde. Nuit crée seule un œuf sans germe (indication dont la valeur exacte nous échappe) d'où sort Éros que les Grecs de toutes les époques se sont représenté comme hermaphrodite. Les poètes anciens ne nous éclairent en rien sur la valeur archaïque de cette représentation. A nous de comprendre qu'elle traduit une aspiration vers un *Urkind* divin aux potentialités encore indifférenciées. A l'époque tardive, le rêve d'une unité primordiale se précise et met à l'origine de la vie, gage de sa pérennité, un être double sorti d'un œuf, symbole de croissance et de totalité. Dans une cosmogonie orphique résumée au IV^e siècle avant notre ère par le péripatéticien Eudème, un œuf est l'embryon du monde, et les deux morceaux de sa coquille brisée deviennent la Terre et le Ciel (fragm. 28 de Kern).

Selon Orphée, dit au iv^e siècle de notre ère le chrétien Rufin (fragm. 55, 56), il y eut à l'origine le Chaos éternel, immense, incréé, de quoi tout est né, qui n'est ni ténèbres ni lumières, ni humide ni sec, ni chaud ni froid, mais toutes choses mélangées, éternellement un et sans limite. Vint un moment où, après une durée infinie, à la manière d'un œuf gigantesque, il fit émaner de soi une forme double, androgyne (*masculofeminam*), composée par l'adjonction des contraires.

Le début de ce tableau ressemble à celui que traçait, vers 550 avant J.-C., Anaximandre de Milet. Du poète religieux et du philosophe, lequel a influencé l'autre ? Ou expriment-ils tous deux un même *archétype* de la rêverie humaine ? L'indistinct qu'ils décrivent est une image parfaite de l'inconscient.

L'Androgyne issu de l'œuf porte des noms variés et synonymes entre eux : Phanès, Protogonos, Erikepaios, Métis, Dionysos. Nous avons cité l'hymne XLII où Dionysos est identifié avec Misé, tous deux androgynes. Érikepaios, comme Phanès, est dit « femme et géniteur et dieu puissant » (fragm. 81 et 98). Métis chez Hésiode est la première amante de Zeus qui l'engloutit alors qu'elle est déjà enceinte d'Athéna. Un poème cité par Proclus (fragm. 85) l'identifie avec Phanès, l'un et l'autre mâle et femelle, comme l'est aussi Adrasteia (fragm. 54), *causa genitrix* de toutes choses. Phanès est admirablement beau. Il a quatre yeux et deux visages ; son dos porte des ailes d'or, son cri est celui du taureau et du lion. A sa naissance, l'abîme inférieur se sépare de l'éther. Il crée le soleil et la lune, les montagnes et les villes, les maisons des dieux dont il est le premier roi (fragm. 72, 76, 78, 79, 89 91). Vient un moment où Zeus avale le dieu

bisexué, épisode qui concilie une théogonie orphique avec la croyance courante à la primauté de Zeus. Celui-ci devient donc le grand Un, tel que le décrit l'*Hymne orphique*, connu par plusieurs citations, entre autres par le *De Mundo* attribué à Aristote :

Zeus apparut le premier, Zeus subsistera le dernier, maître du tonnerre. — Zeus est tête et milieu, tout s'accomplit par lui. — Zeus est assise de la terre et du ciel étoilé. — Zeus est mâle. Zeus est immortelle épouse. — Zeus est souffle de ce qui respire, élan du feu infatigable. — Zeus est racine de la mer, Zeus est soleil et lune. — Zeus est roi, conducteur de toutes choses (fragm. 21 a, cf. 168).

Il nous faut, à partir d'ici, suivre avec une inégale sûreté trois pistes où nous rencontrerons les faces différentes d'un problème unique, celui des rapports entre l'orphisme et d'autres courants de pensée.

1. Les cosmogonies orphiques sont si chargées de symboles qu'on est tenté de les considérer comme pauvres en *croyances populaires*. Cependant, un papyrus du III^e siècle avant J.-C. (fragm. 31 de Kern) nommé Érikepaios associé, semble-t-il, à Déméter et Dionysos ; on a découvert en Lydie une dédicace à Dionysos Érikepaios (Guthrie, *Orpheus*, p. 99). De plus, Suidas a une curieuse notice sur Phanès et Érikepaios :

Dans les poèmes orphiques apparaissent ces deux noms avec plusieurs autres. Phanès avait le sexe planté en haut des fesses. On dit qu'il régnait sur la puissance génératrice (fragm. 80 de Kern).

Voilà qui rapproche Phanès d'un certain Priape populaire, lui-même souvent identifié avec Hermaphrodite ; et son rôle est celui de la Vénus Calva,

androgyne, des Romains, celui aussi que nous devinons être celui de l'Hermaphrodite grec.

2. Les critiques qui ont étudié l'Hymne à Zeus y ont reconnu, à côté d'éléments anciens, *l'influence des philosophes* et notamment des allégories stoïciennes qui traduisaient en termes biologiques une conception du monde et des dieux.

Mais il faut distinguer. Contrairement aux conceptions des vieux poètes qui opposent Ouranos et Gê, les stoïciens voient en Zeus la synthèse du Dieu-Ciel fécondant et de la Terre fécondée, ou encore de Hélios et Séléné, ce qui revient à dire que Zeus est coextensif à tout l'univers. Le poète Valérius Soranus écrit, vers 100 avant J.-C. :

Juppiter omnipotens regum rerum deumque,
Progenitor genitrixque deum, deus unus et omnis,

Cela signifie, dit Varron, que Jupiter est le monde, que toute semence vient de lui et retourne en lui (Augustin, *Cité de Dieu*, VII, 9). Chrysippe (III^e siècle avant J.-C.) disait que Zeus-Éther est toutes choses et que, bien que restant le même, il est à la fois Père et Fils. Ces métaphores risquaient d'être prises à la lettre, car c'est le moment où, après avoir vu dans l'homme un petit cosmos, on commence à chercher dans le monde une projection agrandie de l'homme. Aussi Chrysippe et ses disciples mettent-ils en garde contre une interprétation trop littérale de la bisexualité allégorique : il est ridicule de donner aux dieux une forme humaine et, du reste, c'est impossible ; il n'y a pas de dieux mâles et femelles ; on donne des noms masculins aux puissances agissantes, féminins aux puissances fécondes. Et si l'on dit que certains

dieux sont pourvus des deux sexes, c'est qu'on les considère comme mâles lorsqu'ils sont en acte, comme femelles lorsqu'ils sont en puissance. Quantité de commentaires ont repris cette explication, sans arriver probablement à déraciner l'image d'une bisexualité charnelle que l'orphisme avait contribué à populariser, témoin cet oracle tardif que cite le P. Festugière, où l'on dit à Zeus :

Tu es père, et mère charmante, et tendre floraison d'enfants, idée parmi les idées, et âme et souffle, et harmonie et nombre (PORPHYRE, *Philos. des oracles*, II, 164).

Une image d'autogénète qui vient, par la gnose, de l'orphisme, une allusion aux *Idées* de Platon, au *pneuma* stoïcien, aux harmonies mathématiques de Pythagore, sont associées aux symboles conjoints, et du reste synonymes, de la bisexualité et de la réversibilité : l'être double se féconde et s'engendre lui-même. L'oiseau Phénix en sera l'image élue : androgyné (1), autopatôr, à la fois père et fils et, par conséquent, éternel, puisque toujours capable de se réengendrer lui-même. Images précises, semblables à celles de l'orphisme, qui définissent tout autre chose encore que la bivalence symbolique des dieux stoïciens.

3. Ceux qui considèrent les dieux doubles comme des étrangers en Grèce (K. Beth, Norden) n'ont

(1) La littérature philosophe dit toujours *mâle et femelle* ou *mâle-femelle*. Le mot *hermaphroditos* n'est qu'accessoirement adjectif. Quant à *androgynos*, il s'est tôt dégradé et a pris la signification péjorative qui est celle de *gynandros*. Le même glissement que nous avons signalé dans la légende du dieu double l'avait fait passer de *uirumque* à *neutrum*.

aucune peine à leur trouver des analogues dans les *cosmologies orientales*. Toutes les religions ont joué avec l'idée d'une confusion primitive analogue à celle qui est indiquée au début de la Genèse où Dieu, avant de commencer à créer, sépare. Un androgyne primordial symbolise alors l'union des complémentaires et l'unité originelle à laquelle le monde reviendra peut-être un jour. La synthèse chinoise du yang et du yin, équilibre des deux principes, le couple hindou Purusha-Prakriti « aussi large qu'un homme et une femme enlacés », le caractère bisexué du Temps infini (et peut-être même d'Ormuzd) dans la doctrine des mages zervanistes : ces rapprochements suggèrent moins des influences possibles que des constantes du rêve humain. Une cosmologie chaldéenne rapportée par Bérosee (Eusèbe, *Chron.*, I, 14) place à l'origine des choses l'eau et l'obscurité, d'où naquirent des êtres monstrueux, des hommes à moitié animaux et d'autres qui étaient doubles, avec un seul corps, mais deux têtes, l'une masculine, l'autre féminine, et les deux sexes. Bel vint alors qui créa le Ciel et la Terre en séparant les éléments confondus. Des images semblables existent chez Empédocle d'où elles ont passé chez Lucrèce.

Philon les trouvait à la fois dans la tradition grecque et dans les deux versions de la création de l'homme qui figurent dans la Genèse. C'est pourquoi il a distingué l'homme façonné de terre, composé de corps et d'âme, mâle ou femelle et mortel (Gen., II, 7-22) et l'homme à l'image de Dieu (I, 27), pur intelligible qui réunit les idées des deux sexes, mais qui n'est pas androgyne. Comme les stoiciens l'ont fait pour Dieu, Philon pour l'archétype humain passe de

l'utrumque au *neutrum*. Du verset de la Bible : « Il les créa mâle et femelle », le Talmud, en revanche, a tiré la doctrine d'une humanité primitive bisexuée, qui a passé dans le mysticisme juif, ainsi que dans l'ésotérisme arabe, où l'ensemble Adam-Eve représente l'homme universel.

II. — *Platon*. — Il nous faut revenir en arrière, vers un grand mythe daté et signé.

Platon écrivit, vers 385, le *Banquet*, qui est censé se passer en 416. Quelques amis s'efforcent de définir l'Amour, de quoi cinq interlocuteurs donnent une description, non pas inexacte, mais incomplète. Intervient alors Aristophane, qui raconte une étonnante histoire qu'il faut lire tout au long (189 E-193 D), mais qu'on peut résumer en ces termes :

Aux origines, l'humanité était faite d'êtres doubles, sphériques, qui avaient quatre bras et quatre jambes, deux visages identiques, adossés sur un cou circulaire. Leurs organes sexuels étaient doubles également, soit masculins, soit féminins, soit l'un mâle, l'autre femelle. La première espèce procédait du Soleil, la seconde de la Terre, la troisième de la Lune, qui participe des deux autres astres. C'étaient des êtres d'une force et d'une vigueur prodigieuses, et d'un orgueil tel qu'ils voulurent s'en prendre aux dieux. Pour les mettre à la raison, Zeus décida de couper chacun d'eux par le milieu, en chargeant Apollon de leur retourner le visage, avec la moitié du cou, du côté de la coupure, afin que l'homme soit plus retenu, ayant toujours sous les yeux le signe de sa punition. Apollon donc ramenait la peau sur ce qui, à présent,

s'appelle le ventre, serrant les bords sur ce qui est devenu le nombril.

La coupure avait donc divisé chaque être naturel en deux. On vit alors chaque moitié, soupirant après sa moitié, la rejoindre ; l'une à l'autre enlacée, aspirant à redevenir un même être, elles finissaient par mourir de faim sans parvenir à s'unir, car les organes sexuels étaient sur la face extérieure, jusqu'à ce que Zeus, pris de pitié, les transportât où ils sont aujourd'hui, permettant ainsi aux êtres humains de s'unir et d'engendrer.

Chacun de nous, par conséquent, est le dédoublement d'une chose unique ; il s'ensuit que, tous, nous sommes constamment en quête de notre fraction complémentaire. Ceux des hommes qui proviennent d'un être mixte sont amoureux des femmes et les femmes des hommes. Quant aux femmes qui sont une coupure de femme, elles ne prêtent pas aux hommes la moindre attention, mais c'est vers les femmes que se porte leur inclination. Quiconque enfin est une coupure de mâle recherche les mâles... Si l'un d'eux rencontre par hasard la moitié dont il a été séparé, il est possédé par une impression d'amitié, de parenté, d'amour, au point qu'il refuse de se laisser détacher de l'autre, désirant se fondre avec l'aimé afin que leurs deux êtres n'en fassent plus qu'un.

Perceval Frutiger (*Mythes de Platon*, p. 196) a bien montré que la fable des hommes doubles n'est nullement un mythe génétique pour expliquer, soit l'origine de l'humanité, soit l'origine de l'amour, mais « la simple projection dans un devenir imaginaire des différentes espèces d'érotisme considérées comme un fait donné ». Cependant, l'apologue repose sur une image si fortement enracinée dans l'inconscient qu'on ne saurait lui refuser une valeur cosmologique

propre. Celle-ci est attestée par l'erreur d'Eusèbe de Césarée (*Prép. Évang.*, XII, 12), qui pensa que Platon avait lu la Genèse, mais l'avait mal comprise, au point d'attribuer à Aristophane une invention toute semblable à la section qui sépara Eve d'Adam. Témoin aussi Maimonide (xii^e siècle), qui dit qu'Adam et Ève furent créés ensemble, dos contre dos, puis séparés. Maimonide explique ainsi « membre de mes membres, chair de ma chair » de Genèse, II, 23 ; mais c'est à Platon qu'il doit l'image elle-même. Pour des Grecs de l'époque classique, l'apologue avait encore bien d'autres résonances. Dans les poèmes orphiques, un œuf est cassé en deux pour former le ciel et la terre : ce qui est vrai de l'univers peut l'être aussi du microcosme. Phanès et Priape ont les organes sexuels là où les satyres ont une queue de cheval. Des dieux qui ne sont pas ceux d'Homère passent pour mâle et femelle, notamment la Lune (*Hymne IX*), qui est ici à l'origine des couples mixtes. Ces êtres sphériques qui se meuvent par rotation font penser au monde informe et tournoyant décrit par Anaximandre. Empédocle également (fragm. A 72, B 57-63) imagine la nature tâtonnant et faisant sortir de terre des monstres, « êtres à double visage, à double poitrine, humains à têtes bovines, êtres mixtes à forme, là d'homme, là de femme, avec des organes sexuels couverts d'ombre », qui disparaissent parce qu'ils sont inaptes à s'unir. C'est Philotès qui, dans ce système, sauve la vie, comme Éros dans celui de Platon, en amenant les hommes et les femmes à accomplir ensemble l'œuvre de la reproduction. Même image chez Lucrèce (V, 720), qui, du reste, la doit non à Épicure, mais à Empédocle, d'une terre qui émet des monstres

aux membres étranges, les uns androgynes, d'autres privés de jambes ou de bras, ou muets, ou aveugles, les membres collés au corps, incapables de se mouvoir. Après leur disparition apparaissent des êtres capables de s'unir pour perpétuer leur espèce.

Konrat Ziegler a tenté un tableau généalogique de ces cosmogonies. D'une Genèse babylonienne dont Bérosee a gardé des traces dériveraient à la fois l'hébraïque et l'orphique. Cette dernière aurait influencé à la fois Empédocle et Platon. C'est admettre *a priori* que les textes religieux ont influencé les philosophes : une action en sens inverse est tout aussi possible et parfois plus vraisemblable. De plus, c'est considérer les mythes que nous venons de dérouler comme des inventions dont on peut dater l'origine. Nous y reconnaitrons plutôt aujourd'hui des séquences d'images qui sont notre bien à tous et qui constituent l'inconscient collectif.

III. — *La Gnose et l'Hermétisme.* — Le thème de l'androgynie prend une importance croissante dans les littératures mystiques. Les maîtres du Portique ont eu beau insister sur le caractère purement allégorique de la bisexualité divine, un isolé comme Philon rappeler qu'une surhumanité ne se conçoit qu'asexuée, un puissant mouvement imaginaire longtemps contenu par le rationalisme substitue la rêverie au raisonnement. Le génie mythique ne crée plus de légendes, mais des cosmologies où reparaît sans cesse l'image de l'Être Un et Complet, capable de se dédoubler en deux complémentaires qui s'unissent pour engendrer. Les mariages divins, dans les théogonies poétiques, étaient quelque chose de tout différent : un dieu pro-

créait, avec une partenaire immortelle ou humaine, un être nouveau qui poursuivait sa carrière tandis que ses parents passaient à d'autres unions. Dans la mythologie philosophique de la gnose, c'est le monde lui-même qui se compose, représenté par des Idées cosmiques à demi-incarnées. Même symbolisme, orienté vers des réalisations concrètes, dans la magie et l'alchimie. L'alchimie est un système double, une régénération conjointe, réalisée par la pureté de l'âme, de la matière et du monde. Jung a bien montré que les alchimistes se laissent conduire par les mêmes images qui dirigent nos rêveries lorsque nous aspirons à ramener vers l'ordre le trouble de l'inconscient. La littérature mystique contemporaine des origines chrétiennes pourrait être soumise à une étude analogue. Les symboles y pullulent : on les a interrogés sur les idées conscientes qu'ils prétendent traduire. On peut se demander si ces idées ne sont pas, tout compte fait, moins intéressantes que l'inconscient qui s'y révèle en filigrane.

Le thème de l'androgynie apparaît avec des valeurs qui vont de la simple allégorie transposant un concept jusqu'à une véritable évocation chargée d'affectus sexuel.

Les pythagoriciens, dit Jamblique, nomment la monade, non seulement Dieu, mais aussi Intelligence et mâle et femelle. En tant qu'elle est le germe de toutes choses, ils la définissent comme mâle et femelle, parce qu'elle est conçue comme père et mère... Quant au germe qui est capable, une fois semé, de produire des mâles et des femelles, il présente d'une manière indivisible la nature des deux, jusqu'à un certain point de son évolution ; c'est seulement quand il commence à devenir fruit d'animal ou de plante qu'il comporte

séparation ou différenciation, car il a passé de la puissance à l'acte. Ils l'appellent aussi le réceptacle de toutes les raisons séminales ou Chaos, à savoir le Chaos premier-né d'Hésiode, de qui tout le reste est sorti comme de la monade (1).

Une image empruntée à la théogonie classique est ainsi prise avec une valeur « orphique », désignée par un mot de Platon (réceptacle), associée à une formule d'Aristote et à une observation de la nature. Ce dernier trait est exceptionnel. Les Anciens ont écrit sur l'hyène, une année mâle et femelle l'année suivante, sur la mandragore, sur la licorne et le scarabée unicorne, autogénètes comme le serpent et le dragon, sur le sexe des pierres. Ils projettent des symboles sur la réalité, loin de rien inférer de celle-ci. Même le caractère bisexué de la plupart des plantes ne paraît pas avoir contribué à leur représentation symbolique de l'être double.

Chez les néoplatoniciens, celle-ci reste allégorique. Le dieu se sert des quatre éléments pour composer un cosmos mâle et femelle, c'est-à-dire total, comme est aussi la divinité. Commentant un passage où Platon conseille simplement de mettre la nature des femmes en harmonie avec celle des hommes, Proclus admire cet accord des deux sexes et ajoute que, « chez les dieux, ils se compénètrent si bien que le même peut être dit mâle et femelle comme le Soleil, Hermès et d'autres encore » (2). Mais, dans la gnose, les sym-

(1) JAMBLIQUE, *Theolog. Arithm.* 4, 17 ; voir le commentaire du P. FESTUGIÈRE, *Révélation d'Hermès*, t. IV, p. 43.

(2) HIPPOL., *Réfutation des hérésies* (éd. Wendland, 1916, IV, 43, 8), présente la doctrine comme égyptienne ; PROCLUS, *Comm. à Timée*, 18 c.

boles cessent d'être serviteurs de la raison et c'est même une des raisons qui y ont fait admettre des influences orientales. Le P. Festugière a préféré rechercher dans le passé grec l'origine des représentations-clefs. En ce qui concerne celle de l'androgyné, nous l'avons ci-dessus souvent décelée et dans des contextes bien différents. Des convergences asiatiques ont pu la confirmer, mais rien ne donne à penser que les Grecs l'aient jamais considérée comme étrangère.

Le dieu gnostique est générateur et non fabricant comme celui du *Timée* et des néoplatoniciens. La génération ne part pas d'un premier couple, mais d'un Principe unique intelligible ou supérieur à l'intelligence dont les émanations successives descendent par paliers vers le multiple et le sensible. Au sommet de l'échelle est une puissance mâle et femelle qui se dédouble en une syzygie laquelle engendre à son tour.

Un tel tableau se dégage du beau texte gnostique — le plus ancien que nous ayons et le mieux connu — que le P. Festugière a imprimé en tête du *Corpus Hermeticum* (voir aussi *Révélation d'Hermès*, III, introd.), quoique la révélation y soit attribuée non au Trismégiste, mais au sage Poimandrès. Un *Nous* androgyné émet un *Nous* démiurge, dieu de l'air et du feu, lesquels sont déjà détachés du reste de la Physis. Le démiurge crée les esprits des sept sphères dont les cercles célestes entourent la terre et l'eau et déterminent la Destinée. Puis le premier *Nous* produit comme son enfant de prédilection le Premier Homme tout semblable à lui, c'est-à-dire bisexué. L'Homme se détache de son père et, passant dans le

monde du démiurge, il se penche sur la terre et sur l'eau et se complait en elles et en sa propre image. La Physis l'étreint amoureusement et met au monde sept androgynes correspondant aux sept planètes. Ces hommes deviennent les chefs des peuples dont les dieux sont les seigneurs planétaires de la destinée. Après que le temps fut révolu, le *Nous* décida de diviser les êtres doubles en mâles et en femelles, auxquels il ordonna de s'unir et de multiplier.

L'image finale vient-elle de Platon comme le pense le P. Festugière ou de la Genèse comme le croyait Reitzenstein (*Poimandres*, 1904) ? Des questions analogues peuvent se poser pour d'autres cosmologies gnostiques.

Simon Mage admet une Dynamis *arrhénothélus* qui se divise entre haut et bas, qui s'engendre elle-même, s'accroît elle-même, se cherche et se trouve elle-même : sa propre mère, son propre père, son propre frère, son propre époux, son propre fils, Mère-Père, Unité racine de tout (Hippolyte, *Réfutation*, VI, 17, 3 ; 18, 2-7). On est tenté de penser aux polarités héraclitéennes qui font Dieu Jour-Nuit, Hiver-Été, Guerre-Paix, Superflu-Faim (Diels. fr. 67). Mais Héraclite marque la totalité par des synthèses de contraires, sans accorder d'importance particulière aux images de la génération. Celles-ci, au contraire, obsèdent les gnostiques.

Pour les Ophites ou Naasséniens, un être primitif réunit en soi l'Esprit-Père et la Matière maternelle, desquels procèdent le Cosmos et l'Homme Adamas qui lui correspond et qui, comme lui, est androgyne. La castration d'Attis symbolise l'acheminement à l'essence éternelle et supérieure où il n'y a plus ni

mâle ni femelle, mais une créature nouvelle, mâle et femelle (Hippolyte, V, 8, 1-5 ; V, 6, 5 ; V, 7, 12-15). Les Pérates, qui dépendent des Ophites, considèrent la mer comme mâle et femelle (*ibid.*, V, 14, 3). Valentin admet au début un *autopatôr*, qui inclut un Tout en état de repos et d'inconscience. On l'appelle l'Éon éternellement jeune, androgyne (*ibid.*, VI, 29, 35). Même vision chez Marc d'un Père qui n'est ni mâle ni femelle (*ibid.*, VI, 42, 4). Chez les Docètes, tous les Éons sont mâles-et-femelles (*ibid.*, X, 16, 1 ; VIII, 9, 2). Dans le *Discours parfait*, dont ne subsiste qu'une traduction latine erronément attribuée à Apulée, Trismégiste instruit Asclépius :

Dieu n'a pas de nom ou plutôt il les a tous, puisqu'il est à la fois Un et Tout. Infiniment rempli de la fécondité des deux sexes, il enfante toujours tout ce qu'il a eu dessein de procréer.

— Quoi, tu dis que Dieu possède les deux sexes, ô Trismégiste ?

— Oui, Asclépius, et non pas Dieu seulement, mais tous les êtres animés et les végétaux... (*Corpus Hermeticum*, II, 20, 21, trad. Festugière).

Un même Dieu avide d'engendrer domine aussi le XI^e traité :

Dieu n'a qu'un seul ouvrage, qui est de faire venir toutes choses à l'être... Si tu veux le comprendre par ta propre expérience, vois ce qui se passe en toi quand tu veux engendrer. A vrai dire, Dieu n'éprouve pas de plaisir sensible et il n'a pas de coopérateur. Comme il opère à lui seul, il est toujours immanent à son œuvre, étant lui-même ce qu'il produit (*Corpus herm.*, I, XI, 13, trad. Festugière).

Nous sommes loin ici de l'androgynie abstraite, rationnelle des dieux stoïciens. Un panthéiste s'appesantit avec complaisance sur l'image du dieu double dont il sent toute la gravité charnelle et sexuelle avec une précision qui manque aux poèmes orphiques.

IV. — *Le Phénix*. — Païens mystiques et chrétiens, pendant les premiers siècles de notre ère, ont des aspirations identiques, qu'ils traduisent par les mêmes symboles et les mêmes images. Certains d'entre eux préfèrent, au mot *arrhénothélus*, des expressions plus enveloppées, mais équivalentes : *aulopatôr*, *automêlôr*, *autogonos*, *suus pater*, *suus heres*. Affirmée ou suggérée, la bisexualité, puissance de se perpétuer soi-même indéfiniment, est synonyme de l'*ananéosis*, du rajeunissement éternel associé à l'image de la Grande Année. C'est ce qu'exprime Lactance dans son poème sur l'oiseau Phénix, lequel meurt pour ressusciter sur le bûcher que lui-même s'est préparé :

O destin fortuné, ô trépas bienheureux que Dieu donne à l'oiseau pour naître de soi-même ! Qu'il soit mâle ou femelle ou bien ni l'un ni l'autre, heureux être, ignorant les liens de Vénus ! Sa Vénus, c'est la mort ; la mort, son seul amour. Afin de pouvoir naître, il aspire à mourir. Il est son propre fils, son héritier, son père. Il est lui et non lui, le même et non le même, conquérant par la mort une vie éternelle (trad. Hubaux et Leroy).

Le caractère androgyne du Phénix était bien connu des Anciens, puisque le poète Laevius, du temps de Sylla, donne comme compagne à Vénus (dont ailleurs il parle au masculin) un Phénix fémi-

nin. Mais il faut la fermentation mystique de l'Antiquité finissante pour donner sa pleine valeur à une légende dont la signification d'immortalité est double : le Phénix a les deux sexes *et* il reçoit le baptême revigorant du feu. Un seul des deux traits aurait suffi. Leur présence simultanée, à quoi s'ajoute la symbolique beauté de l'image, un oiseau s'envolant du bûcher terrestre vers le Soleil de l'Orient, a contribué à faire du Phénix la figuration du dogme de la résurrection individuelle. Son caractère androgyne est devenu pour les docteurs chrétiens le symbole d'un état analogue à celui des âmes destinées à ressusciter, délivrées de toute chair, « ignorant des liens de Vénus », comme dit Lactance, exprimant à sa manière une idée qui est aussi celle de Philon et de plus d'un gnostique. Image acceptée par les Pélagiens et par certains docteurs orthodoxes, par exemple saint Zénon de Vérone, vigoureusement rejetée par saint Augustin (Hubaux et Leroy, *Mythe du Phénix*, p. 5, n. 5).

Malgré l'effort des docteurs rationalistes pour détourner les chrétiens de se complaire, « à la manière d'Orphée et d'Hermès », comme dit Lactance (*Div. Inst.*, IV, 8, 4), à la représentation d'une divinité mâle-femelle, autopatôr et automêtôr, plus d'une effusion pieuse en reste marquée. Firmicus Maternus écrit au IV^e siècle un grand traité d'astrologie, dont le V^e livre, de l'*Horoscope*, commence par cet appel à Dieu :

Qui que tu sois, toi qui, jour après jour, entretiens dans sa course rapide le mouvement du monde et qui diriges la mer... toi père et mère de toutes choses, toi

qui es pour toi-même un père et un fils en vertu du lien unique de la nécessité, nous levons vers toi des mains suppliantes au moment d'expliquer les cours efficaces de tes étoiles. Que nous vienne de toi la force de donner cette interprétation.

Firmicus était encore païen lorsqu'il écrivait cet ouvrage. Cette prière cependant n'aurait choqué ni le chrétien Lactance, auteur de l'*Oiseau Phénix*, ni l'évêque Synésius, néoplatonicien converti qui, au début du ve siècle, écrivait des hymnes où il disait à Dieu :

Tu es père et tu es mère, — tu es mâle et tu es femelle, — tu es voix et tu es silence, — nature engendrant la nature. — Tu es Seigneur, âge de l'âge, — salut, racine du monde, — salut, centre des choses, — unité des nombres divins, salut à toi, salut à toi, car la joie est à Dieu (II, 63).

Unité et totalité, — unité de totalité, — unité antérieure à toute chose, — semence de toutes choses, racine et rameau terminal, nature parmi les intelligibles, nature mâle et femelle, ... je te chante, monade, — je te chante, triade. — Tu es monade, étant triade ; tu es triade, étant monade (III, 80).

V. — *La Magie et l'Alchimie*. — Les magiciens essaient de mettre à leur service une synthèse de forces qui représentent une totalité puissante. C'est pourquoi ils invoquent volontiers des couples dieu-déesse, souvent artificiellement composés, ou encore ils attribuent la qualité androgyne au dieu qu'ils prient : Cronos, Hécate. Un système plus cohérent apparaît chez les alchimistes, qui, fils spirituels de la gnose, attendent la régénération du monde, non de Dieu, mais de leur *opus* propre, lequel a deux aspects, l'un matériel, l'autre psychique, qui se représentent

réciroquement. A méditer sans cesse sur le processus créateur, leur pensée est revenue à l'archétype de l'androgynie, exclu cependant du christianisme que tous pratiquaient et avec lequel ils n'ont pas été en conflit.

La *prima materies*, correspondant à la synthèse Ciel-Terre, Esprit-Corps, est hermaphrodite ; elle contient toutes les couleurs, tous les métaux et s'engendre elle-même. C'est pourquoi la Pierre Philosophique, qui lui est souvent identifiée, est représentée par un hermaphrodite couronné. L'*Adam philosophicus* est également bisexué, bien qu'il apparaisse sous forme masculine, car il porte en lui, cachée dans son corps, Eve sa femme. Pour la réaliser dans l'alambic mystique, l'Œuvre exige la synthèse des contraires, feu-eau, soleil-lune, haut-bas. L'union du frère et de la sœur symbolise ce retour à l'unité primordiale, c'est pourquoi l'*artifex* qui cherche à la réaliser est souvent aidé par sa *soror mystica* (1). La littérature hermétique considère les trois planètes supérieures comme masculines, les inférieures comme féminines, sauf Mercure qui est hermaphrodite. Hermès est le

(1) Comment ne pas nous souvenir ici des nombreuses contiguïtés que nous avons rencontrées (*supra*, pp. 10, 30, 33, 35, 81) entre inceste adelphique et androgynie ? Dans son *Manuel d'ethnographie* (rééd. 1947), Marcel MAUSS, ayant démontré que le mariage dans les sociétés primitives ne crée aucune parenté, mais en dérive, ajoute ceci (p. 116) : « L'inceste est souvent régulier entre le roi et la reine ; le roi épouse sa sœur afin de garder la pureté du sang. Le roi et la reine sont à l'origine des choses ; à l'origine, il y a l'inceste de la Terre et du Ciel qu'il s'agit de reproduire. » Deux explications sont là superposées ; la première implique un raisonnement, la seconde implique l'image d'une totalité initiale à recomposer. C.-G. JUNG, *Wurzeln des Bewusstseins*, p. 81, note, fait dériver le thème de l'inceste de l'archétype de l'androgynie.



FIG. 7. — Le Mercure féminin de la *Turba philosophorum* (Paris, Bibl. Nat. mss lat. 7171), d'après C.-G. JUNG, *Psychology and Alchemy*, p. 367, fig. 208 (cf. p. 127).



FIG. 8. — Le Rebis hermaphrodite du *Viatorium spagyricum* de JAMSTHALER, 1625, d'après C.-G. JUNG, *Psychology and Alchemy*, p. 357, fig. 199. La figure entière est incluse dans un œuf (cf. p. 127).

Très Grand dieu du monde antique finissant, un des pôles d'attraction des courants monothéistes. La septième planète apparaît donc au centre des six autres, symbole du Psychopompe et du *filius hermaphroditus*. Né dans l'alambic ou sortant de la fleur mystique, ou encore du saphir bleu de l'hermaphrodite, Mercure représente excellemment l'androgynie des alchimistes. Dissocié en frère et sœur, il se recompose par leur réunion ; il est le vif-argent, le métal liquide qui dissout l'or et qui a la vertu de le régénérer ; il est le jeu des couleurs dans la queue du paon et aussi la division en quatre éléments. Il est le serpent qui se dévore la queue et meurt pour renaître comme *lapis philosophicus*. On le représente parfois comme un gros garçon aux seins féminins, parfois comme une jeune fille nue nommée *Mercurius philosophorum* (fig. 7). Deux symboles lui sont associés, le Phénix et le *Rebis*.

Le premier vient de l'Antiquité classique, symbole, dit Jung, de multiplication et de croissance. Ajoutons : de pérennité puisqu'il est autopatôr. Sur un beau bois qui illustre l'*Alchymia recognita* d'Andréas Libavius (Francfort, 1606), une construction pyramidale figure l'ensemble du processus alchimique. Dominant Mercure, l'Eau et le Feu, les animaux mystiques, apparaît la Sphère où sont inclus le Roi-Or et la Reine-Argent, le tout couronné par le Phénix qui se brûle lui-même, tandis que des oiseaux d'or et d'argent s'envolent de ses cendres. Synonyme du Phénix est l'Ourobore androgynie, son propre générateur, son propre sacrificateur.

Quant au *Rebis* (fig. 8), c'est une invention des alchimistes pour désigner l'androgynie bicéphale, fait

de Soleil et de Lune, capable d'ordonner les planètes et aussi le Chaos qu'il foule aux pieds.

Cet androgyne primitif où C.-G. Jung a magistralement décrit un archétype de la rêverie humaine, on peut se demander pourquoi il a pris le nom d'Hermès. Le prestige du Trismégiste s'est-il coloré des images que suggéraient le nom d'Hermaphrodite, tandis qu'à l'arrière-plan survivait encore quelque chose de la vieille dévotion à l'Hermès magicien et phallique ? Tout est loin d'être clair dans cette évolution.

Il m'est impossible de suivre ici, comme Halley des Fontaines a tenté de le faire dans sa *Contribution à l'Étude de l'Androgynie* (1938), l'histoire d'une image chez les penseurs du Moyen Age et des temps modernes. Leurs rêveries, qui ne concernent plus les dieux, mais l'humanité, s'inscrivent dans le sillage du mysticisme juif, imaginant comme lui, semblables à l'Adam bisexué d'avant la faute, des êtres élus en qui sera restaurée, à la fin des temps, l'unité de l'âge paradisiaque. C'est pour avoir pensé ainsi qu'Amaury de Chartres fut brûlé à Paris en 1205. On trouve des doctrines analogues chez Paracelse (1493-1541), chez Jacob Boehme (1575-1624), chez une mystique comme Antoinette Bourignon (1616-1680), dans une irrévérencieuse utopie comme la *Terre Australe* du cordelier défroqué Gabriel de Foigny (1676), chez plusieurs romantiques allemands, chez Auguste Comte. Certains d'entre eux ont pu s'influencer réciproquement et connaître la doctrine rabbinique. Mais Antoinette Bourignon, qui n'avait aucune culture, n'avait rien lu en dehors de l'Évangile. C'est dans sa seule imagination qu'elle a découvert l'archétype

d'une androgynie à la fois primitive et finale, regrettée et souhaitée. Quant à Boehme, il décrivait Adam au Paradis comme une *männliche Jungfrau*, nous ramenant ainsi à l'image de la *jeune fille virile*, la Leucippe crétoise, qui a été le point de départ de notre enquête.



FIG. 9. — Figure de l'*Hermaphroditisches Sonn- und Mondskind* (Mayence, 1752), d'après C.-G. JUNG, *Psychology and Alchemy*, p. 230, fig. 123 (cf. p. 127).

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

I. — L'ensemble de la question

- La *Commentatio qua Hermaphroditon origines explicatur* de C.-F. HEINRICH (Kiel, 1805) est introuvable. Hermaphrodite serait un Hermès d'Aphroditos.
- P. HERMANN, art. Hermaphroditos dans le *Lexikon* de ROSCHER (t. I, 1896-1900) croit orientales les divinités bisexuées, incompatibles avec le génie grec. Hermaphrodite est une invention des artistes hellénistiques, suivis par les poètes ; 20 col. sur 25 sont consacrées aux monuments figurés.
- F. DÜMMLER (Sittengesch. Parallelen, art. posthume du *Philologus*, t. LVI, 1897, repris dans les *Kleine Schriften*) donne au dieu son contexte de coutumes et de légendes et montre en lui une figure hellénique, liée d'une part à des usages populaires et de l'autre à des spéculations philosophiques.
- L. COUVE écrivant son article Hermaphroditus du *Dici. des Ant.* (1900), sans avoir lu Dümmler, reste persuadé de l'origine orientale et de l'influence primordiale des arts plastiques, mais reconnaît un caractère cosmique au dieu en qui se confondent les deux principes.
- JESSEN (art. Hermaphroditos dans la *Real-Enzykl.* de PAULY-WISSOWA, 1912), replace la légende parmi les coutumes qui attestent la même constellation d'images. La liste peut être enrichie aujourd'hui grâce aux travaux de Frazer, Van Gennep, Hubert

et Mauss, Jeanmaire, Mircea Eliade sur les rites de passage, les initiations, la pédagogie des magiciens. Rien sur Hermaphrodite dans la *Gesch. der gr. Religion* de M.-P. NILSSON (1950), écarté pour des raisons (p. 491, n. 2) qui sont à peu près celles de HERMANN et de COUVE.

Mircea ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, 1949, § 160-161 : sur les mythes de l'androgynie divine et humaine.

J.-Ch.-L. HALLEY DES FONTAINES, *Contribution à l'étude de l'androgynie. La notion d'androgynie dans quelques mythes et quelques rites*, thèse méd. de Paris, 1938.

A. MASSON, *Le travestissement, essai de psychopathologie sexuelle*, Paris, 1935 : le travestissement ne comporte pas de correspondance psychologique fixe. Ce livre était terminé avant que j'eusse connaissance de H. BAUMANN, *Das doppelte Geschlecht, ethnol. Studien zur Bisexualität in Ritus u. Mythos*, 1956.

CHAPITRE PREMIER. — Déguisements

Rites nuptiaux : H. USENER, *Italische Mythen, Rhein. Mus.*, t. XXX, 1875, p. 183 ; S. REINACH, *Cultes, mythes, rel.*, I, pp. 111, 117 ; A. VAN GENNEP, *Rites de passages*, 187 ; J.-G. FRAZER, *Adonis, Attis, Osiris*, 2^e éd., 1907, p. 434 ; E. SAMTER, *Geburt, Hochzeit, Tod*, 1911, pp. 90 et 58. — Initiations et légende de Thésée : H. JEANMAIRE, *Couroi et Courètes*, 1939. — Oschophories : Rutgers VAN DER LOEFF, *Mnemosyne*, nouv. sér., t. XLIII, 1915, pp. 404-15. — Légende d'Achille : A.-E. CRAWLEY, *Cl. Rev.*, 1893, p. 243. — Hybristika : W.-R. HALLIDAY, *Ann. Brit. Sch. Athens*, t. XVI, 1910, p. 212. — Vases à travestissements : Ernst BUSCHOR, *Schirmfest, Jahrb. d. deutschen arch. Inst.*, t. XXXVIII-IX, 1923-4, p. 128 ; L. DEUBNER, *Attische Feste*, p. 132. — Danses à travestissements ; M.-P. NILSSON, *Griechische Feste*, pp. 186-7 ; H. SCHNABEL, *Kordax*, 1910, p. 42 ; E. BUSCHOR, *Ath. Mitt.*, t. LIII, 1928, p. 105. —

Quinquatries : notes de Rose à Plut., 55^e *Quest. Rom.* ; F. ALTHEIM, *Talarius iudus*, P.-W. (1932). — Rite d'Amathonte : S. REINACH, Mort d'Ariane, *Cultes*, M. R., t. V, pp. 114-23 (contrairement à ce qu'on répète partout, la couvade ne figure pas dans *Aucassin et Nicolette*. Si le roi de Torélore « git d'enfant » alors que sa femme dirige l'armée, c'est que tout, dans ce pays, se fait à l'envers). — Travestissements crétois, Ch. PICARD, *Rev. Hist. Rel.*, t. XCVIII, 1928, p. 63, n. 4.

CHAPITRE II. — Dieux doubles

Eros androgyne : COLLIGNON, s. v. Cupido dans *Dict. Ant.*, p. 1600 ; C.-G. JUNG et Ch. KERÉNYI, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, pp. 84, 100. — La Déesse maternelle sans époux ainsi que bien des composantes psychanalytiques sont décrites dans un art. posthume de VON PROT, Mèter, *Arch. f. Rel.*, t. IX, 1906, p. 87. — Zeus Stratios de Mylasa et Zeus Labrandeus : GEBHARD, s. v. *Stratios*, P. W., 1931, col. 252 à 257. — Symbolisme de la double hache : M. WAITES, Deities of the sacred Axe, *Am. Journ. Arch.*, t. XXVII, 1923, p. 29 ; G. DUMÉZIL, Labrys, *J. Asiat.*, 1929, p. 237. — Héraclès : Ch. PICARD, *Bull. Corr. hell.*, t. XLVII, 1923, p. 246 ; J. BAYET, *Origines de l'Hercule romain*, 1926, pp. 447, 314 ; sur Omphale, J.-E. HARRISON, *Cl. Rev.*, 1893, p. 74 ; Omphalos : M. DELCOURT, *Oracle de Delphes*, 1955, p. 144. — Aphroditos : textes apud L. FARNELL, *Culls of greek states*, II, pp. 628 et 755 ; sur le fragm. de Laevius, cf. HUBAUX et LEROY, *Mythe du Phénix*, 1939, p. 4 ; sur le fragm. de Philochore, JACOBY, *Fragm. gr. Hist.* (= fr. 184) et commentaire, p. 552. — Couples divins à Rome : G. WISSOWA, *Rel. u. Kultus der Römer*, 2^e éd., pp. 26 et 199 ; WEINSTOCK, s. v. *Terra Mater*, P.-W., 1934, col. 797 ; R. SCHILLING, *Religion romaine de Vénus*, 1954, p. 122 ; Cacus et Caca, etc : M. DELCOURT, *Héphaïstos*, p. 215. — Vénus Calva, S. EITREM, *Cl. Rev.*, t. XXXVII, 1923, p. 14 ; F. BOERTZLER (*Rh. Mus.*, t. LXXVII, 1928, p. 188), refuse de croire au caractère androgyne, suivi, à

tort, je crois, par R. SCHILLING, *Religion romaine de Vénus*, p. 65. — Misé : A. DIETERICH, *Philologus*, t. LII, 1893, p. 12 (= *Kl. Schriften*, p. 123 ; O. KERN, art. *Misé* dans P.-W. (1932). — Couples divins dans l'éleusinisme : Ch. PICARD, Episode de Baubo, *Rev. Hist. Rel.*, t. XCV, 1927, pp. 220-55. — Agdistis : art. de KNAACK dans P.-W. (1894) ; P. ROUSSEL, *Rev. Et. anc.*, t. XXXII, 1930, p. 5 ; A.-B. COOK, *Zeus II* (1925), p. 970 et III (1940) p. 1192. — Je me propose de reprendre (dans la *Rev. Hist. Rel.*) la question des saintes en vêtements masculins sous le titre : *Le complexe de Diane dans l'hagiographie*.

CHAPITRE III. — Kaineus et Tirésias

Kaineus : M. DELCOURT, *Rev. Hist. Rel.*, 1953, p. 129. — Tirésias : art. Teiresias de SCHWENN dans P.-W. (1934) ; A.-H. KRAPPE, *Am. Journ. Phil.*, t. XLIX, 1928, p. 267. — Chamanes féminins : J.-G. FRAZER, *Adonis, Attis, Osiris*, 2^e éd., 1907, app. 4, pp. 428-35 ; A. VAN GENNEP, *Rites de passage*, p. 254 ; Mircea ÉLIADÉ, *Chamanisme et techniques archaïques de l'extase*, 1950, p. 317. — Initiation du magicien : M. DELCOURT, *Héphaïstos*, chap. V. — Enarées : W.-R. HALLIDAY, *Ann. British Sch. Ath.*, t. XVII, 1911, p. 95 ; G. DUMÉZIL, *Latomus*, t. V, 1946, p. 249. Voir aussi Ruth BENEDICT, *Patterns of Culture*, II^e Partie, chap. II et H. BAUMANN, *Das doppelte Geschlecht*, pp. 15-44.

CHAPITRE IV. — Hermaphrodite

Androgynie anatomique : E. WOLFF, *Science des monstres*, 1948, pp. 190, 195. — Élimination des androgynes : M. DELCOURT, *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques*, 1938, p. 54 (j'ai dissocié, à tort, le cas des androgynes de celui des adolescents qui changent de sexe, alors que les Anciens y voyaient un seul et même phénomène). — Hermès et le pilier phallique : art. *Hermai* de S. EITREM dans P.-W. (1912) ; R. LULLIES, *Typen der gr. Herme*, thèse de

Königsberg, 1931, bibliogr. p. 10. — Priape : HANS HERTER, *De Priapo*, Giessen, 1932 (confusion entre Priape et Hermaphrodite, pp. 138-70). — Hermaphrodite de Polyclès : PLINE, *H. N.*, XXXIV, éd. Le Bonniec et Gallet de Santerre, 1953, pp. 205, 213, 260 ; Ch. PICARD, *Manuel Arch. gr.*, III, 1, pp. 154, 156 ; FURTWÄNGLER, *Statuenkopien, Abhandl. Akad. München*, t. XX, 1897, p. 582 : en sens contraire, A.-W. LAWRENCE, *Mélanges Picard*, II, p. 583. — Dimorphisme sexuel dans la sculpture : W. DÉONNA, *Monstres dans l'art, Rev. Et. Gr.*, t. XXVIII, 1915, p. 280 ; Ch. PICARD, *Man. Arch. gr.*, I, pp. 214, 277-88. — Iconographie d'Hermaphrodite : S. REINACH, *Cultes, Mythes, Rel.*, II, p. 319 ; *Répert. statuaire gr. et rom., index* ; *Répert. peintures*, 67, 98-9 ; Dr Paul RICHER, *Le nu dans l'art*, t. V ; *L'art grec*, 1926, pp. 291-306 ; W. DÉONNA, *Rev. Hist. Rel.*, t. LXXX, 1919, 2, p. 34.

CHAPITRE V. — Mythes philosophiques

Indications très sommaires permettant de retourner aux sources les plus importantes. I. Orphisme : W. K. C. GUTHRIE, *Orpheus and greek religion*, 1935, bibl. p. 142, n. 2 et 3 ; K. ZIEGLER, s. v. *Orphische Dichtung* dans P.-W. (1942) ; K. BETH, Erikepaïos, *Wiener Studien*, t. XXXV, 1912, p. 288 ; O. KERN, *Orphicorum fragmenta*, 1922 ; hymnes *apud* Eug. ABEL, *Orphica*, 1885 ; Hymne à Zeus : A.-J. FESTUGIÈRE, *Révélation d'Hermès*, t. IV, p. 45 ; Philon : Em. BRÉHIER, *Idées phil. de Philon d'Alexandrie*, 1907 ; P. WENDLAND, *Peri biou theoretikou, Neue Jahrb.*, Suppl. 22, 1896. II. Mythe du *Banquet* : Préface de L. ROBIN (p. LX) à son éd. (Belles-L., 1929) ; R.-G. BURY, *Symposion of Plato*, 1909, cherche les sources du mythe dans les théories d'Hippocrate, ce qui me paraît une mauvaise piste ; P. FRUTIGER, *Mythes de Platon*, thèse de Genève, 1930, pp. 196 et 237 ; K. ZIEGLER, *Menschen und Weltenwerden, Neue Jahrb.*, t. XXXI, 1913, pp. 528-573. — III. *Corpus hermeticum* réuni et traduit par A.-D. NOCK et A.-J. FESTUGIÈRE, (Belles-L., 1945-54) ; A.-J. FESTU-

GIÈRE, *La Révélation d'Hermès. I : L'astrologie et les sciences occultes*, 1942 ; II. *Le Dieu cosmique*, 1949 ; III. *Les doctrines de l'âme*, 1953 ; IV. *Le dieu inconnu et la gnose*, 1954. Imagerie gnostique : C.-G. JUNG, *Wurzeln des Bewusstseins*, pp. 67-82, 171, 267, 361. — IV. Phénix : J. HUBAUX et M. LEROY, *Mythe du phénix dans les litt. gr. et lat.*, 1939, p. XX ; A.-J. FESTUGIÈRE, *Monuments Piot*, t. XXXVIII, 1941, p. 147 et *Révélation d'Hermès*, III, p. XI ; L. CHARBONNEAU-LASSAY, *Bestiaire du Christ*, 1940 (Ourobore, p. 803, Phénix, p. 405). — V. Magie, H. HUBERT : art. *Magia*, *Dict. Ant.*, p. 1513 ; S. EITREM, *Kronos in der Magie*, *Mél. Bidez*, 1935, I, p. 357. — Alchimie : C.-G. JUNG, *Psychologie und Alchemie*, 1944, t. XII des *Collected Works*. — Sur la permanence du rêve androgyne : S. REINACH, Antoinette Bourignon, *La naissance d'Eve*, *Cultes, Mythes, Rel.*, t. I, p. 454 et V, p. 307.

Les dessins au trait qui illustrent ce volume sont de Mme Augusta Berbuto.

TABLE DES MATIÈRES

	PAGES
INTRODUCTION	1
CHAPITRE PREMIER. — <i>Déguisements intersexuels dans les rites privés et publics</i>	5
— II. — <i>Les dieux doubles</i>	28
— III. — <i>Kaineus et Tirésias</i>	51
— IV. — <i>Hermaphrodite</i>	65
— V. — <i>Le symbole androgyne dans les mythes philosophiques</i>	104
BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE	131

1958. — Imprimerie des Presses Universitaires de France. — Vendôme (France)

ÉDIT. N° 24 782

IMPRIMÉ EN FRANCE

IMP. N° 15 004

MEMORANDUM

TO : [Illegible]
FROM : [Illegible]
SUBJECT : [Illegible]

UJG - ALPHA



15BGP12535

UJG - ALPHA

MYTHES ET RELIGIONS

COLLECTION DIRIGÉE PAR P.-L. COUCHOUD

Volumes parus :

1. **MYTHES ET DIEUX DES GERMAINS**, par Georges Dumézil.
2. **LES HÉRÉSIES DU MOYEN AGE**, par Emmanuel Aegerter.
3. **L'HOMME ET LE SACRÉ**, par Roger Caillois.
4. **LE PROBLÈME RELIGIEUX DANS L'EMPIRE FRANÇAIS**, par Georges Hardy.
5. **LA NAISSANCE DU PROTESTANTISME**, par Henri Hauser.
6. **LES SOCIÉTÉS SECRÈTES ACTUELLES EN EUROPE ET EN AMÉRIQUE**, par Albert Lantoiné.
7. **DIEUX ET HÉROS DES CELTES**, par M.-L. Sjøestedt.
8. **LA POÉSIE RELIGIEUSE DE L'INDE ANTIQUE**, par Louis Renou.
9. **LA SAINTETÉ**, par le R. P. A.-J. Festugière.
10. **LÉGENDES ET CULTES DE HÉROS EN GRÈCE**, par Marie Delcourt.
11. **LES DIEUX DES ROMAINS**, par Victor Basanoff.
12. **LE MYSTÈRE DE LA MORT DANS LES RELIGIONS D'ASIE**, par S. Lemaître.
13. **MAGIE ET MÉDECINE**, par le D^r Jean Filliozat.
14. **LES GRANDS MYTHES DE ROME**, par Jean Hubaux.
15. **LES FÊTES SOLAIRES**, par Amable Audin.
16. **L'INQUISITION**, par Georges Deromieu.
17. **LES ROUTES DE L'AUTRE MONDE**, par Francis Bar.
18. **CONFUCIUS**, par Alexis Rygaloff.
19. **ÉPICURÉ ET SES DIEUX**, par le R. P. A.-J. Festugière.
20. **LE BOUDDHA**, par Jacques Bacot.
21. **LES GRANDS SANCTUAIRES DE LA GRÈCE**, par Marie Delcourt.
22. **LA VIE RELIGIEUSE DANS L'ANCIENNE ÉGYPTÉ**, par Jean Sainte Fare Garnot.
23. **LES DIEUX ET LE DESTIN EN BABYLONIE**, par M. David.
24. **LES GRANDES PRATIQUES RITUELLES DE L'ISLAM**, par G.-H. Bousquet.
25. **LA RELIGION DE PLATON**, par Victor Goldschmidt.
26. **LE JUDAÏSME. Doctrines et préceptes**, par I.-M. Choucrour.
27. **LA DANSE SACRÉE EN INDOCHINE ET EN INDONÉSIE**, par Jeanne Cuisinier.
28. **LE MYTHE DE PROMÉTHÉE**, par Louis Séchan.
29. **LES DIEUX DES INDO-EUROPÉENS**, par Georges Dumézil.
30. **LA RELIGION BABYLONIENNE**, par Jean Bottéro.
31. **ORMAZD ET AHRIMAN**, par Jacques Duchesne-Guillemin.
32. **LA PERSÉCUTION DU CHRISTIANISME DANS L'EMPIRE ROMAIN**, par Jacques Moreau.
33. **LES DIEUX DE LA GAULE**, par Paul-Marie Duval.
34. **LE MONDE ISLAMIQUE. Essai de géographie religieuse**, par Xavier de Planhol.
35. **LES RELIGIONS DU TIBET**, par Marcelle Lalou.
36. **HERMAPHRODITE**, par Marie Delcourt.

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

1958 - IMP. PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE - VENDÔME (FRANCE)

IMPRIMÉ EN FRANCE

24 782. C

400 F

TAXE LOC. INCL.